

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 22
Ekim 2013

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

ISSN 1304-1045

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / العدد : 22

Yıl / Year / السنة : 2013

Nisan Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir.

Sahibi / Publisher / صاحبا

Mustafa ÖZDEMİR

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

Editör / Editor-in-Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Editör Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

Sayı Editörü / Guest Editor / إعداد العدد

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

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

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

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

Yayın Takip / Editorial Secretary / سكرتير التحرير

Huzeyfe ÇEKER

Kitap Tanıtımı / Book Review / حول الكتب

Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

Özetler / Summaries / ملخصات

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

Bibliyografya Kontrol / Bibliographic Control / مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Uluslararası İlişkiler Koordinatörü / Coordinator of International Relations / منسق العلاقات العالمية

Y. Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA - Dr. Necmettin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü / Editorial Assistant / مراجعة المصادر

Abdullah ŞAFAK

e-mail: ihad2003@gmail.com

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç. Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Furkan Selçuk ERTARGİN, macfurkan@gmail.com

Baskı: Servet Ofset Ltd. Şti.

Matbaacılar Sitesi Yayın Cad. 9. Blok Ho: 50 Tel: 332 342 02 32 Karatay / KONYA

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

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies (IHAD) is indexed by Index Islamicus and EBSCOhost.

Yayın İlkeleri

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

Principles and Regulations For Publication

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

قواعد النشر وشروطه

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

22. Sayı Hakemleri

Abdullah ACAR (Yrd.Doç.Dr.) | Abdullah KAHRAMAN (Prof. Dr.) | Ahmet BALTACI (Dr.) | Ahmet EKŞİ (Yrd. Doç.Dr.) | Ali PEKCAN (Dr.) | Âmir Muhammed Halife (Yrd.Doç.Dr.) | Ayhan AK (Yrd.Doç.Dr.) | H.Tekin GÖK-MENOĞLU (Prof. Dr.) | Haluk SONGUR (Doç. Dr.) | Hasan Kâmil Abbûd el-Cümeylî (Doç.Dr.) | Hasan ÖZER (Öğr. Gör.) | İsmail BİLGİLİ (Yrd.Doç.Dr.) | Kaşif Hamdi OKUR (Doç. Dr.) | Kemal YILDIZ (Prof. Dr.) | Mahmûd Abdülaziz Muhammed el-Âni (Prof. Dr.) | Mehmet Ali YARGI (Yrd.Doç.Dr.) | Mehmet DİRİK (Yrd.Doç.Dr.) | Mehmet ERŞAHİN (Dr. Öğr.) | Menderes GÜRKAN (Yrd.Doç.Dr.) | Mesut KAYA (Dr.) | Muharrem ÖNDER (Doç. Dr.) | Murat ŞİMŞEK (Yrd.Doç.Dr.) | Mustafa UZUNPOSTALCI (Prof. Dr.) | Nasi ASLAN (Prof. Dr.) | Orhan ÇEKER (Prof. Dr.) | Osman DEMİR (Yrd.Doç.Dr.) | Saffet KÖSE (Prof. Dr.) | Savaş KOCABAŞ (Yrd.Doç.Dr.) | Selmân Abbâs ed-Difâ'i (Doç.Dr.) | Selman TÜRKER (Prof. Dr.) | Suat ERDEM (Yrd. Doç. Dr.) | Şamil DAĞCI (Prof. Dr.) | Uğur Bekir DİLEK (Yrd.Doç.Dr.) | Ünal YERLİKAYA (Yrd.Doç.Dr.) | Zâhir el-KUDÂT (Öğr. Gör.)

Adres / Address / العنوان :

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

Tel: 0332 236 14 60

Fax: 0332 236 14 65

www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküllüler Vakfı ve IDBS üyesidir

İÇİNDEKİLER

Editor'den

Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helallik

Livestock Fattening in the Production of Animal Products and Permissibility of These Products in Islam

Prof. Dr. Adnan KOŞUM11-18

Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı

Halal Certification and Standard of SMIIC

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK19-44

İslâm Fıkında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler

The Arrangements That Protect the Right to Live For the Fetus in the Islamic Fiqh (Law)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK45-62

İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübütü

Proving Lineage by DNA Fingerprint Test in Islamic (Family) Law

Yrd Doç. Dr. İbrahim YILMAZ 63-112

مبدأ التوازن في أركان الحكم القضائي

Yargılama Hukukunun Rükünlerinden Biri Olarak Denge/Tevâzün İlkesi

عثمان سعيد العاني 113-156

Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtibi Örneği)

Free Legal Area: Mubah (Classical Approach and the Sample of Shatibi)

Yrd. Doç. Dr. Emrullah DURLU 157-186

المهجة المنطقية الأصولية عند الغزالي

Gazzâlî'ye Göre Mantikî Usûl Metodu

د . شامل الشاهين 187-208

“Manevî Bütünlük” Kavramının İslam Hukuku Perspektifiyle Tahlili

The Analyze of the Term of Moral Integrity with the Perspective of Islamic Law

Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK 209-224

İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları

The Role of Analogical Reasoning in the Islamic Inheritance Law and its Practices

Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ 225-256

مطالب الإسلام السياسية وحياة المسلمين مع الآخرین في ضوء القرآن الكريم

Kur'ân-ı Kerim'in Işığında İslâm'ın Siyasî Talepleri ve Müslümanların Öteki ile Yaşaması

Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ 257-283

Cihad Kavramı ve Hz. Peygamber'in (sav) Mekke ile Medine'deki Uygulamaları

The Concept of Jihad in View of Practices of the Prophet in Mecca and Medina

Yrd. Doç. Dr. Yasin YILMAZ 285-307

Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları

The Study of Islamic Inheritance Law during the Republican Period in Turkey

Dr. Abdurrahman YAZICI 309-328

İslam Hukuku Bakımından Evlilik Öncesi Tıbbî Muayene

Medical Examination before Marriage in Islamic Law

Prof. Dr. Muhyiddin EL-KARADÂĞÎ / Tercüme: Av. İlhan SOYLU 329-360

Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Bâtil Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahric ve Tenkidi

Criticising and Takhrij of The Narration That Express the Marriage without Guardian is Invalid Regarding Effect of The Narrative Characteristic of Hadiths on Fiqh

Mutlu GÜL 361-376

Münafıkların Cenaze Namazlarına İlişkin Rivayetlerin Tahlili

An Analysis of the Narrations Related to Funeral Prayer for Hypocrites (Munafiqeen)

Dr. Yusuf ACAR 377-388

Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi (Hanefi Mezhebi Bağlamında Bir İnceleme)

*The Question of Praying By Sitting of Patient in Obligatory Prayers
(A Review in the Context of the Hanafi Sect)*

Yrd. Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU 389-401

İmam Ebû Yusuf'un Hayatı ve Kitâbu'l-Harâc'ı

Imâm Abû Yûsuf's Life and his work Kitâbu'l-Harâc

Dr. Rifat USLU 403-429

Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'aniye'si

Legal Exegesis of Qur'an (Tafsir Al-Ahkâm) and The Ahkâm Qur'aniyyah of Mahmad Wahbi Effendi

Yrd. Doç. Dr. Recep DEMİR 431-456

Ahkâm'ul-Kur'an İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma

Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hayyân

Çev. Mustafa ŞENTÜRK, Mine ÖZER, Narin YAVUZ 457-491

Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve "Mefkûd Risâlesi"

The Commentator of Mejelle: Ali Haydar Effendi and his "Risâla Mafkûd"

Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN 493-516

Nakibzâde Hâlid el-Aynî'nin Neticetu'l-Usûl Adlı Eseri

Naqibzâdah Khâlid 'Aynî's Treatise Entitled Natijatu'l-Usûl

Bünyamin AYDIN 517-534

"Kur'an'ın, Kur'an'ı Açıklama Usûlü" Adlı Çalışmayla İlgili Bir Değerlendirme

The Falsities and Irrelevancies Contained in the Arguments of the Study Named

"The Method of Explication of the Qur'an by the Qur'an"

Doç. Dr. Sahip BEROJE 535-561

Kitap Tanıtımları ve Notlar

İslam Hukukuna Giriş

Değerlendiren: Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR 563-567

İslâm İbadet Esasları

Değerlendiren: Ahmet EKİNCİ 569-570

Fıkıh Usûlü

İslam Hukuku

Değerlendiren: Ali YÜKSEK 571-573

Usûl ve Makâsıd Konusunda Neşredilen Bazı Yeni Eserler

Değerlendiren: Dr. Ali PEKCAN 575-578

Editör'den

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 11. yılında 22. sayısı ile karşınızda. Adından da anlaşıldığı üzere alan merkezli bir süreli yayın olmasına karşın *İHAD*, bugüne kadar yayın hayatını başarıyla sürdürmüştür. *İHAD*, İslam hukuku araştırmacılarının hem bir müracaat kaynağı olarak kullandıkları hem de akademik çalışmalarını yayınlamayı tercih ettikleri bir dergi olarak her geçen yıl itibarını güçlendirerek yayın hayatına devam etmektedir. Önceki sayılarda olduğu gibi bu sayıda da İslam hukuku alanında birçok makale, araştırmacı ve okuyucuların dağarcığına sunulmaktadır. Bu sayının yazı yelpazesi çağdaş fıkıh problemleri, yargılama, usul-i fıkıh, miras, uluslararası hukuk, ibadet ve aile alanlarında telif; tahkik ve neşir yazıları, tenkit ve kitap değerlendirmeleri şeklindedir.

İslam Hukuku Araştırmaları dergisinin 22. sayısının ilk iki makalesi günümüz güncel problemi olan gıda ile ilgilidir. Konunun helal-haramla olan ilişkisi ve güncelliğine binaen dergimizin girişinde bulunması uygun görülmüştür. Bunlardan ilki, Prof. Dr. Adnan KOŞUM'un "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helallik" adlı makalesidir. Dolaylı yoldan insanın beslenme ve sağlığını etkileyen, klasik fıkıh literatürüyle bağlantısı bulunan (cellâle) gıda amaçlı yetiştirilen hayvanların beslemesinin helallik açısından araştırılmasını içermektedir. İkinci çalışma ise Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK tarafından hazırlanan "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı" adlı makaledir. Türkiye ve dünyadaki helal belgelendirme çalışmalarının tanıtıldığı, akreditasyon ve standardizasyon açısından belgelendirmenin güncel durumunun değerlendirildiği makalede, bir helal gıda belgelendirme standardizasyon çalışması olan SMIIC hakkında bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır. Bunların ardından insan haklarıyla ilgili bir araştırma yer almaktadır. Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK'in kaleme aldığı "İslâm Fıkıhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler" adlı makalede anne karnındaki potansiyel insan olan yavruya ve annesine İslam hukuku açısından terettüp eden haklar ele alınmaktadır. Yine bu konuyla bağlantılı bulunan bir diğer makale ise Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ'a ait "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu" adlı çalışmadır. Bu çalışmada klasik ispat vasıtalarına ilaveten modern bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testi ile nesebin sübutunun İslam hukukundaki yeri üzerinde durulmuştur.

Bu sayıda usul hukuku ve fıkıh usulünün muhtelif alanlarıyla ilgili yazılar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Osman Said el-Ânî tarafından kaleme alınan yargılama hukuku ile ilgili Arapça makaledir. Bu çalışmada yargılama hukuku temel prensiplerinden denge / tevazün ilkesi ele alınmaktadır. Bir diğer makale Yrd. Doç. Dr. Emrullah DUMLU'ya ait "Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtibî Örneği)" adlı fıkıh usulüyle ilgili çalışmadır. Fıkıh edebiyatındaki mubah kavramı ile Şâtibî'nin mubah ile ilgili görüşleri tespit edilerek bir mukayese yapılmıştır. Bir diğer arapça fıkıh usulü çalışması Yrd. Doç. Dr. Şamil ŞAHİN'in hazırladığı Gazzâlî'ye göre mantikî usul metodu adlı makaledir. Bu çalışmada Gazzâlî'nin mantikî fıkıh usulüne dâhil etmesi ve bir metot olarak kullanması incelenmektedir.

Bir diğler araştırma ise Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK'ın "Manevî Bütünlük Kavramının, İslam Hukuku Perspektifiyle Tahlili" adlı orijinal makalesidir. Bu makalede kişiliğı oluşturan unsurlardan birisi olan manevî bütünlük, İslam hukuku perspektifiyle analiz edilmekte; manevî bütünlüğün temel unsuru olarak "din" ve "akl" çerçevesinde konu izah edilmektedir. Bir diğler usul çalışması Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ tarafından hazırlanan "İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları" adlı makaledir. Feraiz meselelerinde kıyasın kullanılıp kullanılmadığını araştıran bu çalışma, mirasla ilgili birçok meseleyi uygulamalı olarak göstermektedir. Bu sayıda yer alan bir diğler araştırma Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ'ün Kur'an-ı Kerim'in ışığında İslâm'ın siyasî talepleri ve müslümanların öteki ile yaşamasını konu alan Arapça makaledir. Nasslarda gayr-ı Müslimlerle bir arada yaşamayı düzenleyen veya ona işaret eden durumları incelemektedir. Ardından uluslararası ilişkileri de ilgilendiren cihad konusunda Yrd. Doç. Dr. Yasin YILMAZ'ın bir makalesi yer almaktadır. İslam tarihi perspektifiyle Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'deki uygulamalarını cihad kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Diğler bir araştırma ise İslam miras hukuku alanında bir literatür çalışmasıdır. Dr. Abdurrahman YAZICI tarafından kaleme alınan "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları" adlı makalede bazı değerlendirmelerle birlikte uzunca bir literatür yer almaktadır. Av. İlhan SOYLU'nun Türkçeye çevirdiğı Muhyiddîn el-Karadâğî'ye ait "İslam Hukuku Bakımından Evlilik Öncesi Tıbbî Muayene" adlı makalede eşler arasındaki münasebeti etkileyebilecek sağlık sorunları; konuya temel teşkil edecek fıkıh kuralları; çağdaş İslam Hukukçularının konuyla ilgili görüşleri yer almaktadır. Bu sayıda yer alan diğler bir makale aile hukukuyla ilgili bir rivayet tahlilini içermektedir. Mutlu GÜL tarafından kaleme alınan "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkıha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Bâtıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahrir ve Tenkidi" adlı makale, hadis kriterleri bağlamında nikahta velinin izni konusundaki rivayetleri incelemektedir. Yine bir rivayet tahlili çalışması ise Dr. Yusuf ACAR'ın "Münafıkların Cenaze Namazlarına İlişkin Rivayetlerin Tahlili" adlı makalesidir. Namaz konusunda bir diğler yazı Yrd. Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU'nun "Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi (Hanefi Mezhebi Bağlamında Bir İnceleme)" adlı çalışmasıdır.

Bu sayıda birçok şahıs ve eser üzerinden hazırlanmış makaleler bulunmaktadır. Bunlardan biri Dr. Rifat USLU'nun "İmam Ebû Yusuf'un Hayatı ve Kitabı' Haracı" adlı çalışmasıdır. Bir diğleri Yrd. Doç. Dr. Recep DEMİR'in, "Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâm-ı Kur'aniye'si*" adlı yazısıdır. Yine Ahkâm-ı Kur'an ile ilgili bir tercüme makale bu sayıda yer almaktadır. Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân'a ait "Ahkâm-ı Kur'an İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri üzerine Bir Araştırma" adlı makalenin birkaç araştırmacı tarafından yapılan çevirisidir. Bir diğler değerlendirme ve neşir yazısı Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN'in hazırladığı "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve *Mefkûd Risâlesi*" adlı makaledir. Bir diğler çalışma Bünyamin AYDIN'ın "Nakibzâde Hâlid el-Aynî'nin *Netîcetu'l-usûl* Adlı Eseri" ismiyle hazırladığı yazıdır. Bu bölüm günümüzde yazılmış bir eser hakkında hazırlanan tenkit yazısı ile tamamlanır. Bu tenkit Doç.

Dr. Sahip BEROJE tarafından “Kur’ân’ın, Kur’ân’ı Açıklama Usûlü” Adlı Çalışmayla İlgili Bir Değerlendirme” adıyla bu sayıda yayımlanmaktadır. Tabiidir ki, tenkide muhatap olan kişi veya taraflardan bu tenkitlere yönelik bir cevap yazısı dergimize gönderildiği takdirde, akademik üslup ve ahlak kuralları çerçevesinde kalmak şartıyla doğrudan yayımlanacaktır.

22. sayı, İslam hukuku alanında ders kitabı mahiyetinde hazırlanmış bulunan dört önemli eserin tanıtımını da içermektedir. Bunlar, Prof. Dr. Saffet KÖSE’nin *İslam Hukukuna Giriş*; Prof. Dr. Ferhat KOCA’nın *İslam İbadet Esasları*; Prof. Dr. Muhsin KOÇAK-Prof. Dr. Nihat DALGIN-Doç. Dr. Osman ŞAHİN’in *Fıkıh Usulü ve İslam Hukuku* adlı eserleridir. Bu alanda hazırlanan diğerleriyle birlikte bu eserler İslam hukuku bilim dalı adına sevindirici ve ümit vericidir. Bu sayı diğer kitap tanıtımlarıyla sona ermektedir.

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

Dergimizin bu sayısı da ilim dünyasına hayırlı olsun...

Sayı Editörü
Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

HAYVANSAL ÜRÜNLERİN ÜRETİMİNDE BESLEME VE HELALLİK

Prof. Dr. Adnan KOŞUM*

Livestock Fattening in the Production of Animal Products and Permissibility of These Products in Islam

Abstract: Today, issues such as how the animals are fed and what kind of products are used while feeding the animals is crucial in terms of religious criteria. Especially, in modern livestock fattening, the raw materials of animal origin are mixed into the animal foods. The issue of feeding in the production of animal products has been studied by comparing with "jallâlah" (animals eating excrement) as mentioned in classical Islamic law resources. As a result, it is concluded that consuming the products of the animals which are fed with the excrements is objectionable from the perspective of Islamic law (Fiqh).

Keywords: Halal, Jallâlah, Livestock fattening, animal products,

GİRİŞ

Hayvansal ürünlerin Müslümanların tüketimine helal olarak sunulabilmesi için besleme aşamasından tüketicinin sofrasına gelene kadar geçen her aşamada fikhî kurallara, hijyen ve temizlik şartlarına riayet edilmesi helallik açısından önem taşımaktadır. Günümüzde hayvansal ürünlerin helallığı noktasında çoğunlukla hayvanların tezkiyesi meselesi gündeme getirilmektedir. Oysa hayvansal kökenli gıda ürünlerinin üretiminde tezkiye kadar hayvanların nasıl beslendiği, ne tür yemlerin verildiği de dinî ölçütlere uygunluk yönünden önemlidir.

Mesele, esas itibariyle veterinerlik, sağlık (sanitasyon), zootekni ve ahlâk gibi değişik boyutları bulunan bir sorundur. Bu çalışmada bahse konu problem, helallik tarafı itibariyle fikhî açıdan irdelenecektir.

I. Günümüzde Hayvan Yemleri Problemi

Hayvansal orijinli gıdaların protein ihtiyacının karşılanmasını sağlayan belli başlı gıda maddesi oluşu itibariyle insan tarafından hemen hemen her gün tüketilmesi çok önem kazanmaktadır. Bu önemli besin maddelerinin insanların sağlığını bozmayacak şekilde güvenli olması ve sıhhî koşullarda üretilip halkın tüketimine sunulması gereklidir. Çünkü gerektiği nispette sağlıklı olmayan hayvansal menşeli ürünlerin tüketilmesi sonucu veya dolaylı olarak insanlara geçen ve onların sağlığını bozan çeşitli paraziter ve enfeksiyon hastalıkları bulunmaktadır. Ayrıca et

* SDÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, adnankosum@sdu.edu.tr.

ve et ürünleri insanlarda salmonella başta olmak üzere çeşitli mikroorganizmaların toksinleri gıda zehirlenmelerine de sebep olmaktadır. Bütün bunlar, hayvansal ürünlerin sağlığa uygun, dolayısıyla dinî meşruiyetlerini sağlamayla hayvan yemleri arasında paralel bir ilişki olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.

Günümüz karma yem endüstrisinde en önemli hayvansal kökenli yem hammaddeleri balık unu, et-kemik unu ve tavuk unudur. Çağdaş hayvan yetiştiriciliğinde, sığır, koyun, keçi gibi geviş getiren (ruminant) çift tırnaklılarla daha sonradan kanatlılar da dahil olmak üzere tüm evcil hayvanlara, *et-kemik unu*, *kemik unu*, *kan unu* ve *diğer kan ürünleri*, *tavuk unu*, *balık unu*, *hidrolize protein*, vb. gibi bileşiminde proteinlerin bulunduğu hayvansal kökenli olan konsantre (karma) yemler verilmektedir. İthalat yolu Türkiye'ye giriş yapan bu ürünlerin ve yine memleketimizde karma yem fabrikalarının ürettiği yemlerin denetiminin etkin ve iyi bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir.¹ Müslüman toplum olarak, necasetle beslenen hayvanların etlerini ve yine onlardan elde edilen süt, yumurta vs. gibi ürünleri tüketmekte olduğumuz apaçık ortadadır. Hâlbuki kimi Avrupa ülkelerinde insan sağlığı üzerindeki risk durumu dikkate alınarak bu tür yemler yasaklanmıştır.²

Yine ABD'de halen büyük baş hayvanların yemleri; at, eşek, domuz ve kümes hayvanlarının ölüsü ile sığır kanından yapılmaktadır. Türkiye'de şu anda hayvan yemi ihtiyacının önemli bir bölümü ithal edilmektedir. En çok hayvan yemi aldığımız ülke ise ABD'dir. Yani hayvansal kökenli yemler Türkiye'ye hala gelmektedir. Bu durumda, günümüzde söz konusu yemlerle beslenen hayvansal gıda ve ürünlerde helallik sorunu gündeme gelmektedir.³

Diğer taraftan besleme sürecinde hayvanlara hormon verilmesi de helallik noktasında bir diğer sorunu oluşturmaktadır. Zira üreticiler hayvanların yağ ve kas kitlesini ve süt verimini artırmak için besleme aşamasında hormon iğnesi yapmakta, birçok hastalıklara zemin hazırlamaktadır. Bu hususun doğrudan besleme ile bir ilgisi bulunmasa da kısaca değinilmesi gerekir.

1 <http://www.bakintarim.com.tr/makaleler/karma-yem-endustrisi/makale23.html> (03.11.2011); Özaslan, Taylan, *Hayvan Beslemede Tavuk Unu Kullanımı ve Önemi*, Adana 2004, s. 3.

2 Avrupa Birliğinde hayvansal kökenli yemlerin hayvan beslemede kullanımının sınırlandırılması ile ilgili yasal mevzuat mevcut olup buna göre, yüksek düzeyde risk unsurları içeren (BSE-Deli dana hastalık etmeni, yüksek düzeyde veteriner ilaç kalıntısı ve hormon vb) hayvansal kökenli yemler tamamen yakılmalıdır. Diğer taraftan hayvan hastalıkları bakımından yüksek risk unsuru içeren hayvansal ürünler ise hayvan yemi olarak değil ancak biyogaz üretimi gibi başka amaçla kullanılmaları gerektirmektedir. Sağlıklı hayvanlardan elde edilen hayvansal yan ürünlerin ise hayvan yemi olarak kullanımına izin verilmiştir. Bununla birlikte söz konusu izin sınırlıdır. Yani domuzdan elde edilenler aynı tür hayvanlara yedirilemez, kanatlı yan ürünleri tavuklara yedirilemez gibi sınırlandırmalar mevcuttur. (Regulation (EC) No 1774/2002 http://europa.eu.int/comm/food/fs/bse/legislation_en.html#by-products). Bu yönetmeliğe göre yukarıda belirtilen 1 ve 2. sınıf yüksek risk unsuru içeren hayvansal ürünler kesinlikle gıda zincirine alınmamalıdır. Bunun kontrolü için de çeşitli yasal yönetmelikler mevcuttur.

3 Yine hayvanların genetiği değiştirilmiş bitkilerle (transgenik veya GDO) beslenmesi de besleme aşamasında bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak genetiği değiştirilmiş bitkisel yemlerin herhangi bir zararının olup olmadığı ve bu yemlerle beslenmiş hayvanlardan insanlara her hangi bir zarar riski doğurup doğurmadığı meselesinde bilimsel verilerle desteklenmiş bir sonuca ulaşılamamıştır. Bkz. (<http://cevresagligi.org/cevre-sagligi/kutuphane/ii.-ulusal-cevre-hekimligi-kongresi/gm-yemlerin-gvenilebilirlii-ve-beyaz-et-sal.html>) (03.11.2011) Bu nedenle eti yenen evcil hayvanları GDO'lu yemlerle besleme meselesi de çalışmanın çerçevesi dışında tutulacaktır.

II. Üretimde Besleme ve Helallik

Günümüzde hayvansal gıdaların helal olması için, dinî kesim (tezkiye) usûlü hep ön plana çıkarılmaktadır. Dini kesim usûlünün önemi elbette çok büyüktür. Zira helal olan hayvanlar bu şekilde kesilerek fıkhen yenebilir hale gelirler. Ancak, hayvanların beslenme şekilleri de en az kesim usûlü kadar önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de gıdaların helallîği-haramlîği konusunda verilen temel ölçütlerden biri olan, pis/temiz (tayyib/habîs) ölçütü⁴, aslında hayvanların beslenme tarzını da kapsayacak özelliktedir. Ayrıca, hadiste⁵ geçen yırtıcı hayvanlar ve yırtıcı pençeli kuşlar için kullanılan *sibâ* ifadesi, Hanefiler tarafından etoburlar, yani leş yiyenler olarak yorumlanmıştır. Bu hayvanların etlerinin helal olmayışının temel sebeplerinden biri genellikle pislik (necis), leş vs., ile beslenmeleridir.

Hayvan besleme açısından fakih için önemli olan temel sorunlardan biri, hayvanlara herhangi bir maddeyi yedirmenin yasak olduğuna dair bir delil/nassın mevcut olup olmadığıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de “*De ki, bana vahyolunanlar içinde bir yiyenin yemesi için ölü eti (meyte), akıtılan kan, domuz eti -ki, bu gerçekten maddardır- ya da Allah (cc) 'tan başkası adına kesilmiş bir fisk dışında haram kılınan bir şey bulamıyorum...*”⁶ buyurularak ölü eti (meyte=leş), kan, domuz eti ve Allah (c.c.)'ın adıyla kesilmeyen etler aynı kategoride olmak üzere birden çok yerde yasaklanır ve haram oldukları bildirilir. Buradan hareketle fakihler, zikri geçenlerden yararlanmanın yasaklîği hususunda görüş birliğı etmişlerdir. Hatta bu maddelerden yararlanmanın haram oluşunun her türlü yararlanmayı kapsadığını, binaenaleyh ölmüş hayvan etinden hiç bir suretle istifade edilemeyeceğini, hatta köpeklere ve diğer et yiyenlere dahi yedirilemeyeceğini, çünkü bunun da bir nev`i yararlanma olduğunu belirtmişlerdir.⁷ Gerçi “*Meytenin haram olan kısmı sadece etidir*”, bir başka rivayette, “*Haram olan sadece onu yemektir*” hadis-i şerifleri de rivayet edilmiştir. Bununla birlikte fakihlerin çoğunluğu diğer haberlerin yanında bunlara itibar etmemiş ya da söz konusu haram maddeler bizzat yenmeseler dahi, bunlardan başka bir yolla yararlanmak bile netice itibariyle “yeme” gibi sayılmıştır.⁸ Bahsi geçenlerin zorunlu olarak satın alınması da haram kabul edilmiştir. Artık bunlardan ve her türlü murdar şeylerden ne şekilde olursa olsun yararlanmak caiz değildir. Hatta (lağım vs. gibi) pis su ile ekin de hayvan da sulanmaz, murdar şeyler davarlara yem olarak verilmez. Ölen hayvan, köpeklere ve yırtıcı hayvanlara dahi verilmez. Fakat bunları yerse engel de olunmaz. Bu, “*Size ölü hayvan... Haram kılındı*” âyetinin zahir manâsıdır ve bunlardan hiçbir türlü yararlanma ayrı

4 Mâide, 5/4-5, 100; A'râf, 7/32, 157.

5 İbn Abbâs (radiyallâhu anh) anlatıyor; “*Rasûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) yırtıcı hayvanlardan köpek dışı olanların; kuşlardan da pençeli olanların (yenmesini) yasaklamıştır.*” (Müslim, “Sayd”, 16; Ebu Dâvûd, “Et'ime”, 32; Nesâi, “Sayd”, 3; İbn Mâce, “Sayd”, 13).

6 En`âm, 6/145; Yakın anlamlar için bk. Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; Nahl, 16/115.

7 Sâbüni, Muhammed Ali, *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dersaadet, I, 160.

8 Cessâs, Ebu Bekr er-Râzi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1405, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, I, 132; Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed, *Nasbu'r-Râye*, thk. Muhammed Yûsuf el-Bunûri, Dâru'l-Hadis, Mısır 1357, I, 116.

tutulmamıştır”⁹ Görüldüğü üzere âyetteki yasağı İslam hukukçuları “yeme” ile sınırlandırmamıştır. Fakihlere göre yasak (tahrîm) her türlü yararlanma, kullanım ve tasarrufu kapsamına almaktadır. Hatta bahsi geçen maddeleri sadece insanların yemesi değil hayvanlara dahi yedirilmesi yasaklanmıştır. Âyetten hareketle, zikri geçen maddeler müslüman için gayri mütekavvim mal olduğundan dolayı alım-satım, ticaret vs. her türlü tasarruflar da yasaklanmıştır.¹⁰

Naslarda yenmesinin yanında, hayvanlara yedirilmesi ve hukukî tasarruflara konu olması da yasak olan maddelerle ilgili bu belirlemeden sonra hayvanlara necis yem yedirilmesi sorununu ele alabiliriz. Günümüzde hayvanların fikhen pis (necis) yemlerle beslenmesi sorunu, klasik fıkıh kaynaklarındaki “cellâle” meselesiyle birebir örtüşmese de, iki olgu arasında konumuz açısından önemli benzerlikler ve ortak noktalar söz konusudur. Bu nedenle hayvanların beslenmesi aşamasındaki necis yem sorununu, fâkihlerin cellâleye olan yaklaşımlarına paralel olarak ele alarak değerlendirmenin mümkün oluşu kendiliğinden ortaya çıkar.

Klasik furu’ fıkıh kaynaklarında, hayvanların beslenmesi konusuyla yakından ilgili; etinin yenmesi helal olan, bununla birlikte pislik yiyen (:cellâle) kara hayvanları konusu ele alınmaktadır. İslam hukukunda beslenme aşamasında özellikle hayvanların İslam’a uygun olmayan yem yemeleri konusu, fıkıh literatüründe “cellâle” kavramıyla ifade edilmektedir. Cellâle, Arapça bir kelime olup insan ve hayvan pisliği anlamına gelen “celle” kökünden türetilmiştir. Fıkıh terminolojisinde, murdar hayvanların leşleri gibi necis hayvansal besinleri (cife) sürekli olarak yiyen ve dolayısıyla kokuşan¹¹ veya insan ve hayvan artıkları ile diğer zâtı necis olan yiyecekleri sade veya karışık olarak yemekle¹² yahut herhangi bir çeşit necis yemle¹³ veyahut sadece insan artıklarını yemekle¹⁴ beslenen ve dolayısıyla kokan deve, sığır, koyun, keçi gibi eti yenen dört ayaklı evcil geviş getiren hayvanlarla tavuk, horoz, ördek, hindi ve kaz gibi kanatlı evcil hayvanlara denilmektedir. Tanımlarda Hanefilerle diğer mezhepler arasında ince bir fark vardır. Hanefiler cellâleyi “sadece leş ve necaset yemeyi alışkanlık hâline getirmiş, bununla birlikte başka bir şey yemeyen ve kötü kokan hayvan” şeklinde tanımlarken,¹⁵ Hanefî’lerin dışındaki mezheplere göre cellâle, yediklerinin çoğunluğunu necaset teşkil eden hayvandır.

9 Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur’an*, Dâru’ş-şaab, Kâhire 1372, thk. Ahmed Abdalâlîm el-Berdûnî, II, 218.

10 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Mısır 1329/1911, IV, 198-205; Serahsî, Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru’l-Mârifet, Beyrut 1398/1978, XI, 102. Ancak Kâsânî’ye göre cellâle’nin eti yenmemekle, sütü içilmemekle birlikte bey’i ve hibesi caizdir. Bkz. Kasânî, Alaaddîn, *Bedâiu’s-Sanâi fi tertibi Şerâi*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, V, 40.

11 Serahsî, *el-Mebsut*, XI, 255, Kasânî *Bedaiu’s-Sanai*, V, 39-40; Büceyramî, Süleyman b. Amr, *el-Hâşiye*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Diyarbakır, IV, 307.

12 Şirâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut ty., I, 250; Nevevî, Muhyiddin, *Ravdatü’l-Tâlibin*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1405, III, 278; a.g.m., *el-Mecmû*, thk. Mahmûd Matrahî, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996/1417, IX, 26-27; Şirbînî, Muhammed Hatîb, *Muğni’l-Muhtaç*, Dâru’l-Fikr, Beyrut t.y., IV, 304.

13 İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 329.

14 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 410-411.

15 Kasânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V, 40; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Bahru’r-Râik*, Dâru’l-Mârifet, Beyrut ty., VIII, 201.

İslâm Hukuk ekollerinin bütün bilgileri, kanatlı hayvanların da cellâle kapsamına girdiğini ifade ederek çok az bir farkla bu tanım üzerinde ittifak ettikleri halde Zâhirî ekolden İbn Hazm (ö. 456) ile Hanefilerden Serahsî (ö. 483) ve Kâsânî (ö. 587) kanatlı hayvanların cellâle kapsamına girmediği görüşünü ileri sürmüşlerdir.¹⁶ Bununla birlikte bazı fakihler, eti ve ürünleri sakıncalı olan cellâle vasfının sadece hadiste cellâle olarak zikredilen hayvanlara münhasır olmadığını, et, süt, yumurta vs. yararlanan bütün hayvanlar için umumî olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Günümüzde bir hayvanın cellâle olup olmayışının tespitinde temel görev şüphesiz ki, veterinerlik bilim dalı ve dolayısıyla veteriner hekimlerindir. Ancak, İslâm hukukçuları kendi dönemlerindeki tecrübelerine dayanarak bu tespitite farklı bazı kıstasları ortaya koymuşlardır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ölçü, eti yenen evcil bir hayvanın, çoğunlukla hayvansal et ürünleriyle veya mutlak necis yemlerle¹⁸ beslenerek kokmasıdır. Hanbelî mezhebi ile bazı Hanefî ve Şâfiî hukukçularına göre ölçü, necis yemin oranıdır. Şöyle ki, necis yemin oranı çoğunlukta ise o hayvan cellâledir.¹⁹ Bununla birlikte, bazı Şâfiî hukukçular, konuyu değerlendirirken tespit ölçütü olarak necis yemin miktarı değil, necis yemle beslenen hayvan etinin, sütünün ve yumurtasının tadının, kokusunun veya renginin bozulup koktuğunu veya bozulmayıp kokmadığını ölçü almanın en doğru kıstas ve en belirgin işaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰

Cellâle'nin et ve sütünden yararlanmak, İbn Abbas'tan rivayet edilen, "*Rasûlüllah (sav), dışkı yeme alışkanlığı olan inek ya da davarın (cellâle) sütünü içmekten yasakladı*"²¹ hadisine göre yasaklanmıştır. Yine İbn Ömer'den nakledilen "*Rasûlüllah (sav), pislik yemeye dadanmış deveye binmeyi yasakladı*"²² biçimindeki hadis-i şerîf ve İbn Abbas'ın rivâyet ettiği, Hz Peygamber (s.a), "*Bütün köpek dışı yırtıcı hayvanlar ile yırtıcı pençeli kuşların etlerinin yenmesini yasakladı*."²³ gibi hadisler mezheplerin cellâle konusundaki hükümlerinin dayanağını oluşturmuştur. Cellâlenin et, süt ve yumurtasının fikhî hükmü konusunda mezhepleri genel ola-

16 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 255; Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V, 40; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsar*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, VII, 411. Onlara göre tavuk aslında pislîği yemek için değil, içerisinde tane aramak için karıştırır ve bu nedenle temiz yemle birlikte necaset yer. Necaset onun etine galip olmaz ve eti kokmaz. Binaenaleyh kerahet necis yemin yenilmesinde değil, etin değişip kokmasındadır.

17 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 411; Hattâbî, Ebû Abdullâh, *Mevâhibü'l-Celil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398, III, 229.

18 Şirâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., I, 250.

19 Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V, 39-40.

20 Gazzâlî, Ebû Hamîd İdrîs, *el-Vasît*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm-Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Kâhire 1417, VII, 165; Nevevî, Muhyiddin Zekeriyâ, *el-Mecmû*, thk. Mahmûd Matrahî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1417, IX, 27.

21 Bu ve benzer anlamdaki hadisler için bk. Ebû Davûd, "Cihad", 47, "E't'ime", 24, 33, "Eş'ribe", 14; Tirmizî, "E't'ime", 24; Nesâî, "Dahayâ", 43, 44; İbn Mâce, "Zebâih", 11; Muvattâ, "Edahî", 28; Ahmed b. Hanbel, Müsned I, 219, 226, 241, 253, 321, 339. Ayrıca bk. Beyhakî, Ahmed b. Ebi Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke 1994/1414, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, IX, 332-333, V, 254) Bir rivayette "binilmesini yasakladı" der.

22 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 47, "E't'ime", 24, 33, "Eş'ribe", 14; Tirmizî, "E't'ime", 24; Nesâî, "Dahayâ" 43, 44; İbni Mâce, "Zebâih", 11.

23 Müslim, "Sayd", 15, 16, Ebu Dâvûd, "E't'ime", 32, Tirmizî, "Sayd", 11, Nesâî, "Sayd", 86, İbn Mâce, "Sayd", 13, Nesâî, "Sayd", 86, Darimî, "Edâhî", 18, Muvattâ, "Sayd", 13; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 244. Hadis-i şerifte nitelikleri belirtilen hayvanların etlerinin yenmesinin yasaklanması bunların leş, kan ve diğer atıklarla beslenmeleri ve yedikleri habis gıdaların etlerine ve salyalarına geçmesi esasına dayanmaktadır.

rak üç kategoride ele almak mümkündür. Her iki mezhepte haram olduğunu ileri süren fakihler bulunmakla birlikte, genel olarak Hanefî ve Şâfiîler mekruh olduğu kanaatindedirler. Bu mezheplerin kerahet şartı, hayvanın yediği yemlerinin etkisinin etinde, sütünde ve yumurtasında görülmesidir. Hadislerden hareketle fukahâ, cellâle hayvanın et, süt, yumurta ve terinde bu yemin etkisinin görüleceğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte hayvanın yediği yemlerin çoğu temiz olup beraberinde pislik de yediği takdirde, “cellâle” olarak nitelemek mümkün olmadığı için kerahet de söz konusu değildir. Ancak her iki mezhepte cellâle ve ondan elde edilen ürünlerin haram olduğu kanaatinde olanlar da mevcuttur.²⁴

Hayvanın yediği necis yemin (sindirim esnasında) istihaleye (kimyasal değişim) uğrayıp temiz hale geldiğini ileri sürdüklerinden, Mâlikîler cellâlenin ürünlerine olumsuz yaklaşmamışlardır. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Mâlikîlere göre cellâlenin yenmesinde bir sakınca yoktur. Zira onlara göre necâset, istihâle (sindirim) ile ete dönüşür ve temiz hale gelir.²⁵

Hanbelîler ise, cellâle ve ondan üretilecek ürünlerin haram olduğu kanaatindedirler. Yine onlara göre söz konusu nitelendirme için yediği yemlerin veya yiyeceklerin çoğu pislik olan hayvan olması şarttır. Aksi takdirde cellâle olarak nitelenemeyeceği için haramlık da söz konusu değildir.²⁶ Görüldüğü gibi hayvanın et, süt ve yumurtasının helal olması için yediği yemin temiz olması şartı konusunda fakihler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Mamafih Hanbelîlerin haram ifadesinden, onların helal/temiz yemle beslemeyi şart koştukları, Hanefî ve Şâfiîlerin mekruh ifadesinden necis yem yedirmemenin daha uygun olduğu, Malikîlerin helal hükümlerinden ise böyle bir şartı ileri sürmedikleri anlaşılabilir.

Yine mezheplerin çoğunluğunun cellâle nitelemesinde “yemlerinin çoğu=ekseru alefihâ” ifadesi merkezi yer teşkil etmektedir. Günümüzde hayvan yemlerine katılan tavuk unu, et-kemik unu ve balık unları ve kanların katkı oranı nedir? Zira oran, fikhî hükmü belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bununla birlikte, cellâle nitelemesinde yemdeki necaset oranını nazar-ı itibara almayıp hayvanın yediği necasetin etkisinin etinde, sütünde veya vesair ürünlerinde görülmesini ölçüt olarak alanlara göre ise, fikhî hükmü belirlemede necis yemin etkisi, belirtileri temel rol üstlenmiş olacaktır. Bu kanaatteki fakihlerin ölçütlerinin diğerlerine nispetle daha objektif olduğu söylenebilir. Elbetteki her iki konuda da fakihlere yol gösterici olan veteriner hekimler ve alanın diğer uzmanlarıdır. Onların bu konudaki kanaatleri fikhî hükmün belirlenmesinde etkili olacaktır.

24 Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 122; Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris, *Keşşâfu'l-Kına an metni'l-Ikna*, thk. Hilal Musaylihî Mustafa Hilal, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1402, VI, 193; Şirvânî, Abdülhamîd, *Hâşiye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., IX, 387.

25 el-Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398, III, 229; Hattâbî, Ebû Abdullâh, *Mevâhibü'l-Celîl*, I, 92, 97; el-Azîm el-Âbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415, X, 185. Yine Malikîlere göre necasetle beslenen arının balı da temiz ve mubahtır.

26 İbn Kudâme, el-Makdisî, *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405, IX, 329; İbn Teymiye, *Resâil İbn Teymiye*, Mektebetü İbn Teymiye, thk. Abdurrahmân Muhammed Kasım el-Âsımî en-Necdî, yy., ty., XXI, 618; Nevevî, *el-Mecmû*, IX, 28.

Öte taraftan cellâle konusunda fakihlerin görüşlerinin tek bir noktada toplanmadıkları görülür. Bu açıdan bakıldığında bu tür yemlerle beslenen hayvanların etlerinin yenmesinin veya diğer ürünlerinin tüketilmesinin -tüketici yönünden- mezheplere göre farklı hukukî değerlendirmelere tabi tutulacağı ortadadır. Bununla birlikte, cellâle olarak nitelenen hayvanlar bu tür yiyecekleri kendiliğinden yemişlerdir. Onlara kesinlikle necis yem yedirme kastı yoktur. Bu noktadan hareketle -meyte ve habâis hakkındaki naslar da göz önünde bulundurulduğunda- hayvanlara bu tür fıkhen necis kabul edilen yemleri bilerek yedirmenin caiz olmayacağı söylenebilir.²⁷ Üreticiler tarafından bu tür yemler ve bunların haricinde kan, ölü hayvan eti ve hayvansal atıkların *kasten yedirildiği* hayvanların etlerinin ve onlardan elde edilen ürünlerin de sakıncalı olduklarını söylemek zor değildir. Binaenaleyh, bu tür yemlerin özellikle deli dana gibi hastalıklara sebep olmaları, insan sağlığı üzerinde tehlike oluşturmaları söz konusu olduğu durumlarda haram olacaklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte cellâle hadisinin, fakihlerin genel yaklaşımları nazar-ı itibara alındığında -çoğunluk geçici bir süre yani koku, renk ve tadın etinden uzaklaşınca kadar mekruh olduğu kanaatindedir- hayvanlara yedirilecek yemlerin helal olması gerektiği hususunda kesin delil olduğu ileri sürülemez. Öte taraftan, cellâle konusuna olumsuz yaklaşan mezheplerin hükümlerini de ilânhaye olarak algılamamak gerekir. Zira onlara göre cellâle, kanatlıların uç, küçükbaş hayvanların yedi, büyükbaşların ise otuz ila kırk gün süreyle hapsedilmeleri/karantinaya alınarak temiz gıdayla beslenmeleri halinde etleri ve ürünleri temiz hale gelir. Süreler konusunda İbn Ömer'den gelen bir rivâyete dayanılmakla birlikte,²⁸ öngörülen zaman dilimlerinin genellikle ictihâdi olduğu dikkati çeker.

Burada yemlerin imal edikleri hammaddelerle aynı hükme tabi tutulmamaları gerektiği, zira bahse konu maddelerin imalat sırasında bir takım kimyevî işlemlere tabi tutuldukları dolayısı ile istihaleye yani yapısal değişime uğradıkları ileri sürülebilir. Fakat günümüz yem teknolojisinde söz konusu maddelerin istihaleye uğradıklarını söylemek zordur. Çünkü yapılan işlem, protein yapılarını korumak ve yedirilecek hayvanının protein ihtiyacını karşılamak için bu maddelerin kurutma, sterilize etme, yağının süzülmesi/alınması ve öğütülmesini içermektedir.²⁹ Bu nedenle fikhî veya kimyevî anlamda bir istihale söz konusu değildir.

Hormonlar konusunda da benzeri problemle karşılaşmaktadır. Etlerdeki hormonların insanları nasıl etkilediği daha yeni araştırılmaya başlanmıştır. Ancak önemli şüpheler vardır. Nitekim sığır besisinde kullanılan sentetik anabolizanlardan stilbenler grubunun insanlarda uygun bünyelerde kanserojen ve gen yapısını bozan etkileri olduğu belirlendiğinden tüm ülkelerde yasaklandığı bilinmektedir.³⁰ Bununla birlikte, hayvana verilen hormonların hayvansal ürün tüketicilerine ne gibi ve nasıl zararının olduğu hususunda kesin ve açık ifadeler kullanmak zor olduğu gibi, aynı şekilde bunların fikhî değerlendirmeleri alanlarının uzman

27 Nitekim bu konuda Bilmen, "Pâk olmayan, kokmuş et gibi şeyleri yiyebilecek olan hayvanlara yedirmek caiz değildir" diyerek kanaatini açıklamıştır. (Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul ty., s. 44).

28 Bk. Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kurân*, VII, 122; Behûti, *Keşşâf*, VI, 194.

29 Akyıldız, R. *Karma Yemler Endüstrisi*, Son matbaası, Ankara 1979.

30 www.izafet.com/saglik/442511-hormonlu-yiyecekler-vucudumuzu-nasil-etkiliyor.html (03.11.2011)

görüşleri doğrultusunda olacağından bu konuda da şimdilik kati ve açık hüküm vermek zor görünmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam, müslüman fert ve toplumun maddî ve manevî sağlığını ahlâk ve fitrat ilkelerine dayanan hukuk sistemiyle korumaktadır. Buna göre eti yenen evcil hayvanlara leş ve pislikler gibi aynıyla necis olan şeyler ile hayvansal atıkları yedirmek veya bunları yem haline getirerek eti yenen evcil hayvanları bu nitelikteki yemlerle beslemek dinen caiz değildir. Zira hayvansal ürünlerden yapılan yemler, bu tür hayvanların doğal yemleri olmadığı gibi, fitrata aykırı olup insan sağlığına da zararlıdır.

Klasik fıkıh kaynaklarındaki cellâle, kendi kendine pislik yiyen evcil hayvanları ifade eden bir kavramdır. Fakihlerin geniş getiren büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar (ruminant) ve kanatlıların et, süt ve yumurtaları hakkındaki hükümleri –necasetin istihale ile yapısal değişime uğradığını ileri süren Malikîler istisnâ edilecek olursa- haramla-kerahet çizgisini takip eder. Bu mezheplere göre zikredilen necis yemlerin zorla yedirildiği hayvanlar hakkında da bu hükümlerin evleviyetle geçerli olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Mamafih burada mezkûr hayvanların yedikleri yemlerin etkisinin ürünlerde görülmesi şartı da unutmamalıdır.

Öte yandan Malikîlerin necis yemlerin sindirimle istihaleye uğradığı görüşünü de yabana atmamak gerekir. Zira sindirimle necis yemler hayvanların bedenlerinde proteine dönüşmektedir.³¹ Dolayısıyla Malikîlerin görüşleri günümüzde helal gıda tartışmaları açısından önemli bir açılım sağlamaktadır.

Esas itibariyle, fıkhen bizatihi necis kabul edilen ölü hayvan eti, kan gibi hayvansal atıklar ve necis maddeler gayri mütekavvim kabul edildikleri için aynı zamanda hukuki tasarruflara da konu olamazlar. Başka bir ifadeyle bu tür maddelerin hayvanlara yedirilmeleri bir tarafa, alım-satım vs. tasarrufları da geçerli değildir.³²

Netice itibariyle, hayvansal üretim faaliyetinde bulunan firmalar eti yenen evcil hayvanları doğal yemler olan bitkisel ve tarımsal yemlerle beslemeye özen göstermelidir. Fitrat kanununu değiştirerek söz konusu hayvanlara et-kemik, tavuk veya balık unundan yapılan veya katkısı olan hayvansal suni besinleri yedirmek, fıkhen bu hayvanlar ve onlardan elde edilen ürünlerin gıda maddesi olarak tüketilmesini en azından mahzurlu duruma getirmektedir.

31 Proteinler, sindirim sonucu aminoasitlere (proteinlerin temel yapıtaşı) kadar indirgenmektedir. Metabolizma bu aminoasitleri genlerin (DNA –Deoksiribo nükleik asit) denetiminde, belirli bir diziliş sırasında birleştirerek kendine özgü proteinlerini elde ederek kullanmaktadır. http://makinecim.com/bilgi_4753_GIDA-TEKNOLOJISI-PROTEINLERIN-OZELLIKLERI (06.12.2011)

32 Fakihler genelde üretim esnasında hijyen kurallarına riayet edilmeksizin üretilen gıda maddelerinin satışının dahi haram olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim onlara göre içine fare düşmüş suyla yoğrulan hamurdan elde edilen ekmeğin satışı yasaktır. Hatta bu ürün eti yenen hayvanlara dahi yedirilemez. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 341; Nevevî, *el-Mecmû*, IX, 27-28.

HELAL BELGELENDİRME VE SMİIC STANDARDI

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK*

Özet: Temiz ve sağlıklı beslenme bir insan hakkıdır. Helal beslenme ise inanç hak ve özgürlüğünün bir parçasıdır. Helal belgelendirme sadece gıdayı değil; turizm, eğitim, kozmetik, hizmet yerleri, yenilenebilir enerji, tarım ve ulaşım alanlarındaki hizmet ve faaliyetleri de içermektedir. Helal belgelendirme çalışmaları akreditasyonu ve dolayısıyla standardizasyonu gerekli kılmıştır. Dünyada helal belgelendirme ve standardizasyon çalışmaları yapan birçok kurum ve kuruluş vardır. Bunlardan biri de İslam Konferansı'na bağlı İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü'dür (SMİIC). Bu enstitü TS OIC/SMİIC 1: 2011 Helal Gıda Genel Kılavuzu Standardı'nı, belgelendirme yapan ve akredite eden kuruluşlar hakkındaki diğer iki kılavuzla birlikte yayımlamıştır. Ülkemizde de akredite yoluyla dünyadaki kuruluşlarla birlikte helal belgesi veren kurum ve kuruluşlar vardır. Türk Standartları Enstitüsü de 04.07.2011 tarihinden bu yana, SMİIC standartlarını esas alarak helal belgelendirme faaliyetini sürdürmektedir. SMİIC 1 standardı helal gıda kriterlerini yani gıda üretim ve hizmet alanlarındaki işlemlerde İslami açıdan uyulması gereken kuralları içermektedir. Bu tür standardizasyon çalışmaları, İslam hukukunun son bir buçuk asırdır yaşadığı kanunlaştırma tecrübesine kıyaslanabilir. Standardizasyon çalışmaları yakın tarihte gündeme gelen güncel bir konudur. Bu yazı, ilahiyat akademiasının dikkatini konuya celp etmek ve de SMİIC:1 standardının içeriğini bilimsel tartışmaya açmak üzere kaleme alınmıştır. İlgili standardın ilk bakışta dikkat çeken bazı maddeleri tarafımızdan mülâhaza edilmiştir. Standardın, bilim dünyasının katkısına açık olduğu da bilinmelidir.

Anahtar kelimeler: Helal belgelendirme, helal gıda, SMİIC, helal standard, standardizasyon, kanunlaştırma.

Halal Certification and Standard of SMİIC

Abstract: Clean and healthy nutrition is a human right. Halal food is a part of freedom of belief. Halal certification include not only the food, but also cosmetics, service centers, renewable energy, tourism, agriculture and transportation etc.. services and activities are included. The work of Halal certification made it necessary to accreditation and standardization. Halal certification and standardization work has started on the World. One of them is The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries (SMİIC) on the Islamic Conference. This institute published TS OIC/SMİIC 1:2011: General Guidelines on Halal Food Standard, with an other two guides. In our country, the halal certification organizations in the world through organizations that are accredited. In Turkey, there are organizations that provide halal certificate. Turkish Standards Institute has started its activities in the halal certification. TSE is based on the standards of SMİIC. This standard includes criteria for halal food and the rules of procedures to be followed in an Islamic perspective. This type of standardization comparable to the experience of codification of Islamic law in to the last century and a half. Standardization is an issue currently on the agenda in recent history. This article has been written to take attention of religious scholars for the issue and to open the contents of SMİIC for the scientific debate. This article is the subject of theology akademiasının the attention of the scientific content of the summons and the SMİIC 1 standard has been drafted to open the discussion. I criticized some provisions of this standard noticeable at first glance. Known that the standard is open to the contribution of the world of science. Above all, This standard is an important work in this field.

Keywords: Halal certification, halal food, SMİIC, standardization and codification.

* Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

GİRİŞ

Temiz ve sağlıklı yaşama isteği, zararlara karşı kendini koruma bilinci, insan- da mevcut fitrî bir duygudur. Ayrıca insanın temel niteliklerinden biri inandığı ilkelere uygun yaşama arzusudur. Sağlıklı yaşam koşullarına sahip olma ve beslenme temel bir insan hakkı ve ihtiyacıdır. Nitekim bu hak, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nde (md. 25.1)¹ ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında (md. 172)² yer almıştır. Helal gıda ve hizmet alma hakkı ise inanç özgürlüğü ile irtibatlıdır. Helal belgelendirme, sağlığın ötesinde inanç sahipleri için artı bir imkân sunmaktadır. Çünkü helal belgelendirme, ürün ve hizmette sağlığa uygunluğu ön şart olarak kabul etmektedir.

Kuramsal açıdan bakıldığında helal belgelendirme faaliyetleri, birey için temelde inancının gereğini yerine getirme hakkı; toplum için gıda güvenliğinde olduğu gibi; itimat, istikrar ve güven ihtiyacı; ticari açıdan ise uluslararası gıda ve hizmet transferi ile ilişkilidir.

İlahiyat sahasında helal belgelendirme ve standardizasyon ile ilgili henüz doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Helal gıda ile ilgili birkaç tez, makale ve bildirden söz edilebilir.³ Bunlar doğrudan gıda ile ilgili olup, belgelendirme ve standardizasyon faaliyetlerini incelememektedirler. Mesela 2013'de hazırlanan bir doktora tezinde sadece gıdadan bahsedilmiş, “Türkiye’de ve dünyada helâl gıda sertifikasyonu gibi bazı konuları araştırmamızın dışında bırakmak zorunda kaldık” diyerek, hem belgelendirme hem de helal hizmet alanlarından bahsedilmemiştir.⁴ Özellikle de bir helal gıda standardizasyon çalışması olan SMIIC (İslam Ülkeleri Standardlar ve Metroloji Enstitüsü) hakkında bilgi veren ilahiyat alanında Türkçe bir çalışmaya rastlanmamıştır. Sadece bir araştırmada standard çalışmalarının başlangıcı sayılabilecek gıda kodeksindeki helal gıda bölümüne değinilmiştir.⁵ İlahiyat dışı bir alanda (İşletme) yapılan doktora tezinde ise helal sertifikalandırmanın dünyada ve ülkemizdeki durumuna değinilmiştir.⁶

1 http://www.unicef.org/turkey/udhr/_gi17.html (16.09.2013): “Her şahsın, gerek kendisi gerekse ailesi için, yiyecek, giyim, mesken, tıbbi bakım, gerekli sosyal hizmetler dâhil olmak üzere sağlığı ve refahını temin edecek uygun bir hayat seviyesine ve işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, ihtiyarlık veya geçim imkânlarından iradesi dışında mahrum bırakacak diğer hallerde güvenliğe hakkı vardır.”

2 http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf (16.09.2013): “Devlet, tüketicileri koruyucu ve aydınlatıcı tedbirler alır, tüketicilerin kendilerini koruyucu girişimlerini teşvik eder”

3 Yüksel Çayıröğlü, *İslam Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2013; Oğuzhan Özdemir, *Yiyecek ve İçeceklerde Helallik – Haramlık Kriterleri*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2009, s. 171-230; Hilal Özkan, *Hanefî Mezhebinde Helal Gıda Kriterleri*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2011; Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler,” *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2009, sayı: 11, s. 7-40; Abdullah Kahraman, “Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi,” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, S. 1, s. 453-478. Ayrıca bildiriler için bk. *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongre Kitabı*, Ankara 2011; VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu, editör: Ali Kaya, Emin Yayınları, Bursa, 2009.

4 Çayıröğlü, *İslam Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 4.

5 Özdemir, *Yiyecek ve İçeceklerde Helallik – Haramlık Kriterleri*, s. 232-238.

6 Dursun Yener, *Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlerle Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İşletme Anabilim Dalı, İstanbul 2011, s. 37-43.

Bu çalışma, bilimsel açıdan güncel bir konu olan helal belgelendirmeyi ele almaktadır. Özellikle ilgili akademik çevreleri bu gündemden haberdar ederek, çalışmanın bu konudaki bir boşluğa cevap vermesi ümit edilmektedir. Böylece, helal belgelendirme alanında bir standardizasyon çalışması olan SMIIC standardının içeriğini bilimsel tartışmaya açmak; aşağıda bir bölümü sunulan bu standardla ilgili görüşlerin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Söz konusu standarda son hali verilmiş olmayıp, teknik komiteler tarafından ikmal edilmekte ve uzman görüşleri dikkate alınmaktadır. Konuya ilgi duyan ilim adamlarının standard hakkındaki eleştirisi ve teklifleri dikkate alınmaktadır.

Makalenin temel tezi, helal belgelendirme standardizasyonu faaliyetlerini olumlamaktır. Bunun temel dayanağı ise, bu türden girişimlerin İslam hukukunun son bir buçuk asırlık kanunlaştırma tecrübesiyle kıyaslanabilir olmasıdır. Bu sebeple çalışmamızda helal gıda ile ilgili teorik ve spesifik tartışmalardan ziyade helal belgelendirmenin uygulamaya dönük yönünün günümüzdeki durumundan bahsedilmesi amaçlanmaktadır. Bunun temel dayanağı ise helal belgelendirme faaliyetleri ve standardizasyon çalışmalarıdır.

A. Helal Belgelendirme ile İlgili Temel Kavramlar

Helal belgelendirme ile ilgili temel bazı kavramlar vardır. Bunlar arasında en önemlileri; standardizasyon, akreditasyon, belgelendirme ve gıda güvenliği kavramlarıdır. Bunlar aynı zamanda kalite yönetim sistemlerinin bir parçasıdır. Kısaca bunlardan bahsedelim:

1. Standardizasyon: Helal belgelendirme faaliyetlerinin ideal aşamasını standardizasyon temsil eder. Uluslararası Standardizasyon Örgütü'nün (ISO) yaptığı tanıma göre, standardizasyon, “belirli bir faaliyetten ekonomik fayda sağlamak üzere, bütün ilgili tarafların katkı ve işbirliği ile belirli kurallar koyma ve kuralları uygulama işlemidir.” Standardizasyon işlemi ile öncelikli olarak can ve mal güvenliği hedeflenirken aynı zamanda kalitenin alt sınırı tespit edilmek suretiyle belirlenen düzeyin altında mal ve hizmet üretimine müsaade edilmemektedir. Standard, yetkili kuruluşlar tarafından hazırlanarak onaylanır, karşılıklı olarak yerine getirilmesi beklenen koşulları kapsar ve uygulanması genellikle tarafların isteğine bırakılır. Diğer bir tanıma göre ise standard, en uygun düzeni amaçlayan, faaliyetleri ve sonuçları ile müşterek ve mükerrer kullanım için kurallar, rehberlik bilgileri veya tanımlamalar yapan fikir birliği ile oluşturulmuş ve tanınmış bir kuruluş tarafından onaylanmış bir dokümandır. Söz konusu belge, bir ürüne, işlem veya üretim yöntemine uygulanan terminoloji, semboller, ambalajlama, işaretleme veya etiketleme gereklerini de içerebilir.⁷

Standardizasyon çalışmaları Teknik Komiteler (TC- Technical Committee) tarafından geliştirilip yürütülür. Teknik Komitelerin ana görevi örneğin aşağıda

7 http://tr.wikipedia.org/wiki/Kalite_y%C3%B6netim_sistemleri (07.07.2013); <http://www.smiic.org/std-department> (07.07.2013).

açıklanacak olan OIC/SMIIC Standardları açısından bakıldığında, ilgili standardları geliştirmek ve sistematik olarak gözden geçirerek ihtiyaca göre tekrar düzenlemektir. Helal standardları için kurulmuş teknik komiteler, terminoloji komitesi, finans komitesi ve metroloji komitesi burada örnek verilebilir.⁸

2. Akreditasyon: Standardizasyon ve belgelendirme çalışmalarında önemli konulardan biri akreditasyondur. “Akreditasyon, uygunluk değerlendirme kuruluşlarınca gerçekleştirilen çalışmaların ve dolayısıyla bu çalışmalar sonucunda düzenledikleri uygunluk teyit belgelerinin (deney ve muayene raporları, kalibrasyon sertifikaları, yönetim sistemi belgeleri, ürün belgeleri, personel belgeleri vb) güvenilirliğini ve geçerliliğini desteklemek amacıyla oluşturulmuş bir kalite altyapısıdır. Uygunluk değerlendirme kuruluşlarının akreditasyonu, ilgili uygunluk değerlendirme kuruluşları için yeterlilik kriterlerini belirleyen uluslararası standardlar, ilgili sektöre özel gereklilikler ve bölgesel veya uluslararası akreditasyon kuruluşları tarafından belirlenmiş rehber dokümanlarda belirlenmiş, dünya genelinde kabul görmekte olan, gereklilikler esas alınarak gerçekleştirilmektedir. Akredite bir uygunluk değerlendirme kuruluşunca verilmiş bir uygunluk belgesine sahip bir ürün veya hizmet, bu ürün veya hizmet için uygulanabilir olan gereklilikleri sağlamakta olduğuna dair güven telkin eder. Bu sistematik sayesinde akreditasyon ticarete teknik engellerin kaldırılmasına katkıda bulunmaktadır.”⁹

Helal gıda belgelendirme faaliyetleri açısından bakıldığında akreditasyon son derece önem arz etmektedir. Gıdaların uluslararası transferlere tabi olduğu ve ticari ilişkilerin önemli bir bölümünü teşkil ettiği günümüzde devletlerce tanınan uluslararası belgelendirme yapan organizasyonlar kurulmalıdır. Bir diğer ifadeyle başka kurum veya devletler tarafından tanınmayan (akredite olmamış) belgelendirmenin pek bir değeri yoktur. Dolayısıyla helal belgelendirme konusunda standardizasyon ile akreditasyon temel parametrelerdir.

3. Belgelendirme: Belgelendirme, ürünlerle, süreçlerle, sistemlerle veya kişilerle ilgili üçüncü taraf doğruluk beyanıdır. Yani laboratuvar hizmetinin, muayenenin, ürün, sistem veya personelin belirli bir standard veya teknik düzenlemeye uygun olduğunun yazılı olarak üçüncü taraf (bağımsız) bir kurum veya kuruluş tarafından belirlenmesi faaliyetidir. Daha açık bir ifadeyle akredite bir üçüncü tarafın bir kuruluşu ziyaret edip kuruluşun yönetim sistemlerini değerlendirmesi ve kuruluşun standard olarak belirlenen prensiplere uyduğunu, yani alanında en iyi uygulamalarda bulunduğunu belirtmek için bir belge vermesidir.¹⁰

Helâl belgelendirme, yetkili kurumlar tarafından ilgili ürün veya hizmetlerin İslami kurallara uygun olması durumunda yapılan bir işlemdir. Bu ürün ve hiz-

8 SMIIC Genel Sekreterliği, *Standart: ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 52-55; <http://www.smiic.org/tcs> (07.07.2013).

9 <http://www.turkak.org.tr/TURKAKSITE/AkreditasyonAkreditasyonNedir.aspx> (15.09.2013).

10 <http://www.cicert.com.tr/index.php/hizmetlerimiz/sistem-belgelendirme> (20.09.2013); http://www.dasturkey.com/index.php?option=com_content&view=article&id=120&Itemid=133(20.09.2013); <http://www.bsi-turkey.com/tr/Tetkik-ve-Belgelendirme-Hizmetleri/Yonetim-sistemleri/Ilk-bakista/Belgelendirme-nedir/> (20.09.2013).

metler içeriklerinde helâl olmayan malzeme ve işlemler içermedikleri gibi hazırlanışında kullanılan malzemelerle ilgili kurallara da uygunluğu içermektedir.¹¹

4. Gıda güvenliği: Sağlıklı gıda üretimi için gerekli olan hijyen şartlarının (personel hijyeni, ekipman hijyeni, hammadde hijyeni, ortam hijyeni, vb.) belirlenerek bu şartların sağlanmasını, üretim ve servis aşamasında tüketici açısından sağlık riski oluşturabilecek nedenlerin belirlenmesini ve bu nedenlerin ortadan kaldırılmasını ifade eder. Ürün güvenliğini etkileyen tehlikelerin önceden belirlenmesi ve kontrol altına alınmasını sağlamak üzere *Tehlike Analizi ve Kritik Kontrol Noktaları* (Hazard Analysis and Critical Control Point / HACCP) sistemi kurulmuştur.¹² Türk Standardları Enstitüsü de tüketicinin sağlığını korumaya yönelik belgelendirme faaliyeti yanında son yıllarda gündemde olan Helal Gıda Belgelendirme faaliyetlerine de başlamıştır.¹³ Dolayısıyla helal gıda belgelendirme faaliyeti ile gıda güvenliği arasında önemli bir ilişki vardır.

B. Helal Belgelendirme Alanları

Belgelendirme veya sertifikalanma sadece gıdayı değil, hizmet, enerji, ulaşım ve kozmetik gibi diğer alanları da ilgilendirmektedir. Ürün ve hizmet üretiminde güvenilirlik standardı, İslam inanç ve değerlerine her aşamada saygılı olmayı içerir. Mesela kırmızı etin sadece hijyenik olması yeterli sayılmayıp, Kosher’de olduğu gibi helal sayılabilmesi için de bazı ilave şartlar ileri sürülebilmektedir.¹⁴ Aynı şekilde üretim ve tüketimde helal arayışı sadece gıda ile sınırlı değildir. Helal belgelendirme, gıda dışında (non-food) değişik hizmet alanlarını, yenilenebilir enerji, turizm hizmetleri, tarımsal işlemler ve ulaşım gibi birçok alanı kapsamaktadır. Özellikle turizm sektöründe otellerin müşteri talepleri ve uluslararası rekabet sebebiyle helal hizmet belgesi alma başvurularının arttığı gözlemlenmektedir. Burada örnek olarak “helal kozmetik” meselesini ele alalım. Hâlihazırda helal kozmetik alanında dünyada yayınlanmış tek standard Malezya standardıdır (“MS 2200:2008 – Islamic Consumer Goods – Part 1: Cosmetic and Personal Care – General Guidelines”). Bunun yanında Amerika İslami Gıda ve Beslenme Konseyi (IFANCA) ve European Islamic Council (EIC) gibi bölgesel İslami kuruluşlar kendi belirledikleri kriterlere göre belgelendirme yapmaktadırlar.¹⁵

İslam Ülkeleri Standardlar ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC),¹⁶ bu konuyu programına almış ve Teknik Komite 2’yi (TC2) “Helal Kozmetik Teknik Komitesi” olarak belirleyerek; ilgili standartları hazırlamaya başlamıştır. Bu günlerde standardın yayınlanması öngörülmektedir. Avrupa birliğinin 1223/2009 sayılı Kozmetik

11 Yener, *Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumları*, s. 37.

12 <http://tr.wikipedia.org/wiki/HACCP>; http://www.fqcert.com/iso22000_nedir.htm (15.08.2013).

13 <http://www.akademikgida.com/detay1.asp?id=112> (15.08.2013).

14 Ahmet Gelir, “Dünya Helal Birliği: Dünyada Helal Gıda Çalışmaları ve SMIIC,” *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 56.

15 Bilge Işıklar, “Helal Kozmetik ve İyi Üretim Uygulamaları,” *Standart: ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 93.

16 SMIIC hakkında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

Tüzüğü ile kozmetik üretim yerleri için, İyi Üretim Uygulamaları (GMP) zorunlu hale gelmiştir. Bu tüzük helal kozmetik belgelendirmesi için de ön şart olarak alınacaktır.¹⁷

SMIIC diğer helal belgelendirme alanlarını belirleyerek o alanlarda teknik komiteler (TC) kurmuştur. SMIIC'in standardizasyon faaliyetleri için yedi adet Teknik Komitesi (TC) ile Terminoloji Komitesi ve Finans Komitesi bulunmaktadır. Teknik Komiteler şunlardır:

- TC1 Helal Gıda Konuları
- TC2 Helal Kozmetik Konuları
- TC3 Hizmet Yerleri Konuları
- TC4 Yenilenebilir Enerji
- TC5 Turizm ve İlgili Hizmetler
- TC6 Tarımsal İşlemler
- TC7 Ulaşım¹⁸

Bütün bunlar göstermektedir ki helal yaşam standartları ve belgelendirmesi birçok alanı içine almaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, ülkemizde helal gıda belgelendirme gerekliliği, iç pazarın talebi ile ortaya çıkmamıştır. Aksine Türkiye'nin, ihracat yapmayı planladığı hedef bölge ve ülkelerde teknik engellerle karşılaşmadan ihracatını gerçekleştirebilmesine matuf ortaya çıkmıştır.¹⁹ Dolayısıyla helal belgelendirmenin en temel gerekçesini dış ticaret oluşturmaktadır. Daha açık ifadeyle İslam ülkelerine ihracat yapan bir Türk firmasından ilave şart olarak helal belgesi talep edildiğinde, bu firma uluslararası akreditasyona sahip ya da en azında ihracatta bulunacağı ülke tarafından tanınmış bir belgeye ihtiyaç duymakta ve bu belgeyi elde etmek için büyük meblağlar harcamak zorunda kalmaktadır. Yakın zamanda ülkemizde bu ölçekte helal belgelendirme yapan kuruluş bulunmaması, mevcut sermayenin yurt dışına gitmesine yol açmaktaydı. Belgelendirmede en önemli husus akreditasyondur. Bu sebeple İslam Konferansı Örgütüne bağlı SMIIC ve TSE işbirliği ile başlatılan helal gıda ve hizmette standardizasyon çalışmalarının önemi daha açık ortaya çıkmaktadır.

C. SMIIC ve Helal Gıda Standard Çalışmaları

Kısa adı SMIIC olan İslam Ülkeleri Standardlar ve Metroloji Enstitüsü (The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries / معهد المعايير والمقاييس للبلدان الإسلامية) bölgesel bir standardizasyon kuruluşudur. İslam ülkeleri arasında standartların

17 Bilge Işıklar, agm., s. 92-93.

18 SMIIC Genel Sekreterliği, *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 54.

19 Mehmet Cömert, "Helal Gıda Standardı ve Belgelendirmesinin Ülkemiz Açısından Ekonomik ve Ticari Önemi," *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 71. Helal gıda pazarı hakkında geniş bilgi için bk. Dursun Yener, *Tüketicilerin Helal Sertifikalı Ürünlerle Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı*, s. 24-36.

uyumlaştırılması için sağlam bir mekanizma kurma fikri 1984 yılında İslam Konferansı Teşkilatı'na (İKT) bağlı Ekonomik ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi'nin (İSEDAK) birinci toplantısına kadar uzanır. Burada alınan kararlar 1985 yılında kurulan İslam Devletleri Standardizasyon Uzmanlar Grubu (SEG) bu amaçla çalışmalarına başladı. Dört yıllık bir hazırlık aşamasını müteakiben 24-26 Mart 1998'de Ankara'daki 8. Uzmanlar kurulu toplantısında SMIIC tüzüğü hazırlanmasına başlandı ve 01-04 Kasım 1998 tarihinde İstanbul'da yapılan 14. İSEDAK toplantısında SMIIC Statüsü ile onaya açıldı. SMIIC tüzüğü²⁰ 04-07 Kasım 1999 tarihinde İstanbul'da düzenlenen 15. İSEDAK toplantısında ilk defa üye ülkelerin imzasına sunuldu ve ilk imzalayan Türkiye oldu.²¹

SMIIC tüzüğünün 18. Maddesinde yer alan "İş bu tüzük, 10 (on) İKT üyesi devletin, tüzüğü onayladığını İKT Genel Sekreterine bildirmesinden itibaren yürürlüğe girer" ifadeye bağlı olarak Mayıs 2010'da bu şart yerine getirildikten sonra yürürlüğe girdi. 02.Ağustos.2010 tarihinde Ankara'da düzenlenen 1. Genel Kurul Toplantısıyla resmi açılışı yapıldı. Ekim 2010 tarihindeki İstanbul'da yapılan İSEDAK toplantısında Türkiye'de SMIIC kurulmasına karar verildi. Şu an (07.07.2013) itibarıyla SMIIC Tüzüğünü onaylamış 23 İKT Üyesi Devlet bulunmaktadır. SMIIC, İKT'ye bağlı bir kuruluştur ve merkezi İstanbul'dadır. Dönem başkanlığını Türkiye yürütmektedir.²²

SMIIC'in amacı, İKT'ye üye İslam ülkeleri arasındaki ticaretin önündeki teknik engelleri kaldırılması, malzeme, mal ve ürünlerin alışverişini artırmayı sağlamak için standartları uyumlaştırılması, metroloji ve laboratuvar deneylerinde homojenliğin sağlanması ve akreditasyon mekanizmasının tesis edilmesidir.²³

SMIIC'in tüzüğünde yer alan standard alanlarından biri de gıdadır. Nitekim standard hazırlık grubunun uzmanlık alanına giren ve teknik komiteler tarafından araştırma sahası olarak belirlenen ana konular arasında gıda sektörü de zikredilmiştir (6.3.3.1.)²⁴

Helal Gıda standard hazırlama çalışmaları Nisan 2008'den itibaren İKT çatısı altında başlamıştır. Türkiye'de İKT üyelerinin geniş katılımıyla yapılan üç toplantı ve teknik komite toplantıları neticesinde bu dokümanların resmi referans alınması ve çalışmalara son şeklinin verilmesi karara bağlanmıştır. 16-17 Mayıs 2011 tarihinde Kamerun'da düzenlenen teknik komite toplantısında alınan kararlar gereğince üç ayrı standardın SMIIC standardı olarak yayımlanmasına karar verilmiştir.²⁵

20 SMIIC tüzüğü için bk. [http://www.comcec.org/TR_YE/Yeni_Site_Dokumanlar/Agreements/SMIIC\(all\).pdf](http://www.comcec.org/TR_YE/Yeni_Site_Dokumanlar/Agreements/SMIIC(all).pdf) (07.07.2013).

21 Özhan, *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 36-37; <http://www.smiic.org/smiic> (07.07.2013); http://www.comcec.org/TR_YE/icerik.aspx?iid=219 (07.07.2013).

22 <http://www.smiic.org/smiic> (07.07.2013).

23 SMIIC Genel Sekreterliği, *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 52-55.

24 [http://www.comcec.org/TR_YE/Yeni_Site_Dokumanlar/Agreements/SMIIC\(all\).pdf](http://www.comcec.org/TR_YE/Yeni_Site_Dokumanlar/Agreements/SMIIC(all).pdf) (07.07.2013).

25 Ercan Kurt, "Dünyada ve Ülkemizde Helal Belgelendirme Çalışmalarında Mevcut Durum," *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 28-29.

Üç ayrı standard halinde yayımlanan SMIIC standartları ve içeriğinden kısaca bahsedelim:

1. TS OIC/SMIIC 1: 2011 Helal Gıda Genel Kılavuzu Standardı: Ham madde temini, üretim, ambalajlama, etiketleme, yükleme-boşaltma, nakliye, dağıtım, depolama ve servis etme gibi gıda zincirinin tüm aşamalarında İslami açıdan uyulması gereken genel kuralları kapsamaktadır. Aşağıda bir bölümü detaylı bir şekilde verilecek olan gıdaların kökeni, hayvan kesim kuralları, kanatlı hayvan kesim ve tüy yolma kuralları yanında genetiği değiştirilmiş gıdalar (GDO), gıda katkı maddeleri, enzimler, mikroorganizmalar, ambalaj malzemeleri, gıda hizmet ve tesisleri vb. birçok konu İslami yönden ele alınmıştır. Genel gıda güvenliği şartları gerek uluslararası gerekse ulusal şartlar bakımından helal gıda için de ön şart olarak kabul edilmektedir.²⁶

2. TS OIC/SMIIC 2: 2011 Helal Belgelendirmesi Yapan Kuruluşlar İçin Kılavuz Standardı: Helal belgelendirme kuruluşlarının helal belgelendirme faaliyetlerini yürütmeleri için uygulamaları gereken kuralları ve karşılımları gereken gereklilikleri kapsar. SMIIC 2'de helal belgelendirme kuruluşunun yükümlülük ve tarafsızlığından, personel ve teknik uzman ve denetçilerin yeterliklerine, belge ve markanın kullanım esaslarından numune alma usul ve esaslarına kadar birçok husus ele alınmaktadır.²⁷

3. TS OIC/SMIIC 3: 2011 Helal Belgelendirme Kuruluşlarını Akredite Eden Akreditasyon Kuruluşu Kılavuzu Standardı: Helal belgelendirme kuruluşlarını denetleyen ve akredite eden akreditasyon kuruluşuna yönelik genel kılavuz ve uygulamalarını kapsamaktadır. Akreditasyon kuruluşunun İslami ve yasal sorumlulukları akreditasyon kriterleri ve bilgileri, denetim usul ve esasları denetçi ve uzmanların nitelik ve yeterlikleri vb. birçok konuyu kapsamaktadır. Bu şartların ülkemiz açısından uyumunu Türk Akreditasyon Kurumu (TÜRKAK) yapmaktadır.

D. Dünyada Helal Belgelendirme Çalışmaları

SMIIC bir çatı kuruluştur. Dünyada buna benzer faaliyet gösteren helal standartları ve çatı organizasyonlar mevcuttur.²⁸ Bazıları şunlardır:

Gıda kodeksi (The Codex Alimentarius Commission/ Gıda Kodeksi Komisyonu): *Uluslararası Gıda Kodeksi Komisyonu* (CAC/GL 24-1997, 22nd Session) dokümanlarında yayınlanan tüzük, bir gıdanın helal olarak nitelendirilebilmesi için sahip olması gereken genel esasları içermektedir.²⁹ Bu tüzük, bir tavsiye metni olarak yayımlanmış ve diğer helal standartları için bir çerçeve teşkil etmiştir.

26 TS OIC/ SMIIC 1, Aralık 2011, Helal Gıda Genel Kılavuzu, Ankara, TSE, 2012. Bu kılavuz TSE tarafından tercüme ettirilmiştir. Telif hakkı TSE'ye ait olup bu nüshasının kullanım izni TSE tarafından Ercan Kurt'a verilmiştir, basılma tarihi: 03.03.2012; Ercan Kurt, agm., s. 29-30.

27 Ercan Kurt, agm., s. 30.

28 Bilgi için bk. Mustafa Tayar, "Helal Gıda ve Helal Sertifika," *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 45-47.

29 General Guidelines for Use of the Term "Halal", (CAC/GL 24-1997, 22nd Session): http://www.codexalimentarius.org/standards/list-of-standards/en/?no_cache=1 (05.07.2013).

Uluslararası Gıda Kodeksi Komisyonu dokümanlarında (CAC/GL 24-1997, 22nd Session) “Helal Terimi Kullanım Genel Yönetmeliği” başlığı altında helal gıda ile ilgili tanım ve şartlar incelenmiştir.³⁰ Komisyon İslam hukuk ekolleri arasında farklı yaklaşımları kabul ettiğini, bu konuda ithalatçı ülkelerin dini otoritelerinin esaslarının geçerli olacağını belirtmiştir. Faaliyet alanını ortaya koyduktan sonra helal gıdayı tanımlayıp şartlarını şu şekilde karara bağlamıştır:

“Helal gıda İslam hukukuna göre izin verilen gıda anlamına gelir ve aşağıdaki koşulları sağlamalıdır:

1. İslam Hukukuna göre yasak olarak kabul edilen bir şeyden oluşmamalı ve böyle bir şey içermemelidir;

2. İslam Hukukuna göre yasaklanmış her hangi bir cihaz veya tesis kullanarak hazırlanmış, işlenmiş, taşınmış veya saklanmış olmamalıdır.

3. Hazırlama, işleme, taşıma veya depolama sırasında yukarıdaki şartları taşımayan herhangi bir gıda ile doğrudan temas olmamalıdır.

4. Yukarıdaki şartlar saklı tutulmakla birlikte helal ve helal olmayan gıdalar arasında herhangi bir teması önlemek için gerekli önlemler alınmak şartıyla helal olmayan gıdaların üretildiği aynı binalarda farklı bölüm ve kabinlerde helal gıdalar üretilbilir, işlenebilir veya saklanabilir.

5. Daha önce helal olmayan gıdalar için kullanılmakta olan uygun temizlik prosedürlerini sağlayan imkânları kullanmak suretiyle helal gıda üretim, işleme, taşıma ve depolama yapılabilir; İslam'ın gereklerine göre de gözlemi yapılır.³¹

Meşru / Yasal Gıda

Helal terimi, meşru kabul edilen gıdalar için kullanılabilir. Ürün ve türevleri de dâhil olmak üzere tüketilmesi gayr-i meşru (haram) kabul edilen ve aşağıda belirtilen kaynaklar hariç, İslam hukukuna göre tüm gıda kaynakları meşrudur.

Hayvan kökenli (haram) gıdalar:

- a. Domuz ve yaban domuzu
- b. Köpek, yılan ve maymunlar
- c. Aslan, kaplan, ayı ve benzeri pençeli ve köpek dişli etçil hayvanlar.
- d. Kartal, akbaba ve benzeri pençeleri olan yırtıcı kuşlar
- e. Sıçan, kırkayak, akrep ve benzeri zararlı hayvanlar
- f. Karınca, arı ve ağaçkakan kuşları gibi İslam'a göre öldürülmesi yasak olan hayvanlar

30 General Guidelines for Use of the Term “Halal”, (CAC/GL 24-1997, 22nd Session): http://www.codexalimentarius.org/standards/list-of-standards/en/?no_cache=1 (05.07.2013).

31 CAC/GL 24-1997, 22nd Session.

g. Bit, sinek, kurtçuk ve onlara benzeyen genellikle itici/tiksindirici olarak kabul edilen hayvanlar

h. Kurbağa, timsah ve benzeri hem karada hem suda yaşayan hayvanlar

i. Katır ve evcil eşek

j. Tüm zehirli ve tehlikeli su hayvanları

k. İslam Hukukuna göre kesilmeyen diğer hayvanlar

l. Kan

Bitkisel kökenli gıdalar

Sarhoş ediciler ve işlenme esnasında toksin veya zararı yok edilebilenler hariç tüm zararlı bitkiler.

İçecekler

a. Alkollü içecekler

b. Her türlü sarhoş edici ve zararlı içecekler

Gıda katkı maddeleri

Yukarıda sayılan haram gıdalardan elde edilen tüm gıda katkı maddeleri.

Komisyon bunun ardından hayvan kesimi ile ilgili detaylı şartları maddeler halinde saymaktadır:

Hayvan Kesimi

Tüm yasal kara hayvanları Taze Et İçin Hijyenik Uygulama Kodu Olarak Önerilen Kodeks'de³² belirtilen kurallara ve aşağıdaki şartlara uygun olarak kesilmelidir:

1. Kesim yapacak kişi zihinsel yetilere sahip (akıllı) ve İslam'ın kesim hakkındaki uygulamasını bilen bir Müslüman olmalıdır.

2. Kesilecek hayvan İslam hukukuna göre meşru olmalıdır.

3. Kesilecek hayvan canlı olmalı ya da kesim sırasında canlı olarak kabul edilebilir olmalıdır.

4. "Bismillah" (Allah'ın adıyla) sözünü her hayvanın kesiminden hemen önce söylemelidir.

5. Kesim aleti keskin olmalı ve kesim esnasında hayvandan kaldırılmamalıdır

6. Kesim esnasında, nefes borusu ve yemek borusu ile boyun bölgesinin ana arter ve damarlarını kesmek gerekir.

Son olarak kodeks komisyonu helal gıda belgelendirmesinin diğer gıdaları zan altında bırakacak şekilde ya da bunların diğer gıdalardan daha sağlıklı ve besin değeri açısından daha üstün olduğu gibi iddialarla kullanılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.³³

Komisyon, ürün hazırlama, işleme, ambalajlama, taşıma ve depolama ile ilgili kararını belirtmiştir. Buna göre: Tüm gıdaların hazırlama, işleme, paketlenme, nakil ve depolanması yukarıdaki helal gıda şartları ve Gıda Hijyeni hakkındaki Kodeks Genel Esasları ve diğer ilgili Kodeks Standardlarına göre yapılmalıdır.³⁴

Bir diğer çatı kuruluş ise Amerika İslâmî Gıda ve Beslenme Konseyi (IFAN-CA) Helal Endüstriyel Üretim Standardları'dır. IFANCA 1983 yılında Amerika'da kurulmuştur. Standardları 1997'de yayımlanmıştır. Kâr amacı gütmeyen İslami bir teşkilattir. Merkezi Chicago, Illinois'te bulunmaktadır. 20 ülkede helal gıda belgelendirmesi yapmaktadır. Malezya hükümeti tarafından tanınan ülke dışında tek kuruluştur. Ayrıca verdiği sertifikalar Tayland İslami Komite Ofisi, Endonezya Ulema Meclisi (M.U.I.), Singapur Ulema İslam Meclisi (M.U.I.S.), İslam Dünyası Birliği (MWL), Filipinler Helal Birliği ve ABD Tarım Bakanlığı tarafından tanınmaktadır.

Malezya MS 1500:2004 Standardı, sadece helal gıda standardlarını değil, ISO 9000 gibi üretim standardlarını da içine alan hükümet tarım politikası olarak yayımlanmıştır. Daha sonra Malezya ürünlere helal sertifikası vermek üzere JAKIM'i (Department of Islamic Development Malaysia) kurmuştur. JAKIM dünyanın en önde gelen helal gıda sertifikası veren kuruluşudur. Halihazırda birçok ülkede JAKIM tarafından akredite helal belgesi veren kuruluşlara sahiptir.

Yukarıda sayılan kuruluşlar her ne kadar birçok ülkede tanınır olsalar da temelde uluslararası bir standard oluşturma amacına matuf organizeler değillerdir. İKT'ye Bağlı SMIIC'in faaliyetleri yanında uluslararası helal standardı geliştirme çalışmaları yapan bazı kuruluşlar da mevcuttur. Bunlardan biri Dünya Helal Konseyi'dir (WHC). Dünyadaki helal belgelendirme kuruluşlarının federasyonu niteliğindedir. Üyesi bulunan farklı ülkelerin helal belgelendirme kuruluşlarının belgelendirme ve akreditasyon süreçlerini standard hale getirmek üzere 1999'da Cakarta'da kurulmuştur. Tüzüğü'nün oluşumu ardından 2005 yılında Güney Amerika Cape Town'da onaylanmıştır. Konseyin 40 üyesi bulunmaktadır. Bir diğer uluslararası kuruluş ise **Dünya Helal Forumu**'dur (WHF).³⁵ Malezya hükümeti tarafından oluşturulan forum, ilk defa 2006 yılında Kuala Lumpur'da toplantılarına başlamıştır. **Uluslararası Helal Entegrasyon Birliği**'nin (IHI), helal endüstrisinin bir standardda birleştirilmesi ve küresel helal bütünlüğünün sağlanması için desteklenmesi kararı alınmış, bu amaçla bir dizi teknik komite toplantıları gerçekleştirilmektedir.

33 General Guidelines for Use of the Term "Halal", (CAC/GL 24-1997, 22nd Session): http://www.codexalimentarius.org/standards/list-of-standards/en/?no_cache=1 (05.07.2013).

34 CAC/GL 24-1997, 22nd Session.

35 <http://www.worldhalalforum.org/main.html> (07.07.2013).

E. Türkiye’de Helal Belgelendirme Çalışmaları

1. Türk Standardları Enstitüsü (TSE): Enstitü, Uluslararası Standardizasyon Teşkilatı (ISO) ve diğer bazı Avrupa standard komiteleri tarafından yayımlanan standartların adapte Türk Standardı olarak kabulünde uygulanmakta olduğu yöntemleri, SMIIC (The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries) tarafından yayımlanmış olan ve yukarıda belirtilen Helal Gıda Standardları için de uygulayarak adapte Türk Standardı olarak belirlemiştir. SMIIC Helal Gıda Standardları, 14.07.2011 tarihinde yapılan Teknik Kurul Toplantısında İngilizce dilinde Adapte Türk Standardı olarak kabul edilerek millileştirmiş, adapte edilen bu standartların Türk Standardı olarak kabulü esnasında TSE tarafından başka herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.³⁶ Dolayısıyla Türk Standardları Enstitüsü tarafından yürütülmekte olan Helal gıda belgelendirme çalışmalarında OIC SMIIC 1: 2011 General Guidelines On Halal Food (Helal Gıda Belgelendirme Standardı) ve Ürün Belgelendirme Merkezi Başkanlığınca hazırlanmış olan Helal Gıda Belgelendirme Yönergesi³⁷ hükümleri esas alınmaktadır. TSE, Diyanet İşleri Başkanlığının destek ve katkılarıyla Helal Gıda Belgelendirmesi faaliyetlerine 4 Temmuz 2011 tarihinde başlamıştır.³⁸

Başvuru aşaması sonrasındaki belgelendirme süreci şu şekildedir: Aralarında Diyanet İşleri Bakanlığı yetkilisinin de bulunduğu Teknik İnceleme Heyeti üretim yeri incelemesinde bulunur ve numune alır. İlgili laboratuvarın sonuçları ile birlikte ön değerlendirmeden geçtikten sonra Belgelendirme Komisyonuna gider. Aralarında Diyanet’ten bir üyenin de bulunduğu beş kişilik Helal Gıda Belgelendirme Komisyonu son karar merciidir. Kararlar oy birliği ile alınır ve Diyanet mensubu üyenin katılmaması durumunda hiçbir karar alınmaz. Ayrıca TSE tarafından kurulan Akademik İstişare Kurulu, Belgelendirme Komisyonuna akademik destek sağlamaktadır. Belli aralıklarla toplanan İstişare Kurulu; ilahiyat, tıbbi biyokimya, veterinerlik, gıda bilimi ve teknolojisi konularında uzman akademisyenlerden oluşmaktadır. Belge almaya hak kazanan kuruluşa geçerlilik süresi bir yıllık olan Helal Gıda Uygunluk Belgesi verilmektedir. Ürün üzerinde yılda en az iki kez habersiz olmak üzere ara kontroller yapılmaktadır.³⁹ Şubat 2013 itibariyle 86 firmasının 165 ürününü belgelendirmişken;⁴⁰ Eylül 2013 sonu itibariyle 205 adet helal belgesi vermiştir.⁴¹

2. **Dünya Helal Birliği:** Dünya helal birliği, 2010 Şubat ayında bir grup akademisyenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sivil toplum hareketidir. Merkezi Bursadadır. Tam adı, Dünya Helal ve Temiz Gıda Araştırma, Bilinçlendirme ve

36 Ercan Kurt, a.g.m., s. 28; Hulusi Şentürk, “Gıda Sektöründe Kalite,” <http://www.akademikgida.com/detay1.asp?id=112> (07.07.2013);

37 <http://www.tse.org.tr/docs/helalgida/helal-gida-yonergesi.pdf?sfvrsn=2> (09.07.2013).

38 Hulusi Şentürk, “Gıda Sektöründe Kalite,” <http://www.akademikgida.com/detay1.asp?id=112> (10.07.2013)

39 M. Özhan Gündüz, “Neden Helal Gıda Uygunluk Belgesi,” *Standart: Ekonomik ve Teknik Dergi*, Helal Gıda Sayısı, y. 52, S. 611, Nisan 2013, s. 35.

40 Ercan Kurt, a.g.m., s. 31

41 <http://belge.tse.org.tr/genel/firmaarama.asp?belgeturuid=42> (30.09.2013)

Sertifikalendirme Birliği Derneği'dir. Gıda başta olmak üzere, ürün ve hizmetler konusunda, araştırma çalışmaları gerçekleştirmekte ve müracaat eden firmalara (helal) ürün ve hizmet belgelendirmesi yapmaktadır.⁴² Belgelendirmede SMIC standartlarını kullanmaktadır.⁴³

3. Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme ve Sertifikalama Araştırmaları Derneği (GİMDES): 2005 yılında İstanbul'da kurulmuştur. Kendi standartlarını internet sayfasında yayınlamaktadır.⁴⁴ Yaklaşık 50 ülkenin Helal Sertifika kurumlarını bir araya getiren çatı kuruluşu WHC'nin (World Halal Council) 2008'de Tayland'daki yıllık kongresine davet edilerek üyesi olmuştur. WHF (World Halal Foundation) ve Avrupa'da uluslararası akreditasyona sahip helal sertifikalama kuruluşlarının oluşturduğu AHC-EURO çatı kuruluşlarının kurucu üyesi olmuştur. Malezya Helal Akreditasyon Kurumu (JAKIM- Department of Islamic Development Malaysia); Endonezya Ulema Meclisi (M.U.I.), Singapur Ulema İslam Meclisi'nden (M.U.I.S.) ve World Halal Council-Uluslararası Helal Konseyi'nden akreditasyon almıştır.⁴⁵ 19.08.2013 tarihi itibarıyla güncellenmiş helal sertifikalı ürünler listesini yayınlamıştır.⁴⁶

4. Konya Helal Derneği (HELALDER): Şubat 2010 tarihinde Konya'da kurulmuştur. Uluslararası Helal Entegrasyon Birliği (IHI) ve West Africa Islamic Economic Forum (WAIEF) üyesidir. Helalder, belgelendirme denetimleri yapmaktan, bu denetimler faaliyetleri izlenen, kontrollü olarak yetki verilen uluslararası akredite kuruluşlar vasıtasıyla yapılmaktadır.

5. Helal Gıda Denetim ve Sertifikalandırma Merkezi" (HEDEM): 2010 senesinde İstanbul'da kuruldu. İnsanlara ve dini inançlara saygılı, üretim ve tüketimi sağlamak insan ve çevre sağlığının korunmasına katkıda bulunmak amacıyla HEDEM tarafından denetim yapıldığını bildiren "Helal Denetim Sertifikası" veya "Helal Denetim Kontrol Raporu" vermektedir. Yurt içi yurtdışı saygın Laboratuvarlarla işbirliği yapar. Uluslararası Helal Entegrasyon Birliği'nin (IHI) üyesidir.⁴⁷

6. Artibel Kalite Sistem Belgelendirme ve Eğitim: Standardizasyon konusunda bir eğitim ve belgelendirme kuruluşudur.⁴⁸ Birçok belgelendirme yapmaktadır. Bununla birlikte Konya Helal Derneği tarafından onaylı Helal Gıda Belgesi (sertifikası) vermektedir. Merkezi Ankara'dadır.⁴⁹

7. KAS Uluslararası Sertifikasyon Gözetim Teknik Kontrol Hizmetleri Ltd. Şti.: Birçok alanda standardizasyon belgelendirmesi yapmaktadır. Merkezi İzmir'dedir. Sertifikası Malezya resmi kuruluşu JAKIM tarafından tanınmaktadır.⁵⁰

42 <http://www.dunyahelalbirligi.org/Vizyon%20Miyon.html> (20.07.2013).

43 Ahmet Gelir, agm., s. 57.

44 <http://www.gimdes.org/gimdes-standartlari> (20.07.2013).

45 <http://www.gimdes.org/konu/akreditasyon> (20.07.2013).

46 http://cdn.gimdes.org/wp-content/uploads/helal_brosur_190813.pdf (30.09.2013)

47 http://www.wcs.com.tr/entegre_bgelendirme.htm (20.07.2013).

48 <http://www.artibel.com.tr/Artibel-C189/Artibel-Hakkinda-P1.html>. (20.08.2013).

49 <http://www.artibel.com.tr/ISO9001-helal-C70/kalitebelgesi-helal-gida-belgesi-P1.html> (20.08.2013).

50 http://kascert.com/goster.aspx?metin_id=778 (20.08.2013).

KAS, JAKIM – Malezya tarafından akredite edilmiş, *JAKIM*'in Türkiye'deki temsilcisidir. *JAKIM* akrediteli bu helal belgesi uluslararası geçerliliği olan bir belgedir.⁵¹ *KAS*'ın Malezya'dan uluslararası "helal yetkilendirmesi" mevcuttur.⁵²

8. Netsert Yönetim Sistemleri Eğitim Belgelendirme Gözetim Muayene San. ve Tic. Ltd. Şti.: Birçok ürün grubunda HELADER / HELAL 22 standardına göre belgelendirme yapmaktadır.⁵³

9. World Certification Services Ltd. (WCS Ltd.): WCS TRK tarafından Helal Derneği onaylı Helal Gıda Belgesi (Sertifikası) verilmektedir. Merkezi İstanbul'dadır.

Bütün bunlarla birlikte ülkemizde sertifika hizmeti vermeyip, bilimsel araştırmalar yapmak, halkı helal ve sağlıklı gıda konusunda bilinçlendirmek gibi amaçlarla çalışan kuruluşlar da vardır. Bunların en ileri örneklerinden biri **Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu**'dur.⁵⁴

F. TS OIC/SMIIC 1: 2011 Helal Gıda Genel Kılavuzu Standardı: İçerik ve Değerlendirme

SMIIC, "İslami kurallar" terimi ile "Kaynağını Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in (sav) uygulamalarından (sünnet) alan ve Allah'ın (cc) Müslümanlar için emrettiği bütün kurallar"; "Helal gıda" terimi ile ise "İslami kurallar dâhilinde tüketilmesine izin verilen ve bu standardda verilen kurallara uygun olan yiyecek ve içecekler"i kastetmektedir. Gıda güvenilirliği terimi ise "Gıdanın kullanım amacına göre hazırlanması ve/veya yenmesi durumunda tüketici sağlığına zarar vermeyeceğini ifade eden kavram"ı belirtir.⁵⁵

SMIIC'te hayvansal ve bitkisel gıdalarla ilgili İslami hükümlerin yer aldığı bölüm şöyledir:⁵⁶

5. Kurallar

5.1 Gıdanın kaynağı

5.1.1 Hayvansal kökenli gıda

5.1.1.1 Helal hayvanlar

Aşağıdakiler helal hayvanlar olarak kabul edilir:

a) Sığır, bufalo, koyun, keçi, deve, tavuk, kaz, ördek ve hindi gibi evcilleştirilmiş hayvanlar,

b) Geyik, antilop, dağ keçisi ve yabani sığır gibi yırtıcı olmayan vahşi hayvanlar,

c) Güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık ve devekuşu gibi yırtıcı olmayan kuşlar.

51 http://kascert.com/goster.aspx?metin_id=1171 (20.08.2013).

52 http://kascert.com/goster.aspx?metin_id=1202 (20.08.2013).

53 <http://www.netsert.net/hizmetler/3Cz16By977-Helal%20Gida%20%20Helal%20uretim> (20.08.2013).

54 <http://helalvesaglikli.org/tr/> (20.08.2013).

55 TS OIC/ SMIIC 1, Aralık 2011, Helal Gıda Genel Kılavuzu, Ankara, TSE, 2012, s. 1-2.

56 Aşağıdaki maddelerdeki numaralandırma, SMIIC'in Türkçe tercümesindeki numaralar korunarak verilmiştir.

5.1.1.2 Helal olmayan hayvanlar

Aşağıdakiler helal olmayan hayvanlardır:

- a) Domuz, köpek ve akraba türler,
- b) Allah'ın (cc) adı anılmadan kesilmiş hayvanlar,
- c) İslami kurallara aykırı olarak kesilmiş hayvanlar,
- d) Kendiliğinden ölmüş hayvanlar.
- e) Avını öldürmek veya kendini savunmak için uzun sivri dişleri veya ön boynuzu olan, ayı, fil, maymun, kurt, aslan, kaplan, panter, kedi, çakal, tilki, sincap, sansar, köstebek ve gelincik, Amerikan timsahı ve timsahı gibi hayvanlar,
- f) Atmaca, şahin, kartal, akbaba, kuzgun, karga, çaylak, baykuş gibi keskin pençeleri olan yırtıcı kuşlar,
- g) Fare, çıyan, akrep, yılan, yaban arıları ve sıçan ve benzeri haşereler ve zehirli hayvanlar.
- h) Kertenkele, salyangoz, böcek ve larva evreleri ve benzeri tiksindirici hayvanlar.
- i) İslam'da öldürülmesi yasak olan balarısı ve ibibik gibi hayvanlar
- j) Eşek ve katırlar.
- k) Bilinçli olarak ve sürekli bir şekilde helal olmayan yem ile beslenen çiftlik hayvanları.

Helal olmayan hayvanlardan elde edilen maddeler helal değildir.

5.1.2 Su hayvanları

- a) Pullu balık türleri, karides ve pullu balıkların yumurtaları ve bunların yan ürünleri helaldir. Diğer bütün su hayvanları ve bunların yan mamulleri helaldir.
- b) Sağlığa zararlı tüm zehirli su hayvanları helal değildir. Zehirli ve zararlı kısımların çıkarılması durumunda helaldir.

5.1.3 Amfibiyeleler

Bütün amfibiyeleler⁵⁷ helal değildir.

5.1.4 Bitkisel kökenli gıdalar

Zehirli ve zararlı bitkiler hariç bütün bitkiler ve onların mamulleri helaldir. Zehirli ve zararlı bitkilerin zehirli ve zararlı kısımları çıkarılması durumunda helaldir.

57 Hem karada hem denizde yaşayan hayvanlar. Kurbağa gibi.

5.1.5 İnsan ve hayvan kökenli kan ve diğer maddeler

Her türlü kan ve yan mamulleri helal değildir.

İdrar, plasenta, dışkı, kusmuk, irin, meni ve yumurta gibi insan ve hayvanların vücut deliklerinden çıkan her türlü necis madde helal değildir. İnsan vücudunun herhangi bir kısmının tüketilmesi helal değildir.⁵⁸

5.2 Hayvan kesim kuralları

5.2.1 Kesilecek hayvanda olması gereken şartlar

- a) Kesilecek olan hayvan helal hayvanlardan biri olmalıdır.
- b) Kesilecek olan hayvanın sağlıklı olduğunu gösteren bir belge veterinerlik hizmetlerinden sorumlu kuruluş tarafından düzenlenmelidir.
- c) Kesilecek olan hayvan kesim zamanında canlı olmalıdır. Kesim işlemi hayvanlarda işkenceye sebep olmamalıdır.
- d) Standard veterinerlik işlemine göre sadece helal yem ile beslenmiş hayvanların kesimine müsaade edilir.
- e) Hayvanlar uzak mesafeden gelmiş ise, kesimden önce dinlenmelerine müsaade edilmelidir.

5.2.2 Kasap (Hayvan kesecek kişide olması gereken şartlar)

- a) Kesimi yapacak kasap akli melekeleri yerinde ve hayvan kesiminin gerektirdiği esas kuralları ve koşulları tam olarak anlamış yetişkin bir Müslüman olmalıdır.
- b) Kesimi yapacak kasabın sağlık, hijyen, sanitasyon ve helal kesim kuralları konusunda yetkili bir otoriteden alınmış helal kesim sertifikası bulunmalıdır.

5.2.3 Kesimde kullanılacak araç ve gereçler

- a) Kesim hattı, gıdaya uygun araç ve gereçler temiz olmalı ve sadece helal kesim amacıyla kullanılmalıdır.
- b) Hayvanın kafasını kesecek olan bıçak keskin ve çelikten (paslanmaz çelik) yapılmış olmalıdır.
- c) Kesim araçları kütlesi ile değil kenarı ile kesmelidir.
- d) Kemik, tırnak ve dişler kesim aracı olarak kullanılmamalıdır.

5.2.4 Kesimhaneler

Kesimhaneler sadece helal hayvan ve helal kesimlere özel olmalı ve Codex CAC/RCP 1 veya ISO 22000 öngereksinim programlarında belirtilen şartları sağ-

58 TS OIC/ SMIIC 1, Helal Gıda Genel Kılavuzu, s. 3-4.

lamalıdır. Kesimhanenin fiziksel şartları ulusal mevzuata uygun olmalıdır. Aşağıdakiler temin edilmelidir:

- a) Kesim alanında sağlık kontrollerinin yapılmasına uygun ortam,
- b) Girişte hayvanı kaldırmak için elektrikle çalışan otomatik veya elle çalışan makaralı zincir sistemi bulunan özel bir alan,
- c) İş akışının sürekliliğini sağlamak için otomatik, hareketli veya elle çalışan makaralı zincir raylı sistem,
- d) Sığır ve koyun-keçiye özel tasarlanmış, çalışanların hayvanın derisini yüzme ve karkas hazırlanmasına yardım eden, kolay ve verimli çalışma sağlayan, sabit veya hareketli yükleme platformları ve indirme alanları,
- e) Tartım düzenekleri,
- f) Karkas yıkama düzenekleri (basınçlı su, tercihen otomatik),
- g) Kirli aletleri (bıçak, askı vb.) yıkama, dezenfekte etme ve sterilize etme için her zaman sıcak su bulunan kaplar, antiseptik sıvı bulunduran küvetler ve ayakla, dizle veya fotoselle çalışacak bir musluk takılmış lavabo,
- h) Sürekli kullanılabilir durumda temiz ve basınçlı su.

Bütün dezenfektanlar ve antiseptik sıvılar helal gıda sektöründe kullanıma uygun olmalıdır.

5.2.5 Sersemletme

a) Hayvana yönelik her türlü sersemletme ve beyin darbesi (bilinç kaybı) uygulaması yasaklanmalıdır. Ancak elektrik kullanımı gerekli ve tek çıkar yol olduğunda (hayvanı sakinleştirme veya şiddet direncini kırma gibi), direncini kırmak için izin verilen elektrik akım değeri ve uygulama süresi bu standardın Ek A'sına uygun olmalıdır.

b) Kanatlı hayvanlara yönelik her türlü sersemletme ve beyin darbesi (bilinç kaybı) uygulaması yasaklanmalı, ancak elektrik kullanımı gerekli ve tek çıkar yol olduğunda aşağıdaki şartlar sağlanmalıdır:

i. Kanatlı hayvanın sersemletilmesi esnasında, sonrasında ve hatta kesimi sırasında canlı ve sağlam durumda olmalıdır

ii. Elektro şokun akım ve süresi, kullanılması gerekli ise, Ek A'da belirtildiği gibi olmalıdır.

iii. Kesimden önce ölen bir kanatlı hayvan ölü ve haram olarak nitelendirilir.

iv. İnsancıl olarak uygulandığı ortaya konulmalıdır.

v. Kesim sonrasında akacak kan miktarını azaltmamalıdır.

5.2.6 Kesim işlemleri

5.2.6.1 Hayvanların kesim işlemleri

Madde 5.2.1'e ek olarak, aşağıdaki kurallar geçerlidir.

5.2.6.1.1 Kesim öncesinde hayvanın sağlık kontrolleri

Kesim öncesi kontrolü ile birlikte aşağıdaki kurallar geçerlidir:

- a) Kesilecek hayvan standardda verilen yöntemlere göre kalifiye bir veteriner tarafından kontrol edilmelidir.
- b) Gebelik süresinin 1/3'ünü tamamlamış hayvanlar kesilmemelidir.

5.2.6.1.2 Hayvanın temizlenmesi ve yıkanması

Kesime gönderilen hayvanlar dışkıdan, idrardan ve çamurdan arınmış olmalıdır. Kirli hayvanlar varsa padoklarda veya yıkama amaçlı özel ayrılmış alanlarda temizlenmelidir. Hayvan ıslakken kesimden kaçınılması önemlidir.

5.2.6.1.3 Farklı hayvanların karışmasının önlenmesi

Farklı hayvanların padoklara sevki, temizlenmesi ve kesimhaneye sevki esnasında karışmamasına özellikle dikkat edilmelidir.

5.2.6.1.4 Hayvanın kesim alanına yönlendirilmesi

Kesilecek hayvan koridor boyunca kalifiye personel tarafından eziyet edilmeden kesim alanına götürülmelidir. Hayvanın kesim için götürüldüğü koridorun sonunda, sırada bekleyen hayvanın bir önceki hayvanın kesimini görmesini engelleyecek hareketli perde veya bölme sistemi olmalıdır.

5.2.6.1.5 İşlem

- a) Hayvan kaldırıldıktan veya yüzü Kibleye (Mekke yönü) bakacak şekilde çevrilerek sol tarafına yatırıldıktan sonra kesilmelidir.
- b) Hayvanın kesimi esnasında kasap, Allah'ın adıyla anlamına gelen, "BİSMİLLAH" diyerek besmele çekmeli ve Allah'ın adından başka isim anmamalıdır, aksi takdirde kesim helal olmaz. Sonraki her bir hayvan kesiminde helal kesim için Allah'ın adı tekrar edilmelidir.
- c) Kesim her hayvana sadece bir kez uygulanmalıdır. Otomatik bıçak ile kesmeye, kesim esnasında bıçağın geri çekilmemesi şartıyla, izin verilir.
- d) Helal kesim gırtlığın (Adem elması) biraz altındaki bir noktadan ve uzun boyunlu hayvanlar için daha üstünden yarararak başlamalıdır.
- e) Kanamayı ve ölümü hızlandırmak için, kesim sırasında soluk borusu (hal-qum), yemek borusu (mari) ve boyun arteri ve şah damarı (wadajain) kesilmelidir.

Kanama kendiliğinden olmalı ve tamamlanmalıdır. Kanama süresi kanamanın tamamlanmasına ve ölümün tam olarak gerçekleşmesine yeterli olmalıdır.

5.2.6.1.6 Karkas ve sakadatın kesim sonrası kontrolü

Kesim sonrası kontrolü yetkili veteriner tarafından yürütülmelidir. Karkas veya karkas parçalarının sağlık ve hijyen şartlarını sağlamasına ait değerlendirme CAC/RCP 58'de belirtilen hükümlere göre yapılmalıdır.

5.2.6.1.7 Karkasın yıkanması ve damgalanması

Yıkama, kurutma, soğutma ve dondurma uygun alet ve donanım ile yapılmalıdır. Damgalama, gıdalarda kullanıma uygun helal içerikli mürekkep ile yapılmalıdır. Soğuk oda sıcaklığı en çok 4 °C olmalıdır.

5.2.6.2 Kanatlı hayvan kesim işlemi

Madde 5.2.1'e ek olarak aşağıdaki kurallar geçerlidir.

5.2.6.2.1 Kanatlı hayvanın kesimhaneye alınması ve kesime sevk edilmesi

Kesimhaneye getirilen kanatlı hayvan mümkün olan en kısa sürede kesime sevk edilmelidir.

5.2.6.2.2 Kesim öncesinde kanatlı hayvanın sağlık kontrolleri

Kesim öncesi kontrolüne ek olarak aşağıdaki kurallar geçerlidir:

a) Kesilecek kanatlı hayvan standardda verilen kontrol yöntemlerine göre yetkili bir veteriner tarafından kontrol edilmelidir. Ölü, hasta olduğu tespit edilen veya hasta olduğu şüphesi taşıyan kanatlı hayvanlar derhal ayrılmalı veya izolasyon alanına çıkarılmalı ve yasal gereklilikler yerine getirilmelidir.

b) Ölmüş veya ölmek üzere olan kanatlı hayvanların kesim hattına girmediğinden emin olmak için kontrol yapılmalıdır.

5.2.6.2.3 İşlem

a) Kasap kanatlı hayvanın kafasını bir eliyle tutmalı, sıkıca aşağıda doğru çekmeli ve diğer elinde tuttuğu keskin kasap bıçağı ile boynunu İslami kurallara göre kesmelidir.

b) Bunlara ilaveten Madde 5.2.6.1.5'te verilen dini kurallara uyulmalıdır.

5.2.6.2.3.1 Mekanik kesim Mekanik kesim bir geçerli kılma sistemi mevcut olması durumunda kullanılabilir. Mamulün üzerinde mekanik kesim yapıldığını belirten etiket bilgileri yer almalıdır.

a) Mekanik bıçağın operatörü yetişkin bir Müslüman olmalıdır.

b) Kasap mekanik bıçağı çalıştırmadan önce “BİSMİLLAH” diyerek besmele çekmeli ve kesim alanını terk etmemelidir.

c) Kasabın kesim alanını terk etmesi gerekmesi durumunda kesim hattını ve mekanik bıçağı durdurmalıdır.

Mekanik sistemin aynı kasap veya başka bir Müslüman kasap tarafından yeniden çalıştırılması durumunda “BİSMİLLAH” diyerek besmele çekilmelidir.

d) Kasap sadece sistemin başlatılması sırasında değil, kesim süresince mümkün olduğunca “BİSMİLLAH” diyerek besmele çekmeyi tekrarlamalıdır. Besmele işleminin söylenmesinde kayıt cihazı kullanılmasına izin verilmez.

e) Kullanılan bıçak tek ağızlı, keskin ve çelikten (paslanmaz çelik) yapılmış olmalıdır.

f) Kanamayı ve ölümü hızlandırmak için kanatlı hayvanın kesim sırasında soluk borusu (halqum), yemek borusu (mari) ve boyun arteri ve şah damarı (wada-jain) kesilmelidir.

g) Bütün kanatlı hayvanların uygun şekilde kesildiğini kontrol eden bir kasap olmalı ve kesilmemiş olanları elle kesmelidir.

h) Kafa gövdeden tamamen mekanik bıçak tarafından ayrılırsa, kanatlı hayvan ve kafası helal değildir.

i) Kanama süresi en az 180 saniye olmalıdır.

5.2.6.2.3.2 Otomasyonlu kanatlı hayvan işleme tesislerinde elle kesim

Elle kesim bir geçerli kılma sistemi mevcut olması durumunda kullanılabilir. Mamulün üzerinde elle kesim yapıldığını belirten etiket bilgileri yer almalıdır.

a) Kasap yetişkin bir Müslüman olmalıdır.

b) Kasap kesimi yapmadan önce her kanatlı hayvan için “BİSMİLLAH” diyerek besmele çekmelidir.

c) Hayvanın kafasını kesecek olan bıçak tek ağızlı, keskin ve çelikten (paslanmaz çelik) yapılmış olmalıdır.

Bıçak yatay hareket etmeli ve kütlesi ile değil kenarı ile kesmelidir.

d) Kanamayı ve ölümü hızlandırmak için kanatlı hayvanın kesim sırasında soluk borusu (hulqum), yemek borusu (mari) ve boyun arteri ve şah damarı (wada-jain) kesilmelidir.

e) Kasabın her bir kanatlı hayvanların uygun şekilde kesildiğini kontrol etmesi gerekir.

f) Kanama süresi en az 180 saniye olmalıdır.

5.2.6.2.4 Tüy yolma

Tüy yolma işlemini kolaylaştırmak için karkaslar ısıtma işlemine tabi tutulmalıdır. Isıtma işlemi sıcak su veya sıcak hava kullanımı kabul edilir.

5.2.6.2.5 Karkasın sağlık kontrolü

Kesim sonrası kontrollerine ek olarak aşağıdaki kurallar uygulanmalıdır:

a) Her karkas yıkandıktan sonra kontrol edilmelidir. Kontroller üye ülkelerdeki et kontrolü mevzuatına göre veya veterinerlik hizmetleri standartları doğrultusunda yapılmalıdır.

b) Fiziksel incelemenin bir teşhis koymak için yetersiz olması durumunda, şüpheli numune analiz için laboratuvara gönderilir. Bu sırada karkas uygun sıcaklıkta muhafaza edilir. Laboratuvar deney sonuçlarına göre karar verilir.

5.2.6.3 Diğer hayvanlar için kesim

5.2.6.3.1 Balıkların kesilmesine gerek yoktur. Canlı hâldeyken sudan çıkarılmalı ve ölümleri suyun dışında gerçekleşmelidir.

5.2.6.3.2 “BISMILLAH” diyerek besmele çekip avlanmış ve uygun bir şekilde öldürülmüş helal hayvanlar helal kesilmiş olarak değerlendirilir. Canlı yakalanan hayvanlar İslami kurallara göre kesilmelidir. Avcı hayvanlar veya avcı kuşlar tarafından ölü olarak yakalanan hayvanlar, ölü hayvanın herhangi bir parçası bu avcı hayvanlar tarafından yenilmediği sürece helal olarak kabul edilir, aksi takdirde “Helal değildir” şeklinde değerlendirilir.⁵⁹

SMIIC Kriterlerinin Değerlendirilmesi

Burada, böyle bir standardın tespitinin imkanı, olumlu veya riskli yönleri üzerinde durulacaktır. Ancak ayrı ayrı her bir madde kritik edilmeyecek, maddelerde yer alan hükümlerle ilgili delil ve ihtilaflara girilmeyecektir. Sadece kılavuzda dikkat çeken bazı hükümlerle ilgili kanaat belirtilecektir.

Öncelikle böyle bir standardizasyon çalışmasında temel sorun İslam hukuku açısından mezheplerin konum ve görüşlerinin nasıl yorumlanacağıdır. Diğer konularda olduğu gibi gıda ile ilgili konularda da mezheplerin, metodolojik farklılıklarına bağlı olarak farklı hükümlere vardıkları bir gerçektir. Örneğin deniz ürünleri konusunda Hanefiler çok dar bir helal alanı belirlerken, diğer mezheplerin daha geniş bir yelpazede yer aldıkları görülür.

SMIIC standardizasyonunda yer alan hayvan kökenli gıdalar (5.1.1) konusunda mezheplerin farklı kanaatleri bulunmaktadır.⁶⁰ Hayvan kesim kurallarında ise fazla

59 TS OIC/ SMIIC 1, Helal Gıda Genel Kılavuzu, s. 4-7.

60 Mesela bk. İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1428/2007, s. 423-434.

olmamakla birlikte mezheplere göre farklı şartların ileri sürüldüğü görülür.⁶¹ Böyle durumlarda standardizasyonda nasıl bir yol takip edileceği tartışmalıdır. Mesela bazı helal gıda belgelendirme kuruluşlarının internet sayfalarında dolunay şeklindeki helal logosunun etrafına mezhep isimleri yazıldığı ve karşılarında parantez açılarak hangi mezhep veya mezheplere göre helal hükmü verilmişse onun karşısındaki parantez içerisine onay işareti (✓) konulması önerildiği görülmektedir.⁶²

Mezhep görüşleri temelde sivil icthadlardan müteşekkildir. Ancak kurumsallaşma neticesinde icthadların mezhep çerçevesinde bir standarda doğru evrildiği söylenebilir. Dolayısıyla tek bir âlimin icthadına karşı tavırla, mezhepte kabul görmüş temel icthadlara karşı gösterilmesi gereken tavır aynı olmayacaktır. Mezheplerin görüşlerinin tabiiileri açısından öneminin göz ardı edilmemesi gerekir.

Kanaatimizce helal belgelendirmede standardizasyon çalışmaları, kanunlaştırma tecrübesine kıyaslanabilir. Gerek bireysel icthadlar, gerekse mezhep görüşleri siyasi otorite için birer veri niteliğindedir. Kamu otoritesi bu sivil icthadlardan birini seçip kanun haline getirdiğinde bu kanun herkesi bağlayıcı hale gelir. Yani bu icthada katılmayan yüzlerce farklı icthad sahibi şahıs ve mezhepler hatta siyasi otoritenin bizzat kendisi bu kanuna tabi olmakla yükümlü olurlar. Hukuk güvenliği ve istikrarı için bu temel bir ilkedir.

Elbette ki siyasi otorite için tek bir şahsa ait görüş yerine bir bütünlük arz eden, tutarlılık denetimi yapılmış ve iç dengeleri kurulmuş bir mezhebi kanunlaştırmada esas almak daha isabetli bir tercih olacaktır. Bununla birlikte kendi zamanının ihtiyaçları ve değişimini de göz önüne alarak bazı konularda farklı icthadları referans alması da doğal, hatta belki de gerekli bir durumdur. Helal belgelendirme standardizasyonu çalışmalarında da benzer durum söz konusudur. Helal standard ilke ve kurallarını sadece tek bir mezhep üzerinden hazırlamanın zorlukları vardır. Mezhepler arası görüş farklılıklarının çok olduğu ve de gıda çeşitliğinin son derece arttığı günümüz şartlarında farklı mezhep ve birey icthadlarından yararlanmak ihtiyacı vardır.

SMIIC Helal Gıda Kılavuzu Standardı içerisinde kanaatimizce farklı değerlendirilmesi mümkün olan bazı noktalara da işaret etmek isteriz. Öncelikle kılavuz çok genel çerçevede bırakılmıştır. Metinde bazı muğlak ifadeler yer almaktadır. Mesela “sadece helal yem ile beslenmiş hayvanlar” (5.2.1.d) ifadesi kapalı bir ifadedir. Helal yem ile ne kastedildiği açıklanmalıdır. Ayrıca “insan vücudunun herhangi bir kısmının tüketilmesi helal değildir” (5.1.5.) ifadesi de kapalı bir ifadedir. Anne sütünün çocuk tarafından veya büyük tarafından tüketilmesi durumlarını içermemektedir. Ayrıca artıklar (salyalar) konusunu da içermemektedir. Daha da ötesi yakın tarihte haberlere yansıyan “anne sütünden dondurma”⁶³ gibi spesifik konuları kapsayacak bir muhtevaya sahip değildir. Yine insan ve hayvan kökenli

61 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 400-422.

62 <http://www.gimdes.org/> (21.09.2013); <http://www.halalcertificationturkey.com/> (21.09.2013).

63 http://www.sabah.com.tr/Dunya/2011/02/27/anne_sutunden_dondurma_yok_satiyor (23.09.2013)

madde kullanımıyla ilgili “her türlü kan ve yan mamulleri helal değildir” (5.1.5.) şeklindeki ifadenin klasik fıkıh edebiyatındaki misk tartışmasını kapsayıp kapsamadığı açık değildir.

Yenmesi helal olmayan hayvanlar bölümünde “eşek ve katır” (5.1.1.2.j) şeklindeki ifade teknik anlamda eksiktir. Buradaki ifade yaban eşeğini de kapsamaktadır. Malumdur ki yaban eşeği haram değildir. Dolayısıyla “evcil (ehlî) eşek” ifadesi kullanılmalıdır.

Bir diğer güncel tartışma konusu olan renklendiricilerin orijini ile ilgili olarak kılavuzda helal olmayan hayvanlar arasında “kertenkele, salyangoz, böcek ve larva evreleri ve benzeri tiksindirici hayvanlar” (5.1.1.2.h) sayılmıştır. Bu ibareye göre gıda ve ilaçlarda katkı maddesi olarak kullanılan renklendirici ve parlatici özelliğe sahip koşinal (karmin/ E120) ve şellak (E904) adlı böceklerden elde edilen maddeler hiçbir surette kullanılmayacak veya bu maddelerin kullanıldığı ürünlere helal belgesi verilemeyecektir. Hâlbuki bu maddelerin doğal renklendiriciler sınıfında yer aldığı ve insan sağlığı açısından risk taşımadığı belirtilmektedir.⁶⁴ Ayrıca bu katkı maddeleri çok miktardaki gıda maddesine ppm düzeyinde (milyonda bir kısım / bir litre ya da kilogram gıdaya birkaç miligram gibi) oldukça az miktarda katılmaktadır. Kılavuzdaki kesin ifade, bu işlemde istihlâk (yoğaltım) gerçekleşip gerçekleşmediğini tartışmaya açma imkânı vermemektedir. Hatta kılavuz, bazı maddelerde gerçekleşme ihtimali bulunan istihale, istihlak, tahlit gibi değişim, dönüşüm, karışım ve yoğaltımı ifade eden işlemlerin icrasına da imkân vermemekte, tedavi amaçlı kullanılan maddeler gibi zaruret kapsamında sayılabilecek durumlara da değinmemektedir.

Böcek ve haşerat türleri ile ilgili olarak klasik fıkıh literatüründeki yaklaşımların değerlendirmesine girmeden sadece şu kadarını ifade edelim ki, bu tür hayvanların haram veya tahrimen mekruh olduğunu ifade eden hükümlerde, bunların doğrudan tüketilmesinin kastedildiği anlaşılır. Yani böceği bütün halde yemenin verdiği tiksinti vericilik göz önüne alınmıştır. Dolayısıyla şellak adlı böceğin ağaç gövdesine bıraktığı yapışkan lak salgı maddesiyle,⁶⁵ böcek yemeyle ilgili hükmü bir tutmak isabetli olmayacaktır. Bu durum, arının bal yapmasına benzemektedir. Arıyı doğrudan yemek caiz görülmezken, onun salgısı sayılabilecek ürünlerini yemek helaldir.

Kafa gövdeden tamamen mekanik bıçak tarafından ayrılırsa, kanatlı hayvan ve kafası helal değildir (5.2.6.2.3.1.h) hükmü klasik literatürde ittifak edilen bir hüküm değildir. Hatta çoğunluk alimler açısından böyle bir durumun helallığı engelleyici olarak görülmediği söylenebilir.

Kılavuzda yer alan, hayvan boğazlamayı gerçekleştirecek kişinin Müslüman olma şartı (5.2.2.a. vdğr.) Ehli Kitap (Yahudi ve Hristiyan) kişiler tarafından kesilen hayvanların helal sayıldığını bildiren hükmü dikkate almamıştır. Standard

64 Erdoğlan Küçüköner, “Koşinal ve Şellak Üretimi,” *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongre Kitabı*, Ankara 2011, s. 95-101.

65 Küçüköner, agm., s. 100.

hazırlamada böyle bir tercih yetki ve imkanının olduğu kabul edilebilir bir durum olmakla birlikte, genişlik tanınmış, ruhsat verilmiş bir konuda hükmü daraltmanın doğurabileceği zorlukları da içermektedir.

Kılavuzda helal olmayan hayvanlar sayılırken “Allah’ın (cc) adı anılmadan kesilmiş hayvanlar” (5.1.1.2.b.) şeklindeki ifade doğru olmakla birlikte genişlik bulunan bir ruhsatı daraltması ya da ihtilaf bulunan bir konuda kesin hüküm içermesi açısından eleştirilebilir. Ayetteki şart “Allah’tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanı içermekte, mezhep kanaatleri de bu konuda farklılık arz etmektedir. Bir Müslümanın, Allah’ın adını anmayı unutarak kestiği bir hayvanın durumu ile bir Müslümanın bilerek besmeleyi terk ederek kestiği hayvanın durumu hakkında farklı icthadlar mevcuttur.⁶⁶

Burada hayvan kesimi ile ilgili şu konuya da temas ederek değerlendirmeyi sonlandıralım. Kılavuzda hayvan kesim işlemi esnasında Allah’ın adının anılması konusunda sadece “bismillah” sözü şart koşulmuştur (5.2.6.2.3.1.c.d.). Besmele çekmek hayvanın helalliyi için yeterli görülebilir. Ancak besmeleye tekbirin de ilave edilmesi (yani “bismillahi Allahuekber” denilmesi) kanaatimizce daha uygun olur.

Bu kılavuz geliştirilebilir bir standard çalışması sunmaktadır. SMIIC’in Helal Gıda Teknik Komitesi (TC1) tarafından hazırlanan bu kılavuz, üye ülkelerin onayıyla yürürlüğe girmiştir. Ancak bu kılavuz nihai bir gıda standardı olarak görülmemekte olup, teknik komite toplantıları devam etmektedir. Konu uzmanları ve araştırmacılar eleştiri ve önerilerini SMIIC aracılığıyla komiteye ulaştırabilirler. Nitekim SMIIC’in merkezi İstanbul’da olup, dönem başkanlığını Türkiye yürütmektedir.⁶⁷

SONUÇ

Her insan temiz ve sağlıklı beslenme hakkına sahip olduğu gibi, her bir inanç sahibinin de inancı gereği beslenme ve hizmet alma hakkı vardır. İlki temel bir insan hakkı iken, ikincisi inanç özgürlüğünün bir gereğidir. Günümüzde gıda ve hizmet sektörleri inanılmaz derecede büyümüş, çeşitlenmiş ve uluslararası boyut kazanmıştır. Hammaddeden katkı maddelerine kadar binlerce ürün gıda üretiminde kullanılırken; turizmden ulaşıma, kozmetikten enerjiye birçok yeni hizmet ve tüketim alanları ortaya çıkmıştır. Bütün bu alanların sağlık açısından olduğu gibi, İslami açıdan da değerlendirilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Bunun en açık şekli ise helal belgelendirmedir.

Helâl belgelendirme işlemi, yetkili kurumlar tarafından ilgili ürün veya hizmetlerin İslami kurallara uygun olup olmadığını denetlenerek, bu ürün ve hizmet içeriklerinde helâl olmayan malzeme ve işlemlerin bulunmadığını ortaya koymak-

66 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, s. 407-408.

67 <http://www.smiic.org/> (25.08.2013).

tır. Helal belgelendirme alanları, gıda yanında eğitim, kozmetik, hizmet yerleri, yenilenebilir enerji, turizm ve otelcilik, tarım sahası ve ulaşım imkan ve şartlarını da içine alan geniş bir yelpazeye doğru yol almaktadır. Bu genişleme helal belgelendirme alanında da uluslararası akredite bir standardizasyon arayışını beraberinde getirmiştir. Çünkü esasında helal belgelendirme, Türkiye için özellikle, iç pazarın değil, dış ticaretin gerekli kıldığı bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Benzeri ihtiyaçlar sebebiyle İslam Konferansı Örgütüne bağlı İslam Ülkeleri Standardlar ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC) tarafından helal belgelendirme konusunda bir standardizasyon çalışması başlatılmıştır.

Helal belgelendirme konusunda standardizasyon oluşturmaya yönelik ilk çalışma *Uluslararası Gıda Kodeksi Komisyonu*'unda (CAC/GL 24-1997, 22nd Session) tavsiye niteliğinde yayımlanan ve bir gıdanın helal olarak nitelendirilebilmesi için sahip olması gereken genel esasları içeren kılavuzdur. SMIIC ise gıda ile birlikte diğer bir çok hizmet alanını da içine alan bir helal standardizasyon oluşturma çalışmasına başlamış ve bu konuda alt yapı olarak birçok teknik komite kurmuştur. Helal gıda belgelendirme ve standardizasyon alanında çalışmaların büyük kısmı tamamlanmış olup TS OIC/SMIIC 1: 2011 Helal Gıda Genel Kılavuzu Standardı adıyla yayımlanmıştır. Bu kılavuz gıdaları köken bakımından, hayvansal gıdaları kesim ve yolum usulü açılarından teferruatıyla ele almakta, GDO, katkı maddeleri, enzimler, ambalajlama vb. konulara temas etmekte ve bütün bunları İslami yönden kurallaştırmaktadır.

Helal belgelendirmenin özellikle gıda alanında dünyada çatı kuruluş niteliğinde bazı organizasyonlar ve bunların hazırlamış oldukları standartlar mevcuttur. Bunlar arasında Amerika İslâmî Gıda ve Beslenme Konseyi (IFANCA) Helal Endüstriyel Üretim Standartları; Malezya'da bulunan Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) ve Malezya MS 1500:2004 / MS 2200:2008 – Islamic Consumer Goods Malezya Standartları; Dünya Helal Konseyi'dir (WHC); Dünya Helal Forumu (WHF); Uluslararası Helal Entegrasyon Birliği (IHI) vb. belgelendirme ve standardizasyon kuruluşları sayılabilir.

Türkiye'de helal belgelendirme çalışmaları son yıllarda hız kazanmış, sivil toplum örgütleri ile birlikte Türk Standartları Enstitüsü (TSE) de bu alanda çalışmalara başlamıştır. TSE, helal belgelendirme uygulamasında SMIIC standardını esas almakta gerek bilimsel ve gerekse teknik açıdan profesyonel bir yaklaşımla sürece dahil olmuş bulunmaktadır. Bununla birlikte ülkemizde sivil gayretlerle bu konuda çalışmalar yapan Dünya Helal Birliği, Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme ve Sertifikalama Araştırmaları Derneği (GİMDES) ve Konya Helal Derneği (HELALDER) gibi kuruluşlar da bulunmakta olup, verdikleri belgelerin akreditesi açısından hatırı sayılır mesafe kat ettikleri görülmektedir.

Kanaatimizce helal belgelendirmede standardizasyon çalışmaları, İslam hukuku alanında yaşanan kanunlaştırma tecrübesi ile kıyaslanabilir. Böyle bir kıyas, fıkıh tarihindeki mezhep ve görüş farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkabilecek

sorunlar için bir çözüm olabilecektir. İctihad ve mezhep olgularını reddetmeksizin sağlıklı bir sonuca varabilmeyi de sağlayacaktır. Çağımız ve bilimsellik açısından uygulanabilir görüşlerin standardize edilmesi Müslüman toplumlar arasındaki ticari ilişkilerin gelişmesine, birlik ve beraberlik duygularının pekişmesine vesile olacaktır. Kanunlaştırmanın sağladığı hukuk güvenliği ve istikrarına mukabil standardizasyon aracılığıyla gıda güvenliği ve ticari istikrar sağlanabilecektir.

Bu çalışmada bilimsel açıdan güncel bir konu olan helal belgelendirme ele alınmıştır. Bu makalenin amacı, helal belgelendirme alanında bir standardizasyon çalışması olan SMIIC standardını ilahiyat akademisyasına duyurmak ve içeriğinin bilimsel tartışmaya açılmasını sağlamaktır. Ayrıca standard, bir yandan teknik komiteler tarafından ikmal ve revize edilmektedir. Dolayısıyla ilim adamlarının özellikle helal gıda konusundaki görüş ve tenkitleri bu süreç açısından önemlidir.

Yukarıda bir bölümü sunulan SMIIC Helal Gıda Kılavuzu Standardı içerisinde eleştirilebilir ve geliştirilebilir olduğunu düşündüğümüz bazı noktalara işaret etmiş bulunmaktayız. Bununla birlikte bu standardın helal belgelendirme ve helal gıda konusunda son derece olumlu bir çalışma olduğunu söylemek gerekir.

İSLÂM FIKHİNDE CENİNİN YAŞAMA HAKKINI KORUYAN DÜZENLEMELER

Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK*

Özet: İslâm dininin korumaya aldığı hakların en başta geleni yaşama hakkıdır. Hukukta kişilik tam ve sağ doğumla anne rahmine düştüğü andan itibaren başlar. Bu nedenle İslâm insana anne rahmine düştüğü andan itibaren yaşama hakkı tanımış ve bu hakkı ihlal edenlere bir takım cezalar öngörmüştür. İslâm fıkhı ceninin malvarlığı ve şahıs varlığı haklarını korumuştur. Bu çalışmada İslâm fıkhının anne rahminde iken cenine yönelik müdahaleleri engellemesi, hamilenin oruç tutmaması, anneye uygulandığında ceninin zarar göreceği cezaların infazının ertelenmesi, yeni bir evlilik için önceki eşten hamile kadının doğumunun beklenmesi ve boşanmada ceninin varlığına bağlı nafakanın sürmesi suretiyle ceninin yaşama hakkını koruyan düzenlemeler ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Cenin, yaşama hakkı, İslam hukuku, hamileler.

The Arrangements That Protect the Right to Live For The Fetus In the Islamic Fikh (Law)

Right to life is one of the first leading rights that Islam Religion protects most. Personality in law starts when the fetus quickens in womb. For this reason Islam grants the right to life for the fetus when it quickens in the womb and this law arranges punishments for whom he may violate this right. The Fikh of Islam has taken the personal and estates rights of fetus under protection. In this study the arrangements such as Islamic Law's restrictions about the interferences for the fetus in womb, a pregnant's not being fast, postponing a punishment to a mother in case fetus can be affected badly, waiting for the pregnant ex-wife to give birth before a new marriage, alimony regulations during divorce which protects fetus' right to life due to continuation in presence have been held.

GİRİş

İslâm dini insanı yaratılmışların en değerlisi saydığı için onun doğumundan ölümüne gerek beden bütünlüğü gibi fiziki varlığını ve yaşamını gerek şerefi, hayşiyeti ve onuru gibi manevi şahsiyetini ve gerekse hayatını sürdürmede ve ihtiyaçlarını karşılamada kullanabileceği değeri para ile ölçülebilen mal varlığı haklarını koruma altına almıştır.

Bu çalışmanın başlığında İslâm hukuku yerine İslâm fıkhı ifadesi kullanılmasının sebebi fıkhın kapsam bakımından daha geniş olması ve dolayısıyla ibadetleri de içine almasıyla açıklanabilir. Çünkü İslâm'ın cenini koruyucu düzenlemeleri arasında hukukun sahasına girenlerin yanı sıra oruç gibi güncel anlamda bu alana

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mhmtdrk@hotmail.com.

girmeyenler de bulunmaktadır. Bu çalışmada günlük kullanımları ve kapsadıkları alan çerçevesinde hem *İslâm fıkhu* hem de *İslâm hukuku* ifadeleri kullanılacaktır.

İslâm doğumdan ölüme kadar her insanın yaşama hakkını koruma altına almıştır. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: “*Bir cana kıymamış, ya da yer yüzünde bozgunculuk yapmamış bir canı öldüren kimse, bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onu yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur.*”¹ Hamile bir kadından bazı ibadetlerin ve cezaların ertelendiği, rahimdeki cenine müdahaleye getirilen sınırlandırmaların ve buna aykırı davranışta bulunanlara uygulanacak cezaların varlığı, İslâm fıkhu'nda fizik varlığıyla mevcut insanlara tanındığı gibi henüz bedeniyle ortada bulunmayan cenine de yaşama hakkı tanındığını göstermektedir.

Anne rahminde bulunduğu sürece ceninin yaşamı anneye bağlıdır. Hatta bazı İslâm hukukçuları bu süreçte cenini annenin bir uzvu mesabesinde görmüş, muhtemel bir zararın vuku bulması halinde tazmin bedelinin anneye verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. İster annenin bir uzvu gibi görülsün isterse anneye bağlı olmakla birlikte gün geçtikçe müstakil bir varlığa doğru ilerleme gösteren bir canlı sayılsın bu süreçte cenini korumayı amaçlayan düzenlemeleri bir bütün halinde değerlendirmek istiyoruz.

Cenin varlığını tehdit edebilecek her türlü müdahaleyi yasaklayan İslâm fıkhu, annenin isteyerek veya istemeyerek maruz kalacağı olumsuz durumlardan ceninin zarar görmesini engellemek amacıyla bazı düzenlemelerde bulunmuştur. Bunlar anne rahmindeki cenine müdahalenin/düşürtülmesinin yasaklanması, gebe bir kadının oruç tutmamasına ruhsat verilmesi, infazı halinde ceninin zarar göreceği bazı cezaların doğum sonrasına ertelenmesi, hamilenin istinai durumlar hariç hamile iken evlenmesinin yasaklanması ve nafakanın kadının hamileliğine göre farklılık göstermesi durumlarıdır. Bu düzenlemeler neticede ceninin şahıs varlığını korumayı amaçlamaktadırlar.

A. CENİNE MÜDAHALENİN SUÇ SAYILMASI

Kur'an'ın ifadelerinden² ve Hz Peygamber'in hamile haldeki Ğâmidiyeli³ ve Cüheyneli⁴ kadınların had cezalarını süt emzirme süresi tamamlanıncaya kadar ertelemesinden yola çıkılarak, İslâm'ın ilk dönemlerden itibaren anne rahmindeki cenine yaşama hakkına sahip bir canlı nazarıyla bakılmış; onun düşmesine yol açacak davranışlar yasaklanmış, bu suçu işleyen haksız fiil sahipleri cezalandırılmıştır.

Müctehid fakihler çocuk düşürme veya düşürtmenin hükmü konusundaki üç farklı görüş ortaya koymuşlardır. Birincisi; Mâlikîler, Şâfiîlerin bir kısmı, İma-

1 Mâide (5), 32.

2 Mâide (5), 32; İsrâ (17), 33.

3 İbn Mâce, Diyât, 36.

4 Müslim, Hudûd, 24; Tirmizî, Hudûd, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd, 25; Nesâî, Cenâiz, 64.

miyye Şiası, Hanefilerin ve İbazilerin bir görüşüne göre anne rahmine yerleşme aşamasından itibaren cenine müdahale haramdır. İkincisi; Hanefiler, Şâfiilerin çoğunluğu, Hanbeliler ve Zeydilerin bir kısmına göre hamileliğin başlamasından itibaren kırk güne kadar cenine müdahale yapılabilir. Üçüncüsü; Hanefilerin ve Hanbelilerin bir kısmına göre ruh üflenme zamanı saydıkları yüz yirmi güne kadar cenine müdahalede bulunulabilir.⁵ Görülüyor ki müctehid fakihlerin önemli bir kısmı, anne rahmindeki canlının insan sureti aldığı (*müstebinülhilka*) aşamayı cenine ruhun yüz yirmi günde üflendiğine dair rivayetle⁶ bağdaştırmakta ve cenine bu süreden sonra insan nazarıyla bakmaktadırlar. Dolayısıyla bu aşamadan sonraki cenin cinayetlerinden kesinlikle kaçınılması gerektiğinde ve haramlığında ittifak bulunduğu ve hatta icma' olduğu söylenebilir. Ancak bu aşamaya gelmemiş bir cenini düşürmek de suç sayılmış⁷; hatta ıskât-ı cenin suçunda bu ayrıma fazla önem verilmemiş, anneden ayrılan varlığın insan olduğunun anlaşılması yeterli görülmüştür.

Günümüzde anne rahmine yerleşme aşamasından doğuma kadar insanın geçirdiği bütün aşamalar tüm ayrıntılarıyla bilindiği ve her aşamada canlılık gözlemlenebildiği için önceki müctehidlerin bir kısmı tarafından benimsenen -mahiyeti ve canlılığı bilinemediği için- kırk veya yüz yirmi güne kadar cenin ıskatının cezasına sıcak bakma ihtimali iyice zayıflamıştır. Hatta bu sebeple çağdaş Müslüman bilginlerin önemli bir kısmı, yüz yirmi günden önce de bir *zaruret* bulunmadıkça gelişimin hangi aşamada olduğuna ve hangi amacı gerçekleştirmeyi hedeflediğine bakılmaksızın cenin düşürmenin mübah sayılamayacağı görüşündedirler. Burada zaruret, annenin bu doğumu yapmasını kesinlikle engelleyen tıbbi bir rahatsızlık sebebiyle ikisini kaybetmektense çocuğu feda edip anneyi kurtarmaktan ibarettir. Bu bakımdan İslâm hukukçuları, hamileliğin devamı halinde hamile kadının da kaybı ile sınırlı tıbbi zorunluluk hariç rahim tahliyesine karşıdırlar.⁸ Bu hususta İslâm Fıkıh Akademisi'nin ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kararları büyük bir önem arz eder.

5 Sahnûn, b. Said et-Tennûhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, 1994/1415, IV, 630; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Beyrut, t.y., II, 51; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire 2004, IV, 199; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1992/1412, III, 176; VI, 374, 591; Muhsin, Abdülaziz Muhammed, *el-Himâyetü'l-cinâyye li'l-cenin fiş-şeriatil-İslâmîyye ve'l-kanûni'l-vaz'i*, Kahire, t.y., s. 117; Bütî, M. Said Ramazan, *Mes'elelu tahdîd'i'n-nesl vikayeten ve ilâcen*, Dımaşk, 1988, s. 72vd.

6 Buhârî, Bed'u'l-halk, 6; Müslim, Kader, 1-5.

7 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1990/1410, VI, 118; Sahnûn, a.g.e., IV, 630; İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bil-âsâr*, Beyrut t.y., XI, 236; Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986/1406, III, 196, IV, 124, VII, 326; İbn Rüşd, a.g.e., IV, 199; Şirbinî, Muhammed b. el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1415/1994, V, 371; Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî aleş-şerhi'l-kebir*, Dâru'l-fikr, t.y., II, 266; Ğânim, İbrahim, *Ahkâmü'l-cenin fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 2001/1421, s. 169; Medkûr, Muhammed Sellâm, *el-Cenin ve'l-ahkâmü'l-müteallika bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1969/1389, s. 301, 305; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0077.htm>, (erişim: 09/02/2013).

8 <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0085.htm>, (erişim: 09/02/2013); <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/06/04/diyantetten-kurtaj-aciklamasi>, (erişim: 20/10/2013); Ğânim, a.g.e., s. 168-169; Muhsin, a.g.e., s. 13, 105-106, 124-127.

Tıbbi gelişmeler sonucu anne rahminde iken bir ceninin sağlık durumu günümüzde belli ölçüde bilinebilmektedir. Bu gelişmenin paralelinde tıp çevrelerinde özürlü olduğu anlaşılan ceninin yaşamının sonlandırılması tartışmalı bir konudur. Her an fiilen karşı karşıya kalınabilecek dinî, ahlâkî ve vicdanî boyutu bulunan bu mesele hakkında çeşitli düzey ve ortamlarda Müslüman bilginler görüşlerini ortaya koymaktadırlar.⁹ Bu tür bir durumda kendisine ruh üflenmemiş özürlü ceninin alınamayacağını söyleyenler bulunduğu gibi tedavisi imkânsız ve sadece başkalarının bakımıyla yaşam sürdürülebilecek bir özür halinde rahim tahliyesini onaylayanlar da vardır. Fakat kendisine ruh üflenmiş cenindeki özrün mahiyetine bakılmaksızın annenin yaşamıyla ceninin yaşamı arasında bir tercih durumu, annenin bir çocuk dünyaya getirmesini engelleyen tıbbi bir rahatsızlık hariç rahim tahliyesine cevaz verilemeyeceği yönünde bir ittifaktan söz edilebilir.¹⁰

İslâm hukukunda tıbbi zorunluluklar hariç anne rahmindeki bir çocuğun düşmesine bizzat anne veya baba bile yol açsa, suç işlemiş kabul edilir ve bu haksız fiil tazmin gerektirir. İslâm hukuk ekolleri arasında ayrıntıda farklılıklar bulunmakla birlikte bir ceninin anneden ölü ayrılmasının faili, ceninin mirasçılarında gurre, canlı ayrılıp bu haksız fiil sonucu ölmesi halinde diyet öder. Hatta ceninin sağ doğup ölmesi halinde haksız fiille illiyet bağının kurulduğu ve kasten işlendiği anlaşılan durumlarda kısas gerekeceğinden bile söz edilmiştir. İslâm hukukuna göre haksız fiil sebebiyle cenin düşürten, cenin ölü düşmüşse guresinden; canlı düşükten sonra ölmüşse diyetinden miras alamaz.¹¹ Ayrıca masum bir canın telefine yol açanların kefarete vermeleri de gerekmektedir.¹²

Ülkemizde 27.05.1983 tarih 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'un 5. maddesi onuncu hafta sonuna kadar annenin sağlığı açısından tıbbi bir sakınca bulunmasa bile isteğe bağlı gebeliğin sonlandırılmasına müsaade etmektedir. Onuncu haftadan sonra ise gebelik sadece annenin yaşamını tehdit ettiği/edeceği veya doğan çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır bir sakatlığa yol açacağı doğum ve kadın hastalıkları ve ilgili daldan bir uzmanın bulgularına dayanan raporları ile sonlandırılabilir. Bu kanunun 6. maddesinde de bunun için gerekli izin düzenlenmiştir. Bu maddedeki acil müdahale hallerinin nelerden ibaret olduğu ve yapılacak ihbarın şekil ve mahiyeti ile sterilizasyon ve rahim tahliyesini kabul edenlerden istenilecek izin belgesinin şekli ve doldurulma esasları, bunların yapılacağı yerler, bu yerlerde bulunması gereken sağlık ve diğer koşullar ve bu yerlerin denetimi ve gözetimi ile ilgili hususlar ise 18.12.1983 tarih ve 510 sayılı *Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin*

9 Bu husustaki görüş ve tartışmalar için bkz: *İlahiyat Fakülteleri IV. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması" Sempozyumu*, İzmir 2008.

10 Gânim, a.g.e., s. 184.

11 Cassâs, Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk: Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1405, I, 43; Sahnûn, a.g.e., IV, 634; İbn Hazm, a.g.e., XI, 240; Kâsânî, a.g.e., VII, 326; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Ahkâmü'n-nisâ*, thk. Ali b. Muhammed Muhammedi, Beyrut 1985, s. 376; İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, 1968/1388, VIII, 414, 418; İbn Âbidîn, a.g.e., VII, 767; Gânim, a.g.e., s. 213.

12 İbn Hazm, a.g.e., XI, 238; İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 374.

Tüzükle düzenlenmiştir. Buraya kadar sayılan hususların dışında ana rahmindeki bir cenini düşürme suç sayılmıştır.¹³ Görüldüğü üzere gebeliğin onuncu haftasına kadar tıbbi sakınca bulunmasa, sonrasında ise doğan çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır bir sakatlığa yol açacağına tespiti halinde rahim tahliyesine müsaade etmesi yönüyle mer'î hukukumuz İslâm hukukunda hâkim olan görüşe aykırı bir yol izlemektedir.

B. HAMİLEYE ORUÇ TUTMAMA RUHSATININ VERİLMESİ

1. Oruç tutmamayı gerektiren durum

Hamile bir kadın, oruç tutması halinde kendisinin güçten düşüp rahatsızlanması ya da rahminde taşıdığı ceninin gıdasız kalıp zarar görmesi veya düşmesi konusunda bir korku yaşarsa oruç tutmayabilir. Ancak buradaki korku, kişisel tahminlere değil, tecrübeli kişilerin veya Müslüman uzman doktorun tecrübe ve verilerine dayanmalıdır. Eğer bu durumun kadına veya çocuğuna bir zarar vereceği kesinleşirse bu orucun tutulmaması gerekir; zira oruç tutarak kişinin kendisini veya çocuğunu telefe sürüklemesi yasaktır.¹⁴ Bu hal aynı zamanda hastalık benzeri bir zaruret sayılacağı için özür niteliği de taşır. Fakat buradaki muhtemel zarar, hamile ya da ceninde bir organın işlevini yitirecek duruma veya ceninin kaybı noktasına ulaşmadıkça orucu bıraktırmayı gerektirmez. Hamile kendisi veya taşıdığı cenin ile ilgili bir sıkıntı duymadığı sürece orucunu tutabilir.¹⁵

Kendisinden ötürü oruç tutulmayan ceninin meşru bir evliliğe veya evlilik dışı bir birlikteliğe dayanması neticeyi değiştirmez. Ceninin hayatının korunması için hamilenin oruç tutmayabileceği hükmü gebeliğin meşru bir evlilik veya evlilik dışı bir birlikteliğe dayanmasına göre değişmez. Meşru bir evliliğe dayanmayan birliktelik neticesi oluşan ceninin kürtajına ve bu tür gebeliklerin sonlandırılmasına da İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından cevaz verilmemiştir. Çünkü ceninin yaşama hakkı daha öncelikli kabul edilmiştir. Dolayısıyla evlilik dışı yollarla hamile kalan kadına da kendisinin ve ceninin sıkıntıya düşmesi endişesi olmasa bile oruç tutmak farz değildir.

2. Tutulamayan veya açılan orucun kazası ve fidyesi/kefareti

Hamilelik sebebiyle tutulmayan oruçların kaza edilip edilmeyeceği ve fide/keffaret gerektirip gerektirmeyeceği noktasında fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlere ana hatlarıyla yer vermek istiyoruz.

a. İbn Ömer (73/693), İbn Abbas (68/687-688) ve Said b. Cübeyr (94/713)'den gelen rivayetlere göre hamile ve süt emzirene kendileri ve çocuk yüzünden tutma-

13 26.9.2004 tarih 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 99. maddesinde çocuk düşürme; 100. maddesinde düşürme; 101. maddesinde kısırlaştırma suçlarının cezaları düzenlenmiştir.

14 Cassâs, a.g.e., I, 223; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'râik fi şerhi kenzi'dekâik*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, t.y., II, 307, 491; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XVI, 271; XXXVII, 330.

15 Cassâs, a.g.e., I, 224; Serahî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mevsûat*, Beyrut 1993/1414, III, 99; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmüz, *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi ğureri'l-ahkâm*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabî, t.y., II, 489.

dıkları orucun fidyesini verirler, kaza etmezler.¹⁶ Çünkü İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ud (32/652- 653), Muâz b. Cebel (18/639), Seleme b. Ekva (74/693), Alkame (3/625) ve Zührî (124/742)'nin aralarında bulunduğu bir grup sahabe, “Sizden kim o aya erişirse oruç tutsun.”¹⁷ ayetinin nüzülüne kadar dileyen oruç tutuyor dileyen fidye veriyordu. Bu ayet, “Güç yetirenlere bir miskin doyuracak fidye gerekir.” ifadesini nesh etmiş; güç yetirenlerin oruç tutmalarını istemiş, oruca güç yetiremeyenlere fidye vermeyi ruhsat tanımıştır.¹⁸

b. Atâ b. Ebî Rebâh (114/732), Zührî, Rebîa b. Abdirrahman (136/753), Saîd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî (96/714), Ebû Sevr (246/952), Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Yûsuf (182/798), İmam Muhammed (189/805), Züfer (158/775), Evzâî (157/774), Süfyân es-Sevrî (161/778) ve İmam Mâlik (179/795)'ten nakledilen bir görüşe ve Şâfîilerin bir görüşüne göre hamileye ve süt emziren kadına, kendisi veya çocuğu için tutamadığı orucun yalnızca kazası vardır. Zaten Hz Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Allah yolculardan namazı yarıya indirmiş; yolcu, hamile ve süt emzirene orucu bıraktırmıştır.”¹⁹ Hamile ve süt emziren, kefarete gerektirmeyen bir özür sebebiyle oruç tutmadıkları için oruç bozmuş sayılmazlar. Bu durum fidye değil yalnızca tutulmayan orucun kazasını gerektirir.²⁰ İmam Şâfiî ise hamilenin kendinden korkarak oruç bozmasıyla ceninden ötürü bozması arasında bir ayrım yapmış, birinci halde fidye gerekmeyeceği, ikinci halde fidye gerekeceği görüşünü ortaya koymuştur.²¹

Hamilelik ve süt emzirme sebebiyle tutulmayan oruç için fidye gerekmeyeceği görüşünü savunanlar “Güç yetirenlere bir miskin doyuracak fidye gerekir.” ifadesinin bir sonraki ayetin “Kim o aya ulaşırsa oruç tutsun.” ifadesiyle nesh edildiği görüşündedirler. Buna göre oruç fidyesi müzmin bir hastalık veya yaşlılık gibi özrü geçici nitelik taşımayanlar için geçerlidir. Bu ifadenin peşinden gelen “Oruç tutmanız sizin için daha iyidir.” ifadesi de özrü geçici nitelik taşıyan ve daha sonra oruç tutabilecek olan hamile veya emzikli kadının yalnızca iftar ettikleri orucu kaza etmeleri gerekir. Fidyeye bir şeyin yerine geçen ve onun sevabını kazandıran iş olduğuna göre tutulmayan orucun kazasının yanında fidyesinin varlığı ve böylelikle iki amelin birleşmesi uygun değildir.²²

16 Şâfiî, a.g.e., VII, 266; Sahnûn, a.g.e., I, 279; Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyânî'l-ilm fi tevîlî'l-Kur'an*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, 1420/2000, III, 427, 429; İbn Rüşd, a.g.e., II, 62- 63; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXXII, 70.

17 Bakara (2),185.

18 Müslim, Sıyâm, 149-150; Cassâs, a.g.e., I, 218, 223; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzebe fi fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y., I, 328; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150.

19 Nesâî, Sıyâm, 50, 51, 62; İbn Mâce, Sıyâm, 12; Dârimî, Savm, 16; Tirmizî, Savm, 21; Ebû Dâvûd, Savm, 3, 43. «إن الله تعالى وضع عن المسافر شرط الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع الصوم»

20 Taberî, a.g.e., III, 427-429; Sahnûn, a.g.e., I, 278; Cassâs, a.g.e., I, 223-224; İbn Hazm, a.g.e., IV, 410; Şîrâzî, a.g.e., I, 328; Serahsî, a.g.e., III, 99; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 489; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXXII, 69.

21 Şîrâzî, a.g.e., I, 328.

22 Şâfiî, a.g.e., VII, 266; Müzenî, İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil, *Muhtasarü'l-Müzenî*, Beyrut, 1410/1990, VIII, 153; Şîrâzî, a.g.e., I, 328; Kâsânî, a.g.e., II, 105; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 489; İbn Nüceym, a.g.e., II, 308.

c. İbn Ömer ve İmam Mâlik'ten nakledilen bir görüşe²³, İmam Şâfiî (204/820)'ye ve Hanbelîlere göre ister kendileri isterse çocuk için oruç açınlar her ikisine de kaza ve fidye gerekir. Hamile ve süt emzirene kaza ve fidye gerektiği görüşünü savunanlar “*Güç yetirenlere bir miskin doyuracak fidye gerekir.*” ifadesinin zahirine dayanırlar ve bu ikisini ayetin kapsamına dâhil ederler. Ancak Şâfiîlere göre bu durumun fidye gerektirmesi için orucun başka birisi yani cenin/çocuk için açılması gerekir. Bu durumun fidye gerektirmesi noktasında Şâfiîler arasında üç görüş vardır: 1. Hamilelik hastalığa benzediği için fidye gerektirmez; süt emziren ise başka biri için oruç açmıştır ona fidye gerekir. 2. Müzenî (264/877-878)'ye göre hamile bir özür sebebiyle oruç açtığı için fidye vermesi vacip değil, müstehaptır. 3. Bakara 184'ten dolayı fidye gereklidir. Zaten İbn Abbas'tan bu ayetin neshedildiği; yaşlı, aciz, çocuğunu kaybetmekten korkan hamile ve süt emzirene ruhsat tanındığı, oruç tutmayıp fidye verecekleri rivayet edilmiştir.²⁴

d. İbn Hazm (456/1064) ise oruca devam etmesi halinde çocuğun kaybından korkan hamile veya emzikli kadının iftar edeceği, bu durumun kaza ve fidye gerektirmeyeceği görüşünü ortaya koymuştur. Zira hamile cenin için iftar etmektedir ki Allah: “*Bilgisizlikleri yüzünden çocuklarını beyinsizce öldürenler gerçekten hüsrana uğramışlardır.*”²⁵ ve Hz Peygamber: “*Merhamet etmeye merhamet edilmez.*”²⁶ buyurmuştur. Şu halde cenine ve süt emen çocuğa rahmet farz olduğuna ve buna ancak iftarla ulaşılabacağına göre bu kimselere iftar farzdır. Bu işi yapmak onlara farz olunca bu ibadet onlardan sakıt olur ve orucun sakıt olduğu kimseye Allah kaza izni vermez. Kaza yalnızca hasta, yolcu, hayırlı, nifaslı ve kasten kusana gerekir.²⁷

e. Hamile kaza eder fakat fidye vermez; emzirici kaza eder ve fidye verir. Mâlikîlere, Leys b. Sa'd (175/791)'a ve Şâfiîlerin üçüncü görüşüne göre hamile iftar ederse fidye gerekmez; süt emzirene gerekir. Çünkü süt emziren bu işi başka bir yolla görebilir; ancak cenin hamileye bitişiktir ve hamilenin böyle bir seçeneği yoktur. Burada hamilenin cenin hakkındaki endişesi organlarından birini kaybetme endişesine benzemektedir.²⁸

Bu konudaki ihtilaf, hamilelik halinde oruç tutmamanın hastalığa mı güç yetirememeye mi benzediği noktasındaki tereddütten kaynaklanmaktadır. Bu durumu hastalığa benzetenler kaza gerekeceği, güç yetirememeye benzetenler fidye gerekeceği görüşünü savunmuşlardır. Burada hamile, hastanın durumuna benzemekte; süt emziren hastalıkla güçsüz düşenin durumunun birleşmesine benzemektedir.²⁹ Bu konudaki görüşler aktarılan rivayetlerden de beslendiği ve farklı rivayetler

23 Sahnûn, a.g.e., I, 279; Cassâs, a.g.e., I, 224.

24 Şâfiî, a.g.e., VII, 266; Müzenî, a.g.e., VIII, 153; Cassâs, a.g.e., I, 223-224; İbn Hazm, a.g.e., IV, 411; Şîrâzî, a.g.e., I, 328; İbn Kudâme, a.g.e., II, 149-150; *Mevsûatü'l-fıkhiyye*, III, 275; XXXII, 70.

25 En'âm (6), 140.

26 Buhârî, Edeb, 18, 27; Müslim, Fedâil, 65; Ebû Dâvûd, Edeb, 145; Tirmizî, Birr, 12; Ahmed b. Hanbel, II, 228, 241, 369, 514.

27 İbn Hazm, a.g.e., IV, 410.

28 Cassâs, a.g.e., I, 223; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150; *Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XXXII, 70.

29 İbn Rüşd, a.g.e., II, 63.

bulduğu için biz bu konudaki görüşleri kısaca aktardık. Bize göre hamilelik ve çocuk iki yaşını tamamlayıncaya kadar annesinin onu emzirmesi, oruç tutmaya geçici bir manidir. Bu durumu geçen kadın orucunu kaza etmelidir. Hamilelikte ve süt emzirme döneminde tutulmayan orucun kazasının yapılması halinde, bu oruç için ayrıca fidye vermek gerekmediği kanaatindeyiz.

3. Fidy e miktarı

Fidy e, daha çok meşru bir özür sebebiyle yerine getirilemeyen bir ibadet yerine veya ibadet sırasında yerine getirilemeyen bir hususu, işlenen bir hata ve kusuru telafi için ödenen miktardır ve bu bakımdan dinî hükümlerde hafifletme ve ruhsat özelliği taşımaktadır. Oruç fidyesi “*Güç yetirenlere bir miskin doyuracak fidye gerekir.*”³⁰ ayetinde belirtildiği üzere tutulamayan her bir oruç için bir fakir doyuracak miktarın verilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bir kişinin bir günlük yiyeceğinin miktarı ise buğdaydan yarım, arpa ve hurmadan bir sa’ şeklinde belirlenmiştir.³¹ Bunların kendisinden (*aymı*) verilebileceği gibi para değerinden bedeli de verilebilir. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından belirlenen fitre değeri, oruç fidye miktarını belirlemede esas alınabilir. Dolayısıyla hamilelik veya süt emzirme sebebiyle tutulmayan oruçların fidye gerektirdiği görüşünde olanlara göre bu bedelin tutulamayan gün sayısınca ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerekir.

Bütün bu farklı görüş ve tartışmalardan anlaşılmaktadır ki İslâm, anne rahmindeki ceninin varlığına gelebilecek zarara engel olmak ve onu korumak için oruç ibadetinin ifasında hamilelere oruç tutmama ruhsatı vermiş hatta zarardan emin olduğunda oruç tutulmamasını gerekli görmüştür. Fakihler, kendilerine ulaşan rivayetleri kendi fikhî anlayışları doğrultusunda değerlendirmişler, hamilelikte tutulmayan oruçlar sebebiyle kaza veya fidye ya da bunlardan her ikisinin gerekliliği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak burada ihtilaf etmedikleri bir konu var ki o da hamilenin veya ceninin zararı söz konusu olduğunda oruç tutulmayacağıdır. Dolayısıyla İslâm oruç ibadetinin ifasında bile cenini gözetmiş, onun yaşama hakkını korumak için oruç tutulmamasını istemiştir.

C. HAMİLEDEN CEZA İNFAZININ ERTELENMESİ

Hamile bir kadının kısas, had ve ta’zir türünden ceza gerektirecek, karnındaki iki ceninden birini düşürmesi de dâhil, bir suç işlediğinde bu kadının cezalandırılma zamanı hakkında İslâm hukukunun tutumunun bilinmesi, cenin ve hamilenin korunması ve onlara atfedilen değeri ortaya koyması açısından önemlidir.

Burada hemen belirtelim ki hamilenin cezasının infazının ertelenmesi, on dokuzuncu yüzyıldan beri batıda tartışıla gelen “*işlediği suçtan dolayı mahkum edilen suçlunun cezasının infazının belirli bir süre geri bırakılması ve suçlunun yeni bir suç*

30 Bakara (2), 184.

31 Şâfiî, a.g.e., VII, 266; Müzenî, a.g.e., VIII, 153; Taberî, a.g.e., III, 429; İbn Rüşd, a.g.e., II, 63; İbn Kudâme, a.g.e., III, 150; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 489; İbn Nüceym, a.g.e., II, 308.

*işlememesi veya iyi hal göstermesi durumunda suçun işlenmemiş veya hükümlülüğün gerçekleşmemiş ya da cezası çekilmiş sayılması*³² anlamındaki ertelemeler farklıdır. Hamilenin cezasının infazının ertelenmesinin 5275 sayılı *Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun*'ün 16. maddedeki hastalık ve 17. maddedeki hükümlünün istemi nedeniyle ertelemeye³³ benzediği söylenebilir.

1. İnfazı ertelenecek suçun mahiyeti

Ceninin korumak gayesiyle gebe bir kadından işlediği bir suçun cezasının ertelenmesinden söz edebilmek için bu infazın uygulanmasında veya sonucunda ceninin canlı ya da ölü anneden ayrılması veya bir organını kaybetmesi dâhil bir zarar ortaya çıkaracak nitelik taşıması gerekir.³⁴ Yoksa ceninin hiçbir şekilde etkileneceği trafik cezası gibi bir para cezasının elbette doğum sonrasına ertelenmesinden söz edilemez.

Cezanın ertelenme amacı her hangi bir suç işlememiş masum ve muhterem bir can sayılan ceninin yaşama hakkını korumaktır.³⁵ Hamileliğin ancak kadının iddiası veya bu işi bilenlerin tespitiyle anlaşıldığı zamanlar için fakihlerin cumhuri, çözülemeyen hallerde durum netleşene kadar beklenmesi gerektiğini ifade etmişlerse³⁶ de günümüzde çeşitli test ve tekniklerle bu halin anlaşılmasında bir zorluk kalmamıştır. Bu konuda bir tartışma yaşanması halinde bu günün bilgisi çerçevesinde hareket etmek gerekecektir. Hangi yolla meydana gelirse gelsin ve annesi hangi suçu işlerse işlesin bir ceninin annenin suçlarından zarar görmesine sebebiyet verilmesi düşünülemez.

İnfazı halinde ceninin zarar göreceği suçun irtidat, zina, iftira, içki gibi had; adam öldürme ya da organlara karşı işlenmiş bir yaralamayı içeren kısas ya da sürgün gibi ta'zir türünden olması arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Zira hamile kadın kasten bir adam öldürse bile cezasının infazı doğum sonrasına ertelenmekte³⁷, anne rahmindeki ceninin zarar görme ihtimali erteleme için yeterli sayılmaktadır.³⁸ Bu konuda hamileye doğuruncaya kadar İbn Münzir (318/930)

32 Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1986, III, 9; Artuk, Mehmet Emin, Ahmet Gökcen, A. Caner Yenidünya, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 2007, s. 882-883.

33 Bu kanun md 16/4'e göre gebe olan veya doğurduğu tarihten itibaren altı ay geçmemiş bulunan kadınların infazını geri bırakılır. Çocuk ölmüş veya anasından başka birine verilmiş olursa, doğumdan itibaren iki ay geçince ceza infaz olunur. 16/1 Akıl hastalığına tutulan hükümlünün 16/2 Diğer hastalıkları bulunan hükümlünün 16/3 ise geri bırakmanın şekil ve sürecini düzenler.

34 İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47.

35 İbn Hazm, a.g.e., XII, 89; İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsi, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dârü'l-fıkr, t.y., XI, 400-401; Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelil, *el-Hidâye fi şerhi'l-bidâye*, tahkik, Tallâl Yusuf, Beyrut-Lübnan, t.y., II, 344:

36 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يوحى إلى أن يستغنى ولدها عنها إذا لم يكن أحد يقوم بتربيته لأن في التأخير صيانة الولد عن الضياع
36 Şâfiî, a.g.e., VI, 23, 47; Şîrâzî, a.g.e., III, 193; Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-Tâlibin ve Umdetü'l-Müttekin*, Beyrut-Dımaşk-Amman 1412/1991, IX, 227.

37 İbn Mâce, Diyât, 36: «المرأة إذا قتلت عمدا لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملا، وحتى يكفل ولدها، وإن زنت لم ترحم حتى تضع ما في بطنها، وحتى يكفل ولدها»
"Kadın hamile iken kasten birisini öldürdüğünde, doğum yapıp bebeğini bir bakıcıya teslim edinceye kadar öldürülmez. Hamile kadın zina ederse, doğum yapıp bebeğini bir bakıcıya teslim edinceye kadar had uygulanmaz."

38 Şâfiî, a.g.e., VI, 60; VI, 148, 172; Şîrâzî, a.g.e., III, 343, 344; Merğînânî, a.g.e., II, 344; Nevevî, a.g.e., IX, 225; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 400-401; Şîrvânî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, Mısır 1983, VIII, 439; VIII, 320.

had³⁹, İbn Rüşd (595/1198) kasten adam öldürse dahi kısas uygulanmayacağına icma' bulunduğunu söylemişlerdir.⁴⁰

Hamile kadından cezanın infazının ertelenmesi için bu hamileliğin sahih bir evliliğe veya evlilik dışı bir birliğe dayanmasının⁴¹, infazı ertelenen suçun hamilelikten önce veya sonra işlenmesinin önemi yoktur. İnfazı halinde ceninde kısmi veya telef derecesinde bir zararın meydana gelme ihtimali infazın doğum sonrasına bırakılması için yeterlidir. Öyle ki mürted kadın, dinden döndükten sonra zina sebebiyle hamile kalsa doğurana dek had uygulanmaz.⁴² Bu konuda İslâm hukukçuları arasında farklı görüş bulunmadığı söylenebilir.

2. İnfazın ertelenme aşamaları

Hamilenin ertelenmeyi gerektirecek bir suç işlemesi halinde infazın ertelenmesi sırasında serbest ya da hapiste tutulacağını belirleyen suçun ispat şeklidir. Suç eğer hamilenin kendi itirafıyla sabitse kadın hapsedilmez. Ancak suç delille ya da başkalarının şahitliğiyle ispat edilmişse bu durumda kadın doğurana veya infaza kadar kaçma ihtimaline binaen hapsedilir.⁴³ Hamilenin işlediği suçun mahiyeti de hapiste tutulmasını etkilemektedir. Kısas suçlarında kul hakkı bulunduğu için hamile hapiste tutulurken had suçlarında hapiste tutulacağı zayıf bir görüştür. Çünkü hadlerde kolaylaştırma ve hoşgörü esastır.⁴⁴

Suçlunun itirafı veya kanıtlarla bir suçun varlığı halinde hamile kadının ne kadar süre suçun infazı için bekletileceği veya hapsedileceğinde günümüz tahlil ve görüntüleme tekniklerine sahip olmayan fakihler, kendi zamanlarının imkânlarıyla tespit ettikleri azami hamilelik sürelerini esas almışlardır. Bize göre artık bu konuda tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tıbbi veriler elde edildiği için itirafın ya da iddianın ortaya atılması sonrası bu durumun tespit edilmesi ve buna göre gerekli hükmün uygulanması gereklidir.

İslâm hukukçuları hamile bir kadına uygulanması halinde muhtemel bir zarardan cenini korumak maksadıyla cenin aleyhine sonuç doğuracak her türlü ceza infazının doğum sonrasına bırakılması gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Hatta bu konuda icma bulunduğu bile söylenmiştir.⁴⁵ Kısasın mümkün olan en kısa sürede uygulanmasının istenme sebebi bunun kul hakları yönünün ağır basmasıyla açıklanabilir. Çünkü kısas gerektiren suçun infazında iki hak bir araya gelmektedir: Mağdur veya velisinin hakkı ve masum ceninin yaşama hakkı. Maktulün velisinin kısas hakkının ertelenmesiyle ceninin hakkı korunmaktadır. Böyle yapmak,

39 İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47; Desûkî, a.g.e., IV, 322.

40 İbn Rüşd, a.g.e., IV, 87.

41 İbn Kudâme, a.g.e., IX, 46; Desûkî, a.g.e., IV, 322; Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükrem, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-tâlib*, tahkik: Yûsuf Şeyh Muhammed el-Kabbâi, Beyrut 1414/1994, II, 331.

42 Nevevî, a.g.e., IX, 225.

43 Şâfiî, a.g.e., V, 139; VI, 23, 47; Sahnûn, a.g.e., IV, 514; Merğînânî, a.g.e., II, 344; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 401; İbn Nüceym, a.g.e., V, 11; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 655;

44 Nevevî, a.g.e., IX, 226.

45 İbn Rüşd, a.g.e., IV, 187; İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47; Desûkî, a.g.e., IV, 322.

ikisinden birinin hakkını zayi etmekten daha iyidir. Dolayısıyla bu tür cezaların da ağız sütü alınmasından ve çocuğun beslenmesi sağlanamıyorsa emzirme süresi sonuna kadar ertelenmesi gerektiğinde ittifak vardır. Ceninin zarar göreceği suçun had, kısas veya ta'zir türünden bir ceza olması neticeyi değiştirmemektedir. Zaten Hz Peygamber'in biri Gâmidiye⁴⁶ ve diğeri Cüheyne kabilesinden⁴⁷ iki kadına işledikleri zina suçunun had cezalarını doğum ve süt emzirme süresi sonrasına bırakması da ceninin yaşama hakkını koruma fikrinin temel dayanaklarından biridir.⁴⁸

Cenini korumak için hamile kadına kısas infazının doğum sonrasına bırakılmasının Kur'anî dayanağı "*Kim haksızlıkla öldürülürse, onun velisine yetki/söz hakkı vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın/öldürmede israf etmesin,*"⁴⁹ ayetidir. Bu ayete göre hangi suçun cezası olursa olsun uygulanması halinde ceninin zarar görme ihtimali varsa bu infazın ceninin etkilenmeyeceği doğum sonrasına, ağız sütü almasına ve alternatifini sağlanamıyorsa emzirme süresi sonuna ertelenmesi gerekir. Emzirme süresi hakkında "*Anneler çocuklarını, emzirmenin tamam yapılmasını isteyen baba için tam iki yıl emzirirler,*"⁵⁰ buyrulduğuna göre emzirecek bir sütanne ya da beslenmesi için bir çözüm bulunamaması halinde çocuğun yaşamına mal olacak veya onun zarar görmesine yol açacak her türlü kısas infazının bu sürenin sonuna kadar ertelenmesi gerekecektir. Çünkü burada canı kadın üzerinde bulunan iki haktan cenine ait olanı ancak infazın ertelenmesiyle korunabilmektedir. Ertelemede mağdurun hakkı sadece gecikmeli olarak yerine getirilebilmektedir. Böyle yapmak ikisinden birinin hakkını zayi etmekten daha iyidir.⁵¹ Aynı şekilde kazf de dâhil hadler ve ta'zir cezalarının infazı halinde ceninin zarar görme riski varsa, haksız yere bir canının zararına veya telefine sebebiyet verilerek cezalandırmada aşırı gidilmemesi için ceninin etkilenmeyeceği bir aşamaya infazın tehiri gerekmektedir.⁵²

Doğum sonrasında hamilelik sebebiyle ertelenen ceza ölümle sonuçlanacak bir ceza değilse nifas halinin de bitmesi beklenir. Bu ertelemeyen maksat, bir tür hastalık hali sayılan bu halin infazın etkisiyle maksadın aşılmasına ve bir kadının haksız yere ölümüne yol açmamaktır. Eğer böyle yapılmazsa, kadına ölümle son bulmayacak bir ceza infaz edilmesine rağmen bu halin tesiriyle kadının telefine sebebiyet verilecek ve zulmedilmiş olacaktır.⁵³ Zaten Hz Peygamber'de nifas gibi hastalık durumlarında haddin daha hafif bir tarzda uygulanabileceğini bildirmiştir.⁵⁴

46 İbn Mâce, Diyât, 36.

47 Müslim, Hudûd, 24; Tirmizî, Hudûd, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd, 25; Nesâî, Cenâiz, 64.

48 Şâfiî, a.g.e., VI, 60, 148, 172; VIII, 320; Şîrâzî, a.g.e., III, 192; İbn Hazm, a.g.e., XII, 89; Merğînânî, a.g.e., II, 344; İbn Kudâme, a.g.e., IX, 46; Nevevî, a.g.e., IX, 225; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 400-401; Adevi, a.g.e., II, 331.

49 İsrâ (17), 33. "وَمَنْ قَبِلْ مَطْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ"

50 Bakara (2), 233.

51 Medkûr, a.g.e., s. 235.

52 Şîrâzî, a.g.e., III, 192; Destûkî, a.g.e., IV, 322.

53 Sahnûn, a.g.e., IV, 514; Şîrâzî, a.g.e., III, 193; Merğînânî, a.g.e., II, 344; İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 400-401; Adevi, a.g.e., II, 331.

54 İbn Kudâme, a.g.e., IX, 47. Zina haddi uygulaması bulunan iki sahabeye sağlık durumları sebebiyle daha hafif bir tarzda had uygulanması ve rahatsızlığının geçmesinin beklenmesi ile ilgili rivayetler için bakınız: Ebû Dâvûd, Hudûd, 33; İbn Mâce, Hudûd, 18; Ahmed b. Hanbel, V, 222.

Daha önce de belirtildiği üzere öldürme, sakat bırakma ya da yaralama suçlarında kısas doğumdan sonraya bırakılır. Zina iftirasında haddin uygulanmasında da durum böyledir. Had cezalarından farklı olarak sırf kul haklarıyla ilgili ve kul hakların ağırlıklı şekilde bulunduğu kısas cezalarının infazında doğumdan sonra infazın gecikmesi mağdur tarafı daha fazla mağdur edeceğinden bu cezaların infazını doğumdan sonra uygun en kısa süre içerisinde uygulanması gerekir. Bu tür mağduriyetlerin ortaya çıkmaması için doğum sonrasında ağız sütü alınmasının ardından bu çocuğun beslenmesi için bir sütanne, tüketilmesi helal çocuğa yarayışlı bir mama ya da hayvan sütü bulunmaması halinde cumhura göre kısas çocuğun beslenmesi sağlanana kadar ertelenir. Eğer bu şart yerine getirilemezse iki yıl süresince kısas ertelenir. Zira hamilelik ihtimaliyle ceza ertelendiğine göre çocuğun varlığında ertelenmesi daha önceliklidir.⁵⁵

İslâm hukuk bilginlerine göre bir çocuğun doğumuna kadar ertelenen infaz, doğduğunda yaşaması için önemli bir besin kaynağı ağız sütünün alınmasından önce de uygulanmamalıdır. Fakihlerin ağız sütünün alınmasını gerekli görmeleri, bu sütün alınmasıyla çocuğun yaşaması arasındaki yakın ilişkiden kaynaklanmaktadır. Hatta onlar, çocuğun, bu sütü almadan çoğunlukla yaşamadığını ifade etmişlerdir.⁵⁶ Çocuk doğuncaya kadar infaz ertelendiğine göre doğduktan sonra yaşaması için infazın ertelenmesi gerekir. Çocuk emzirecek bir kadın bulunmaması veya bulunmasına rağmen emzirmekten imtina etmeleri halinde ya bunlardan biri cebren bunu yapmaya zorlanacak ya da annenin cezasının infazı çocuk anne sütünden ayrılıncaya kadar ertelenecektir. Ağız sütü veya emzirme süresi sonuna kadar infazın ertelenmesi düşüncesi, bu düşüncenin ortaya konmasında yaşadıkları dönemin kültürü gereği beslenmede anne sütüne duyulan gereksinime dayanmaktadır. Günümüzde dahi bebek mamalarının içerik yönüyle ne kadar zenginleştirilirse zenginleştirilsin anne sütünün yerini tutamayacağı kesinlikle bilindiğine göre yaşadıkları dönemde günümüz üretim tekniklerinin ve saklama imkânlarının bulunmadığı koşullarda infazın, çocuğun anne sütünü almasından sonraya bırakılmasını istemeleri daha iyi anlaşılabilir.

Ağız sütünün alım süresini yaşanan yerin örfüyle belirleneceği ifade edilmişse⁵⁷ de günümüzde bunu konunun uzmanlarının belirlemesi en doğrusudur. Buna göre çocuğu bakacak biri bulunmaması halinde bu çocuğun kaybedilmemesi için anne sütüyle beslenmesinin sona ermesine kadar had cezasının infazı ertelenir. Nitekim Hz Peygamber Ğâmidiyeli kadına çocuğun kendisine ihtiyacı kalmayınca kadar zina haddini ertelemiştir.⁵⁸ Had cezalarında sütanne bulunsa bile infazın emzirme süresi bitimine ve bakıcı bulunması sonrasına ertelenmelidir. Çünkü hadlerde kolaylaştırma-müsamaha esastır.⁵⁹ Kul hakkı içeren hadlerden kazf ve kı-

55 Nevevî, a.g.e., IX, 225.

56 MerĞinâni, a.g.e., II, 344; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 400-401; Şirvânî, a.g.e., VIII, 439.

57 Şirvânî, a.g.e., VIII, 439.

58 Sahnûn, a.g.e., IV, 514; MerĞinâni, a.g.e., II, 344; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., XI, 400-401; Adevi, a.g.e., II, 331.

59 Şirâzi, a.g.e., III, 193; Nevevî, a.g.e., IX, 226.

sas cezalarının infazında ise hak sahibinin çocuğun sağlıklı beslenmesi için infazı emzirici kadın bulunmasından sonraya bırakması güzel bir davranış sayılmıştır.⁶⁰

3. Ceninin varlığı hâlinde infazın sonuçları

Hamileye uygulanan bir infaz neticesinde anneden canlı veya ölü bir cenin ayrılması hâlinde sorumluluğu kimin üstlenmesi gerektiği tartışmalı bir konudur. Bize göre günümüzde anne rahminde bir cenin bulunduğu kolaylıkla anlaşılabil- diğine göre bu durumun anlaşılmasıyla ve cezai sorumlulukla ilgili tartışmaları önemsiz saymamakla birlikte bir kenara bırakmak ve bu konuda tereddüde mahal bırakmamak için tıbbi görüntüleme ve tahlil yöntemleriyle durumu tespit etmek ve ona göre sorumluyu cezalandırmak gerekir. Bu durumda meydana gelen hata ve yanılmalardan ilgili kurumlar sorumlu tutulacaktır. Nitekim İmam Şâfiî hamilelik ihtimalini veya iddiasını dikkate almayan ya da infazda acele eden hâkimin/ yönetimin zarardan sorumlu tutulacağını söylemiştir. Çünkü konuyu araştırmak onun görevleri arasında yer alır. Bu durumda cenini beytülmal değil, ilgili birimin akilesi tazmin eder.⁶¹

Hamileye uygulanacak bir ceza sonucu anneden bir cenin ayrılmadıkça suçun teşekkül etmeyeceği klasik kaynaklardaki hâkim görüşüdür.⁶² Sadece Zührî, Rebîa b. Abdirrahman, Leys b. Sa'd, Eşheb (204/820) ve Dâvûd b. Ali (270/883) anne rahminde yaşadığı bilinen ceninin öldüğünün anlaşılması halinde anneden ayrılma gerçekleşme de suçun olduğu görüşünü ortaya koyarak çoğunluktan ayrılmışlardır.⁶³ Günümüz imkânlarıyla hem rahimdeki ceninin zarar gördüğünün veya öldüğünün hem de bu zararın sebebi, haksız fiil ile sonuç arasındaki illiyet bağının tespiti büyük ölçüde mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla hamileye uygulanan infaz sebebiyle ceninin zarar görüp görmediği veya düşük ya da doğumun bu sebepten kaynaklandığının ispatı ile ancak bir suçun varlığından ve cezai sorumluluktan söz edilebilecektir. Yoksa hamileye cezanın infazı ile ceninin zararı veya kaybı, düşmesi ya da doğması arasında illiyet bağı kurulamayan durumlarda infaza bağlı yeni bir suçun teşekkülünden söz edilemez. Fakat hamileliği araştırılsın veya araştırılmasın bilinsin veya bilinmesin infaz neticesinde kadından ölü bir cenin ayrılırsa henüz hayatiyet kazanmadığı için bu ceninin gurreyle tazmini gerekir. Cenin acı çekerek anneden ayrılır ve ölürse, canlı doğup hayatiyet kazandığı için diyetle tazmin ve kefarete gerekir. Bu cinayet, taksirle veya kastın aşılması suretiyle öldürme sayıldığı için tazmini akile üstlenir.⁶⁴

60 Şâfiî, a.g.e., VI, 23, 47; Sahnûn, a.g.e., IV, 514; Şîrâzi, a.g.e., III, 193; Merğînânî, a.g.e., II, 344; Nevevî, a.g.e., IX, 225; Şîrvânî, a.g.e., III, 343; VIII, 439; Adevî, a.g.e., II, 331.

61 Şâfiî, a.g.e., VI, 23, 47; Nevevî, a.g.e., IX, 227; Şîrvânî, a.g.e., VIII, 439; Medkûr, a.g.e., s. 235.

62 Şâfiî, a.g.e., VI, 46; İbn Rüşd, a.g.e., IV, 198; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 406.

63 İbn Hazm, a.g.e., XI, 235; İbn Rüşd, a.g.e., IV, 198; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 406.

64 Şâfiî, a.g.e., VI, 46; Nevevî, a.g.e., IX, 227; Şîrvânî, a.g.e., VIII, 439.

4. Cenin dünyaya geldikten sonra anneye infazda acele edilmesinin sonuçları

Doğum sonrasında çocuğun bakım ve beslenme işlerini üstlenecek biri bulunmadan infazı isteyen ve bu infaz sebebiyle bakım ihtiyaçları karşılanmadığı için çocuğun ölümüne sebebiyet veren hak sahibinin durumu, bir kimseyi hapsedip açlık ve susuzluktan ölüme yol açan kimsenin durumuna benzetilir ve hak sahibi, bu zarardan sorumlu tutulur.⁶⁵ Bu durumda çocuk kasten öldürülmüş sayılır ve infazda acele eden tarafa kısas gerekir. Sütanne veya bakım işlerini üstlenecek birileri bulunur ve onlar bu işi yapmaktan kaçınırlarsa, hâkim onlara bu işi ücreti karşılığında yapmaya mecbur eder. Dolayısıyla beslenme ve bakım işlerini üstlenecek biri bulunamayan bir çocuğun kaybedilmemesi, farklı besinlerle büyümemesi ve çocuğa en yararlı besin anne sütü alması için hak sahibinin beklemesi müstehaptır.⁶⁶

Cenin anneye uygulanan bir infaz sebebiyle canlı doğar ve bu infaz sebebiyle bir zararın meydana gelmediği ortaya çıkarsa, bir suçun varlığından söz edilemezse de bu infazın sorumlularına bu tür durumların tekrarlanmasını önlemek için ta'zir türünden bir ceza verilebilir. Ayrıca bu infaz neticesinde canlı doğan ve infazın dışında doktorun kusuru gibi başka bir sebepten dolayı cenin ölürse, bu durumda yine infaza bağlı bir sorumluluktan söz edilemez.

Görüldüğü üzere ceninin yaşaması ve anneye uygulanacak bir infazdan zarar görmemesi için uygulanması halinde ceninin etkileneceği cezalar, doğum sonrasında ertelenmektedir. Aynı şekilde ceninin yaşam hakkını korumak için anne rahminde iken anneden ertelenen infaz, bebek doğduğunda önce ağız sütü alması sonrasına, bakım işlerinin üstlenecek birileri bulunamaması halinde ise emzirme süresi bitimine kadar ertelenmektedir.

D. EVLENMEDE İDDET BEKLEME BOŞAMADA NAFKA YÜKÜMLÜLÜĞÜ

İslâm hukuku, evliliğin başlaması ve boşama, fesih veya ölümle sonlanmasına dair çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerin teabbüdi yönleri bulunmakla birlikte bazı illet ve gayeleri içinde barındırdığı da bir gerçektir ki anne rahminde bulunan ceninin korunması bunlardan biridir.

İslâm hukukunda evliliğin gerçekleşebilmesi için kan, süt ve kayın hısımlığı gibi sürekli veya kadının başkasının eşi olması, iki akraba ile birlikte evlilik, din farklılığı ve iddet bekleme gibi geçici mahiyet arz eden nikâh akdine mani bir durumun (*muharremât*) bulunmaması gerekir. Bir evliliğin vefat, talak veya fesih yoluyla sona ermesi halinde ise boşanmanın durumuna göre kadın nafaka alacaklısı olabilmektedir. İddet bekleyen kadının nafaka hakkı, evliliğin hükmi bağının ve kocanın velayetinin ne ölçüde sürdüğüne bağlıdır. Şimdi cenini koruma amaçlı yönleri bakımından bu konudaki düzenlemelere geçebiliriz.

65 Şirvâni, a.g.e., VIII, 439.

66 Şâfiî, a.g.e., VI, 23, 47; Nevevi, a.g.e., IX, 226.

1. Evlenmede iddet beklemeye ceninin korunması

İddet; boşama, fesih ve ölüm neticesinde bir kadının bu evlilikle tamamen ilişkisinin kesilmesi ve yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süredir. İddet teabbüdî tarafının yanında önceki kocaya ve yaşananlara hürmet, kocanın pişmanlık duyması ihtimaliyle evliliğe geri dönüş için zaman tanınması, kadının yeni bir evliliğe zihnen ve bedenen hazırlanması, hamilelik şüphesi giderilmeden yaşanacak evliliklerde neseple ilgili şaibelerin önüne geçme ve rahimde çocuk bulunup bulunmadığının anlaşılması gibi hikmeti ve sebepleri vardır.⁶⁷

Önceleri rahimde bir ceninin varlığı günümüzdeki kesinlikte bilinemediği için bunun tamamen anlaşılacağı bir süre beklemenin hedeflendiği düşünülebilir. Ancak günümüzde hamilelik ilk günlerden itibaren bilinebilmektedir. Dolayısıyla rahimde bir çocuğun bulunduğu anlaşılması için uzun süre beklemek gerekmediğinden yola çıkılarak hamilelik bulunmayan hallerde iddet beklemek gerekmediği sonucuna ulaşılamaz. Bize göre iddete diğer hikmet ve gayelerin yanı sıra nesebin karışmasının ve neslin bozulmasının engellenmesi kadar rahimde cenin varlığı halinde ona yaşama hakkı tanınması, onun madden ve manen bir bütün halinde korunması ve ona saygı duyulması için belirlenmiş süre nazarıyla bakılmalıdır. İslâm hukukçularının hamileliği meşru bir evliliğe dayanan kadının doğumdan önce bu ceninin babasından başkasıyla evlenemeyeceğinde ittifak etmeleri⁶⁸ de bunu teyit etmektedir.

İddette beklenen süre, sebebine göre değişmektedir. Küçükler ve adetten kesilmişler, üç ay⁶⁹; çocuk dünyaya getirebilecek kadınlar, hamile değilse üç kur⁷⁰; kocası ölen kadınlar, dört ay on gün⁷¹; hamileler, doğuma kadar⁷²; hayız görme-yenler de on iki ay iddet beklemek zorundadırlar. Boşanan kadının hamileliğinin bilindiği veya iddet sırasında hamileliğinin ortaya çıktığı durumlarda iddetin doğuma kadar süreceğinde İslâm hukukçularının ittifakı vardır.⁷³

İddeti bitiren doğumla Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler anneden ayrılan varlığın

67 İbn Rüşd, a.g.e., III, 110, 113, 121; Şirâzî, a.g.e., II, 445; Kâsânî, a.g.e., II, 326, 335; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 96, 98, 102, 456; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XVI, 275; XXIX, 307.

68 İbn Hazm, a.g.e., IX, 156; Şirâzî, a.g.e., II, 445; Kâsânî, a.g.e., II, 269; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 114, 147; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XVI, 272; XXIX, 317. Hamile bir kadınla doğurmadan, hamile olmayanla da hayız görmeden cinsel birleşme yaşanamaz. Tirmizî, Nikâh, 25; Ebû Dâvûd, Nikâh, 44; Dârimî, Talâk, 18; Ahmed b. Hanbel, IV, 108. (no:17031).

69 Talâk (65), 4. “وَاللَّيْ يَحِضُّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَضَيْتُمْ فِعْدَتَهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّيْ لَمْ يَحِضْنَ”

70 Bakara (2), 228. “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” Bu kelimenin (kur) anlamı sahâbeden İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve Hz Aişe ve müctehid fakihlerden İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ebû Sevr' göre *temizlik*; sahâbeden Hz Ali, Ömer, İbn Mes'ud ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve müctehid fakihlerden Ebû Hanîfe, Süfyan es-Sevrî, Evzâi, İbn Ebî Leylâya göre *hayız*dır. Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., III, 108-109; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 101.

71 Bakara (2), 234. “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا”

72 Talâk (65), 4. “وَأُولَاتُ الْأَحْسَانِ أَحْلَاهُنَّ أَنْ يَتَبَّصْنَ حَمْلَهُنَّ”

73 İbn Rüşd, a.g.e., III, 115; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 97. İddetin doğumla bittiğine delil gösterilen Sübey'a el-Eslemî rivayeti için bakınız: İbn Mâce, Talâk, 8; Tirmizî, Talâk, 18. Yine bakınız: Buhârî, Talâk, 37; Nesâî, Talâk, 56; İbn Mâce, Talâk, 7; Muvatta', Talâk, Türk Medeni Kanunu 95. maddesine göre iddet üçyüz gündür ve doğumla biter. Kadının hamile kalma ihtimalinin bulunmadığı veya ayrılan eşlerin birbirleriyle tekrar evlenmek istediklerinde hâkim bu süreyi kısaltabilir.

insan sureti almasını şart koşarlarken, Şâfiilere ve Hanbelîlerden bir görüşe göre rahmin boşalması yeterlidir.⁷⁴ Anneden ayrılan varlığın insan sureti alması gerektiği görüşü, bu konuda yaşanacak şüpheleri giderme amacı taşıdığı için biz, organların belirmesi şartı aranmaksızın anneden ayrılan varlığın insan olduğunun anlaşılması halinde doğum veya düşükle iddetin sona erdiği kanaatindeyiz.

İslâm hukukçuları meşru bir evlilik dışında hamile kalan kadının iddet beklemesi ve bu süre zarfında nikâh akdi yapması hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefîlerden Ebû Yûsuf, Mâlikîler ve Hanbelîler doğumdan önce ister zina edenle isterse başkasıyla bu kadının nikâh akdine cevaz vermez ve iddet beklemeyi gerekli görürler. Şâfiîler, Zâhirîler, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise cinsel birleşmeye izin vermemekle birlikte zina eden adamla nikâh akdine cevaz vermişlerdir.⁷⁵ Bize göre birinci gruptaki müctehidlerin iddeti gerekli görüp böyle bir birlikteliğe izin vermemeleri, nesillerin ve bu yolla ceninin nesebinin korunmasına; ikinci gruptaki fakihlerin böyle bir kadının nikâhına cevaz vermeleri bu süreçte yaşanacak şaibe ve çalkantılardan kadının ve taşıdığı ceninin korunmasına dayanmaktadır.

2. Boşamada nafakayla ceninin korunması

Nafaka, kocanın karısı, çocukları, ataları ve yakınları için yiyecek, giyecek, mesken sağlama ve onlara hizmet için yapacağı harcamalardır. Kur'an'ın "*Onların (kadınların) uygun tarzda/ma'ruf rızkını ve giyeceğini sağlamak, çocuğun babasına aittir.*"⁷⁶ buyruğu gereği İslâm hukukçularına göre sahih nikâhla evli kadının evlilik sırasında nafaka mükellefi kocadır. Nafakanın miktarı nafaka mükellefiyle alacaklısının durumları göz önünde bulundurularak dinî orfe göre belirlenir.⁷⁷ Alacaklısı bakımından onun yaşaması ve geçinmesi için gerekli vasıtaları tedarik etmeye yetmelidir. Borçlusu bakımından onun gelirini aşan ve onu dara düşüren, yaşama tarzında değişiklik gerektiren, iktisadi varlığını tehlikeye sokan ve geçim seviyesini alacaklıdan daha kötü duruma düşüren miktara ulaşmamalıdır.⁷⁸

Evlilik sonrası iddet bekleyen kadının kendisi için mi taşıdığı cenin için mi nafaka alacaklısı vasfı kazandığı tartışmalı bir konudur.⁷⁹ Burada bu tartışmaya girilmeyecek; boşanma, fesih veya ölüm sebebiyle iddet bekleyen kadının hamilelik sebebiyle nafaka alacaklısı vasfı kazanması noktasındaki görüşlere yer verilecektir.

74 Şâfiî, a.g.e., IV, 105; V, 240; Serahsî, a.g.e., VI, 26; İbn Rüşd, a.g.e., IV, 199; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 119-120; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 318-319. Serahsî'ye göre bu iş fikhin konusu değil, tıbbın konusudur. Serahsî, a.g.e., VI, 27.

75 Sahnûn, a.g.e., II, 22, 173, 243; İbn Hazm, a.g.e., IX, 156-157; Kâsânî, a.g.e., II, 269; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 140-141; VIII, 98; Merğînânî, a.g.e., I, 190, 194; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 511; Desûkî, a.g.e., II, 471; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 338. Bu konuda Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: "أَوْلَادُ الْفَرَاقِ وَاللَّعَامِ الْحَرُّ" : Çocuk yatağa aittir, zina edene de mahrumiyet vardır." Buhârî, Hudûd 23, Ferâiz 18; Müslim, Radâ', 37; Tirmizî, Radâ' 8; Nesâî, Talâk, 48.

76 Bakara (2), 233.

77 Kâsânî, a.g.e., IV, 23.

78 Güleç, Hasan, *İslâm Hukukunda Nafaka*, İzmir 1996, s. 116.

79 Bkz. İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234; Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411/1990, s. 481vd.

Ric'i ve bâin talakla boşanan ya da muhâlea veya fesihle kocadan ayrılan hamile kadının nafaka ve mesken haklarından yararlanacağında İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir.⁸⁰ Zira Kuran'da "Eğer hamile iseler çocuklarını dünyaya getirene kadar onların geçimlerini sağlayın."⁸¹ buyrulmuştur.

Fasid nikâhtan iddet bekleyen kadın, hamile değilse nafaka alacaklısı değildir.⁸² Hamile olması halinde nafaka hakkından bahseden ayeti bâin talakla boşanmış kadınlara tahsis edenlere göre nafaka alacaklısı değil; buradaki nafakayı annelikten dolayı değil; taşıdığı ceninden dolayı gerekli görenlere nafaka alacaklısıdır.⁸³

Ölüm iddeti bekleyen hamile kadına, bazı Hanefiler ve bir görüşte Hanbelîler terekede her türüyle nafaka hakkı tanırlarken Şâfiîler, Mâlikîler, bazı Hanefî ve Hanbelîlere ait diğer görüşe sahip fakihler, nafaka alacaklısı sıfatı tanımazlar. Hamileye nafaka hakkının ölümle bittiği görüşündeki fakihlere göre ölen, terike bırakmışsa karısı onun varisidir ve karnında taşıdığı ceninin nafakası da mirastaki payıdır.⁸⁴ Bize göre ceninin veya annenin mirasta hissesinin bulunmaması veya taksim zamanına kadar cenini taşıyan annenin nafaka temin mağduriyetini gidermek amacıyla terikeden nafaka miktarı tahsis edilerek cenini taşıyan annenin ve dolayısıyla ceninin mağduriyeti giderilebilir.

Hamilelik iddiasında bulunan kadına kocasının üç ay nafaka ödeyeceği, bu sürenin sonunda hamile olmadığı anlaşılan kadından kocanın ödediği nafaka bedelini geri isteyebileceği⁸⁵ göz önüne alındığında buradaki nafakanın ceninden dolayı cenini korumak için ödendiği ortaya çıkar.

Nüşûz/itaatsızlık, evlilikte kocadan nafaka yükümlülüğünü düşüren sebeplerdendir. Mâlikîler, nüşûzu sebebiyle nafaka alamayan kadının hamile olması halinde nafaka alacaklısı konuma geleceği görüşündedirler.⁸⁶ Hanbelîler'e ve Şâfiîlerin bir görüşüne göre hamileye nüşûzu halinde taşıdığı ceninden dolayı nafaka ödenmelidir. Çünkü cenine nafakası beslendiği anneden ulaşır.⁸⁷ Şâfiîlerin mutemet ve Hanbelîlerin ikinci görüşünde karıya nafaka ceninden dolayı değil; kendisinden dolayı ödenir. Dolayısıyla bu vasfı nüşûzla biter.⁸⁸

Hamilelik halinde kadının nafakayı kendisi için mi çocuk için mi hak ettiği tartışmalı bir konu olsa da buraya kadar evlenme ve boşama, ölüm ya da fesih

80 Şâfiî, a.g.e., V, 254; Sahnûn, a.g.e., II, 48, 51, 243; İbn Rüşd, a.g.e., III, 113; İbn Kudâme, a.g.e., VII,190; VIII, 211, 232; Şirbini, a.g.e., V, 174; Güleç, a.g.e., s. 72, 73.

81 Talâk (65), 6. "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"

82 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 235; Kâsânî, a.g.e., III, 211.

83 İbn Kudâme, a.g.e., VII,190; VIII, 234; Şirbini, a.g.e., V, 174. İmam Mâlik'in mürted kadına hamileliği süresince ceninden dolayı nafaka ödemesi gerektiği görüşü de bunu teyit etmektedir. bkz Sahnûn, a.g.e., II, 55.

84 Şâfiî, a.g.e., V, 240; Sahnûn, a.g.e., II, 51; Kâsânî, a.g.e., III, 205, 210-211; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XVI, 274-275; Güleç, a.g.e., s. 74. Zira Hz Peygamber: "لَيْسَ لِلْحَامِلِ الْمَتْرُوقِ عَلَيْهَا زَوْجُهَا نَفَقَةً" "Ölüm iddeti bekleyen hamileye nafaka yoktur." buyurmuştur.

85 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 211.

86 Harrâşi, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasari Halîl li'l-Harrâşi*, Beyrut, t.y., IV, 192 : أن الحامل لها النفقة بائنة أو ناشرة

87 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234-235; *Mevsûatü'l-fikhiyye*, XVI, 274. Bu sebeple bir görüşünde Şâfiî bu durumdaki hamileye nafakasının doğumla birlikte verileceği görüşündedir. (Şâfiî, a.g.e., V, 254.)

88 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234.

sebebiyle iddet bekleyen kadına hamilelik halinde farklı bir muamelede bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla gerek evlenme engeli sayılmasında gerekse iddet beklerken nafaka temini hususunda İslâm hukukunun ortaya koyduğu düzenlemelerin cenini koruyucu yönlerinin bulunduğu ortadadır. Bu nedenle söz konusu düzenlemelerin teabbüdi nitelik taşısalar bile başka illet ve gayelerinin yanı sıra cenini korumayı amaçladıkları söylenebilir.

SONUÇ

İslâm insana anne rahmine düştüğü andan itibaren yaşama hakkı tanımıştır. Bu nedenle hem cenine yönelik müdahaleleri engellemiş hem de onu taşıyan annenin orucunu erteleme, evlenmesinde iddet bekleme ve boşanmasında nafaka temin etme yoluyla koruyan çeşitli düzenlemelerde bulunmuştur.

İslâm, ceninin yaşama hakkını anne rahmine yerleşmesinden itibaren onun varlığını tehdit eden her türlü müdahaleyi yasaklamakla korumuştur. Annenin bir cenini doğurmasını imkânsız kılan tıbbi bir engel bulunmadıkça çocukta bulunan hiçbir özür, rahim tahliyesi için mazeret kabul edilmemiştir. Dolayısıyla güzelliğin korunması, aile planlaması, ayıpların örtülmesi gibi gerekçelerle cenin yaşamının sonlandırılması, hiçbir şekilde tasvip edilemez.

İslâm, en önemli ibadetler arasında yer alan oruç ibadetinin ifasında hamilelere oruç tutmama ruhsatı tanımış; bu yolla hamilenin kendi sağlığını ve taşıdığı ceninin yaşama hakkını korumayı amaçlamıştır. Bu şekilde tutulamayan oruçların daha sonra bu durum geçtiğinde kazasını yeterli bulmuştur.

Anneye hamilelik sırasında veya öncesinde işlediği bir suçun infazı halinde eğer ceninin zarar görme ihtimali bulunuyorsa, çocuğun meşru veya evlilik dışı yoldan kazanıldığına bakılmaksızın bu ceza doğum sonrasına bırakılmıştır. Hatta cenini koruma amaçlı bu erteleme, doğum sonrası ağız sütü alması ve bakım işlerini üstlenecek birinin bulunmasına kadar sürmektedir.

Bir evlilik sonrası yeni bir eşle evlenmek isteyen kadının iddet beklemesinin çeşitli sebep ve gayeleri vardır. Bunlardan biri neseplerin karışmaması ve rahimde bulunanların korunmasıdır. İşte iddet bekleme yoluyla ceninin hem nesebiyle ilgili maddeten ve manen zarar görmesi hem de kadının yeni kocasından gelebilecek ceninin varlığını tehdit eden saldırıların giderilmesi amaçlanmıştır.

Boşanma veya ayrılık halinde kadın hamile ise koca, hamilelik bitimine kadar nafaka mükellefi sayılmıştır. Hatta hamilelik bulunmayan hallerde nafaka alacaklısı sayılmayan kadının hamilelik halinde nafaka alacaklısı vasfı kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla kendisinden beslendiği kadına nafaka temin edilmek suretiyle ceninin yaşama hakkı koruma altına alınmış olmaktadır.

İSLÂM (AİLE) HUKUKUNDA DNA PARMAK İZİ TESTİ İLE NESEBİN SÜBÛTU

Yrd Doç. Dr. İbrahim YILMAZ*

Özet: Tıp ilmi günümüzde büyük ilerleme kaydetmiş ve bilim adamları insanın yapı taşları olan hücre ile ilgili birçok yeni buluşlara imza atmışlardır. Günümüzde tıp/biyoloji ilmi ile ilgili en önemli buluşlardan biri de hiç şüphesiz insanın genetik şifresini oluşturan ve genetik özelliklerin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan DNA parmak izinin keşfedilmiş olmasıdır. DNA parmak izi, anne-babadan kalıtım (genetik) yoluyla çocuğa aktarılan, her ferdin özel olarak biyolojik kimliğine delalet eden ve belirli bilimsel kurallar çerçevesinde bilinmesi mümkün olan bir genetik şifredir. Günümüzde DNA parmak izi, nesebin sübut ve nefyinde, suçların ispatında ve kimlilerinde (kimlik tespitinde) başvurulan (bilimsel) bir ispat vasıtasıdır. Klasik İslam hukuku doktrininde nesebin sübutu ile ilgili "firâş, ikrar, şahitlik, kıyâfe ve kur'a" olmak üzere beş ispat vasıtasına yer verilmiştir. Bu makalede, modern bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testi ile nesebin sübutunun İslam hukukundaki yeri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: DNA, DNA Parmak İzi, İslam Aile Hukuku, Neseb, Sübût, İspat Vasıtası

Proving Lineage by DNA Fingerprint Test in Islamic (Family) Law

Medical science has made great progress today and scientists have made many new discoveries about the building blocks of human cells. Today undoubtedly, one of the most important inventions of medical/biological science is to discover DNA fingerprint which forms genetic codes of human being and allowing transfer of genetic traits from generation to generation. DNA fingerprint is genetic codes that transmit from parents to children through inheritance, signify each individual's particular biological identity and enable to present within the framework of specific scientific guidelines. Nowadays, DNA fingerprint is reference vehicle of scientific proof for lineage certainty and banishment, evidencing crimes and identification. There are five proving instruments that consist of firâs/marriage, ikrâr/profess şahitlik/testify, kıyâfe/trace physiological science and kur'a/lot in Classical Islamic Law doctrine related to proof of lineage. In this article, proving lineage by DNA fingerprint test that means of modern evidencing is focused on the place of Islamic law.

Keywords: DNA, DNA Fingerprint, Islamic Family Law, Lineage, Evidence, Proving Vehicles/ means of proof

GİRİŞ: KONUNUN GÜNCELLİĞİ

Yaratılıştaki kendisine verilen akıl nimeti ve araştırma dürtüsü ile insanoğlu, tarihi süreçte bilim ve teknoloji alanında birçok keşiflere imza atmıştır. İnsanoğlunun bilim ve teknolojiye ulaştığı seviye ise tüm insanların ortaklaşa elde ettikleri ve insanlığın ortak aklının ürettiği bir başarının sonucudur.

* Nevşehir Üniversitesi İlahiyat Fak., ibrh.yilmaz@hotmail.com.

Son yüzyılda ise hücre biyolojisi, biyoteknoloji, genetik mühendisliği, reokombinant-DNA teknolojisi ve tıp alanında olağanüstü gelişmeler olmuştur.¹ Bu keşiflerden biri de Cambridge Üniversitesinde birlikte çalışan ABD’li James Watson ve İngiliz Francis Crick’in 1953 yılında DNA’nın *çifte sarmal yapısını* ortaya koymaları olmuştur.² DNA sarmalının keşfi, son yüz yılın en önemli olaylarından biri olarak kabul edilmiş ve DNA teknolojisinde birçok bilimsel araştırmanın yolunu açarak genetik ve biyolojide yeni bir dönemi başlatmıştır.³

DNA teknolojisi ile ilgi çalışmaların neticesinde Leicester Üniversitesi Genetik Bölümü öğretim üyelerinden Alec Jeffreys’in 1985 yılında *DNA Parmak İzi*ni keşfetmesi,⁴ babalık/soybağının tespiti ve esrarengiz cinayetler/suçlar ile ilgili hukuk davalarında “genetik benzerliğin” bir ispat vasıtası olarak kullanılmasının yolunu açmıştır.⁵ Böylece DNA parmak izi analizleri, standart uygulama olarak ABD ve Avrupa başta olmak üzere tüm dünyada bilim ve hukuk çevrelerinde kabul görmüştür.⁶

Günümüzde DNA parmak izi, nesebin ispat ve nefyinde/reddinde; adli suç ve cinayetlerin aydınlatılması ve ispatında; yangın ve benzeri olaylarda cesetlerin tanınmaz olduğu durumlar ile hastahanedeki yeni doğmuş bebeklerin karışması halinde kimliklendirmede (kimlik tespitinde) olmak üzere üç temel alanda *hukuki ve bilimsel bir ispat* vasıtası olarak kullanılmaktadır.⁷

Diğer taraftan nesebin sübutu ile ilgili davalarda olayın en masum tarafını oluşturan çocuklar, hem maddi anlamda hem de manevi anlamda toplumun en güçsüz ve bakıma muhtaç kesimini oluşturmaktadır. Bu nedenle çocukların korunması; sosyal ve hukuki alanda çocuklara sahip çıkılması; çocukların hem psi-

- 1 William S. Klug vd., *Genetik Kavramlar*, (Çev. Editörü: Cihan Öner vd.), Ankara 2011, s. 5, 457-484; Neil A. Campbell-Jane B. Reece, *Biyoloji*, (Çev. Editörleri: Ertunç Gündüz vd.), Ankara 2010, s. 375-401; William T. Keeton-James L. Gould, *Genel Biyoloji*, Ankara 2003, I, 20-21, 264-273; Dilsiz, Nihat *Moleküler Biyoloji*, Ankara 2009, s. 45 vd.
- 2 Ali Nihat Bozcuk, *Genetik*, Ankara 2011, s. 5, 312-315; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 290-292; Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I,20-21.
- 3 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 393-398; Dilsiz, *Moleküler Biyoloji*, 153; James D. Watson’ın DNA sarmalını nasıl keşfettiklerinin öyküsü için bk. Watson, James D., *İkili Sarmal: DNA Yapı Çözümünün Öyküsü* (çev. Alev Serin), Ankara 1995. (Sir Lawrens Bragg’ın önsözünden, s.vii)
- 4 Sadüddin Me’sad Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyye ve alâikuhe’-şer’iyye, dirâse fikhîyye mukârane*, Câmîatiü’l-Kuveyt, 2000, s. 6, 26; Halife Ali el-Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye ve eserühâ ale’l-ahkâmî’l-fikhîyye, Dirâse fikhîyye mukârane*, Ürdün, 2006, 8. http://tr.wikipedia.org/wiki/Parmak_izi, (26.05.2013); http://tr.wikipedia.org/wiki/Alec_Jeffreys (02.06.2013).
- 5 Halûk Konuralp, *Medeni Usul Hukukunda İspat Kurallarının Zorlanan Sınırları*, Ankara 2009, s. 101-109; Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 7; Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 47-48.
- 6 Aysım Tuğ-Cüneyt Elma, “Ankara Üniversitesi Adli Tıp Anabilim Dalı 2004-2007 Verileri İle Babalık Testlerinin Değerlendirilmesi”, *Adli Tıp Dergisi* 2008; 22 (3): 15-21; Ayrıca bk. Campbell-Reece, *Biyoloji*, 395-396; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 568; Yani Koçias, *DNA Düzeyinde Soybağı Belirtimi Yapılan Laboratuvarlarda Uluslararası Kalite Güvencesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü Fen Bilimleri Ana Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Ersi Abacı Kalfoglu, İstanbul 2008), s. 7; Ömer Avni Yeşildağ, *Adli Tipta Kullanılan Moleküler Genetik Yöntemler Ve Uygulamaları*, (Yüksek Lisans Tezi, danışman yrd. Doç. Dr. Serap Tutgun Onrat, Moleküler Biyoloji Anabilim Dalı, Afyon Kocatepe Üniv.-Fen Bilimleri Enstitüsü Ocak 2009), s. 37-57.
- 7 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 395-396; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 568; Rıfat Erten vd., “Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1996, Cilt 45, Sayı 1-4, s. 573-588; Memiş Tekin-Mustafa Fadıl Yıldırım, “Soybağının Belirlenmesinde Gen Analizlerinin Kullanılması ve Yarattığı Hukuki Sorunlar”, AÜEHFD, C.VIII, S:1-2, (2004), s. 283-306.

kolojik hem de fiziksel olarak iyi yetişmiş bireyler olarak topluma kazandırılması ebeveynin ve toplumun/devletin en önemli görevlerindedir.⁸

Hiç şüphesiz nesebin sahih bir şekilde sübutu, ebeveyn ve çocuğun temel insan haklarından biridir.⁹ Bu çerçevede çocuğun doğuma bağlı olarak ana-baba üzerindeki haklarının en önemlisi, ana-baba cihetinden nesebinin gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescil edilmesidir.¹⁰ Ancak, çocuğun ana ve baba açısından hukukun kendisine tanıdığı haklara sahip olabilmesi için, ana ve babası ile arasındaki nesebin hukuka uygun bir şekilde sabit olması gerekmektedir.¹¹ Nesebin sabit olmasından maksat ise objektif ve makul ölçülerle çocuğun gerçek ana ve babasının kim olduğunun tespit edilmesi ve çocuğun ebeveyni ile olan hukuki münasebetinin tanzim edilmesidir.¹²

İslam hukuku açısından çocuğun ana cihetinden nesebi, “*Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır*”¹³ ayetinde de işaret edildiği gibi doğum olayı ile sabittir ve bunu ispat için başka bir delile de gerek yoktur. Çocuğun meşru veya gayr-i meşru bir şekilde doğmuş olması sonucu değiştirmez. Dolayısıyla çocuk her ne şekilde doğarsa doğsun, doğduğu andan itibaren anne tarafından nesebi sabit olur. Çocuğu doğuran kadının analığı kabul etmemesi ve doğurduğu çocuğun nesebini reddetmesi mümkün değildir.¹⁴

Çocuğun baba cihetinden nesebinin sübutu ise ana cihetinde olduğu gibi her zaman basit ve kolay değildir.¹⁵ Bu yüzden İslam hukukunda çocuğun baba cihetinden nesebinin sübutu için bazı ispat vasıtaları üzerinde durulmuştur.¹⁶ İslam hukukunda çocuğun baba cihetinin nesebinin tespitine verilen önemden dolayı olmalıdır ki, bazı İslam hukukçuları bu ispat vasıtalarını “*müsbâtü’l-übüvveti/babalığı ispat vasıtaları*” olarak isimlendirmiştir.¹⁷

8 Ahmed İbrahim Bek-Vâsil Alaüddin Ahmed İbrahim, *Ahkâmü ahvâliş-şahsiyye*, Kahire 2003, s. 539-540; Muhammed Ali es-Sertâvî, *Fikhü’l-ahvâliş-şahsiyye: ez-zevâc ve’t-talâk*, Ürdün 2008, s. 215; T.C. Anayasası, md. 41.

9 İbn Kayyım, *et-Turuku’l-hükmiyye*, (tah: Nâyif b. Ahmed el-Hamed), Mekke, 1428h., II, 602; Muhammed Muhtar es-Selâmi, “et-Tahlilü’l-biyolojiyyü l’l-cinâti’l-beşeriyyeti ve huciiyyetiha fî’l-ısbât”, (Mu’temer, II), 438-440; Nasır Abdullah el-Meymen, “el-Bamatü’l-verâsiyye ve hukmü istihdamihâ fi mecâli’t-tıbbi’ş-şer’iyyi ve’n-neseb”, (Mu’temer, II), 613; Hilâli, *el-Bamatü’l-verâsiyye*, 298.

10 Ebu Zehra, *el-Ahvâliş-şahsiyye*, Kâhire 1950, s. 386; Vehbe Zühayli, *el-Fikhü’l-İslâmî*, Dimeşk 1989, VII, 674; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, İstanbul 1990, s. 197; Muhammed İbn Ma’cûz, *Ahkâmü’l-üsrâ fiş-şer’iati’l-İslâmiyye vifka Mudevveneti’l-ahvâliş-şahsiyye*, Daru’l-beyza, 1998/1994, I, 134.

11 Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi’l-mer’e*, Beyrut 1993, IX, 313; Hilâli, *el-Bamatü’l-verâsiyye*, 341; Sertâvî, *Fikhü’l-ahvâliş-şahsiyye*, 215. Ayrıca bk. Turgut Akıntürk, *Aile Hukuku*, İstanbul 2004, s. 357.

12 Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz-Mehmed Erdoğan), İstanbul 1988, s. 249-250; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2011, II, 137; Bilge Öztan, *Aile Hukuku*, Ankara 1983, s. 301.

13 Mücadele (58), 2.

14 Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, (tah: Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 2003, VIII, 466, 492; Zühayli, *el-Fikhü’l-İslâmî*, VII, 675; Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, ty, II, 398-399; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, II, 137 Sertâvî, *Fikhü’l-ahvâliş-şahsiyye*, 215; Ayrıca bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, s.319-320; Hatemi-Serozan, *Aile Hukuku*, İstanbul 1993, s. 286, 288.

15 Muhammed Süleyman el-Aşkar, “İsbâtü’n-neseb bi’l-basmatî’l-verâsiyye”, (*Ebhâsün icthâdiyyetün fî’l-fikhi’t-tıbbi*, içerisinde), Beyrut 2001, s. 255; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku*, Konya 2005, s. 52-53.

16 Aşkar, “İsbâtü’n-neseb bi’l-basmatî’l-verâsiyye”, 255.

17 Aşkar, “İsbâtü’n-neseb bi’l-basmatî’l-verâsiyye”, 255.

Günümüzde bilim ve teknolojiadaki gelişmelerle nesebin sübutunda yeni ispat yolları gündeme gelmiş ve İslam hukukçuları nesebin sübutunda bu modern tıbbî verilerden de istifade edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁸ Dolayısıyla DNA teknolojisinde olup biten gelişmeler karşısında İslam'ın ve Müslüman din âlimlerinin/İslam hukukçularının kayıtsız kalması mümkün değildir. Çünkü İslam zaman ve mekân üstü bir din olup her asrın ihtiyaçlarına ve sorunlarına cevap verecek temel hükümleri ve dinamikleri içermektedir.¹⁹

Bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi çağdaş bir konudur ve klasik İslam hukuku kaynaklarında bununla ilgili bir hüküm yoktur. Ancak günümüz İslam âlimleri/hukukçuları, İslam'ın temel kaynakları Kur'an ve sünnette yer alan hüküm ve esaslardan hareketle, DNA parmak izinin İslam hukukundaki yerini ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁰

DNA parmak izi ile ilgili tüm fikhî konuları ayrıntılı bir şekilde ele almak bir makalenin boyutunu aşacağından bu çalışmamızda sadece “DNA Parmak İzi Testi İle İslam (Aile) Hukukunda Nesebin Sübutu” konusuna yer verilecektir. Dolayısıyla DNA parmak izi testi ile nesebin reddi, nesebin tespiti ile ilgili diğer olayların aydınlatılması, kimlik tespitinin yapılması, suçların ve cinayetlerin ispatı gibi konular üzerinde ayrıca durulmayacaktır.²¹

I. DNA PARMAK İZİ VE İSPAT VASITASI OLARAK KULLANILMASI

A. DNA'NIN YAPISI VE KROMOZOMLAR

1. DNA'nın Yapısı

Canlıların tüm yaşam fonksiyonlarını taşıyabilen ve tek başına bir canlı olarak davranabilen en küçük yapı birimlerine hücre denir.²² Bir canlıyı oluşturan tek bir hücre o canlıyı tamamen oluşturabilecek özelliğe sahiptir. Bütün hücreler, “hücre zarı (plazma), stoplazma (sitozal sıvı) ve hücre çekirdeği (nükleus)” denen üç temel yapıdan oluşmaktadır.²³

18 İbrahim Bek-Ahmed İbrahim, *Ahkâmü ahvâliş-şahsiyye*, 543; İ. Kafi Dönmez, “Neseb”, *DİA*, XXXII, 574-575; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altunoluk Yay., İstanbul 1995, s. 306; Hamdi Döndüren, “Neseb”, *Şamil İA*, V, 87; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 199-200.

19 Ali Muhyiddin el-Karadâgî, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî”, *Mecelletu Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*, 1424/2003, cilt: 14, sayı: 16, s. 33; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 6, 22, 274.

20 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 26-27. DNA'nın İslam hukukundaki yeri ve kullanım alanları ile ilgili düzenlenen sempozyum ve kongreler için bk. (1) *Nedvetü'l-Verâseti ve'l-hendeseti'l-verâsiyye ve'l-ceynümü'l-beşeriyü ve'l-ilâcü'l-ceyniyü-ru'yetün islâmiyyetün*, en-Nedvetü'l-fikhiyyetü't-tbbiyyetü el-hâdiyete aşera li'l-manzimetü'l-İslâmiyyeti li'l-ulûmî't-tbbiyyeti, 13-15 Ekim Kuveyt, 1998. (2) *Meclisi'l-mecmai'l-fikhi'l-İslâmî li Râbitati'Alemi'l-İslâmî fi devratü'l-hâmisete aşera*, Mekketü'l-mükerrame, 31.10.1998; (3) *ed-Devratü's-sâdisete aşera li'l-mecmei'l-fikhi'l-İslâmî fi Mekketü'l-Mükerrame*, 5-10.01.2002 (Mecelletü'l-mecmei'l-fikhi'l-islâmî, ed-Devratü's-sâdisete aşera, el-Mücelledü's-sâlis, 2003). (4) *Mu'temeru'l-hendeseti'l-verâsiyyeti beynêş-şer'ati ve'l-kânûn*, Câmîatü'l-İmârâtü'l-Arabîyyetü'l-Müttehîdeti, 5-7 Mayıs 2002. (Not: Makalede bu sempozyum kitaplarına yapılan atıflarda (Mu'temer, II, IV) kısaltması kullanılmıştır.)

21 DNA parmak izi testi ile ilgili tüm fikhî konuları ele almayı düşündüğümüz “Bir İspat Vasıtası Olarak DNA Parmak İzi ve İslam Hukukundaki Yeri” konulu çalışmamız devam etmektedir.

22 Tohit Güneş, *Genel Biyoloji*, Ankara 2010, s. 42.

23 Güneş, *Genel Biyoloji*, 42 vd. ; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 108 vd. Canlıların yapısı ve hücre hakkında geniş bilgi için bk. Campbell-Reece, *Biyoloji*, s. 1-234; Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 88-158.

Çekirdeğin yapısında su, protein, *DNA (deoksiribo-nükleik-asit)*, *RNA (ribo-nükleik-asit)* ve diğer maddeler bulunur. Hücrenin morfolojik ve biyolojik yönden kontrol merkezi olan çekirdek, canlılarda *kalıtsal özelliklerin* nesilden nesile geçmesini sağlayan *genetik kütüphane* konumundadır.²⁴

Hücrede çekirdekte bulunan nükleik asitler, yaşam için son derece önemlidir ve *kalıtım materyali olan genleri* oluşturmaktadır. Yapısında şeker olarak *riboz* bulunan nükleik asitlere *Ribo-nükleik asit (RNA)*, yapısında *deoksiriboz* bulunan nükleik asitlere de *Deoksiribo-nükleik-asit (DNA)* denilmektedir.²⁵

İlk defa 1953 yılında James D. Watson ile Francis Crick, Cambridge'deki çalışmaları sonucu kromozomların fotoğraflarından DNA molekülünün birbirine dolanmış bir çift lift, yani ikili sarmal şeklinde olduğunu ortaya çıkarmışlardır.²⁶

Yapılan araştırmalara göre DNA, karşılıklı iki *nükleotid zincirinin* kendi eksenini etrafında dönerek oluşturduğu merdivene benzeyen *ikili helezon (sarmal)* şeklinde uzun bir moleküldür. Bu iki helezonun kenarı fosforik asit ve deoksiribozdan yapılmıştır. İki helezonu birbirine bağlayan basamaklar ise *hidrojen bağları* ile bağlanmış *pürin ve primidin* bazlarından oluşmuştur. DNA'nın *pürin bazları* Adenin (A), Guanin (G) ve *primidin bazları* da Sitozin (C) ile Timin (T) dir. Hidrojen bağları her zaman G=C ve A=T bağlanmasını sağlar. Yani Adenin (A) daima Timin (T) ile Guanin (G) ise Sitozin (C) ile bağ yapar. Bu bazların başka türlü bir bağlanma olanağı yoktur. Dolayısıyla DNA'daki Adenin sayısı Timin'e, Guanin sayısı da Sitozine eşittir. Bu bilgiden de anlaşılacağı gibi, DNA zincirlerinden birinin baz sırası bilinirse, diğerini de baz sırası kolayca bulunabilir. Bu dört baz, çeşitli kombinasyonlarla, sonunda proteinin *amino asit dizilimini* belirleyen *genetik alfabeyi* ya da *genetik kodu/şifreyi* oluşturur.²⁷

Her canlı organizmadaki genetik bilgi (kalıtım), DNA olarak bilinen ikili sarmal şeklindeki molekül içinde şifrelenmiştir ve DNA'nın yapısına giren (A,T,G,C) bazlarından her biri şifre sembolü olarak kullanılmaktadır. *Hayatın dili bu dört harfli alfabeyle DNA moleküllerinde yazılmaktadır.* DNA'nın ipliklerinde ard arda gelen *üç nükleotit baz dizilimi* özel bir mana (şifre) ifade etmektedir. DNA'nın yapısında yer alan dört farklı nükleotit, (AAA, AAC, AAG, AGC, vb.) şekilde arka arkaya gelerek 64 farklı şifre oluşturmakta ve bu şifrelerin DNA'daki sıralanışlarının değişmesiyle binlerce *farklı şifre/kod ortaya* çıkmaktadır.²⁸

Buna göre yaşamın şifresi, çekirdekte yer alan DNA sarmallarındaki genlerde kodlanmış olarak bulunmaktadır.²⁹ Genler tarafından taşınan *kalıtsal bilgi*, DNA molekülünün *nükleotid yapı taşlarını* oluşturan nükleik asitlerdeki *baz dizisinde* yazılıdır.³⁰

24 Güneş, *Genel Biyoloji*, 65; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 18-20; Bozcuk, *Genetik*, 11, 15; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 117; Dilsiz, *Moleküler Biyoloji*, 9-10. DNA'nın yapısı ve işlevi hakkında geniş bilgi için bk. Klug vd., *Genetik Kavramlar*, s. 231 vd; Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 213-301; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiye*, 11-23.

25 Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 72-74; Güneş, *Genel Biyoloji*, 30-31. RNA (Ribonükleik asit) hakkında bilgi için bk. Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 74; Güneş, *Genel Biyoloji*, 33.

26 Bozcuk, *Genetik*, 5, 312-315; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 290-292; Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 20-21.

27 Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 72, 219-221; Güneş, *Genel Biyoloji*, 32; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 5, 307; Beyazıt Cırakoğlu, "Genetik", *Bilim ve Teknik*, Nisan 2002, s.5 (1-19); Dilsiz, *Moleküler Biyoloji*, 13-17; Bozcuk, *Genetik*, 328-329.

28 Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 308. Ayrıca bk. <http://dna.nedir.com/> (23.04.2013); Selçuk Yurtsever, "DNA barkod" <http://www.hudutgazetesi.com/yazar/873/dna-barkod.html> (05.05.2013).

29 Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 306-316; Hakan Boyunağa, "Hücre", *Bilim ve Teknik*, Haziran 2002, s. 10.

30 Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, I, 126, 213; Güneş, *Genel Biyoloji*, 70.

2. Kromozomlar

Kromozomlar, DNA ve proteinden oluşur.³¹ Kromozomların en önemli özellikleri, kalıtım birimi olan genleri taşımaları ve yeni nesillere aktarmalarıdır.³² İnsan vücudunda her hücrede 23 çift (46) *kromozom* vardır. Eşey hücreleri (sperm ve yumurta) ise sadece 23 kromozom içerirler. Kromozomların içinde ise 50-100 bin arası “gen” bulunmaktadır. Hücrelerin ihtiyacı olan maddelerin üretilmesi için gerekli olan bilgiler ise DNA’da saklanmıştır. DNA’da bilgilerin saklandığı özel bölümlere ise “gen” denilmektedir.³³ Göz rengi, saç rengi, burun yapısı gibi canlılardaki bütün karakterler (özellikler), DNA moleküllerinden yapılmış olan kromozomlar üzerindeki genler tarafından belirlenmektedir.³⁴

Bir bireyin/yavrunun bütün özellikleri onu oluşturan ana (üreme) hücrede mevcuttur. Mevcut olan bu bilgiler hücrenin genetik programında, yani *kromozomları* oluşturan DNA’da yerleşmiş bulunmaktadır. İnsan vücut hücresi, yarısı anneden ve diğer yarısı da babadan gelen toplam 46 kromozomdan (23 çift) oluşmaktadır. Böylece her bir gen binlerce nükleotidden oluşabilmektedir. İnsanlarda üreme esnasında dışıdan gelen yumurta hücresi ile erkekten gelen sperma hücresinin birleşmesi sonucu oluşan yeni canlın/yavrunun ilk hücresi (zigot); ana ve babanın çocuğa vereceği *genetik kalıtım* tamamını taşımaktadır. Dolayısıyla çocuğun bütün vücuduna ait genetik bilgi, biri annesinden biri de babasından gelmiş olan iki takım (23+23=46) kromozomdan kaynaklanmaktadır. Döllenen hücredeki bu yeni program, ebeveynin genetik bilgisine benzemekle birlikte, anne ve babadan kısmen farklı bir program olarak ortaya çıkmaktadır.³⁵

B. DNA PARMAK İZİ VE İSPAT VASITASI OLARAK KULLANILMASI

1. DNA Parmak İzi

İnsan DNA’sında yer alan (A,T,G,C) isimli bazların/nükleotitlerin dizilimi her insanda farklılık göstermektedir. Belirli tekniklerle bu dizilimin bir izinin çıkarılması işlemine *DNA parmak izi* adı verilmektedir.³⁶ DNA dizisi kişiden kişiye değiştiği için her şahsın DNA parmak izi farklıdır.³⁷ DNA parmak izi, kişinin DNA’sına karşılık gelen şifrelenmiş numara/baz dizileridir. Bunlar kişinin kimlik belirteci/

31 Güneş, *Genel Biyoloji*, 70.

32 Dilsiz, *Moleküler Biyoloji*, 154; <http://kromozom.nedir.com/> (05.05.2013).

33 Güneş, *Genel Biyoloji*, 298; Ural Akbulut, “DNA nedir? Nasıl keşfedildi?”, <http://www.urakbulut.com.tr/wp-content/uploads/2009/11/DNA-NED% C4% B0R.doc>NASIL-KA% C5% 9EFED% C4% B0LD% C4% B0-C5% 9EUBAT15-2010.pdf (23.04.2013)

34 Güneş, *Genel Biyoloji*, 70, 296; Keeton- Gould, *Genel Biyoloji*, I, 72, 126, 213.

35 Dilsiz, *Moleküler Biyoloji*, 154; Eymen Muhammed Ömer el-Amr, *el-Müsteceddât fi vesâilil-İsbât fi'l-İbâdât ve'l-muâmelât ve'l-hukûk ve'l-hudûd ve'l-cinâyât*, Beyrut 2010, s. 444, 447.

36 <http://tr.wikipedia.org/wiki/DNA> (23.04.2013) DNA Parmak izi tespitinde kullanılan yöntemler, kullanıma alanları ve güvenilirliği ile ilgili değerlendirmeler için bk. Yeşildağ, *Adli Tıpta Kullanılan Moleküler Genetik Yöntemler Ve Uygulamaları*, 14-57; Koçias, *DNA Düzeyinde Soybağı Belirtimi Yapılan Laboratuvarlarda Uluslararası Kalite Güvencesi*, 11-77; Polat vd., “DNA Parmak İzi (DNA Fingerprinting)”, *Ankara Patoloji Bülteni*, Cilt:8, 1991, s. 53-56; Bünyamin Atmış *DNA Parmakizi*, (Yüksek Lisans Semineri, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Dilek Turgut-Balık, Fırat Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Biyoloji Bölümü), s. 1-40.

37 Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 567; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 21,387; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilil-İsbât*, 443. DNA parmak izi tespitinde kullanılan yöntemler için bk. Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 567-568.

kimlik kartı/barkod³⁸ olarak da kullanılabilir. DNA parmak izi ile ilgili, “Bir kişinin suç yerinde DNA’sını bırakması, adını soyadını bırakması ile aynı şeydir” denilmektedir.⁴⁰

İlk defa 1985 yılında İngiltere’de Leicester Üniversitesi Genetik Bölümü öğretim üyelerinden Alec Jeffreys, genlerdeki kalıtım maddesini inceleyerek her insanın kendisine özel genetik bir yapısının olduğunu ve hiçbir insanın genetik yapısının diğer insanların genetik yapısına benzemediğini keşfetmiş ve el parmak izine benzeterek buna DNA parmak izi demiştir.⁴¹

DNA parmak izi yöntemi, bir insanın DNA’sını oluşturan baz sırasının/dizisinin diğer insanların DNA baz sıralarından farklı olması esasına dayanmaktadır.⁴²

Günümüzde nükleik veya moleküler sondalama denen teknikte; saç teli, bir damla kan, sperma veya biyolojik bir doku parçasının proteininden hareket edilerek genetik koddan faydalanmak suretiyle, bu proteinin üretimini sağlamış olan gen dizisini/DNA parmak izini bulmak mümkündür.⁴³

2. DNA Parmak İzinin İspat Vasıtası Olarak Kullanılması

Her insanın DNA şifresi birbirinden farklı olup, sadece tek yumurta ikizlerinin DNA şifreleri aynıdır.⁴⁴ Bu yüzden DNA parmak izi, günümüzde babalık davası (soy bağının tespiti) ve adli vakaların saptanmasında bir ispat vasıtası olarak kullanılmaktadır.⁴⁵

DNA testleri, soy bağının kurulmasında kullanılan en etkili ve kesin yöntem olarak kabul edilmektedir.⁴⁶ Bugün tıp ilminde kullanılan DNA analiz yöntemleri ile bir çocuğun o babadan olup olmadığı yüzde yüze yakın bir gerçeklikle (% 99,9) saptanabilmektedir.⁴⁷

Soy bağı testlerinin bilimsel temeli, tek yumurta ikizleri dışında her bireyin DNA’sının kişiye özel olması ve kişinin genetik materyalini oluşturan 46 kromozomun yarısının anneden, yarısının da babadan aktarılmasına dayanmaktadır. Bu incelemede, DNA üzerinde herhangi bir protein kodlamasının yapılmadığı int-

38 Yurtsever, “DNA Barkod”, <http://www.hudutgazetesi.com/yazar/873/dna-barkod.html> (17.05.2013).

39 http://tr.wikipedia.org/wiki/DNA_profillemesi (23.04.2013).

40 Polat vd., “DNA Parmak İzi (DNA Fingerprint)”, 56.

41 http://tr.wikipedia.org/wiki/Parmak_izi, (26.05.2013); http://tr.wikipedia.org/wiki/Alec_Jeffreys (02.06.2013) Ayrıca bk. Fuâd Ahmed Abdülmünim, “*el-Basmatü'l-verâsiyyetü ve devruha fi'l-ısbâti'l-cinâiyyi beynêş-şerîati ve'l-kanun*”, Mu'temerü'l-hendeseti'l-verâsiyyeti beynêş-şerîati ve'l-kânün, Câmîatiü'l-İmâra, 5-7 Mayıs 2002, el-Müceledü'r-râbi (Mu'temer, IV), s. 1362; Abdülkadir el-Hayyât-Feride eş-Şimâli. “Tekniyyâtü'l-basmatü'l-verâsiyye ve alâkâtühâ biş-şerîati'l-islâmiyye”, (Mu'temer, IV), 1489; Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 6; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 8.

42 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 21, 395-396; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 10, 567-568.

43 http://tr.wikipedia.org/wiki/Parmak_izi, 26.05.2013.

44 Hümevra Duran, *Babalık Davası*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv., Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan Erdoğan, Ankara-2007), s.86; Zühal Tokar, *Babalık Davası*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv., Tez Danışmanı: Doç. Dr. Şebnem Akipek, Ankara 2004), s.39; http://tr.wikipedia.org/wiki/Parmak_izi, 26.05.2013.

45 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 21, 395-396; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 10, 567-568.

46 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 396; Klug vd., *Genetik Kavramlar*, 567; Akıntürk, *Aile Hukuku*, 329, 355.

47 Akıntürk, *Aile Hukuku*, 329, 355; Yasemin Balcı, *Herkes İçin Adli Tıp Cep Kitabı*, Osmangazi Üniv. Basımevi, Eskişehir 2008, s. 71.

ron⁴⁸ bölümlerinde bulunan yüksek ayırım gücüne sahip gen bölgelerindeki alleller⁴⁹ belirlenmekte, ebeveyn ile çocuk arasında tam bir uyum olup olmadığına bakılmaktadır.⁵⁰ Anne baba olduğu iddia edilen kişilere ait allellerin çocukta görülmemesi soybağının olmadığını göstermektedir. Anne babadan alınan alleller çocukta görülüyorsa, tespit edilen allellerin görülme sıklığı temel alınarak olasılık hesapları yapılmaktadır. Yapılan DNA testleri sonucunda %99.99 oranında babalık tespit edildiğinden davalı erkeğin baba olup olmadığı kesin bilimsel verilerle kanıtlanmış olmaktadır.⁵¹

Günümüzde artık tüm dünyada, yetkili uzmanların ve ilgili bilim adamlarının saptadığı DNA parmak izleri, mahkemelerde babalık ve suçların ispatında bir ispat vasıtası olarak kabul edilmektedir.⁵²

Türk hukuk sisteminde de soy bağının⁵³ ve suçların⁵⁴ ispatında DNA parmak izinin bir ispat vasıtası olarak kullanılması ile ilgili bazı düzenlemelere yer verilmiştir.⁵⁵

II. KLASİK İSLAM HUKUKU DOKTRİNİNDE NESEBİN SÜBUT YOLLARI

A. İSLAM HUKUKUNDA NESEBİN SÜBUTUNA GENEL BAKIŞ

İslam, nesebin muhafazasına ve gerçeğe uygun bir şekilde sübutuna büyük

-
- 48 Protein ve enzimler üretilirken, DNA üzerindeki genlerin harf dizilimi örnek alınarak bu genlere karşılık gelen RNA kopya dizilimleri çıkarılır. Kopyalanan bu RNA' lar (mRNA -haberci RNA) yapıken, genin harf dizilimi baştan sonra tümüyle okunmaz. Bir kısım dizilim okunup kopyası çıkarıldıktan sonra, uzun bir bölüm okunmadan atlanıp başka bir bölüme geçilir ve oradan devam edilir. DNA'nın okunmadan atlanan bu bölümüne intron adı verilir. Intronlar, mRNA ve protein kodlamasına katılmazlar. Genlerin kodlamaya katılmayan bu bölümü, toplam insan genomunun yaklaşık %97'lik bir kısmını oluşturur. Kodlanan kısımlara ise ekson adı verilir. Bk. <http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0ntron> (17.05.2013).
- 49 Allel, bir genin değişik biçimlerine genetikte verilen ad. Genelde gen ve alel birbirine karıştırılır. Her ikisi de, belirli bir özelliğin kalıtsal faktörünü ifade eder. Ama alel sözcüğü, özellikle bir kromozomun bir lokusundaki iki ya da daha fazla seçeneğe sahip gen çeşidini anlatmak için kullanılır. Kromozomlarda bulunan genler, "alel" denilen genlerden oluşmuş çiftler halinde bulunurlar. Her homolog kromozomda her karakter için genin işgal ettiği belli bir yer vardır. Buna lokus denir. Homolog (eş) kromozomların aynı lokuslarında yer alan, iki veya bâzen daha çok sayıda alternatif karakterin genleri alel genler olarak bulunurlar. Bk. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Alel> (15.05.2013).
- 50 Tuğ-Elma, "Ankara Üniversitesi Adli Tıp Anabilim Dalı 2004-2007 Verileri İle Babalık Testlerinin Değerlendirilmesi", 15-21.
- 51 Duran, *Babalık Davası*, 87; Tokar, *Babalık Davası*, 31-58; Adnan Akın, *Babalık Davası*, (Yüksek Lisans Tezi, Özel Hukuk Anabilim Dalı Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fulya Erlüle, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2006), s. 23-224, 40.
- 52 Campbell-Reece, *Biyoloji*, 396; Cemal Öztürk, *Ceza Muhakemesinde İz Bilimi-Kriminalistik Gerçeği*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, s.177-180; Haluk Çolak-Mustafa Taşkın, *Açıklamalı-Karşılaştırmalı-Uygulamalı Ceza Muhakeme Kanunu*, Seçkin Yay. Ankara 2005, s.253-255; Akıntürk, *Aile Hukuku*, 329; Erten vd., "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 573-588; Memiş-Yıldırım, "Soybağının Belirlenmesinde Gen Analizlerinin Kullanılması ve Yaratıldığı Hukuki Sorunlar", 283-306; http://tr.wikipedia.org/wiki/Parmak_izi (26.05.2013).
- 53 Örnek olarak bk. Tokar, *Babalık Davası*, 31-58; Akın, *Babalık Davası*, 19-28; Duran, *Babalık Davası*, 83-89 Tuğba Akalın, *Babalık Davası*, (Yük. Lisans. Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Anabilim Dalı, Danışman, Doç. Dr. Gülçin Elçin Grassinger, İstanbul 2008), s.86-107.
- 54 Öztürk, *Ceza Muhakemesinde İz Bilimi-Kriminalistik Gerçeği*, 177-184. Ayrıca bk. *Türk Ceza Muhakeme Kanunu*, mad. 74-76. (04.12.2004 Tarih ve 5271 Sayılı Kanun).
- 55 TMK, mad. 284 b. 2.; Ceza Muhakemesi Kanunu, mad. 76-80; Ayrıca bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, 329, 355. Çolak-Taşkın, *Ceza Muhakeme Kanunu*, 253-255; Veli Özer Özbek, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Ankara 2006, s.490-493; Erten vd., "Gen (DNA) testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 573-588; Hilal Gültepe, "Soybağı Tayininde Genetik İnceleme", İBD., C. 78., S.2, 2004, s. 497-505; Akalın, *Babalık Davası*, 86-117.

önem vermiş⁵⁶ ve onu *zarûrât-ı külliyyeden/hamse'den*⁵⁷ kabul etmiştir.

Neseb kelimesi sözlükte “bir şeyi bir şeye bağlamak, yakınlık, akrabalık, soy, baba tarafından olan soy bağlantısı” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸ İslam hukukunda terim olarak neseb kavramının dar ve geniş olmak üzere iki farklı tanımı yapılmıştır. Buna göre dar anlamda neseb, sahih/meşru bir nikâh içerisinde doğan çocuk ile ana-babası arasındaki kan ve soy bağına ifade eden hukuki/hükmi bağı ifade etmektedir.⁵⁹ Geniş anlamda ise neseb, kan bağına bağlı olarak bir şahsın başkası ile arasında oluşan manevi/hukuki bağ demektir.⁶⁰ İslam hukukunda genel olarak çocuğun nesebi babaya nisbet edilmiştir.⁶¹

Yüce Allah, İnsan neslinin devamını kadın ve erkeğin cinsel birlikteliğine bağlamış ve cinsel birlikteliğin olması için kadın ve erkeğin fitratına birbirini arzulama duygusunu koymuştur.⁶² Ancak İslam, neslin/nesebin korunması ve temiz bir toplumun oluşması için kadın erkek arasındaki bu ilişkinin ahlak ve hukuk kuralları çerçevesinde meşru yollardan kurulmasını istemiştir. Bundan dolayıdır ki, Kur’ân’da⁶³ kadın ile erkek arasındaki cinsel ilişkinin meşruiyeti ile ilgili *nikâh ve istilâd*⁶⁴(*milk-i yemin*)⁶⁵ olmak üzere iki sebep üzerinde durulmuştur.⁶⁶

Buna göre, İslam hukukunda nesebin sübutunun “nikâh ve istilâd” olmak üzere temelde iki sebebi vardır. İstilâd’ın istisnâî bir durum olduğu⁶⁷ ve köle/cariye

- 56 Örnek olarak bk. Furkan (25), 54; Hucurât (49), 13. Muhammed Tahir b. Âşûr (v. 1973), nesebin muhafazasından maksat, çocuğun nesebini gerçek babasına nisbet edilmesi olduğunu söylemektedir. Nesebin gerçeğe uygun bir şekilde korunmasının yolu ise sahih nikâhtır. (İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 249-250.)
- 57 İslam hukukunda devletin koruması ve güvenliği altında bulunan “dinin muhafazası (inanç özgürlüğü), nefsin korunması (can güvenliği) aklın korunması (makul ve üretken düşünme/fikir özgürlüğü), neslin korunması (nesebin meşru yoldan sabit olması) ve malın muhafazası (mal güvenliği) ile ilgili beş temel esasa esasla *zarûrât-ı hamse* veya *zarûrât-ı külliye* denilmektedir. (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut ty., II, 8-10; Ebu Zehre, *Usulü'l-fikh*, İstanbul ty., s. 366-369; Zeydan, *el-Veciz* s. 300.) İslam hukukçuları zarurât-ı hamseden biri olan “neslin korunması” ile, nesebin sahih evlilik ile gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescil edilmesinin kastedildiğini söylemişlerdir. (İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 249-250; Vehbe Zühayli, *Usulü'l-fikhu'l-islâmî*, Dârul-fikr, Dimeşk/Suriye 1986, II, 1022; Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye”, 253; *İslam Hukuku Usulünde Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsiniyyât Meselesi*, (Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Orhan Çeker, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1999, s. 123-125.)
- 58 İbn Manzûr, “neseb” mad., *Lisanül'l-Arab*, VI, 4405; *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, Vizâratü'l-evkâf ve ş-şu'ni'd-diniyye, Kuveyt 2003, IV, 231.
- 59 *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, IV, 231; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 395; Yaman, *Aile Hukuku*, 52. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Ta'lik ve Tahrir: Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut 2003, III, 447. TMK'da nesebin tanımı ile ilgili bk. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku* (Aile Hukuku), İstanbul 1950, II, 275-276; Öztan, *Aile Hukuku*, 301.
- 60 Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e*, IX, 315.
- 61 İbn Âşûr, *İslam Hukuk Elsefesi*, 249; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 395. Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Daru ihyai't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ty, IV, 185.
- 62 İbn Âşûr, *İslam Hukuk Elsefesi*, 240-241. Ayrıca bk. Nisa (4) 1; A'raf (7), 189; Rum (30), 21.
- 63 Mü'minûn (23), 5-7; Meâric (70), 29-31.
- 64 Sözlükte “çocuk istemek” anlamına gelen istilâd fikhî bir terim olarak, efendinin cariyesinden çocuk sahibi olmayı istemesi demektir. (Meydânî, *Lübâb*, II, 112; *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 237.) Efendisinden çocuk sahibi olan cariye ise *ümmü'l-veled* denilmektedir. (Merğînânî, *Hidâye*, II, 68.)
- 65 “Ellerinin altında olan” anlamına gelen milk-i yeminden kastedilen cariyelerdir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahâmü'l-Kur'an*, I, 492; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, X, 109; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2008, IV, 11.
- 66 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VIII, 666-667; *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 234; Hilâlî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 266.
- 67 Saffet Köse, “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh”, *Küreselleşen Dünyada Aile*, 2009 Yılı Ktlu Doğum Sempozyu-

alım-satım akdinin nikâh akdini de içerdiği⁶⁸ veya cariyenin *ayn mülkiyetine/rakabesine*⁶⁹ sahip olmanın, cinsellik dâhil ondan her türlü istifadeyi de içerdiği⁷⁰ düşünülecek olursa İslam hukukuna göre nesebin sübutunun tek sebebinin “*nikâh akdi*” olduğunu söylemek mümkündür.⁷¹ Dolayısıyla *sebeb*⁷² varsa hüküm vardır, *sebeb yoksa hüküm yoktur*. Diğer bir ifadeyle “*nikâh varsa neseb vardır, nikâh yoksa neseb yoktur*.”⁷³

Bundan dolayıdır ki İslam hukukuna göre nesebin sübutu veya nesebin ispat vasıtaları denildiğinde meşru/sahih evliliğe veya evlilik hükmünde olan cinsel birleşmeye bağlı olarak doğan çocuğun babası ile arasındaki soy bağının sabit olmasından bahsedilmektedir.⁷⁴

Diğer taraftan nesebin sübutunun doğurduğu “*hısımlık/akrabalık, evleneme yasağı, velayet, nafaka, hıdâne/himaye ve terbiye hakkı, miras*” gibi bazı hukuki sonuçları vardır.⁷⁵ Bundan dolayıdır ki, İslam hukukçuları neseb konusuna çok önem vermişler ve çocuğun baba cihetinden nesebinin *sübutu* üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır.⁷⁶ Ancak, klasik İslam hukuku doktrininde neseble ilgili hükümler müstakil bir başlık altında ele alınmak yerine konuyla ilgili hükümlere “*da’va, deliller, ikrar, nikâh, hadler/cezalar, şahitlik, liân, lakît, talâk, iddet, ferâiz, hacr...*” gibi farklı başlıklar (kitaplar ve bölümler) içerisinde yer verilmiştir.⁷⁷

mu Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara 2010, s. 124.

- 68 Milk akdi veya esaret ile ile cariyeye olan bir kadının -şayet evli ise- önceki nikâhı sona erer ve yeni bir nikâh akdine gerek olmaksızın efendisi cariyesinden, cinsellik dâhil her türlü istifade hakkına sahip olur. (Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l- Kur'an*, I, 490-491; Karaman, vd., *Kur'an Yolu:Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, 44.)
- 69 *Ayn mülkiyeti veya rakabe*, eşyanın maddi varlığına, bizzat kendisine sahip ve malik olmak demektir. (Hayreddin Karaman, *Mukayseli İslam Hukuku*, 1996, III, 42.)
- 70 M. Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, 241; Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*, İstanbul 1996, s.167. Ayrıca bk. Kāsānî, *Bedâiü's-sanâi*, VIII, 467.
- 71 İbrahim Bek-Ahmed İbrahim, *Ahkâmü ahvâlî's-şahsiyye*, 552-553; Karadâği, “el-Basmatî'l-verâsiyye”, 42-44; Hilâlî, *el-Bamatü'l-verâsiyye*, 186, 280-293.
- 72 İslam hukuk metodolojisinde “*sebeb ve hüküm*” arasındaki ilişki için bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usulü'l-fikh*, Beyrut 2011, s. 44-46; Fahrettin Atar, *Fikh Usulü*, İstanbul 1996, s.135-137.
- 73 Şihabüddin Ahmed b. İdris Karâfi, *ez-Zehîra*, (tah: Muhammed Haccî), Beyrut 1994, IX, 306, 313; Salih Hanefî, *Kadâü'l-ahvalî's-şahsiyye*, Kahire 1968, s. 277-278.
- 74 Dönmez, “Neseb”, *DİA*, XXXII, 574; Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatî'l-verâsiyye”, 255; Selâmî, “et-Tahlilü'l-biyolojiyyü”, 441. Nesebin sübutunun sebebi olan sahih nikâh ve nikâh hükmünde olan durumlar için bk. *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 231-253; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 681-689; Ebu Zehra, *Ahvâl*, 387-396.
- 75 Karaman, *Mukayseli İslam Hukuku*, I, 392; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, II, 140; Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatî'l-verâsiyye”, 254; “Hilâlî, *el-Bamatü'l-verâsiyye*, 319-320. Ayrıca bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, 357.
- 76 Ali Yusuf Muhammed el-Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye:Turuku İsbâtihî ve nefyihî*, Katar 1994, 60 vd.; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, II, 397-424; Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Beyrut 1964, s. 75-76; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 300-306.
- 77 *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, IV, 231; Yasin b. Nâsır bin Muhammed el-Hatib, *Sübutü'n-neseb; dirâse mukârane*, Cidde 1987, s. 13. Neseb konusunun fikh kitaplarında işlendiği bölümlere örnek olarak bkz. Kāsānî, *Bedâiü's-sanâi*, (Kitabü'n-nikâh/Faslün fi sübutü'n-neseb/Faslün fi'n-Nikâhî'l-fasid) III, 607, 615; (Kitabü't-talâk/Faslün fi ahkâmî'l-idde) IV, 479-496; (Kitabü'd-da'va/Da'va'n-neseb) VIII, 464-493; (Kitabü's-şehâde) IX, 9-10; (Kitabü'l-ikrar/Faslün fi'l-ikrar bi'n-neseb) X, 221-230. Karâfi, *ez-Zehîra*, Daru'l-garbi'l-İslâmi, Beyrut 1994, (Kitabü'l-lakît/nesebü'l-lakît) IX, 135-136; (Kitabü'l-ikrâr/el-İkrâr bi'n-neseb) IX, 306-316. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, (tah: Ali Muhammed Muavvad-Aidl Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1994, (Kitabü'd-da'va ve'l-beyyânât/Bâbü'n fi'l-kâfe ve Da've'l-veled) XVII, 380-401. İbn Kudâme, *el-Muğni* (tah: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfettah muhammed el-Huluv), Riyad 1998, (Kitabü'l-ikrar) VII, 314-328; (Kitabü'l-lakît) VIII, 362-383; (Kitabü'l-ferâiz) IX, 135-150; (Kitabü'l-ided/iddet) XI, 241-262. İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd* (tah. Şuayb el-Arnaut/Abdülkadir el-Arnaut), Beyrut 1994, (Faslün fi hukmihî (sav) fi'n-neseb) V, 409-437.

A. B. İSLAM HUKUKUNDA NESEBİN SÜBUT YOLLARI

İslam hukukçuları, çocuğun baba cihetinden nesebini ispat eden vasıtaları “*müsbâtâtü'l-übüvveti/babalığm ispat vasıtaları*” olarak isimlendirmişler⁷⁸ ve doktrinde nesebin -baba cihetinden- sübutu ile ilgili “*firâş (evlilik), ikrar (itiraf/istihâk), beyyine (şahitlik), kıyâfe (iz sürme/benzerlik) ve kur'a (çekiliş)*” olmak üzere beş ispat vasıtası üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilk üçü üzerinde ittifak edilirken son ikisi üzerinde ihtilaf edilmiştir.⁷⁹

Aslında, genel olarak “nikâh/evlilik” anlamına gelen *firâş*, bir vasıta olmaktan ziyade nesebin sübutunun asıl sebebi olmaktadır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi İslam hukukuna göre nesebin sübutunun tek meşru sebebi nikâhtır.⁸⁰ Bu bağlamda baktığımızda *firâş*, nesebin sübutunun asıl ve tek sebebi olmakta, *firâş* dışında kalan *ikrar*, *beyyine*, *kıyâfe* ve *kur'a* ise nesebin sübutunda başvurulmuş *ispat vasıtaları* olmaktadır.

Bu yüzden günümüz İslam hukukçularından bazıları, nesebin sübutunda başvurulmuş ispat vasıtalarını, “*nesebin sübut yolları*” olarak değil, “*firâşın ispat vasıtaları*” olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.⁸¹ Yine aynı yaklaşımdan hareketle olmalı ki son dönem İslam hukukçularından bazıları nesebin sübutunda başvurulmuş ispat vasıtalarını “*firâş ile nesebin sübutu*” ve “*firâş dışı vasıtalarla nesebin sübutu*” olmak üzere iki başlık altında ele almıştır.⁸²

Diğer taraftan, nesebin sübutunda başvurulmuş *firâş*, *ikrar*, *şahitlik*, *kıyâfe* ve *kur'a* gibi ispat vasıtalarının tümünü “*beyyine*” başlığı altında ele alan İslam hukukçuları da bulunmaktadır.⁸³

Biz, son dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun ele aldığı şekilde, *firâş*ı da ayrı bir ispat vasıtası olarak kabul ederek nesebin sübutunda başvurulmuş *ispat vasıtalarını* “*firâş*, *ikrar*, *beyyine*, *kıyâfe* ve *kur'a*” olmak üzere beş başlık altında ele almanın daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Aşağıda, İslam hukukunda nesebinin sübut yolları (ispat vasıtaları) hakkında kısaca bilgi verilmekle yetinilecektir;

78 Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatî'l-verâsiyye”, 255.

79 İslam hukukunda nesebin sübutunda başvurulmuş ispat vasıtaları için bk. *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 231-253; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 410 vd.; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 60 vd.; Hatib, *Sübâtü'n-neseb*, 16 vd.; İbrahim Bek-Ahmed İbrahim, *Ahkâmü ahvâlî-ş-şahsiyye*, 543-601; Zühayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 689-696; İbn Macûz, *Ahkâmü'l-üsrâ*, II, 38-55; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, II, 397-424; Dönmez, “Neseb”, *DİA*, XXXII, 573; Döndüren, *Aile İlmihali*, 300-306; Yaman, *Aile Hukuku*, 52-54. Bazı İslam hukukçuları “*yemin ve yeminden nükûl*” ile “*hâkimin hükmü ve tahkim*” yoluyla da nesebin sabit olabileceği üzerinde durmuşlardır. Bk. Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 302-313, 361-367.

80 Hanefî, *Kadâü'l-ahvalî-ş-şahsiyye*, 277-278; İbrahim Bek-Ahmed İbrahim, *Ahkâmü ahvâlî-ş-şahsiyye*, 552-553; Karadâğî, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 42-44; Hilâlî, *el-Bamatü'l-verâsiyye*, 186, 280-293.

81 Hilâlî, *el-Bamatü'l-verâsiyye*, 296.

82 Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 61 vd., 235 vd.

83 Abdüsettar Fethullah Saîd, “*el-Basmatü'l-verâsiyyetü fi dav'il-İslâm ve Mecâlâtü'l-isitfâdeti minhâ fi cevânibi'n-neseb ve'l-cerâim ve tahdidü'ş-şahsiyye*”, *E'mâl ve bühüsü'd-devratî's-sâdisete aşera li'l-mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî fi Mekketi'l-mükerrame el-Mücelledü's-sâlis*, 2003, (*E'mâl ve bühüs*, III), s. 138-144.

1. Firâş (Evlilik)

Sözlükte “döşek, yatak” anlamına gelen “firâş/فراش” kelimesi mecazi olarak “zevc/karı” veya “zevc/koca” anlamında kullanılmakta, bazen de firâş ile “cima/cinsel ilişki” kastedilmektedir.⁸⁴ Fıkhi bir terim olarak ise firâş, “kadının çocuk doğurmak üzere bir erkek için belirli hale gelmesi” olarak tanımlanmıştır.⁸⁵ İslam hukukçuları, “Çocuk, sahib-i firâşa (kadınla evli olan kocaya) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır”⁸⁶ hadisinden dolayı, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebinin koca için sabit olacağı konusunda ittifak etmiştir.⁸⁷

İslam hukukunda kadın “nikâh ve milk-i yemin (istilâd)” olmak üzere temelde iki sebepten dolayı *istifirâş*⁸⁸ edilebilir.⁸⁹ Bundan dolayı İslam’da, evlilik dışı doğan çocuğun nesebi biyolojik babasına (zâni) nisbet edilmemiştir. Ancak İslam hukukçuları İslam’ın nesebin sübutuna verdiği önemden dolayı tarafların iyi niyetine ve çocuğun nesebden doğan haklarını koruma ilkesine dayanarak “*fasit evlilik ve şüpheye dayalı cinsel birleşme*”yi de firâş yoluyla nesebin sübutu kapsamında değerlendirmişlerdir.⁹⁰ İslam hukukunda efendinin cariyesinden çocuk sahip olmasını ifade eden “*istilâd*” da firâş kapsamında değerlendirilmiştir.⁹¹

2. İkrar (İtiraf/istilhâk)

Sözlükte “kabul ve itiraf etme” anlamına gelen⁹² ikrar, fikhî bir terim olarak “kişinin, kendi üzerinde başkasının hakkının sabit olduğunu haber vermesi” demektir.⁹³ İslam hukukçuları “doğrudan” ve “dolaylı” olmak üzere iki çeşit neseb ikrarı üzerinde durmuşlardır.⁹⁴ Doğrudan neseb ikrarına “*istilhâk*” da denilmektedir.⁹⁵

- 84 İbn Manzûr, “firâş” mad., *Lisânü’l-Arab*, Kahire ty., V, 3382; Zebidi, “firâş” mad., *Tâcu’l-arûs*, Daru’l-hidâye, ty, XVII, 305. *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, “Firâş”, XXXII, 80; Hatib, *Sübütü’n-neseb*, 21-22; Hilâli, *el-Bamatü’l-verâsiyye*, 298-299.
- 85 Cürçânî, “firâş” mad., *Târîfât*, 166; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VIII, 464; *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, “Firâş”, XXXII, 80.
- 86 Buhârî, “Buyu”, 3, 100; “Husumat”, 6; “Vesâyâ”, 4; “Meğâzi”, 53; “Ferâiz”, 18, 28; “Hudûd”, 23; “Ahkâm”, 29; Müslim, “Rada”, 10; Ebu Dâvud, “Talâk”, 33-34; Nesâî, “Talâk”, 48; İbn Mâce, “Nikâh”, 59; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهر الحجر). Hadisin açıklaması için bk. Aynı, *Umdetü’l-kârî*, IX, 246-250.
- 87 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, III, 607, VIII, 464-465; Şirâzî, *Mühhezzeb*, Beyrut 1995, III, 78; San’ânî, *Sübülüs-selam*, (tah: Halil Me’mun Şeyha), Beyrut 1995, III, 328-329; Karaman, *İslam Hukuku*, I, 336-337; Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, VII, 681.
- 88 İstifirâş, dar anlamda efendinin cariyesi ile karı koca hayatı yaşaması, geniş anlamda ise bir erkeğin sahih nikâh ile evli olduğu karısı ile karı koca hayatı yaşaması demektir. Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, II, 396; Aydın-Hamidullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, 241.
- 89 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VIII, 466-467; *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 234; Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, VII, 681-689. Ayrıca bk. Mü’minün, 23/5-7; Meâric, 70/29-31.
- 90 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VIII, 466; *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, “Neseb”, XXXX, 234-238; Hatib, *Sübütü’n-neseb*, 22; Muhammedî, *Ahkâmü’n-neseb*, 62-203.
- 91 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VIII, 466-467; Muhammedî, *Ahkâmü’n-neseb*, 61 vd., İbn Âşûr, *İslam Hukuk Elsefesi*, 250.
- 92 İbn Manzûr, “k-r-r” mad., *Lisânü’l-Arab*, V, 3582; Zebidi, “k-r-r” mad., *Tâcu’l-arûs*, XIII, 396; Ayrıca bk. İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 262; Şirbini, *Muğni’l-muhtâc*, II, 308.
- 93 Meydânî, *Lübâb*, Beyrut 1998, I, 237; İbnü’l-hümâm, *Fethu’l-Kâdir*, Beyrut 2003, VIII, 331; Muhammedî, *Ahkâmü’n-neseb*, 238-239.
- 94 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, X, 221-230; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 314-328; Şirbini, *Muğni’l-muhtâc*, II, 334-339; Buhâtî, *Keşşâfü’l-kimâ*, (tah. Muhammed Emin ed-Dinnâvi), Beyrut 1997, V, 397-398; İbn Kayyum, *Zâdü’l-meâd*, V, 416-417; Ayrıca bk. Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, VIII, 69 vd.; Zeydan, *el-Mufassal fı ahkâmî’l-mer’e*, IX, 394-404; Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, VI, 639-644; Muhammed Mustafa Zühaylî, *Vesâilü’l-İsbât fiş-şeriatî’l-İslamiyye fi’l-muâmelâtî’l-medeniyye ve’l-ahvâlî’ş-sahsiyye*, Dimeşk-Beyrut, 1982, (I ve II. Cilt birlikte), s. 271 vd.
- 95 İbn Kayyum, *Zâdü’l-meâd*, V, 416; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, VIII, 70; Hatib, *Sübütü’n-neseb*, 137.

Kişinin, bir başkasını kendisinin çocuğu, annesi veya babası olduğunu ikrar etmesi şeklinde gerçekleşen neseb ikrarına *doğrudan neseb ikrarı* denir. İslam hukukçuları, doğrudan neseb ikrarı (ikrar davası) ile nesebin sübutu konusunda ittifak etmiştir.⁹⁶

Kişinin, bir başkasını kendi kardeşi, amcası veya amcaoğlu olduğunu ikrar etmesi şeklinde gerçekleşen neseb ikrarına ise *dolaylı neseb ikrarı* denir.⁹⁷ İslam hukukçuları dolaylı olarak yapılan neseb ikrarı (ikrar davası) ile nesebin sübutu hakkında ihtilaf etmiştir.⁹⁸

3. Beyyine (Şahitlik)

Sözlükte “ortaya çıkarmak, açık delil” gibi anlamlara gelen⁹⁹ beyyine kelimesi dar anlamda “şahitlik veya şahitler ile bir hakkın ispat edilmesi” olarak açıklanmıştır.¹⁰⁰ Fıkhî bir terim olarak şahitlik, “şahitlik ederim” lafzını kullanarak bir şahsın başka bir şahıs üzerindeki hakkını haber vermesi” anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Nesebin beyyine ile sübutu ise, “şahitlik/şahitler” aracılığı ile bir kişinin nesebinin kime ait olduğunun ispat edilmesi demektir.¹⁰² İslam hukukçuları doğrudan şahitlik yoluyla nesebin sübutu konusunda ittifak etmiş, ancak şahitliğin keyfiyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir.¹⁰³

Nesebin sübutu ile ilgili halk arasında “falan kişi, falan kişinin çocuğudur” şeklinde şöhrete ve genel kabule dayalı bir şahitlik şekli daha vardır ki buna “dolaylı şahitlik” anlamında “*şehâdetü't-tesâmü*” veya “*istifâda*” denilmektedir. İslam hukukçuları, “*tesâmü*’/*istifâda*” yoluyla nesebin sübutu konusunda ittifak etmiştir.¹⁰⁴

4. Kıyâfe (İz Sürme/Benzerlik)

(Kıyâfe konusunda aşağıda ilgili yerde ayrıntılı bilgi verilecektir.)

-
- 96 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, X, 222; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 334; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 317-318; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, V, 397; Ayrıca bk. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, VIII, 70; Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, IX, 394; Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 639-641; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 271; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 139; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 240.
- 97 Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, IX, 394, 402; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 279; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 241; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 163.
- 98 Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, IX, 402-404; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 279-293; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 267-272.
- 99 Zebîdî, *Tacu'l-arûs*, XXXIV, 310.
- 100 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*; 605-608; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 71-72; İbrahim Bek, *Turukü'l-İsbâtîş-şer'iyye*, 37; Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492.
- 101 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IX, 3; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 417; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 104 vd.
- 102 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 417; Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, IX, 404; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 191; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 271; Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 695.
- 103 Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 570-572, VII, 695-696; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 192-193; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 283-288.
- 104 Meydânî, *Lübâb*, II, 258-259; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IX, 9; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 496-497; Buhûti, *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, VI, 642-643; Ayrıca bk. Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 419; Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 560-561, VII, 696; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 219; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 299-301.

5. Kur'a (Çekiliş)

Sözlükte “hisse, pay” anlamına gelen¹⁰⁵ kur'a, fikhî bir terim olarak “kendisi ile ayırtırmanın hâsil olduğu şey” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶ Kur'a ile nesebin sübutu konusunda İslam hukukçuları ihtilaf etmiştir.¹⁰⁷ Çoğunluk kabul etmezken bazı Malikiler, kadim görüşünde Şafii, bir rivayetlerinde Hanbeliler ve Zahiriler kur'a ile nesebin sübutunun caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸

Kur'a delilini kabul etmeyen bazı İslam hukukçuları nesebi meçhul olan kişinin neseb iddiasında bulunan kişilerin hepsine nisbet edilebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁹

III. DNA PARMAK İZİ TESTİ İLE AMEL ETMENİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

Son yıllarda ABD ve Avrupa başta olmak üzere birçok ülkede nesebin sübutunda ve suçların ispatında bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testinin kullanılması yaygınlık kazanmıştır.¹¹⁰ Günümüz İslam hukukçuları da neseb davası ile ilgili birçok konuda DNA parmak izi testine başvurmanın cevazından bahsetmişler¹¹¹ ve DNA parmak izi testine başvurmanın dini dayanakları ve İslam muhakeme hukukundaki yeri üzerinde durmuşlardır.

A. DNA PARMAK İZİ (TESTİ) İLE AMEL ETMENİN ŞER'İ DAYANAKLARI

DNA parmak izi yeni ve bilimsel bir ispat vasıtasıdır ve doğal olarak İslam muhakeme hukukunda bu konuyla ilgili bir bilgi ve hüküm bulunmamaktadır. Bununla birlikte İslam hukukunun temel kaynaklarında ve doktrinde bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izinin meşruiyetine işaret eden birçok dayanak bulmak mümkündür.

Aşağıda DNA parmak izinin meşruiyetine işaret eden, “sünnet, kıyas ve kavâid-i külliye” ile ilgili bazı dayanaklardan kısaca bahsedilecektir.

105 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V,3596; Zebidi, *Tacu'l-arus*, XXI, 538.

106 Kal'aci-Kuneybi, “Kur'a”, mad., *Mu'cemü lügatü'l-fukahâ*, 361; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 341.

107 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 429-432; Hatib, *Sübütü'n-neseb*, 273-279; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 350-352.

108 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, (tah: Taha Abdürraûf Sad), Beyrut 2004, II, 575-576; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil şerhu muhtasarı Halil*, Beyrut 1995, VII, 57; Şirâzi, *Mühezzeb*, II, 316; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, II, 542; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 293-394; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 327; VIII, 366-367; İbn Hazm, *Muhallâ*, Kahire h.1352, X, 148, 150; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 430-432; İbn Ferhun, *Tebsratü'l-hükkâm*, II, 97-99; Hatib, *Sübütü'n-neseb*, 273-276; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 350.

109 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, II, 574; Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi*, VIII, 469, 488; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 371.

110 Abdülmunim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 1377; Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü'l-basmatü'l-verâsiyye”, 1490.

111 Ali Muhyiddin el-Karadâği-Ali Yusuf el-Muhammedî, *Fikhi'l-kadâyâ et-tibbiyye el-muâsıra*; *Dirâse fikhiyye tibbiyye mukârane*, Beyrut 2005, s. 354-56; Karadâği, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 54; Vehbe Zühayli, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü ve devruhâ fi'l-isbât”, (Mu'temer, II), s. 515-527; Ömer b. Muhammed es-Sebil, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve medâ meşruiyeti istihdâmühâ fi'n-nesebi ve'l-cinâye”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî: Râbitatü'l- Âlemi'l- İslâmî*, 1423/2002, cilt: 13, sayı: 15, s. 55, 60, 62; Nasr Ferid Vâsil, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve Mecâlâtü'l-İstifâdeti minhâ”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî: Râbitatü'l- Âlemi'l-İslâmî*, 1425/2004, cilt: 15, sayı: 17, s. 61-63, 71-92; Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 112; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 68-82; *Karârâtü'l- mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi Mekketi'l-Mükerrerma (1988-2004 Arası)*, Karârâtü'd-devrâtî's-sâdisete aşera, el-Karârü's-sâbi: Bi şa'ni el-Basmatü'l-verâsiyye ve mecâlü'l-isitfâdetü minhâ”, 5-10 Ocak/Yenayır, 2002, s. 344-345; Abdülmunim; “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 1377-1382;

1. Sünnetten Dayanaklar

Hz. Peygamber (sav), değişik vesilelerle kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarında genetik özelliklerin anne-babadan çocuğa kalıtım yoluyla aktarıldığına işaret etmişler ve çocuk ile ebeveyn arasındaki genetik benzerliğin sebebini izah etmişlerdir.¹¹² Bu rivayetlerden bazıları şöyledir;

1) 1) Ebu Hüreyre (ra)'dan rivayet edilmiştir: “Bir adam Hz. Peygamber (sav)’e gelerek: “Ey Allah’ın Resulü! Benim siyah bir çocuğum dünyaya geldi” dedi. Adam, ta’rız yoluyla çocuğu nefyetmeyi teklif ediyordu. Hz. Peygamber (sav), onun nefyedilmesine ruhsat vermedi. “Senin bir deven var mı?” dedi. Adam: “Evet” deyince: “Bunların renkleri nasıldır?” diye sordu. Adam: “Kırmızı!” dedi. Resulullah tekrar sordu: “Bunlar arasında boz renkli var mı?” “Evet!” dedi. Hz. Peygamber (sav): “Peki bu nereden (geldi)?” dedi. Adam: “Belki bir damar çekmiştir” deyince, Hz. Peygamber (sav): “Senin oğlun da bir damara çekmiştir!” buyurdular.”¹¹³

Hadiste “fiziyojik benzerliğin” nesebin sübutu ile ilgili hüküm vermede itibar edileceğine işaret edilmiş¹¹⁴ ve Hz. Peygamber (sav) dolaylı bir şekilde, genetik özelliklerin nesiler boyu atalardan yeni nesillere aktarılmasından (kalıtım) bahsetmiştir. Ancak, çocuk ile babası arasında genetik özellikler açısından bazı farklılıkların olabileceğine ve çocuğun geçmişteki uzak atalarından bazılarına çekmiş olabileceğine işaret etmiştir.¹¹⁵

Bugün bilmekteyiz ki anne-babanın genetik özellikleri kromozomlar aracılığı ile çocuklara geçmekte ve ebeveynden hangisinin genetik özellikleri baskın olursa çocukta onun karakterleri baskın olmaktadır.¹¹⁶ Hadis-i şerifte bu durum “عرق/ damar” olarak ifade edilmiştir. Bazen de çocukta ebeveynden hiç birinin genetik özelliği baskın olmaz ve çocuk hiç birine benzemez. Hadis-i şerifte bu durum “نزعة العرق / bir damara çekme” olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu hadis-i şerif, baba ile çocuk arasındaki benzerliği esas alan DNA parmak izinin şer’i bir delil olduğunu ve onun üzerinde hüküm bina edilebileceğini göstermektedir.¹¹⁷

2) İbn Abbas (ra) rivayet etmiştir: *Hilal b. Ümeyye karısına kazifte (zina suç-*

112 Konuyla ilgili hadislerin değerlendirmesi ile ilgili bk. İbn Kayyum, *et-Turuku'l-hükmiyye*, II, 582-587; İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 409-437; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 15, 17-21; Salih b. Ahmed Rıza, *el-İcâzü'l-ilmi fi's-sünneti'n-nebeviyye*, Mektebetü'l-Abikân, Riyâd 2001, s. 54-64; Arslan Mayda, “Nutfenin (Zigoton) yaratılışı”, *Sızıntı Dergisi*, Sayı: 382, Kasım 2010, (<http://www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/nutfenin-zigot-yaratilisi-kasim-2010.html> 20.05.2013)

113 Buhârî, “Talâk”, 26, “Hudûd”, 41; Müslim, “Lian”, 20; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 28.

114 İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 409.

115 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 20; Rıza, *el-İcâzü'l-ilmi fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 61-63; Bender b. Fahd es-Süveylim, “el-Basamatü'l-verâsiyye ve eseruhâ fi'n-neseb”, *Mecelletü'l-adl, Vizâretü'l-adl es-Suudiyye*, sayı: 37, Muharrem 1429, s. 119; Ayrıca bk. İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 409.

116 Güneş, *Genel Biyoloji*, 298-321; Keeton-Gould, *Genel Biyoloji*, 311-337; Ayrıca bk. Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-isbât*, 444-450; Süveylim, “el-Basamatü'l-verâsiyye”, 120; Muhammed Ali el-Bar, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tibba Göre İnsanın Yaratılışı* (trc. Abdülvahhab Öztürk), Ankara 2010, s.14, 45-48

117 Süveylim, “el-Basamatü'l-verâsiyye”, 119; İbrahim Osman, “Devru'l-besmatü'l-verâsiyyetü fi kadâya isbâti'n-neseb ve'l-cerâimi'l-cinâiyye”, *Câmiatü Nâyifi'l-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emmiyye*, Riyâd, 2007. (İnternet, [PDF] ... دور البصمة الوراثية في اثبات النسب والجرام الجنائية / ابراهيم احمد ... nauss.edu.sa/Ar/.../centeractivities/.../022.pdf, 21.06.2013), s.10.

lamasında) bulunmuştu. Rasûlullah aralarında mülaanede bulundu ve şöyle dedi: Kadını gözetin, eğer gözleri sürmeli, kalçaları büyük, baldırları geniş bir çocuk doğursa bu Şerîk b. Sehmâdandır.¹¹⁸

Bu nebevi hadis, çocuk ile babası arasındaki genetik benzerliğe itibar edileceğini göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber (sav), fizyolojik özellik olarak çocuk kime benzemişse ondan olacağına işaret etmiştir. Şayet genetik özelliklerin bir önemi ve nesebin sübutunda bir etkisi olmasaydı Hz. Peygamber (sav) bu özelliklere itibar etmezdi.¹¹⁹

2) 3) Hz. Aişe (rah) rivayet etmiştir: “Resulullah (sav) bir gün yanıma sevinçli olarak girdi. Yüzünün çizgileri parlıyordu. Bana şöyle dedi: “Ya Aişe, Mücezziz el-Müddici az önce yanıma girdi ve üzerlerinde başlarını örten ve ayaklarını açıkta bırakan bir bez olan Zeyd İbnu Harise ve Üsame İbnu Zeyd’e baktı ve “Şu ayaklar var ya (aralarında öyle benziyorlar ki) muhakkak ki bunlar birbirlerinden hâsil olmuştur, dedi”¹²⁰

Hz. Peygamberin (sav) kâifin sözünü ikrar etmesi ve bu olaya sevinmesi, onun kâifin yaptığı işin doğru bulduğunu ve bu yolla nesebin sabit olacağını göstermektedir. Çünkü Rasûlullah ancak hak olan bir şey karşısında sevinebilir. Şöyle ki Zeyd b. Harise’nin beyaz tenli, Üsame b. Zeyd’in ise siyah tenli olmasından dolayı kâfirler Üsame’nin (ra) nesebi hakkında kötü şeyler söylemekte idiler. Kâifin sözü ile Rasûlullah, Üsame’nin (ra) nesebi hakkındaki bu kötü sözlerin yersiz olduğunu anlamış ve bundan dolayı da sevinmiştir.¹²¹ Bu olay aynı zamanda Hz. Peygamber’in (sav) benzerliğe itibar ettiği ve genetik özelliklerin babadan çocuğa aktarıldığına işaret ettiği anlamına da gelmektedir.¹²²

2. DNA parmak İzinin Kıyâfe’ye Kıyas Edilmesi

DNA parmak izi ile kıyâfe delili arasında bir benzerlik bulunmakta ve günümüz İslâm hukukçuları DNA parmak izi ile ilgili değerlendirmeleri genel olarak kıyâfe delili üzerinden yapmaktadırlar. Bu yüzden önce kıyâfe delili hakkında kısaca bilgi vermek isabetli olacaktır.

a. Kıyâfe

Sözlükte “bir şeyi bilmek ve anlamak için onun izini takip etmek” anlamına gelen¹²³ kıyâfe, fıkhi bir terim olarak, “iki kişinin fizyolojik yapıları ve organları

118 Buhâri, “Tefsir”, 65.

119 Süveylim, “el-Basamatü’l-verâsiyye”, 119.

120 Buhâri, “Menâkıb”, 23; “Feraiz”, 31; Müslim, “Rada”, 11; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 31; Tirmizî, “el-Velâ ve’l-Hibe”, 5; Nesâî, “Talâk”, 51.

121 Bu hadis kıyâfeyi delil olarak kabul edenlerin temel dayanağıdır. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, (tah: Rafet Fevzi Abdülmuttalib), Mısır 2001, VII, 606; Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 317; Şirbini, *Muğni’l-muhtâc*, Beyrut 1997, IV, 646-647; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, XVII, 380, 382-383; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 372; İbn Hazm, X, 148-150; İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, II, 575-577; İbn Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, V, 422; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’è*, IX, 405-406; Hatib, *Sübütü’n-neseb*, 250; Muhammedi, *Ahkâmü’n-neseb*, 337

122 Süveylim, “el-Basamatü’l-verâsiyye”, 120.

123 İbn Manzûr, “k-v-f” mad., *Lisani’l-Arab*, V, 3776; Zebidi, “k-v-f” mad., *Tacu’l-arûs*, XXIV, 29; İbnü’l-Esir, *en-Nihaye fî Ğaribi’l-hadis ve’l-âsar*, (tah. Mahmud Muhammed et-Tanahi), Beyrut ty, IV, 121.

arasındaki benzerlikten hareketle aralarında kan bağının (neseb) bulunduğunu tespit etmek ve birinin nesebini diğerine ilhak etmek” demektir.¹²⁴ Kıyâfe ile nesebin sübutuna hükmetmek *karîne*, *emâre* ve *alâmet* ile hüküm vermek kapsamına girmektedir.¹²⁵

Kıyâfe ilmîni bilen şahıslara “*kâif*”, (ç. kâfa veya kuvvef) denilmektedir. Kâif, çocuğun uzuvlarına bakarak -aralarındaki benzerlikten hareketle- nesebinin kime ait olduğunu bilen/söyleyen *soy bilimcisi* demektir.¹²⁶

Kıyâfenin nesebin sübutunda delil olması ile ilgili temel dayanak yukarıda az önce geçen Zeyd b. Harise ve Üsame b. Zeyd ile ilgili olaydır.

İslam hukukçuları kıyâfe yoluyla nesebin sübutu konusunda ihtilaf etmişlerdir; Hanefiler, kıyâfe yoluyla nesebin sabit olamayacağını söylemişler,¹²⁷ akli ve nakli birçok delil ile istidlâlde bulunmuşlardır.¹²⁸ Malikiler, Şafiiler ve Hanbeliler’den oluşan cumhur ise neseb konusunda anlaşmazlık çıkar ve daha kuvvetli bir delil de bulunmaz veya deliller taâruz ederse kıyâfe yoluyla nesebin sabit olacağını söylemiş,¹²⁹ akli ve nakli birçok delil ile istidlâlde bulunmuştur.¹³⁰

Cumhur, kıyâfe ile amel edilebilmesi için bazı şartların olması gerektiğini söylemiştir.¹³¹ Bunlar;

1) Mükellef (akıl-baliğ) olmalı.¹³²

2) Erkek olmalı: Bu şart, kâifin hâkim kabul edilmesi ile ilgilidir. Kadının hâkim olması caiz olmadığına göre kâif de olamaz denilmiştir.¹³³

124 Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 542. Kalâci-Kuneybi, “kıyâfe”, mad., *Mucemü lügati'l-fukaha*, 373; Mehmet Tayşi, “Kıyâfe”, *DİA*, XXV, 508.

125 İbn Kayyum, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 6, 22.

126 Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Cürçânî, “kâif” mad., *Ta'rifat*, 171; İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 419; Zühayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, V, 768; Kalâci-Kuneybi, “kâif” mad., *Mucemü lügati'l-fukaha*, 353; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 322-323; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 542.

127 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VIII, 469; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 381; İbn Hazm, *Muhallâ*, X, 150; İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 420-421.

128 Hanefilerin istidlâlde bulunduğu deliller için bk. İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 372-374; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 252-254; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 332-334.

129 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 574; Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 605-606; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 380; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 371; İbn Hazm, *Muhallâ*, X, 149; İbn Kayyum, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 22, II, 573-575; İbn Kayyum, *Zâdü'l-meâd*, V, 418-420; İbn Ferhun, *Tebîrâtü'l-hukkâm*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1995, II, 99; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, IX, 406; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 542 vd.; Zühayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 680-681; Enver Mahmud Vebûr, *İsbâtü'n-neseb bi tariki'l-kıyâfe*, Kahire 1985, s. 21 vd.; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 249-250; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 194-206; Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 233-253.

130 Cumhurun istidlâlde bulunduğu deliller için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 574-575; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 372-374; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 250-252; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 335-339.

131 Cummhuru göre kıyâfe ile amel edilebilmesi için gerekli olan şartlar için bk. Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 647-648; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386-387; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375-376; Merdâvî, *İnsâf*, VI, 436; İbn Ferhun, *Tebîrâtü'l-hukkâm*, II, 99-101; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, IX, 408-409; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, 248-249; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325-330; Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 45-46; Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 46-47; Hatib, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 200-204.

132 Bu konu fıkıh kitaplarında tasrih edilmemiştir. Son dönem İslam hukukçuları bu şartın bulunması gerektiğini söylemektedirler. (Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325.)

133 Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 317; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 647; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375; Merdâvî, *İnsâf*, VI, 337; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325.

3) Hür olmalı: Bu şart da kâifin hâkim kabul edilmesi ile ilgilidir. Kölenin hâkim olması caiz olmadığına göre kâif de olamaz denilmiştir.¹³⁴

4) Müslüman olmalı: Doktrinde bu konu ihtilaflıdır. Şafiiler kâifin müslüman olması gerektiğini tasrih ederken¹³⁵ Maliki ve Hanbeliler diğer şartlara ilaveten kâifin Müslüman olması gerektiğinden bahsetmemişlerdir.¹³⁶

5) Adalet sahibi olmalı: Fasıkın haberine itibar edilmez. Burada da şahitlikte olduğu gibi adalet şartı aranmıştır.¹³⁷

6) Kıyâfe konusunda bilgi ve tecrübe sahibi/uzman olmalı.¹³⁸

7) Sayının birden fazla olması: Kâifin sayısı tartışmalıdır. Mâlikiler sayının tek kişi olmasının yeterli olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Şafii ve Hanbelilerden sayının tek kişi veya en az iki kişi olması gerektiği şeklinde farklı rivayetler vardır.¹⁴⁰ Bu konuda Malikler başta olmak üzere çoğunluğa göre sayının tek olmasının yeterli olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴¹

8) Görme ve konuşma özürü olmamalı¹⁴²

9) Nesebi kendisinden nefyettiği kişi ile arasında düşmanlık olmamalı.¹⁴³

Günümüz İslam hukukçularından bazıları kâifin, *bilirkişi veya doktor* hükümünde olduğunu dolayısıyla *hürriyet ve sayı* şartının aranmayacağını söylemektedirler.¹⁴⁴

b. DNA Parmak İzinin Kıyâfeye Kıyas Edilmesi

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslam hukukçularının çoğunluğu “*fizyolojik benzerliği*” esas alan kıyâfe yoluyla nesebin sübutunu kabul etmiştir. Çağdaş İslam hukukçuları da aralarındaki müşterek illetten (benzerlik) ve kullanılan yöntemden dolayı DNA parmak izini kıyâfe deliline kıyas ederek cevazına hükmetmişlerdir.¹⁴⁵

Kıyâfe yoluyla nesebin sübutunda kâif, baba adayı ile çocuk arasındaki “fizyolojik benzerlik”ten hareketle nesebin sübutuna hükmetmektedir. Ancak kâif

134 Şirâzi, *Mühezzeb*, II, 317; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 327. Bazı İslam hukukçuları ise kâifin hür ve erkek olmasının şart olmadığını söylemektedirler. (Zeydan, *el-Mufasssal fı ahkâmî'l-mer'e*, IX, 408.)

135 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325;

136 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375.

137 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375; Merdâvi, *el-İnsâf fı ma'rifeti'r-racihî mine'l-hulâf*, (tah. Ebu Abdillah Muhammed Hasan) Beyrut 1997, VI, 337; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325.

138 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375; Merdâvi, *İnsâf*, VI, 337; Kâifin bilgi ve tecrübesinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili uygulama için bk. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 387; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 647; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375; Zeydan, *el-Mufasssal fı ahkâmî'l-mer'e*, IX, 409.

139 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575.

140 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575; Şafii, *el-Ümm*, VII, 605; Şirâzi, *Mühezzeb*, II, 317; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 647; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 376; Merdâvi, *İnsâf*, VI, 337.

141 Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 326-327.

142 Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 325.

143 Hatib, *Sübütü'n-neseb*, 248; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 328.

144 Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 330.

145 Kıyas delilinde asıl, fer ve müşterek illet ile ilgili şartlar için bk. Zeydan, *Veciz*, 153-180.

tahmin ve firaset ile hükmettiğinden görüşünde hata etmesi mümkündür. Hatta bazen, daha benzer bir durumu fark etmesi ile daha önceki görüşünden de dönmektedir. Buna rağmen cumhur kıyâfeyi nesebin ispatında şer'î bir delil olarak kabul etmiştir.¹⁴⁶ DNA parmak izi testinde ise uzman kişi baba adayı ile çocuk arasındaki “genetik benzerlik”ten hareketle nesebin sübutuna hükmetektedir. Ancak DNA parmak izi testi bilimsel verilere dayalı olduğu için nesebin ispatında %99,9 oranında kesin sonuç vermektedir. Dolayısıyla nesebin ispatında DNA parmak izi testinin delil olarak kabul edilmesi kıyâfe deliline kıyasla *evla kıyas*¹⁴⁷ olmakta ve nesebin sübutuna daha kuvvetli bir şekilde delalet etmektedir.¹⁴⁸ Çünkü DNA parmak izi testi sonucunda, çocuğun kromozomlar aracılığı ile ebeveynin sperm ve yumurtasının birleşmesinden aldığı tüm genetik özellikleri bilimsel verilere dayalı olarak somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi delalet yönünden *kıyâfeden daha kuvvetli* bir delildir.¹⁴⁹

Sonuç olarak, çocuk ile baba arasındaki “*fizyolojik benzerliği*” esas alan kıyâfeye kıyasla, çocuk ile ebeveyn arasındaki “*genetik benzerliği*” esas alan DNA parmak izi testi ile nesebin sübutuna hükmedilmesi *evla kıyas* kabilinden caiz olmaktadır.¹⁵⁰

3. Kavâidi Külliyyeden Dayanak

DNA parmak izinin İslam hukuku açısından meşru bir ispat vasıtası olmasına işaret eden kavâid-i külliyyeden birçok örnek getirmek mümkündür. Biz burada sadece “(Eşyada asıl olan mübah olmasıdır)”¹⁵¹ kaidelerini vermekle yetineceğiz.

Bilindiği gibi muamelatta asıl olan mübah olmasıdır. Dolayısıyla muamelatla ilgili bir şeyin yasak olması için bu konuda yasaklayıcı bir nassın bulunması gerekir. Aksi halde asıl olan mübah olma durumu devam eder.¹⁵²

DNA parmak izi testi yeni bir durumdur ve hakkında yasaklayıcı bir delil de yoktur. Dolayısıyla “Eşyada asıl olan mübah olmasıdır.” kaidesi gereğince İslam hukuku açısından DNA parmak izinin meşru bir ispat vasıtası olarak kullanılmasında şer'an bir engel bulunmamaktadır.¹⁵³

146 Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatî'l-verâsiyye”, 263,268.

147 Kıyasın mertebeleri ile ilgili bk. Zeydan, *Vecîz*, 172-173; Atar, *Fıkıh Usulü*, 69-70.

148 Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”,55-57; Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 59-62; Vâsıl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 77-79; Ganem Muhammed Ganem, “Devru'l-basmetü'l-verâsiyye fi'l-isbât fi'l-isbât, (Mu'temer, II), 475; Üsâme Muhammed es-Salabî, “Mecalatü'l-basmatî'l-verâsiyye ve Hucçiyetüha fi'l-isbat”, Mecelletü Külliyyetü'l-Edeb, Menşuratü Camiati Karyanus, Sayı: 35, sene: 2011, s.14; Saîd, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 144.

149 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 361-364.

150 Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 60-61; Meymen, “el-Bamatü'l-verâsiyye”, 603, 612; Abbâh Ahmed el-Bâz, “Basamâtün ğayrül-esâbi ve hucçiyâtühâ fi'l-isbât ve'l-kadâ”, (Mu'temer, II), 772.

151 Zeydan, *Vecîz*, 213.

152 Zeydan, *Vecîz*, 213-214; Ebu Zehra, *Usulü'l-fikh*, 298.

153 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 95-111; Hilâlî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 263; Abdülmunim; “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 1377-1382; Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 60; Vâsıl, “el-Bamatü'l-verâsiyyetü”, 61-63; Nezir Nezir Hamedu, “Eseru'l-basmatî'l-verâsiyye fi isbâtî nesebî'l-veledî'l-ğayri şer'iyyi, Dirase fıkhiyye, ictimaiyye, ahlakiiyye”,(http://www.sudaneseonline.com/cgi-in/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=340&msg=1314605825), 21.06.2013), 8.

B. DNA PARMAK İZİ TESTİNİN İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDAKİ YERİ

DNA parmak izi yeni ve bilimsel bir ispat vasıtası olduğu için klasik İslam muhakeme hukukunda sayılan ispat vasıtaları arasında yer almamaktadır. Bu yüzden günümüz İslam hukukçuları, DNA parmak izinin doktrinde yer alan ispat vasıtalarından hangisi ile ilgili olduğunun tespit edilmesinin öneminden bahsetmişlerdir.¹⁵⁴

Aşağıda önce İslam muhakeme hukukunda ispat vasıtalarının sınırlı olup olmadığı üzerinde durulacak, sonra DNA parmak izi testinin İslam muhakeme hukukundaki yerine değinilecektir.

1. İslam Muhakeme Hukukunda İspat Vasıtalarının Esnekliği

İslam muhakeme hukukunda, bir hak veya olgu ile ilgili iddianın gerçekliğini ortaya çıkarmak için mahkemece kabul edilen delillere *ispat vasıtaları*,¹⁵⁵ ceza ve hukuk muhakeme usulü ile ilgili konuları düzenleyen hukuk dalına ise *ispat hukuku* denilmektedir.¹⁵⁶

İslam muhakeme hukukunda bir iddianın, davanın veya olayın gerçekliğini ispat etmek için (mahkemede) ileri sürülen ispat vasıtaları genel olarak *beyyine*,¹⁵⁷ *delil*¹⁵⁸ ve *hüccet*¹⁵⁹ kavramlarından biri ile ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Çoğu kere birbirinin yerine kullanılan bu kavramlar, müteradif kelimeler olmakla birlikte yerine göre birbirinden farklı anlamlar da içermektedirler.¹⁶¹

Köken olarak “devam, istikrar, gerçekleşme” anlamındaki “sebete”¹⁶² fiilinden türeyen “*isbât*” kelimesi ise sözlükte “bir şeyi açıklığa kavuşturma, delil getirme, bir hak veya olgunun gerçekliğini delille ortaya koyma” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶³

Terim olarak “ispat” kavramının *dar ve geniş* olmak üzere iki anlamı üzerinde durulmuştur. Geniş anlamda ispat kavramı, “mahkemede olsun olmasın bir hak

154 Abdülmunim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 1397-1402.

155 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilil-*isbât**, 28-29; Kal'acı-Kuneybi, “İsbât”, mad., *Mu'cemü lügatü'l-fukahâ*, 41; Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, İstanbul 1999, s. 15,43, 54; Erdoğan, “İspat Yolları” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 204.

156 Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492.

157 Beyyine hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 96; Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97.

158 Delil, hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, 136; Ali Bardakoğlu, “Delil” *DİA*, IX, 140; Davud İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yay., 2011, s. 43 vd.

159 Hüccet hakkında geniş bilgi için bk. Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, I, 15; Oğuz-Akgündüz, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, 446; M. Fatih Turan, *İslam Hukukunda Karine* (Doktora tezi, Danişman; Prof. Dr. Davut Yaylalı, Erzurum 2011), s. 39-40.

160 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 26.

İbn Kayyim, bir olayın ispatı ve hakkın ortaya çıkarılması ile ilgili “*beyyine, delâlet, hüccet, burhan, ayet, tabsıra, alâmet, emâre*” kelimeleri birbirine yakın anlamda kullanılan müteradif kelimeler olduğunu söylemektedir. (İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 26.)

161 Zühaylî, *Vesâilü'l-*isbât**, 5-6; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, I, 15; Turan, *Karine*, 19-53.

162 İbn Manzûr, “sebete” mad , *Lisânu'l-Arab*; *el-Mevsûâtü'l-fıkhiyye*, “Sübüt”, XV, 9.

163 Ali Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492; Mehmet Erdoğan, “İsbât” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 204; Beroje, *Beyyine Külfeti*, 30-31.

veya olayın gerçekliğini ortaya çıkarmak” demektir.¹⁶⁴ Dar anlamda ise ispat, “Hukuken kendisine bir takım neticeler bağlanabilen her hangi bir hak veya olayla ilgili mahkeme önünde delil getirmek” olarak tarif edilmiştir.¹⁶⁵ İslam muhakeme hukukunda ispat kavramı terim olarak dar anlamı ile kullanılmaktadır.¹⁶⁶

İslam muhakeme hukukunda prensip olarak iddiada bulunan davacıya delil getirme, iddiayı reddeden davalıya ise yemin etme yükümlülüğü getirilmiştir.¹⁶⁷ Mahkemede serdedilen deliller sonucunda iddia edilen olayın, hâkim tarafından sabit görülmesine veya iddia edilen hakkın ortaya çıkmasına ise *sübut veya sübuta erme* denilmektedir.¹⁶⁸

Mantık, felsefe, kelâm gibi ilim dallarında veya fikhin cedel, usul gibi çeşitli alanlarında sözlük anlamı çerçevesinde yaygın bir şekilde kullanılan *ispat* kelimesi, muhakeme hukukunda özel bir anlam taşımakta ve mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda *kesin bilgiyi ya da zann-ı galibi* ifade etmektedir.¹⁶⁹

İslam muhakeme hukukunda ispat vasıtaları, “*Beyyine davacıya (iddia edene), yemin ise davayı inkâr edene düşer*”¹⁷⁰ hadisindeki “*beyyine*” kavramın anlamı çerçevesinde şekillenmiş ve ispat vasıtalarının sınırlı (*taabbüdü*)¹⁷¹ olup olmayacağı konusunda iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır.¹⁷²

164 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 22-23; Eymen, *el-Müstedcâdât fi vesâilü'l-İsbât*, 26.

165 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*; 23-25; *Mevsûâtü Cemal Abdünnâsir*, “İsbât”, II, 137; *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “İsbât”, I, 232; Ali Raslan, *Nizâmü İsbâtü'd-davâ fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûn*, Dârü'd-davâ, Kâhire 1996, s. 43; Mahmud Muhammed Haşim, *el-Kadâ ve Nizâmü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-İslâmî ve enzemeti'l-vad'iyye*, Riyad 1988, s. 113; Muhammed Ahmed Davl Terhûni, *Hucciyetü'l-karâin fi'l-İsbâtü'l-cinâiyi fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûnî'l-vad'i:dirâse mukârane fi dav'i'l-fikh ve'l-kadâ*, Bingazi 1993, s. 28; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 41-43; Sahip Beroje, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hakim Esaslar*, (Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hamza Aktan, Erzurum 1999), s. 31-32.

166 Beroje, *İspat Külfeti*, 31-32.

167 Buhârî, “Rehin”, 6; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7; Tirmizi, “Ahkâm”, 12. Ayrıca bk. Mecelle, mad. 67; Beroje, *İspat Külfeti*, 52-81; Turan, *Karine*, 161-164.

168 İbn Ferhun, *Tebsiratü'l-hükkâm*, I, 98; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 24; Ahmed İbrâhim Bey (Bek), *Turukü'l-İsbâtü's-şer'iyye maa beyâni ihtilafî'l-mezahibü'l-fikhiyye*, 1874/1945, (derleyen: Vasıl Alaeddin Ahmed İbrâhim) Kahire 1985, s. 31; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 54; Beroje, *İspat Külfeti*, 33-34. *Sübût ve hükûm* arasındaki fark ile ilgili bk. İbn Ferhun, *Tebsiratü'l-hükkâm*, I, 98-100.

169 Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492.

170 Buhârî, “Rehin”, 6; Beyhakî, *es-Süneün'l-kübrâ*, (Kitabü'd-davâ ve'l-beyyinat, hadis no:21201) X, 427; Ayrıca bk. Müslim, “Akdiye”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7; Tirmizi, “Ahkâm”, 12; Hadisin farklı rivayetleri ve değerlendirmesi için bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, (tah: Ebu Muaz Tarık b. Muhammed), Daru İbnü'l-Kayyim, Kahire, 2005, X, 612-616; San'ânî, *Sübülüs-selâm*, IV, 203-206; İbn Kayyim, *et-Turukü'l-hükmîyye*, I, 247-253. İslam muhakeme hukukunun temel prensiplerinden biri olan “*delil davacıya, yemin davalıya düşer*” kaidesinin dayandığı “*beyyine-yemin*” hadisinin tahrir ve tenkid için bk. Aşşenur Soylu-Hüseyin Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında ‘Beyyine ve Yemin Hadisinin Tahrir ve Tenkid’”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 17, Sayı:2, Yıl: 2008, s. 709-727.

171 İspat vasıtalarının *taabbüdü* veya *ictihâdî* olup olmaması ile ilgili değerlendirme için bk. Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*; 615-616; Eymen, *el-Müstedcâdât fi vesâilü'l-İsbât*, 78-82. *Taabbüdü* hükümler ile ilgili değerlendirme için bk. Abdullah Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbüdü Hükümler Ve Taabbüdyatın Sahası Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 25-57.

172 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, (tah: Ebu Ubeyde b. Hasan Âl Selmân), Cidde-Riyâd h. 1423, II, 168-171; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*; 25-26, 605-619; *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “İsbât”, I, 232-234; Vâsıl, *Nazariyetü'd-davâ ve'l-İsbât*, 23-24; Terhûni, *Hucciyetü'l-karâin*, 51-57; Eymen, *el-Müstedcâdât fi vesâilü'l-İsbât*, 70-82; Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492; Raslan, *Nizâmü İsbâtü'd-davâ*, 43-44; İbrahim Bek, *Turukü'l-İsbâtü's-şer'iyye* 31-43; Beroje, *Beyyine Külfeti*, 14-25; Turan, *Karine*, 21-24.

Hadislerde geçen “beyyine” kavramını genel olarak “şahitlik” olarak açıklayan klasik dönem İslam hukukçularının çoğunluğu (cumhur)¹⁷³ ispat vasıtalarını belli tür delillerle sınırlandırma ve bu sınırlı deliller karşısında, hâkimin takdir hakkını hayli dar tutma eğiliminde olmuşlardır.¹⁷⁴

Buna mukabil, hadislerde geçen “beyyine” kelimesini “bir hakkın ya da kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan her türlü kesin delil” olarak açıklayan İbn Teymiye,¹⁷⁵ İbn Kayyim,¹⁷⁶ İbn Ferhun¹⁷⁷ ve Şevkânî¹⁷⁸ gibi İslam hukukçuları ise hâkime geniş takdir yetkisi vermişler ve ispat vasıtalarının sınırlı olmadığını, hakkı ortaya çıkaran her türlü vasıtanın mahkemece delil olarak kabul edilmesinin hak ve adaletin ortaya çıkmasında daha isabetli olacağını söylemişlerdir.¹⁷⁹

Doktrinde ispat vasıtalarını sınırlı tutma eğiliminde olan cumhur, uygulamada karşılaşılan ihtiyaç ve zaruretten dolayı zamanla “beyyine” kavramının kapsamını genişletmiş ve “yazılı belge, kesin karîne (karîne-i kâtîa), yeminden çekinme (nükûl), ilmül’-kadı (hâkimin özel bilgisi) ve ikrarı da *kati delil* türünden bir ispat vasıtası olarak kabul etmiştir.¹⁸⁰

Uygulamada cumhurun da “beyyine” kavramını sadece “şahitlik” olarak algılamayıp kapsamını genişletmesinden hareketle son dönem İslam hukukçuları ispat vasıtalarının sınırlı olup olmaması ile ilgili doktrinindeki tartışmanın *lafzi* olduğunu söylemektedirler.¹⁸¹

Günümüz İslam hukukçuları da İslam muhakeme hukukunda ispat vasıtalarının belirli deliller ile sınırlı olmadığını, bir hakkın ortaya çıkmasını sağlayan her türlü delilin ispat vasıtası olarak kabul edilmesinin “beyyine” kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁸²

Dalaysıyla İslam hukukunda ispat vasıtalarının doktrinde yer alan “*şahitlik, ikrâr, karîne ve emâreler, bilirkişi mütalaası, hâkimin şahsi bilgisi, yazılı belgeler, keşif, yemin, yeminden kaçınma ve kasâme*”¹⁸³ gibi sayılı delillerle sınırlı olmadığı-

173 Serahsi, *Mebûsât*, XVII, 29,30; İbn Kudemâ, *Muğni*, XIV, 285, 286, 290. Ayrıca bk. Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 5.

174 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 605-608; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*,71-72; İbrahim Bek, *Turukü'l-İsbâtîş-Şer'iyye*, 37; Bardakoğlu, “İsbât” mad., *DİA*, XXII, 492.

175 İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (neşr: Amir el-Cezzar-Envar el-Baz), Daru'l-vefa 2005, XVI, 267.

176 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I, 25, 64-65; *l'Îlâmü'l-muvakkâin*, II, 168.

177 İbn Ferhun, *Tebstratü'l-hükkâm*, I, 172-174.

178 Şevkânî, *Neylül'evtâr*, X, 613.

179 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*; 609-613; *el-Mevsûâtü'l-fıkhiyye*, “İsbât”, I, 232-234; *Mevsûâtü Cemal Abdünnâsir*, “İsbât”, II, 136; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 74-75; Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 50-54; Abdülmunim, “el-Basmatül’-verâsiyye”, 1400-1401.

180 Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492. Ayrıca bk. Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 26; İbn Maçûz, *Vesâilü'l-İsbât*, 17; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 77; Muhammed İbn Maçûz, *Vesâilü'l-İsbât fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dârü'l-beyzâ: Dârü'l-Hadisîs-Seniyye, 1984, s.15-16.

181 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 26; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 77.

182 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 26, 613-615; İbn Maçûz, *Vesâilü'l-İsbât*, 13-17; İbrahim Bek, *Turukü'l-İsbâtîş-Şer'iyye* 37-39; Terhûnî, *Hucciyetü'l-karâin*, 56-57; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 77-78; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 194; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 56-57; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I, 316; Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97; Beroje, *Beyyine Külfeti*, 25, 101-103; Abdülmunim, “el-Basmatül’-verâsiyye”, 1401-1402.

183 Klasik doktrinde yer alan ispat vasıtaları ile ilgili geniş bilgi için bk. Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*,99 vd.; Ahmet Fethî Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-Fıkhi'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Kahire-Beyrut, 1989, s. 18 vd.; Zühaylî, *el-*

nı, hak ve adaleti ortaya çıkaran her şeyin beyyine kapsamında kabul edilmesinin daha isabetli olduğu görünmektedir.¹⁸⁴

2. Bir İspat Vasıtası Olarak DNA Parmak İzinin İslam Muhakeme Hukukundaki Yeri

a. DNA-Beyyine İlişkisi

“Beyyine” kavramı Kur’an¹⁸⁵ ve sünnette¹⁸⁶ “şahitlik” ile sınırlandırılmadan “hakkı açıklayan ve ortaya çıkaran her şey” olarak geniş anlamda kullanılmıştır.¹⁸⁷ İspat hukukunda merkezi bir önem taşıyan “beyyine” kavramı esasında, “bir hakkın ya da kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan kesin delil” anlamına gelmektedir.¹⁸⁸ Şahitlik ve ikrar bir beyyine çeşididir, ancak bazı beyyine çeşitleri vardır ki dava sahibinin haber verdiği şeyin doğruluğuna, şahitlikten ve ikrardan daha kuvvetli bir şekilde delalet edebilir.¹⁸⁹

Beyyine kelimesinin geniş anlamından hareketle İslam hukukunda ispat vasıtalarının “*teabbüdü (sınırlı)*” olup olmadığı üzerinde durulmuş ve son dönem İslam hukukçuları ispat vasıtalarının taabbüdü olmayıp *ta’lilî ve içtihadî* olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁰ Dolayısıyla bilimsel olarak sabit olması, ilim adamları tarafından faydalı olduğunun ifade edilmesi ve şer’î bir delil ile çatışmaması halinde yeni ispat vasıtalarının İslam hukuku tarafından kabul edilmesinde hiçbir engel yoktur.¹⁹¹

Nesebin sübutu konusunda başvurulmuş ispat vasıtaları da taabbüdü olmayıp umûr-ı âdiye sayılan icthadî konulardandır. Dolayısıyla nesebin ispatı ile ilgili vasıtalar da zaman ve zemine göre değişebilen esnek bir yapı arz etmektedir.¹⁹² İslam hukukunda baba ile çocuk arasındaki “fizyolojik benzerlik” beyyine kapsamında değerlendirildiğine¹⁹³ göre “genetik benzerliği” esas alan DNA parmak izinin de “beyyine” kapsamında bir ispat vasıtası olarak kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁹⁴

Fıkhü'l-İslâmî, VI, 385-411, 555-649; Ahmed el-Husari, *İlmü'l-kaza: Edilletül-İsbât fi'l-fıkhil-İslâmî*, Beyrut, 1986, s. 9-44; İbrâhim Bey, *Turuku'l-İsbâtiş-Şer'iyye*, 61 vd.; Haşim, *el-Kadâ ve Nizamü'l-İsbât*, 113 vd.; Raslan, *Nizâmü İsbâtü'd-da'vâ*, 99 vd.; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 58-258; *el-Mevsûâtü'l-fıkhıyye*, “İsbât”, I, 232-248.

184 İbn Macûz, *Vesâilü'l-İsbât*, 13.

185 Beyyine kelimesinin Kur'an'da kullanılan anlamlarına örnek olarak bk. Bakara (2), 92; En'am (6) 57; Hüd (11), 17; Nahl (16), 43-44; Taha (20), 133; Fatır (35), 40; Hadid (57), 25; Beyyine (98), 4.

186 Beyyine ile ilgili hadislerin farklı rivayetleri için bk. Buhâri, “Rehin”, 6; Beyhakî, *es-Süneün'l-kübra*, X, 427, nr. 21201; Müslim, “Akdiye”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7; Tirmizi, “Ahkâm”, 12; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, X, 612-616; Sarîni, *Sübülüs-selâm*, IV, 203-206.

187 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I, 25-26; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 168-171; İbn Macûz, *Vesâilü'l-İsbât*, 13; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 14-15.

188 Bardakoğlu, “İsbât”, *DİA*, XXII, 492; Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 601.

189 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 26; Yasin b. Nâsır Hatib, “el-Basmatü'l-verâsiyye Mefhûmühâ ve hucciyyâtühâ ve mecâlâtül-İsiftâdeti minhâ ve'l-hâlâtü'l-letâ yümneu amelühâ fihî”, *Mecelletü'l-adl, Vizâretü'l-adl es-Suudiyye*, Sayı: 41, Muharrem 1430, s. 183-187.

190 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*; 615-616; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilil-İsbât*, 78-82.

191 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*; 620.

192 Nesebin sübutu ile ilgili ispat vasıtaları taabbüdü değildir ancak, nesebin reddi ile ilgili *lian davası* taabbüdüdür. (Hilâlî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 267.)

193 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I, 256, II, 601.

194 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 312; Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 265; Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilil-İsbât*, 452-453; İbrahim Osman, “Devru'l-besmatil-verâse”, 15; Bâz, “Basamatün ğayri'l-esâbi”, 785; Kâsım, “el-Basmatü'l-

b. DNA-Bilirkişi İlişkisi

Bir ispat sorununda, çözümünü uzmanlığı veya özel ya da teknik bilgiyi gerektiren durumlarda, görüşüne başvurulmak üzere hâkim veya savcı tarafından görevlendirilen tarafsız üçüncü şahıslara bilirkişi denilmektedir.¹⁹⁵

İslam muhakeme hukukunda “*ehl-i vukuf*”, “*ehl-i hibre*” kavramları ile ifade edilen bilirkişi, davanın adalate uygun bir şekilde çözüme kavuşturulması için hâkimin başvurduğu ispat vasıtalarından birisi olmakta ve bilirkişinin dava konusuyla ilgili verdiği “teknik bilgi” mahkemede delil olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁶

Salt hukuk bilgisi ile aydınlatılması mümkün olmayan birçok olay vardır ki tıp ilminin ulaştığı bilimsel veriler sayesinde kolaylıkla aydınlatılabilmektedir.¹⁹⁷ Diğer taraftan, “tamamen objektif olan bir bilimsel delilin mevcudiyeti halinde, bu delilin hâkimi bağlayacağını kabul etmek” de bilimsel bir zorunluluktur. Bundan dolayı hâkimin, özel bilgi alanına girmeyen DNA parmak izi testi ile ilgili, tıbbi ve biyolojik kesinlik taşıyan bilirkişi görüşünden farklı bir karara varması mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür davalarda “Yüksek düzeyde bilimsel incelemeler sonucunda ortaya konan bilirkişi görüşleri hukuki anlamda olmasa da, bilimsel açıdan mahkemeyi bağlayacak, bir anlamda hükmü bilirkişiler verecektir” denilmektedir.¹⁹⁸

Nitekim bugün, hâkimin talebi ile DNA parmak izi testini yapan bilirkişiler, tahmin ve mücerret görüşleri ile değil, ellerinde bulunan maddi verilerden hareketle somut bilgilere dayanarak sonuca ulaşmakta ve DNA tahlilini laboratuvarlarda özel olarak hazırlanmış cihazlarla çok dikkatli bir şekilde yapmaktadırlar. Bundan dolayı DNA parmak izine başvurmayı İslam yargılama hukukunda bir ispat vasıtası olarak kabul edilen “bilirkişiye başvurma” kapsamında değerlendirmek mümkündür.¹⁹⁹

c. DNA-Karîne İlişkisi

Sözlükte “bir şeyin varlığına delalet eden veya maksada götüren şey, ipucu, alamet, emare”²⁰⁰ gibi anlamlara gelen karîne kelimesini son dönem İslam hukukçuları terim olarak, “gizli olan bir şeyin varlığına delalet eden her türlü açık belirti”,²⁰¹ “açıkça olmaksızın maksada delalet eden şey”,²⁰² “yargılamada iki farklı olay arasında aklı

verâsiyye ve hucıyyetühâ”, 61-62; Hatib, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve Mecâlâtü'l-isitfâdeti minhâ”, (E'mâl ve bühüs), s. 181.

195 Behnesi, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 205; Ali Şafak, “Ehli-Vukuf”, *DİA*, X, 531; Broje, *İspat Külfeti*, 297; Ayrıca bk. Baki Kuru, *Hukuk Muhakemeleri Usulü*, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, s. 446; Hakan Köroğlu, *Türk Mahkemelerinde Bilirkişilik ve Bilirkişi Kurumları*, Seçkin, Ankara 2001, s. 31; Özbek, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, 634.

196 Turan, *Karine*, 199; Abdülmunim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 1412-1413, 1420, 1441-1443.

197 İslam hukukunda Adli Tıp ve bilirkişi uygulama alanına giren örnekler için bk. Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 595-598; Beroje, *İspat Külfeti*, 280-283; 298-299.

198 Konuralp, *Medeni Usul Hukukunda İspat Kurallarının Zorlanan Sınırları*, 107-108; Tokar, *Babalık Davası*, 43-44; Erten vd., “Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 586.

199 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü'l-İsbât*, 395-404, 451-452; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 358-360; Meymen, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 600; Nezir Hamedu, “Eserü'l-basmatü'l-verâsiyye”, 7.

200 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 489; Davut Yaylalı, “Karine” *DİA*, XXIV, 492.

201 Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalü'l-fikhu'l-amm (el-Fikhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid)*, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1968, II, 918; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 489.

202 *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, “Karine”, XXXIII, 156; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 267.

çıkarsama yoluyla bağlantı veya sebebiyet ilişkisi kurularak bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil²⁰³ olarak tarif etmişlerdir.²⁰⁴ İslam hukukçuları ispat kuvveti açısından karîneyi genel olarak *kati ve zannî* olmak üzere ikiye ayırmışlardır.²⁰⁵

Kati karîne, “yakın derecesine ulaşan emare” olarak tarif edilmiştir.²⁰⁶ Kati karîne, *müstakil* bir delil olup kendisini desteklemek için başka bir delile ihtiyaç duymaz.²⁰⁷ Bunlar, murat edilen maksat ve manaya delaleti, aksinin isbat imkânı bulunmayacak şekilde kesin olan karînelerdir.²⁰⁸

Zannî karîne ise, “kesin bir kanaat bildirmeyen, daha kuvvetli bir delil ile aksi ispat edilebilen” karîne demektir. Zannî karîneler, hükmün tek başına dayanağı olmayıp eşitlik durumunda veya aksine bir delil bulunmadığında tercih sebebi ve yardımcı bir delil olarak devreye girmektedir.²⁰⁹ Bu tür karîneler, kati karînelerin aksine tek başına delil olmaya elverişli görülmediğinden delil olabilmesi için başka delil ve karîneler ile desteklenmesi gerekmektedir.²¹⁰

İslam hukukçuları genel olarak karîne deliline başvurmayı kabul etmişler ancak, karîneye *şahit, yemin ve ikrardan* sonra yer vermişlerdir.²¹¹ Dolayısıyla İslam hukukunda prensip olarak *hâkim, şahit, yemin ve ikrar* gibi daha kuvvetli bir delil olmadığında veya zahiri deliller taâruz ettiğinde karîne deliline başvurabileceklerdir.²¹² Ancak İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Ferhun ve Trablusî gibi İslam hukukçuları karîne delilinin önemine dikkat çekmişler ve hâkimin karîne delili ile amel etmesinin zorunluluğu üzerinde durmuşlardır.²¹³ Çünkü şahitlik, yemin ve ikrar türünden deliller de karînelere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu delilleri karîneye öncelimenin hukuki bir gerekçesi yoktur.²¹⁴

Günümüzde hukuka yardımcı ilimler sayesinde geçmişte hiçbir anlam ifade etmeyen, bir kısmının delil olabileceği akla bile gelmeyen birçok *iz, belirti ve zayıf kabul edilen karîneler* kriminalistik ve adli tıp bilimi sayesinde *kesin ispat eden* delillere dönüşebilmektedir. Bundan dolayı bugün ne kadar kuvvetli görünürse görünsün hiçbir delil, diğer deliller, ipuçları ve izler incelenmeden ve bunlar hak-

203 Yaylalı, “Karîne” *DİA*, XXIV, 492.

204 Bir ispat vasıtası olarak İslam muhakeme hukukunda “karîne” delili ile ilgili görüş ve örnekler için bk. İbn Kayyım, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 255-262; İbn Ferhun, *Tebşiratü'l-hükkâm* II, 101-114; Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 488 vd.; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 192-204; Erbay, *İspat Vasıtaları*, 218-228; Beroje, *İspat Külfeti*, 244-264; Yaylalı, “Karîne” *DİA*, XXIV, 492; Şen, *Karîne*, 36 vd., 71 vd.; Turan, *Karîne*, 228 vd.

205 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 490-49, 493-494; Terhûnî, *Hucciyetü'l-karâin*, 132-134; Visâm Ahmed es-Semrût, *el-Karîne ve eseruhâ fi'İsbâtü'l-cerime dirâse fikhîyye mukârene*, Beyrut 2007, s. 172-175; Beroje, *İspat Külfeti*, 247-248; Yaylalı, “Karîne” *DİA*, XXIV, 492; Turan, *Karîne*, 63-65; Şen, *Karîne*, 48 vd.

206 Mecelle, mad.1741; Terhûnî, *Hucciyetü'l-karâin*, 132. Karîne ile ilgili örnek uygulamalar için bk. İbn Kayyım, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 8-28.

207 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 493; Vâsıl, *Nazariyyetü'd-d'avâ ve'l-İsbât*, 45.

208 Turan, *Karîne*, 63, 232.

209 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 494; Terhûnî, *Hucciyetü'l-karâin*, 133; Yaylalı, “Karîne” *DİA*, XXIV, 492; Beroje, *İspat Külfeti*, 248.

210 Turan, *Karîne*, 235.

211 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 499; Beroje, *İspat Külfeti*, 249.

212 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 499, 519-520.

213 Beroje, *İspat Külfeti*, 249.

214 Zühayli, *Vesâilü'l-İsbât*, 499-500; Câvî, *el-Karîne ve devruhâ fi'l-İsbât*, 1-2

kında bir kanaate ulaşılmadan tek başına kesin ve mutlak bir delil olarak kabul edilmemektedir.²¹⁵

Bu nedenle özellikle başkaca bir delil bulunmadığında hak ve adaletin gerçekleşmesi için karîne delili ile amel etmekten başka çare yoktur²¹⁶ ve kuvvetli ihtimale dayanan her türlü karîne ve emarenin yargıda ispat vasıtası olarak kullanılması mümkündür. Çünkü karîneler örf ve âdete göre değiştiği gibi zamana ve ilmi gelişmelere göre de değişebilir. Nitekim günümüzde *parmak izi*, *kan tahlili*, *fotoğraf ve ses kaydı* gibi bilimsel ve teknolojik veriler, kuvvetli karîne ve emare olarak kabul edilmekte ve ispat vasıtası olarak kullanılmaktadır.²¹⁷

İslam hukukunda ise kesinlik bildirmeyen birçok karîne ile amel edilmiştir.²¹⁸ Kesinlik bildiren karîne ile ise hem nefiyde (reddetmede) hem de ispatta amel etmek caizdir. Kendisinden daha kuvvetli bir delil ile çatışmaması şartı ile *zannî galip* bildiren karîneler ile diğer delilleri tekit etmek için amel etmek caiz görülmüştür.²¹⁹ Bu bağlamda DNA parmak izini, İslam muhakeme hukukunda bir ispat vasıtası olarak başvuru olan “karîne” delili kapsamında değerlendirmek mümkündür. Çünkü DNA parmak izi, nesebin ispat ve nefyinde yüzde yüze yakın (%99,9) bir oranda kesinlik ifade etmektedir.²²⁰

Diğer taraftan doktrinde kıyâfe olayında, çocuk ile babasının organları arasındaki *fizyolojik benzerlik* cumhur tarafından nesebin sübutunda *bir karîne* olarak kabul edilmiştir.²²¹ Kıyâfeye kıyasla, çocuk ile ebeveyni arasındaki *genetik benzerliği* esas alan DNA parmak izinin de evleviyetle *karîne* olarak kabul edilmesi gerekmektedir.²²²

IV. GÜNÜMÜZ İSLAM HUKUKÇULARININ DNA PARMAK İZİ TESTİ İLE NESEBİN SÜBUTUNA YAKLAŞIMI

A. DNA PARMAK İZİNİN İSPAT VASITASI OLARAK KULLANILMASININ HUKUKÎ NİTELİĞİ

Günümüz İslam hukukçuları, nesebin sübutunda DNA parmak izinin İslam hukuku açısından bir ispat vasıtası olduğu konusunda ittifak etmişler,²²³ ancak DNA parmak izi delilinin hukukî vasfında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

215 Beroje, *İspat Külfeti*, 263.

216 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 499, 512.

217 Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 512.

218 İslam muhakeme hukukunda “karîne” ile amel etmeye cevaz veren örnekler için bk. İbn Kayyım, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 255-262; İbn Ferhun, *Tebssratü'l-hükkâm* II, 101-114; Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 488 vd.; Behnesi, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 192-204;

219 Eymen, *el-Müstedcât fi vesâilü'l-İsbât*, 452; Hayyât-Şimâli, “Tekniyyätü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1506-1512;

220 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 271-272; Meymen, “el-Bamatü'l-verâsiyye”, 596; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 272-273.

221 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 574; Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 605-606; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 280; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 371; İbn Hazm, *Muhallâ*, X, 149; İbn Kayyım, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I, 22, II, 573-575; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, V, 418-420; İbn Ferhun, *Tebssratü'l-hükkâm*, II, 99; Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e*, IX, 406; Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 542 vd.; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 680-681; Vebûr, *İsbâtü'n-neseb bi tarikî'l-kıyâfe*, 21 vd.; Hatib, *Sübütü'n-neseb*, 249-250; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 233-253.

222 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyätü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1507; Muhammed Rafet Osman, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve devruha fi isbâtın ve nefyi'n-neseb”, (Mu'temer, II), 567-575; Nezir Hamedu, “Eseru'l-basmatî'l-verâsiyye”, 4.

223 Karadâği, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 54; Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 55; Zühaylî, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 515-518.

Bu konuda ileri sürülen görüşler temelde DNA parmak izinin “*karîne ve müstakîl*” delil olması üzerinde odaklanmaktadır.²²⁴ Aşağıda konuyla ilgili görüşler üzerinde durulacaktır.

1. DNA Parmak İzinin Karîne Olduğu ile İlgili Görüşler

a. Zannî Karîne Olduğu Görüşü

Bu görüşe göre DNA parmak izi testinin yapılışında ve tespitinde hata yapma ihtimali olduğundan kesin karîne seviyesinde değildir ve muteber bir delil olarak kabul edilemez. Bundan dolayı kendisi ile hüküm vermek hâkimin takdirine kalmıştır. Ayrıca şer’î deliller -nass ve icma ile- sınırlı olup bunlar içerisinde DNA parmak izi testi gibi ispat vasıtaları yer almamaktadır.²²⁵

Ömer b. Muhammed es-Sebil,²²⁶ Lübnanlı hâkim Velid el-Akûm²²⁷ ve Arap ülkelerindeki birçok hâkim bu görüştedir.²²⁸

DNA testinin zannî karîne olduğunu söyleyenlerin delil ve gerekçeleri şunlardır;²²⁹

1) DNA parmak izi testi basit zannî bir karînedir. Diğer deliller gibi kuvvetli değildir. Bundan dolayı hâkim bu delili kabul veya reddetmekte serbesttir.²³⁰

2) DNA parmak izi testi nesebin ispatı ile ilgili kaynaklarda sayılan şer’î delillerden biri değildir. Kaldı ki DNA ile sabit olan sonucun kesin olduğu da söylenemez.²³¹

3) DNA testini yapan biyoloji laboratuvarı, kesin bir ifade ile kişinin çocuğun babası olup olmadığını söyleyemez. Bundan dolayı DNA parmak izi testi sonucu kesin bir delil olarak alınamaz.²³²

4) Modern tıp ile ilgili görüşler, her ne kadar çok dikkatli bir şekilde yapılmış olsa da sonucu tartışmaya açıktır. Çünkü kesin olduğuna hükmedilen birçok bilimsel görüş daha sonra çürütülmüş veya gerçekliği tartışılmaya başlamıştır.²³³

5) DNA parmak izi testinin delil olma yönü ihtilafıdır. Aile ve namus konusyla ilgili önemli bir konuda firâş, ikrar ve şahitlik gibi kesin ispat vasıtaları ihmal ederek DNA ile amel etmek doğru değildir.²³⁴

224 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 292-311; Zühaylî, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 514-519; Süveylim, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 120-129.

225 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 292-293.

226 Ömer b. Muhammed es-Sebil, DNA testinin nesebin ispat ve nefyinde bir karîne olduğunu, diğer şer’î delillere kıyas ile DNA’nın da bir ispat vasıtası olması gerektiğini söylemiştir. Ancak, ilmi görüşlerin zamanla değiştiğini ve üzerinde tartışıldığını ifade etmiştir. Sebil’in bu ifadelerinden onun da DNA parmak izini “zannî karîne” olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bk. Sebil, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 52.

227 Velid Âkûm, “*el-Basmatü’l-verâsiyye ve eseruhâ fi’l-isbât, Mu’temeru’l-hendeseti’i-verâsiyyeti beyneş-şeriatî ve’l-kânûn*”, (Mu’temer, II), s. 542; Ayrıca bk. Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 294.

228 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 292.

229 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 294-296.

230 Âkûm, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 542.

231 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 294.

232 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 295.

233 Sebil, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 55.

234 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 296.

b. Kesin Karîne Olduğu Görüşü

Bu görüşe göre DNA parmak izi testi %99,9 oranında kesin sonuç verdiğiinden *kesin karîne* olarak kabul edilmesi gerekmektedir.²³⁵

Ali Muhyiddin el-Karadâğî,²³⁶ Vehbe ez-Zühaylî,²³⁷ Nasır Ferid Vâsıl,²³⁸ Muhammed Ra'fet Osman,²³⁹ Abdülkadir Hayyât,²⁴⁰ Ebu'l-Vefâ Muhammed Ebu'l-Vefâ İbrahim,²⁴¹ Fuad Abdülmünim,²⁴² Eymen Muhammed Ömer,²⁴³ Muhmmmed el-Muhtar es-Selâmî,²⁴⁴ Nezîr Hamedu²⁴⁵ gibi son dönem İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüştedir.²⁴⁶ Kuveyt'te 15.10.1998 tarihinde gerçekleşen Tıbbi İlimler İslam Konseyi de bu görüşü karara bağlamıştır.²⁴⁷ Mekkede 5-10. 01. 2002 tarihinde toplanan İslam Fıkıh Akademisi ise DNA testinin, nesebin ispatında *kat'iyete yakın bir delil* olduğunu söylemiştir.²⁴⁸

DNA Parmak izi testinin kesin karîne olduğunu söyleyenlerin delil ve gerekçeleri şunlardır;²⁴⁹

1) DNA parmak izini *kesin karîne ve maddi bir delil* olarak kabul eden bu görüş sahipleri genel olarak fukahanın karîne delili için getirmiş olduğu delillerin DNA için de geçerli olduğunu söylemişler²⁵⁰ ve Kur'an'dan deliller²⁵¹ getirmişlerdir.²⁵²

2) “Onları babalarına nispet ederek çağırım. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarımı bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır.”²⁵³

Ayette Yüce Allah, çocuğun gerçek biyolojik babasına nisbet edilmesini emretmekte ve “...eğer babalarımı bilmiyorsanız...” ifadesi ile gerçek babanın kim olduğunun araştırılmasını istemektedir. Araştırma ise çeşitli vesile ve karîneler ile olur.

235 Hayyât- Şimâli, “Tekniyyâtü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1493; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyyeü*, 298; Necm Abdüllah Abdülvâhid, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve te'siruhâ ale'n-neseb isbâten ve nefeyn”, (E'mâl ve bühûs), s. 249.

236 Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 54, 55-57.

237 Zühaylî, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 518.

238 Vâsıl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 60, 65.

239 Rafet Osman, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 575.

240 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1507.

241 Ebu'l-Vefâ Muhammed Ebu'l-vefâ İbrahim, “Medâ Huciyetü'l-basmatî'l-verâsiyye fil-isbâtî'l-cinâiyyi ve'l-kânûnî'l-vad'iyyi ve'l-fikhi'l-islâmî”, (Mu'temer, II), s. 707.

242 Abdülmünim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 1373.

243 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilî'l-isbât*, 452.

244 Selâmî, “et-Tahlilü'l-biyolojiyyü”, 456.

245 Nezîr Hamedu, “Eseru'l-basmatî'l-verâsiyye”, 5-6.

246 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 292; Aişe, *İsbâtü'n-neseb*, 56.

247 Karâdâğî-Muhammedî, *Fikhü'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 357-358; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 81; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 292-293.

248 *Karârâtü'l-mecmû'l-fikhi'l-İslâmî*, 343; Karadâğî-Muhammedî, *Fikhü'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 367.

249 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 296-299; Aişe İbrahim Ahmed el-Mukâdime, *İsbâtü'n-neseb fi dav'i ilmi'l-verâseti*, (Macester, Danışman: Mâzin İsmail Misbâh Heniyye, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye*) Gazze/Filistin 2012, s. 58-59.

250 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1506-1512; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 296-299; Abdülmünim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 1404-1411.

251 Yusuf, 12/26-28. Bu ayetin karîneye delil olması ile ilgili bk. Şenkitî, *Edvâü'l-beyân*, III, 81-83; İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I, 5; İbn Ferhun, *Tebîrâtü'l-hukkâm*, II, 101; Zühaylî, *Vesâilü'l-isbât*, 501-502.

252 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü'l-basmatî'l-verâsiyye”, 1507; Nezîr Hamedu, “Eseru'l-basmatî'l-verâsiyye”, 6.

253 Ahzab (33), 5.

DNA parmak izi testi de çocuğun gerçek babasının kim olduğunu gösteren bir karînedir. Bu sayede “*onları babalarına nispet ederek çağırın*” emri de gerçekleşmiş olmakta ve çocuğun gerçek babasının kim olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı DNA parmak izi testi ile amel etmek bir zorunluluktur.²⁵⁴

3) DNA parmak izi testi, babalığın isbat ve nefyinde yüzde yüze yakın (%99,99) oranda kesin sonuç vermektedir ve birçok durumda şek ve ihtimalden uzaktır.²⁵⁵

c. Kuvvetli Karîne Olduğu Görüşü

Son dönem İslam hukukçularından Muhammed Rafet Osman²⁵⁶ ve Ali Halife el-Ka’bî²⁵⁷ bu görüştedir.

Rafet Osman konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade etmektedir: “*Fukaha ispat konusunda karîne ile amel etmeyi caiz görmüştür. Özellikleri açısından DNA parmak izi, kıyâfeden çok daha kuvvetli bir karînedir. Dolayısıyla DNA parmak izi ile nesebin ispat ve nefyinde amel etmek kıyâfeye göre evleviyetle caizdir.*”²⁵⁸

Ali Halife el-Ka’bî de Rafet Osman’ın görüşüne katıldığını ifade etmekte ve DNA parmak izinin kuvvetli karîne olduğunu söylemektedir.²⁵⁹

Ka’bî’ye göre DNA’nın kuvvetli karîne olması, “DNA parmak izi firâş beyyine ve ikrar delillerinden hiçbirine takdim edilemez ve başka bir delil ile desteklenmedikçe DNA parmak izi testi üzerine hüküm ikame edilemez” anlamına gelmektedir.²⁶⁰

Ka’bî, DNA parmak izini “*zanni delil*” olarak kabul etmemesini ise şöyle açıklamaktadır:

“*Bu sorunun cevabı DNA parmak izi ile kan grubu tahlilinin kuvvet açısından aynı olmaması ile ilgilidir. Şöyle ki kan tahlili, tıp alimleri ve hukukçularının icması ile nesebin ispatında değil nefyinde bir delildir. Bu yüzden zan ifade etmektedir. DNA parmak izi ise ispat yönünüden kan grubu tahlilinden daha kuvvetlidir. Dolayısıyla ikisinin hükmü aynı değildir. DNA parmak izi zandan daha kuvvetli bir delildir.*”²⁶¹

Ka’bî, DNA testinin “*kesin karîne*” değil de “*kuvvetli karîne*” olmasını ise şöyle açıklamaktadır:²⁶²

1) DNA parmak izi testi, ikrar ve şahitlikte olduğu gibi kesin olarak hâkimin kanaatini etkileme ve onu ikna etme açısından yetersizdir.²⁶³

Şöyle ki;

254 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü’l-basmatî’l-verâsiyye”, 1516; Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 297.

255 Hayyât-Şimâli, “Tekniyyâtü’l-basmatî’l-verâsiyye”, 1493; Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 298.

256 Rafet Osman, “el-Basmatî’l-verâsiyye”, 575.

257 Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 301-310.

258 Rafet Osman, “el-Basmatî’l-verâsiyye”, II, 575-576.

259 Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 301.

260 Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 301.

261 Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 301.

262 Ka’bî, savaş ve felaket gibi toplu ölümlerin olduğu yerlerde kimlik tespiti yapmada, başka şer’î bir delil ile çatışma durumu olmadığı için DNA testinin “kesin delil” olarak kabul edileceğini söylemektedir. Bk. Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 365-367.

263 Ka’bî, *el-Basmatî’l-verâsiyye*, 302-305.

- DNA parmak izi testi mahkeme dışında ve hâkimin giyabında olmaktadır. Dolayısıyla hâkim, DNA testinin bilimsel olarak nasıl yapıldığını gözleri ile görememektedir. Bu durum ise hâkimi ikna etme açısından bir eksiklik oluşturmaktadır. Oysa ikrar ve şahitlikte hâkim, delili bizzat gözleri ile görmekte ve kulakları ile dinlemektedir.²⁶⁴

- Cinâi delillerin tahlil edildiği laboratuvarlarda yapılan tahlillerin doğru veya yalan olduğuna hâkimi ikna edecek kesin bir ölçü yoktur. Şöyle ki cinayet mahalinden tahlil için alınan dokuların doğru bir şekilde alınıp getirilmesi ve tahlillerin doğru bir şekilde yapılması ile ilgili hâkimin kalbine bir şüphe düşebilir. Haklar, yalan makinesi, DNA parmak izi testi gibi şek ve şüphe içeren, zan ifade eden deliller üzerine değil, ancak kesin ve doğru deliller üzerine ikame edilebilir.²⁶⁵

- İkrar ve şahitlik, kuvvet açısından DNA testinin üstündedir ve bu deliller kitap, sünnet ve icma ile sabit olup İslam hukukunda güvenilir delil olarak kabul edilmektedir. DNA parmak izi testi ise batılıların keşfetmiş oldukları yeni bir yöntem ve kavramdır.²⁶⁶

2) DNA parmak izi testinde asıl olan kati delil olmasıdır, ancak şartlar kıymetini düşürmüştür.²⁶⁷

Konunun uzmanları olan tıp âlimleri ve araştırmacıların çoğunluğu DNA testinin “*kesinlik ve yakın*” bildirdiğini söylemektedirler. Ancak, tahlili yapan uzman kişiler, tahlilin yapıldığı cihazlar, olumsuz hava şartları, hücre dokularının nakliyesi ile ilgili sorunlar, DNA testinin hazırlanmasında nihai sonuca ulaşmak için doku örneğine bazı sıvı maddelerin karışma ihtimali gibi olumsuz şartlar DNA testinin kıymetini düşürmektedir.²⁶⁸

Ka’bi’ye göre, yukarıda sayılan gerekçe ve delillerden dolayı DNA parmak izi testi tam bir kesinlik bildirmemektedir. Bundan dolayı DNA testinin delil olarak kuvvet değeri “*kuvvetli karîne*” olmasıdır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi ile *zina haddi cezası* uygulanamaz.²⁶⁹

2. DNA Parmak İzinin Müstakil Bir Delil Olduğu Görüşü

İbrahim Osman,²⁷⁰ Abdürreşid Kâsım,²⁷¹ Abbas Ahmed el-Bâz,²⁷² Sadüddin Hilâlî²⁷³ ve Bender Fuâd es-Süveylim²⁷⁴ gibi son dönem İslam hukukçularına göre

264 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 303.

265 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 303.

266 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 303.

267 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 306-310.

268 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 306-307.

269 Ka’bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 307-311.

270 İbrahim Osman, “Devru'l-basmatil-verâsiyye”, 15.

271 Kâsım, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve hucciyyetühâ”, 61, 66.

272 Bâz, “Basamâtün ğayrü'l-esâbi”, 785.

273 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 204, 241, 315.

274 Süveylim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 128.

gerekli şartlar bulunduğu DNA parmak izi testi nesebin isbat ve nefyinde müstakil ve doğrudan bir delildir. Dolayısıyla DNA parmak izi “*firâş, şahadet ve ikrar*” gibi şer’î bir delil kabul edilmeli, hak ve adalet hangi delil ile açıklanıyor ve ortaya çıkıyor ise onunla amel edilmelidir.²⁷⁵

DNA Testinin müstakil bir delil olduğunu söyleyenlerin delil ve gerekçeleri şunlardır;

1) “Beyyine” kavramı Kur’an²⁷⁶ ve sünnette²⁷⁷ sadece “şahitlik ve ikrar” ile sınırlandırılmamış, aksine hakkı ortaya çıkararak her şey beyyine olarak isimlendirilmiştir.²⁷⁸ Dolayısıyla DNA parmak izinin müstakil bir delil olarak kabul edilerek ayet ve hadislerdeki “beyyyine” kavramı kapsamına girmesinde şer’an bir engel yoktur.²⁷⁹

2) Terim olarak karîne, *bilinen bir durumdan bilinmeyen bir durumu ortaya çıkarmak* demektir.²⁸⁰ Bu tarif, DNA parmak izi testi için uygun düşmemektedir. Çünkü DNA parmak izi testinde “*malum bir durumdan malum olmayan bir durumun ortaya çıkması*” diye bir şey yoktur. DNA parmak izi testi insanın doku ve sıvısının doğrudan tahlil edilmesidir. Dolayısıyla DNA parmak izi testini karîne olarak değil de müstakil bir delil olarak kabul etmek daha isabetlidir.²⁸¹

3) DNA parmak izini tamamen kıyâfeye kıyas etmek doğru değildir. Çünkü aralarında müşterek illet ve yöntem açısından bir benzerlik olmakla birlikte mahiyet (esas) itibariyle ikisi farklı şeylerdir.²⁸² Şöyle ki;

- Kıyâfe tahmin, galip zan ve firsasete dayanmaktadır ve hata ihtimali yüksektir. DNA ise ilmi esaslar üzerine dayanmakta ve hata ihtimali çok düşüktür. Dolayısıyla DNA katiiyet ifade ederken kıyâfe zanniyet ifade etmektedir.

- Kıyâfe sadece nesebin sübutu ile ilgili olaylarda kullanılmaktadır. DNA ise neseb, cinayet ve kimlik tespiti gibi çok farklı alanlarda kullanılabilir.

- Kıyâfe, uzuvlara dayalı zahiri benzerliği esas almakta ve zan bildirmektedir. DNA ise tamamen hücre dokularında gizli genetik benzerliği esas almakta ve sonucunu maddi bulgulara dayalı katiiyet bildirmektedir.

- Birden fazla kâif, aynı olayla ilgili farklı şeyler söyleyebilir, hatta benzerlikten

275 Abdürreşid Muhammed Emin b. Kâsım, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve huciiyyetühâ”, Mecelletü'l-adl, Vizâratü'l-adlî's-Suudiyye, el-Aded: 23, Receb 1425, es-Senetü's-sâdisetü, s. 63.

276 Beyyine kelimesinin Kur'an'daki anlamları için örnek olarak bk. Bakara (2), 92; En'am (6), 57; Hüd (11), 17; Nahl (16), 43-44; Taha (20), 133; Fatır (35), 40; Hadid (57), 25; Beyyine (98), 4.

277 Buhârî, “Rehin”, 6; Beyhakî, *es-Süneün'l-kübra*, X, 427, nr.21201; Ayrıca bk. Müslim, “Akdiye”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7; Tirmizi, “Ahkâm”, 12; Hadisin farklı rivayetleri ve değerlendirmesi için bk. Şevkânî, *Neylül'evtâr*, X, 612-616; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, IV, 203-206.

278 İbn Kayyum, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I, 25-26, 64-65; İbn Kayyum, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 168-171; İbn Maçûz, *Vesâilü'l-isbât*, 13; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 14-15.

279 Kâsım, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve huciiyyetühâ”, 61.

280 Zerka, *el-Medhal*, II, 918; Zühaylî, *Vesâilü'l-isbât*, 489.

281 İbrahim Osman, “Devru'l-basmatî'l-verâsiyye”, 15.

282 Kâsım, “el-Basmatü'l-verâsiyye ve huciiyyetühâ”, 60-61.

dolayı bir çocuğu iki babaya da nisbet edebilirler.²⁸³ DNA'da ise tahlil birden fazla da yapılsa sonucun farklı çıkma ihtimali çok düşüktür ve bir çocuğun birden fazla babaya nisbeti mümkün değildir.

Yukarı da sayılan farklılıklardan dolayı DNA parmak izi ile kıyâfenin her yönü ile örtüşüğünü söylemek ve DNA'yı kıyâfeye kıyas etmek mümkün değildir. Her ikisi de "benzerliği" esas amakla birlikte kıyâfe ve DNA parmak izi birbirinden tamamen farklı yöntemlerdir.²⁸⁴

Muhammed Süleyman el-Aşkar, DNA parmak izi testinin hukuki vasfı ile ilgili hem "*kesin karîne*"²⁸⁵ hem de "*şer'an sahih bir yol/müstakil bir delil*"²⁸⁶ ifadesini kullanmaktadır. Bu yüzden Aşkar'ın görüşünü "kesin karîne" veya "*müstakil delil*" olarak nitelemek mümkündür.

DNA parmak izinin mutlak olarak delil olduğunu söyleyen Aşkar DNA parmak izi testi için şu ifadeyi kullanmaktadır: "*Bana öyle geliyor ki DNA parmak izi aşağıdaki gerekçelerden dolayı şer'an sahih bir yol/müstakil bir delildir.*"²⁸⁷

DNA parmak izinin "*şer'an sahih bir yol/müstakil bir delil*" olması ile ilgili Aşkar'ın gerekçeleri ise şunlardır:²⁸⁸

- Hak, beyyinelerle sabit olduğu gibi "kesin karîneler" ile de sabit olur. Karîne-i kâtia ise her hangi bir ihtimale yer vermeden matluba kesin olarak delalet eden şeydir.

- Cumhur (Malikiler, Şafiiler ve Hanbeliler), nesebin isbatında kıyâfeyi *şer'i delil* olarak kabul etmiştir. Kâif ise ancak tahmin ve firaset ile konuşur. Hükmünde hata etme ihtimali uzak değildir. Hatta bazan bir şey söyler, sonra daha benzer bir şey görünce görüşünden dönebilir. Burada genetik mühendisliği tekniğini kıyâfeye kıyas etmek sahih bir kıyastır. Hatta bu kıyas müsavi kıyas değil evlâ kıyastır. Çünkü DNA kıyafeden daha doğru ve gerçekçidir. Hata ihtimali neredeyse yoktur.

- İçerisinde fukaha da dâhil olmak üzere ümmet, şahsi hüviyetlerin ispatında parmak izi, ıslak imza, fotoğraf gibi modern ispat vasıtalarını kullanmayı kabul etmiş ve bu insanlar arasında teamül olmuştur.

3. DNA Parmak İzini Farklı Terimlerle İfade Eden Görüşler

Bazı İslam hukuku araştırmacıları, DNA parmak izinin hukuki niteliğini "karîne ve müstakil delil" kavramları ile ilişkilendirmeden kendilerine has özel terimlerle ifade etmişlerdir.²⁸⁹ Bu görüşlerden bazıları şunlardır;

283 İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 377-378; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 423-424.

284 Kâsım, "el-Basmatü'l-verâsiyye ve huciyetühâ", 61.

285 Aşkar, "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye", 263.

286 Aşkar, "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye", 263.

287 Aşkar, "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye", 263.

288 Aşkar, "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye", 263-264.

289 Bu görüşler için bk. Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 299-301.

1) “Özel DNA Delili veya İlmi Delil” olması

Günümüz İslam hukuku araştırmacılarından bazıları DNA parmak izi delilini doktrinindeki delillerden her hangi biri ile ilişkilendirmeden genel olarak “bilimsel delil” kapsamında değerlendirmişlerdir.²⁹⁰

Bu görüş sahiplerinden biri olan Ramsîs el-Behnâm şöyle demektedir, “DNA’ın delil olarak isimlendirilmesi hukukta delil olarak ifade edilen tanıma uygun düşmemektedir. Çünkü el parmak izinde olduğu gibi DNA parmak izinin maddi bir izi yoktur. Bundan dolayı DNA parmak izini Özel DNA Delili olarak isimlendirmeyi tercih ediyoruz.”²⁹¹

Lübnanlı hâkim Velîd Âkûm da DNA parmak izi delilini “biyolojik delil” kavramı ile nitelemektedir.²⁹²

2) “Nâkıs Delil” olması

Ebu’l-vefâ Muhammed Ebu’l-vefâ, DNA parmak izi delilini “nâkıs delil” olarak nitelemektedir. Ona göre, “DNA parmak izi karîne, delil veya emâre kabilinden nâkıs bir delildir. Delalet ettiği sonucun varlığı şüpheli veya ihtimal bildirdiği için DNA parmak izi ile amel etmek, hâkimin kanaatine ve takdirine kalmıştır.”²⁹³

3) “Tamamlayıcı ve Destekleyici Delil” olması

Sa’d el-Anzî’nin dile getirdiği bu görüş, DNA parmak izini “nâkıs delil” olarak niteleyen Ebu’l-vefâ Muhammed Ebu’l-vefâ’nın görüşüne benzemektedir. Ancak, Sa’d el-Anzî, “DNA parmak izi, diğer şerî delilleri destek ve tekmil amaçlı olarak hâkimin neseb davalarında itimad edebileceği bir delildir”²⁹⁴ diyerek DNA parmak izinin nâkıs değil tamamlayıcı delil olduğunu ifade etmiştir.

4. Değerlendirme

Özel terimler ile ifade edilen görüşleri göz ardı ettiğimizde DNA parmak izinin hukuki niteliği ile ilgili görüşlerin, “karîne veya mustakil delil” olmak üzere temelde iki başlık etrafında odaklandığını görmekteyiz.

DNA parmak izi testinin karîne veya müstakil delil kabul edilmesinin hukuki olarak bazı farkı sonuçları vardır. Şöyle ki, DNA parmak izi testi bir karîne olarak kabul edilecek olursa bu DNA testinin delil olma yönünü zayıflatacaktır. Çünkü bu durumda ancak *firâş*, *ikrar*, *şahitlik* gibi diğer şer’î delillerin yokluğu halinde

290 İbrahim Sadık el-Cündî, “el-Fahsü’l-ceyniyü ve devruhü fi kadâya et-tenâzu al-e’n-neseb ve ve tahdîd’l-cins”, (Mu’temer, II), s. 639.

291 Ramsîs Behnâm, *el-Bûlisü’l-ilmiyyü ev Fennü’t-tahkik*, Menşetü’l-meârif, İskenderiye 1996, s. 150’den naklen Ka’bi, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 299.

292 Âkûm, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 533-547.

293 Ebu’l-vefâ Muhammed Ebu’l-vefâ, “Medâ hucciyyetü’l-Basmatü’l-verâsiyye”, 727; Ayrıca bk. Ka’bi, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 300.

294 el-Anzî’nin görüşleri için bk. Ka’bi, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 300; Zühayli, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 516; Hilâli, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 77.

DNA testine başvurulabilecektir. Dolayısıyla nesebin ispatında başvuru *firâş, ikrar, şahitlik* gibi delillerin varlığı halinde, öncelik bu delillere verilecektir.²⁹⁵ Ancak müstakil bir delil olarak kabul edilmesi halinde ise yüzde yüze varan (%99,9) bir oranda kesin sonuç bildiren DNA parmak izi testi diğer deliller ile aynı seviyede olacak ve zannî hüküm bildiren *firâş, şahitlik ve ikrardan* daha kuvvetli bir delil olacaktır.²⁹⁶

Delillerinin daha kuvvetli, hak ve adaletin ortaya çıkması konusunda İslam hukuku ilkelerine daha uygun olması sebebiyle gerekli şartların oluşması²⁹⁷ ve insani hatalardan kaçınılması halinde nesebin ispatı konusunda DNA parmak izi testinin “*müstakil bir delil*” olarak kabul edilmesi görüşü daha isabetli gözükmektedir.²⁹⁸

Burada şu konuya dikkat çekmekte fayda var; DNA parmak izi testinin müstakil bir delil olması ile hâkimin deliller karşısındaki takdir yetkisinin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, her ne kadar DNA parmak izi ispat hukuku açısından “*firâş, ikrar ve şahitlik*” gibi müstakil bir delil olarak kabul edilse de hâkimin delilleri bağımsız takdir yetkisi vardır. Bundan dolayı, şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde hâkimin vicdanının ikna etmesi gerektiği için delilin varlığı hâkimi bağlamayabilir. Buna göre DNA parmak izi, nazari olarak müstakil bir delil olarak kabul edilse de bunun tek başına yeterli bir delil olarak kabul edilmesi hâkimin takdirine bağlıdır. Hâkim isterse sadece DNA parmak izi testi sonucuna bağlı olarak karar verebileceği gibi gerekli görürse başka delillere de başvurabilir.²⁹⁹

Ancak şu gerçeği de ifade etmekte fayda var; hâkim, ilmi bir delilin bilimsel açıdan değerlendirmesini kendisi yapamaz ve bilirkişinin verdiği bilimsel bilgi ve bulguları yok sayamaz. Dolayısıyla hâkimin verdiği kararın tamamen bilirkişilerin verdiği rapora aykırı olması da mümkün değildir.³⁰⁰

B. DNA PARMAK İZİ TESTİNİN NESEBİN SÜBUTUNDA KULLANILAN DİĞER ŞER’İ DELİLLER ARASINDAKİ KONUMU

DNA parmak izi testinin İslam hukuku açısından meşru bir ispat vasıtası olduğu konusunda ittifak eden günümüz İslam hukuku araştırmacıları bu delilin, klasik doktrinde yer alan *firâş, ikrar, beyyine, kıyâfe ve kur’a* gibi ispat vasıtaları arasındaki konumu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri iki başlık altında değerlendirmek mümkündür.³⁰¹

295 İspat kuvveti açısından karinenin doktrinde şahit, ikrar ve yeminden sonra gelmesi ile ilgili bk. Zühaylî, *Vesâilü’l-İsbât*, 499; Beroje, *İspat Külfeti*, 249.

296 Vâsil, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 68; Aişe, *İsbâtü’n-neseb*, 56-57..

297 DNA parmak izinin mahkemede delil olarak kullanılabilmesi için gerekli olan şartlar üzerinde aşağıda durulacaktır.

298 Kâsım, “el-Basmatü’l-verâsiyye ve huciyetühâ”, 66; Aişe, *İsbâtü’n-neseb*, 60.

299 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 131-154, 381; Âküm, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 533-547.

300 Abdülmunim, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 1441-1443.

301 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 371-381; Süveylim, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 120-129; İbrahim Osman, “Devru’l-besmatü’l-verâsiyye”, 18-19; Nezir Hamedu, “Eseru’l-basmatü’l-verâsiyye”, 9-1.

1. DNA Parmak İzinin Kıyâfe Konumunda Olduğu Görüşü

Genelde DNA parmak izini karîne olarak kabul eden ve DNA parmak izinin meşruiyeti için kıyâfe delilini referans alan İslam hukukçuları, DNA parmak izi testinin “firâş, ikrar ve beyyine” gibi ittifak edilen deliller arasındaki konumunu kıyâfeye benzetmişlerdir. Çünkü her ikisi de baba ile çocuk arasındaki benzerliği esas almaktadır. Dolayısıyla kıyâfenin “firâş, ikrar ve beyyine” arasındaki konumu ne ise DNA parmak izi testinin kuvvet açısından bu deliller arasındaki konumu da aynı olmalıdır. Ancak DNA parmak izi testi, kuvvet açısından kıyâfeden daha kuvvetli bir delildir.³⁰² Buna göre DNA parmak izi testi, ittifak edilen “firâş, ikrar ve beyyine” gibi deliller ile taâruz etmesi halinde bu delillere takdim edilemez. Çünkü şer’î deliller, şer’î bir hükmün takdirinde DNA’dan daha kuvvetlidir. Ancak DNA parmak izi testi, daha hassas olduğu ve kesin sonuç verdiği için kıyâfe ve kur’a deliline takdim edilir.³⁰³

Muhammed Süleyman el-Aşkar,³⁰⁴ Ali Muhyiddin el-Karadâğî,³⁰⁵ Mustafa Vehbe ez-Zühaylî,³⁰⁶ Muhammed Rafet Osman,³⁰⁷ Hasan Ali eş-Şâzeli,³⁰⁸ Nasr Ferîd Vâsıl,³⁰⁹ Nâsır el-Meymen,³¹⁰ Ömer es-Sebil,³¹¹ Muhammed es-Selâmî,³¹² Eymen Muhammed Ömer el-Amr,³¹³ Halife Ali el-Ka’bî³¹⁴ gibi günümüz İslam hukukçuları bu görüştedir. Konuyla ilgili araştırma yapan son dönem İslam hukukçularının büyük çoğunluğu, eviliğin mevcut olduğu bir durumda DNA parmak izi delilinin “firâş” deliline kesinlikle takdim edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.³¹⁵

Genel olarak DNA parmak izi delilinin, *firâş, ikrar ve beyyineden* sonra, *kıyâfe ve kur’adan* önce geldiğini söyleyen İslam hukukçularının delilleri şunlardır;³¹⁶

a. Kur’an’dan Deliller

Bu görüş sahipleri, DNA parmak izi testinin diğer şer’î delillere takdim edilemeyeceği ile ilgili aşağıdaki ayetlerle istidlâl etmişlerdir;

1) “*Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak (kendileri için çoçuğun doğduğu) babaya aittir...*”³¹⁷

302 Karadâğî, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 55-57; Sebil, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 59-62; Vâsıl, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 77-79; Ğanem, “Devru’l-basmetü’l-verâsiyye fi’l-ısbât”, 475; Nezir Hamedu, “Eseru’l-basmatü’l-verâsiyye”, 7; Salabi, “Mecalatü’l-basmatü’l-verâsiyye”, 14.

303 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 374-381.

304 Aşkar, “İsbâtü’n-neseb bi’l-basmatü’l-verâsiyye”, 268-269.

305 Karadâğî, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 55-57; Karadâğî-Muhammedî, *Fıkhü’l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 354.

306 Zühaylî, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 518.

307 Rafet Osman, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 576.

308 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 376.

309 Vâsıl, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 77-79.

310 Meymen, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 615-616.

311 Sebil, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 59-62.

312 Selâmî, “et-Tahlîlü’l-biyolojî”, 265.

313 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilü’l-ısbât*, 451.

314 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 361-364, 376-381.

315 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 70, 371.

316 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 374-381; Zühaylî, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 514-521.

317 Bakara (2), 233.

Ayette “*anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler*” denilerek çocuğun nesebi anneye nisbet edilmiştir. Baba için ise “*وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ* / kendisi için çocuğun doğduğu” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ* çocuğun gerçek babası annesi ile evli koca olmayabilir. Ancak, nesebin sübutunda asıl kaide “*çocuğun nesebi sahib-i firâşa (kocaya) aittir*”³¹⁸ olduğu için, çocuk anne ile nikâhlı kocaya nisbet edilir. Bundan dolayı bu aslî kaideden hareketle çocuk evlilik içerisinde doğduğunda biyolojik babasının kim olduğu araştırılmaz ve kadının nikâhlı kocasına nisbet edilir.³¹⁹

1) 2) “*İki erkek şahit getiriniz*”,³²⁰ “*Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah, yaptıklarımızı hakkıyla bilendir*”,³²¹ “*İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun. Şahitliği Allah için dosdoğru yapın.*”³²²

Yukarıdaki ayetlerde şahitliğin yerine getirilmesi istenmektedir. Şayet DNA şahitliğe takdim edilirse bu ayetlerde emredilen şahitlik iptal edilmiş ve ilahi bir emir ihmal edilmiş olacaktır.³²³

b. Sünnetten Deliller

DNA parmak izi testinin diğer şer’î delillere takdim edilemeyeceğini gösteren delillerden biri de çocuğun sahib-i firâşa nisbet edilmesi gerektiğini belirten aşağıdaki hadistir;

Aişe (ra)’dan rivayet edilmiştir: “*Utbe İbnu Ebi Vakkas, kardeşi Sa’d’a: “Zemâ’nın cariyesinden doğan oğlan bendendir, onu sahiplen” diye vasiyet etmişti. Fetih yılında onu Sa’d yakalayıp: “Bu kardeşimin oğludur, kardeşim onu bana vasiyet etmişti” dedi. Abd b. Zemâ da: “O, benim kardeşimdir ve babamın cariyesinin oğludur, onun yatağında doğmuştur” dedi. Problemin halli için Resulullah (sav)’a koştular. Sa’d (ra): “Ey Allah’ın Resulü! Bu kardeşimin oğludur. Kardeşim onun hakkında bana vasiyette bulundu. Hele onun benzerliğine de bakın!” dedi. Abd b. Zemâ: “O benim kardeşimdir ve babamın cariyesinin oğludur. Babamın yatağında doğdu” dedi. Resulullah (sav), ondaki benzerliğe baktı Utbe’ye açık bir benzerlik gördü. Sonra: “Bu sana aittir ey Abd İbni Zemâ. Çocuk, kadımla evli olan kocaya (sahib-i firâşa) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır” buyurdu. Sonra da, çocuğun Utbe’ye olan benzerliğinden dolayı Sevede Bintu Zemâ’ya: “Bunu (kardeşin bilme, ihtiyat et, ona karşı) tesettür et!” diye emretti. O (çocuk), kadını (Sevede bintü Zemâ’yı) Allah’a kavuşuncaya kadar göremedi. (Sevede, Resulullah (sav)’ın zevcesi idi.)”³²⁴*

Bu hadis, çocuğun sahib-i firâştan başkasına benzemesine rağmen mantuku ile çocuğun sahib-i firâşa ait olduğunu göstermektedir. Burada çocuğun, nikâhlı

318 Konuyla ilgili hadis aşağıda gelecektir.

319 Sebil, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 70; Nezir Hamedu, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 8.

320 Bakara (2), 282.

321 Bakara (2), 283.

322 Talâk (65), 2.

323 Ka’bi, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 312.

324 Hadisin kaynağı daha öncegeçti.

kocadan başkasına benzemesi DNA parmak izi testi ile ortaya çıkan “benzerliğe” benzemektedir. Bununla birlikte bu benzerlik daha kuvvetli kabul edilmemiş ve şeran asli delil olan “firâş” delili ile çatıştığı için ona takdim edilmemiştir.³²⁵

c. Akli Deliller

DNA parmak izi testinin diğer şer’î delillere takdim edilemeyeceğini söyleyen İslam hukukçularının getirmiş oldukları akli delillerden bazıları şunlardır;

1) Firâş, ikrar ve beyine delilleri nas ile sabittir. Ümmet, sahabeden günümüze bunların delil olduğu konusunda icma etmiştir. Bundan dolayı nasıl olur da, tahlil esasında hata olma ihtimali olan DNA testini bu delillere takdim edebiliriz.³²⁶

2) DNA parmak izi, şer’î delillerin kabulü için bir şart ve mani³²⁷ olamaz. Ak-sine şer’î delillerin varlığı DNA parmak izinin kabulü için bir şart ve mani oluşturmaktadır. Çünkü ümmet bu delilleri Hz. Peygamber (sav)’den günümüze kabul etmiş ve bu deliller üzerinde icma oluşmuştur. Bundan dolayı daha henüz yeni olan DNA parmak izi bu şer’î delillerin kabulü için bir şart ve mani olarak ileri sürülemez.³²⁸

3) Sabit olan şer’î bir hükmün ilğâ edilmesi ve onunla amel etmenin iptal edilmesi ancak onun nesh edildiğine dair şer’î bir nassın olması ile mümkündür. Bu ise mümkün değildir.³²⁹

4) Nekadar dikkatli ve titiz olunursa olsun bilimsel görüşler tartışmaya açıktır. Nitekim kesin olduğu söylenen birçok bilimsel görüşler, bilimin ilerlemesi ile daha sonra değişmek zorunda kalmış veya tartışmaya açılmıştır. Birçok bilimsel görüş ise gerçeğini kaybetmiştir.³³⁰

5) Bugün hukukçuların çoğunluğu kıyâfe deliline kıyas ederek DNA parmak izi testinin cevazına hükmetmektedirler. Bundan dolayı DNA parmak izi ancak, kıyâfe delilinin diğer şer’î deliller arasındaki konumunda bir delil olarak kabul edilebilir.³³¹

6) Firâş, şahitlik ve ikrar gibi şer’î deliller *taabbüdi* bir amaçla vaz’ olunmuştur. Onları ilğâ ve ihmal etmek mümkün değildir. Teabbüdi bir hükmü değiştirmek mümkün olsaydı Hz. Ali (ra)’nin de söylediği gibi mestin üzerini değil altını mesh

325 Karadâği-Muhammedî, *Fikhü’l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 348-349; Saîd, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 148.

326 Meymen, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 615; Zühaylî, “el-Basmatü’l-verâsiyyetü”, 521; Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 374, 376-377.

327 Usulü fıkıhta *vad’i hükümlerden* biri olarak kabul edilen *şart*, bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şey demektir. Varlığı, bir başka şeyin varlığını gerektirmez. Ancak yokluğu, bir başka şeyin yokluğunu gerektirir. *Mâni’* ise, bulunması bir başka şeyin varlığına engel olan, bulunması halinde bir başka şeyin hükmünü ortadan kaldıran şey, demektir. Zeydan, *Vecîz*, 46, 49. DNA parmak izi testinin vad’i hükümler açısından değerlendirmesi için bkz. Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyyetü*, 213-241; Vâsıl, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 63-69; Abdülmunim; “el-Bamatü’l-verâsiyyetü”, 1383-1388.

328 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 377.

329 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 377-378.

330 Sebîl, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 55.

331 Meymen, “el-Basmatü’l-verâsiyye”, 615; Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 374.

etmek gerekirdi.³³² Bunun gibi namazda kibleye dönmek, yolculukta namazların kısaltılması, hacda ihram elbisesinin giyilmesi, hac ibadetinin belirli aylarda yapılması gibi birçok şer’î hüküm teabbüdidir ve bunların aksini yapmak mümkün değildir.³³³

1. DNA Parmak İzinin Diğer Delillere Takdim Edilmesi Gerektiği Görüşü

DNA parmak izini müstakil delil olarak kabul eden İslam hukukçuları, diğer delillerden daha fazla ispat gücüne sahip olduğu için DNA parmak izi testini kuvvet açısından onların tümüne takdim edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Dolayısıyla bu görüşe göre, diğer deliller ile DNA parmak izi testi arasında bir taârüz ortaya çıktığında önce DNA testine bakılır.³³⁴

Sadüddin Hilâlî,³³⁵ İbrahim Osman,³³⁶ Abdülkadir Hayyât³³⁷ gibi çağdaş İslam hukukçuları bu görüştedir.

DNA testinin diğer şer’î delillere takdim edilmesi gerektiğini söyleyen İslam hukukçuları aşağıdaki deliller ile istidlâlde bulunmuştur;³³⁸

a. Kur’an’dan Delil

Kur’an’da, “İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap’ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya işte onlara hem Allah lânet eder hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder”³³⁹ buyrulurak hakikatin gizlenmemesi emredilmiştir. DNA parmak izi testi ile elde edilen sonuç ise nesebin ispatı ile ilgili ihtilafları giderecek ve gerçek babanın kim olduğunu ortaya çıkaracak, diğer şer’î delillerden daha kuvvetli ve kesin bir delildir. Kesin olan, zannî olana takdim edilir. Dolayısıyla burada hakikati kesin olarak ortaya çıkararak DNA parmak izi testi ile amel etmemek, ayette ifade edilen hakikati gizlemek kapsamına girer ki böyle davranmak şer’an caiz değildir.³⁴⁰

b. Akli Deliller

Bu görüşü savunanların, DNA parmak izi delilinin diğer delillere takdim edilmesi ile ilgili istidlâlde buldukları akli deliller ise şunlardır;

1) DNA parmak izi testi birçok karînedan daha kuvvetlidir. Hatta doğru ve yalan ihtimali olan şahitlik ve ikrardan da daha kuvvetlidir. Şöyle ki, DNA parmak izi inkârı ve rücuu kabul etmeyen maddi bir delildir. Diğer şer’î deliller ise inkâr ve

332 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 376.

333 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 379-380.

334 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 372-373.

335 Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 315-316.

336 İbrahim Osman, “Devru’l-basmetü’l-verâsiyye”, 19.

337 Hayyât-Şimâlî, “Tekniyyâtü’l-hendeseti’-verâsiyye”, 1513.

338 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 372-373; Aişe, *İsbâtü’n-neseb*, 72-76.

339 Bakara (2), 159.

340 Hayyât-Şimâlî, “Takniyyâtü’l-basmatü’l-verâsiyye”, 1516; Ğanem, “Devru’l-basmetü’l-verâsiyye”, 475; Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 316.

rücuu kabul edebilir. Bundan dolayı DNA parmak izi testi diğer delillerin öncelikli olarak kabul edilmesi için şer'î bir *engel* oluşturmaktadır.³⁴¹

2) Şârii, nesebin sübutuna verdiği önemden dolayı yalan ve hata olma ihtimaline rağmen şahadeti şer'î bir delil olarak kabul etmiştir. DNA parmak izi testi ile kişinin ölü olan kan ve diğer dokuları onun lehine veya aleyhine (bilim diliyle sessizce) şahitlik etektedir. Hiç şüphesiz DNA parmak izi testi, hiç bir duygusal tesir altında kalmadan ilmi esaslar çerçevesinde babalığın ispatına ve nefyine kesin bir şekilde şahitlik etmektedir.³⁴²

3) Neseble ilgili ispat vasıtaları *teabbüdi* işlerden değildir. Dolayısıyla DNA parmak izinin keşfi ile klasik neseb ispat vasıtalarını ihmal etmekten dolayı günah işlemiş olmayız. Şayet DNA parmak izi testi ile amel etme imkânımız yoksa diğer şer'î delillere bakmaktan başka çaremiz yok demektir.³⁴³

2. Değerlendirme

Nesebin sübutunda bir ispat vasıtası olarak başvurulmuş *firâş*, *beyyine* ve *ikrar* gibi şer'î deliller, İslam hukukçularının ittifakla kabul ettikleri birer ispat vasıtalarıdır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi ile bu delillerin ilğa ve ihmal edilmesi veya DNA testinin varlığının, diğer delilere başvurmaya bir *engel* olarak ileri sürülmesi düşünülemez. Ancak bugün, nesebin sübutunda ve nefyinde neredeyse yüzde yüz kesin bir sonuç veren³⁴⁴ ve teori olmaktan çıkarak mahkemelerde bir ispat vasıtası olarak kullanılan DNA parmak izi delilinin göz ardı edilmesi de mümkün değildir.³⁴⁵

Diğer taraftan nesebin sübutu ve nefyinde *firâş*, *şahitlik* ve *ikrar* ile sorun çözümlüyor ve taraflar bu deliller ile ortaya çıkan sonucu kabul ediyorlarsa zaten DNA testine gerek kalmayacaktır. Ancak, bu delillerin varlığına rağmen taraflar konuyla ilgili anlaşıyor ve sonucu kabul etmiyorlarsa DNA parmak izi testi ile ortaya çıkan sonucu kabul etmekten başka çare kalmayacaktır. Durum böyle olunca DNA parmak izi testi sonucunda bir şahsın bir başkasının nesebinden olduğu veya olmadığı kesin olarak tespit edilirse bunu inkâr etmenin de bir anlamı olamaz. Aksine DNA parmak izi testi kesinlik bildirdiği için, neyi gerektiriyorsa onunla amel etmek gerekir.³⁴⁶

Bu nedenle aşağıdaki gerekçelerden dolayı DNA parmak izi testini "*firâş*, *şahitlik* ve *ikrar*" gibi müstakil şer'î bir delil olarak kabul etmek ve taâruz halinde DNA parmak izi testi delilini diğer delillere takdim etmek gerekmektedir.³⁴⁷

341 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyyetü*, 241-242, 273; Hilâlî, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 271-272; Vâsıl, *e'l-Basmetü'l-verâsiyyetü*, 96; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 372.

342 İbrahim Osman, "Devru'l-basmetü'l-verâsiyye", 19; Hayyât-Şimâli, "Takniyyâtü'l-basmatü'l-verâsiyye", 1514.

343 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyyetü*, 317; Eymen, *el-Müsteceddât fî vesâilil-İsbât*, 452-453; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 373.

344 *Kararâtü'l-mecmeu'l-fıkhi'l-İslami*, 343-344; Karadâğî-Muhammedî, *Fıkhi'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 340-341; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 47.

345 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 84-85, 242; Hilâlî, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 259; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 171.

346 Vâsıl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 68.

347 Aîşe, *İsbâtü'n-neseb*, 74-76.

1) DNA parmak izi testi nesebin ispat ve nefyinde kesinlik bildirmektedir.³⁴⁸

2) Bugün DNA parmak izi testi teori olmaktan çıkmış, 1987'den beri ABD ve Avrupada yaygın bir şekilde mahkemelerde kullanılan bir ispat vasıtası olmuştur.³⁴⁹

3) DNA parmak izi testi ile babalığın gerçek olup olmadığını tespitinde DNA parmak izinden kaynaklanan bir hata olmamaktadır. Hata, DNA tahlilinin yapılması esnasındaki insani zaafiyetlerden ve tahlil merkezi ile ilgili problemlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla gerekli şartların oluşmasına dikkat edilir ve hata yapma olasılığı kaldırılırsa DNA testinin müstakil şer'î bir delil olarak kabul edilmesinde bir tereddüt olamaz.³⁵⁰

4) Diğer şer'î deliller ile nesebin sübutuna hükmedilmesi de zann-i galibe ve zahire dayanmaktadır.³⁵¹ DNA ile nesebin sübutu ise diğer şer'î delillere nazaran kesinlik bildirmektedir. Dolayısıyla kesinlik bildiren delilin zann-ı galib bildiren delile takdim edilmesi gerekir.³⁵²

C. DNA PARMAK İZİ TESTİ İLE AMEL ETMENİN ŞARTLARI

İslam hukukçuları, "DNA parmak izi testi ile amel etmenin hukuki şartları" ve "DNA Parmak İzi Tahlilini Yapan Analiz Merkezi ve Uzman Kişilerde Bulunması Gereken Şartlar" olmak üzere iki farklı durum üzerinde durmuşlardır.³⁵³

Diğer taraftan İslam hukukuna göre, DNA parmak izi testi ile nesebin sübutu için baba adayı olduğu iddia edilen veya hakkında babalık davası açılan şahsın, çocuğun annesi ile sahih nikâh ile evli olması veya zina haddini gerektirmeyecek bir şekilde cinsel ilişki de bulunmuş olması gerekmektedir.³⁵⁴ Dolayısıyla nesebin sübutunda bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testine başvurulabilmesi için bu temel ilkenin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

1. DNA Parmak İzi Testi ile Amel Etmenin Hukuki Şartları

Son dönem İslam hukukçularının, DNA parmak izi testi ile amel etmek için bulunması gerektiğini söyledikleri genel şartları şu şekilde sıralamak mümkündür;³⁵⁵

348 Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 273.

349 Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 84-85, 242; Hilâli, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 259; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 171.

350 Aîşe, *İsbâtü'n-neseb*, 75; DNA testini yapan uzmanların uygulamasından kaynaklanan hatanın mes'ûliyeti ile ilgili değerlendirme için bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 60-65

351 Vâsil, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 68; Cündî, "el-Fahsü'l-ceyniyyü", 639.

352 Hayât-Şimâli, "Takniyyâtü'l-basmatî'l-verâsiyye", 1512-1515.

353 Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 49-59; Eymen, *el-Müstedcâdât fi vesâilil-isbât*, 453-455; Meymen, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 619-620; Bâz, "Basamâtün ğayrül-esâbi", 785-786; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 129-132; Kâsim, "el-Basmatü'l-verâsiyye ve hucciyyetühâ", 64-66; Saîd, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 146-148.

354 Karadâği-Muhammedî, *Fikhü'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*, 360; Sertâvî, *Fikhü'l-ahvâliş-şahsiyye*, 222; Selâmi, "et-Tahlilü'l-biyolojiiyyü", 455.

355 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 64; Sebîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 62-65; Vâsil, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 69-70; Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 49-50; Eymen, *el-Müstedcâdât fi vesâilil-isbât*, 454-455; Zühayli, "el-Basmatü'l-verâsiyyetü", 515-518; Abdülmünim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 1374-1375; Saîd, "el-Basmatü'l-verâsiyyetü", 147-148;

1) DNA parmak izi testi bir ispat vasıtası olarak mahkemelerde kullanılmalı ve bu şekilde kullanımıyla ilgili toplumda genel bir kabul oluşmalıdır.³⁵⁶

2) Konunun uzmanı kabul edilen bilim adamlarının ve hukukçularının DNA parmak izinin uygulamada bir ispat vasıtası olarak kullanılmasını kabul etmesi gerekir.³⁵⁷

3) DNA parmak izi testi sonucunun şer'an geçerli ve muteber olan bir hüküm ile çatışmamalıdır. Buna göre, şer'an muteber olan evlilik süreci içerisinde (firâş delili) gerçekleşen bir doğumla ilgili neseb davasında sonucu ne çıkarsa çıksın DNA tahlili kabul edilemez. Çünkü hadis-i şerifte "Çocuk, kadınla evli olan kocaya aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır"³⁵⁸ buyurulmuştur. Dolayısıyla firâş delillerin en kuvvetlisidir. Koca, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini kabul etmiyorsa *redd-i neseb (lian) davası* açmalıdır.³⁵⁹

4) DNA parmak izi testi sonucunun şer'an makul olmayan bir hüküm ile çatışmaması gerekir. Örneğin, âkil bâliğ olmamış, bu yüzden biyolojik olarak kendisinden çocuk olması mümkün olmayan bir çocuğa babalık nisbet edilmesi gibi. Böyle bir durumda DNA parmak izi testi sonuçlarının hatalı olduğuna hükmedilir.³⁶⁰

5) Kötü niyetli kişilerin elinde oyuncığa dönüştürülmemesi için DNA parmak izi tahlilinin yapılmasına mahkeme veya yetkili merci karar vermeli ve bunların denetiminde yapılmalıdır.³⁶¹

6) DNA parmak izi tahlili, nesebin sübutu ile ilgili ispat vasıtalarına başvurmanın caiz olduğu bir durumla ilgili olmalı, reddi neseb veya meşru bir şekilde nesebi sabit olan birisi için, bir başka ifadeyle "tashih-i neseb" için olmamalıdır. Çünkü bunda, aileler ve toplum için mefsedet vardır.³⁶²

7) DNA tahlili yapılacak kişilerin buna onay vermesi gerekir. Ancak zaruri hallerde hâkim re'sen DNA tahlili isteyebilir.³⁶³

8) DNA parmak izi testi tahlili yoluyla doku ticareti yapan özel şirketlerin yasaklanması ve buna tevessül edenler için caydırıcı önlemlerin alınması gerekir.³⁶⁴

9) DNA parmak izi testi sahih nikâh veya nikâh şüphesi ile cinsel ilişkiye dayalı mahkemeye intikal etmiş bir neseb anlaşmazlığından dolayı yapılmalıdır.³⁶⁵

Ebu'l-vefâ, "Medâ huciiyyeti'l-basmatü'l-verâsiyye", 693-698; Kâsım, "el-Basmatü'l-verâsiyye ve huciiyyetühâ", 64-66; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 129-132; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 197-204.

356 Vâsıl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 69; Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 243.

357 Vâsıl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 70; Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 243. Abdülmunim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 1374; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 199.

358 Bk. Daha önce geçen kaynaklar

359 Saïd, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 147.

360 Saïd, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 148; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 49; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 130.

361 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 130.

362 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 64; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 129-130; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 200.

363 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 64; Hatib, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 200.

364 Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50; Abdülvâhid, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 249; Süveylim, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 130.

365 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâili'l-isbât*, 454.

10) DNA parmak izi tahliline dayalı neseb davası koca/baba tarafından açılmış olmalı. Kardeş, oğul, amca vs. gibi başkası tarafından açılmış olmamalıdır.³⁶⁶

11) Tahlili yapan merkez tarafından DNA parmak izi testi yapılan kişilerin kayıtları güvenilir bir şekilde yapılmalı ve tahlil sonucu *iki adil şahit huzurunda* resmi kurum tarafından imza edilerek verilmelidir.³⁶⁷

2. DNA Parmak İzi Tahlilini Yapan Analiz Merkezi ve Uzman Kişilerde Bulunması Gereken Şartlar

Günümüz İslam hukukçuları genel olarak DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişiyi kâife kıyaslamışlar ve bu konuda kâifte bulunması gereken şartların DNA parmak izi tahlilinde de bulunması gerektiğini söylemişlerdir.³⁶⁸ Ancak araştırmacılardan hiç biri, DNA parmak izi tahlilini yapan kişilerin *erkek ve hür olması* konusuna değinmemiştir. Bazı araştırmacılar ise DNA parmak izi testi ile kıyâfenin her yönü ile birbiri ile örtüşmediğini, yöntem ve uygulama açısından aralarında önemli farklar bulunduğunu, dolayısıyla kâifte bulunması gereken şartların DNA parmak izi tahlili için istenmesinin doğru bir yaklaşım olmayacağını söylemektedir.³⁶⁹

Buna göre İslam hukukçularının DNA parmak izi testini yapan tahlil merkezi ve kişilerde bulunması gerektiğini söyledikleri şartları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1) Şahsi menfaatler için kullanılmaması ve istismar edilmemesi için DNA parmak izi testi tahlilini yapan laboratuvar devlete bağlı ve onun denetiminde bir yer olmalıdır.³⁷⁰

2) DNA parmak izi tahlilinin yapıldığı merkez en modern teknik aletler ile donatılmalı ve tahlilinin sonucuna etki edecek tüm olumsuz şartlardan arındırılarak bu konuda dünyada uygulanan kriterlere sahip olmalıdır.³⁷¹

3) DNA tahlil merkezinde çalışan kişiler, bu konuda en üst seviyede yetişmiş ve alanlarında kendilerini kabul ettirmiş uzman kişilerden oluşmalıdır.³⁷²

4) DNA parmak izi tahlilini yapacak kişiler *Müslüman* olmalıdır.³⁷³

5) DNA parmak izi tahlilini yapacak kişiler adalet sahibi ve güvenilir olmalıdır.³⁷⁴

366 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilî'l-İsbât*, 455.

367 Eymen, *el-Müsteceddât fi vesâilî'l-İsbât*, 455.

368 Örnek olarak bk. Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 63-64; Sebîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 62-65; Vâsîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 69-70; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50-59.

369 Hatîb, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 203.

370 Sebîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 65; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50; Bâz, "Basamâtün gâğrû'l-es'abi", 786; Abdülvâhid, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 249; Süveylîm, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 131; Hatîb, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 198.

371 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 63; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 50.

372 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 63; Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 242-243; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51.

373 Sebîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 63; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51; Saîd, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 146-148.

374 Karadâği, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 64; Sebîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 63; Vâsîl, "el-Basmatü'l-verâsiyye", 70; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51. Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51.

6) Tahlil merkezinde çalışan tüm kişiler, *şahitlikle* ilgili ehliyet şartına sahip olmalıdır.³⁷⁵

7) DNA parmak izi tahlilini yapan merkez, tahlili yapılan kişilerin yakını ve akrabası olmamalı ve tahlilin sonucu bunu yapan kişilere özel bir menfaat sağlamamalıdır.³⁷⁶

8) Tahlili yapan kişilerin *sayısı birden fazla* olmalıdır.³⁷⁷

9) DNA parmak izi testi yapılacak doku örneğinin alınmasından sonucun belirlenmesine kadar tüm işler büyük bir itina ile yapılmalı ve gerektiğinde kullanılmak üzere güvenli bir şekilde muhafaza edilmelidir.³⁷⁸

10) Hiçbir şek ve şüphenin kalmaması için DNA parmak izi testi farklı merkezlerde, farklı doku örnekleri üzerinde, birden fazla ve çok güvenli bir şekilde yapılmalıdır.³⁷⁹

3. Değerlendirme

DNA parmak izi testi ile amel etmek için gerekli görülen “*hukuki şartlar*” ile ilgili günümüz İslam hukukçuları arasında bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla İslam hukukçularının belirtmiş olduğu yukarıdaki şer’î şartlar oluştuğu zaman DNA parmak izi testi ile amel etmek ve onu şer’î bir ispat vasıtası olarak kullanmak için hiç bir tereddüt kalmaz.³⁸⁰ Ancak DNA parmak izi testi, var olan nesebin tashihi ve tekidi için yapılmamalıdır.³⁸¹ Çünkü evlilik içerisinde tescil edilen bir çocuğun nesebi, ancak lian ile reddedilebilir.³⁸²

Diğer taraftan günümüz İslam hukukçuları, “*DNA Parmak İzi Tahlilini Yapan Analiz Merkezi ve Uzman Kişilerde Bulunması Gereken Şartlar*” ile ilgili özellikle tahlili yapan kişinin “*sayısı ve Müslüman olması*” hakkında ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden özellikle “*DNA tahlilini yapan kişinin sayısı ve Müslüman olması*” üzerinde durulması günümüzdeki uygulamaya dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir.

a. DNA Tahlilini Yapan Uzman Sayısı

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve aralarında bir mukayese yapılabilmesi

375 Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 63; Hatîb, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 198.

376 Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 64; Ka’bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51; Abdülmunim, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 1375; Hatîb, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 201. Bu görüş sahipleri DNA tahlilinin şahitliğe benzediğini dolayısıyla tahlili yapan kişi ve/ya yakınlarına bir menfaat sağlamaması gerektiğini söylemektedirler.

377 Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 64; Saîd, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 146. Bu konu, kâifin ve ona kıyas edilen DNA parmak izi tahlilini yapan kişni hukuki vasfı ile ilgili olup bu konuda dört farklı görüş ileri sürülmüştür. (Ka’bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51-58.)

378 Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 63; Abdülmunim, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 1375; Abdülvâhid, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 249; Süveylim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 131; Hatîb, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 198.

379 Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 63; Vâsî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 69; Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 242-243; Süveylim, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 132; Hatîb, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 198.

380 Sebîl, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 65-66.

381 Sebîl, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 70-71; Eymen, *el-Müsteceddâtü fi vesâilil-ısbât*, 471-478.

382 Karadâğî, “el-Basmatü'l-verâsiyye”, 64.

çin önce klasik İslam hukuku doktrininde kâifin sayısı ile ilgili değerlendirmelere, sonra da günümüz İslam hukukçularının DNA parmak izi tahlilini yapan kişi sayısı ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

aa. Klasik Doktrinde Kâifin Sayısı İle İlgili Görüşler

Klasik İslam hukuku doktrininde kıyâfe ile nesebin sabit olması için kıyâfe ile hüküm veren kâifin sayısının en az kaç olması gerektiği tartışılmıştır. Mâlikiler kâifin tek kişi olmasının yeterli olduğunu söylerken³⁸³ Şâfiî ve Hanbelilerden kâifin tek kişi veya en az iki kişi olması gerektiği şeklinde farklı rivayetler vardır.³⁸⁴ Bu konuda Malikiler başta olmak üzere çoğunluğa göre tek kişinin verdiği kıyâfe hükmünün yeterli ve geçerli olduğunu söylemek mümkündür.³⁸⁵

Doktrinde kâifin sayısı ile ilgili bu tartışma, onun *şâhit, müfti veya hâkim/hâkem* kabul edilmesi ile ilgilidir. Kâifin şahit olduğunu söyleyenler onda şahitlikle ilgili şartların olması gerektiğini, müftî olarak kabul edenler onda müftilik şartlarının bulunması gerektiğini, hâkim/hâkem olarak kabul edenlerde onda hâkimliğin/hâkemliğin şartlarının bulunması gerektiğini söylemiştir.³⁸⁶ Dolayısıyla kâifi hâkim/hâkem kabul edenler tek kişi olabilceğini söylerken onu şahit kabul edenler en az iki kişi olması gerektiğini söylemektedirler.³⁸⁷

Kâifin *şahit mi hâkem mi* kabul edilmesi gerektiği ile ilgili İbn Kayyım (ö. 751/1350) şöyle demektedir: “*Şayet şahit kabul edilirse doktor gibi tek kişinin şahitliğin geçerli olduğu durumlara benzer ve görüşü ile amel edilir. Ancak kâifin hâkem kabul edilmesi halinde hâkem olmanın belirli şartları ve usulü vardır ki burada bu şartlar gerçekleşmemektedir.*”³⁸⁸

İbn Kayyım (ö. 751/1350) kâifin *bilirkişi* olarak kabul edilmesi halinde ise tek kişi olmasının yeterli olacağını söylemektedir.³⁸⁹ İbn Kudâme (ö. 620/1223) da kâifin *bilirkişi* konumunda olduğunu belirtmektedir.³⁹⁰

ab. DNA Parmak İzi Tahlilini Yapan Uzman Kişinin Sayısı İle İlgili Günümüz İslam Hukukçularının Görüşü

DNA parmak izi tahlilini yapan kişinin *kıyâfeye ve şahitliğe* kıyas edilip edilmemesi noktasında odaklaşan farklı görüşler doğrultusunda DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişinin sayısı ile ilgili günümüz İslam hukukçuları tarafından dört farklı görüş ileri sürülmüştür.³⁹¹

383 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575.

384 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575; Şâfiî, *Ümm*, VII, 605; Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 317; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 647; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 376; Merdâvî, *İnsâf*, VI, 337.

385 Muhammedi, *Ahkâmü'n-neseb*, 326-327.

386 Hatîb, *Sübütü'n-neseb*, 248-249; Muhammedi, *Ahkâmü'n-neseb*, 325.

387 Şâfiî, *Ümm*, VII, 605; Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 317; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, XVII, 386; Merdâvî, *İnsâf*, VI, 437-438; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, VII, 409-410.

388 İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hükmiyye*, II, 592, 607-608.

389 İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hükmiyye*, II, 607-608.

390 İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 374.

391 Bu konudaki farklı görüşler ve gerekçeleri için bk. Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51-59.

Aşağıda kısaca bu görüşler üzerinde durulacaktır;

1) Birinci Görüş: DNA parmak izi tahlilini yapan uzman sayısı en az iki kişi olmalı

DNA parmak izi testini şahitliğe ve kıyâfeye kıyas eden bu görüşe göre DNA tahlilini yapan uzman kişinin sayısı en az iki olmalıdır.³⁹² Muhammed Süleyman el-Aşkar,³⁹³ Ali Muhyiddin el-Karâdâğî,³⁹⁴ Abdüssettâr Fethullah Saîd,³⁹⁵ Ömer eş-Şeyh el-Esam,³⁹⁶ Hasan eş-Şâzelî gibî İslam hukukçuları bu görüştedir.³⁹⁷ Bu görüş sahipleri, şahitlikte aranan en az sayının iki olması gerektiğinden hareketle “...*(bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun...*”³⁹⁸ ayeti ile istidlâlde bulunmuştur.

2) İkinci Görüş: Tek kişinin yaptığı DNA parmak izi tahlilinin yeterli olması

Bazı İslam hukukçuları, kâifin sayısının tek kişi de olabileceğini söyleyen cumhurun (Malikiler/Şâfiiler, Hanbeliler ve Zahiriler) görüşünden hareketle bir kişinin yaptığı DNA parmak izi tahlilinin de yeterli olacağını söylemiştir.³⁹⁹ Vehbe Zühaylî,⁴⁰⁰ Sadüddin el-Hilâlî,⁴⁰¹ Fuâd Abdülmunim⁴⁰² ve Muhammed Muhtâr es-Selâmi⁴⁰³ bu görüştedir.

Zühayî bu konuda kıyâfede aranan şartların geçerli olduğunu ve doktrinde kâifin sayısının tek kişi olmasının da yeterli kabul eden görüşten hareketle DNA parmak izi tahlilini yapan kişinin sayısının da tek kişi olmasının yeterli olacağını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre kıyâfede tek kişi ile amel etmek caiz olunca kıyâfeden çok daha kuvvetli olan ve %99,9 oranında kesin sonuç veren tek kişinin yaptığı DNA parmak izi testi ile amel etmek evleviyetle caizdir.⁴⁰⁴

Fuâd Abdülmunim⁴⁰⁵ ile aynı görüşleri dile getiren Sadüddin Hilâlî ise DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişileri “*mesleki uzmanlık*” kapsamında değerlendirerek şöyle demektedir: “*DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişileri şahitlikte sayının birden fazla olmasına benzetmek mümkün değildir. Çünkü şahitlikte sayının birden fazla olmasının hikmeti “Bu, onlardan biri unutulacak olursa, diğerinin ona*

392 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 51-52.

393 Aşkar, “İsbâtü’n-neseb bi’l-basmatî’l-verâsiyye”, 466.

394 Karadâğî, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*” 64. Karadâğî’ye göre, ya DNA tahlilini yapan kişi sayısı birden fazla olmalı veya tahlili en az iki defa yapılmalıdır. Karadâğî, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 64.

395 Saîd, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*”, 146.

396 Esam, “*et-Tahlilü’l-biyoljiiyyü*”, 1690.

397 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 51-52.

398 Bakara, 2/282.

399 Ka’bî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 53-54.

400 Zühaylî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 529.

401 Hilâlî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 342.

402 Abdülmunim, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*” 1375.

403 Selâmi, “*et-Tahlilü’l-biyoljiiyyü*”, 458.

404 Zühaylî, *el-Basmatü’l-verâsiyye*, 529.

405 Abdülmunim, “*el-Basmatü’l-verâsiyye*” 1375.

hatırlatması içindir.”⁴⁰⁶ DNA parmak izi tahlili aletlerle olduğu için böyle bir durum söz konusu değildir. Burada önemli olan sayı değil, mesleğin ve konunun uzmanı olmaktır. Konunun uzmanı tek kişi de olsa sonuç güvenli mi değil mi o daha iyi bilir. Çünkü bu konuda neyin yapılması gerektiğini o herkesten daha iyi bilmektedir. Gerekirse doğru ve güvenilir sonuca ulaşmak için tahlil işlemini birden fazla yapabilir.”⁴⁰⁷

DNA tahlilini yapan uzman kişiyi “tercümana” benzeten Muhammed Muhtâr es-Selâmî ise şöyle demektedir: “Bu konuda tahlili yapan kişi kamu adına bir görev yaptığını düşünürsek bu görev onun zatiyla ilgili değil, mesleğiyle ilgili olmaktadır ve bu yönü ile râvîye benzemektedir. Şayet tahlili yapan kişiye mahkemede hâkimin huzurunda özel bir dava ile ilgili şahitlik yaptığını düşünürsek bu durumda DNA parmak izi tahlilini yapan kişi şahide benzemektedir. Benim görüşüm DNA tahlilini yapan kişinin durumu, mahkemede hâkim ile lisanlarını bilmediği davalılar arasında kamu adına tercümanlık yapan kişinin durumuna benzemektedir. Dolayısıyla tek kişinin yaptığı DNA parmak izi tahlili de yeterlidir.”⁴⁰⁸

3) Üçüncü Görüş: DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişinin sayısı hâkimin takdirine bırakılmalı

Bu görüş sahiplerine göre, tahlili yapan uzman kişi sayısı hâkimin takdirine bırakılmalıdır.⁴⁰⁹ Bu görüşü Ömer es-Sebil dile getirmiş,⁴¹⁰ Halife Ali el-Ka’bî de bu görüşe katıldığını ifade etmiştir.⁴¹¹

“Hâkim bir tek kişinin yaptığı DNA parmak izi testini güvenilir buluyorsa bununla iktifa eder” diyen Ömer es-Sebil şöyle demektedir: “Benim görüşüm bu konuyu hâkime havale etmektir. Hâkim maslahatı gerçekleştirmek, hak ve adaleti ortaya çıkarmak için diğer ihtilaflı meselelerde nasıl hüküm veriyorsa bu konuda da öyle amel etmelidir. Bazı neseb davalarında hâkim bir kişinin verdiği bilgiye güvenir ve ona dayanarak hüküm verebilir. Bazı neseble ilgili davalarda ise hâkim ikinci bir uzman kişinin görüşüne ihtiyaç duyabilir.”⁴¹²

4) Dördüncü Görüş: DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişinin sayısı ile ilgili görüş beyan etmeyenler

Nâsır Ferîd Vâsıl,⁴¹³ Abbas Ahmed el-Bâz⁴¹⁴ ve Necm Abdülvahid gibi araştırmacılar DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişinin sayısı ile ilgili bir şey söylemeyerek genel olarak bu kişilerin “alanlarında uzman, adil ve güvenilir kişiler olması” gerektiğini belirtmişlerdir.⁴¹⁵

406 Bakara (2), 282.

407 Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 342.

408 Selâmî, “et-Tahlilü'l-biyolojiyyü”, 458.

409 Ka’bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 54-55.

410 Sebil, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 63.

411 Ka’bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 56-58.

412 Sebil, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 64.

413 Vâsıl, “*el-Basmatü'l-Verâsiyye*”, 69-70.

414 Bâz, “*Basamâtün ğayrû'l-esâbi*”, 785-786.

415 Ka’bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 55.

Nâsır el-Meymen de DNA parmak izi tahlilini yapan kişide kâifte bulunması gerken “İslam, adalet, uzmanlık ve deneyimli olmak” gibi şartları saymış ve sayı ile ilgili bir şey söylemeyerek sayının önemli olmadığını ima etmiştir.⁴¹⁶

Yukarıdaki görüşler içerisinde DNA parmak izi tahlilini yapan kişinin şahit olarak değil de *bilirkişi* olarak kabul edilmesi ve sayısının hâkimin takdirine bırakılması daha isabetli görünmektedir. Buna göre hâkim yeterli görürse tek kişinin tahlili ile yetinebileceği gibi gerekli görmesi halinde tahlili yapan uzman sayısının birden fazla olmasını ve tahlilin birden fazla merkezde yapılmasını da isteyebilir.⁴¹⁷ Yine aynı şekilde hâkim gerekli görürse, sonucun daha güvenli olması ve şüpheden uzaklaştırılması için tahlilin en az iki farklı merkezde yapılmasını da isteyebilir.⁴¹⁸

Diğer taraftan bu konuda DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişiyi kâife kıyas etmek ve şahitlikle ilgili şartların burada da olması gerektiğini söylemek *kıyas maa'l-fârik/fasit bir kıyastır*.⁴¹⁹ Şöyle ki şahitlik, görmeye ve olayı bizzat müşahade etmeye dayanır. DNA parmak izi testini yapan uzman ise olayı bizzat görmekte, sadece bazı biyolojik maddelerin tahlil ve terkihi sonucu belirli bir sonuca ulaşmaktadır. Şahitlik ve DNA tahlilinde; şahidin olaya canlı bir şekilde hakikaten şahitlik yaptığı, DNA parmak izi tahlilini yapan uzmanın veya tahlil sonucunun bilimsel olarak sessiz bir şekilde hükmen tanıklık yaptığı, dolayısıyla her ikisinin de olayın aslına vakıf olma noktasında ortak bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak şahitlik, olayı bizzat gören ve müşahade eden kişi ile sınırlıdır. DNA tahlilini yapan kişi ise belirli bir kişi ile sınırlı olmayıp bu konuda hâkimin görevlendirdiği uzman olan herkes bu tahlili yapabilir.⁴²⁰

Dolayısıyla DNA parmak izinin şahitlik olarak değil, “*fenni bilirkişilik*” olarak kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.⁴²¹ Nitekim Hz. Peygamber (sav), Zeyd İbnu Harise ve Üsame b. Zeyd olayında⁴²² tek kişinin kâifliğini yeterli görmüş, olayı şahitlik olarak değerlendirerek benzerliğe itibar etmek için kâif sayısının iki olması gerektiğini söylememiştir.⁴²³

b. DNA Tahlilini Yapan Uzman Kişinin Müslüman Olması

Doktrinde kâifte bulunması gereken şartlar içerisinde “Müslüman” olma şartı tüm mezhepler tarafından açıkça ifade edilen bir şart değildir. Nitekim Şafiiler

416 Meymen, “el-Bamatü'l-verâsiyye”, 620.

417 Sebîl, “el-Basmatü'l-verâsiyyetü”, 64; Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 56.

418 Vâsîl, “el-Basmatü'l-Verâsiyye”, 69.

419 Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 56-58. Kıyas maa'l-fârik, asıl ile fer arasında illet benzerliği bulunmaksızın yapılan kıyas demektir. Şöyle ki kıyasın rükünlerinden biri olan fer, hükmün illeti bakımından asılla eşit olmalıdır. Böyle olmazsa fer' aslın dengi ve benzeri bir olay olmadığından ona kıyas edilemez. Çünkü bir hükmün kıyas yoluyla başka bir olaya verilebilmesi, ancak bu olayın hükümle ilgili olaya (asla) denk ve benzer olması ile mümkündür. Bu şart gerçekleşmediği halde bir kıyas yapılırsa bu kıyasa, “*farklı iki olay arasında yapılmış kıyas*” anlamında “kıyas maal fârik” denilmiştir. (Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, (tec. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 126-127)

420 Şahitlik ve DNA parmak izi arasındaki fark ile ilgili geniş bilgi için bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 56-58.

421 Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 58.

422 Buhârî, Fezailü'l-Ashab, 17, Menakıb, 23, Feraiz, 31; Müslim, Rada, 38; Ebû Dâvûd, Talâk, 31, 22687; Tirmizî, el-Vela ve'l-Hibe, 5; Nesâî, Talâk, 51.

423 Şîrâzî, *Mühezzeb*, II, 317; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 326.

kâifin müslüman olması gerektiğini tasrih ederken⁴²⁴ Maliki ve Hanbeliler kâifte bulunması gereken şartlar içerisinde “müslüman” olma şartından bahsetmemişlerdir.⁴²⁵ Dolayısıyla bu konuda klasik doktrinde ittifak olduğunu söylemek mümkün değildir.

Günümüz İslam hukukçularından bazıları DNA parmak izi tahlilini yapan kişilerde bulunması gereken şartlar arasında “Müslüman olma” şartından bahsetmezken⁴²⁶ bazı İslam hukukçuları, -DNA parmak izi tahlili, ister şahitlik ister rivayet olarak kabul edilsin- bu tahlili yapan uzman kişilerin Müslüman olması gerektiğini söylemektedirler.⁴²⁷

Ancak, DNA parmak izi tahlilini yapan uzman kişilerin Müslüman olması gerektiğini söyleyen İslam hukukçuları bazı şartlar ve kayıtlar koymuşlardır. Örneğin, Ömer es-Sebil, DNA parmak izi tahlilini şahitlik olarak düşünerek, gayr-i Müslüm birisinin Müslümanla ilgili şahitliği kabul edilmeyeceği için, tahlilin Müslüman birisinin nesebinin ispatı ile ilgili olması halinde bu tahlili yapacak kişinin Müslüman olması gerektiğini söylemektedir.⁴²⁸

Abdüssettar Fethullah Saîd de DNA parmak izinin gayr-i müslimler tarafından keşfedildiğini, doğal olarak bu tahlili ilk olarak gayr-i müslimlerin yaptığını, ancak Müslüman bilim adamlarının da bu tahlili yapmayı öğrenmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla tahlili yapacak kişilerin öncelikle Müslüman olması gerektiğini söylemektedir. Ancak zaruret halinde, tahlilin birden fazla yapılması şartı ile Müslümanlara karşı ön yargısı olmayan gayr-i Müslim uzman şahısların yapacağı tahlilin de geçerli olduğunu söylemektedir.⁴²⁹

Muhammed Muhtâr es-Selâmî ise bu tahlili yapan kişilerde fukahanın ileri sürdüğü şartların günümüzde herkeste bulunmasının zor olduğunu ve bu şartların istenmesi halinde neseble ilgili hakların zayı olabileceğini, günümüzde biyolojik tahlillerin son derece mükemmel hazırlanmış cihazlarla güvenilir bir şekilde yapılmasından dolayı *adalet ve müslüman* olma gibi şartların gerekmediğini söylemektedir.⁴³⁰

Bu konuda günümüz gerçeğine uygun olan, Müslüman olma şartı aranmaksızın DNA parmak izi tahlilinin uzman kişiler tarafından güvenilir bir şekilde yapılmış olmasıdır. Çünkü DNA parmak izi tahlilini yapan tek bir kişi değildir. Bu birçok aşamadan geçen, çok sayıda uzman kişinin katıldığı bir süreçtir. Alanlarında uzman ve güvenilir olmaları şartı ile birçok aşamadan geçen bu ekip çalışmasının kabul edilmesi gerekir.⁴³¹ Nitekim Hz. Peygamber (sav) de hicrette müşrik olan Abdullah b. Urayküt'ü kendisine rehber olarak seçmiştir.⁴³²

424 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 386; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 646; Muhammedi, *Ahkâmü'n-neseb*, 325;

425 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 575; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 375.

426 Hilâli, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 342; Abdülmunim, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*,” 1374-1375

427 Aşkar, “İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye”, 465; Zühayli, “*el-Basmatü'l-verâsiyyetü*”, 518; Sebil, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 63; Ka'bi, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 51; Saîd, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 146.

428 Sebil, *el-Basmatü'l-verâsiyye*, 63.

429 Saîd, “*el-Basmatü'l-verâsiyye*”, 146.

430 Selâmî, “*et-Tahlilü'l-biyolojiiyyü*”, 458-459.

431 Aişe, *İsbâtü'n-neseb*, 67.

432 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Beyrut 1990, II, 132; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve marifeti ahvâli sâhibi-ş-şerîa*, Beyrut 1988, II, 478.

SONUÇ

Tıp ilmi günümüzde büyük ilerleme kaydetmiş ve bilim adamları insanın yapı taşları olan hücre ile ilgili birçok yeni buluşlara imza atmışlardır. Günümüzde biyoloji ilmi ile ilgili en önemli buluşlardan biri de hiç şüphesiz, insanın genetik şifresini oluşturan ve genetik özelliklerin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan DNA parmak izinin keşfedilmiş olmasıdır.

Aile ve toplum açısından sosyal ve hukuki bağlamda önemli sonuçları olan “DNA parmak izi ile nesebin sübutunun İslam hukukundaki yeri”ni ele aldığımız bu çalışmamızda varmış olduğumuz sonuçları şöyle özetlemek mümkündür;

1. İslam, nesebin sübutuna büyük önem vermiş ve neslin muhafazasını zarurat-ı külliyyeden kabul ederek her türlü vesile ile nesebin sübutunu teşvik etmiştir.

2. DNA parmak izi, anne-babadan kalıtım (genetik) yoluyla çocuğa aktarılan, her ferdin özel olarak biyolojik kimliğine delalet eden ve belirli bilimsel kurallar çerçevesinde bilinmesi mümkün olan bir genetik özelliktir.

3. Günümüzde DNA parmak izi, nesebin sübut ve nefyinde, suçların ispatında ve kimliklendirmede (kimlik tespitinde) başvuru (bilimsel) bir ispat vasıtasıdır.

4. Her insanın kendisine özel bir DNA parmak izi vardır ve tek yumurta ikizleri hariç iki insanın DNA parmak izinin bir birine benzemesi neredeyse mümkün değildir. Bu yüzden DNA parmak izi testi nesebin sübutunda yüzde yüze varan (%99,9) bir sonuç vermektedir. Bundan dolayı DNA parmak izi testi sonucunda, iki şahıs arasında neseb bağının olduğu veya olmadığı anlaşılırsa bunu inkâr etmek mümkün değildir.

5. DNA parmak izi testi ile amel etmenin şer’ân muteber olabilmesi için bu tahlilin yapılabilmesi ve DNA parmak izi tahlilini yapan analiz merkezi ve uzman kişiler ile ilgili bazı şer’î ve ameli şartların bulunması gerekmektedir.

6. Klasik İslam hukuku doktrininde nesebin sübutu ile ilgili “firâş, ikrar, beyyine, kıyâfe ve kur’a” olmak üzere beş ispat vasıtası üzerinde durulmuştur. Son ikisi ise ihtilâfıdır. Kıyâfenin delil olduğunu Cumhur (Maliki, Şafii ve Hanbeliler) söylemektedir. Kur’a’nın delil olduğunu ise bazı fakihler söylemektedir.

7. DNA parmak izi testi ile nesebin sübutu bilimsel bir yöntemdir ve bu konu klasik İslam hukuku doktrininde yer almamaktadır. Bununla birlikte genel olarak DNA parmak izi testi ile nesebin sübutunu İslam muhakeme ve ispat hukukunda yer alan “beyyine, karîne, bilirkişi mutalaası ve kıyâfe” kapsamında değerlendirmek mümkündür.

8. İslam hukukçuları genel olarak, aralarındaki müşterek usul ve yöntemin benzerliğinden hareketle, DNA parmak izini kıyâfeye kıyaslamışlar ve İslam hukuku açısından meşru bir ispat vasıtası olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı, DNA parmak izi testini yapan uzmanlar ve analiz merkezi ile ilgili gerekli şartların bulunması halinde kıyâfe ile nesebin sabit olduğu her yerde DNA parmak izi testi ile amel edilebilir.

9. Delâlet yönünden DNA parmak izi kıyâfeden daha kuvvetli bir delildir. Şöyle ki, kıyâfede *tahmin ve firâset yöntemiyle* çocuk ile baba arasındaki *fizyolojik benzerlikten* hareketle nesebin sübutuna hükmedilmektedir. DNA parmak izi testinde ise çocuk ile ebeveynen alınan biyolojik maddeler (hücre dokuları) bilimsel yöntemle incelenmekte ve bu inceleme sonucundaki bilimsel *verilere* dayalı olarak çocuk ile ebeveyn arasındaki *genetik benzerlikten* hareketle nesebin sübutuna hükmedilmektedir. Bu nedenle nesebin sübutunda DNA parmak izi testi, kıyâfeye kıyasla *evleviyetle (evlâ kıyas olarak)* şer'i bir ispat vasıtası olmakta ve nesebin sübutunda daha güvenilir kesin sonuç vermektedir.

Dolayısıyla kıyâfe ile DNA parmak izi testi arasında müşterek illet ve usul açısından bir benzerlik var gibi görünmekle birlikte esas itibarıyla DNA parmak izi testi, kıyâfeden farklı bir yöntemdir. Çünkü kıyâfe, tahmin ve firasete dayalı olarak *asıl ile fer* arasındaki *fizyolojik benzerliği (fenotip)* ortaya koymaktadır. DNA parmak izi testi ise somut biyolojik materyallere ve ilmi verilere dayalı olarak bilimsel yöntemlerle *asıl ile fer* arasındaki *genetik benzerliği (genotip)* ortaya koymaktadır.

10. Nesebin sübutunda DNA parma izi, *diğer şer'i* deliller gibi bir ispat vasıtasıdır. Bu anlamda DNA parmak izinin kıyâfe ve kur'a delillerine takdim edileceğinde hiçbir ihtilaf yoktur. Diğer deliller sıralamasında ise DNA parmak izi de müstakil bir delildir ve şer'i deliller arasında kuvvet sıralaması yapmadan hak ve adalet hangi delil ile ortaya çıkıyor ise o delil ile amel etmekte şer'an bir sakınca yoktur.

11. Aile ve toplum açısından önemli sonuçları olan DNA parmak izine başvurma ile ilgili ihtiyatlı davranılmalı ve evlilik süreci içerisinde gerçekleşen doğum olaylarında çocuğun nesebi ile ilgili yersiz şüphe ve töhmetlerle aile kurumu yıpratılmamalıdır. Bu yüzden mevcut evlilikte nesebi sabit olan bir çocuk için *tashihi-neseb* amacıyla DNA parmak izi testine başvurulması aile ve toplumsal maslahat açısından doğru bir uygulama değildir. Ancak kuvvetli şüphe ve karînelerin olması halinde lian yoluyla *redd-i neseb* davası açmadan önce DNA parmak izi testine başvurulmasında bir sakınca yoktur.

12. DNA parmak izine başvurma ile ilgili keyfiligi ve istismarı önleyici bazı hukuki düzenlemeler yapılmalı ve bu düzenlemelere uymayan kişiler için hukuki müeyyideler bulunmalıdır.

13. DNA parmak izinin şer'i bir ispat vasıtası olarak kabul edilmesi ile klasik İslam fıkhında nesebi meçhul olan birisinin birden fazla kişiye nisbet edilmesine cevaz veren icthatlara ve nesebin kıyâfe ve kur'a yoluyla tespitine de ihtiyaç kalmamıştır.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مبدأ التوازن في أركان الحكم القضائي

عثمان سعيد العاني*

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.. وبعد.

من خلال النظر إلى العنوان وما تضمنه من ألفاظ لها معانيها وهي : (مبدأ، التوازن، في ، الحكم، القضائي) لا بد من بيان جزئيات العنوان وما يشتمل عليه من ألفاظ:

1- مبدأ: (بدأ) الْبَاءُ وَالِدَالُ وَالْهَمْزَةُ بدأت بالشئ بدءاً: ابتدأت به، وبدأت الشئ: فعلته ابتداءً. وبدأ الله الخلق وأبدأهم، بمعنى. وتقول: فعل ذلك عَوْدًا وَبَدَءًا، وفي عودته وبدئه، وفي عودته وَبَدَأْتَهُ. ويقال: رَجَعَ عَوْدُهُ عَلَى بَدْئِهِ، إذا رجع في الطريق الذي جاء منه. وفلان ما يُبْدِئُ وما يعيد، أي ما يتكلم ببادئة ولا عائدة⁽¹⁾، و(البدء) أول كل شئ يُقَالُ فعلته بدءاً وبدء بَدْءٍ (ج) أبدأء وبدوء⁽²⁾.

و(بَدَأَ) مِنْ أَفْتَتَاحِ الشَّيْءِ، وَبَدَأَ الشَّيْءَ يَبْدَأُ أَي يَفْعَلُهُ قَبْلَ غَيْرِهِ، وَاللَّهُ بَدَأَ الْخَلْقَ وَأَبْدَأَ وَاحِدًا، يُقَالُ: بَدَأْتُ بِالْأَمْرِ وَأَبْتَدَأْتُ، مِنَ الْإِبْتِدَاءِ. وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُبْدِئُ وَالْبَادِئُ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: { إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ } [البروج: 13] ، وَقَالَ تَعَالَى: { كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ } [العنكبوت: 20] . وَيُقَالُ: لِلْأَمْرِ الْعَجَبِ بَدِئٌ، كَأَنَّهُ مِنْ عَجَبِهِ يُبْدَأُ بِهِ⁽³⁾.

* جامعة يلووا – كلية الإلهيات.

١ الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ-)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة ٧٠٤١ هـ – ٧٨٩١ م، الجزء ١، ص ٥٣، ص ٤٢ ج ١.

٢ مجموعة من المؤلفين: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ص ٤٢.

٣ الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (المتوفى: ٧١ هـ-)، كتاب العين، تحقيق:

ولهذا وضعنا كلمة (مبدأ) في بداية العنوان لدلالاتها على أن هناك قضايا تسبق حكم القضاء، يجب أن تتوفر في نظامه تسبق النطق بالحكم.

2- التوازن: من (وَزَنَ) الْوَأُو وَالزَّاءِ وَالنُّونُ: بِنَاءٍ يَدُلُّ عَلَى تَعْدِيلٍ وَأَسْتِقَامَةٍ: وَوَزَنْتُ الشَّيْءَ وَزَنًا. وَالزَّنَةُ قَدْرُ وَزْنِ الشَّيْءِ؛ وَالْأَصْلُ وَزَنَةٌ. وَيُقَالُ: قَامَ مِيزَانُ النَّهَارِ، إِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ. وَهَذَا يُوزَنُ ذَلِكَ، أَيُّ هُوَ مُحَاذِيهِ. وَوَزِينُ الرَّأْيِ: مُعْتَدِلُهُ. وَهُوَ رَاحِحُ الْوِزْنِ، إِذَا نَسَبُوهُ إِلَى رَجَاحَةِ الرَّأْيِ وَشِدَّةِ الْعَقْلِ⁽⁴⁾.

والرجاحة تأتي بعد الوزن فتكون من بابا الحكم على الشيء، وقد جاء: أن الرجاحة أصلها الميل ومنها رجحت كفة الميزان إذا مالت لثقل ما فيها ومنها زن وأرجح يُوصف الرجل بالرجاحة على وجه التشبيه كأنه وزن مع غيره فصار أثقل منه⁽⁵⁾.

ولذلك جاء قوله تعالى: (وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) أي شرع العدل وأمر به بأن وفر على كل مستعد مستحقه، ووفى كل ذي حق حقه حتى انتظم أمر العالم واستقام⁽⁶⁾.

3- في : حرف جر تفيد الظرفية⁽⁷⁾.

د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، الجزء ٨، ص ٣٨؛ ابن فارس: : أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: عام النشر: ٩٩٣هـ - ٩٧٩١م، الجزء ١، ص ٢١٢.

٤ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء ٦، ص ٧٠١.

٥ ينظر: أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (المتوفى: نحو ٥٩٣هـ)، الفروق اللغوية ، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، القاهرة - مصر، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع ، ص ٣٠٢.

٦ ينظر: الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (المتوفى: ١٠٧٢هـ)، وح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ، الجزء ٤١، ص ١٠١، عند تفسيره لسورة الرحمن .

٧ لـ«في» سنة معان:

a-الظرفية؛ حقيقة مكانية أو زمانية؛ نحو: {فِي أَدْنَى الْأَرْضِ} الروم، الآية: ٣، ونحو: {فِي بَضْعِ سِنِينَ} الروم، الآية: ٤.

b- السببية؛ نحو: {لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} النور، الآية: ٤١.

c- المصاحبة؛ نحو: {قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ} لأعراف، الآية: ٨٣.

d- الاستعلاء؛ نحو: {لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ} طه، الآية: ١٧.

4- (رَكَنَ) الرَّاءُ وَالْكَافُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ. فَرَكَنُ الشَّيْءِ: جَانِبُهُ الْأَقْوَى. وَهُوَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، أَيْ عِزٍّ وَمَنْعَةٍ. وَمَنْ الْبَابُ رَكَنْتُ إِلَيْهِ أَرَكُنُ. وَهِيَ كَلِمَةٌ نَادِرَةٌ عَلَى فَعَلْتُ أَفْعَلُ مِنْ غَيْرِ حَرْفِ حَلْقٍ. وَفُلَانٌ رَكِينٌ، أَيْ وَقُورٌ ثَابِتٌ⁽⁸⁾.

5- الْحُكْمُ، بِالضَّمِّ: الْقَضَاءُ، جَمْعُهُ: أَحْكَامٌ، وَقَدْ حَكَمَ عَلَيْهِ بِالْأَمْرِ حُكْمًا وَحُكُومَةً، وَبَيْنَهُمْ كَذَلِكَ. وَالْحَاكِمُ: مُنْفِذُ الْحُكْمِ، كَالْحَكْمِ مَحْرَكَةً، وَجَمْعُهُ: حُكَّامٌ. وَحَاكَمَهُ إِلَى الْحَاكِمِ: دَعَاهُ وَخَاصَمَهُ. وَحَكَمَهُ فِي الْأَمْرِ تَحْكِيمًا: أَمَرَهُ أَنْ يَحْكُمَ فَاحْتَكَمَ. وَتَحَكَّمَ: جَازَ فِيهِ حُكْمَهُ، وَالْإِسْمُ: الْأَحْكَومَةُ وَالْحُكُومَةُ⁽⁹⁾.

الحكم: إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، فخرج بهذا ما ليس بحكم، كالتسوية التقييدية⁽¹⁰⁾.

6- الْقَضَاءُ: وَيُقَصَّرُ: الْحُكْمُ. قَضَى عَلَيْهِ يُقْضَى قَضِيًّا وَقَضَاءً وَقَضِيَّةً، وَهِيَ الْإِسْمُ أَيْضًا، وَالصُّنْعُ، وَالْحَتْمُ، وَالْبَيَانُ؛ وَرَجُلٌ قَضِيٌّ: سَرِيعُ الْقَضَاءِ، يَكُونُ فِي الدِّينِ وَالْحُكُومَةِ⁽¹¹⁾.

e- المقاييس؛ نحو: {فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ} التوبة، الآية: ٨٣.

f- ومعنى الباء؛ قول الشاعر: بصيرون في طعن الأباهر والكلبي ويركب يوم الروع منا فوارس (بحر الطويل) ينظر: ابن هشام: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٦١هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء ٣، ص ٣٤-٣٦.

وينظر: علاء الدين البخاري الحنفي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (المتوفى: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، الجزء ٢، ص ١٨١-١٨٣.

٨ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء ٢، ص ٣٤؛ الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: ٧١٨هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثامنة، ٦٢٤١ هـ - ٥٠٠٢ م، ص ١٠٢١.

٩ الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: ٧١٨هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثامنة، ٦٢٤١ هـ - ٥٠٠٢ م، ص ٥٩٠١.

١٠ الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: ٦١٨هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ٣٠٤١ هـ - ٣٨٩١ م، ص ٢٩.

١١ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٥٢٣١.

والقضاء: لغةً الحكم، وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد، وفي اصطلاح الفقهاء: القضاء: تسليم، مثل الواجب بالسبب⁽¹²⁾.

وقد جاء عن قاضي البصرة إياس البصري⁽¹³⁾ حينما سأله رجل أن يعلمه القضاء فأجبه إياس (إن القضاء لا يتعلم، إنما القضاء فهم، إن القضاء فهم، ولكن لو قلت: علمني من العلم).⁽¹⁴⁾، والفقهاء: هو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه⁽¹⁵⁾، فعلم القضاء هو أخص من العلم بفقهاء⁽¹⁶⁾.

ولهذا كان العنوان له دلالته والتي تحدد الجوانب المراد دراستها، من حيث كون فحواها هو حاصل التدرج في مفهومها اللفظي للوصول إلى المعنى الإجمالي المطلوب، أي بمعنى أن الترتيب في الكلمات هو مقصود لذاته، فلا بد لأي فقيه أن ينظر إلى ما يبدأ به فتواه أولاً، ثم يزن مخرجاته المفهوم من منطوق المسائل حتى يصل إلى الترجيح ثانياً، ثم يقرر فتواه بصيغتها الحاكم على المسألة أخيراً، وفتواه هي غير ملزمة لمن يستفتيه.

وكذلك لا بد لأي قاض أن ينظر إلى ما يبدأ به تحريه للدعوى، ثم يزن مخرجاته المفهوم من منطوق المسائل والدلائل حتى يصل إلى ترجيح الحكم، ثم يقرر حكمه على الدعوى، وحكمه قضاء ملزم يجب العمل به.

١٢ الجرجاني، كتاب التعريفات، ت ص ٧٧١.

١٣ إياس بن معاوية هو إياس بن معاوية بن قره المزني أبو وائلة البصري القاضي. رُوِيَ عَنْ أَبِيهِ، وَأَنْسَ، وَأَبْنِ الْمُسَيْبِ، وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ. وَعَنْهُ: خَالِدُ الْحَدَّاءُ، وَشُعْبَةُ، وَحَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَمُعَاوِيَةُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الضَّائِعُ، وَغَيْرُهُمْ. وَكَانَ يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ فِي الدَّكَاةِ، وَالِدَهَاءِ، وَالسُّودِّدِ، وَالْعَقْلِ. فَلَمَّا رُوِيَ عَنْهُ. وَقَدْ وَثَّقَهُ: ابْنُ مَعِينٍ، لَهُ شَيْءٌ فِي مُقَدِّمَةِ (صَحِيحِ مُسْلِمٍ)، مات سنة ١٢١هـ. ينظر: الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايِمَاز (المتوفى: ٨٤٧هـ)، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ٥٠٤١ هـ / ٥٨٩١ م، الجزء ٥، ص ٥٥١.

١٤ أبو الحجاج المزني: جمال الدين ابن الزكي أبي محمد يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، القضاعي الكلي (المتوفى: ٢٤٧هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ٠٠٤١ - ٠٨٩١، الجزء ٣، ص ٥٣٤.

١٥ الجرجاني، التعريفات، ص ٨٦١.

١٦ وهو قول ابن عرفة، ينظر: ابن الأزرق: أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن علي بن قاسم بن مسعود الأصبحي الغرناطي المالقي الوادي آش (٦٩٨هـ)، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار، الطبعة الأولى ٩٢٤١هـ - ٨٠٠٢م، دار السلام، القاهرة - مصر، الجزء ١، ص ٥٢٢.

وربما لسائل أن يسأل ويقول: أن الميزان يتطلب الرجحان لأحد كفتيه، والتوازن هو المساواة لطرفيه، فيكيف الجمع بين المعنيين؟

والجواب: أن الحكم الصادر في مسألة قضائية، هو فيه خير لكلا الطرفين من جهة أن إرجاع الحق لصاحبه فيه مصلحة لصاحب الحق من جهة، وكذلك إبراء ذمة من كان في ذمته هذا الحق فيه مصلحة له أيضا من جهة أخرى، لما يترتب عليه من خير الدنيا والآخرة.

وقد ورد عن أم سلمة رضي الله عنها: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، بِقَوْلِهِ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا»⁽¹⁷⁾، وهو في حق طرفي الخصومة لقوله عليه الصلاة والسلام «فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا» وفي ذلك دلالة أن القضاء فيه مصلحة دنيوية وأخروية.

أهمية الموضوع:

أهمية الموضوع تكمن في إدراك أن الحكم القضائي القائم على نظرية العدل ومحاوله الوصول إليه وخدمته هو غاية ما يهدف إليه أي نظام قامت عليه الدول، لذا إذا أردنا أن نفهم شكل الدولة ونظامها وطبيعتها واركنتها يجب النظر إلى مخرجات هذه النظام من حيث تحديد مصادر التشريع لتحديد آليات الحكم في الدولة وطرق تنفيذ هذا الحكم فيها، ومن خلال رصدنا لشكل الحكم يمكن أن نحدد نقط الفرق الرئيسة بين الأنظمة القضائية، فإذا فرقنا بين نظام قضائي وآخر سنصل إلى تعيين شكل الحكم في هذه الدولة ومدى

١٧ البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ٢٢٤١هـ مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، الجزء ٣، ص ٠٨١. ورواه أيضا: الإمام مالك (المتوفى: ٩٧١هـ) في الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الإمارات - أبو ظبي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الطبعة: الأولى، ٥٢٤١هـ - ٤٠٠٢ م، الجزء ٤، ص ٠٤٠١. و الإمام أحمد (المتوفى: ١٤٢هـ) في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٢٤١هـ - ١٠٠٢ م، الجزء ٤١، ص ٣٢١. والحديث مشهور رواه جمعا من أهل السنن والمسانيد والمعاجم.

قدرتها على تطبيق نظرية تحقيق الحق فيها.

وقبل الخوض في هذا الموضوع وتعقيده، يجب تععيد مفهوم الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عن طريق الجواب على بعض المفاهيم المترتبة، والتي تسبق تقنين فقه الدولة ونظمها الحكيمة، وكما يأتي:

• الذين يكتبون ويقننون للنظم الحكيمة للدولة يتحدثون عن شكلين فقط من أشكال الدولة هما: الدولة الدينية (التيوقراطية)⁽¹⁸⁾ والدولة (بمفهومها الديمقراطية)⁽¹⁹⁾، فهل نظام الحكم في الإسلام هو ديمقراطي أم ديني أم هو نظام مستقل بذاته؟ والجواب عن ذلك: يكمن في الخروج من هذين النظريتين الخاصتين والتي تحدد لنا ثنائية تصور شكل الحكم في الدولة إلى نظرية ثالثة، هي نظرية الدولة الإسلامية بمفهومها الشوري في جميع أركانها، وعليه فلا نجعل من الأنموذجين السابقين حكما على الأنموذج الإسلامية في الحكم، بل كل النماذج الثالثة تحتكم إلى قيمة العدل وقيمة الحرية والحفاظ عليها!!..

• نظرية الحكم في الإسلام هي تقوم على أساس الحاكم والمحكوم والحكم، فأينما وجد الحق كان الحكم لصاحبه في نظام الدولة، والحاكم هو يتمثل بمؤسسات الدولة وليس بشخص الخليفة أو رئيسها، فرئيسها هو الجهة المنفذة للحكم وليست هي الجهة الناطقة بالحكم فيما يخص حقوق الناس من أميره إلى مأمورهم... ومصدر النطق بالحكم هو السلطة القضائية.. وأما السلطة السياسية (تنفيذية في اغلب أدوارها) فهي تخص حفظ الأمن العام للدولة والأمن الخارجي لها، وهي مكلفة بتقدير مصلحتها بالإجمال توجب تحديد سلطة القاضي في بعض الأمور لوجود (مُلاحَظَة عَادِلَة تَتَعَلَّقُ بِالْمُصْلِحَةِ الْعَامَّةِ)، وهو ما يسمى اليوم بمفهوم الأمن القومي أو الأمن الوطني⁽²⁰⁾، والأخطاء وقعت في مفهوم

١٨ ينظر: لوبون: غستاف، روح السياسة، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، جمهورية مصر العربية، وقد نقد الدولة الدينية ص ٧٢٢ تحت عنوان الاضطهاد الديني.

١٩ ينظر: منتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، جمهورية مصر العربية، وقد انتقدها وجعلها تحت عنوان : فساد مبدأ الديمقراطية، ص ٩٦٢.

٢٠ ينظر: جاء في شرح المأددة (١٠٨١) ما يلي: (تَقْيِيدُ الْقَضَاءِ بِاسْتِنَاءِ بَعْضِ الْخُصُوصَاتِ: لَوْ صَدَرَ أَمْرٌ سُلْطَانِيٌّ بِأَنْ لَا تُسْمَعَ الدَّعْوَى الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْخُصُوصِ الْفُلَانِيِّ لِمُلاحَظَةِ عَادِلَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْمُصْلِحَةِ الْعَامَّةِ فَلَيْسَ لِلْقَاضِي أَنْ

سياسة الدولة وإدارتها، وليس في منطوق الحكم ونظامه في الدولة، بدليل أن تغيير السلطة التنفيذية لا يلغي طريقة الحكم في السلطة القضائي، وهذا ما نجده في تاريخنا، فمثلاً: حُكِمَ ملوك الطوائف في الأندلس والصراع على السلطة، وحكم المماليك في بلاد مصر والشام وحرّهم فيما بينهم، والصراع على الحكم في الدولة العثمانية، فحينما يستقر الحكم لأحدهم فهو لا يغير شكل القضاء وعرف خصمه في قضاء الدولة إلا بما يرتب المنظومة الإدارية للدولة وبشكل محدود لأن مفهوم القضاء والتعليم في النظام الإسلامي هو يتجاوز الحاكم ودائرة الحكم الضيقة إلى المجتمع المدني ودوره، ولهذا عرف الدولة في المنظومة السياسية هو عرف مدني من حيث التطبيق ولهذا كان (العرف) مصدراً من مصادر الفتوى في السلطة القضائية⁽²¹⁾، فمنظومة القضاء والتعليم تكاد تخضع للمؤسسات المدنية أكثر من خضوعه للسلطان إلا بقدر إقرار شكل القضاء دون التدخل في مادته، فليس للقاضي الحكم بالسياسة ولا العمل بها⁽²²⁾، وهذا يفسر لنا مفهوم الدولة المدنية وقوتها الذاتية حيث استطاعت هذه المؤسسات أن تستكمل حركتها القضائية والمعرفية وتنقل من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ثم العثمانية دون أن تفقد بريقها حتى وان تباطأت حركتها او تعثرت، فهي تستطيع إعادة نفسها وذاكما

يَسْتَمِعُ تِلْكَ الدَّعْوَى وَيَحْكُمُ بِهَا فَإِذَا حَكَمَ فَلَا يُنْفِذُ حُكْمَهُ لِأَنَّ ذَلِكَ الْقَاضِيَ لَمْ يَكُنْ قَاضِيًا فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ
ينظر: علي حيدر: درر الحكم شرح مجلة الأحكام، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الجزء ٤، ص ٥٠٦ .

٢١ ينظر: المادّة (المادّة ٦٣) (العادّة محكمة)، و (المادّة ٧٣) (استعمال الناس حجة يجب العمل بها)، و (المادّة ٨٣) (المتنع عادّة كالممتنع حقيقة)، و (المادّة ٩٣) (لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان)، و (المادّة ١٠٤) (الحقيقة تترك بدلالة العادّة) (المادّة ١٤) (إنما تعتبر العادّة إذا اطردت أو غلبت) و (المادّة ٢٤) العبرة للغالب الشائع لا للتأدير)، و (المادّة ٥٤) (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص) ينظر: علي حيدر: درر الحكم، الجزء ١، ص ٤٤-١٥ .

٢٢ ينظر: الحموي الحنفي: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني (المتوفى: ٨٩٠١هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٥٠٤١-٥٨٩١هـ، الجزء ١، ص ٥٥٤، الجزء ٣، ص ١٣٤؛ ذكر داماد أفندي: (وفي البحر أنهم يدكرون في حكم السياسة أن الإمام يفعلها لم يقولوا القاضي فظاهرة أن القاضي ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل بها). عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، (المتوفى: ٨٧٠١هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، الجزء ١، ص ٦٩٩.

بشكل يحقق لها الحركة والبناء، وإعادة تشكيل المجتمع من جديد.

• قيمة العدل التي تتمتع بها منظومة الحضارة الإسلامية، جعلت منها أنموذجاً آمناً لكل صاحب فكر وعقيدة حتى لو خالفت عقيدته العقيدة الإسلامية، شرط أن لا تحاول تعطيل أو أرباك منظومة الدولة بمؤسساتها، فقيمة حرية المعتقد أمر واضح في تلك الحضارة وهذا ما أكده الوقع المعاصر ويشهد له كل من كتب في التاريخ، حيث نجد العديد من الطوائف النصرانية في بلادنا بينما لا نجد لها في بلاد تدين بالنصرانية.

• منظومة القضاء في الحضارة الإسلامية هي منظومة متكاملة الأركان قوية الأسس، قابلة للانسياب والتحرك بحسب حركة التاريخ، وهي تراكمية نصية ومعرفية، تجمع مع التنظير الفكري والمعرفي القدرة على التطبيق الواقعي، وكل حلقة فيها هي تمثل استكمالاً للحركة سابقة، اقتضتها المصلحة وحركتها الحاجة، ومثال على ذلك الفقه الجنائي الإسلامي حيث يقول المحامي عبد القادر عودة: ” قد أدهشني أنني لم أجد قضاء أو حكماً أو تشريعاً إسلامياً إلا روعيت فيه المبادئ والنظريات الجنائية الحديثة التي قيل لنا في المدارس أنها من ابتداع القوانين الوضعية، وإن العالم لم يعرفها إلا في القرن التاسع عشر على إثر الثورة الفرنسية، فحملني هذا التناقض الظاهر بين ما سمعت وبين ما لمست على أن أدرس القسم الجنائي في الشريعة دراسة منظمة، وقد خرجت من دراستي بأن العيب الوحيد في هذا القسم هو أن الناس يجهلون كل الجهل، وأنه فيما عدا ذلك خير من أي قانون وضعي على وجه الأرض، بل هو المثل الأعلى الذي يجب أن يأخذ به ويحتذيه كل مشرع وضعي في أي بلد غير إسلامي“⁽²³⁾ وهذا الكلام مهم يعطينا عمق الفقه القضائي التطبيقي في الحضارة الإسلامية.

وكذلك استمرار مجلة الأحكام العدلية كمادة قضائية في العديد من البلدان الإسلامية

٢٣ ينظر: عودة : عبد القادر ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت ، دار الكاتب العربي، الجزء ١، ص ٥٥ ؛ وينظر: الحفناوي: منصور محمد منصور، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، مطبعة الأمانة ، الطبعة: الأولى ٦٠٤١هـ - ١٩٩١م، الجزء ١، ص ٠١ .

رغم ذهاب الدولة العثمانية وزوالها⁽²⁴⁾، فالجانب التطبيقي لها كان له حيزها في العراق حتى احتلاله عام 2003م، مما دفع الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى وصف القانون العراقي: بأنه (أول قانون مدني يتلاقى فيه الفقه الإسلامي والقوانين الغربية الحديثة جنباً إلى جنب بقدر متساو في الكم والكيف) وهو يرى أن هذه التجربة (من أخطر التجارب في تاريخ التقنين الحديث) ثم قال: (ممكن لعوامل المقارنة والتقريب من أن تنتج أثرها، ومهد الطريق للمرحلة الثالثة والأخيرة في نهضة الفقه الإسلامي، يوم يصبح الفقه مصدراً لأحكام حديثة تُجاري مدنية العصر وتُساير أحدث القوانين وأكثرها تقدماً ورقياً..)⁽²⁵⁾، ليستمر هذا التطور والاستيعاب فيكتب كتب وتوضع دراسات في مجال القضاء والمجتمع والدعوة.. تأخذ بشكل واسع طريقة تقنين القواعد وتأصيلها، بشكل منهجي تطبيقي غاية في الإبداع والتأليف⁽²⁶⁾.

وعليه فمنظومة القضاء هي خاضعة لذاته، تستمد قوتها من قدرتها على استيعاب حركة الحياة وما تتطلبه تلك الحركة من فتاوى فقهية بكم واسع، ينتقى من هذا الكم أحكاماً قضائية، تخضع لضوابط تحكمها من جهة صدور الحكم وتكييفه واستثناؤه ونقضه فغاية القضاء هو تحقيق العدل.

وهذه القوانين هي أدوات بيد القاضي يستخدمها كوحدة قياس للحكم، بتجرد يصحبه الحرص على المعرفة وتحقيق الحق والعدل، ولهذا

المبحث الأول: أركان الحكم القضائي وضوابط الدعوى فيه.

٢٤ ينظر: شاهين: الدكتور شامل، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية (مقدمة مشروع، وبيولوجرافية شاملة)، دمشق- سوريا، دار غار حراء، الطبعة الأولى ٤٢٤١هـ - ٤٠٠٢م، ص ٦٢- ٦٣.

٢٥ ينظر: بحث السنهوري عن (القانون المدني العربي) نقله: حسين: الدكتور: محمد محمد، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت / لبنان، دار الرسالة، ط٦، ١٠٤١هـ - ١٨٩١م، ص ٢١١ .

٢٦ ومما انتجته المدرسة البغدادية الحديثة من كتب.. على سبيل المثال لا الحصر: في مجال الأسرة: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد الكريم زيدان، وهو في احد عشر مجلداً، طبعته دار الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ٣٩٩١ م؛ وفي مجال القضاء: ما كتبه القاضي عبد الغفور محمد البياتي، القواعد الفقهية في القضاء، وهو في مجلدين؛ وفي مجال الفكر والدعوة: ما كتبه الأستاذ محمد احمد الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، في أربع مجلدات، وقد سلك في تأليف منهج الشمول الفقهي والمعرفي التأصيلي.

أولاً: أركان القضاء:

القضاء يستعمل لغة في عدة معان ترجع كلها إلى معنى القطع والفصل . وهو قانوناً يستعمل في معنيين: الحكم، والحاكمة (27).

وأركان القضاء ستة: الحُكْم، المَحْكُومُ بِهِ، المَحْكُومُ لَهُ، المَحْكُومُ عَلَيْهِ، القَاضِي أو الحَاكِم، طَرِيقَةُ الحُكْم، وَقَدْ عُرِفَ الأَوَّلُ فِي المَادَّةِ (1786) وَالثَّانِي فِي المَادَّةِ (1787) وَالثَّالِثُ فِي المَادَّةِ (1789) وَالرَّابِعُ فِي المَادَّةِ (1788) وَالخَامِسُ فِي المَادَّةِ (1985) ، وَأَمَّا السَّادِسُ وَهُوَ الطَّرِيقُ ، وَأَسْبَابُ القَضَاءِ فَنَأْتِي بِهِ عَلَى الوَجْهِ الآتِي : طَرِيقُ القَضَاءِ ، وَأَسْبَابُ الحُكْمِ إِنَّ طَرِيقَ القَضَاءِ أَي طَرِيقَ القَاضِي لِلحُكْمِ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ المَحْكُومِ بِهِ ، وَهُوَ أَنَّ طَرِيقَ القَضَاءِ فِي حُقُوقِ العِبَادَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّعْوَى وَالحِجَّةِ ، وَالحِجَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ البَيِّنَةِ وَالإِثْرَارِ وَاليَمِينِ وَالنُّكُولِ عَنِ اليَمِينِ وَعِلْمِ القَاضِي عَلَى قَوْلٍ ، وَالقَسَامَةُ ، وَالقَرِينَةُ القَاطِعَةُ أَنْظُرْ شَرَحَ المَادَّةِ (1740) (28).

أطراف كل قضية حكومية	ست يلوح بعدها التحقيق
حُكْمٌ وَمَحْكُومٌ بِهِ وَلَهُ	وَمَحْكُومٌ عَلَيْهِ وَحَاكِمٌ وَطَرِيقٌ

1 - الحَاكِمُ: هو من نصبه الملك لحسم الدعاوي الواقعة بين الناس وفقاً للأحكام المشروعة (29). أي وفقاً للاحكام المفهومة من نصوص القانون صراحة أو دلالة.

٢٧ ينظر: المادة (٤٨٧١) ((القَضَاءُ يُأْتِي بِمَعْنَى الحُكْمِ وَالحَاكِمِيَّةِ) القَضَاءُ بِوِزْنِ السَّخَاءِ وَهُوَ لُغَةٌ بِمَعْنَى الحُكْمِ وَالحَاكِمِيَّةِ وَحَمْعُهُ أَقْضِيَّةٌ وَمَعْنَى أَصْلِ القَضَاءِ القُطْعُ وَالفَصْلُ . (١) وَقَدْ تَفَرَّعَتْ المَعَانِي السَّائِرَةُ مِنْ ذَلِكَ ، وَالحُكْمُ وَالقَاضِي يُعْرَفُ فِي المَوَادِّ الآتِيَةِ : المَادَّةُ (٥٨٧١) (القَاضِي هُوَ الذَّاتُ الَّذِي نُصِّبَ وَعُيِّنَ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ لِأَجْلِ فَضْلِ وَحَسْمِ الدَّعْوَى وَالمُخَاصَمَةِ الوَاقِعَةِ بَيْنَ النَّاسِ تَوْفِيقًا لِأَحْكَامِهَا المَشْرُوعَةِ)) ، علي حيدر: درر الحكم شرح مجلة الأحكام، الجزء٤، ص٩١٥ ؛ وينظر: القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام، ٩٤٩١م مطبعة العاني، وزارة المعارف العراقية، بغداد - العراق، الجزء٤، ٥٦١ .

٢٨ ينظر: علي حيدر: درر الحكم، الجزء٤، ص٩١٥؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء٤، ص٥٦١ وما بعدها.

٢٩ ينظر: المَادَّةُ (٥٨٧١) - (القَاضِي هُوَ الذَّاتُ الَّذِي نُصِّبَ وَعُيِّنَ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ لِأَجْلِ فَضْلِ وَحَسْمِ الدَّعْوَى

فإذا انحرف الحاكم في حكمه عن مفهوم القانون خطأ فحكم بغير الحق، فإن كان في الوسع تدارك الرجوع إلى الصواب يرجع إليه، وأن لم يمكن تدارك الرجوع إلى الحق - كما لو كان الحكم بالقصاص - فبعد تنفيذه لا يمكن الرجوع إلى الحق، فإن المقضى له يتحمل الدية، رجوعاً إلى رد الحق إلى نصابه قدر الإمكان .

وإذا انحرف الحاكم في حكمه عن مقتضى القانون عمداً، وثبت ذلك بإقراره، ونفذ هذا الحكم فإنه يضمن للمحكوم عليه ما خسره بذلك الحكم هذا في الحقوق الخاصة، أما في الحقوق العامة (حقوق الله) فإن حكم خلافاً للقانون خطأ ونفذ الحكم، فإن بيت المال يضمن للمحكوم عليه، وأن كان عمداً وثبت هذا بإقرار الحاكم وقد نفذ الحكم، فإن الحاكم هو الذي يضمن للمحكوم عليه⁽³⁰⁾.

2 - الحُكْمُ: هو حسم الحاكم المخاصمة بإتباعه الطريق القانونية الخاصة بذلك. والحكم نوعان: الأول أن يتضمن إلزام الحاكم المحكوم عليه بالمحكوم به ويسمى هذا النوع من الحكم (قضاء إلزام) و(قضاء استحقاق) و(قضاء ملك).

والثاني: أن يتضمن منع الحاكم المدعي عن منازعة المدعى عليه في المدعى به، كقوله (لا حق لك) وقوله (أنت ممنوع عن منازعة المدعى عليه) ويسمى هذا النوع من الحكم (قضاء ترك) .

ووجه الحصر في النوعين، هو أن المدعي لا يخلو من أن يظهر محقاً، أو يظهر غير محق. فإن ظهر محقاً كان القضاء قضاء استحقاق، وأن ظهر غير محق كان القضاء قضاء ترك⁽³¹⁾ .

والمُخَاصِمَةُ الوَاقِعَةُ بَيْنَ النَّاسِ تَوْفِيقًا لِأَحْكَامِهَا الْمَشْرُوعَةِ . علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٩١٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٥٦١ وما بعدها.

٣٠ سيأتي بيان القواعد الفقهية الضابطة للقاضي والحاكم، فلم نذكرها هنا مخافة الإطالة.

٣١ ينظر: المَادَّةُ (٦٨٧١) (الْحُكْمُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ قَطْعِ الْقَاضِي الْمَخَاصِمَةَ وَحَسْمِهِ إِيَّاهَا وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ . الْقِسْمُ الْأَوَّلُ : هُوَ الْإِزَامُ الْقَاضِي الْمَحْكُومَ بِهِ عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِكَلَامِ كَقَوْلِهِ حَكَمْتُ أَوْ أَعْطَى الشَّيْءَ الَّذِي ادَّعَى بِهِ عَلَيْكَ وَيُقَالُ لَهُ قَضَاءُ الْإِزَامِ وَقَضَاءُ الْإِسْتِحْقَاقِ . وَالْقِسْمُ الثَّانِي : هُوَ مَنْعُ الْقَاضِي الْمُدَّعِي عَنِ الْمُنَازَعَةِ بِكَلَامِ كَقَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ حَقٌّ أَوْ أَنْتَ مَمْنُوعٌ عَنِ الْمُنَازَعَةِ وَيُقَالُ لِهَذَا قَضَاءُ التَّرْكِ وَالْحُكْمُ بِضَمِّ الْحَاءِ وَسُكُونِ الْكَافِ لُغَةً بِمَعْنَى الْمَنْعِ وَتَسْمِيَةِ الْقَاضِي بِالْحَاكِمِ لِمَنْعِهِ الْمُبْطِلَ مِنَ الْأَبْطَالِ .) علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٥٢٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٥٦١ وما بعدها.

3 - الْمَحْكُومُ بِهِ: هو ما لزم الحاكم المحكوم عليه به، في قضاء الاستحقاق - وهو إيفاءه حق المدعي - وترك المدعي المنازعة، في قضاء الترك⁽³²⁾.

4 - الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ: هو من مصدر الحكم لجانبه . وهو إما أن يكون معيناً واحداً أو أكثر، كما هو في أغلب القضايا. وأما أن يكون غير معين كما هو الحال في الحكم بالحرية الأصلية. والحكم بالنسب بالبينة. فأن المحكوم عليه فيهما جميع الناس⁽³³⁾.

5 - الْمَحْكُومُ لَهُ: هو من مصدر الحكم لجانبه⁽³⁴⁾.

6 - طريق المحاكمة: وهي الإجراءات الواجب على الحاكم اتخاذها عند مباشرته الدعوى إلى أن يصدر الحكم وهي المقررة في قانون المرافعات الحقوقية، وفي بعض المواد الآتية:

والحكم كما يصدر من الحاكم المعرف في المادة (1785) فإنه يصدر من الحكم - بفتح الحاء والكاف - بناء على التحكيم.

والتحكيم: لغة تفويض الحكم لشخص، وقانوناً، هو اتخاذ الخصمين برضاها شخصاً أهلاً للحكم، ليقضى بينهما في الدعوى القائمة بينهما. ويسمى هذا الشخص (حكماً) كما يسمى (محكماً)، ومن لم يكن أهلاً للحكم كالصبي والرقيق، لا يصلح حكماً⁽³⁵⁾.

٣٢ ينظر: المادّة (٧٨٧١) (الْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ الشَّيْءُ الَّذِي أُلْزِمَهُ الْقَاضِي الْمَحْكُومَ عَلَيْهِ وَهُوَ إيفَاءُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ حَقَّ الْمُدَّعِي فِي قَضَاءِ الْإِلْزَامِ وَتَرْكُ الْمُدَّعِي الْمُنَازَعَةَ فِي قَضَاءِ التَّرْكِ) علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٣٢٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٨٦١.

٣٣ ينظر: المادّة (٨٨٧١) ((الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ الَّذِي حُكِمَ عَلَيْهِ) . الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ الَّذِي حُكِمَ عَلَيْهِ مِنْ طَرَفِ الْقَاضِي أَوْ مِنْ طَرَفِ الْمُحَكِّمِ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ يَكُونُ دَائِمًا إِنْسَانًا .) علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٣٢٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٨٦١.

٣٤ ينظر: المادّة (٩٨٧١) ((الْمَحْكُومُ لَهُ هُوَ الَّذِي حُكِمَ لَهُ) . أَي الَّذِي حُكِمَ لَهُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ .) علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٤٢٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٨٦١.

٣٥ ينظر: (١٠٩٧١) ((التَّحْكِيمُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ اتِّخَاذِ الْخَصْمَيْنِ آخَرَ حَاكِمًا بِرِضَاهُمَا ؛ لِفَضْلِ خُصُومَتِهِمَا وَدَعْوَاهُمَا وَيُقَالُ لِذَلِكَ حَكْمٌ يَفْتَحَتَيْنِ وَمُحَكِّمٌ بِضَمِّ الْمِيمِ وَفَتْحِ الْحَاءِ وَتَشْدِيدِ الْكَافِ الْمَفْتُوحَةِ) التَّحْكِيمُ لُغَةٌ : تَفْوِيضُ الْحُكْمِ لِشَخْصٍ . وَشَرْعًا : هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ اتِّخَاذِ الْخَصْمَيْنِ أَي الْمُدَّعِي وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَاحِدًا أَهْلًا لِلْحُكْمِ حَاكِمًا بِرِضَاهُمَا لِفَضْلِ خُصُومَتِهِمَا وَدَعْوَاهُمَا .) علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٤٢٥؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٨٦١.

ومن خلال النظر في أركان الحكم القضائي وما يتضمنه كل ركن من تلك الأركان من شروط وأوصاف وقواعد حاكمة على كل ركن منها، مع إدراك لطرق فهم المنطوق وبيان مدلوله، يخرج الحكم القضائي متوازنا مع نظرية الحق المرجوة منه، وشكل هذا التوازن يظهر من خلال ما يأتي:

1 - القضاء يقوم على ستة أركان، فهناك ركن يتعلق بصاحب الدعوى وهناك آخر يتعلق بالمدعى عليه، وكليهما له شروط وأوصاف تسبق الدعوى ينظر القاضي إليها، قبل أن يقر صحة الدعوى من عدمها، هذا الأوصاف تخص حال المدعي والمدعى عليه وتخص منطوق الدعوى، فإذا أصبحت تلك الشروط واضحة مستكملة منطبقة على أفرادها جاز إمضاء الدعوى والنظر في مفهومها، وإلا فلا، فأقرر صحة الدعوى يسبق النظر في فحواها.

2 - الحكم هو من أركان الدعوى، والحكم هنا يمرّ بقسمين، الأول: حكم على صحة الدعوى من حيث القبول، فإذا تحقق قبول الدعوى، جاز النظر فيها، والنظر فيها لا يعني أقرار الحق للمدعي، كما أن ردّها لا يعني عدم تكرار تقديم الدعوى من قبل المدعي، فإذا تم النظر في الدعوى وحكم للمدعي جاز للمدعى عليه أن يستأنف الحكم الصادر⁽³⁶⁾.

ولذلك يجب مراعاة شروط صحة الدعوى، فأى خلل يصيب أي شرط يخص ركناً من تلك الأركان هو يصيب منظومة الحكم، فيكون الحكم قابلاً لاستثنائه أو الطن فيه ثم بعدها نقضه.

ثانياً: ما يجب أن يتوفر في الدعوى المقدمة .

تعريف الدعوى: هي طلب أحد حقه من آخر ، جازماً ، في مجلس القضاء . أي بحضور الحاكم في محل الحكم أو بحضور الحكم في مجلس التحكيم ، فإن الحكم قائم مقام القاضي . ويقال لطالب الحق من آخر في مجلس القضاء ((المدعي)) . ويقال للمطلوب

٣٦ ينظر: ((٨٣٨١)) - (إِذَا ادَّعَى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ بَأَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي صَدَرَ فِي حَقِّ الدَّعْوَى لَيْسَ مُوَافِقًا لِأُصُولِهِ الْمَشْرُوعَةِ وَبَيَّنَّ جِهَةً عَدَمَ مُوَافَقَتِهِ وَطَلَبَ اسْتِثْنَاءَ الدَّعْوَى يُحَقِّقُ الْحُكْمُ الْمَذْكُورُ فَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِأُصُولِهِ الْمَشْرُوعَةِ يُصَدَّقُ وَإِلَّا يُسْتَأْنَفُ) علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤ ، ص ٣٢٦ .

منه الحق في مجلس القضاء ((المدعي عليه)) . ويقال للحق المطلوب ((المدعى به)) (37).

وشروط الدعوى حتى تصح أن يطلق عليها دعوى، يجب النظر ابتداءً إلى ما يأتي:

1 - أن يكون المدعي و المدعي عليه عاقلين فلا تصح دعوى المجنون والصبي غير المميز، وإنما وليائهما وأوصيائهما أن يقوموا عنهما مدعين أو مدعى عليهم. وأما البلوغ فليس بشرط لصحة الدعوى ، إذ لا ضرر محضاً في الدعوى ، لأنها تتضمن طلب حق أو مدافعة عن ترتب حق، وليس في هذا ضرر محض. فالصبي المأذون له أن يقيم الدعوى في الخصوصيات المأذون بها وأن يكون عليه كذلك، فيترتب عليه ما يترتب على المدعي والمدعى عليه، حتى أن توجه إليه اليمين على القول الراجح وقال البعض إن اليمين تؤجل إلى ما بعد بلوغه، لان غير البالغ لا يحنث باليمين ، فلا يبالي الصبي من اليمين (38) .

2 - أن يكون المدعى عليه معلوماً. فلا تصح دعوى شخص على أحد من أهل حيّ كذا، أو قرية كذا من غير تعيين شخصه (39).

3 - حضور الخصم، حقيقة أو حكماً. فحضوره حقيقة ظاهرة، وحضوره حكماً، كما إذا بلغ المدعى عليه بالحضور فلم يحضر فحكم غائباً، فإنه يعتبر بحكم الحاضر من جهة فينظر الحاكم في الدعوى، ولكنه يعطي مدة يسوغ فيها له أن يعترض على الحكم ويقدم دفاعه ، لأنه لم يكن حاضراً حقيقة. فإذا بلغ بالحكم ولم يعترض عليه في المدة فإن

٣٧ ينظر: القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٣. وينظر: المادّة (٣١٦١) (الدّعوى هي طلب أحد حقه من آخر في حضور القاضي ، ويقال له المدعي ، وللآخر المدعى عليه) . الدّعوى لغة هي قول يقصد به الإنسان إيجاب الحق على غيره . وشرعاً هي طلب أحد حقه من آخر قولاً أو كتابةً في حضور القاضي حال المنازعة بلفظ يدل على الحزم بإضافة الحق إلى نفسه ، أو إلى الشخص الذي يتوب عنه . والمادة: (٤١٦١) (المدعى هو الشيء الذي ادعاه المدعي ويقال له المدعى به أيضاً) علي حيدر، درر الحكام، الجزء ٤، ص ٧٥١.

٣٨ ينظر: المادّة (٦١٦١) (يُشترط أن يكون المدعي والمدعى عليه عاقلين ودعوى المجنون والصبي غير المميز ليست بصحيحة إلا أنه يصح أن يكون وصيائهما، أو وليائهما مدعيين ، أو مدعى عليهما). علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤، ص ؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٥.

٣٩ ينظر: المادّة (٧١٦١) (يُشترط أن يكون المدعى عليه معلوماً بناءً عليه إذا قال المدعى : لي على أحد من أهل القرية الفلانية . أو على أناس من أهلها مقدار كذا بدون تعيين لا تصح دعواه ويلزم عليه تعيين المدعى به). علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤، ص ١٦١ ؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٦.

- الحكم يصبح سالماً من الاعتراض، وقد كان حاضراً حكماً، فيعتبر الحكم وجاهياً⁽⁴⁰⁾.
- 4 - أن يكون المدعى به معلوماً، لأنه لا يمكن اخذ المجهول تحت الحكم، ولا فائدة من الحكم بالمجهول⁽⁴¹⁾.
- 5 - أن لا يسند سبب الملك، فإذا اسند المدعى به إلى الإقرار يكون معترفاً في دعواه بأنه غير مالك للمدعي به، فلا يسمع له طلبه⁽⁴²⁾.
- 6 - أن يكون المدعى به محتمل الثبوت عقلاً وعادة وقانوناً أو شرعاً لأن الاستحالة عقلاً وعادة تقتضي تيقن الكذب الظاهر في الدعوى، والمستحيل شرعاً أو قانوناً كالمستحيل عادة⁽⁴³⁾.

٤٠ ينظر: المادّة (٨١٦١) (يُشْتَرَطُ حُضُورُ الْحَضَمِ حِينَ الدَّعْوَى . وَإِذَا امْتَنَعَ المُدْعَى عَلَيْهِ مِنَ الحُضُورِ إِلَى المَحْكَمَةِ أَوْ إِرْسَالِ وَكَيْلٍ عَنْهُ فَالمُعَامَلَةُ الَّتِي تَجْرِي فِي حَقِّهِ سُنْدُكَرٌ فِي كِتَابِ القَضَاءِ) . علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ١٦١؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٧.

٤١ ينظر: المادّة (٩١٦١) (يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ المُدْعَى بِهِ معلُومًا ، وَلَا تَصِحُّ الدَّعْوَى إِذَا كَانَ مَجْهُولًا) . علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٣٦١؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٨. ويستثنى من ذلك: ويستثنى من هذا الشرط خمس مسائل وهي: أ- دعوى الغصب. ب- دعوى الرهن: أنظر المادة (١٢٦١) ، ج- دعوى الوصية بمجهول. د- دعوى الإقرار بمجهول. أنظر المادة (٩٧٥١) ، هـ - دعوى الإبراء بمجهول.

ينظر: علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ١٧١ و ٦٨؛ القاضي: ج ٤، ص ٨.

٤٢ ينظر: المادّة (١٠٢٦١) (معلُومِيَّةُ المُدْعَى بِهِ تَكُونُ بِالإِشَارَةِ ، أَوْ الوَصْفِ وَالتَّعْرِيفِ ، وَهُوَ إِذَا كَانَ عَيْنًا مَفْهُولًا ، وَكَانَ حَاضِرًا فِي مَجْلِسِ المَحْكَمَةِ فَالإِشَارَةُ إِلَيْهِ كَافِيَةٌ ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ حَاضِرًا يَكُونُ معلُومًا بِوَصْفِهِ وَتَعْرِيفِهِ وَبَيَانِ قِيَمَتِهِ ، وَإِذَا كَانَ عَقَارًا يُعِينُ بَيَانِ حُدُودِهِ ، وَإِذَا كَانَ دِينًا يَلْزَمُ بَيَانُ جِنْسِهِ وَنَوْعِهِ وَوَصْفِهِ وَمِقْدَارِهِ) .

علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٤٦١؛ القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٩.

٤٣ ينظر: المادّة (٨٢٦١) (حُكْمُ الإِقْرَارِ هُوَ ظُهُورُ المُقَرَّرِ بِهِ لَا حُدُوثُهُ بَدَاءَةً وَلِهَذَا لَا يَكُونُ الإِقْرَارُ سَبَبًا لِلْمَلِكِ ، بِنَاءً عَلَيْهِ لَوْ ادَّعَى المُدْعَى عَلَى المُدْعَى عَلَيْهِ شَيْئًا وَجَعَلَ سَبَبَهُ إِقْرَارَهُ فَقَطْ لَا تُسْمَعُ دَعْوَاهُ ، مَثَلًا لَوْ ادَّعَى المُدْعَى بِقَوْلِهِ : إِنَّ هَذَا المَالَ لِي وَإِنَّ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي هُوَ ذُو اليَدِ كَانَ قَدْ أَقْرَأَ بَأَنَّهُ مَالِي تُسْمَعُ دَعْوَاهُ وَأَمَّا إِذَا ادَّعَى بِقَوْلِهِ : إِنَّ هَذَا المَالَ لِي لِأَنَّ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي هُوَ ذُو اليَدِ كَانَ قَدْ أَقْرَأَ بَأَنَّهُ مَالِي ، فَلَا تُسْمَعُ دَعْوَاهُ وَكَذَلِكَ لَوْ ادَّعَى بِقَوْلِهِ : إِنَّ لِي فِي ذِمَّةِ هَذَا الرَّجُلِ كَذَا دَرَهْمًا مِنْ جِهَةِ القَرْضِ حَتَّى إِنَّهُ كَانَ قَدْ أَقْرَأَ بَأَنَّهُ مَدِينٌ لِي بِهَذَا المَبْلَغِ مِنْ هَذِهِ الجِهَةِ تُسْمَعُ دَعْوَاهُ أَمَّا لَوْ ادَّعَى قَائِلًا : بَأَنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ أَقْرَأَ بَأَنَّهُ مَدِينٌ لِي بِكَذَا دَرَهْمًا مِنْ جِهَةِ القَرْضِ فَلِلذَلِكَ أَنَّ لِي فِي ذِمَّتِهِ كَذَا دَرَهْمًا وَأَطْلُبُهَا مِنْهُ لَا تُسْمَعُ دَعْوَاهُ) (المادّة : (١٠٣٦١) (يُشْتَرَطُ أَنْ يَحْكَمَ وَيُلْزَمَ المُدْعَى عَلَيْهِ بِشَيْءٍ فِي حَالَةِ ثُبُوتِ الدَّعْوَى مَثَلًا لَوْ أَعَارَ أَحَدٌ آخَرَ شَيْئًا وَظَهَرَ شَخْصٌ آخَرَ وَادَّعَى قَائِلًا : أَنَا مِنْ ذَوِيهِ فَلْيُعْرَبِي إِثْمًا لَا تَصِحُّ دَعْوَاهُ . كَذَلِكَ لَوْ وَكَّلَ أَحَدٌ آخَرَ بِخُصُوصٍ مَا فَظَهَرَ شَخْصٌ آخَرَ وَادَّعَى :

7 - أن لا يكون في الدعوى تناقض (44).

8 - أن تكون الدعوى في مجلس القضاء . فطلب أحد حقه من آخر لا في مجلس القضاء لا يعتبر دعوى ولو كان أمام الحاكم (45).

ويتضح مما سبق أن ما عدا الشرط الثاني والثالث والرابع ، يؤثر في جوهر الدعوى وذاتها ، فإذا أحتل واحد منها كانت الدعوى باطلة ، وأن الشروط : الثاني والثالث والرابع تؤثر في صفة الدعوى فإذا أحتل منها واحد كانت فاسدة يمكن تصحيحها (46).

أما معلومية المدعى به: فهي شرط من شروط صحة الدعوى، فهذه المعلومية يتم تحقيقها بالوجه الآتية (47):

1 - إذا كان المدعى به حاضراً في مجلس القضاء فالإشارة إليه في الدعوى والشهادة

بِقَوْلِهِ : أَنَا جَارُهُ وَبُوكَالَتِهِ أَنَسَبُ فَلَا تَصِحُّ دَعْوَاهُ ; لِأَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يُعْبِرَ مَالَهُ مَنْ شَاءَ وَأَنْ يُوَكَّلَ بِأَمْرِهِ مَنْ يَشَاءُ وَعَلَيْهِ فِتْقَدِيرُ ثُبُوتِ هَذِهِ الدَّعَاوَى وَأَمْثَالِهَا لَا يَتَرْتَّبُ فِي حَقِّ الْمُدْعَى عَلَيْهِ حُكْمٌ مَا) . علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤ ، ص ٥٨١ و ٨٨١؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٠١ .

٤٤ ينظر: المادّة (٧٤٦١) (التَّنَاقُضُ يَكُونُ مَانِعًا لِدَعْوَى الْمَلِكِ مَثَلًا إِذَا اسْتَشْرَى أَحَدٌ مَالًا أَيْ أَرَادَ شِرَاءَهُ ثُمَّ ادَّعَى أَنَّ ذَلِكَ الْمَالِ كَانَ مِلْكَهُ قَبْلَ الْإِسْتِشْرَاءِ لَا تَسْمَعُ دَعْوَاهُ , وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَيْسَ لِي حَقٌّ عِنْدَ فُلَانٍ مُطْلَقًا ثُمَّ ادَّعَى عَلَيْهِ شَيْئًا لَا تَسْمَعُ دَعْوَاهُ , وَكَذَلِكَ لَوْ ادَّعَى أَحَدٌ عَلَى آخَرَ بِقَوْلِهِ كُنْتُ أُعْطِيكَ كَذَا مَقْدَارًا مِنَ الدَّرَاهِمِ عَلَى أَنْ تُعْطِيَهَا إِلَى فُلَانٍ فَلَمْ تُعْطِهَا لَهُ وَبَقِيَتْ فِي يَدِكَ فَأَحْضَرَهَا لِي وَأَنْكَرَ الْمُدْعَى عَلَيْهِ ذَلِكَ وَبَعْدَ أَنْ أَقَامَ الْمُدْعَى الْبَيِّنَةَ رَجَعَ الْمُدْعَى عَلَيْهِ وَأَرَادَ دَفْعَ الدَّعْوَى بِقَوْلِهِ نَعَمْ كُنْتُ أُعْطِيْتَنِي تِلْكَ الدَّرَاهِمَ إِلَّا أَنِّي أَدَيْتَهَا لَهُ فَلَا يُسْمَعُ دَفْعُهُ , وَكَذَلِكَ لَوْ ادَّعَى أَحَدُ الْحَانُوتِ الَّذِي هُوَ فِي يَدِ غَيْرِهِ بِأَنَّهُ مِلْكُهُ وَأَجَابَ ذُو الْيَدِ بِقَوْلِهِ : نَعَمْ كَانَ مِلْكِكَ وَلَكِنْ بَعْتَنِي إِيَّاهُ فِي التَّارِيخِ الْفُلَانِيَّ وَأَنْكَرَ الْمُدْعَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ لَمْ يَجْرَ بَيْنَنَا بَيْعٌ وَلَا شِرَاءٌ قَطُّ وَبَعْدَ أَنْ أُثْبِتَ ذُو الْيَدِ دَعْوَاهُ رَجَعَ الْمُدْعَى فَادَّعَى قَائِلًا . نَعَمْ كُنْتُ بَعْتُ لَكَ ذَلِكَ الْحَانُوتَ فِي ذَلِكَ التَّارِيخِ لَكِنَّ هَذَا الْبَيْعَ كَانَ وِفَاءً أَوْ بِشَرَطٍ مُفْسِدٍ هُوَ كَذَا فَلَا يُسْمَعُ) . علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤ ، ص ٨٣٢ ؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٠١ .

٤٥ ينظر: علي حيدر: درر الحكم ، الجزء ٤ ، ص ٥٩١؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٢١ .

٤٦ ينظر: القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٢١ .

٤٧ ينظر : المادّة (٠٢٦١) (مَعْلُومِيَّةُ الْمُدْعَى بِهِ تَكُونُ بِالْإِشَارَةِ , أَوْ الْوَصْفِ وَالتَّعْرِيفِ , وَهُوَ إِذَا كَانَ عَيْنًا مَثْقُولًا , وَكَانَ حَاضِرًا فِي مَجْلِسِ الْمُحَاكَمَةِ فَالْإِشَارَةُ إِلَيْهِ كَافِيَةً , وَإِذَا لَمْ يَكُنْ حَاضِرًا يَكُونُ مَعْلُومًا بِوَصْفِهِ وَتَعْرِيفِهِ وَبَيَانِ قِيَمَتِهِ , وَإِذَا كَانَ غَافِرًا يُعَيَّنُ بَيِّنَاتٍ حُدُودِهِ , وَإِذَا كَانَ دَيْنًا يَلْزِمُ بَيَانُ جِنْسِهِ وَنَوْعِهِ وَوَصْفِهِ وَمَقْدَارِهِ) . علي حيدر، درر الحكم ، الجزء ٤ ، ص ٥٦١؛ القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٢١-٥١ .

واليمين ، كافية لمعلوماته .

2 - إذا لم يكن المدعى به حاضراً في مجلس القضاء، فأَنْ كان إحصاره لا يكلف مؤنة ويسهل إحصاره وكان المدعى عليه معترفاً بوجوده عنده، فإنه يلزم عليه أَنْ يحضره إلى مجلس القضاء للإشارة إليه عند الدعوى والشهادة واليمين، وذلك كما إذا كان المدعى به حلية أو كتاباً أو نحوهما، إلا إذا كان المدعى به وديعة لا يجبر على إحصارهما.

وَأَنْ كان في إحصاره المجلس مؤنة تكلف المدعى عليه مصرفاً، فإنه لا يلزم بإحصاره بل أما أَنْ يذهب الحاكم إلى المحل الذي فيه المدعى به ويستمع هناك الدعوى والشهود أو يحلف المدعى عليه هناك إذا عجز المدعي عن الإثبات وقد طلب اليمين، وأما أَنْ يكتفي الحاكم بتوصيف المدعى به وتعريفه وبيان قيمته، إلا في دعوى الغصب أو الرهن فلا يلزم فيها بيان قيمة المغصوب أو المرهون، لأن المغصوب منه قد يجهل قيمة ما غصب منه، وكذلك الرهن قد يجهل قيمة ما رهنه فيكفي فيها التوصيف والتعريف.

3 - وإذا كان المدعى به أعياناً مختلفة الجنس والنوع والوصف فلا يلزم ذكر قيمة كل واحد منها على حدة بل يكتفي بذكر قيمة المجموع كما إذا قال المدعي . خمسة أبل وثلاث سيارات وأربع أفراس قيمتها ألف دينار، فإنه يكفي ولو لم يبين قيمة كل واحد منها.

وإذا كان المدعى به ديناً، فيلزم بيان جنسه ونوعه وقدره، كما أن للأوراق النقدية والعملية أسماء خاصة تميزها عن غيرها، لذلك يكفي للمدعي إذا قال إذا قال خمسين ديناراً أو خمسين جنيهاً أو خمسين ليرة أو خمسين روية أو خمسين درهماً.

4 - إذا كان المدعى به عقاراً فيلزم ذكر بلده وقريته أو محلته وحدوده وأسماء أصحاب حدوده وأسماء آبائهم وأجدادهم، إلا إذا كان العقار مشهوراً فيكفي ذكر أسمائهم فقط⁽⁴⁸⁾.

٤٨ ينظر بتصرف سير : القاضي : منير، شرح مجلة الأحكام ، الجزء ٤، ص ٤١؛ المادة (٣٢٦١) (إِذَا كَانَ الْمُدْعَى بِهِ عَقَارًا يَلْزَمُ فِي الدَّعْوَى ذِكْرُ بَلَدِهِ وَقَرِيَّتِهِ ، أَوْ مَحَلَّتِهِ وَزُفَاقِهِ وَحُدُودِهِ الْأَرْبَعَةَ ، أَوْ الثَّلَاثَةَ وَأَسْمَاءِ أَصْحَابِ حُدُودِهِ إِنْ كَانَ لَهَا أَصْحَابٌ مَعَ أَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَأَجْدَادِهِمْ لَكِنْ يَكْفِي ذِكْرُ اسْمِ وَشَهْرَةِ الرَّجُلِ الْمَعْرُوفِ وَالْمَشْهُورِ ، وَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ اسْمِ أَبِيهِ وَجَدِّهِ كَذَلِكَ لَا يُشْتَرَطُ بَيَانُ حُدُودِ الْعَقَارِ إِذَا كَانَ مُسْتَعْنِيًا عَنِ التَّحْدِيدِ لِشَهْرَتِهِ وَأَيْضًا إِذَا ادَّعَى الْمُدْعَى بِقَوْلِهِ : إِنَّ الْعَقَارَ الْمُحَرَّرَةَ حُدُودُهُ فِي هَذَا السَّنَدِ هُوَ مِلْكِي تَصَحَّ دَعْوَاهُ) و علي حيدر:

ثالثاً: أنواع الدعوى :

قسم العلماء أنواع الدعوى من حيث صحتها إلى أقسام وقد بينها الأمام الماوردي بشكل موجز أعقبها بشرح مفصل ونقل هذا لنا الاختصار جلال الدين السيوطي (قال الماوردي في الحاوي: الدَعْوَى عَلَى سِتَّةِ أَضْرِبٍ: صَحِيحَةٌ، وَفَاسِدَةٌ، وَمُجْمَلَةٌ وَنَاقِصَةٌ، وَزَائِدَةٌ، وَكَاذِبَةٌ) (49).

وأما التقسيم الذي سنذكره هو ما ذهب إليه شراح مجلة الاحكام حيث قسموها على ثلاثة أنواع :

1 - الدعوى الصحيحة : وهي التي توفرت فيها الشروط السالفة الذكر ويترتب عليها إحضار الخصم ومطالبتة بالجواب ، واستماع البينة عند إنكاره، وتحلفه اليمين عند عجز المدعي عن الإثبات، وإحضار المدعى به إلى مجلس القضاء إذا لم يكن في إحضاره مؤنة وكان المدعى عليه معترفاً بوجوده لديه، ونحو هؤلاء من الأمور التي يقتضيها سير المحاكمة.

درر الحكام ، الجزء ٤ ، ص ٦٧١ .

٤٩ والشرح المختصر هو ما ذكره السيوطي: (قال الماوردي في الحاوي: الدَعْوَى عَلَى سِتَّةِ أَضْرِبٍ: صَحِيحَةٌ، وَفَاسِدَةٌ، وَمُجْمَلَةٌ وَنَاقِصَةٌ، وَزَائِدَةٌ، وَكَاذِبَةٌ، فَالصَّحِيحَةُ: مَا اسْتَجْمَعَتْ فِيهَا شُرُوطُ الدَعْوَى. وَالْفَاسِدَةُ: مَا اخْتَلَّتْ مِنْهَا شَرْطٌ فِي الدَعْوَى كَمَا إِذَا ادَّعَى الْمُسْلِمُ نِكَاحَ الْمُجُوسِيَّةِ، أَوْ الْحُرُّ الْمُوسِرُ نِكَاحَ أَمَةٍ، أَوْ فِي الْمُدَّعَى بِهِ، كَدَعْوَى الْمَيْتَةِ، وَالْخَمْرِ، أَوْ سَبَبِ الدَعْوَى كَدَعْوَى الْكَافِرِ شِرَاءِ الْمُصْحَفِ، وَالْمُسْلِمِ، وَطَلَبِ تَسْلِيمِهِ، وَكَذَلِكَ مَنْ ذَكَرَ سَبَبًا بَاطِلًا لِاسْتِحْقَاقِهِ، وَالْمُجْمَلَةُ: كَقَوْلِهِ: لِي عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَهِيَ الدَعْوَى بِالْمَجْهُولِ، فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا فِي صُورِ سِتِّائِي.

وَالنَّاقِصَةُ: إِذَا لِنَقْصِ صِفَةٍ كَقَوْلِهِ: لِي عَلَيْهِ أَلْفٌ، وَلَا يُبَيِّنُ صِفَتَهَا، أَوْ شَرْطٍ كَدَعْوَى النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ وَلِيِّ وَشُهُودٍ وَكَلاهُمَا لَا تَسْمَعُ إِلَّا دَعْوَى الْمَمْرُ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ، أَوْ حَقِّ إِجْرَاءِ الْمَاءِ، فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ ذَلِكَ بِحَدِّ، أَوْ دَرَعٍ. بَلْ يَكْفِي تَحْدِيدُ الْأَرْضِ، وَالدَّارِ.

وَالزَّائِدَةُ: تَارَةٌ لَا تَفْسُدُ، نَحْوُ ابْتِغَاءِهِ فِي سَوْقِ كَذَا، أَوْ عَلَى أَنْ أَرَدَهُ بَعِيْبٌ إِذَا وَجَدَهُ. وَتَارَةٌ تَفْسُدُ نَحْوُ: ابْتِغَاءِهِ عَلَى أَنْ يُقْبِلَنِي إِذَا اسْتَقْلَنَهُ. وَالكَاذِبَةُ: هِيَ الْمُسْتَحِيلَةُ: كَمَنْ ادَّعَى بِمَكَّةَ أَنَّهُ تَزَوَّجَ فَلَانَةَ أَمْسَ بِالْبَصْرَةِ). ينظر: السيوطي:

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (المتوفى: ١١٩ هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى،

١١٤١ هـ - ١٠٩٩ م، ص ٩٩٤؛ وينظر أيضا القول بتمامه: الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن

حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: ٥٤ هـ)، لحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر

المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية،

الطبعة: الأولى، ٩١٤١ هـ - ١٩٩٩ م، الجزء ٧١، ص ٢٩٢-٣٠٣.

2 - الدعوى الفاسدة: وهي الدعوى الصحيحة في ذاتها وجوهرها غير أنها لبعض العوارض الخارجية أصبحت غير مشروعة. وهي التي لم يتوفر فيها الشرط الثاني والثالث والرابع من الشروط السالفة الذكر، وقد توفرت فيها بقية الشروط، وذكر فيها سبب الدين إذا كانت الدعوى دعوى دين.

وحكم هذا النوع من الدعوى، هو أنها قابلة للتصحيح فإذا صححها المدعي بإكمال ما نقص تصحح صحيحة وتدخل في عدادها فتأخذ أحكامها الآنفه الذكر. وذلك كما لو ادعى بمجهول فأن للمدعي أن يصححها برفع الجهالة.

3 - الدعوى الباطلة: وهي غير صحيحة في ذاتها، وهي التي نقص فيها أحد الشروط السالفة الذكر ما عدا الشرط الثاني والثالث والرابع. فأن نقصان أحد هذه الثلاثة يوجب الفساد لا البطلان.

ولا يترتب على الدعوى الباطلة شيء من الأحكام المارة الذكر في الدعوى الصحيحة، لان الباطل لا يترتب عليه شيء. مثال ذلك لو ادعى احد على آخر بأنه فقير وأن المدعى عليه غني فليعطني من ماله صدقة، فأن هذه الدعوى باطلة فلا يطلب حضور المدعى عليه ولا يطلب منه الجواب⁽⁵⁰⁾.

٥٠ ينظر حول أنواع الدعوى: القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٧١ وما بعدها. وقد اختصر السيوطي قول الماوردي قال السيوطي: (قَالَ الْمَاوَرِدِيُّ فِي الْحَاوِي: الدَّعْوَى عَلَى سِتَّةِ أَصْرُبٍ: صَحِيحَةٌ، وَفَاسِدَةٌ، وَمُجْمَلَةٌ وَنَاقِصَةٌ، وَزَائِدَةٌ، وَكَاذِبَةٌ، فَالصَّحِيحَةُ: مَا اسْتَجْمَعَتْ فِيهَا شُرُوطُ الدَّعْوَى. وَالْفَاسِدَةُ: مَا اخْتَلَّتْ مِنْهَا شَرْطٌ فِي الدَّعْوَى كَمَا إِذَا ادَّعَى الْمُسْلِمُ نِكَاحَ الْمَجُوسِيَّةِ، أَوْ الْحُرُّ الْمُوسِرُ نِكَاحَ أُمَّةٍ، أَوْ فِي الْمُدَّعَى بِهِ، كَدَّعْوَى الْمَيْتَةِ، وَالْخَمْرِ، أَوْ سَبَبِ الدَّعْوَى كَدَّعْوَى الْكَافِرِ شِرَاءِ الْمُصْحَفِ، وَالْمُسْلِمِ، وَطَلَبِ تَسْلِيمِهِ، وَكَذَلِكَ مَنْ ذَكَرَ سَبَبًا بَاطِلًا لِاسْتِحْقَاقِهِ، وَالْمُجْمَلَةُ: كَقَوْلِهِ: لِي عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَهِيَ الدَّعْوَى بِالْمَجْهُولِ، فَلَا تُسْمَعُ إِلَّا فِي صُورٍ سِتَّائِي.

وَالنَّاقِصَةُ: إِذَا لِنَقْصِ صِفَةٍ كَقَوْلِهِ: لِي عَلَيْهِ أَلْفٌ، وَلَا يُبَيِّنُ صِفَتَهَا، أَوْ شَرْطٌ كَدَّعْوَى النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ وَلِيِّ وَشُهُودٍ وَكِلَاهُمَا لَا تُسْمَعُ إِلَّا دَعْوَى الْمَمَرِّ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ، أَوْ حَقِّ إِجْرَاءِ الْمَاءِ، فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ ذَلِكَ بِحَدٍّ أَوْ ذَرْعٍ. بَلْ يَكْفِي تَحْدِيدُ الْأَرْضِ، وَالِدَّارِ.

وَالزَّائِدَةُ: تَارَةٌ لَا تَفْسُدُ، نَحْوُ ابْتِغَاةٍ فِي سَوْقِ كَذَا، أَوْ عَلَى أَنْ أَرَدَهُ بَعِيْبٌ إِذَا وَجَدَهُ. وَتَارَةٌ تَفْسُدُ نَحْوُ: ابْتِغَاةِ عَلَى أَنْ يُقِيلَنِي إِذَا اسْتَقْلَتَهُ. وَالْكَاذِبَةُ: هِيَ الْمُسْتَحِيلَةُ: كَمَنْ ادَّعَى بِمَكَّةَ أَنَّهُ تَزَوَّجَ فُلَانَةَ أَمْسٍ بِالْبَصْرَةِ. ينظر: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (المتوفى: ١١٩هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١١٤١هـ - ١٠٩٩م، ص ٩٩٤؛ وينظر أيضا القول بتمامه: الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: ٥٤٠هـ)، لحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي

رابعا : دفع (51) الدعوى وأنواعه:

لتحقيق التوازن في الحكم القضائي يجب النظر في حق إثبات الدعوى من جهة، ودفعها من جهة أخرى، وبهذا يتحقق للقاضي النظر بشكل متزن يحقق له النطق بالحكم الصحيح الموجب للحق.

ودفع الدعوى نوعان:

1 - الدفع الصحيح، وهو الذي تندفع به الدعوى عند ثبوته، وهو المقصود بالكلام في هذا الفصل.

وحكمه أن يتوجه الحاكم إلى النظر في أمر إثباته أولاً ويوقف النظر في دعوى المدعي، فإن ثبت الدعوى يحكم بما يقتضيه القانون، أي يقضي قضاء إلزام، وأن لم تثبت الدعوى يقضي بردها ومنع المدعي من معارضة المدعى عليه .

2 - الدفع غير الصحيح، وهو الذي لا تندفع به الدعوى على تقدير ثبوته .

وحكم هذا الدفع الإهمال، فلا يلتفت إليه الحاكم بل يستمر بالنظر في أمر إثبات الدعوى على ما تقتضيه أصول الرافعات⁽⁵²⁾.

المبحث الثاني: قواعد ضبط نظرية التوازن في النظام القضائي.

أولاً: القواعد الفقهية الضابطة والمتعلقة بذات القضاء:

وهي القواعد التي تحدد مساحة عمل السلطة القضائية، ودور القاضي وسلطته، وكل ما صح وصفه على القاضي وكان أصيلاً فيها جاز وصفه على غيره ممن اتصف بصفة الحكم في الأقضية، مثل: أهل الخبرة في مجاهم، و شيخ العشيرة ، أو أهل الصنعة، أو من يمثل الأقضية داخل الأحزاب، ينطبق عليه ما ينطبق على غيره.

فمن خلال النظر في هذه القواعد نستطيع أن نحدد المساحة التي تخص سلطة القضاء في

وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ٩١٤١ هـ - ١٩٩٩ م، الجزء ٧١، ص ٢٩٢.

٥١ جاء في المادّة (١٣٦١) (الدَّفْعُ هُوَ الْإِتْيَانُ بِدَعْوَى مَنْ قَبِلَ الْمُدْعَى عَلَيْهِ تَدْفَعُ دَعْوَى الْمُدْعَى). ينظر: علي

حيدر، درر الحكم، الجزء ٤، ص ٠٩١؛ منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٠٢.

٥٢ منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٩١.

الدولة، فتحديد سلطة القضاء ابتداءً يحدد مدى نفاذ الحكم، فليس للقاضي أن يخرج عن سلطته القضائية المحددة، وليس لطرفي الدعوى رفض حكم القضاء، فالابتداء بتعين سلطة القضاء هو يحقق التوازن في منطوق الحكم انتهاءً، وهذا هو مفهوم التوازن بين سلطة القضاء المحددة وإنفاذ حكم القضاء، وقد أوجز الإمام الماوردي ملامح تلك السلطة، حيث قال: (وَلَا تَحُلُوْا وَلَايَةَ الْقَاضِي مِنْ عُمُوْمٍ أَوْ خُصُوْمٍ، فَإِنْ كَانَتْ وَلَايَتُهُ عَامَّةً مُطْلَقَةً التَّصَرُّفِ فِي جَمِيْعٍ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَنَظَرُهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى عَشْرَةِ أَحْكَامٍ:

أَحَدُهَا: فَضْلٌ فِي الْمُنَازَعَاتِ، وَقَطْعُ التَّشَاجِرِ وَالْخُصُومَاتِ، إِمَّا صُلْحًا عَنْ تَرَاضٍ، وَيُرَاعَى فِيهِ الْحَوَازُ، أَوْ إِجْبَارًا بِحُكْمٍ بَاتٍ يُعْتَبَرُ فِيهِ الْوُجُوْبُ.

وَالثَّانِي: اسْتِيْفَاءُ الْحُقُوْقِ مِمَّنْ مَطَّلَ بِهَا، وَإِبْصَالُهَا إِلَى مُسْتَحَقِّيْهَا بَعْدَ ثُبُوْتِ اسْتِحْقَاقِهَا مِنْ أَحَدٍ وَجْهَيْنِ: إِقْرَارٌ، أَوْ بَيِّنَةٌ، وَاخْتِلَافٌ فِي جَوَازِ حُكْمِهَا فِيهَا بِعِلْمِهِ؛ فَجَوَازُهُ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- أَصْحَحَ قَوْلِيْهِ، وَمَنَعَ مِنْهُ فِي الْقَوْلِ الْآخَرِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ: يَجُوزُ أَنْ يُحْكَمَ بِعِلْمِهِ فِيْمَا عَلِمَهُ فِي وَلَايَتِهِ، وَلَا يُحْكَمُ بِمَا عَلِمَهُ قَبْلَهَا⁽⁵³⁾.

ولهذا وجدنا بعض القواعد تساهم في تبين تلك السلطة إجمالاً، يضاف إليها ما يحددها من حيث التفصيل اللازم في القضاء، ومن هذه القواعد المجملية:

- 1 - كل ما يمنع في القضاء ابتداءً يمنع دواماً، وكل ما يمنع الابتداء يمنع البقاء⁽⁵⁴⁾.
- 2 - انعدام الشرط قبل القضاء يمنع القاضي من القضاء بالقطع⁽⁵⁵⁾.
- 3 - كل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء⁽⁵⁶⁾.

٥٣ ينظر: أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهر (المتوفى: ٥٤هـ)، القاهرة، دار الحديث، ص ٩١١.

٥٤ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٧٧١.

٥٥ شمس الأئمة السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل (المتوفى: ٣٨٤هـ)، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: ٤١٤١هـ-٣٩٩١م، المبسوط، الجزء ٩، ص ٦٧١.

٥٦ كمال الدين ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف (المتوفى: ١٦٨هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، الجزء ٧، ص ٣٥٢.

قواعد تتعلق ببيان دور القاضي:

- 4 - القاضي نصب ناظرا للمسلمين لا مبطلا لحقوقهم⁽⁵⁷⁾.
- 5 - إن القاضي نصب لدفع الظلم وإيصال الحقوق إلى أصحابها فيحتاج لإيفائها عن تعطيها⁽⁵⁸⁾.
- 6 - الْقَاضِي نَصَّبَ نَاطِرًا لِحُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ إِذَا عَجَزُوا عَنِ النَّظَرِ لِأَنْفُسِهِمْ⁽⁵⁹⁾.

قواعد تتعلق ببيان قوة قرار القاضي:

- 7 - ولاية الإمام عامة وولاية القاضي قاصرة فيما ولاه الإمام إياه⁽⁶⁰⁾.
- 8 - الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ⁽⁶¹⁾.
- 9 - الشهادة على إبطال قضاء القاضي لا تقبل⁽⁶²⁾.
- 10 - إنما تكون قوة القاضي بحسب ما يسند إليه⁽⁶³⁾.

٥٧ ابن الباري: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي الباري (المتوفى: ٦٨٧هـ)، العناية شرح الهداية، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، الجزء ٩، ص ٢٩٣.

٥٨ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٥٩١؛ وينظر: ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف (المتوفى: ٧٩٠هـ)، البحر الرائق شرح كثر الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ٨٣١١ هـ)، وبالخاصة: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، الجزء ٤، ص ٧٢١.

٥٩ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ١، ص ٥٩١؛ شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، الجزء ٢١، ص ٤٤.

٦٠ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٥٩١ وما بعدها؛ زين الدين الإسلامي: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، القواعد لابن رجب، دار الكتب العلمية، ص ٥١١؛ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٧، ص ٧١٣؛ الحريري: الدكتور إبراهيم محمد، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، عمان - الأردن، دار عمار، الطبعة الأولى، ٢٤١هـ - ٩٩١م، ص ٦٢.

٦١ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٥٥٤.

٦٢ شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، الجزء ٦٢، ص ٣٨١؛ الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: ٧٨٥هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ٦٠٤١هـ - ٦٨٩١م، الجزء ٢، ص ٦٢٣.

٦٣ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٤٧١؛ الحريري، القواعد والضوابط

ثانيا: القواعد الفقهية المتعلقة بقضاء القاضي.

فقضاء القاضي له حده وصوره التنفيذية ومدى تطبيق إجراءاته، وهو فوق ذلك خاص وليس بعام على العكس من حكم الحاكم ففيه صفة العموم هي الغالبة والخصوص هو الاستثناء، إلا ما يخص التشريعات الدستورية.

وعلى القاضي أن لا يخرج عن المتفق عليه في القضاء، يُنْقَضُ قَضَاءُ الْقَاضِي إِذَا خَالَفَ نَصًّا، أَوْ إِجْمَاعًا، أَوْ قِيَاسًا جَلِيًّا. قَالَ الْقَرَأِيُّ: أَوْ خَالَفَ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ. قَالَ الْحَنْفِيُّ: أَوْ كَانَ حُكْمًا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، نَقَلَهُ السُّبْكِيُّ فِي فِتَاوِيهِ. قَالَ: وَمَا خَالَفَ شَرْطَ الْوَاقِفِ فَهُوَ مُخَالَفٌ لِلنَّصِّ. وَهُوَ حُكْمٌ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، سِوَاءَ كَانَ نَصُّهُ فِي الْوَقْفِ نَصًّا، أَوْ ظَاهِرًا⁽⁶⁴⁾.

أين يظهر قضاء القاضي:

فليس للقاضي أن يقضي لنفسه، وعليه أن يتحرى الحق والعدل في قضاؤه، مقدما المصلحة العامة على الخاصة، والخاصة التي فيها عدل على الخاصة التي ليس فيها عدل لكونها مصلحة فاسدة، وله الاجتهاد في الأمور، مراعيًا شروط المدعي والمدعى عليه والمدعى به، وقد جاء القواعد الفقهية مبينة لذلك منها:

1 - القاضي لا يملك أن يقضي لنفسه، ولا لمن لا تقبل شهادته له⁽⁶⁵⁾.

2 - القاضي مأمور بالقضاء بالحق، القاضي مأمور بالعدل⁽⁶⁶⁾.

الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، ص ٦٢ .

٦٤ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥٠١.

٦٥ البيهقي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٤؛ وينظر: أبو الحسين البصري

المعتزلي: محمد بن علي الطيب (المتوفى: ٦٣٤هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٣٠٤١، الجزء ٢، ص ٧٧٣؛ العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه ينظر: المجدي البركتي: محمد عميم الإحسان، قواعد الفقه، الصدف بيلشرز - كراتشي، الطبعة: الأولى،

٧٠٤١ - ٦٨٩١، ص ٧٩.

٦٦ ينظر: أبو المعالي البخاري الحنفي: برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة (المتوفى:

٦١٦هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبد الكريم سامي

- 3 - كل شيء فيه مصلحة الناس فهو السلطان، لأن الشرع وضع لمصلحة الناس.
- 4 - الْقَاضِي إِذَا قَضَى فِي مُجْتَهَدٍ فِيهِ نَفَذَ قَضَاؤَهُ⁽⁶⁷⁾.
- 5 - الْقَاضِي إِذَا قَضَى بِقَوْلٍ مَرْجُوعٍ عَنْهُ جَازَ، وَكَذَا لَوْ قَضَى فِي فَصْلِ مُجْتَهَدٍ فِيهِ⁽⁶⁸⁾.
- 6 - الْقَضَاءُ يَتَّقَصِرُ عَلَى الْمُقْضِيِّ عَلَيْهِ وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِ⁽⁶⁹⁾.
- 7 - أَنَّ الْقَاضِي إِذَا قَضَى بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ لَا يَكُونُ تَكْذِيبًا لَهُ⁽⁷⁰⁾.
- 8 - قَاعِدَةُ الْقَضَاءِ بِالنَّكُولِ كَالْقَضَاءِ بِشَهَادَةِ الزُّورِ⁽⁷¹⁾.

الجندي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٤٢٤١ هـ - ٤٠٠٢ م، الجزء ٨، ص ١٢؛ وينظر: حيدر: مجلة الأحكام العدلية المادة (٩٩٧١).

٦٧ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ٢، ص ٨٣؛ ويسند هذه القاعدة قاعدة أخرى: (أَنَّ الْقَاضِي إِذَا قَضَى بِالِاجْتِهَادِ فِي حَادِثَةٍ لَا نَصَّ فِيهَا ثُمَّ تَحَوَّلَ عَنْ رَأْيِهِ فَإِنَّهُ يَقْضِي فِي الْمُسْتَقْبَلِ بِمَا هُوَ أَحْسَنُ عِنْدَهُ، وَلَا يُنْقَضُ مَا مَضَى مِنْ قَضَائِهِ) ينظر: فخر الدين الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن البارعي، الحنفي (المتوفى: ٣٤٧ هـ)، تبين الحقائق شرح كتر الدقائق وحاشية الشلبي، وعليه حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (المتوفى: ١٢٠١ هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ٣١٣١ هـ، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي: الطبعة ٢) الجزء ٦، ص ٢٢٢.

٦٨ ينظر: ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف (المتوفى: ٧٩٠ هـ)، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ٨٣١ هـ)، وبالْحَاشِيَةِ: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، الجزء ٧، ص ٩.

٦٩ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ٢، ص ٨١٣؛ ابن نجيم المصري، المعروف (المتوفى: ٧٩٠ هـ)، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، الجزء ٥، ص ٧٠٢.

٧٠ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ٣، ص ٩٤.

٧١ ينظر: ابن نجيم المصري، المعروف (المتوفى: ٧٩٠ هـ)، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، الجزء ٧، ص ٥١؛ ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ٢٥٢١ هـ)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الثانية، ٢١٤١ هـ - ٢٩٩١ م، الجزء ٥، ص ٥٠٤.

ضوابط قضاء القاضي:

هذه جملة من القواعد الفقهية الضابطة لقضاء القاضي، فهي قواعد من جهة ضوابط من جهة أخرى بينهما عموم وخصوص وجهي، وهي تراعي مسار قضاء القاضي فلا يخرج عن جادة الصواب لو استحضرها، وقد اخترنا منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

- 1 - تصرف القاضي مقيد بالعدل، فإذا ظهر الغبن الفاحش ظهر أن القضاء كان بغير عدل (72).
- 2 - تصرف القاضي فيما له فعله من أمور الناس والأوقاف مقيد بالمصلحة، فَمَا خَرَجَ عَنْهَا مِنْهُ بَاطِلٌ (73).
- 3 - تَصَرَّفُ الْقَاضِي فِي الْأَوْقَافِ مَبْنِيٌّ عَلَى الْمَصْلَحَةِ؛ فَمَا خَرَجَ عَنْهَا مِنْهُ بَاطِلٌ (74).
- 4 - القاضي مأمور بإتباع الظاهر، فِي الْقَضَاءِ فَلَهُ أَنْ يَعْتَمِدَ السَّجَلُ فِي ذَلِكَ (75).
- 5 - القضاء أمر يحتاج إلى الرأي والتدبير (76).
- 6 - لا معتبر بالقضاء عن جهل.
- 7 - لا يعمل القاضي في سجل من قبله برأيه (77).

٧٢ ينظر: بدر الدين العيني: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاني الحنفي (المتوفى: ٥٥٨هـ)، البناية شرح الهداية، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٤١ هـ - ٢٠٠٢ م، الجزء ١١، ص ١٥٤.

٧٣ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٤٧٣، والجزء ٢، ص ١١٤.

٧٤ ينظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ٢، ص ١١٤.

٧٥ شمس الأئمة السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل (المتوفى: ٣٨٤هـ)، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، الجزء ١، ص ٨٥٣؛ علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الجزء ٣، ص ٢٥.

٧٦ الطرابلسي الحنفي: أبو الحسن علاء الدين، علي بن خليل (المتوفى: ٤٤٨هـ)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص ٦٢.

٧٧ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢٠٢؛ السُّعْدِي: أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد، حنفي (المتوفى: ١٦٤هـ)، التنف في الفتاوى، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين

8 - خطأ القاضي في بيت المال (أي غير مضمون عليه) (78) و(ما تصرف فيه القاضي من طريق الحكم لا يلحقه ضمان) (79).

9 - الأنفاق بأمر القاضي كالإنفاق بأمر المالك.

ثالثاً: قواعد لها دورها في ترجيح الحكم:

القواعد الفقهية العاملة في المرجحات الأولية.

لا بد للقاضي قبل البدء بالنظر في الدعوى، النظر في المرجحات الأولية التي تؤسس لصحة النظر في الدعوى، وهي تخص أركان الدعوى، فإذا استكملت الدعوى أركانها هنا نظر القاضي في الدعوى المقدمة للحكم فيها، فمنها ما يخص الذمة والأصول الثابتة، ومنها ما يخص ظاهر الحكم في الدعوى.

1 - المطلب الأول: القواعد المتعلقة بالذمة.

1 - الأصلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ (80).

الناهي، - عمان الأردن / بيروت لبنان، دار الفرقان / مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، ٤٠٤١ - ٤٨٩١، تحت باب: سجل الحَاكِمِ السَّابِقِ ، الجزء ٢، ص ٢٨٧.

٧٨ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٤٠٢؛ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، الجزء ٢، ص ٢٤؛ الندوي: علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، دار المعرفة، ٩١٤١هـ - ٩٩٩١م، الجزء ٣، ص ٢٠٢.

٧٩ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٤٠٢؛ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٧، ص ٧٥٣.

٨٠ المَادَّةُ (٨) (الذِّمَّةُ تَعْرِيفُهَا : لُغَةً الْعَهْدُ وَالْأَمَانُ إِذْ أَنْ نَقَضَ الْعَهْدَ وَالْأَمَانَ مُوجِبٌ لِلذِّمِّ وَفِي الْإِصْطِلَاحِ بِمَعْنَى النَّفْسِ وَالذَّاتِ وَلِهَذَا فَسَّرَتْ الْمَادَّةُ (٢١٦) الذِّمَّةُ بِالذَّاتِ . وَالذِّمَّةُ فِي إِصْطِلَاحِ عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَصَفَّ يَصِيرُ بِهِ الْإِنْسَانُ أَهْلًا لِمَا لَهُ وَمَا عَلَيْهِ). ينظر: علي حيدر، درر الحُكَمَاءِ، الجزء ١، ص ٩١؛ الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٣٠٢؛ السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: ١٧٧هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١١٤١هـ - ١٩٩١م، الجزء ١، ص ٧٥٣.

- 2 - المتهم بريء حتى تثبت إدانته⁽⁸¹⁾.
- 3 - الأصل إبقاء ما كان على ما كان⁽⁸²⁾.
- 4 - القَدِيمُ يَتْرُكُ عَلَى قَدَمِهِ⁽⁸³⁾.
- 5 - ما ثبت ببقائه ما لم يقم الدليل على خلافه⁽⁸⁴⁾.
- 5 - لا يزال حكم البراءة بالشك⁽⁸⁵⁾.
- 7 - الأَمِينُ يُصَدِّقُ بِبَيْمِينِهِ فِي بَرَاءَةِ ذِمَّتِهِ⁽⁸⁶⁾.

٨١ النملة: عبد الكريم بن علي بن محمد ، المُهَدَّبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ، (تحريرٌ لمسائله ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيةً)، دار النشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى: ٠٢٤١ هـ - ٩٩٩١ م، الجزء ١، ص ٤١ ؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٥٧٢.

٨٢ الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٨٩١؛ شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، الجزء ٢، ص ٠٢.

٨٣ المادة السابقة (٤٢٢١) ؛ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ١، ص ٦٨.

٨٤ الْمَادَّةُ (٤٢٢١) (يُعْتَبَرُ الْقَدَمُ فِي حَقِّ الْمُرُورِ وَحَقِّ الْمَجْرَى وَحَقِّ الْمَسِيلِ. يَعْنِي تَتْرَكَ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ وَتَبْقَى عَلَى وَجْهَهَا الْقَدِيمِ الَّذِي كَانَتْ عَلَيْهِ حَيْثُ إِنَّهُ بِحُكْمِ الْمَادَّةِ السَّادِسَةِ يَبْقَى الشَّيْءُ الْقَدِيمُ عَلَى حَالِهِ وَلَا يَتَّعَبَرُ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ. أَمَّا الْقَدِيمُ الْمُخَالَفُ لِلشَّرْعِ الشَّرِيفِ. فَلَا اعْتِبَارَ لَهُ يَعْنِي أَنَّ الشَّيْءَ الْمَعْمُولَ بِغَيْرِ صُورَةٍ مَشْرُوعَةٍ فِي الْأَصْلِ لَا اعْتِبَارَ لَهُ وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا وَلَا يَزَالُ إِذَا كَانَ فِيهِ ضَرَرٌ فَاحِشٌ. انْظُرْ الْمَادَّةَ (٧٢) مَثَلًا إِذَا كَانَ بِالْوَعْدِ دَارٌ جَارِيًا مِنْ الْقَدِيمِ عَلَى الطَّرِيقِ الْعَامِّ وَكَانَ فِي ذَلِكَ ضَرَرٌ لِلْمَارَّةِ فَلَا يُعْتَبَرُ قَدَمُهُ وَيُدْفَعُ ضَرَرُهُ) علي حيدر، درر الحكام، الجزء ٣، ص ٦٢٢؛ وينظر أيضا: ما نقله الزركشي (قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ وَالرُّوْيَانِيُّ: إِنَّمَا يَكُونُ الشَّرْطُ لِلتَّخْصِصِ إِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: ٤٩٧ هـ-)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ٤١٤١ هـ - ٤٩٩١ م، الجزء ٤، ص ٦٤٤.

٨٥ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٦٧٢؛ أبو اسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف (المتوفى: ٦٧٤ هـ-)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، الجزء ١، ص ٣٥؛ النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦ هـ-)، المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر، الجزء ٢، ص ٣٦.

٨٦ الْمَادَّةُ (٤٧٧١) علي حيدر، درر الحكام، الجزء ٤، ص ١٠٥؛ البُحَيْرِيُّ: سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي (المتوفى: ١٢٢١ هـ-)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، ٥١٤١ هـ - ٥٩٩١ م، الجزء ٣، ص ١٣١.

2 - القواعد المتعلقة بظاهر الحكم في الدعوى.

1 - الدليل إذا تطرّق إليه الإحتمال سقط به الاستدلال،⁽⁸⁷⁾ المُحتمل لا يكون حجة للقضاء⁽⁸⁸⁾.

2 - تعليق البراءات بالشروط باطل لما فيها من معنى التّمليك⁽⁸⁹⁾.

3 - الحقوق الثابتة في الذمم لا تسقط إلا بالأداء أو الإبراء⁽⁹⁰⁾.

4 - براءة الأصيل تُوجب براءة الكفيل⁽⁹¹⁾.

5 - لا تلزم براءة الأصيل براءة الكفيل⁽⁹²⁾.

رابعا: القواعد الفقهية المتعلقة بوسائل إثبات الحكم.

القواعد الفقهية المبينة لوسائل الإثبات.

وهي القواعد التي تعين القاضي في محاولة الوصول إلى الحكم، وينطبق عليها ما ينطبق على الوسائل، ولهذا كان على القاضي لتحقيق استكمال تصوره للدعوى أن يبتدئ بالوسائل التي تساعد على استكمال صورة القضية في ذهنه، لأن الحكم على الشيء فرع تصوره⁽⁹³⁾، علما أن الوسائل هي ليست مقدمة على الغايات والمقاصد، فالمقاصد هي

٨٧ النملة، المهذب، الجزء ٤، ص ٢٤٥١؛ الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، المعروف (المتوفى: ٤٠٢١هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ الجزء ١، ص ١٧١.

٨٨ السرخسي، المبسوط، الجزء ٣١، ص ٩٣؛ بدر الدين العيني، البناء شرح الهداية، الجزء ٣، ص ٥٢، والجزء ١١، ص ١٣.

٨٩ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٨، ص ١٣٤.

٩٠ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٨، ص ١٣٤.

٩١ البزدوي، كشف الأسرار، الجزء ٤٤، ص ٥١٣؛ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٧، ص ٢٩١.

٩٢ الماوردي، الحاوي الكبير، الجزء ٩، ص ٨٧، وهذه القاعدة هي مكملة للقاعدة السابقة.

٩٣ تقي الدين السبكي و تاج الدين السبكي: الإجماع في شرح المنهاج ((منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٥٨٧هـ))، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ٦١٤١هـ - ٥٩٩١م، الجزء ١،

أعلى رتبة، وقد انْعَقَدَ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْوَسَائِلَ أَخْفَضُ رُتْبَةً مِنَ الْمَقَاصِدِ⁽⁹⁴⁾، وَلِلْوَسَائِلِ أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ، فَالْوَسِيْلَةُ إِلَى أَفْضَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَفْضَلُ الْوَسَائِلِ، وَالْوَسِيْلَةُ إِلَى أَرْدَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَرْدَلُ الْوَسَائِلِ، ثُمَّ تَتَرْتَّبُ الْوَسَائِلُ بِتَرْتِّبِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ⁽⁹⁵⁾، لِأَنَّ الْوَسَائِلَ تَسْقُطُ بِسُقُوطِ الْمَقَاصِدِ⁽⁹⁶⁾؛ وعند المالكية قد يعبر عن الوسائل بالذرائع⁽⁹⁷⁾.

1 - القواعد الفقهية الظاهرة في وسائل أثبات الحكم.

1 - الثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعِيَانِ، وَ الثَّابِتُ بِالْبَيِّنَةِ كَالثَّابِتِ عَيْنَانَا، الثَّابِتُ بِالْبَيِّنَةِ بِمِثْلَةِ الْمَعْلُومِ عِنْدَ الْقَاضِي⁽⁹⁸⁾.

2 - الثَّابِتُ بِالْبَيِّنَةِ بِمِثْلَةِ الثَّابِتِ بِالْمُعَايَنَةِ، وَالبَيِّنَةُ حِجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ⁽⁹⁹⁾.

ص ٢٧١.

٩٤ القرافي: شهاب الدين بن أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنْهَاجِي، أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق: أ.د محمد أحمد سراج، و أ.د علي جمعة محمد، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٢٤١هـ - ١٠٠٢م، القاهرة/ مصر، الجزء ١، ص ١١١ و ٢٢١، و الجزء ٢، ص ٣٣، ٤٤.

٩٥ سلطان العلماء: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي(المتوفى: ٦٦٠هـ-)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ٤١٤١ ١٩٩١م، الجزء ١، ص ٣٥ وما بعدها، وحول فضل الوسائل وعلاقتها بالمقاصد ينظر: ص ٣٢١ وما بعدها، و ص ٦٢١؛ وينظر: القرافي، الفروق، الجزء ١، ص ٦٦١.

٩٦ سلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الجزء ١، ص ١٢١ و ٥٢١ و ٨٢١.

٩٧ القرافي، الفروق، الجزء ٢، ص ٢٣.

٩٨ الْمَادَّةُ (٥٧)، علي حيدر، درر الحكام، الجزء ١، ص ٨٦؛ السرخسي، المبسوط، الجزء ٦١، ص ٩٩؛ الزحيلي: د. محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر، الطبعة: الأولى، ٧٢٤١ هـ - ٦٠٠٢ م، الجزء ١، ص ٨٥.

٩٩ داماد أفندي، مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر، الجزء ٢، ٨٠٧؛ والمعانية قد تقدم على الإقرار، قال السرخسي: (لِأَنَّ الثَّابِتَ بِالْإِقْرَارِ مِنَ الْقَتْلِ لَا يَكُونُ أَقْوَى مِنَ الثَّابِتِ بِالْمُعَايَنَةِ) المبسوط، الجزء ٧٢، ١٣١؛ وينظر حول البيينة وكونها حجة شرعية: البخاري الحنفي: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة (المتوفى: ٦١٦هـ-)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٤٢٤١ هـ - ٤٠٠٢ م، الجزء ٩، ص ٤١٢.

3 - الثابت بالبينة كالثابت باتفاق الخصم أو الخصمين، و الثابت بالتصديق كالثابت بالبينة (100).

4 - مَا ثَبَّتَ بِالشَّرْعِ مُقَدِّمٌ عَلَى مَا ثَبَّتَ بِالشَّرْطِ (101)، وذلك لأن الشرع مقدم على الشرط.

5 - إثبات الشيء ابتداءً يستدعي دليلاً مثبتاً، والحكم يدار على الدليل (102).

6 - الشرع قصر الحاجة على البينة أو الإقرار أو النكول (103).

2 - القواعد الفقهية المحققة للوسائل أثبات الحكم.

1 - البينة حجة في حق الكل (104) والبينة على من المدعي واليمين على من أنكر (105).

2 - البينة حقوق العباد إنما تسمع عند الدعوى والإنكار من الخصم (106).

3 - البينة حجة متعدية، والإقرار حجة قاصرة، و البينة أقوى من الإقرار، لأنها حجة في حق الكل والإقرار ليس بحجة في حق الغير (107).

١٠٠ السرخسي، المبسوط، الجزء ٣، ص ٦٤١؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ١١٣.

١٠١ السبكي، الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٩٤١؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٤١.

١٠٢ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٦، ص ٢٠١؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢١٣.

١٠٣ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢١٣.

١٠٤ السرخسي، المبسوط، الجزء ٧، ص ٣٨ و الجزء ١١، ص ٦١؛ وقد جاء أيضاً (البينة حجة في جانب المدعي واليمين حجة في جانب المُنكر) سبط أبي الفرج ابن الجوزي: يوسف بن قزأوغلي - أو قرغلي - ابن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين، (المتوفى: ٤٥٦هـ-)، إثار الإنصاف في آثار الخلاف، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليلي، القاهرة، دار السلام، الطبعة: الأولى، ٨٠٤١، ص ٩٤٣.

١٠٥ سبط أبي الفرج ابن الجوزي، إثار الإنصاف في آثار الخلاف، ص ٩٤٣.

١٠٦ ابن البابرقي، العناية شرح الهداية، الجزء ٧، ص ٩٠٣؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٨١٣.

١٠٧ الحموي، غمز عيون البصائر، الجزء ٢، ص ٧٦٣ و الجزء ٣، ص ٥٠٥؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٩١٣.

- 4 - الأصل أن البيئة تقبل، والدماء والأموال لا تستحق بالدعاوى دون البيئات⁽¹⁰⁸⁾.
- 5 - البيئات حجج فيجب العمل بها بحسب الإمكان⁽¹⁰⁹⁾.
- 6 - البيئة أقوى من استصحاب الحال⁽¹¹⁰⁾.
- 7 - البيئَة لِإثباتِ خلافِ الظَّاهرِ، وَالْيَمِينِ لِإبقاءِ الأَصْلِ⁽¹¹¹⁾.
- 8 - البيئَة لمن يثبت الزيادة، واليمين على من ينفیها⁽¹¹²⁾.
- 9 - كل ما يثبت برجل وامرأتين لا يثبت برجل ويمين⁽¹¹³⁾.
- 10 - البيئَة حجّة متعدية وَالْإِقْرَارُ حجّة قاصِرة⁽¹¹⁴⁾.

-
- ١٠٨ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢٣٠.
- ١٠٩ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢٣٠؛ المجدي البركتي، قواعد الفقه، ص ٦٦.
- ١١٠ السرخسي، أصول السرخسي، الجزء ٢، ص ١٤١؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٦٧؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ١٢٣.
- ١١١ الزرقا: أحمد بن الشيخ محمد (٥٨٢١هـ - ٧٥٣١هـ)، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق - سوريا، دار القلم، الطبعة: الثانية، ٩٠٤١هـ - ٩٨٩١م، ص ١٩٣؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢٢٣؛ وقد ورد حديث: «الْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ». الْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «لَوْ أُعْطِيَ النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ، لَادَّعَى رَجُلٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ». وَهُوَ فِي الصَّحِيحَيْنِ بِلَفْظٍ: «وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» ينظر: ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (المتوفى: ٢٥٨هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الراعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة - مصر، الطبعة: الأولى، ٦١٤١هـ/٥٩٩١م، الجزء ٤، ص ٧٠٣.
- ١١٢ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٢٢٣؛ المجدي البركتي، قواعد الفقه، ص ٦٦.
- ١١٣ النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة: الأولى، ٥٢٤١هـ/٥٠٠٢م، ص ٧٤٣؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ١، ص ٤٢٣.
- ١١٤ المجدي البركتي، قواعد الفقه، ص ٦٦.

3 - القواعد الفقهية في البيئات.

- 1 - شَهَادَةُ الْمُسْلِمِينَ حُجَّةٌ مُطْلَقَةٌ تَامَةٌ عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ⁽¹¹⁵⁾.
- 2 - شهادة الفرد لا تثبت الحكم⁽¹¹⁶⁾.
- 3 - شهادة الرجل حجة تامة على الإطلاق وشهادة المرأة ضرورة⁽¹¹⁷⁾.
- 4 - شهادة المرأة مِمَّا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا الرَّجُلُ وَشَهَادَةُ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ فِيمَا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرَّجَالُ حُجَّةٌ تَامَةٌ⁽¹¹⁸⁾.
- 5 - الشهادة على الشهادة تجوز في كل شيء إلا في الحدود والقصاص⁽¹¹⁹⁾.
- 6 - الشهادة على الشهادة محلها حقوق الناس كافة ولا يثبت ذلك في حقوق الله تعالى⁽¹²⁰⁾.

١١٥ الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء ٦، ص ٥٥٢؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ٢٤٣.

١١٦ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ٩٤٣؛ قال ابو الحسين أحمد بن محمد، القدوري، البغدادي، الحنفي. المولود في عام ٢٦٣، والمتوفى في عام ٨٢٤ من الهجرة : (ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد) وقال الميداني الحنفي - عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي (المتوفى: ٨٩٢١هـ) - مبينا (لأن شهادة الفرد لا تثبت الحق) ينظر : الباب في شرح الكتاب، حققه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت - لبنان، المكتبة العلمية، الجزء ٤، ص ٨٦.

١١٧ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ٥٥٣؛ وحول شهادة المرأة ينظر: برهان الدين اليعمري: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، (المتوفى: ٩٩٧هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، ٦٠٤١هـ - ٦٨٩١م، الجزء ١، ص ٩٥٣؛ و المأدَّة (٥٨٦١) - (نصَابُ الشَّهَادَةِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ رَجُلَانِ أَوْ رَجُلٍ وَأَمْرَاتَانِ لَكِنْ تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحُدُودُهُنَّ فِي حَقِّ الْمَالِ فَقَطْ فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ إِطْلَاعُ الرَّجَالِ عَلَيْهَا)، علي حيدر، درر الحكام، الجزء ٤، ص ٦١٣ - ١٢٣.

١١٨ السرخسي، المبسوط، الجزء ٦، ص ٨٤؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ١٥٣.

١١٩ السرخسي، المبسوط، الجزء ٦، ص ٥١١؛ ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٨، ص ٨؛ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ٢٥٣.

١٢٠ مجد الدين أبو الفضل الموصلي: : عبد الله بن محمود بن مودود ، البلدحي الحنفي (المتوفى: ٣٨٦هـ) ، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، بيروت، مطبعة الحلبي - القاهرة ، وصورتها دار الكتب

فهذا القواعد تساعد القاضي في قضاءه من خلال ترجيح واختيار النظر في تلك القواعد، وقد تمنع القاضي من قبول الدعوى أصلاً، أو تنقل القضية من صورة إلى صورة أخرى، مثاله: رُجوع الشهود هناك قَبْلَ الْقَضَاءِ يَمْنَعُ الْقَاضِيَّ مِنَ الْقَضَاءِ بِالْمَالِ لَعَدَمِ تَمَامِ الْحُجَّةِ فِي الْإِبْتِدَاءِ؛ أما في حد الزنا لو اِمْتَنَعَ الرَّابِعُ مِنْ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ فِي الْإِبْتِدَاءِ يُقَامُ حَدُّ الْقَذْفِ عَلَى الثَّلَاثَةِ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ لِسُكُوتِ الرَّابِعِ بَلْ بِنِسْبَتِهِمْ إِيَّاهُ إِلَى الزَّانَا⁽¹²¹⁾.

وللقاضي أن يدقق في حال الشهود، قال ابن فرحون⁽¹²²⁾: (وقد استحجوا للقاضي أن يتخذ كاشفاً قد ارتضاه يكشف عن أحوال الشهود في السر ويقبل منه ما نقل إليه وقالوا ينبغي أن يستبطن أهل الدين والأمانة والعدالة ليستعين بهم على ما هو بسبيله ويقوى بهم على التوصل إلى ما ينوبه وأجازوا التجريح في السر بالواحد العدل وهو نحو ما ذكره من أعوان الإمارة)⁽¹²³⁾.

وقد اختصر علي حيدر أفندي بشكل موجز طرق ترشيح البيئات على ضوء تقسيمها، حيث قال: (يوجد في البيئات ثلاثة أحوال:

الحال الأول: أن تتهاثر البيئتان فتكون بلا حكم.

الحال الثاني: أن يعمل البيئتين، إذا تنازع اثنان في المال الذي تحت يدهما أو في يد الخارج، وأقام كل منهما البينة على ملكه فيحكم لها مناصفة في الصورتين.

الحال الثالث: أن يعمل بإحدى البيئتين ترجيحاً، وأن ترد الأخرى.)⁽¹²⁴⁾.

العلمية، وغيرها، تاريخ النشر: ٦٥٣١ هـ - ١٣٩١ م، الجزء ٢، ص ١٥١ البياتي: القاضي عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء، الجزء ٢، ص ٢٥٣.

١٢١ السرخسي، المبسوط، الجزء ٩، ص ٧٤.

١٢٢ ابن فرحون: هو الإمام إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون نور الدين أبو الحسن اليعمرى الجبالي الأصل، المدني المولد، وهو من كبار رجال المالكية في المشرق والمغرب، وله (الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب) وكتابه (تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكام) توفي (٩٩٧ هـ). ينظر: الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (المتوفى: ٤٦٧ هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٢١ هـ - ٢٠٠٢ م، الجزء ٢٢، ص ٢٧-٤٧؛ الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (المتوفى: ٦٩٣١ هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م، الجزء ١، ص ٢٥؛ ابن الأزرقي، وبدائع السلك، الجزء ٢، ص ٩٦٨ قسم الدراسة النقدية لمصادر الكتاب.

١٢٣ ابن الأزرقي، وبدائع السلك، الجزء ٢، ص ٩٨٥.

١٢٤ علي حيدر، درر الحكام، الجزء ٤، ص ٥١٥ وما بعدها، والترجيح عنده يكون كما يلي: (١ - بيئة ظاهر

المبحث الثالث: النظر في النصوص والمعاني، وضبط طرق الاستنباط منها.

أولاً: التوازن بين النص والمعنى:

ينقسم علم أصول الفقه إلى قسمين: الأول: مصادر التشريع وهي: أربعة متفق عليها، اثنان منها أصلية هما القرآن الكريم والسنة النبوية، واثنان منها فرعية وهما: الإجماع والقياس، والباقي مختلف فيه وهم: الاستحسان والاستصحاب والمصلحة المرسله وسد الذرائع والعرف وقول الصحابي وشرع من قبلنا... والخلاف في أغلبها شكلي.

والقسم الثاني وهو: طرق الاستنباط، وهو ما يخص النص والمعاني المترتبة على النص، ومنها: ما هو خاص في وضع اللفظ للمعنى، وما هو يختص باللفظ باعتبار استعماله في المعنى، وما يختص بدلالة اللفظ على المعنى، وأخير النظر في كيفية دلالة اللفظ على المعنى. ولذا كان علينا أعمال ما وجدنا من طرق استنباط الأحكام والقواعد الأصولية والفقهية في الحكم القضائي، والتي جاءت للضبط النص الذي ورد إلينا وفهمه، وضبط آلة الاجتهاد بحيث يبقى المجتهد والفقيه والقاضي ومن تصدر للحكم أن يسعوا لتحري الحكم من مصادره وتكييف النطق به بعد النظر في مفهومه وإعمال قواعد الاجتهاد فيه.

وتطبيق طرق الاستنباط والقواعد على الدعوى القضائية يحتاج إلى ملكة أصولية تحقق الحكم على الوقائع من خلال مخرجات أصول الفتوى.. وقد كتب العديد من أهل العلم

الحَال عَلَى خِلَافِهِ. ٢ - بَيِّنَةُ الْخَارِجِ فِي دَعْوَى الْمَلِكِ الْمُطَّلَقِ. ٣ - فِي الدَّعْوَى الْمُقَدَّمِ تَارِيخُهَا. ٤ - الدَّعْوَى الْمُؤَرَّخَةُ عَلَى الدَّعْوَى بِلَا تَارِيخٍ. ٥ - بَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ فِي دَعْوَى الْمَالِ الْمُقَيَّدِ كَالنَّتَاجِ وَلَا يُعْتَبَرُ فِي ذَلِكَ التَّارِيخُ. ٦ - مَنْ يُثْبِتُ الزِّيَادَةَ. ٧ - مَنْ يُثْبِتُ الْأَصْلَ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنِ الزِّيَادَةِ. تَفْرِيغَاتُ ١ - تَرْجُحُ بَيِّنَةُ الْبَيْعِ عَلَى بَيِّنَةِ الْهَبَةِ. ٢ - بَيِّنَةُ الْبَيْعِ عَلَى بَيِّنَةِ الصَّدَقَةِ. ٣ - بَيِّنَةُ الْبَيْعِ عَلَى بَيِّنَةِ الْإِجَارَةِ. ٤ - بَيِّنَةُ الْبَيْعِ عَلَى بَيِّنَةِ الرَّهْنِ. ٥ - بَيِّنَةُ الْمَوَاضَعَةِ فِي الْمَبِيعِ عَلَى بَيِّنَةِ الْبَيْعِ الْقَطْعِيِّ. ٦ - بَيِّنَةُ بَيْعِ الْوَفَاءِ عَلَى بَيِّنَةِ الْبَيْعِ الْقَطْعِيِّ. ٧ - بَيِّنَةُ الْإِقَالَةِ عَلَى بَيِّنَةِ الْبَيْعِ. ٨ - بَيِّنَةُ الْإِجَارَةِ عَلَى بَيِّنَةِ الرَّدِّ. ٩ - بَيِّنَةُ الْإِجَارَةِ عَلَى بَيِّنَةِ الرَّهْنِ. ١٠ - بَيِّنَةُ الْهَبَةِ عَلَى بَيِّنَةِ الْغَضَبِ. ١١ - بَيِّنَةُ الْيَسَارِ عَلَى بَيِّنَةِ الْإِعْسَارِ. ٢١ - بَيِّنَةُ الْمُؤَجَّرِ عَلَى مِقْدَارِ الْإِجَارَةِ عَلَى بَيِّنَةِ الْمُسْتَأْجِرِ. ٣١ - بَيِّنَةُ التَّمْلِيكِ عَلَى بَيِّنَةِ الْغَارِيَةِ. ٤١ - بَيِّنَةُ الْبُلُوغِ عَلَى بَيِّنَةِ الصَّغَرِ. ٥١ - بَيِّنَةُ الْحُدُوثِ عَلَى بَيِّنَةِ الْقَدَمِ. ٦١ - بَيِّنَةُ التَّفْوِيضِ بِالْوَفَاءِ عَلَى بَيِّنَةِ التَّفْوِيضِ الْقَطْعِيِّ. ٧١ - بَيِّنَةُ الرَّهْنِ عَلَى بَيِّنَةِ الصَّدَقَةِ. ٨١ - بَيِّنَةُ الرَّهْنِ عَلَى بَيِّنَةِ الْغَارِيَةِ. ٩١ - بَيِّنَةُ الرَّهْنِ عَلَى بَيِّنَةِ الْإِيدَاعِ. ١٠٢ - بَيِّنَةُ الرَّهْنِ عَلَى بَيِّنَةِ الْغَاصِبِ. ١٢ - بَيِّنَةُ الصَّحَّةِ عَلَى بَيِّنَةِ مَرَضِ الْمَوْتِ. ٢٢ - بَيِّنَةُ الْغُبْنِ مَعَ التَّغْرِيرِ عَلَى بَيِّنَةِ ثَمَنِ الْمَثَلِ. ٣٢ - بَيِّنَةُ الْفَسَادِ عَلَى بَيِّنَةِ الصَّحَّةِ (يَسْتَشْتِي بَيِّنَةُ صِحَّةِ الْبَيْعِ عَلَى بَيِّنَةِ فِسَادِهِ). ٤٢ - بَيِّنَةُ الْمُسْتَأْجِرِ عَلَى مِقْدَارِ الْمُدَّةِ عَلَى بَيِّنَةِ الْمُؤَجَّرِ).

كتبا أصولية كتبت خاصة لكليات القانون تجمع بطريق تصنيفها بين كلية الشريعة من جهة وكلية القانون من جهة أخرى⁽¹²⁵⁾.

ولذلك سنتدرج في بيان هذا الأمر بشكله العام ليتحقق مقصود البحث المقدم، وسيكون هذا البيان مستندا إلى بيان ضوابط المنطوق من جهة السياق، وبيان ضوابط المفهوم من جهة المعنى.

أولا: القواعد الفقهية المرجحة للنص، وهي القواعد التي تقدم منطوق النص على مفهومه، وتبين مضان الاجتهاد أين يكون، فلا يكون في واضح الدلالة، وما يدخل تحت مظنته.

1 - وجوب ترجيح الحكم بالنص (المنطوق):

1 - لا اجتهاد مع النص، فَلَا خِلَافَ فِي سُقُوطِ الْإِجْتِهَادِ مَعَ النَّصِّ⁽¹²⁶⁾.

2 - لا قياس مع النص، إذ لا قياس مع النص⁽¹²⁷⁾.

3 - التعامل بخلاف النص لا يعتبر⁽¹²⁸⁾.

4 - ما ثبت بنص أو إجماع لا يطلب له نظير يقاس به⁽¹²⁹⁾.

١٢٥ حول ربط أصول الفقه بأصول القضاء واعتبار مادة أصول الفقه هي الأساس في علم القضاء العديد من الكتاب كان من أبرزهم أستاذنا الأستاذ الدكتور حمد عبيد الكبيسي، الذي وضع كتاب تحت عنوان: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، سوريا / دمشق، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ليكون دلالة الكتاب مطابقة لمضمونه، ينظر المقدمة: ص ١٠؛ كما نجد أن الدكتور عبد الكريم زيدان، غالبا ما يذكر في كتابه الوجيز أمثلة قانونية بعد ذكره الأمثلة الفقهية ينظر: الوجيز في أصول الفقه، لبنان - بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥١، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

١٢٦ الجصاص الحنفي: أحمد بن علي أبو بكر الرازي (المتوفى: ١٠٧٣هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الجزء ٤، ص ٨٣.

١٢٧ تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٩٠٤؛ الجصاص الحنفي، الفصول في الأصول، الجزء ٤، ص ٤٦.

١٢٨ الحموي الحنفي: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني (المتوفى: ٨٩٠١هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الجزء ١، ص ٨٩٢.

١٢٩ الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، الجزء ٢، ص ٥٩٣.

- 5 - كل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر⁽¹³⁰⁾.
- وجوب اعمل الحكم بالنص:
- 6 - الأصل بقاء حكم النص حتى يرد ناسخ⁽¹³¹⁾.
- 7 - اعتبار الحرج فيما لا نص فيه بخلافه⁽¹³²⁾.
- 8 - إنما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص بخلافه فأما مع وجود النص لا معتبر بها⁽¹³³⁾.
- 9 - التنصيص على الشيء يوجب ثبوت الحكم في مثله⁽¹³⁴⁾.
- 10 - لا يحرم من العقود إلا ما حرمه نص أو إجماع أو قياس في معنى ما دل عليه النص أو الإجماع⁽¹³⁵⁾.

-
- ١٣٠ الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٧٩٢. ومما يسند هذه القاعدة : قاعدة (العرف غير معتبر في المنصوص عليه) و (العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه) ينظر: المجددي البركتي، قواعد الفقه، الصدف ، ص ٢٩.
- ١٣١ ابن النجار الحنبلي: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف (المتوفى: ٢٧٩هـ)، شرح الكوكب المنير، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: الثانية ٨١٤١هـ - ٧٩٩١م، الجزء ٤، ص ٢٤٤.
- ١٣٢ السرخسي، المبسوط، الجزء ٣، ص ٤٩١؛ يقول الأمام شمس الأئمة السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل (المتوفى: ٣٨٤هـ): (إعمال الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من الحرج ما لا يخفى)، ينظر: أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، الجزء ٢، ص ١٤١.
- ١٣٣ السرخسي، المبسوط، الجزء ٤، ص ٥٠١.
- ١٣٤ ذهب الحنفيّة إلى تقرير هذا الأمر حيث قالوا: (التنصيص على الشيء باسمه العلم لا يدل على نفي الحكم عما عداه) ابن الموقت الحنفي: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (المتوفى: ٩٧٨هـ)، التقرير والتحجير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ٣٠٤١هـ - ٣٨٩١م، الجزء ٤، ص ٢٤٤؛ وينظر: أمير بادشاه الحنفي: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تيسير التحرير، بيروت، دار الفكر، الجزء ١، ص ١٣١.
- ١٣٥ الزحيلي : د. محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جامعة الشارقة دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ٧٢٤١هـ - ٦٠٠٢ م، الجزء ٢، ص ٣١٨.

الثاني: القواعد الفقهية المبينة للحكم، وهي القواعد التي يظهر منها الحكم،

1 - أعمال المفهوم من النص:

- 1 - الثابت دلالة كالثابت نصاً⁽¹³⁶⁾.
- 2 - ما كان في معنى المنصوص عليه، ثبت الحكم فيه⁽¹³⁷⁾.
- 3 - كل تعليل يتضمن إبطال النص فهو باطل⁽¹³⁸⁾.

2 - أعمال الراجح من المفهوم:

- 4 - اليقين لا يزال بالشك⁽¹³⁹⁾.
- 5 - أحكام الشرع مستقرة على تغليب اليقين على الشك⁽¹⁴⁰⁾.
- 6 - ما كان في معنى المنصوص عليه، ثبت الحكم فيه⁽¹⁴¹⁾.

١٣٦ قال ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي: (الثَّابِتُ دَلَالَةٌ تَأْبَهُ بِالنَّصِّ)، ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٣، ص ٦٨.

١٣٧ إمام الحرمين الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، (المتوفى: ٨٧٤هـ)، لرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الأولى ٨١٤١ هـ - ٧٩٩١ م، الجزء ٢، ص ٨١؛ وينظر أيضا: آل تيمية (بدأ بتصنيفها الجد: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٢٥٦هـ)، وأضاف إليها الأب،: عبد الحلیم بن تيمية (ت: ٢٨٦هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٨٢٧هـ) (المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ص ٨٧٣.

١٣٨ ينظر: الندوي: علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، دار المعرفة، ٩١٤١هـ - ٩٩٩١م، الجزء ٣، ص ٥٥.

١٣٩ ينظر: شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، الجزء ٢، ص ٦١١. وقد جاء عن الإمام الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حيث قال: (الْيَقِينُ لَا يَنْدَفِعُ بِالشَّكِّ الطَّارِئِ، أَمَا إِذَا تَعَارَضَ يَقِينَانِ، وَهُوَ يَقِينُ التَّحْرِيمِ، وَالتَّحْلِيلِ فَلَيْسَ ذَلِكَ فِي مَعْنَى الْيَقِينِ الصَّافِي عَنِ الْمُعَارَضَةِ، وَلَا فِي مَعْنَى الْيَقِينِ الَّذِي لَمْ يُعَارَضْهُ إِلَّا الشَّكُّ الْمَجْرَدُ، فَلَمْ يُلْحَقْ بِهِ اتِّبَاعًا لِمُوجِبِ الدَّلِيلِ، وَلَوْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِالرُّخْصَةِ فِيهِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُمْتَنِعًا.)، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٣١٤١ هـ - ٣٩٩١ م، ص ٥٨٢.

١٤٠ ينظر: الماوردي، الحاوي، الجزء ١، ص ٢٧٢.

١٤١ ينظر: الندوي: علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، دار المعرفة، ٩١٤١هـ - ٩٩٩١م، الجزء ٣، ص ٨٦٦ و ص ٩٩٥.

3 - أعمال الحكم من المفهوم وما يتعلق به:

7 - حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ سَعِ حُكْمًا مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ (142).

8 - حكم التصرف يثبت من غير تنصيب المتصرف على ذلك الحكم.

9 - الحوادث ترد على أشبه المنصوص عليها⁽¹⁴³⁾.

ثالثاً: طرق استنباط الحكم والنظر في دلالاته ومعانيه.

1 - في وضع اللفظ للمعنى، فهل المعنى خاص باللفظ المراد أو هو عام له أو هو يشترك مع معاني أخرى، وإذا كان اللفظ خاصاً هل هو مطلق أو مقيد أم هو أمر أم نهي..⁽¹⁴⁴⁾ وأضاف بعض المحققين المؤول قسماً رابعاً، وذلك إذا لم يكن اللفظ ينطبق عليه الأقسام الثلاثة السابقة⁽¹⁴⁵⁾.

2 - اللفظ باعتبار استعماله في المعنى؛ وهنا ننظر وندقق في كون اللفظ المنطوق هو حقيقة واضحة للدلالة على المعنى المراد أم هو مجاز، وهل هو صريح في التعبير عن المعنى أم فيه كناية؟ وإذا كان اللفظ المحمول للمعنى الموضوع له دلالة تطابق، فهنا ننظر إلى جهة الحمل هل هي لغوية (وهي الأصل في الألفاظ) أم هي شرعية فيكون المعنى اصطلاحياً

١٤٢ ينظر: الماوردي، الحاوي، الجزء ٦١، ص ٩٠٢.

١٤٣ ينظر: ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ٥٢٦هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، ٨٨٣١هـ - ٨٦٩١م، الجزء ٣، ص ٧٦٤.

١٤٤ ينظر: السرخسي: المصدر السابق، حول الخاص والعام ج ١ ص ٥٢١؛ وأما المشترك ج ١ ص ٦٢١ وينظر: البرزوي: كثر الوصول الى معرفة الأصول، ص ٧؛ وحول التقسيم عموماً ينظر: زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٢٢ و ٥٢٢ و ٣٢٢ و ٨٣٢ و ١٤٢ و ٧٥٢ وما بعدها؛ وينظر: حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط، مثال على صيغ العموم في القانون المدني المادة (٥١١١) ص ٢٣٣، وحول المقيد، المادة (٨١٢) الفقرة الأولى، والمادة (٢٠١) ص ١٦٣؛ وحول حمل المطلق على المقيد ينظر كيف حملت المادة (٤٣١) على المادة (١٢١) من القانون المدني العراقي، فقد قيد بيع الغرر بقيد (الغبن الفاحش). ينظر: مصطفى الزلمي، أصول الفقه الإسلامي في نسجته الجديد، ٢٣٤١هـ - ١١٠٢م، العراق - بغداد، المكتبة القانونية، ص ٣٢٣، ومثال التخصيص: المادة (١/٧٤٥) من القانون المدني العراقي، ص ٤٥٣.

١٤٥ ينظر: ابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ٧١ وما بعدها، حيث ذكر صاحب المنار المؤول، وشرح ذلك ابن نجيم، وبين أن المحققين اسقطوا المؤول من الاعتبار.؛ ٥٠؛ وينظر اثر هذا في (المادة ١٧٥)، علي حيدر، درر الحكام، الجزء ١، ص ٧٥٦.

خاصة بهذه الفن دون غيره.. أم هي عرفية سرت عليها العادة وحولتها من معناها اللغوي إلى معناها العرفي⁽¹⁴⁶⁾.

ولذلك فإن الأصل في اللفظ هو المعنى اللغوي، يقول الشاشي (كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له ولو استعمل في غيره يكون مجازاً لا حقيقة) فلا بد من وجود قرينة واضحة تصرف اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر فيكون معنا اصطلاحياً أو عرفياً.. أو يعدل به إلى المعنى المجازي، وهذه من القواعد المهمة⁽¹⁴⁷⁾، والحقيقة والمجاز لا يجتمعان في إرادة لفظ واحد لأمر معين⁽¹⁴⁸⁾.

3 - دلالة اللفظ على المعنى:

اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على معناه، أو خفاء هذه الدلالة ينقسم إلى قسمين واضح الدلالة وغير واضح الدلالة.. فأما واضح الدلالة فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

فأما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد.. وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة؛ أما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، وأما

١٤٦ السرخسي: أصول السرخسي، ينظر: حول تعريف الحقيقة والمجاز، ص ٧١. وما بعدها؛ والصريح والكناية ص ٧٨ وما بعدها؛ وينظر أيضاً: الشاشي: أصول الشاشي، الحقيقة والمجاز ص ٢٤؛ كما ذكر الشاشي تقسيم الحقيقة إلى (أنواع ثلاثة متعذرة ومهجورة ومستعملة وفي القسمين الأولين يصار إلى المجاز بالاتفاق) ص ٩٤، وحول الصريح والكناية ص ٤٦. وينظر: البردوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ٥٨؛ وينظر: حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط، مثال على استعمال المجاز في القانون المدني العراقي المادة (٥٤) ص ٥٦٣.

١٤٧ الشاشي: أصول الشاشي، الحقيقة والمجاز ص ٢٤؛ ابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ٨١؛ جاء في فواعد مجلة الاحكام العدلية: القاعدة الحادية عشرة؛ الأصل في الكلام الحقيقة، وجاء القاعدة التاسعة والثلاثون؛ الحقيقة ترك بلالة العادة.. أي ان العادة قد تكون هي القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقة فيذهب إلى المعنى المجازي ويترك المعنى الحقيقي. ينظر: القاضي، شرح المجلة، الجزء ١، ص ٩٦ و ١٠١.

١٤٨ ابن الملك: المولى عبد اللطيف، شرح منار الأنوار في أصول الفقه، وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، طبعة مصورة عن المطبعة النفيسة العثمانية، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ص ١١١ ما بعدها.

المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل، وهو مأخوذ من قولك: بناء محكم: أي مأمون الانتقاض.

وأما القسم الثاني فهو غير واضح الدلالة.. وهو يشمل الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

فأما الخفي فهو: اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب، المشكل هو: اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم، أما المجمل فهو ضد المفسر، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه⁽¹⁴⁹⁾.

4 - كيفية دلالة اللفظ على المعنى: (150)

يقول البزدوي: (أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له، والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته... وهذا القسم هو الثابت بعينه وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهدا ولا استنباطا مثل قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) الإسراء: 23 هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الأذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه

١٤٩ ينظر: السرخسي: أصول السرخسي، ص ٣٦١ إلى ٩٦١؛ البزدوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، ص ٣٧ إلى ٥٧؛ الشاشي: أصول الشاشي، ص ٥٨؛ ابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ٨١ وما بعدها؛ السيواسي: زبدة الاسرار في شرح مختصر المنار، ص ٤٠١ إلى ٤١١؛ زيدان: الوجيز، ص ٨٦٢ و ٥٧٢؛ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، الجزء ١، ص ٩٨١-٥٩١؛ وينظر: حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط، فقد أورد الأستاذ الكبيسي أمثلة على الخفي من قانون العقوبات المصري المادة (١١٣) وقانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة (١٩٦٩م) المادة (٩٣٤)، ومثالا على المشكل من قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة (١٩٦٩م) المادة (٥٤٤)، ومثالا على المجمل من قانون المحاكمات الجزئية العراقي رقم (٣٢) لسنة (١٩٧٩م) ينظر الصفحات: ٨٩٢ و ٠٠٣ و ٠٢٣.

١٥٠ ينظر: السرخسي: أصول السرخسي، ص ١٤٢؛ الشاشي: أصول الشاشي، ص ٩٩ و ٤٠١ و ٥٠١ و ٨٠١؛ ابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ٩١.

غير فقهاء أهل الرأي، والاجتهاد كمعنى الإيلام من الضرب ثم يتعدى حكمه إلى الضرب والشتم بذلك المعنى، فمن حيث أنه كان معنى لا عبارة لم نسمعه نصاً ومن حيث أنه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وأنه يعمل عمل النص وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما أريد به فأما قوله تعالى: (واسأل القرية) يوسف : 82، فإن الأهل غير مقتضى لأنه إذا ثبت لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه بل هذا من باب الإضمار لأن صحة المقتضى إنما يكون لصحة المقتضى⁽¹⁵¹⁾.

ثالثاً: ادراك الفرق بين المقاصد والقواعد المحقق للحكم.

القواعد الفقهي هي المرجحات التي يستعملها القاضي، والمقاصد هي الغاية التي يسعى إليها القضاء، فالقواعد هي أداة القاضي، ولهذا جاز للقاضي انتقاء القواعد الخادمة للوصول إلى الحكم، والمقاصد هي غايات السلطة القضائي فلا يجوز إهمالها أو تركها.

1 - بعض القواعد هي أدوات تخص المدعي، وبعض القواعد هي أدوات تخص المدعى عليه، فتبدو في ظاهرها التعارض، ولهذا كان على القاضي السعي في الاجتهاد في بيان المرجحات والترجيح في الدعوى، لكن المقاصد هي شاملة لكل العملية القضائية بغض النظر عن أركانها، فليس فيها ما هو خاص بركن دون الآخر بل هي شاملة للقضاء كله.

2 - القاعدة المقاصدية هي بيان حكم الشريعة وأسرارها التي أرادها الشارع من التشريع فمنها نفهم مثلاً الغاية من تشريع القصاص، أو قطع اليد؛ لأن مقصود الشارع من القصاص ردع الجاني عن جريمته وزجر غيره عن اقتتاف جنائية مثل جنائته. أما القاعدة

١٥١ ينظر: البزدوي: كثر الوصول الى معرفة الأصول، ص ١١ وما بعدها؛ السرخسي: أصول السرخسي، ص ٣٦١ إلى ٩٦١، الشاشي: أصول الشاشي، ص ٤٠٨؛ ابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار، ص ٨١ وما بعدها؛ السيواسي: زبدة الأسرار في شرح مختصر المنار، ص ٤٠١ إلى ٤١١؛ ينظر: المأدَّة (٢٧١) (الْبَيْعُ بِصِغَةِ الْأَمْرِ) علي حيدر: درر الحكام، الجزء ١، ص ٤١؛ وينظر: حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط، فقد مثل على إشارة النص من قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة (١٩٦٩م) المادة (٨٧٣) ومن القانون المدني العراقي المادة (٥٧٠) و(١٧٠١) و(٢٧٠١) ص ١١٣، وعلى دلالة النص من قانون العقوبات العراقي، المادة (٩٠٤) ص ٣١٣، وعلى دلالة الاقتضاء من قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم (٨٨١) لسنة (١٩٥٩م) المادة (٥٣) ص ٦١٣ وما بعدها .

الفقهية فتشمل الحكم الشرعي الكلي التي تقع تحته جزئيات متعددة⁽¹⁵²⁾، ولأن القواعد بنيت على المقاصد الكلية⁽¹⁵³⁾.

3 - القاعدة المقاصدية لها الحجية والقوة التي يمكن الاستناد إليها في الاستدلال. أما القاعدة الفقهية فلا يصح الاعتماد عليها وحدها في الاستدلال إلا إذا كانت تستند إلى نص شرعي⁽¹⁵⁴⁾.

4 - القواعد المقاصدية هي الغاية من التشريع وهي مقدمة على القواعد الفقهية التي تعدّ من وسائل تلك الغايات والغاية مقدمة: (مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً)⁽¹⁵⁵⁾.

وختاماً:

يتضح مما سبق من بيان للقضاء، وأركانه، وقواعده، وطرق النظر والاستنباط في منطوق الدعوى، وبيان البيّنات وثبوتها.. ما يأتي:

- القضاء في النظام الإسلامي يقوم على التوازن في أركانه وقواعده، وهذا التوازن يحقق الحكم الصحيح، وصور التوازن تظهر لنا من خلال ثنائيات تبدو في ظاهرها متضادة، لكننا من خلال ضبط شروط وأركان القضاء الستة: (الحُكْمُ، المَحْكُومُ بِهِ، المَحْكُومُ لَهُ، المَحْكُومُ عَلَيْهِ، القَاضِي أو الحَاكِمُ، طَرِيقَةُ الحُكْمِ) فـضبط أركان القضاء الستة يحقق العدل المطلوب الذي يسعى إليه نظام أي دولة.
- امتاز القضاء في الشريعة الإسلامية، بكونه يقوم على النظر في النصوص، وضبط منطوقها لاستنباط المفهوم منها، وهذا الأداء أعطى مساحة للقاضي مقيدة بمنطوق

١٥٢ الشاطبي، الموافقات: ١٤٣/١.

١٥٣ ابن الدّهان: محمد بن علي بن شعيب، أبو شجاع، فخر الدين، (المتوفى: ٢٩٥هـ)، تقوم النظر في مسائل خلافية ذاتية، ونبد مذهبية نافعة، تحقيق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، السعودية - الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة:

الأولى، ٢٢٤١هـ - ١٠٠٢م، الجزء ٤، ص ٧٥٢.

١٥٤ شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية: ٢٣.

١٥٥ المقرئ، محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٧٥٧هـ): القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد (ط جامعة أم القرى مكة المكرمة): ٠٣٣/١.

قضية الدعوى، ابتداءً مع ضبط المفهوم من المنطوق عن طريق قواعد حاکمة على المنطوق من جهة، والمفهوم من جهة أخرى للوصول إلى الحكم، فلاجتهاد مع النص ولا قياس، فإذا تعذر إعمال ظاهر النص، فللقاضي أن يقضي باجتهاده فإذا قَضَى فِي مُجْتَهِدٍ فِيهِ نَفَذَ قَضَاؤُهُ.

في الشريعة ما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، ومثاله ما ثبت من آيات القرآن الكريم (المفسر والمحكم) والسنة المتواترة؛ وما كان قطعي الثبوت أو ظني الثبوت ودلالة راجحة وهو (الظاهر والنص) فكليهما يَحْتَمِلَانِ التخصص والتأويل والنسخ، إلا أن النص سيق لذاته اللفظ والظاهر سيق تبعاً؛ وما كان قطعي الثبوت ظني الدلالة، بسبب أجمال فيه أو خفاء أو إشكال في ذات صيغته، وغالبا يكون في (الخفي و المجهل و المشكل)؛ وما كان قطعي الثبوت يتوقف في دلالة لفظه بسبب صرفه عن ظاهره لوجود عارض أقوى منه ويكون العارض قطعي الثبوت قطعي الدلالة وهو (المتشابه).

كذلك في القضاء نجد مثل هذا الأثر، من حيث أخذ القاضي بالبينات الخطية واللفظية، ففيها ما هو قطعي وفيها ما هو ظني الدلالة، أما من حيث ورود إلينا فيتحرى ما هو قطعي، فإذا انعدم (القطعي / اليقيني) ووجد ما هو (الظني / المشكوك فيه)⁽¹⁵⁶⁾ فليس للقاضي رده أو الأخذ به، فيتحرى أولاً في صحة وروده، وله الاجتهاد بعد التحري والنظر لان فيها ما هو يَحْتَمِلُ الصواب، فالأصل براءة الذمة واليقين لا يزول بالشك، ومن براءة الذمة أن المدعي لا يكذب وأن المدعى عليه بريء حتى تثبت أدانته.

• جاءت قواعد القضاء محررة للدعوى القضائية، من حيث صحتها وجودها، ثم

١٥٦ علي حيدر، درر الحکام، الجزء ١، ص ٦١ وما بعدها، المادّة (٤) (الْبَيِّنُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ) و (الشَّكُّ: لُغَةٌ مَعْنَاهُ التَّرَدُّدُ، وَاصْطِلَاحًا تَرَدُّدُ الْفِعْلِ بَيْنَ الْوُقُوعِ وَعَدَمِهِ أَيْ لَا يُوَجَدُ مُرَجِّحٌ لِأَحَدٍ عَلَى الْآخَرِ وَلَا يُمَكِّنُ تَرْجِيحَ أَحَدٍ الْإِحْتِمَالَيْنِ، أَمَّا إِذَا كَانَ التَّرَجِيحُ مُمَكِّنًا لِأَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ، وَالْقَلْبُ غَيْرُ مُطْمَئِنٍّ لِلْجِهَةِ الرَّاجِحَةِ أَيْضًا فَتَكُونُ الْجِهَةُ الرَّاجِحَةُ فِي دَرَجَةِ (الظَّنِّ) وَالْجِهَةُ الْمَرْجُوحَةُ فِي دَرَجَةِ الْوَهْمِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْقَلْبُ يُطْمَئِنُّ لِلْجِهَةِ الرَّاجِحَةِ فَتَكُونُ (ظَنًّا غَالِبًا) وَالظَّنُّ الْغَالِبُ يُنْزَلُ مَنْزِلَةَ الْبَيِّنِ. (الْبَيِّنِ): لُغَةٌ قَرَارُ الشَّيْءِ يُقَالُ (بَقِيَ الْمَاءُ فِي الْحَوْضِ) بِمَعْنَى اسْتَقَرَّ، وَاصْطِلَاحًا (هُوَ حُصُولُ الْجَزْمِ أَوْ الظَّنِّ الْغَالِبِ بِوُقُوعِ الشَّيْءِ أَوْ عَدَمِ وَقُوعِهِ) وَقَدْ عَرَفَهُ الْبَعْضُ (هُوَ عِلْمُ الشَّيْءِ الْمُسْتَبَرِّ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ) وَيَفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْإِيضَاحَاتِ أَنَّهُ لَا يُوَجَدُ الشَّكُّ فِي شَيْءٍ عِنْدَ وُجُودِ الْبَيِّنِ وَلَا الْبَيِّنُ حَيْثُ يُوَجَدُ الشَّكُّ. إِذْ أَنَّهُمَا تَقِيضَانِ وَلَا يَجُوزُ اجْتِمَاعُ التَّقْيِضَيْنِ، فَعَلَى هَذَا قَدْ يُعْتَرَضُ عَلَى وَضْعِ هَذِهِ الْمَادَّةِ إِذْ لَا مُوجِبَ لَوْضَعِهَا).

صحة فحواها، ثم النظر في نقضها أو إعمالها من خلال جمع البيانات والقرائن، فإذا أوسع القاضي جهده كان عليه النطق بالحكم.

- مبدأ التوازن يظهر وزن الحقوق بين أطراف الدعوى، فلا يعتبر حق الدعوى حقا حتى تستكمل شروط صحة الدعوى، والمتهم بريء فالأصلُ بَرَاءَةُ الدِّمَّةِ، لان القاضي نصب لدفع الظلم وإيصال الحقوق إلى أصحابها.
- ما نملكه من ارث فقهي قضائي يعد من حيث القيمة والكم متميز بذاته، يحتاج في عصرنا الحالي إلى إعادة تفكيك لبعض موادها وصياغتها صياغة قانونية معاصرة تخدم الواقع وتساهم في تحقيق حاجة الأمة فمقاصد الشريعة هي تحقيق المصالح العامة، ولهذا كان مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً.

والله تعالى الموفق...

HUKUKÎ SERBEST ALAN: MUBAH (Klasik Yaklaşım ve Şâtıbî Örneği)

Yrd. Doç. Dr. Emrullah DUMLU*

FREE LEGAL AREA: MUBAH (Classical Approach and the Sample of Shatibi)

Abstract: Mubah is one of the most important problems of provision issue regulating actions of obligant. Mubah, which is fixed by the liberation of God, is a legal term of fiqh used for free legal sphere presented freedom of act to the obligant. Shatibi analysed this free sphere theory which scholars of methodology comparatively tackled in a parochial framework, with an expansive and original point of view. Shatibi used the term of Mubah equivocally. First, Mubah means that it is permissible to leave and be left optional, the latter Mubah means that it is used for this one 'the term of the there is no problem/sin about it'. Shatibi analysed the first kind of Mubah both structural point and the aspect of its serving for a base. In this study it was tackled about the theory of Mubah both the perspective of classical methodology scholars and the approach of Shatibi who is a philosopher of methodology.

GİRİŞ

Usul âlimlerince geliştirilen hüküm teorisi, nev'-i şahsına münhasır bir mahiyet arz eder. Hüküm konusu klasik usul geleneğinde teklîfi ve vaz'î hüküm olmak üzere iki kısımda incelenir. Usulcüler teklîfi hükmü; «Şâri'in, mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi yahut onu yapıp yapmama arasında serbest bırakmasıdır.»¹ şeklinde tanımlarlar.

Teklîfi hüküm kategorisinde incelenen mubah dışındaki hükümler (vacip, mendup, haram, mekruh) gücü ve bağlayıcılığı farklılık arz eden emir veya yasak şeklindeki bir talep neticesinde oluşmuşlardır. Mubah ise Şâri'in muhayyer bırakması ile sabit olmuş olup, yapılması veya yapılmaması mükellefe bırakılmış bir hükümdür.

Klasik usul geleneğinde mubah için yapılan tanımlarda, kısmî ifade farklılıkları olmakla birlikte vurgulanmak istenen ana tema hemen hemen aynıdır. Mubah başlığı altında incelenen problemler de benzer problemlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mubah için ortaya konan genel yaklaşımdan farklı, özgün ve en kapsamlı bakış açısı sunan âlim, Şâtıbî'dir. (ö.790/1388) Bir usul felsefecisi olan Şâtıbî,

* Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kısmî ifade farklılıkları olmakla beraber bkz. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk: Hamza b. Zühayr Hafız, Medine, ts., I, 210; Hallaf, Abdülvehhâb, *İlmu usuli'l-fikh*, İstanbul, 1388/1968, s. 101; Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, İst., ts. (Dersaadet), s. 26.

mubahı hem tikel hem de tümel açıdan ele alarak özgün bir mubah teorisi ortaya koymuştur.

Şâtıbî'den çok önce yaşamış olan İbn Hazm, (ö.456/1064) mubahı; mutlak, mendup ve mekruh olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.² Yapılan tasnifte mutlak mubah, meselenin tikel açıdan, mekruh ve mendup mubah ise tümel açıdan ele alındığı izlenimini vermektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Hazm'ın konuya ilişkin sunduğu kısa malumat, Şâtıbî'nin ortaya koyduğu kapsamlı perspektifin özgün olarak ifade edilmesine mani olacak düzeyde net değildir.

Bir tespit çalışması olan bu makalede mubah teorisi, başka bir ifadeyle, hukukî serbest alan teorisi incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın asıl amacı, Şâtıbî'nin mubah yaklaşımını incelemektir. Bu amacı daha iyi gerçekleştirebilmek düşüncesiyle öncelikle usul geleneğinde mubah için yapılmış tanımlamalar ve mubahla ilgili meseleler ele alınmış akabinde de Şâtıbî'nin mubah teorisi ayrıntılı olarak irdelenmeye çalışılmıştır. Pozitif hukuktaki boşluk kavramına kısmen benzerlik arz eden *af mer-tebesi* ise başlı başına farklı bir çalışmayı gerektirdiği düşüncesiyle ele alınmamıştır

1. Mubah Kavramı

'B-v-h'³ kökünden türetilen ve 'mutlak anlamda müsaade etmek, izin vermek' anlamına gelen ibâhanın⁴ ism-i mef'ûlü olan mubah, kelime anlamı itibarıyla "müsaade edilmiş, izin verilmiş, serbest bırakılmış" anlamlarını taşımaktadır.

Mubah kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de geçmez. Hadislerde ise 'b-v-h' kökünden türetilmiş 'ebâha' ve 'istebâha' fiilleri ile birlikte nadiren de olsa isim türevlerine⁵ rastlanır.

Erken dönem fıkıh müelliflerinin eserlerinde mubah, can ve mal dokunulmazlığının kaldırıldığı bazı durumları ifade etmek için kullanılmıştır.⁶ Fıkıh kitaplarında özellikle can dokunulmazlığının kaldırıldığı yahut olmadığı durumları ifade etmek üzere 'mubahu'd-dem' ifadesine sıkça rastlanmaktadır.⁷

Usul-i fıkha özgü bir terim hüviyetine kavuşmasıyla birlikte mubahın mahiyetini belirlemek amacıyla -kısmî farklılıklar içeren- pek çok tanım yapılmıştır. Bahse konu kavramın mahiyetini daha iyi yansıtacağı düşüncesiyle yapılan tanımlardan bazılarına yer vermek istiyoruz.

2 Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sadi, *el-Muhallâ*, Mısır, ts., (Matbaatü'n-Nahda?), I, 63.

3 "b-v-h" sözlükte "açık olmak, açığa çıkarmak, sırrı ortaya çıkarmak" anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arap*, Kâhire, ts. (Dârü'l-Mearif), I, 384, "b-v-h" maddesi; Zebidi, Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs*, Kuveyt, 1965, VI, 323, "b-v-h" maddesi.

4 İbn Füreke, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-hudûd fi'l usûl*, Beyrut, 1999, s. 137; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamûsu*, İstanbul, ts. (Bilmen Yay.), I, 33.

5 Bkz. Wensinck, A. J., *el-Mu'cemü'l-müşfehres li elfâzi'l- hadisi'n-nebevi*, Leyden, 1936, I, 231, "b-v-h" maddesi.

6 Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *DİA*, XXX, 341. Karşılaştırmalı olarak bkz. Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *es-Siyerü'l-kebir*, thk: Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, 1417/1997, I, 134; Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Siyeri'l kebir*, Beyrut, 1417/1997, I, 195, II, 7.

7 Bir örnek için bkz. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsûd*, thk: Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, 1421/2001, X, 72 vd.

Hanefî Cessâs (ö. 370/981), mubahı şöyle tanımlamaktadır: “*Yapılmasında sevabın terk edilmesinde günahın hak edilmediği fiildir.*”⁸

Şafîî usulcülerinden İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise “*İbâha alanında yer alan bir şeyin işlenmesi veya terk edilmesine özel olarak yergi ya da övgüde bulunmaksızın muhatabı onu yapıp yapmamakta serbest bırakmadır.*”⁹ ifadeleriyle tanımlamaktadır.

Cüveynî (ö. 478/1085) ise şöyle bir tanım yapmıştır: “*Şâri’in, herhangi bir zorlama olmaksızın yapma ve yapmama konusunda serbest bıraktığı şeydir.*”¹⁰

Keşfü’l-esrâr sahibi Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), mubahın türediği ibâhayı “*Yapmak ve yapmamak arasında serbest bırakmak.*”¹¹ şeklinde tarif etmektedir.

Gazzâlî (ö. 505/1111) *Müstasfâ*’da, önce mubaha ilişkin bazı tanımları ele alarak irdelemekte sonra da kendi tanımını sunmaktadır. O, “*mubah, terk edilmesi ve yapılması eşit olan şeydir*” şeklindeki tanımın; hem çocuk, deli ve hayvan hem de Allah’ın fiilleri ile geçersiz hale geleceğini iddia etmektedir. Zira Allah’ın fiillerinden pek çoğunun işleme ve terk etme ciheti bizim açımızdan eşit olmakla birlikte, yapma ve terk etme Allah hakkında kesinlikle eşittir. Aynı şekilde dinî bildirimden önce fiillerin, yapma ve terk etme ciheti eşit olduğu halde bunların hiçbirine mubah denilmez.¹² Görüleceği üzere Gazzâlî zikri geçen tanımı, kapsamına girmeyen şeyleri de içerdiği gerekçesiyle geçerli bir tanım saymamaktadır.

Yukarıdaki tanıma mezkûr eleştirisini yapan Gazzâlî’nin kendisi şöyle bir tanım yapmaktadır. “*Mubah, yapan veya terk eden için herhangi bir övgü ya da yergi söz konusu edilmeksizin, yapılması ve terk edilmesi hususunda Allah’ın izin verdiği şeydir.*” Bir başka tanımı da şöyledir: *Mubah, dinin yapılması ve terk edilmesi durumunda bir zarar ve yararın olmadığını belirttiği şeydir.*¹³ Gazzâlî, bu son tanımla, mubahın bir masiyet işlemek suretiyle terk edilmesi durumunu tanım dışı bırakmaya çalıştığını ifade etmektedir. Çünkü masiyet işleyerek mubahı terk eden kişi, bu durumda mubahı terk ettiği için değil masiyet işlediği için zarar görecektir.¹⁴

Âmidî (ö. 631/1233) de, Gazzâlî gibi önce isabetli bulmadığı bazı tanımları ele alarak bunların eksik yönlerine işaret etmekte sonra da kendince uygun olan tanımı açıklamaktadır. Nitekim Âmidî, kime ait olduğunu belirtmediği “*kişinin yapma ve terk etme arasında dinen serbest bırakıldığı fiil.*” şeklindeki tanımı, ‘seçimli kefâretleri de içerdiği gerekçesiyle eksik bulmaktadır. Zira seçimli kefâretlerde kefâret yükümlüsü de, yapma ve terk etme arasında muhayyerdir. Fakat alterna-

8 Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzi, *el-Fusûl fi’l-usûl*, Thk: Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt, 1414/1994, II, 91.

9 İbn Fûrek, a.g.e., s. 137.

10 Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebû’l-Meânî Abdullah b. Abdullah Yusuf, *el-Burhân fi usûl’l-fıkh*, thk: Abdulazîm ed-Dib, Katar, ts, I, 313.

11 Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr alâ Usûl-i Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut, 2009, I, 181.

12 Gazzâlî, a.g.e., I, 214.

13 Gazzâlî, a.g.e., I, 214.

14 Gazzâlî, a.g.e., I, 214.

tiflerden birisini yaptığında bu fiil mubah değil vacip olmaktadır.¹⁵ Âmidî, geniş zamanlı bir ibadet olan namazın ilk vaktinde kılınıp kılınmaması durumunun da aynı mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Zira mükellef, namazı ilk vaktinde kılma ile kılma düşüncesiyle vakit içinde sonraki bir ana ertelemek arasında serbest bırakılmış olmakla birlikte namaz mubah değil vaciptir.¹⁶

Âmidî, yine kime ait olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmadığı “*se-vap ve cezayı hak etmeme noktasında iki tarafı eşit olan şeydir*” şeklindeki mubah tanımının da, Allah’ın fiilleri ile bozulacağını söylemektedir. Zira Allah’ın fiilleri bu nitelikte olmakla birlikte mubah olarak nitelenmemişlerdir.¹⁷

Görüleceği üzere Âmidî, zikredilen her iki tanımı da mubah kapsamına girmeyen şeyleri kapsadığı yani ağyârını mâni‘ olmadığı gerekçesiyle yetersiz bulmaktadır.

Âmidî, “*mubah; yapma ve terk etme durumunda failine ahirette bir zarar veya bir yarar sağlamayacağı bildirilen veya işaret edilen şeydir*” şeklindeki tanımın ise kapsamında olan şeyleri içermediğini yani efrâdını câmi‘ olmadığını söylemektedir. Çünkü dünya ve ahiret yararı ve zararının eşit olduğu bildirilmiş yahut sem’î/naklî delil ile işaret edilmiş olmakla birlikte Şâri tarafından işlenmesi ve terk edilmesi tercihe bırakılmış fiil bu tanımın kapsamından çıkar. Hâlbuki yapılması ve terk edilmesi bir zarar içerse de bu fiil mubahtır.¹⁸ Âmidî’ye göre mubah için yapılmış olan bu tanım tüm yönleriyle mubahı içine almamaktadır.

Yukarıdaki tanımları nakledip zikredilen şekilde eleştirilerini yapan Âmidî, kendisine göre en uygun tanımı şöyle ifade etmektedir: “*Semî/naklî delilin, Şâri’in hitabı aracılığıyla, yapılması veya terki arasında herhangi bir tercih söz konusu edilmeksizin serbest olduğuna delalet ettiği şeydir.*”¹⁹

Son dönem âlimlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) ise, “*Yapılması da yapılması da övülmeyen fiildir.*”²⁰ şeklinde bir tanım yapmaktadır. Bu anlamıyla mubah, fâile, söz konusu fiili işlemenin ve işlememenin kendisine herhangi bir zararının olmadığı bildirilen fiil²¹ anlamını taşımaktadır.

Nakledilen tanımlarda kullanılan ifadeler farklı olsa da vurgulanmak istenen temanın aynı olduğu dikkati çekmektedir. Tanımlardan hareketle mubahın şu boyutları bünyesinde barındırdığı söylenebilir:

a. Mubah, Şâri’in tahyîri/muhayyer bırakması ile sabit olmuş bir hükümdür. Dolayısıyla mubah hükmünün bir kaynağı bir de muhatabı yani bu hükümden yararlanan vardır: Şâri‘ ve insan.

15 Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Riyâd, 1424/2003, I, 165.

16 Âmidî, a.g.e, I, 165.

17 Âmidî, a.g.e, I, 165.

18 Âmidî, a.g.e., I, 165.

19 Âmidî, a.g.e, I, 165,166.

20 Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l- hakkı min ilmi'l-usûl*, thk: Ebu Hafis Sami b. el-Arabî el-Eserî, Riyad, 1421/2000, I, 75.

21 Şevkânî, a.g.e, I, 75.

- b. Bahse konu hüküm, iki kutuplu bir hükümdür: Yapma ve terk etme.
 c. Bu iki kutba endeksli bir övgü ya da yergi söz konusu değildir.
 d. Yapma ve terk etme kutuplarından birini tercih hakkı muhataba yani insana bırakılmıştır.

Bu nitelikler dikkate alındığında şöyle bir tanım yapmak mümkündür:

“Mubah, Şâri’ tarafından herhangi bir tercih söz konusu edilmeksizin yapılması ve terk edilmesi muhatabın tercihine bırakılmış fiildir.”

Fıkıh kitaplarında bazı kavramlar mubahla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Şevkânî bu kavramların, “helal”, “câiz” ve “mutlak” olduğunu²² ifade etmektedir. Ancak helal, haramın karşıtı olduğu için haram dışında kalan diğer durumları, yani mubahın yanı sıra vacip, mendup ve tenzihen mekruhu da kapsadığı için mubah nispette daha kapsamlıdır.²³ Yine câiz de helal ile eş anlamlı olup, haramın dışında kalan durumları yani mubahın yanında vacip, mendup ve mekruhu da kapsayacak şekilde kullanılabilirdiği için mubahtan daha kapsamlıdır.²⁴

2. Mubahla İlgili Bazı Meseleler

2.1. Mubah Teklifî Bir Hüküm müdür?

Usul âlimlerinin çoğunluğu hükmü, ‘teklifî ve vaz’î olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır. Bu tasnifte mubah, ‘teklifî hüküm’ içerisinde mütalaa edilmiş olmakla birlikte bu hükmün teklifî hükümlerden olup olmadığı tartışmalı bir konudur.

İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti teklifin mahiyetinden hareketle mubahın teklifî bir hüküm olmadığını savunurlarken, Ebu İshak el-İsferâyini (ö. 418/1027) aksi yönde bir kanaat ortaya koymuştur. Usul eserlerinde her iki yaklaşımın teorik altyapısına ilişkin pek çok değerlendirme mevcuttur. Sonraki dönem usulcileri bir yandan çoğunluğun görüşünü teklifin mahiyetinden hareketle temellendirmeye çalışırken, diğer taraftan da Ebu İshak el-İsferâyini’nin konuya farklı açıdan baktığını dolayısıyla mezkûr görüş ayrılığının aslı değil lafzi olduğunu ispata çalışmışlardır.

Hüküm kategorisinde yer alanlardan bir kısmının ‘teklifî hüküm’ olarak isimlendirilmesi bunların mükelleflere bir takım külfetler yüklemesi gerekçesine dayanmaktadır.²⁵ Hal böyle olmakla birlikte teklifî hüküm kategorisinde yer alan hükümlerin hepsinin mezkûr nitelikte olup olmadığı tartışma konusudur. Diğer tartışmaları bir tarafa bırakarak konumuz olan mubahın teklifî bir nitelik taşıyıp taşımadığına teklifin mahiyetinden hareketle kısaca işaret etmek istiyoruz. Bu amaçla da konuya ışık tutacağı düşüncesiyle sözlükte ‘meşakkat’ anlamına gelen ‘külfet’ kelimesinden türetilmiş²⁶ olan teklife ilişkin birkaç tanıma yer vereceğiz.

22 Şevkânî, a.g.e, I, 75.

23 Ayrıntılı bilgi için bkz. Dönmez, “Mubah”, DİA, XXX, 342.

24 Dönmez, “Mubah”, DİA, XXX, 342.

25 Beyânüni, Muhammed Ebu'l-Feth, “Hüküm”, DİA, XVIII, 467.

26 Cüveyni, *el-Burhân*, I, 101; Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şâfi, *el-Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, Kuveyt, 1413/1992, I, 341.

Ebü Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) şöyle bir tanım yapmaktadır: “*Teklif; yapılmasında külfet/meşakkat bulunan bir şeyi emretmek, yapılmamasında külfet bulunan bir şeyi ise yasaklamaktır.*”²⁷ Cüveynî, bu tanımdaki iki cümlelerin “*bünyesinde külfet bulunan bir şeyin yapılmasını istemek*”²⁸ şeklinde birleştirilebileceğini söylemektedir. O, kendine göre en güzel tanımın ‘*külfet/meşakkat içeren bir şeyle sorumlu tutmak*’²⁹ şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bir başka tanım da şöyledir: “*Teklif edenin mükelleften kendine meşakkat veren bir şeyi yapmasını istemesidir.*”³⁰ Görüleceği üzere, kullanılan ifadeler farklı olsa da yapılan tanımlarda teklifin bünyesinde bir meşakkat taşıdığı ortak nokta olarak öne çıkmaktadır.

Zerkeşi (ö. 794/1392), “külfet ve meşakkate vurgu yapan” teklife ilişkin birkaç tanım naklettikten³¹ sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “*Teklif, haram ve vacibi kesin olarak içerir. Mubahı -Ebu İshak el-İsferâyini aksi kanaatte olmakla birlikte- kesin olarak içermez. Mendup ve mekruhu içerdiği hususu ise ihtilaflıdır.*”³²

Gazzâlî, teklif ve mubahın mahiyetinden hareketle, konuyu biraz daha açarak meseleyi incelemekte ve şöyle demektedir: “*Eğer teklif, yapılmasında külfet bulunan bir şeyi istemekten ibaret ise bu durum mubahta yoktur. Şayet mubah kavramıyla serbest bırakıldığı ve izin verildiği din tarafından bilinen şeyler kastedilirse bu takdirde mubah da bir tekliftir. Eğer mubah ile dinden olduğuna inanmakla mükellef tutulan bir şey kastediliyorsa, mubah da teklif edilmiş demektir. Ancak bu teklif, bizzat ibâhanın kendisi ile değil, imanın aslı iledir. Ebu İshak el-İsferâyini, bu son tevilden hareketle mubahı teklif kapsamında kabul etmiştir.*”³³

Mubahın teklife dâhil olup olmadığı konusunu müstakil bir başlık altında ele alan Âmidî, Ebu İshak el-İsferâyini dışındaki tüm âlimlerin mubahın teklife dâhil olmadığı kanaatinde olduklarını nakletmektedir.³⁴ Âmidî, tarafların konuya farklı açılardan yaklaştıklarını gerekçe göstererek bu ihtilafın tamamen lafzî bir mahiyet arz ettiğini söylemekte ve akabinde de şu açıklamayı yapmaktadır:

“*Mubahın teklife dâhil olmadığını savunanlar teklifin, içinde külfet ve meşakkat barındıran bir talep neticesinde oluştuğunu, mubahta ise talep ve külfetin olmayıp yapma ve terk etme arasında serbest bırakılma durumunun söz konusu olduğu noktasından hareket etmektedirler. Mubahın teklife dâhil olduğunu savunanlar ise fiilin*

27 Bkz. Cüveynî, a.g.e, I, 101.

28 Cüveynî, a.g.e, I, 101.

29 Cüveynî, a.g.e, I, 101.

30 Zerkeşi, bu tanımı İbn Sürâka'nın *Usul-i fikh* adlı eserinde bir kısım İslam âlimine atfen zikrettiğini ifade etmektedir. (Zerkeşi a.g.e, I, 341).

31 Zerkeşi'nin naklettiği tanımlardan birisi şöyledir: “*Teklif, teklif edenin mükelleften kendisine meşakkat veren bir şeyi yapmasını istemesidir.*” (Zerkeşi, a.g.e, I, 341).

32 Zerkeşi, a.g.e, I, 341; *Mendup ve mekruha* ilişkin ihtilaf için bkz. Şevkânî, a.g.e, I, 72; Molla Fenâri, *Fusûlü'l-bedâiy' fi usûli'l-şerâ'i'*; Thk: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, 1427/2006, I,259-261; Mehmet Seyyid (Seyyid Bey) *Usul-i fikh (Medhal)*, İstanbul 1333, s. 79.

33 Gazzâlî, a.g.e, I, 243.

34 Âmidî, a.g.e, I, 169; Ayrıca bkz. Güleç, Hasan, “Mubah”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, İzmir, 1994, s. 122. (ss.121-129)

*aslından değil mubah olduğuna inanmanın gerekliliği açısından hareket edip bu gerekliliğin de teklif hitabından doğduğunu savunmaktadırlar.*³⁵

Nakledilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere teklif, ‘meşakkat içeren bir şeyle sorumlu tutmak’ demek olduğuna göre, mubahın teklifi bir hüküm olduğunu söylemek pek makul görünmemektedir. Zira yapısal olarak tercihli bir yetkiyi ifade eden mubahta meşakkat içeren bir şeyle sorumlu tutma durumu söz konusu değildir. Usul âlimlerinin teklifi hüküm kategorisinde yer alan hükümler için sundukları teorik altyapı mubahın diğer hükümlerden farklılığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim onlar yapılması istenen fiilleri, talebin kesin ve bağlayıcı olması halinde *vacip*, bu nitelikte olmaması durumunda *mendup*, yapılmaması istenen fiilleri, talebin kesin ve bağlayıcı bir mahiyet arz etmesi halinde *haram*, bu nitelikte olmaması halinde *mekruh*, yapıp yapılmaması serbest bırakılan fiilleri ise *mubah* terimiyle ifade etmişlerdir. Hanefiler, bu tasnifte yere alan vacibi; farz ve vacip, mekruhu da; tahrîmen ve tenzihen mekruh olmak üzere iki kısımda mütalaa etmişlerdir.

Ortaya konan bu teorik altyapıdan mubahın diğer hükümlerden farklı bir yapıya sahip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira tasnifte yer alan mubah dışındaki hükümler gücü ve bağlayıcılığı farklılık arz eden bir talep neticesinde oluşmuş iken mubah işlenmesi ve terki tercihe bırakılmış bir hüküm olarak dikkati çekmektedir. Hâl böyle olmakla birlikte usul âlimlerinin mubahı teklifi hüküm kategorisinde mütalaa etmiş olmaları, onların mubahı yükümlülük içeren bir hüküm kabul ettiklerinden değil, tasnifte yer alan hükümlerin çoğunluğunun bu nitelikte olması ve yapılan tasvirin genel karakteriyle alakalıdır.³⁶ Nitekim teklifin mezkûr yapısını esas alan son dönem âlimlerinden bazıları mükellefi muhayyer bırakıp herhangi bir külfet yüklemeyen mubahı ayrı bir kısım saymış ve hüküm için; *teklifi*, *tahyiri* ve *vaz’i* olmak üzere üçlü bir tasnif³⁷ yapmışlardır.

2.2. Mubah Şer’î Bir Hüküm müdür?

Usul geleneğinde ele alınan konulardan biri de mubahın şer’î bir hüküm olup olmadığı meselesidir. Bu konu İslam hüküm silsilesi içerisinde mubah adında bir hükmün varlığı veya yokluğu noktasında yoğunlaşmaktadır.

Mutezile’ye mensup bazı âlimler dışında usulcülerin kahir ekseriyeti, mubahın şer’î bir hüküm olduğu konusunda ittifak halindedirler.³⁸ Usul-i fıkıh eserlerinde mubahın şer’î bir hüküm olmadığı düşüncesi Mu’tezilî Kâ’bî (ö. 319/911) ve taraftarlarına nispet edilmektedir. Kâ’bî, düşüncesini şöyle temellendirmektedir: Mubah, bir şeyin yapılması veya terk edilmesinden mesuliyeti/sıkıntıyı kaldırma

35 Âmidî, a.g.e, I, 169; Benzer bir değerlendirme için bkz. Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn, *el-Mahsûl fi ilmi usûlîl-fıkıh*, tkh: Cabir Feyyâd el-Alvânî, , y.y., ts., (Müessesetü’r-Risâle), II, 212.

36 Bkz. Şevkânî, a.g.e.I, 73; Mehmet Seyyid, *Usul-i fıkıh*, s. 79; Hallaf, a.g.e., s. 102; Beyânûnî, Muhammed Ebu’l-Feth, *el-Hükümü’t-teklifi fiş-şeriatil-İslâmiyye*, Dimaşk, 1409/1988, s. 53 vd., Dönmez, “Mubah”, DİA, XXX, 341.

37 Bir örnek için bkz. ez-Zâhidî, Senâullah, *Telhisu’l-usûl*, Kuveyt, 1414/1994, s. 27 vd.

38 Bkz. Amidî, a.g.e., I, 166.

dışında herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Bu durum ise dinî bildirimden önce sabit olup sonrasında da aynen devam etmektedir. Dolayısıyla mubah diye isimlendirilen şer'î bir hüküm söz konusu değildir.³⁹ Ayrıca mubah denilen şey, kendisiyle haramın terk edildiği şeydir. Haramın terki ise vaciptir. Dolayısıyla mubah, haramın terki olması cihetiyle vaciptir.⁴⁰

Mubahın şer'î bir hüküm olduğu kanaatinde olanlar ise, kendilerinin kabul ettikleri ibâhanın, Kâ'bî'nin dinî bildirim öncesi sabit olup sonrasında da devam ettiğini iddia ettiği yapma ve terkten sıkıntıyı kaldırma şeklindeki ibâha olmadığını savunmaktadırlar. Zira bu âlimler, kendilerinin kabul ettikleri ibâhanın dinî bildirim öncesi sabit olmayıp Şârî'in hitabı ile sabit olan ibâha olduğunu iddia etmektedirler.⁴¹ Bu kanaatte olan usul âlimlerine göre mubah, haramın terkenden daha hususi bir şeydir. Zira mubahı işlemek haramın terkinin gerektirir ancak haramın terki her zaman mubahı işlemeyi gerektirmez. Çünkü haramın terki, bazen vaciple bazen mendupla hatta bazen de mekruhla gerçekleşir. Haramın terki sadece mubah olmayacağı için mubah haramın terkinin gerçekleştiği şeylerden sadece birisi olur. Bu durumda hem mubah hem de mekruh haramın terki için birer vesiledir. Vacip için birçok vesile vardır. Mubah bu vesilelerden sadece bir tanesidir. Bu itibarla sadece mubahın vacibe tahsis edilmesi ile mubah belirli hale gelmeyeceği için Kâ'bî'nin görüşünün bir anlamı yoktur.⁴²

Aslında derin görüş ayrılığı şeklinde görünen bu tartışmanın temeli, hüsun ve kubuh meselesine dolayısıyla dinî bildirim öncesi yükümlülük ve buna bağlı olarak sorumluluğun bulunup bulunmadığına dayanmaktadır.⁴³ İslam âlimlerinin çoğunluğu din gelmeden önce asıl olanın mubahlık olduğunu savunurken, bir kısım İslam âlimi ise özel bir delil bulunmadıkça bir şeyin hükmünün bilinemeyeceğini, böyle bir delil de bulunmadığına göre asıl olanın yasaklık olduğunu savunmaktadırlar. Diğer bazı âlimler, bu durumda görüş açıklanamayacağını savunurken bazıları da faydalı şeylerde izin, zararlı şeylerde ise yasaklığın esas olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Dinî bildirim sonrası eşyada asıl olanın ibâha olduğu konusunda ise ittifak vardır.⁴⁴

Usulcüler, mezkûr perspektiften hareketle dinî bildirim öncesini de sonrasında da kapsayan genel bir ibâha teorisi geliştirmişler ve bu minvalde ibâhayı iki kategoride ele almışlardır: İbâha-i asliyye ve ibâha-i şer'îyye.

İbâha-i asliyye; dinî bildirim öncesi sabit olan ibâhadır ki, bu ibâha hesaba

39 Âmidî, a.g.e, I, 166.

40 Cüveynî, a.g.e, I, 294; Râzî, a.g.e, I, 207; İsnevî, Cemâlüddin Abdurrahîm, *Nihâyetü's-sûl şerhü Minhâcî'l-vusûl fi ilmi'l-usûl*, Beyrut, 1420/1999, s. 53.

41 Âmidî, a.g.e, I, 166; el-İcî, 'Adudü'l-Mille ve'd-Din Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhü'l-Adud alâ Muhtasari müntehe's-sûl*, Beyrut, 1421/2000, s. 86.

42 İsnevî, a.g.e, s. 53.

43 Bkz. Dönmez, "Mubah", DİA, XXX, 342.

44 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 1157 vd.; Seyyid Bey, Usul-i fikh, s. 79, 80.

çekilmenin olmaması anlamındadır. *İbâha-i şer'iyeye* ise, Şâri'in hitabı ile sabit olan *ibâha* olup, 'tahyir'/muhayyer bırakma anlamındadır.⁴⁵

Yukarıda görüşü nakledilen Âmidî'nin de ifade ettiği üzere, aslında mubahın şer'î bir hüküm olup olmadığı konusunda görüş beyan edenler meseleye farklı noktalardan bakmaktadırlar. Şöyle ki, mubahın şer'î bir hüküm olmadığını söyleyen Kâ'bî ve takipçileri, meseleye mensup oldukları Mu'tezilî mezhebinin dinî bildirim öncesi yükümlülük ve buna bağlı olarak sorumluluğun olup olmadığı perspektifinden bakmaktadırlar. Mezhebin genel görüşünden hareket eden bahse konu bilginler, mubahın gerek yapma gerekse terk etme konusunda sıkıntıyı/meşakkati giderme dışında bir anlamının olmadığını, bu durumun ise dinî bildirim öncesinde sabit olup, sonrasında da aynen devam ettiğini söylemektedirler. Dolayısıyla bu bakış açısına göre, bir şeyin mubah kılınması, o şeyi dinî bildirim öncesi bulunduğu hal üzere bırakıp herhangi bir değişiklik yapmamak anlamını ifade etmektedir. Bu duruma göre mubah şer'î bir hüküm değildir. Bu kanaati taşıyanlar, mezkûr perspektifi destekleme sadedinde şöyle bir delil de ileri sürmektedirler: Mubahın işlenmesi demek, haramı işlememek, haramı terk etmek demektir. Haramın terki de vacip olduğuna göre mubah müstakil bir hüküm olmayıp vacibin içerisinde yer almaktadır.

Mubahın şer'î bir hüküm olduğu kanaatinde olan usulcüler ise, dinî bildirim öncesi sabit olmayıp sonrasında Şâri'in hitabıyla ortaya çıkan yapma ve terk etmeye ilişkin serbest bırakma durumundan bahsetmektedirler. Bu durum, şer'î bir hitap neticesinde ortaya çıktığı için bu hâle ait bir hüküm olan mubah da şer'î bir hüküm olmaktadır. Bu kanaatte olan usulcüler, haramın terki mesabesinde olduğu gerekçesiyle mubahın, haramın terki olan vacibin kapsamında değerlendirilmesine, haramın terkinin vaciple olabileceği gibi zaman zaman mendupla ve kerahetle de gerçekleştiğine dikkat çekerek, bahse konu hükümler gibi mubahın da müstakil şer'î bir hüküm olduğunu söylemektedirler.

2.3. Mubah Emredilmiş midir?

Mubahın emredilmiş olup olmadığı meselesinde de, Kâ'bî ve takipçileri ile diğer usulcüler arasında görüş ayrılığı vardır.

Kâ'bî, bir önceki konuda ayrıntılı olarak ifade edilen görüşünün bir neticesi olarak burada da diğer usulcülerden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Mubahı haramın terki kabul eden Kâ'bî, haramın terkinin vacip, vacibin de emredilmiş olduğu fikrinden yola çıkarak, mubahın da emredilmiş olduğunu savunmaktadır. Mesela susma yahut mubah olan konuşma, haram olan iftira ve yalanın terkidir, sakın bir yaşantı/sükûn ise cinayet, zina veya hırsızlık gibi haram fiillerin terkidir. İftira, yalan, cinayet ve hırsızlığın terki ise emredilmiştir.⁴⁶

45 Geniş bilgi için bkz. Seyyid Bey, a.g.e, s. 79 vd..

46 Karşılaştırmalı olarak bkz. Gazzâlî, a.g.e, I, 242; el-İci, a.g.e., s. 86; Molla Fenâri, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenâri, *Fusûlü'l-bedâyi fi usûliş-şerâ'i*, thk: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, 1427/2006, I, 262.

Bu yaklaşımın karşısında yer alan usul âlimleri, emrin yapmayı yapmamaya (fiili terke) tercihi gerektiren bir *talep* olduğunu, mubahta ise her iki tarafın birbirine eşit olması hasebiyle tercihin söz konusu olamayacağını, dolayısıyla mubahın emredilmiş olmadığını savunmaktadırlar.⁴⁷ Bu kanaatte olan usulcülere göre kendisiyle ibâha kastedilen emir, mecazdır. Çünkü emir, emre konu olan şeyin yerine getirilmesine yönelik bir taleptir. Hâlbuki mubahta talep yoktur. Aksine yapılması yahut terk edilmesi isteğe bırakılmış iki şey arasında serbest bırakma (tahyîr) söz konusudur. Bu da hakikî manada emir değil, yol göstermedir. (irşattır)⁴⁸ Kaldı ki, haram mendupla da terk edilebilir. O halde mendup da vacip kabul edilecek midir? Hatta bazen bir haram başka bir haram ile de terk edilebilir. Öyleyse bir şey hem vacip hem haram mı olacaktır? Bu bir çelişkidir.⁴⁹ Dolayısıyla mubah emredilmiş değildir.

3. Şâtibî'de Mubah Kavramı

Şâtibî, fikhî bir terim olarak mubahı iki manada kullanır. Birincisi, işlenmesi ve terk edilmesi tercihe bırakılmış olan mubah, ikincisi ise hakkında 'bir günah/sıkıntı yoktur' tabiri kullanılan mubah.

Şâtibî, bu iki mubah türünün yapısını tespit etmek için pek çok aklı ve nakli delil ortaya koymuş ve ilgili problemleri incelemiştir. İşlenmesi ve terk edilmesi tercihe bırakılmış olan mubaha *mutlak mubah* ismini vermiş ve bu mubahın yapısını belirlemede hayli hassas davranmıştır. Bahse konu mubah türünün mahiyetini ortaya koyduktan sonra da hizmet ettiği şey açısından inceleyerek bu durumda mubahlık hükmünün değişip değişmeyeceğini irdelemiştir. Bu konuyu ve ilgili problemleri açıklığa kavuşturduktan sonra hakkında 'bir sıkıntı/günah yoktur' tabiri kullanılan mubahı ele almış ve mutlak mubah ile arasındaki farkları ortaya koymuştur.

Çalışmanın bu bölümünde Şâtibî'nin mubah teorisini belli bir sistematik içerisinde incelemeye çalışacağız. İlerleyen bölümlerde bağlamdan anlaşıldığı düşüncesiyle işlenmesi ve terk edilmesi tercihe bırakılan mubah için geçtiği her yerde -Şâtibî'nin de tercih ettiği üzere- mutlak mubah terimini kullanmayacağız.

3.1.Tanım ve Çerçeve

3.1.1. Yapısal Olarak Mubah

Şâtibî, mubahı yapısal olarak "terki de işlenmesi de istenmeyen şey" şeklinde formüle ederek şöyle tanımlar: "*Mubah yapılmasına övgü, terk edilmesine yergi söz konusu edilmeksizin yapma ve terk etme arasında serbest bırakılan şeydir.*"⁵⁰

47 Âmidî, a.g.e., I, 167; İbnü'l Hâcib, Ebû Ömer Cemalüddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasarü müntehe's-sül*, (el-İcî'nin Şerhü'l-Âdud'unun içinde), Beyrut, 1421/2000, s. 86; el-İcî, a.g.e., s. 86.

48 Buhârî, a.g.e., I, 180.

49 Gazzâlî, a.g.e.a, I, 243.

50 Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûliş-şerî'a*, Beyrut, 1417/1997, I, 95. (Bu kitap, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve İz Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır.) Şâtibî, bir diğer

Şâtîbî, mubahın ‘yapma’ ve ‘terk etme’ şeklindeki iki boyutunun dinî açıdan eşit olduğunu savunur. Ona göre bu iki boyut birbirine eşit olduğu için bunlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur.⁵¹ Ayrıca hükümlerin fiil ve terkle ilişkisi, onların teşriinde gözetilen şer‘î maksatlarla bağlantılı olduğu için bu durum tıpkı fiil gibi, terkin de ihtiyara/iradeye râci olmasını gerekli kılar. Terk etmek de, ihtiyarî bir fiil olduğu için *mubahın terki* aynı zamanda *mubahın işlenmesi* demektir.⁵²

3.1.1.1 Mubahın Yapısına İlişkin Bazı Meseleler

3.1.1.1.1. Mubahın Terki İtaat Sayılır mı?

Şâtîbî’ye göre mubahı terk eden kişi itaat etmiş sayılmaz. Çünkü itaat ancak bir taleple düşünülebilir. Mubahta ise bu yönde bir talep yoktur. Talep olmadığı için de terkinin itaat sayılması söz konusu değildir.⁵³

Şâtîbî, mubahın bu yönünü ince bir bakış açısıyla açıklamaya çalışır. O, mubahın terkinin itaat sayılmamasını vacip ve mendubun terkinin itaat sayılmaması ile aynı görür. Vacip ile mendubun işlenme yönü talep edildiği için bunların terkinin talep edilmesini engelleyici bir durum vardır. Oysa terkinin talep edilmesi karşısında herhangi bir engel bulunmayan mubahta durumun böyle olmadığı yönündeki muhtemel bir soruya ise şöyle cevap vermektedir: Mubahın terkinin talep edilmesi karşısında da bir engel bulunmaktadır ki o da terk konusunda muhayyer/seçimli/serbest bırakmadır. Dolayısıyla bizzat terk talebiyle seçimli kılma arasını birleştirmek mümkün değildir.⁵⁴

Aslında yapısal olarak mubahın taati içermediğini savunan⁵⁵ Şâtîbî’nin özelliklerle onun terk boyutunun itaat olmadığını ispata çalışmasının ardında İslam kültür havzasında bazı kesimler tarafından mubah olduğu halde dünya nimetlerini terk etmenin fazilet kabul edilmesi ve bu yönde seleften nakledilen bazı görüşler yatmaktadır.

Şâtîbî, bu yöndeki görüşleri muhtemel itirazlar şeklinde nakletmekte ve bunlara cevap vermektedir. Naklettiği itirazlar genelde şu noktalarda yoğunlaşmaktadır: Mubahla uğraşıldığı takdirde daha önemli ve daha hayırlı işler yapmaktan geri kalınır ve bu durum mükellefi pek çok itaatten alıkoyar. Üstelik mubahın işlenmesi kişiyi vaciplerle uğraşmaktan alıkoyar ve yasak olan şeylerin işlenmesine sebep olur. Çünkü dünya nimetlerinin şarabın verdiği sarhoşluk gibi bir büyüğü vardır. Nimet nimeti çeker ve nihayetinde kişiyi helake götürür. Oysa din, dünyayı ve onun lezzetlerine dalmayı kötüleştirmiştir. Buna ilişkin pek çok nas⁵⁶ da vardır.

eseri olan *el-İ’tisâm*’da mubahı: ‘İşleyen için yergi, günah ve cezası olmayan şey.’ şeklinde tarif etmektedir. Bkz. Şâtîbî, İshâk İbrahim b. Musa, *el-İ’tisâm*, thk: Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut, 1417/1996, II. 325.

51 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 95,96.

52 Şâtîbî, a.g.e, I, 97-98

53 Şâtîbî, a.g.e, I, 95.

54 Şâtîbî, a.g.e, I, 95-96.

55 Bkz. Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, II, 325.

56 Konuya ilişkin verilen naslardan bazıları şunlardır: “...Dünya hayatınızda sizin için güzel olan her şeyi harcıyıp onların zevkini sürdürünüz... Ahkâf Suresi, 46/20; “Dünya hayatını ve onun güzelliklerini isteyenlere orada işlediklerinin

İlgili naslar mubahın terkinin istemeye yeterlidir.⁵⁷ Ayrıca nakledilen haberler ve seleften bazı kişilerin davranış örnekleri de mubahın işlenmesinin ahirette hesabın uzun olmasına sebep olacağını bildirmektedir. Nitekim bir haber de “*Onun (dünya malının) helali hesap, haramı ise azaptır.*”⁵⁸ buyurulmuştur. Bunu destekleyici bir şey de seleften bazıları kendilerine bir şey getirildiğinde “*Onun hesabını benden uzaklaştırınız.*” şeklinde mukabele etmeleridir. Akıllı kişi uzun hesap vermenin bir nevi azap olduğunu ve bir an evvel mahşerden cennete ulaşmanın en büyük amaç olduğunu bilir. Oysa mubah bu amacın önüne geçmektedir. Dolayısıyla mubahın terki dinî açıdan daha üstündür. Terki üstün olan bir şeyin terk edilmesi itaat olacağı için mubahın terki de itaattir.⁵⁹

Şâtibî, mezkûr itirazlara cevap verirken *yapma* ve *terk etme* boyutlarının eşit olduğu yönündeki kanaatinin sadece mutlak mubahla yani mubahın bizatihi kendisi ile ilgili olduğunu ve bu kanaatinin mubahın bir başka şeye vesile olması durumuyla ilgili olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Bu vurgusunu şu ifadelerle dile getirir: Mubah öyle bir hükümdür ki, onun öncesinde veya sonrasında kendisini mubah olmaktan çıkararak durumlar olabilir. Zira mubah yasak olan bir şeye götürürse bu durumda mubahın yasaklığı sırf mubah olduğu için değil, sedd-i zerîa ilkesi gereğidir. Dolayısıyla dünyanın zemmedilmesine yönelik deliller, yükümlülüklerin ihmaline vesile olacağı endişesine matuftur.⁶⁰ Kaldı ki, mubah vesile olarak düşünüldüğünde dahi onun terk boyutu, fiil/işlenme boyutundan mutlak anlamda daha üstün değildir. Çünkü bu yönüyle mubah üç kısma ayrılır: Birincisi, işlenmesi yasak olan bir şeye vesile olan/aracılık eden mubah. Bu nitelikteki mubahın terki de matluptur. İkincisi, emredilen bir şeye vesile olan mubah. Bu kısımda olan mubah, emredilen şeye vesile olduğu için vesile olduğu şeyin hükmünü alır. Üçüncüsü ise herhangi bir şeye vesile olmayan mubah. Mutlak anlamda mubah işte bu nitelikteki mubahtır. Neticede mubah, bir başka şeye vesile olduğu takdirde mutlak anlamda mubah olmaktan çıkmakta ve vesile olduğu şeyin hükmünü almaktadır.⁶¹

karşılığını tam olarak ödeyeceğiz. Ve onlar orada hak ettiklerinden asla yoksun bırakılmayacaklardır. İşte bu kimseler, ahirette paylarına atıştan başka hiçbir şey düşmeyen kimselerdir. Çünkü onların bu (dünyada) yapıp ettikleri hep boşa gidecektir. Zira onları yapıp ettiği şeyler zaten değersizdir.” Hüd, 11/15, 16. Bu minvalde Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır: “*Sizin adınıza en çok korktuğum şey dünyanın sizden öncekilere kapılarını açtığı gibi size de kapılarını açmasıdır.*” Bu söz sonrasında Hz. Peygamber dünya nimet ve bereketi üzerine bir şeyler söylemek üzere devam ettiği bir sırada bir adam “Ey Allah’ın Rasulü hiç hayır şer getirir mi?” diye sormuş, bir süre sukût eden Hz. Peygamber, “*(Hakiki) hayır hayırdan başka bir şey getirmez. Şüphesiz baharın bitirdiği her bitki şişkinlikten ya öldürür ya da ölüme yaklaştırır.*” buyurarak, dünya malını çekici ve tatlı olması yönüyle baharda biten yeşilliklere benzetmiş ve devamında da konuyu ilişkin örnekler sunmuştur. Kısmi rivayet farklılıkları olmakla beraber geniş bilgi için bkz. Buhârî, Abdullah b. Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l-Buhârî*, İstanbul, 1992, Cihâd, 37; Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1992, Zekât, 123; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesâî*, İstanbul, 1992, Zekât, 81; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünen-i İbn-i Mâce*, İstanbul, 1992, Fiten, 18.

57 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 98.

58 Bu söz, Hz. Ali’ye nispet edilmektedir. Şöyle ki; bazı kişiler Hz. Ali’ye: Ey Hasan’ın babası “Bize dünyayı anlat” diye sormuşlar, Hz. Ali de: “*Uzun mu kısa mı?*” diye cevap vermiş. “*Kısa anlat.*” denince de: “*Onun helali hesaptır, haramı ise azaptır.*” buyurmuştur. Bkz. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabul-ıman*, thk: Ahmed en-Nedvî, Riyad, 1423/2003, XIII, 177, 178.

59 Şâtibî, a.g.e, I, 99.

60 Şâtibî, a.g.e, I, 99.

61 Şâtibî, a.g.e, I, 99, 100.

Şâtibî, mubahı işlemenin ahirette uzun süre hesaba çekilmeye sebep olacağı yönündeki itiraza ise şu şekilde cevap verir: Bir kişi eğer mubahı işlediği için hesaba çekilecekse aynı şekilde onu terk edenin de terkinden dolayı hesaba çekilmesi gerekir. Çünkü mutlak anlamdaki mubahın her iki boyutunun da mubaha nispeti aynıdır.⁶² Üstelik helalin hesap olduğu kabul edilir sonra da mubahı terk eden kişinin hesaba çekilmeyeceğine hükmedilirse, helali terk eden de terkten ibaret olan helali işlediği için, bir helal hem uzun hesaba çekilme sebebi olacak hem de olmayacaktır. Bu ise bir çelişkidir.⁶³

Kaldı ki hesaba çekilme mubahın işlenmesi durumunda olacaksa terki halinde de olacaktır. Zira mubahın terkinin gerektiren hususlar olduğu gibi terk edilmemesini gerektiren hususlar da vardır. Çünkü mubah, Allah'ın kullarına nimet olarak bahşettiği şeylerdendir. Nitekim buna ilişkin pek çok nas⁶⁴ vardır. Bu nimetler, edinmek, yararlanmak ve nihayetinde şükredilmek üzere verilmişlerdir. Dolayısıyla kasıtlı olarak bu nimetleri terk eden kişilere niçin terk ettiği, hangi amaçla ondan yüz çevirdiği sorulacaktır. Bu nedenle sual mubahın her iki boyutu için de söz konusudur.⁶⁵

Şâtibî, özellikle *mubahın terkinin itaat olmadığı* tezi üzerine inşa ettiği bu cevapların çoğunun cedelle ilgili olduğunu yani bahse konu tezin doğruluğunu ispata yönelik akli istidlaller olduğunu, asıl verilmesi gereken doğru cevabın ise şöyle olduğunu söyler: “*Mubahı işleyen kişinin mutlak surette hesaba çekilmesi doğru değildir. Kişi ancak mubaha karşı yerine getirmesi gereken şükürde kusur gösterdiğinden dolayı hesaba çekilir.*”⁶⁶ Şâtibî, emrolunduğu gibi mubahları işleyen kişinin Allah'ın nimetlerine şükretmiş olacağını ileri sürer ve Allah'ın kulları için yarattığı güzelliği ve temiz rızıkları hiç kimsenin haram kılamayacağını, bunların dünya hayatında inananların ahiret hayatında ise sadece onların olduğunu bildiren ayeti⁶⁷ delil göstererek, inananların mubahları işlemekten dolayı hiçbir sıkıntıya maruz kalmayacaklarını ileri sürer.

Mubahı işlemenin ahirette uzun hesaba sebep olacağı iddiasına ise “*Amel defteri sağ elinden verilecek olan kişi kolay bir hesaba çekilir.*”⁶⁸ ayetindeki hesabı, Hz. Peygamberin “arz etme”⁶⁹ şeklinde tefsir etmesinden hareketle, mubahı/helali işle-

62 Şâtibî, a.g.e, I, 100.

63 Şâtibî, a.g.e, I, 100.

64 Konuya ilişkin Şâtibî şu ayetleri nakleder: “Allah yeri canlı varlıklar için yaratmıştır. Üzerinde meyveler ve salkım salkım üzümleriyle, filizlenip dal veren tohumları ve hoş kokulu bitkileriyle. Öyleyse Rabbinizin hangi nimetini inkâr edebilirsiniz.” Rahman, 55/10-13; “O, taze et yemeniz, takınmak için süsler edinmeniz... ve Allah'ın bol nimetlerinden edinip de şükredesiniz diye denizi sizin hizmetinize verdi.” Nahl, 16/14. “O, göklerde ve yerde olan her şeyi kendisinden (bir lütuf olarak) emrinize vermiştir. Câsiye, 45/13.

65 Şâtibî, a.g.e, I, 101/102.

66 Şâtibî, a.g.e, I, 102.

67 “Ey Muhammed! De ki, Allah'ın kulları için yarattığı güzelliği, temiz rızıkları yasaklayan/haram kılan kim? Bunlar dünya hayatında inananlarındır. Kıyamet gününde ise yalnızca onlara özgü olacaklardır.” Araf, 7/32.

68 İnşikâk, 84/7, 8.

69 Bkz. Buhârî, Tefsir, 84; Müslim, Cennet, 79.

menin hesabının münakaşa ve azap şeklinde değil *arz* şeklinde olacağını söyler. Bu kanaatini desteklemek için de aynı nitelikte hesaba çekilecek olan Peygamberlerin hesabıyla ilgili ayeti⁷⁰ delil getirir.⁷¹

Bununla birlikte Şâtıbî, helallerin işlenmesi üzerine terettüp eden hesabın mubahın kendisi dışında başka sebeplerle alakalı olabileceğini düşünür. Çünkü ona göre mubahın da tıpkı diğer fiiller gibi uyulması gereken rükünleri, şartları ve manileri vardır. Bu alanda varlığı için sadece kastın yeterli olduğu *terk de yapmak* gibidir. Her ikisinin de uyulması gereken mukaddimleri, şartları, neticeleri vardır. Mesela yenilmesi mubah olan bir şeyle ilgili bir takım şartlar vardır. Bu şartlara riayet edilirse o şeyi yemek mubah olur, edilmezse mubah olmaz.⁷²

Şâtıbî, mubahların mutlak surette kulların maslahatlarına uygun düşecek şekilde kullanılmaları için konulduğunu, itidal üzere kullanılmaları halinde dine de dünyaya da herhangi bir zararın gelmeyeceğini ifade eder. Bu yönüyle mubahların nimet ve ihsan sayıldığını ve onların hayır ve lütuf diye isimlendirildiklerini vurgular.⁷³ Bu düşünceden hareket eden Şâtıbî, mubahların/nimetlerin yergiyeye konu olmalarının ancak mükellefin onları dini ve dünyası için zararlı hale gelecek şekilde kullanmak suretiyle itidal sınırından çıkması halinde söz konusu olacağı sonucuna varır.⁷⁴

Şâtıbî bu meseleyi açıklama sadedinde normal ölçülerde hem beslenmesi hem de kazanma gücü açısından kendisine bir çörek yeterli olan bir adamı örnek verir. Böyle bir kişi bir çörek yerine iki çörek yemek istediği zaman şu durumlar ortaya çıkacaktır: Öncelikle bu kişi *kazanma açısından* israfa girmiş olacaktır. Zira takvalı bir yaşantıyla birlikte kendisine yetecek miktarın külfetini yüklenmesi gerekirken o bu külfeti iki katına çıkarmış olacak ve bu duruma da ancak başka taraflardan ödün vererek güç yetirebilecektir. İkinci olarak o kişi *mubahın kullanılması* açısından israf etmiş olacaktır. Zira bünyesinin ihtiyacı olan miktarın üzerinde bir gıda alması için kendisini zorlamış olacaktır. Bu ise kendisine zor gelecek belki de bu yüzden daralacak, sıkılacaktır. Bütün bunlar da onu ibadetlerden alıkoyacaktır. Üçüncü olarak *sonuç açısından* israf etmiş olacaktır. Zira her derdin başı çok yemektir. Söz konusu kişi bu haliyle dert kazanma yoluna girmiş hatta bayağı da yaklaşmış olacaktır. Neticede bu israf durumuyla o kişi kendi üzerine mepsetleri çekmiş olmaktadır. Yoksa çöreğin bizzat kendisi gıda olması hasebiyle yerilmiş değildir.⁷⁵ Dolayısıyla yergi konusu olan şey bizatihi nimetlerin kendisi değil, mükellefin onları kullanım tarzıdır. Nimetler, ancak yergi konusu olan bir durumun vasıtası olması yönüyle yergiyeye konu olmuşlardır. Yoksa Yüce Allah kendisini kullarına nimetleriyle tanıtarak onlara ihsanda bulunduğunu belirtmiş ve kendisine karşı

70 "Andolsun ki, hem kendilerine elçi gönderilmiş olanları hem de elçileri hesaba çekeceğiz." Araf, 7/6.

71 Şâtıbî, a.g.e. , I, 102.

72 Şâtıbî, a.g.e, I, 101.

73 Şâtıbî, a.g.e III, 193.

74 Şâtıbî, a.g.e, III, 194.

75 Şâtıbî, a.g.e, III, 194.

minnet borçları olduğunu ifade etmiştir. Bunu da mükellefin nimetler karşısındaki tavrından bağımsız olarak yapmıştır.⁷⁶ Bu durum nimetlerin asli kasıt üzere mutlak surette övgüye değer olduklarının delilidir. Yergiye konu olmaları ise ancak Allah yolundan alikoymaları durumunda söz konusu olmaktadır⁷⁷

Şâtîbî, sahabe, tabiîn, takva sahibi imamlar ve selef-i salihînin mubahları işlemekten; yiyecek, içecek, giyecek ve mesken gibi konularda bolluk içerisinde yaşamaktan kaçındıklarına ilişkin rivayetlere dayanarak, bunların mubahı sırf mubah olması cihetiyle terk ettiklerine, eğer mubahın terki itaat olmasaydı bunların onu terk etmeyecekleri iddiasına pek çok açıdan cevap vermeye çalışmıştır.

Verdiği cevapların nirengi noktasını, bahse konu kitlelerin mubahları mubah oldukları için değil, haricî bir takım sebeplerden dolayı terk etmiş olabilecekleri⁷⁸ oluşturmaktadır. Zira Şâtîbî, Hz. Peygamberden bahse konu iddianın aksini doğrulayan pek çok rivayet nakledildiğini söylemektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin helva ve balı sevdiğini, et yiyip özellikle etin budunu seçtiğini, tatlı su aradığını belirtmekte, kuru üzüm ve hurmayı ayıkladığına ilişkin pek çok örneği nakletmektedir.⁷⁹ Yine sahabe, tabiîn ve takva sahibi ulema nezdinde de mubahın terkinin matlup olmadığı, eğer matlup olsaydı onların diğer nafîle ve iyiliklere koştuğu gibi onun terkine de koşacaklarını söylemektedir.⁸⁰

Şâtîbî özellikle bazı kişilerden nakledilen “Haramla aramda helalden bir tampon bölge bırakırım ve onu haram saymam” şeklindeki sözlerle yine bu minvalde “*Kul, sakıncalı şeylerden kaçınmak için sakıncası olmayan şeyleri terk etmediği sürece muttakiler derecesine ulaşamaz.*”⁸¹ hadisinin, mubahın vesile olma cihetine işaret ettiğini düşünmektedir. Zira ona göre bu durumda mubahın terk edilmesi, haram olan bir şey vesile olabilir düşüncesine dayanmaktadır.⁸²

Bununla beraber Şâtîbî, mubahın terkine ilişkin seleften nakledilen bazı davranış örneklerini zikrederek, bunların yerinde davranışlar olabileceğini fakat kendisinin ortaya koyduğu mubah düşüncesine bir zarar vermeyeceğini savunmaktadır. Bu konuya ilişkin verdiği örneklerden bir tanesi şöyledir: Mubahı, sırf mubah olduğu için işlemeyi istemeyip, ibadet kastı bulununcaya veya ibadete yardımcı olma vasfı kazanıncaya kadar terk edenler vardır. Örneğin yeme ve içmeyi gıdaya ihtiyaç duyulacak zamana kadar terk edip sonra da bünyenin güç kazanıp taate

76 Şâtîbî, a.g.e, III, 194.

77 Şâtîbî, a.g.e, III, 194.

78 Şâtîbî, bazı durumlarda mubahın neden olacağı bir başka şey sebebiyle terk edilebileceğine ilişkin şu örnekleri verir: Hz. Ömer’in Şam yolculuğunda eşeğe binmesi hoş karşılanmamış ve ona binmesi için bir at getirilmişti. Hz. Ömer ata binip de at rahvana kalkınca kendinde bir şeyler hissettiğini bildirerek attan inip tekrar eşeğe binmişti. Yine bir defasında Hz. Peygamber, hamisa adı verilen nakışlı bir elbise giymiş. Daha sonra namazda elbisenin nakışına baktığını ve onun kendisini meşgul ettiğini belirterek çıkartmıştır. Şâtîbî, bu olayda Hz. Peygamberin mubah bir şeyin istenilmeyen bir şeye sebep olduğunda ne yapılması gerektiğini öğretmek için böyle davrandığını söylemektedir. Bkz. Şâtîbî, I, 103,104. (Hadis için bkz. Buhârî, Salât, 14, Ezân, 93; Müslim, Mesâcîd, 61, 62; Ebû Dâvûd, Salât, 163, Libâs, 8; Nesâî, Kible, 20; İbn Mâce, Libâs, 1.

79 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 103; Hz. Peygamberin yiyecek tercihleri için ayrıca bkz. Şâtîbî, *el-İtisam*, I, 268.

80 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 103.

81 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 19; İbn Mâce, Zühd, 24.

82 Şâtîbî, a.g.e, I, 104.

vesile olması amacıyla yemek gibi. Bu gibi durumlarda niyetler doğrudur. Lakin bunlar, mubahın bahsedilen niteliğine herhangi bir zarar vermez.⁸³

Görüleceği üzere Şâtıbî'nin, mubahın kavramsal çerçevesini tespit etmeye yönelik serdettiği mezkûr perspektif kendi içinde oldukça tutarlıdır. Zira usul âlimlerinin çoğunluğunun da kabul ettiği üzere mubah, Şâri'den mükellefe yönelen yap ya da yapma talebiyle değil, Şâri'in tahyîri (muhayyer bırakma, tercih hakkı sunma) ile sabit olmuş bir hükümdür. Bu durum mubahın fiil veya terk cihetinden herhangi birine yönelik özel bir talebin olmadığını göstermektedir. Talebin olmadığı yerde taati düşünmek de tutarlı bir şey değildir. Kaldı ki, Şâtıbî'nin isabetle vurguladığı üzere, vacip ve mendubun işlenmesinin talep edilmesi, bunların terkinin itaat sayılmasına engel oluşturduğu gibi mubah hükmünü ortaya çıkaran Şâri'in tahyîri/muhayyer bırakması da mubahın terkinin talep edilmesinin önünde bir engeldir. Muhayyer bırakma ile terk talebini bir arada düşünmek mümkün olamayacağı için talepsiz bir uygulamayı da itaat saymak tutarlı temellere dayanmayacaktır.

3.1.1.1.2. Mubahın İşlenmesi Talep Edilmiş midir?

Usul geleneğinde tartışılmış olan bu meselede Şâtıbî, mubahın işlenmesinin talep edilmediği görüşünü savunan usulcülere iştirak eder ve karşı görüşte olan Mu'tezili Kâ'bî'nin görüşlerini akli istidlallerle çürütmeye çalışır.

Şâtıbî, Kâ'bî'nin "Her mubah bir haramın terkidir. Haramı terk etmek ise vaciptir. O halde mubah vaciptir."⁸⁴ şeklindeki formülasyonla ortaya koyduğu perspektifin bir bütün olarak mubahı yansıtmadığı kanaatindedir. Zira bu görüş, mubahın "işlenme" ciheti dikkate alındığında bir anlam ifade eder. Çünkü gerçekten de mubahın işlenmesi haramın terkini gerektirir. Ancak mubahın bir de "terk" boyutu vardır ki burada durum böyle değildir. Zira mubahın terk edilmesi, vacibin işlenmesini gerektirmemektedir ki mubah vacip kabul edilsin.⁸⁵

Üstelik Kâ'bî'nin bu bakış açısı haramın terkini intaç eden diğer hükümler için de geçerlidir. Bu perspektifle, bütün hükümler ortadan kalkacak ve hepsi vacip olacaktır. Zira Kâ'bî, mubahın işlenmesinden doğan neticeyi dikkate alarak bu sonuca varmaktadır. Durum onun dediği gibiyse diğer dört hükmün sonuçlarını dikkate alıp onları da nefyetmesi gerekir.⁸⁶ Şâtıbî bu noktada şu temel tespiti yapar: "Eğer Kâ'bî, haram ve mekruhta nehiy cihetini, mendupta da tıpkı vacip gibi emir cihetini dikkate aldıysa mubahta da tahyir (tercih hakkı tanıma) cihetini dikkate alması gerekirdi. Çünkü akli esaslar açısından bunlar arasında fark yoktur."⁸⁷ Yani nasıl ki, haram ve mekruhta nehiy ciheti, vacip ve mendupta emir ciheti onların aksinin talep edilmesine engel oluşturuyorsa mubahta da fiil ve terk cihetlerinden

83 Benzer davranış örnekleri için bkz. Şâtıbî, a.g.e, I, 104-106.

84 Kâ'bî'nin bu görüşü için bkz. Cüveynî, a.g.e., I, 294; Râzî, a.g.e., II, 207; İsnvî, a.g.e., s. 53.

85 Şâtıbî *el-Muvâfakât*, I, 97.

86 Şâtıbî, a.g.e, I, 108.

87 Şâtıbî, a.g.e, I, 109

herhangi birinin talep edilmesini engelleyici bir unsur vardır ki o da muhayyer bırakmadır.

Şâtıbî'ye göre mubahın sadece işlenmesine yahut sadece terkine yönelik Şâri'in kastı bulunmamaktadır. Şâri'in kastı mubahın bu iki boyutu arasında tercihi mükellefe bırakmaktır. Mükellef, bu iki cihetten hangisine yönelirse Şâri'in kastı o olmaktadır.⁸⁸ Bu durumda Şâtıbî'ye göre mubahın işlenme ve terk cihetlerinden herhangi biri özel olarak talep edilmiş değildir.⁸⁹

Son tahlilde Şâtıbî'ye göre, mutlak mubahı terk eden kişi bizatihi bu terki sayesinde itaat etmiş olmadığı gibi, işleyen de bizatihi işlemesi hasebiyle itaat etmiş sayılmaz.

Görüleceği üzere Şâtıbî, klasik usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulan mubahın emredilmiş olmadığı yönündeki görüşe iştirak etmektedir. Ancak Şâri'in tahyîri ile sabit olan mubah hükmünün, yapma ve terk boyutlarının eşit olduğu ve bunlardan birini tercih etmenin başlı başına itaat sayılmayacağı yönünde serdettiği aklı istidlaller, usul âlimlerince ortaya konan mezkûr perspektifi çok daha netleştirmiş ve bu görüşün ispatına yönelik daha derin bir bakış akısı ortaya koymuştur.

3.1.2. Hizmet Ettiği Şey Açısından Mubah

3.1.2.1. Zarûrî, Hâcî veya Tekmilî Bir Asla Hizmet Eden Mubah

Şâtıbî temel tezini mubahın yapma ve terk cihetlerinin eşit olduğu düşüncesi üzerine kurmuştur. Ona göre Şâri' nezdinde bunlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Çünkü mubahta bu iki boyuttan sadece birine yönelik Şâri'in kastı söz konusu değildir.

Hal böyle olmakla birlikte özel olarak mubahın işlenmesi yahut terkine yönelik Şâri'in kastının bulunduğunu gösteren bazı naslar mevcuttur. Bahse konu nitelikteki nasları irdeleyen Şâtıbî, bu naslardan hareketle mubah için farklı bir pencere açmıştır.

Şâtıbî'nin mubahın işlenmesine yönelik Şâri'in kastının bulunduğunu söylediği naslardan bazıları şunlardır:

*“Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan temiz ve helal olan şeylerden yiyin.”*⁹⁰

*“Ey iman edenler! Size rızık olarak verdiğimiz temiz şeylerden yiyiniz. Ve eğer gerçekten ona kulluk ediyorsanız Allah'a şükredin.”*⁹¹

*“Ey Elçiler! Temiz olan şeylerden yiyin ve faydalı işler yapın.”*⁹²

88 Şâtıbî, a.g.e, I, 109.

89 Şâtıbî, a.g.e, I, 113.

90 Bakara, 2/168.

91 Bakara, 2/172.

92 Mü'minûn, 23/51.

“Ey Muhammed! De ki, Allah'ın kulları için yarattığı güzelliği, temiz rızıkları yasaklayan/haram kılan kim? Bunlar dünya hayatında inananlarıdır. Kıyamet gününde ise yalnızca onlara özgü olacaklardır.”⁹³

Görüleceği üzere bu ve benzer nitelikteki naslar, yeryüzündeki mubahların/nimetlerin kullar için yaratıldığını onların bu nimetlere şükretmek kaydıyla yararlanmalarında Şâri'in kastı olduğunu göstermektedirler. Ayrıca bu nimetler, Yüce Allah'tan kullarına birer hediyedir. Hediye verenin kastı verilen hediyenin kabul edilmesidir. Dolayısıyla bu naslar, Şâri'in mubahın işlenmesine yönelik bir kastının olduğuna işaret etmektedirler. Bu da bazı durumlarda mubahın işlenmesinin terkinden daha üstün olduğuna delalet etmektedir.⁹⁴

Buna mukabil Şâtıbî, mubahlığı sabit olan bazı şeylerin sevimsizliğini ifade edip, mubahın terki yönünde Şâri'in kastının bulunduğunu gösteren bir takım delillerin de mevcut olduğunu söylemekte ve bir takım örnekler vermektedir: Verdiği örneklerin başında *sünnî talak* gelmektedir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber: “Allah nezdinde en sevimsiz helal boşamadır.”⁹⁵ buyurmaktadır. Bu hadiste, mubah bir işleme sevimsizliğin taalluk etmesi, onun terkinin tercih edildiğini göstermektedir.⁹⁶ Eğlencelerin pek çoğu mubah olmakla birlikte üç şeyi hariç tutup diğer tüm eğlencelerin batıl olduğunu bildiren hadiste⁹⁷ de durum aynıdır. Mubah olduğu halde oyun oynamanın yerilmiş olmasında da aynı durum söz konusudur.⁹⁸ Tüm bunlar, bazı mubahların terki yönünde Şâri'in kastının bulunduğunu göstermektedirler.

Şâtıbî, mubahın yapma ve terk etme cihetlerinden birinde Şâri'in kastının olduğuna delalet eden mezkûr naslardan hareketle şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Şâri' nezdinde mubahın yapma ve terk etme boyutları birbirine eşit olduğu için bu iki boyuttan bir tarafı ağır basan şey mubah olmaktan çıkar. Bu da iki sebeple gerçekleşir. Ya o şey, her ne kadar hakkında mubah tabiri kullanılsa da gerçekte mubah değildir. Ya da gerçekte mubahtır, fakat o haricî bir unsur nedeniyle mubah kapsamından çıkmıştır. Mubahın, şer'î hükümlerin konuluş gayesinden hareketle yahut da haricî bir unsur sebebiyle mubah kapsamından çıkması kabul edilebilir bir durumdur.⁹⁹ Üstelik mezkûr naslar, derinlemesine bir vukûfiyetle incelendiğinde mubah için iki durumun söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır: Birincisi, *zarûrî, hâcî veya tekmiî asla hizmet eden, onun yardımcıları konumunda olan mubah*. İkincisi ise, *bu nitelikte olmayan mubah*.¹⁰⁰

Mubahı mezkûr şekilde tasnif eden Şâtıbî, birinci kısımda yer alan mubahlara bazı durumlarda hizmet ettiği gaye açısından bakılabileceğini söylemekte ve bura-

93 Araf, 7/32.

94 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 109,110.

95 Ebû Dâvûd, Talâk, İbn Mâce, Talâk, 1.

96 Şâtıbî, a.g.e, I, 111.

97 Hz. Peygamberin istisna ettiği üç şey: Okçuluk, binicilik ve eşle yapılan eğlenceler. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1413/1992, IV, 144; Tirmizî, Fezâilü'l-cihâd, 11; İbn Mâce, Cihâd, 19.

98 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 111.

99 Şâtıbî, a.g.e I, 111.

100 Şâtıbî, a.g.e, I, 112.

dan hareketle de mubahın hizmet ettiği veya yardımcı olduğu şey itibariyle matlup ve işlenilmesi arzu edilen bir vasıf kazanacağı sonucuna varmaktadır. Mesela yiyecek, içecek gibi şeyler Allah'ın helal kıldığı ve faydalanılması mubah olan şeylerdir. Ancak bunların mubah olması cüz itibariyledir. (Yani tikel bir durum olarak ele alındığında bunlar için verilecek hüküm mubahlıktır.) Fakat bunlar aynı zamanda zarûrî bir asıl olan *hayatın idamesine* hizmet etmektedirler. Bu yönüyle mubah, işlenmesi emredilen, muteber ve matlup bir şeydir. Burada emir de cüz'î açıdan değil küllî açıdandır. Neticede bu çeşit mubah, cüz'î açıdan değil küllî açıdan terki/reddi uygun olmayan ve işlenmesi istenen bir mahiyet kazanmaktadır.¹⁰¹

İkinci kısımda yer alan mubahlardan bir kısmı ise dinî açıdan muteber kabul edilen zarûrî, hâcî veya tekmlî bir aslın iptaline götürebilmektedir. Örneğin *talak* bu niteliktedir. Zira talak, bir helalin terkidir. Talakla terk edilen helal, hem neslin idamesini temin gibi zarûrî, hem de bireysel ve sosyal ilişkilerin teminini sağlama gibi zarûrî, hâcî veya her ikisinin tamamlayıcı unsuru konumunda olan bir helaldir. Bu açıdan bakıldığında talak, evlilikle hedeflenen mezkûr neticeleri bozmakta ve tahrip etmektedir. Bu yönüyle de istenilmeyen bir şey olmakta ve işlenilmesi terkenden daha üstün olmamaktadır. Oysa talak, tikel olarak şu ya da bu şahsa nispetle, şu ya da bu zamanda mubah ve helaldir. Hal böyle olmakla birlikte şiddetli geçimsizlik veya Allah'ın koyduğu sınırları koruyamama gibi daha güçlü, zıt bir durum ortaya çıktığında mubahın küllî özelliği değişir.¹⁰²

Benzer nitelikte olan bir örnek de dünyanın yerilmesidir. Dünyada helalin/mubahın işlenmesi, kâfir için *din*, isyankâr bir mümin için *takva* gibi zarûrî bir aslın ihlal edilmesine sebebiyet vermesi halinde yerilmektedir.¹⁰³ Yine eğlence, oyun ve benzeri her türlü vakit öldürücü şeyler de bu niteliktedir. Bunlar haddizatında haram içerisinde işlenmiyorsa veya haram bir neticeye götürmüyorsa mubahtırlar. Ancak bunlar dünyevî ve uhrevî herhangi bir fayda sağlamayıp boş yere vakit öldürmeye sebep oldukları için ulema tarafından yerilmişlerdir.¹⁰⁴ Nitekim “*Üç şey dışındaki tüm eğlenceler batıldır...*”¹⁰⁵ hadisinde kullanılan batıldan maksat, faydalı netice doğurmayan boş ve anlamsız şeylerdir.¹⁰⁶ Ortaya konan bu bakış açısından da anlaşılacağı üzere zarûrî, hâcî veya tahsînî bir asla vesile olması, ona hizmet etmesi durumunda mubahın küllî niteliği değişmektedir.

Netice itibariyle bir başka şeye hizmet etmesi açısından mubah genel manada dört kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, yapılması istenen bir şeye hizmet eden/aracılık eden mubah. İkinci kısım, terki istenen bir şeye hizmet eden mubah.

101 Şâtîbî, a.g.e, I, 112

102 Şâtîbî, a.g.e, I, 112.

103 Şâtîbî, a.g.e, I, 112.

104 Şâtîbî, a.g.e, I, 113.

105 İlgili hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 144; Tirmizî, *Fezâilü'l-cihâd*, 11: İbn Mâce, *Cihâd*, 19. Hadiste istisna edilen eğlencelerden atın eğitilmesi (binicilik) ve okçuluk, dinin korunması için tamamlayıcı bir unsur niteliğinde olan cihada, eşle oynamak-oynaşmak ise neslin muhafazası gibi zarurî bir asla hizmet ettiği için istisna edilmişlerdir. Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 113.

106 Şâtîbî, a.g.e, I, 113.

Üçüncü kısım, yapılması ve terk edilmesi tercihe bırakılmış bir şeye hizmet eden mubah. Yani başka bir mubaha hizmet eden mubah. Dördüncü kısım ise, bu dört gruptan herhangi birine girmeyen mubah.¹⁰⁷

Bir başka şeye hizmet edip etmemesi açısından mubahı yukarıdaki gibi dörtlü bir taksime tabi tutan Şâtıbî, mubahın bir başka şeye hizmet etmesi halinde hizmet ettiği şeyin hükmünü alacağı kanaatindedir.¹⁰⁸

Nitekim mezkûr tasnifin birinci kısmında ifade edilen mubah türü, cüz itibariyle/tek başına ele alındığında mubah, bir bütün olarak (külli açıdan) ele alındığında ise işlenmesi matluptur. Temiz ve helal olan şeylerden faydalanmak gibi. Çünkü israf boyutuna ulaşmadığı takdirde bunlardan faydalanmak, istenen bir şeydir. Zira bunlar zarûriyattan olan *nefsin korunması* ilkesine hizmet etmektedirler. İkinci kısımdaki mubah ise tek başına ele alındığında mubah, bütün olarak ele alındığında ise terk edilmesi matlup bir hal almaktadır. Tatil yörelerinde gezinmek, musiki dinlemek gibi. Burada mubah, terki matlup olan bir şeye hizmet etmektedir. Çünkü bu gibi şeyler, zarûriyattan olan şeylere aykırılık teşkil etmekte ve onlarla meşgul olmaktan alıkoymaktadır.¹⁰⁹

Üçüncü kısımda yer alan mubah da yine terki matlup olan bir şeye hizmet etmektedir. Dördüncü kısımda yer alan mubah, dikkate değer bir şeye hizmet etmiyorsa onun işlenmesi sağduyu sahipleri nezdinde abesle iştigal mahiyetinde olacağı için bu nitelikteki mubahın terki de matluptur. Zira bu çeşit mubahın işlenmesi dinî ve dünyevî maslahatın elde edilmesine hizmet etmediği için boşuna zaman öldürme niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu çeşit mubah da terki matlup olan bir şeye hizmet etmektedir.¹¹⁰ Bütün bunlardan çıkan sonuç ise “*mutlak anlamda mubah sadece cüz olarak ele alınması durumunda söz konusu olmaktadır. Küllî açıdan ele alınması durumunda ise işlenmesi veya terki matlup bir hal almaktadır.*”¹¹¹

Şâtıbî, mezkûr perspektifin, savunduğu ‘mubahta yapma ve terk etme boyutları dinî açıdan eşittir’ tezine aykırılık teşkil ettiği yönündeki muhtemel bir soruya şöyle cevap vermektedir: Aykırılık söz konusu olamaz. Çünkü iki boyutu eşit olan mubah, haricî unsurlar dikkate alınmadan ele alınan mubahın bizzat kendisidir. Burada ise mubah haricî unsurlar dikkate alınarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla iki tarafı eşit olan mubah, bizatihi mubahın kendisi olup, zikri geçen konuda *cüz itibariyle mubah* şeklinde ifade edilen mubah olmaktadır. Haricî unsurlar açısından ele alınması durumunda ise mubah küllî olarak işlenmesi veya terki matlup bir mahiyet kazanmaktadır.¹¹²

107 Şâtıbî, a.g.e, I, 122.

108 Şâtıbî, a.g.e, I, 122.

109 Şâtıbî, a.g.e, I, 122,123; Mubahın küllî olarak terki matlup olan kısmına ilişkin örnek ve değerlendirmeler için bkz. Şâtıbî, a.g.e. III, 200-202, 208-209.

110 Şâtıbî, a.g.e, I, 123, 124.

111 Şâtıbî, a.g.e, I, 124.

112 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 124.

Bir örnekle açıklamak gerekirse; güzel bir elbiseyi giymek haddizatında mu-
bahdır. Giyme veya giymeme arasında bir fark yoktur. Şâri' nezdinde bu iki seçene-
ğin birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Zira bunlardan birine yönelik Şâri'in kastı
söz konusu değildir. Dolayısıyla meseleye sadece bu açıdan bakıldığında bu netice
anlamlıdır. Ancak konuya soğuk veya sıcaktan korunmak, avret yerlerinin örtül-
mesi vb. açılardan bakıldığında elbisenin giyilmesi yani mubahın işlenme boyutu
matlup bir hal almaktadır. Buradaki matlup olma vasfı da belli bir elbiseye veya
belli bir vakte özgü değildir. Meseleye bu açıdan bakıldığında ortaya çıkan sonuç
cüz açısından değil külliyyet açısından olmaktadır.¹¹³

3.1.2.2. Cüz'iyet ve Külliyyet Açısından Mubah

Şâtîbî, tek başına ele alındığında mubah olan bir fiilin, tamamen terk edil-
mesi durumunda ortaya çıkacak sakıncaya göre, işlenmesinin mendup veya vacip
hükümünü alacağını, yine tek başına ele alındığında mubah olan bir fiilin devamlı
surette işlenmesi halinde ortaya çıkan sakıncanın onu haram veya mekruh hük-
müne sokacağı kanaatindedir. Sonuç itibariyle bir önceki konuyla örtüşen bu bakış
açısına göre dört durum ortaya çıkmaktadır.

Birincisi, cüz/tikel olarak mubah küll/tümel olarak mendup,

İkincisi, cüz olarak mubah küll olarak vacip,

Üçüncüsü, cüz olarak mubah küll olarak mekruh,

Dördüncüsü, cüz olarak mubah küll olarak haram.¹¹⁴

Şâtîbîye göre, birinci bölümde yer alan mubah, yapısı itibariyle vacip olmayan,
ibadatlere güzellik katıp mendup sayılmayan, güzel adetlerden olduğu için israf
olup mekruh sayılmayan yiyecek, içecek, giyecek, binecek gibi şeylerdir. Bunlar tek
başına ele alındığında (cüz olarak) muhahırlar. Dolayısıyla bu muhahları işlemek
de, işleme gücü olduğu halde terk etmek de caizdir. Ancak bu nitelikteki muhah-
ları tümenden terk etmek, dinin mendup sayıp yapılmasını istediği şeylere aykırılık
teşkil eder.¹¹⁵ Çünkü naslarda bu nitelikteki şeylerin işlenmesine yönelik tavsiyeler
vardır. Şâtîbî, bu konuya ilişkin şu nasları delil gösterir: *"Allah size bolluk verdiği
zaman siz de genişlik gösterin. Kuşkusuz Allah verdiği nimetin eserini kulunun üye-
rinde görmekten hoşlanır."*¹¹⁶ *"Allah güzeldir, güzeli sever."*¹¹⁷ Hz. Peygamberin saç
sakalı dağınık bir halde mescide gelen birine kendisine çekidüzen vermesi için

113 Şâtîbî, a.g.e, I, 124.

114 Şâtîbî, a.g.e, I, 113.

115 Şâtîbî, a.g.e, I, 113,114.

116 Hadisin ilk cümlesi bir kaynakta farklı bir bağlamda Hz. Ömer'e (Bkz. Buhârî, Salât, 9) bir başka kaynakta ise Ali'ye
ait olarak zikredilmektedir. (Nesâî, Zekât, 40); İkinci cümle için bkz. Tirmizî, Edep, 54.

117 Hadisin tamamı şöyledir: Hz. Peygamber, *"Kalbinde zerre kadar kibir olan cemete giremez"* buyurmuş, bunun
üzerine bir adam: *"Kişi elbisesinin güzel olmasını, ayakkabısının güzel olmasını ister"* (Zımmen bunlarda kibir
kapsamına girer mi) diyen kişiye Hz. Peygamber: *"Allah güzeldir güzeli sever. Kibir, hakkı inkâr ve insanları tahkir
etmektir."* Bkz. Müslim, İman, 147; Tirmizî, Birr, 61.

dışarı çıkmasını söyleyip, istenileni yapıp döndükten sonra o kişiye söylediği şu ifade de aynı mahiyettedir. “...*Böylesi daha güzel değil mi?*”¹¹⁸

Şâtıbî, ikinci kısımda yer alan mubah için yemek, içmek, cinsel ilişkide bulunmak, alışveriş yapmak ve diğer meşru para kazanma yollarını örnek verir. Bunlar tek tek ele alındıklarında mubahtırlar. Dolayısıyla bir kimsenin birini değil de ötekini tercih etmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak tüm insanların terk etmeleri halinde yapılması emrolunan zarûrîyattan olan bir durumun terki söz konusu olacağı için bu tür mubahlar bir bütün (külliyyet açısından) olarak ele alındığında vacip hükmünü almaktadırlar.¹¹⁹

Üçüncü tür mubah, piknik/tatil yörelerinde gezinmek, kuş sesi dinlemek, mubah musiki dinlemek, hayvanlarla oynamak, eğlenmek gibi şeylerdir. Bunlar da cüz olarak (tek tek) ele alındığında mubahtırlar. Her hangi bir günde veya her hangi bir şekilde bunlarla eğlenmekte bir sakınca yoktur. Ancak bunlar bir bütün olarak (küllî olarak) ele alındığında mekruh hükmünü alırlar. Yani devamlı surette bunlar işlendiğinde (bir anlamda hayatın amacı haline getirildiğinde) mekruha dönüşürler.¹²⁰

Dördüncü kısımda yer alan mubah ise haddizatında mubah olmakla birlikte sürekli işlenmeleri halinde işleyeninin adalet vasfını zedeleyen şeylerdir. Bu tarz şeyler, ısrarla işlenmeleri halinde sahibini istikametten ayırıp, fasık kılmasa bile fasıklar zümresine ilhak edecek niteliktedir. Şâtıbî, bu kısma Gazzâlî'nin şu sözünü delil getirmektedir: “Mubah olan bir şey üzerinde ısrarla devam etmek onu küçük günah haline getirebilir. Küçük günaha devam etmek de onu büyük günaha dönüştürür.” Buradan hareketle de “İsrar edilen küçük günah artık küçük değildir.” denilmiştir.¹²¹

Şâtıbî'nin burada ve bir önceki konuda, tikel olarak mubah olan bir şeyin, zarûrî, hâcî veya tekmîlî bir asla hizmet etmesi halinde tümel olarak mendup, vacip, mekruh veya haram hükmünü alacağı yönünde ortaya koymuş olduğu bakış açısı onun mubah teorisinin en özgün yönünü temsil etmektedir. İnce bir bakış açısıyla ulaşılabilecek bu yaklaşım, mubah için yeni ufuklar açmış ve hüküm teorisinin kendi içindeki bütünlüğüne yeni bir boyut kazandırmıştır.

3.2. Hakkında ‘Bir Günah, Bir Sakınca Yoktur’¹²² Tabiri Kullanılan Mubah

Şâtıbî, yukarıda incelenen mubahın kapsamına girmeyen bir başka mubah çeşidinden daha bahseder. Onu da ‘işlenmesinde günah olmayan mubah’ şeklinde formüle eder. Bu tür bir ayırımın gerekliliğine, dinde böyle bir ayırım yapmaya yönelik kastın bulunduğunu idrak ettikten sonra vardığını ifade eden Şâtıbî, konuyu ilgili naslardan hareket ederek temellendirmeye çalışır.

118 Hadisin tüm metni için bkz. Malik b. Enes, Muvatta', İstanbul, 1413/1992, eş-Şa'r, 7.

119 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 114,115.

120 Şâtıbî, a.g.e., I, 115.

121 Şâtıbî, a.g.e., I, 115.

122 لا حرج فيه tabiriyle ifade edilen mubah.

Şöyle ki, mubahın küllî açıdan işlenmesi matlup olan kısmı bizatihi işlenmesi ve terk edilmesi tercihe bırakılmış olan kısımdır. Buna şu naslar delalet etmektedir: “Kadınlar sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz biçimde varınız.”¹²³ “...Orada dilediğinizden serbestçe yiyin.”¹²⁴ “Şu kente girin ve orada dilediğiniz kadar bol bol yiyin.”¹²⁵ Şâtîbî, bu ve benzeri naslarda gerçek anlamda tercihe bırakma durumunun olduğunu ifade eder.¹²⁶ Dolayısıyla burada farklı bir durum söz konusu değildir.

Şâtîbî, yukarıdaki durumun aksine, küllî açıdan terki matlup olan kısmın hakikî manada tercihe bırakıldığına delalet edecek şer’î bir nassın varlığını bilmediğini söylemektedir.¹²⁷ Ona göre, bu nitelikteki mubah ya sükût geçilmiş ya da bu mubah, tercihe bırakma hükmünün dışında bırakacak bir ifade ile işaret edilmiştir. Mesela kendisine meyleden kişilerin kötülenmesi bağlamında dünya ‘oyun ve eğlence’ olarak ifade edilmiştir. Konuya ilişkin naslarda kullanılan ifadeler, eğlencenin yapılması veya terk edilmesi arasında bir tercihin bulunmadığını hissettirmektedir. Şu naslar, bu manaya işaret etmektedirler. “Onlar bir kazanç veya eğlence gördüklerinde seni ayakta bırakarak hemen dağılıp gittiler.”¹²⁸ “İnsanlar arasında öyleleri vardır ki, gerçeği boş sözle değiştirirler.”¹²⁹ Yine üç şey dışındaki “bütün eğlencelerin batıl olduğunu”¹³⁰ bildiren hadis de benzer mahiyettedir. Şâtîbî, bu ve benzeri ifadelerin bahsedilen konuda tercihin düşünülmesine imkân vermediğini söyleyerek¹³¹ şöyle bir kanaate varmaktadır: Dinde belli bir duruma mahsus olmak üzere izin verilen¹³² yahut bazı zaman veya hallerde müsamaha gösterilen şeylerde haracın nefyi, “Hakkında herhangi bir açıklama bulunmayan şeyler af kapsamındadır.”¹³³ hadisi eksenine girmektedirler. Yani bu nitelikteki şeyler, af kapsamında yer almaktadırlar.¹³⁴ Bu tür şeyler hakkında zikri geçen ifadelerin kullanılması bir anlamda kendisinde affedilen bir şeylerin bulunduğunu veya âdetin cereyan ettiği hususlarda onun affedilebileceğini hissettirmektedir.¹³⁵

Aktarılan ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Şâtîbî’nin “işlenmesinde günah olmayan mubah” şeklinde ifade ettiği mubah türü, küllî açıdan terki matlup olan mubah türüne özgü bir durumdur. Şâtîbî, bahse konu mubah türü ile kendisinde

123 Bakara, 2/223.

124 Bakara, 2/35.

125 Bakara, 2/35.

126 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 124,125.

127 Bkz. Şâtîbî, a.g.e, I, 125.

128 Cum’a, 62/11. Şâtîbî, bu ayetteki eğlencenin ‘davul, zurna veya şarkı’ gibi şeyler olduğu kanaatindedir. Bkz. Şâtîbî, a.g.e, I, 125, III, 201.

129 Lokman, 31/6.

130 Bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 144; Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd, 11: İbn Mâce, Cihâd, 19.

131 Şâtîbî, a.g.e, I, 125.

132 Nikâh faaliyetlerinde def çalınması gibi “Nikâhı ilan edin, onu mescitlerde yapın ve def çalın”. Bkz. Tirmizî, Nikâh, 6; Kısmî rivayet farklılıkları olmakla birlikte ayrıca bkz. İbn Mâce, Nikâh, 20. Bir kadını Ensar’dan bir adamla evlendiren Hz. Âişe’ye Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ey Âişe, beraberinizde def çalan, şarkı söyleyen şarkıcılarımız yok mu? Zira Ensar, böyle oyun ve eğlencelerden hoşlanır.” Bkz. Buhârî, Nikâh, 63. Hadisteki “lehv” ifadesinin ‘def çalan, şarkı söyleyen şarkıcılar’ şeklinde çevrilmesi ile ilgili olarak bkz. Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, ts. XIX, 149.

133 Bkz. Ebu Dâvûd, Et’ime, 30; Kısmî farklılıklar olmakla birlikte ayrıca bkz. Tirmizî, Libâs, 26; İbn Mâce, Ed’ime, 60.

134 Şâtîbî, a.g.e, I, 125.

135 Şâtîbî, a.g.e, I, 125.

tercih bulunan ve iki boyutu eşit olan mubah arasındaki farkları üç maddeyle şöyle açıklamaktadır:

Birincisi; işlenmesinde günah olmayan mubah türü, günahın kaldırılmış olduğu manasında sarihtir. Dolayısıyla bu çerçevedeki lafzın asıl amacı özellikle günahın nefyedilmesidir. Burada fiile izin verilip verilmediği ise farklı esaslarla ilgili bir konudur.¹³⁶ Tercihli mubahta ise bazı durumlarda fiilden günahın nefyi söz konusu olsa da tercihe bırakma manası sarihtir. Dolayısıyla bu kısımda lafızdan gözetilen temel amaç, özel olarak tercihe bırakmadır.¹³⁷

İkincisi; tercihli mubahta tercihe bırakma lafzından, bahse konu fiilin işlenmesi veya terk edilmesine Şâri' tarafından izin verildiği, işleme veya terk etme cihetinin Şâri'in kastı bakımından eşit olduğu anlaşılır. Günahın kaldırılması ise sükût geçilmiş olur. Buna mukabil işlenmesinde günah olmayan mubah türünde ise "günah yoktur" lafzı veya bu manayı ifade eden diğer lafızlar, fiilin işlenmesi durumunda Şâri'in kastının günahın kaldırıldığına yönelik olduğunu ifade eder. Bahse konu fiile izin verilip verilmediği konusu ise sükût geçilmiş olur. Şâri'in bunu da kastetmiş olması ihtimal dâhilindedir. Ancak öyle olsa bile bu ancak ikinci bir kasıtla söz konusu olur.¹³⁸

Üçüncüsü ise; tercihli mubahta hakkında tercih hükmü bulunan şey, yapılması matlup olan bir şeye aracılık/hizmet ediyorsa, küllî açıdan talebin altına gireceği için mahza arzu ve hevese uyma durumundan çıkmış olunur. Çünkü tercihe bırakılmış mubahta arzuya tabi olma durumu, aslî kasta tabi olup ikinci kasıtla kayıtlıdır. Dolayısıyla o şeyde tercih sadece cüz'î alanda söz konusu olur. Küllî olarak matlup olduğu için de bu açıdan arzu ve hevese uyulmuş olmaz. Netice itibariyle tercihe bırakılan alanda arzu veya hevese uymak küllî açıdan Şâri'in kastına tabi olmayı kuvvetlendirmektedir. Bu itibarla burada arzu ve hevese uymada herhangi bir zarar yoktur. Buna mukabil işlenmesinde günah olmayan mubah türünde ise Şâri'in küllî nehiy talebi konusundaki kastına genel anlamda aykırılık teşkil ettiği için bir anlamda yerilen arzu ve hevese uyma kabilinden olmaktadır. Bu tür

136 Şâtîbî'nin bu konuda zikrettiği esaslar şunlardır: "Vacibin varlığı için gerekli olan şeyin vacip olup olmaması", "Bir şeyin emredilmiş olması zıddının yasaklandığı anlamını içerir mi içermez mi?", "Bir şeyi yasaklamak, o şeyin zıtlarından birini emretmek midir, değil midir?" Bkz. Şâtîbî, a.g.e, I, 126.

137 Şâtîbî, bu farkı bir örnek vererek şöyle açıklar: Günahın kaldırılması ifadesi, bazen vaciple beraber bazen de menduba muhalefetle birlikte kullanılabilir. Mesela "Kim Kâbe'yi hacceder ya da umre yaparsa (Safa ile Merve) arasını tavaf etmesinde bir günah yoktur"(Bakara, 2/158) ayetinde günahın kaldırılması ifadesi vaciple beraber kullanılmıştır. "Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalan kişi hariç" (Nahl, 16/106) ayetinde ise menduba muhalefetle beraber kullanılmıştır. (Bu ayette her ne kadar 'günahın kaldırılması' ifadesi kullanılsa da aynı mana bulunduğu için örnek verilmiştir.) Şâtîbî bu örneklerden şu sonuca varmıştır: Eğer bir fiilden günahın kaldırılması o fiilin terki veya işlenmesi konusunda tercihi gerektirecek olsaydı o takdirde vaciple birlikte ve menduba muhalefetle kullanılması sahih olmazdı. Açıkça tercihe bırakılan fiillerde durum böyle değildir. Zira bir fiilin terki ya da işlenmesi caiz olmadan vacip ya da mendup olması halinde tercihe başvurmak doğru olmaz. Bkz Şâtîbî, a.g.e, I, 126.

138 Şâtîbî, işlenmesinde günah olmayan mubahın bu maddede ifade edilen özelliğine ruhsatları örnek verir. Çünkü ruhsatlarda temel amaç güçlüğün kaldırılmasıdır. Şâtîbî, meydana gelmiş bir şey için Şâri'in لا حرج فيه ifadesinden her zaman mubahlık hükmünün çıkarılamayacağını, zira o şeyin mubah olabileceği gibi mekruh da olabileceğini söyler. Zira vuku bulduktan sonra mekruh لا حرج فيه kabilinden olmaktadır. Bkz. Şâtîbî, a.g.e, I, 126, 127. Ruhsatlar için kullanılan mubah tabirinin 'işlenmesinde günah olmayan mubah' anlamında olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, I, 283 vd.

fiiller, az olup devamlılık arz etmedikleri için bunların aykırılık teşkil etmesine itibar edilmemiş ve kendisinden günah kaldırılan şeyler kapsamına alınmışlardır. Bu kısımda, küllî bir durum altına girmeksizin arzu ve hevese uyma durumu söz konusu olduğu için şer'î kaideler onun işlenmesi ve terki tercihe bırakılan bir şey olmamasını gerektirmiştir.¹³⁹

4. Şâtıbî'de Mubahla İlgili Bazı Meseleler

4.1. Zühd-Mubah İlişkisi

İslam kültür havzasında birbirinden farklı pek çok zühd anlayışı benimsenmiştir. Bunlardan birisi belki de en yaygın olanı 'mubahtan el çekmek' şeklindeki zühd anlayışıdır. Bu anlayış, iki boyutlu bir hüküm olan mubahın terk boyutunun yapma/işleme boyutuna nispetle daha üstün bir konumda olduğu sonucuna götürmektedir.

Tezinin ana eksenini mubahın iki boyutunun dinî açıdan eşit olduğu üzerine inşa eden Şâtıbî, sözü edilen zühd anlayışını irdeleyerek gerçek manada zühdün mubaha taalluk edip etmeyeceği konusuna açıklık getirmektedir.

Şâtıbî, bahse konu zühd tasavvurunu şöyle özetler: Haramlardan uzak durmanın tüm müminleri kapsayan bir emir olması hasebiyle gerçek zühd, helal konusunda tahakkuk etmektedir. Havâs, kendilerinin temayüz etmelerini sağlayacak bir yol benimsemişlerdir ki, o da mubahtan el çekmektir. Üstelik dünyadan el çekmek, onun lezzet ve şehvetinden uzak durmak övgüye mazhar bir tavır olduğuna göre, genel olarak bu duruma aykırı davranmak ittifakla yerilen bir davranıştır.¹⁴⁰ Havâsın, faydasız bir iş yapmaları, terki ile işlenmesi eşit olan bir şeyin terkinin tercih etmeleri sebebiyle dinî açıdan övgüye layık görülmeleri muhal bir durumdur.¹⁴¹ Bu anlayışa göre zühd, mubahtan el çekme anlamında olup mubahın terk yönü yapma/işleme yönüne nispetle daha üstün bir konuma sahip olmaktadır.

Şâtıbî, zikri geçen zühd anlayışına karşı dinin öngördüğü zühdün mahiyetini ortaya koyarak zühd-mubah ilişkisine açıklık getirmektedir. Ona göre, dinde öngörülen zühd, *terki talep edilen şeylere mahsustur*. Mubah ise yapısı itibarıyla bu durumun dışındadır. Zühdün, helalin terki anlamında kullanılması ise mecazîdir.¹⁴² Üstelik mubahların terki ya kasıtlı ya da kasıtsız olur. Eğer kasıtsız ise dikkate alınmaz ve ona zühd değil, mubah dahi denilmez. Ama eğer kasıtlı terk edilmişse iki durum söz konusu olur: Ya sırf mubah olduğu için terk edilmiştir. Yahut da haricî bir unsur nedeniyle terk edilmiştir. Eğer bu haricî unsur dünyevî bir şey ise bu

139 Şâtıbî, a.g.e, I, 127.

140 Şâtıbî, bu konuda bazı bilim ve gönül adamlarının sözlerini nakleder: Mesela Fudayl b. İyâz şöyle demektedir: "Her türlü şer, bir eve konmuş, anahtarı ise dünya sevgisi kılınmıştır. Her türlü hayır da bir eve konmuş anahtarı da zühd kılınmıştır." Kettânî ise, "Kûfeli, Medinelî, Iraklı, Şamlı hiçbir âlim, dünyada zâhidâne bir hayat yaşamak, cömert olmak ve halka nasihat etmek hususunda farklı düşünmemiştir." demektedir. Kuşeyri, Kettânî'nin sözünü şöyle açıklamaktadır: "Yani hiç kimse bu vasıfların övgüyü hak etmediğini söylememiştir." Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfâkât* I, 106.

141 Şâtıbî, a.g.e, I, 106.

142 Şâtıbî, a.g.e, I, 107.

durum zühd değil, bir mubahtan diğerine intikaldir. Eğer bu unsur, uhrevî bir şey ise o takdirde terki matlup olan bir şeye vesile olmuş olur. Bu durumda sırf terkten dolayı değil, matlup olan bir şeye vesile olması cihetiyle fazilet olur.¹⁴³

Şâtıbî, bu konuda Gazzâlî'nin zühd anlayışını delil gösterir. Zira Gazzâlî zühdü "arzunun bir şeyden daha hayırlısına yöneltilmesi"¹⁴⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Şâtıbî, Gazzâlî'nin bu tanımında bir şeyden mücerret vazgeçmeyi zühd saymayıp, daha hayırlısıyla kayıtlamış olmasına özellikle vurgu yapar. Zaten Gazzâlî'nin kendisi de mezkûr tanımı açıklarken zühdün bu boyutunu vurgulamak üzere şöyle demektedir: "*Zühd, genel anlamda sevilen bir şeyden yüz çevirme olunca, onun tasavvuru için mutlaka ondan daha sevimli bir şeye yönelme şartı vardır. Aksi halde sevimli olan bir şeyin sevimsiz olan bir şeyden dolayı terk edilmesi söz konusu olacaktır ki bu da muhal bir durumdur.*"¹⁴⁵ Bu bakış açısından hareket eden Şâtıbî, zühdün mubaha, sırf mubah olduğu için asla taalluk etmeyeceği kanaatine varmaktadır.¹⁴⁶

4.2. Mubahta Haz Unsuru

Mükellef haz duymak, istek veya arzusunu yerine getirmek amacıyla mubahın yapma ve terk etme cihetlerinden birine yönelir. Zira o, mubah alanda tercih hakkına sahiptir ve bu tercihi de bilinçsiz bir tercih değildir.

Peki, mükellefin cüz'î olması itibariyle mubahı işleme ya da terk tercihi üzerine zarûrî, hâcî veya tekmîlî bir durum terettüp eder mi yoksa bu tercihler kişinin bir hazzını, arzusunu karşılamaya mı yöneliktir? Mubahın yapısını netleştirme bağlamında Şâtıbî, mükellefin hazzını dikkate alarak konuya açıklık getirir.

Ona göre, mubahın mubah olarak nitelenmesi ancak ve ancak mükellefin hazzının dikkate alınmasıyla mümkün olur. Eğer bu amacın dışına çıkılırsa bu takdirde mubah için başka bir hüküm söz konusu olur.¹⁴⁷ Şâtıbî, bu yaklaşımını şöyle temellendirir: Mubah, dinî açıdan yapma ve terk etme boyutlarından herhangi birine yönelik bir kasıt söz konusu edilmeksizin işlenmesi veya terki tercihe bırakılan bir şey olduğuna göre, cüz itibariyle mubahın bu iki boyutu üzerine zarûrî, hâcî veya tekmîlî hiçbir durum terettüp etmemektedir. Zira mubah hususiyetle peşin bir hazzın elde edilmesi amacına matuftur.¹⁴⁸

Şâtıbî, bahse konu durumun hakkında 'bir günah/sıkıntı yoktur' tabiri kullanılan mubah için öncelik arz edeceği kanaatindedir.¹⁴⁹ Yani ona göre, bu ikinci mubah türünde haz unsuru diğerine nispetle daha bariz bir durumdadır.

143 Şâtıbî, a.g.e, I, 107.

144 Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, y.y., ts. IV, 211.

145 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, 212

146 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 107.

147 Şâtıbî, a.g.e, I, 127.

148 Şâtıbî, a.g.e, I, 127.

149 Şâtıbî, a.g.e, I, 127.

4.3. Arızı Durumlar Karşısında Mubah

Yemek, içmek, alışveriş yapmak gibi aslı itibariyle mubah olan bir şeyin, zaruret veya ihtiyaca binaen aslı ibâha hükmüne ters düşen arızı bir durum karşısında mubahlık hükmünü kaybedip kaybetmeyeceği açıklığa kavuşturulması gereken bir sorundur.

Şâtîbî, mubaha ilişkin temel bir problem olarak ele aldığı bu konuyu mezkûr nitelikteki mubaha;

- a) Zarûret derecesinde ihtiyaç duyulması hali
- b) Zarûret olmasa da terki durumunda güçlük ve sıkıntı oluşturma durumu
- c) Zarûret olmadığı gibi güçlük ve sıkıntının da dokunmama durumu olmak üzere üç ihtimal üzerinden incelemektedir.¹⁵⁰

Bu üç ihtimalden birincisi olan mubaha zaruret derecesinde ihtiyaç duyulma hali için Şâtîbî, böyle bir durumda mutlaka aslı ibâha hükmüne dönülmesini ve arızî duruma itibar edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bahse konu hükme gerekçe olarak da bu durumda mubahın, mubah olmaktan çıkarak vacip hükmünü alacağını ve vacip hükmünü alan mubaha muarız olan şeyin itibar görebilmesi için de ya kendi seviyesinde yahut da daha güçlü olması gerektiğini söylemektedir. Böyle bir durum olmadığı için de vacip hükmünü alan aslı mubahın işlenmesi ve arızı olarak ortaya çıkan şeyin dikkate alınmaması gerektiği sonucuna varmaktadır.¹⁵¹

Şâtîbî, bu duruma bir başka gerekçe olarak da dinde zaruret mahallerinin affedilmiş olmasını göstermektedir. Zira zaruretin gereğiyle amel etmenin dinen muteber kabul edilerek af kapsamında görülmesi, ortaya çıkan zararlar ulaşılan yararın dikkate alınması esasına dayanmaktadır. Mesela zor durumda kalan bir kişinin hayatta kalma maslahatı karşılığında kan, domuz eti, lâşe gibi haram olan şeylerin yenilmesi neticesinde ortaya çıkacak mefsedetler dikkate alınmamıştır/göz ardı edilmiştir. Yine ikrah durumunda bir kişinin can ve mal güvenliğini korumak için yalan söylemesi de aynı niteliktedir. Şâtîbî, incelemekte olduğumuz meselenin de bu kabilden olduğunu ve zarûrî maslahat karşısında arızı olan durumun dikkate alınmaması gerektiğini savunmaktadır.¹⁵²

Şâtîbî, bu konuda arızı durumların dikkate alınıp görmezlikten gelinmemesi halinde ibâha hükmünün baştan ortadan kalkması gibi bir neticenin ortaya çıkacağı kanaatindedir. Oysa ona göre, kaide olarak tamamlayıcı nitelikte olan bir unsur dikkate alındığında asıl ortadan kalkacaksa böyle bir durumda bu unsura itibar edilmez. Bu konuda da arızı durumların zikri geçen kaidede tamamlayıcı nitelikteki unsur kabildinden olduğunu söyleyen Şâtîbî, bu meseleyi bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Alışveriş, aslı itibariyle helal bir uygulamadır. Ancak bir kişi bu işlemleri yapmak zorunda kaldığı halde önüne bir takım arızı engeller çıkabilir.

150 Şâtîbî, a.g.e, I, 159.

151 Şâtîbî, a.g.e., I, 159.

152 Şâtîbî, a.g.e, I, 159.

Engellerin bulunmaması tamamlayıcı nitelikte bir unsurdur. Bu örnekte akit için gerekli olan şartların tam olarak bulunması tamamlayıcı niteliktedir. Böyle bir durumda tüm bu şartlar dikkate alındığında zaruret derecesinde ihtiyaç duyduğu asıl ortadan kalkacaksa, tamamlayıcı unsurlar itibardan düşecektir.¹⁵³

Zaruret bulunmamakla birlikte terki halinde güçlük ve sıkıntı doğuran ikinci ihtimalde de Şâtıbî, asli ibâhaya dönmenin ve arızı engelleri dikkate almamanın gerekliliği kanaatindedir. Bu yaklaşımı için “*O (Allah) size dinde bir güçlük yüklememiştir.*”¹⁵⁴ ayeti esas alınarak, pek çok yasağın güçlük ve sıkıntıdan dolayı mubah kılınmasını gerekçe göstermektedir. Bu konuya şu örnekleri verir: Çarşı, pazarda kötülükler iyice yaygın hale gelse buralarda alışveriş yapılmadığında açık bir güçlük ortaya çıkacaksa bu durum ihtiyaçlar için bu mekânlarda tasarrufta bulunulmasını engellemez.¹⁵⁵ Zira böyle bir durumda mükelleften ihtiyaçlarından el çekmesinin istenmesi onu sıkıntıya yahut takat üstü bir yükümlülüğe maruz bırakacaktır. Bunlar ise bu ümmetten kaldırılmıştır. İhtiyaçların gidermesi kaçınılmaz bir durumdur. O halde insan ihtiyaçlarını gidermek için karşılaşacağı kötü şeylerden elinden geldiği kadar kaçınacak, gücünü aşan durumlar ise affa konu olacaktır.¹⁵⁶ Şâtıbî'nin bu konuya verdiği diğer örnekler de karz ve âriyet işlemleridir. Zira karz işlemi paranın parayla satımı söz konusu olup bir taraf verisiye olduğu halde, böyle bir işlem ihtiyacın bulunması ve yasaklanmasının güçlük ve sıkıntı doğuracağı gerekçesiyle mubah kılınmıştır. Âriyette de durum aynıdır.¹⁵⁷

Şâtıbî, mubahın işlenmesi için zaruretin olmamasının yanı sıra herhangi bir güçlüğü dokunmaması durumu olan üçüncü ihtimalin ise içtihat mahalli olduğu, konunun içine taat ve masiyete yardımcı olma esası üzerine bina edilen zerîa konusunun girdiğini söylemektedir.¹⁵⁸

SONUÇ

Klasik İslam âlimlerinin kahir ekseriyetine göre mubah, dinî bildirim sonrası Şâri'in hitabıyla sabit olmuş şer'î bir hükümdür. Bahse konu âlimlere göre mubah, teklife dâhil olmadığı gibi emredilmiş de değildir.

Mu'tezilî Kâ'bî ve takipçilerine göre ise, dinde 'mubah' isminde bir hüküm yoktur. Zira bu âlimlere göre mubah denilen şey, kendisiyle haramın terk edildiği şeydir. Haramın terki de vacip olduğuna göre mubah diye ifade edilen şey aslında vaciptir. Bu yönüyle mubah, teklife dâhildir ve emredilmiştir.

Şâtıbî'ye göre, başka bir şeye hizmet etmeyen mutlak anlamdaki mubahın yapısal olarak yapma/işleme ve terk etme boyutları dinî açıdan birbirine eşittir ve

153 Bkz. Şâtıbî, a.g.e, I, 160.

154 Hac, 22/78.

155 Şâtıbî, I, 160.

156 Şâtıbî, III, 207.

157 Diğer örnekler için bkz. Şâtıbî, I, 160.

158 Ayrıntılı bilgi için bkz. Şâtıbî, a.g.e., I, 162.

bu boyutlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Mubah hükmü, tahyîr/muhayyer bırakma hitabıyla sabit olduğu için mubahın sadece yapma veya sadece terk etme boyutuna yönelik Şâri'in herhangi bir kastı söz konusu değildir. Onun kastı, mubahı mükellefin tercihine bırakmaktır. Mükellef bu iki boyuttan hangisine yönelirse Şâri'in kastı o olmaktadır. Dolayısıyla yapma ve terk etme boyutlarından herhangi birinin tercih edilmesi itaat sayılmaz. Başka bir ifadeyle, mubahı terk eden kişi bizatihi bu terki sayesinde itaat etmiş olmadığı gibi, işleyen de bizatihi işlemesi sebebiyle itaat etmiş sayılmaz.

Şâtibiye göre mubah zarûri, hâci veya tahsîni bir asla hizmet etmesi durumunda, tikel/cüz'î olarak farklı tümel/küllî olarak farklı bir mahiyet kazanır. Zira ona göre, tikel olarak mubah olan bir şey, hizmet ettiği aslın niteliğine göre tümel olarak *vacip, mendup, mekruh veya haram* hükmünü almaktadır. Bu duruma göre yapma ve terk etme boyutları eşit olan mubah, haricî unsurlar dikkate alınmadan bizatihi mubahın kendisi için söz konusu olmaktadır. Haricî unsurlar açısından bakıldığında ise mubah küllî olarak işlenmesi veya terki matlup bir mahiyet kazanmaktadır. Dolayısıyla iki boyutu eşit olan mutlak mubah, sadece cüz'î/tikel olarak ele alınması durumu için söz konusudur. Küllî açıdan ele alınması durumunda ise işlenmesi veya terki matlup bir hal almaktadır.

İşlenmesi ve terki tercihe bırakılmış olan mubah, *küllî açıdan işlenmesi matlup olan kısma* özgüdür. Hakkında 'bir günah/sıkıntı yoktur' tabiri kullanılan mubah türü ise *küllî açıdan terki matlup olan kısma* özgü bir durumdur.

Şâtibi'ye göre dinde öngörülen zühd, *terki talep edilen şeylere* mahsustur. Mubah ise yapısı itibariyle bu durumun dışındadır. Dolayısıyla mubah olan şeylerden el çekmek zühd değildir.

Şâtibi tarafından ortaya konulan mubah perspektifi, İslam hüküm silsilesinin kendi içindeki bütünlüğünü netleştirmenin yanı sıra, geliştirilen hüküm teorisinin mükellefin tüm beşeri davranışlarını/amellerini/fiillerini kapsar nitelikte olduğu gerçeğini de mantıksal temellere dayandırmaktadır.

Nitekim mubah dışındaki hükümler (*vacip, mendup, haram ve mekruh*) gücü ve bağlayıcılığı farklılık arz eden, yap veya yapma şeklindeki bir talep neticesinde oluşukları için, bu hükümler emir veya tavsiye mahiyetinde olan tikel çözümlerle mükellefin beşerî davranış sahasını düzenlemektedirler. Dolayısıyla söz konusu hükümler, mükellefin hayatına ilahî iradenin isteği doğrultusunda bir istikamet vermesi gerektiği sonucunu intaç etmektedirler.

Şâri'in tahyîri/muhayyer bırakması ile sabit olan mubah ise tercihli bir yetkiyi/izni ifade etmekte olup bu yönüyle mükellefe serbest bir alan sunmaktadır. Lakin bu serbest alan neticede Şâri'in irade ve belirlemesi¹⁵⁹ ile oluştuğu için hem yapma/işleme hem de terk etme yönündeki tercihler, ilahî iradenin uygun görüp izin verdiği bir zeminde cereyan edecektir. Ayrıca tikel olarak mubah olup yapma ve terke

159 Mubahın şer'î bir hüküm olduğu yönündeki çoğunluğun düşüncesine istinaden.

etme boyutları eşit olan bir fiil tümel olarak; vacip, mendup, mekruh veya haram hükmünü alabileceği için bu alanın kapsamında yer alan eylemler de İslam'ın genel prensipleri ile aykırılık teşkil etmeyecektir. Dolayısıyla mükellefin beşerî davranış sahasında seküler bir alandan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

المنهجية المنطقية الأصولية عند الغزالي

د . شامل الشاهين*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،
والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن للغزالي مكانة خاصة في تاريخ الفكر الإسلامي وعلومه، لا نحسب أنها كانت
لغيره من علماء ومفكري الإسلام، فهو يُمثّل مرحلة تتخطى الكثير من المعطيات الثقافية
والعلمية التي كانت سائدة قبله، والمتمثلة في المتكلمين والفلاسفة، والأصوليين والمتصوفة.
حيث شكّلت هذه المكونات والمعطيات على اختلاف منازعها واتجاهاتها وتنوع
تياراتها وأهدافها فكر الإمام الغزالي.

فأصبحت الساحة البوتقة الجامعة التي التقت عندها مختلف التيارات الفكرية
والأيديولوجية التي عرفها الفكر العربي والإسلامي، فكان النهج الجامع لروافد فكر عصره،
حتى أصبح النقطة والقاسم لعصر التدوين إلى ما قبل وما بعد...

وهو يمثّل مرحلة وتجربة فكرية تنوعت واتسعت آفاقها لتشمل معظم العلوم الإسلامية،
مبرهنَةً بذلك على تكوين فكر الغزالي الموسوعي الفذّ.

حتى قال عنه شيخه إمام الحرمين الجويني: (الغزالي بحر مغدق) ⁽¹⁾.

ووصفه الشيخ المراغي رحمه الله وصفاً دقيقاً في قوله: (... وإذا ذُكر الغزالي فقد
تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل
واحد قدره وقيّمته، يخطر بالبال (الغزالي) الأصولي الحاذق الماهر، و(الغزالي) الفقيه الحر،
و(الغزالي) المتكلم، و(الغزالي) الاجتماعي، و(الغزالي) الفيلسوف...) ⁽²⁾.

* الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية في كلية اللاهيات بجامعة يالووا

١ (١) عبد الله المراغي: «الفتح المبين في طبقات الأصوليين»، (٩/٢).

٢ عبد الحميد خطاب: «الغزالي بين الدين والفلسفة»، ص ٢١، وأورده أحمد فؤاد الأهواني في مقدمة

فهو دائرة معارف ذلك العصر، وموسوعة مرجعية ثاقبة لعصرنا، ونموذج موفق لحضور متواصل فريد.

وظاهرة علمية جامعة لأشتات العلوم، أبدعت في كثير من المعارف، فلم تترك فناً إلا وكان لها منه نصيب، فجمعت له الإمامة والرياسة، وأخذ يُشار إليه بالبَّنان.

إن تراث الإمام الغزالي المتنوع والذي امتاز بالأصالة في التفكير، والغزارة في الإنتاج، والتنوع في الاتجاهات، والعمق في التحليل، والدقة في المنهج، جعل من فكر الغزالي ومعطياته خاصيةً التكامل والتدرج بالمنهجية إلى الغايات.

وبدون فهم ذلك كله يقع الخلط والتشويه، حيث نجد كثيراً ما يرجع الإمام الغزالي عن آرائه وأفكاره في بعض مؤلفاته مكوّناً بذلك التناقض الجزئي الظاهري، والذي لا يمكن فهمه وإزالته إلا مع دراسة واعية ثاقبة لتلك الخاصيات الغزالية، ومن خلال قراءة الغزالي قراءةً منهجيةً متأنيةً للغايات والمراحل التي مر بها تطوره الفكري.

أعني تلك الدراسة التي أدى غيابها إلى الخلط وعدم الدقة والموضوعية في كثير من المؤلفات والأبحاث التي تناولت الغزالي وأفكاره، ويبدو هذا الخلط أكثر وضوحاً مع الأبحاث التي تناولت المنطق عند الغزالي وعلاقته بالعلوم الإسلامية، والتي جاءت تحمل في طياتها بعض العبارات البعيدة عن أي منهجية علمية منصفة ومعتدلة، وأذكر منها:

أول من خلط المنطق بأصول الدين والفقهاء أبو حامد الغزالي (3).

كان الغزالي أرسطياً تابعاً للفارابي وابن سينا في موقفه من المنطق (4).

الغزالي أول من ألبس منطق أرسطو لباساً إسلامياً (5)

كتاب: «سيرة الغزالي»، ص ١١.

٣ (١) الشبوطي: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، ص ٣١، ص ٤٢٣.

علي سامي النشار: «مناهج البحث» عند مفكري الإسلام، ص ٣٩

٤ (٢) رفيق العجم: «الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها»، ص ٦٣ — ١٦٣، ص ٣٦٣.

انظر: نقولا ريشتر: «تطور المنطق العربي»، ص ٩٧٣

٥ (٣) رفيق العجم: «المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية» ص ٩٥.

اعتبر الغزالي المنطقَ الأرسطيَ منهجَ البحث الوحيد الموصل إلى اليقين⁽⁶⁾.
 إن مكونات فكر الغزالي ثلاثة: الإسلام، والأفلاطونية المحدثة، والمسيحية⁽⁷⁾.
 تبنى الغزالي التام والمطلق لكل تعاليم المنطق اليوناني كما أدخلها فلاسفة الإسلام في الثقافة الإسلامية، مع اجتهاده في تعريبها وتعميمها والتمثيل لها⁽⁸⁾.
 يُعتبر الغزالي المازجَ الحقيقي للمنطق الأرسطوطاليسي بعلوم المسلمين⁽⁹⁾.
 أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية وبشكل عريض وواضح⁽¹⁰⁾.
 هجر الغزالي فلسفة أرسطو وأتباعه ليتحول إلى فلسفة فلوطين وأتباعه، وأبرز الأفلاطونية في ثوب إسلامي⁽¹¹⁾.
 إنه (الغزالي) أول من استعمل منطق أرسطو للذب عن الدين⁽¹²⁾.
 إن الغزالي أخذ بنظرية التشبه بالله عن أفلاطون، لأن الرجل الفاضل عند أفلاطون الذي يتشبه بالله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً⁽¹³⁾.

إن الباحث المنصف والمتبّع لمؤلفات الغزالي بمنهجية صحيحة بعيدة عن أي تعصب، وبعيدة عن أي حصر أو اقتصار على بعض مؤلفات الغزالي والمراحل العلمية التي مرَّ

-
- ٦ (٤) مهدي فضل الله: «آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق»، ص ٤٠٢.
- ٧ (٥) وينسك wensink: «فكر الغزالي»، ص ٩٩١ — ٠٠٢ نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي: «أوهام حول الغزالي»، ندوة الغزالي، كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، ص ٠٥٢.
- ٨ محمد عابد الجابري: «مكونات فكر الغزالي، ندوة الغزالي»، كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، ص ٠٦ — ١٦.
- ٨ همو النقاري: «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وابن تيمية» ص ٨٧١.
- قلت: هذه العبارة تتناقض مع ما ذكره المؤلف في نفس الكتاب، ص ٧٥١.
- ٩ د. علي سامي النشار: «مناهج البحث» عند مفكري الإسلام، ص ٠٩، ص ٩٦١.
- ١٠ رفيق العجم: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، ص ٧٧١.
- ١١ عبد الرحمن بدوي، نقلاً عن كتاب: «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها» عبده الشمالي، ص ٤٥٥.
- ١٢ حنا الفاخوري وخليل الجرّ: «تاريخ الفلسفة العربية»، ج ١: ص ١١٣.
- ١٣ ناجي التكريتي: «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام» ص ٩٥٤.

بها، يجد أن الغزاليّ رفض قضايا المنطق الأرسطي بمعانيها، ولا سيما عند دخولها بعناصر الوجود، رفض إدخال ماهياتٍ وموجودات في غير الله، كما أنكر مسائلِ قَدَمِ العالم والماهية الصوريّة، والهيوليّ.

ولعل التعصبَ المعادي للمنطق ألبس الغزاليّ قولاً أو أقوالاً لم يقلها أو يصرح بها.

كما أن هناك أئمةً أعلاماً سبقوا الإمامَ الغزالي في إدخال بعض مباحث علم المنطق في العلوم الإسلامية، أمثال: الإمام الباقلاني /ت: 403هـ/، وابن حزم /ت: 456هـ/، وإمام الحرمين /ت: 478هـ/، وغيرهم.

قلت: إن إدخال المنطق وتطعيمه وتطويعه في أصول الفقه، جاء متأخراً عند الإمام الغزالي، وذلك بعد بحث مستفيض، وبعد تجريد للقلب المنطقي عن معانيه اليونانية، وتطبيعه بالمعاني الإسلامية، والذي نتج عنه تقوية الدليل العقلي والرأي والاجتهاد، والذي كان سبباً في القضاء على روح الانحراف والشطط في الاستنباط.

والمتتبع لمسارات الغزالي العلمية يجد أن غايته في ذلك هي ضبط الاستدلال، وإعداد منهجية قوامها المزجُ المخصوص بين علمين أو أصليين يكفل للشيعة كمالها، ويحافظ على خصائص شموليتها، كما يعمل على تحصينها، وإبراز صلاحيتها لمتطلبات الواقع وفقهه، معتمداً في ذلك على منهجية منطقية أصولية، جعلت من الأصول علماً كلياً معيارياً يصلح لكل معاني الفقه ومستجداته الإسلامية من فروع وتشعبات ومسائل حيوية وحياتية تفرضها قراءة الواقع.

اهتمت بالغزالي وشخصيته وفكره مؤسساتٌ وندواتٌ ومؤتمرات، ولكنني أردتُ من خلال هذه الدراسة الوقوف على منهجية الغزالي المنطقية الأصولية، وعلى مراحل تطور هذه المنهجية ومميزاتها.

ولعليّ بهذا العمل أكون قد طرحت كثيراً من الشبه والمقولات التي أطلقت على الغزالي ومنهجيته المنطقية الأصولية.

محاور البحث

أولاً: المنطق وأصول الفقه

ثانياً: أسباب ودوافع إدخال الإمام الغزالي المنطقَ ودبجِهَ وتطويره في أصول الفقه

ثالثاً: المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي

أولاً — المنطق وأصول الفقه.

إن الفكر الأصولي يُعدُّ النموذجَ الأعلى للفكر الإسلامي القائم على الصيغة العقلية، وهو يمثل الفكر العلمي والعملي، والذي أُخذتْ موادُّ منهجيته من مقدمات إسلامية، واستمرت هذه العقلية على مناهجها حِقْبَةً زمنية معينة، قبل أن يختلط المنطق الأرسطوطاليسي بمنطق الأصوليين الخاص بهم، واستمرت حتى بداية القرن الرابع للهجرة.

تلك كانت مرحلته الأولى، التي كان فيها علم الأصول معتمداً على الصفة العلمية بنيائه على قواعد استقرائية منضبطة، مثل: دلالات الألفاظ، وأقسام الحكم الشرعي، ومقاصد الشريعة، ومن جهة أخرى على المرونة التي تجعل المتمكن من قواعده قادراً على ربط الأحكام الفقهية بواقع الحياة، بل إن هذا الواقع يُعدُّ المؤشِّر الذي يعتمد عليه المجتهد لاستنباط الأحكام⁽¹⁴⁾.

فكان منطق الأصوليين الخاص من فقهاء ومتكلمين منبثقاً من أدلة وبراهين مشتملة على:

مباحث الحد الأصولي.

مباحث الاستدلالات.

وتفرُّدهم بهذه الأبحاث ميّزهم عن العقلية اليونانية ومنطقها، حيث كان منطقتهم خالياً من مباحث الميتافيزيقا، أو من الصفة الميتافيزيقية التي جعلت من العلم الأرسطوطاليسي مكان العلم الضروري⁽¹⁵⁾.

١٤ أحمد الخليلي «وجهة نظر» ص ٧٠١.

١٥ د. علي سامي النشار «مناهج البحث» ص ٠٠١.

وإن الحدَّ الحقيقي عندهم (عند الأصوليين) هو اختصاص المحدد بوصف يخلص منه، بينما الحدَّ الحقيقي عند أرسطو هو: التوصل إلى الماهية، وهو يوصل إلى كُنْهِ الشيء المعرّف، كما أثبت الأصوليون أن للحد ثلاثة ألفاظ مترادفة، هي: الحد، والحقيقة، والمعنى.

وأجمعوا على الغرض من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره⁽¹⁶⁾. ومن المقررات المبدئية أن الأصوليين اتخذوا طريقاً مخالفاً لطرقِ المناطق اليونانيين في استخراج الحد كَيْفِيَّةً تكوينه.

إن المنطقية اليونانية قائمةٌ على عدّة طرق، هي:

الاستقراء: (وينسب إلى سقراط).

القسمة: (طريقة القسمة الأفلاطونية).

البرهان: (وينسب إلى بقراطيس).

التركيب: (وهو مذهب الحكيم أرسطو)⁽¹⁷⁾.

وإلى طريقة أرسطو (طريقة التركيب)، ذهب بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا حيث رأى أن الحد لا يُكتسبُ بالبرهان ولا بالاستقراء، وإنما يُكتسب بالتركيب، وهو واضح من خلال صفات الحد الذي نادى به.

أما الطريقة المنطقية الأصولية فهي قائمة على وصف المحدود من خلال الصفات الذاتية، ومن هنا نظر الأصوليون إلى الصفات وقسموها إلى:

1— صفات لازمة للموصوف لا تفارقه بعدم ذاته.

2— صفات عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته.

وهذه الصفات اللازمة منها ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه⁽¹⁸⁾.

١٦ الجويني «الكافية في الجدل» ص ٢.

١٧ جعفر آل ياسين «الفارابي في حدوده ورسومه» ص ٧.

١٨ ابن تيمية «تعارض العقل والنقل» ٣: ١٢٣.

وعلى هذا خالف الأصوليون المناطقة الذين قسّموا اللوازم إلى ذاتية وعرضية، ومن ثمّ قسّموا العرّض إلى لازم للماهية، ولازم للوجود، وغير لازم بل عارض.

ولم يقبلوا شيئاً من تلك الطرق المنطقية اليونانية، فاختصروا في تكوينهم واستخراجهم للحدّ على طريقة واحدة، وهي تمييز المحدود من غيره بصفته، ومن هنا منع الأصوليون التركيب في الحد.

ورأوا أن الحد مكوّن من الوصف، ولكنهم اختلفوا في عدد الوصف الذي يكون للحد.

فالأصوليون نظروا إلى التركيب في الحد نظرة مرفوضة بالنسبة للتركيب المنطقي الأرسطوطاليسي، والذي يشمل الجنس والفصل، ونظرة مقبولة وهي كونه صفةً واحدة⁽¹⁹⁾.

أما القسم الثاني والمتمم للمنطق الإسلامي وهو مبحث الاستدلالات الأصولية الإسلامية (والذي يُمثّل مبحث التصديقات).

وهو المسمى بالاصطلاح الفلسفي (بالأبستمولوجيا): والتي تعني نظرية الإنتاج النوعي للتصورات العلمية.

والتي تَمَّت في المناخ العلمي، وعلاقته المعرفية بها، ومن خلال معرفة الأسباب التي تتحكم في الإنتاجات العلمية.

وعليه فإن المنطق الأصولي في استدلالاته (تصديقاته) علم معياري مطابق لقوانين العقل المنبثقة من الواقع غير المستقر، وهذا يبدو واضحاً وجلياً في خطوات ومراحل سير القياس الأصولي⁽²⁰⁾.

والذي رأى بعضهم أن هناك أثراً للمنطق الأرسطي فيه، وهذا الأثر هو مباحث التمثيل الأرسطوطاليسي.

ولكن في الحقيقة هناك خلاف وفارق بين القياس الأصولي، والتمثيل الأرسطوطاليسي يتمثل في:

1— أن كثيراً من الأصوليين — قبل عصر الغزالي — اعتبروا القياس الأصوليّ أو قياس

١٩ ابن تيمية: «الرد على المنطقيين» ص ٧١. الجويني: «الكافية» ص ١٠١.

٢٠ مصطفى جمال الدين «القياس حقيقته وحجته» ص ٣٦١.

الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين⁽²¹⁾.

2— أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين هما:

أ — فكرة العليّة أو قانون العليّة.

ب — قانون الاطراد في وقوع الحوادث⁽²²⁾.

فهي إذن استدلالات وتصديقات استخرجها العلماء من خلال ممارستهم العلمية، وبالتالي تكوّنت لديهم عدّة طرق ومناهج استدلالية: منها استدلالات يقينية، ومنها استدلالات ظنيّة (وطرق ضعيفة).

وبهذا يكون الأصوليون قد خرّجوا بمنطقهم هذا من تأثير الأدوات والضوابط الجاهزة في قوالب صورية تُتبع، ومن ثم تُنتج نتائج حتمية كما هو الحال في بعض المنطق اليوناني. فالقياس الأصولي أو المنهج الأصولي في الاستدلالات يُعدّ مذهباً منطقياً متكاملًا ذا صيغة إسلامية متكاملة، دون أن تشوبها شائبة يونانية.

وإن هذا المنهج الاستدلالي يهدف إلى مقصدين أو مطلبين.

الأول: يتحدد فيه منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين.

الثاني: يقوم بتجربة النتائج التي تنتهي إليها الحقائق بعينها، وتحديد النموذج الذي يصوغها، وذلك من خلال منهج العلة، وشروطها، ومسالكها.

ولقد توّصل إليها الأصوليون بنظرهم العقلية وجهودهم المعرفية.

وعليه؛ فإن الأصوليين وضعوا لهم منطقاً (منهج بحث علمي) خاصاً بهم، يخالف المنطق الأرسطي، واستمروا بعيدين عن أي خلط أو دمج بالمنطق الأرسطي حتى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، حيث أخذ الأصوليون بعدها يستخدمون بعضاً من مباحث المنطق الأرسطوطاليسي، وأخذ يظهر ذلك في مؤلفات بعض الأصوليين، أمثال: ابن حزم الأندلسي، والباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهم...

٢١ السيوطي «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» ص ٢٣٢ — ٤٣٢.

٢٢ د. علي سامي النشار «مناهج البحث» ص ٢١١.

وأصبح هذا الدَّمجُ والخلطُ أكثرَ وضوحاً ودقَّةً، وفي نفس الوقت أكثرَ انتقاءً وتهدياً لدى الإمام الغزالي.

وقبل أن نتكلم عن علاقة المنطق بأصول الفقه عند الغزالي، نرى أن نقف على بعض الدوافع التي أدتْ بالإمام الغزالي إلى إدخال المنطق وتطويعه في أصول الفقه، وما هي الأهداف التي كان يسعى لتحقيقها من ذلك، ولماذا لم يقلدُ سابقيه في دمج بعض مباحث المنطق في أصول الفقه، وما يحتاجه منها⁽²³⁾، دون إفراطها بمصنَّفات أو مقدمات، ودون جعلها مقدماتٍ ضروريةً لكلِّ العلوم.

ثانياً: أسباب ودوافع إدخال الإمام الغزالي المنطقَ ودججه وتطويعه في أصول الفقه من أسباب ودوافع إدخال الإمام الغزالي المنطقَ ودججه وتطويعه في أصول الفقه.

1— انتفاء أصل الشبهة⁽²⁴⁾ عنده، وذلك برفضه لقضايا المنطق الأرسطوي بمعانيها، ولا سيما عند دخولها بعناصر الوجود. ورفضه إدخالَ ماهيَّاتٍ وموجوداتٍ غيرِ ذاتِ الله ومعانيه في الأصول.

حيث وجدناه دحض مسائلٍ قَدَمَ العالم، والعلة الطبيعية، والماهية الصورية⁽²⁵⁾، والهيوليَّة⁽²⁶⁾.

2— لعلَّ إدخال نسق المنطق العقلي في الشرعيات يؤدي إلى خير عميم، ويساعد الفقيه في استنباط الأحكام، والتمييز بين الآراء، ومعرفة الصحيح من السقيم.

يقول في مقدمة كتابه المستصفي: (وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعِلْمُ الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو

٢٣ كما فعل أستاذه إمام الحرمين الجويني في كتابه «البرهان»، ومن قبله ابن حزم، والأشعري والباقلاني، وغيرهم من المتكلمين والأصوليين.

٢٤ أي: شبهة إدخال المنطق الأرسطوطاليسي في علم أصول الفقه.

٢٥ ماهية الشيء: كيف كان. الغزالي: «معيار العلم»، ص (٧٨٢).

٢٦ الهيولي: هو جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصورة، وليس في ذاته صورة. الغزالي «معيار العلم»، ص (٧٨٢).

الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصوّفٌ بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد⁽²⁷⁾.

3— إن انتشارَ المنطق في عصر الغزالي، وحشيتَه من خلط ودمج العلوم الإسلامية بالمنطق الأرسطي بطريقة غير صحيحة — من بعض الجهال — تُبعد العلوم الإسلامية عن مقاصدها.

4— اطلاعُ طلاب العلم على المنطق واستحسانه دون تمييز كما صرّح بذلك في المنقذ قائلاً: (وربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظنُّ أن ما يُنقل من الكفریات مؤيدةٌ بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية)⁽²⁸⁾.

5— رغبة الغزالي في القضاء على روح الانحراف والشطط في الاستنباط، رغبةٌ أمّلتها عليه أفكار الإمام الشافعي العلمية، وما تفسّى في عصره من استغلال القضاة لمناصبهم⁽²⁹⁾.
ومن ثمّ اندفع يتشدّد في قواعد الفقه، وبقيّدتها بطرق المنطق والاجتهاد الصارمة التي وضعها في كتبه الأصولية، رافضاً كل استدلال يخرج عن النسق المعياري.

6— إن علوم المنطق عند الغزالي أكثرها على منهج الصواب، كما صرّح في كتابه المقاصد: (إن علوم المنطق أكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر، ولا يختلف المناطقة عن أهل الحق إلا في الاصطلاح والألفاظ فقط دون إمعان المقاصد). (... إذ عرفنا تهذيب طرق الاستدلال، وذلك مما يشترك فيه النظار)⁽³⁰⁾.

7— إن الاطلاع على المنطق ودراسته تُفيد الباحث في ردّ الآراء الفاسدة والضالّة الموجودة عند أهل المذاهب كالفلاسفة، كما يمكن جعل المنطق أساساً لمناقشة الخصوم من المتكلمين والباطنيّة.

8— اطلاع الغزالي ودراسته الواسعة للمنطق والتأليف فيه، وتدرّجه في ذلك التأليف من ردّ، وشرح، وتطعيم، وإبدال، شجّعهُ ودفع به إلى تلك المنهجية.

9— اعتبر المنطق وموازينه أمراً ضرورياً في الاستدلال، وخاصةً لدارسي أصول الفقه.

٢٧ الغزالي «المستصفى» ٤ : ٤ .

٢٨ الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٧٦ .

٢٩ بروكلمان «تاريخ الشعوب الإسلامية» ص ٢٨٢ .

٣٠ الغزالي «المقاصد» ص ٣ .

10— إن المنطق علمٌ يُعرَفُ به التمييزُ بين صحيح الحُجج وسقيمها، ومن هنا كان تعلُّمه موصلاً إلى سعادة النفس، حيث يقول: (إن لكل مجهول معلوماً مخصوصاً يناسبه طريقاً في إيراده وإحضاره في الذهن، يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول... فعلم المنطق هو القانون الذي يميِّز صحيح الحدِّ والقياس عن غيرهما... وكأنه الميزان الذي يتميِّز به الرجحانُ من النقصان، والربحُ من الخسران)⁽³¹⁾.

كما يؤكد ذلك قائلاً: (إن العلوم النظرية لَمَّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبدولةً وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب،... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يُعابِر بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمونِ الغوائل والأغوار)⁽³²⁾.

11— بعد أن شرح الغزالي المنطق الأرسطي، وردَّ عليه، وأبدل الصَّحيح منه بمنهج ومصطلح إسلامي، لم يرَ بأساً في الأخذ به، والاستفادة منه في أصول الفقه.

12— إن غرض الغزالي من عملية دمج وإدخال المنطق في أصول الفقه هو التمسُّك بالمعاني الدينية، والأخذ بالمسائل الشكلية النَّظْمِيَّة في المنطق فقط⁽³³⁾.

13— بيَّن الغزالي انحصار العلوم كُلِّها — ومن ضمنها أصول الفقه — في مطلبين: الحدود والبرهان:

والحدُّ: يحصل بإدراك الذوات المفردة، أي بالتصور وإدراك نسبة بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، أي التصديق.

أما البرهان: فهو عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً معيناً، وبشروط محدودة، فلزم منها رأيٌ مطلوب من قبل الناظر.

ثالثاً: المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي.

من أهم المعالم التي اتَّسمت بها المنهجية المنطقية الأصولية الغزالية، والتي حدَّدت أبعادَ علاقة المنطق بالعلوم الإسلامية بشكل عام، وبأصول الفقه بشكل خاص من خلال منهجية الغزالي الفكرية، وعبقريته، والتي تطورت مع نظريته المعرفية المنتهية؛ صياغة تلك المنهجية بدقَّة وإحكام، مع وضوح في الرؤيا والمعالم والأهداف والغايات، والتي نلخصها

٣١ الغزالي «المقاصد» ص ٦.

٣٢ الغزالي «معيار العلم» ص ٦٢ — ٧٢.

٣٣ فنجدُه حافظ على الأقيسة نقيةً إسلاميةً المعنى والمضمون.

فيما يلي :

أخذ الغزاليّ من المنطق ما هو ضروري لعلم أصول الفقه، فإذا وجد طبيعة البحث تقوُّده إلى بعض مباحث أو موضوعات المنطق فإنه يناقشها بقدر محدّد، ويعقّب بالتنويه على ذلك، قائلاً: (وبعد أن عرّفناك إسرّافهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أن نُخلّي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، ولكننا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم، من تعريفه مدارك العقول، وكيفية تدرّجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه تبيّن فيه حقيقة العلم، والنظر، والدليل، وأقسامها..)⁽³⁴⁾.

إن من أهم مميزات الدمج والخلط التي قام بها الغزالي هي عملية قلبه للمصطلحات المنطقية وتحويلها إلى مصطلحات إسلامية، كإبدال التصوّر بالمعرفة، والتصديق بالعلم، والجزئي بالمعيّن، والكلي بالملقّ، والموضوع بالمحكوم عليه، والمحمول بالحكم، والحدّ بالعلّة، والشكل بالنظم، والمقدمة بالأصول، والنتيجة بالفرع.

وهذا يدل على غاية الغزالي في التمسك بالمعاني الإسلامية.

تأثّر الغزالي بمفهوم المعرفة (أبيستمولوجيا)، وبنظرية العرفان الضوئي، أثناء تطويعه المنطق في المعرفة الإسلامية والأصولية، حيث استخدم مصطلح التصوّر والمعرفة للدلالة على إدراك الحد، واستعمل التصديق والعلم للدلالة على البرهان والقياس، قائلاً في المحكّ: (إن المطلوب من المعرفة لا يُقتنص إلا بالحدّ، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يُقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس...)⁽³⁵⁾.

ومن الحقائق العلمية التي يجب أن نذكرها في هذا الموضوع أن إدخال الغزالي مباحث المنطق في أصول الفقه جاء متأخراً، وبعد بحث مستفيض متجردٍ مثلته عقلية الغزالي وعبقريته العلمية الفذة.

إن محاولة الإمام الغزالي لم تفهم (عند البعض)، والتي سعى فيها إلى تجريد القالب المنطقي عن معانيه اليونانية وتطبيعه بالمعاني الإسلامية، وتطويعه، وجعله علماً إسلامياً

٣٤ الغزالي «المستصفى» ١ : ٠١ .

٣٥ الغزالي «محك النظر» ص ٦ .

(منهجاً ومصطلحاً)، حيث غيّر الكثير من مصطلحات المنطق إلى مصطلحات إسلامية، وفقهية أخذت أبعادها الإسلامية.

جعل الغزالي للمنطق علاقةً بالمسائل الفقهية والأصولية دون المسائل الاعتقادية، فلا تعلق له بالعقيدة على وجه الإطلاق، يقول: (إن النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط)⁽³⁶⁾.

- إن مزج الغزالي المنطق وتطويعه للعلوم الإسلامية لم يؤدّ إلى خلط القياس الأرسطي بالقياس الأصولي، لذلك لا نجد عند دراستنا للقياس الأصولي أي فكرة أرسطوية داخله، وفي نفس الوقت لا نجد في القياس الأرسطي أي فكرة إسلامية أصولية.

اختصر الإمام الغزالي كتابيه المنطقيين (محك النظر) و(معيار العلم) وجعلهما مقدمةً لكتاب المستصفي في الأصول، قائلاً:

(نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحدود والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب (محك النظر) وكتاب (معيار العلم)⁽³⁷⁾.

جعل الغزالي من المنطق من خلال علاقته بأصول الفقه علماً إسلامياً، منهجاً ومصطلحاً، وطبعه بسمات العقلية الإسلامية، وأطلق عليهما فيما بعد مصطلح: (المقدمات المنطقية الأصولية).

استغنى الغزالي عن استعمال الحد الأرسطي، واستعاض عنه بالعلة، وهذا يُعدُّ تحوُّلاً تاماً في نظريته المنهجية، وتحوُّلاً للمنطق تجاه المفاهيم الأصولية.

تجاوزت منهجية الغزالي تطعيم الألفاظ التي سار عليها في المعيار، إلى المزج الذي بلغ طوراً أحدث من خلاله بُنيةً تركيبيةً جديدةً على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد

اعتمد الغزالي في منهجه المنطقي الأصولي على:

٣٦ الغزالي «معيار العلم» ص ٧٢، و ص ٤٨١.

٣٧ الغزالي «المستصفي» ١: ١٠١.

أ — كتبه المنطقية.

ب — الفقه ومسائله.

ج — خصوصية اللغة العربية.

قائلاً: (اعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ، ضاع وهلك، كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أولاً في عقله بلا لفظ، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى...)⁽³⁸⁾.

إن استمرار الغزالي بمنهجه الجامع بين الاتجاهين المنطقي والأصولي، أقرّ بأن تعريف الحد يُنال بتصور الماهية، وبالتمييز اللفظي والاسمي معاً.

صرّح الغزالي في المحك بوجود الحقائق العقلية الكلية ثابتة في الذهن، وبوجودها قائمة بذاتها، وهذان الوجودان يشتملان الشعوب كافةً بدون تمييز⁽³⁹⁾.

نجح الغزالي وإلى حد كبير في تطويع وتطعيم المعاني المنطقية بهدف إغناء الاستدلال الأصولي، فنجد في المحك يميل نحو المعاني الإسلامية والفقهية ميلاً محضاً، وقد جعل مبحث القضية فيه قالباً إسلامياً بحثاً دون أن يتخلّى عن مضامينها المنطقية⁽⁴⁰⁾.

تداول الغزالي الحكم والمحكوم عليه عوضاً عن الخير والمخير عنه، أو بدلاً عن الموضوع والمحمول.

استعمل في المعيار ومقدمة المستصفي: المطلقة العامة ليشير إلى القضية الكلية، والإطلاق العام هو: حمل معنى على معنى ليشكل بذلك الحكم العام.

يقسّم الغزالي⁽⁴¹⁾ الاستدلال الصوري إلى استدلال صحيح واستدلال فاسد، ويقسّم الاستدلال الصحيح إلى:

استدلال برهاني⁽⁴²⁾

٣٨ الغزالي «محك النظر» ص ٨٠١ — ٩٠١.

٣٩ الغزالي «محك النظر» ص ٨٠١ — ٩٠١.

٤٠ الغزالي «محك النظر» ص ٣٣١.

٤١ الغزالي «معيار العلم» ص ٤٨١.

٤٢ وهو الذي تكون مقدماته يقينية معلومة.

استدلال جدلي (43)

استدلال خطابي (44)

ذكر الغزالي في المحك: (أن نتائج الاستدلالات الشرعية قضايا ظنية وغير يقينية، ومرد ذلك يرجع للعقلية الظنية الأدلة الفقهية وخطابية المقال الفقهي والعملي بصورة عامة) (45).

اعتمد الغزالي على دليل الخلف (46) مع التنبيه على عيوب طريقة القسمة وأخطائها، كما شرح ذلك في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) (47).

إن التمثيل عند الإمام الغزالي لا تُعتبر صحته كأدلة استدلالية وتصويرية، إلا إذا رُدَّ إلى نمط التداخل (أي: إلى أحد الأنماط الثلاثة: التداخل، التلازم، التعاند)، فيصبح قياساً شمولياً من حيث الصورة، وقياساً جدلياً أو خطابياً من حيث المادة، وبالتالي يكون مفيداً بالظن دون القطع.

وبعبارة ثالثة: فإنه لا يساوي بين قياس التمثيل وقياس الشمول، ولا يؤوّل كل واحد منهما إلى الآخر.

يلخص الإمام الغزالي في مقدمة المستصفي التأليف المنتجة في ثلاثة أنواع (الأنماط الثلاثة)، وكل نمط منها يشمل (نظماً) مختلفة.

حيث يقول: (كل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع [الأنماط] الخمسة فهو غير منتج البتة) (48).

وعليه فهو يعتبر أن الاستدلال الصوري يرجع إلى الأنواع الثلاثة:

-
- ٤٣ هو الذي سلم المخاطب مقدماته.
 ٤٤ وهو الذي تكون مقدماته مشهورة بين الناس.
 ٤٥ الغزالي «محك النظر» ص ٩٨١.
 ٤٦ دليل الخلف: هو استدلال غير مباشر يعتمد على أسلوب القسمة بأن يرد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما.
 ٤٧ الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص ٢١.
 ٤٨ إن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً «المستصفي» ١: ٩٤.

1_ نمط التداخل.

2_ نمط التلازم.

3_ نمط التعاند.

فيجب أن ترجع جميع الاستدلالات بما فيها الشرعية إلى أحد هذه الأنماط، ويكون الاستدلال الشرعي مؤسساً على قواعد التدليل الأرسطية التحليلية.

انتقل الإمام الغزالي من وصفه منطقياً ناسخاً في كتابه المقاصد، إلى مستخدم للتعبير في كتابه المعيار (القضية العامة، والقضية الخاصة)، حتى بلغ في كتابه المحكّ والمستصفي غايته المنهجية في تسخير القالب المنطقي لخدمة علم أصول الفقه وتحويل المصطلحات المنطقية إلى مصطلحات إسلامية.

وجعلها مقدماتٍ ضروريةً لكل العلوم.

خاتمة البحث

تأثر الغزالي بمنطق أرسطو، وذلك من خلال مطالعته لكتب الفارابي وابن سينا، ومن خلال تلقي الغزالي للعلم وتزوّده منها، ثمّ تبني بعدها آراء أرسطو المنطقية، وأعلن عزل المنطق عن المعرفة اليونانية الأرسطوية.

اقتصر المنطق عند العلماء المسلمين الذين سبقوا الغزالي على الآلة المعيارية التي تفيدي في العقليات والتصورات، ولم يطوّعوا القالب الصوري بالخصوصيات والمعاني الذاتية.

أدخل الغزالي المنطق اليوناني بعد دراسته وتقويمه إلى الأصول الإسلامية، وبمنهجية إبداعية دقيقة، وفعلت الطبيعة اللغوية والعقلية الإسلامية فعلها في توجيه أبعاد هذه المنهجية المبكّورة في أسلوب الغزالي، والتي اتّسمت بالتنظيم، والتنسيق، وتطعيم المنطق بعمليات صورية عقلية أكثر تجديداً وحصرًا للاستدلال والمعرفة.

جعل الغزالي من المنطق في منهجه معياراً تشكيمياً، فجرّده عن العلوم الجزئية كالفقه والحديث والتفسير، ومزجه بعلم الأصول، دون البحث في المسائل الفلسفية وكليات الوجود، مُورداً في مباحثه المنطقية أمثلةً فقهية، مقررّاً لمذهبه في اشتراك المنطق بين النُّظار،

وأصبح للمنطق مفهومٌ بعد أن كان اسماً في حقيقته، معتمداً في ذلك على المفاهيم والمعرفة الإسلامية.

ولم يكتفِ الغزاليّ بذلك، بل حاول بالفعل أن يؤصّل المنطقَ ويخرّجه من المنهج القرآني، وذلك باستخراج الصور العقلية من مادة البحث ومعانيه الإسلامية القرآنية.

أدخل القياسَ المنطقي في الاستدلال والحكم والتعليل، وفي مبحث القياس العقلي؛ حيث جعله نسقاً معلقاً بالعلة والتعليل، مبتعداً في ذلك كلَّ الابتعاد عن الاتجاهات السنيائية الأرسطوية، محاولاً في ذلك استخراج الأشكال القياسية الحملية والشرطية في القرآن الكريم، وكانت غايته في ذلك جعل القياس المنطقي قياساً أصولياً.

«مناهج البحث» بلغ البحث المنهجيّ قِمَمَهُ الإسلامية والمنطقية حين طوّع الميزانَ مراعاةً للتركيب القياسي المنطقي، وتمثّلت خاصيةُ الغزالي وعبقريته بجعله القياسَ يرتكز على مجموعة من القواعد الشكلية معياراً ومَحَكاً وميزاناً.

انتقل الغزالي في المَحَكِّ ومقدمة المستصفي إلى طُورٍ جديدٍ أبقى فيه على التصوف الأرسطوي، ولكن بتحليلٍ توفيقيٍّ ومصطلحاتٍ وخلفياتٍ إسلامية.

إن المنهجية الغزالية المنطقية أصبحت واضحةً المعالم تماماً في كتاب المستصفي وخصوصاً في مقدمة الكتاب، حيث دمج الغزاليّ القياسَ السلجسي بالاستدلال الأصولي تصريحاً وتحليلاً، وظهرت سمةُ هذه المنهجية في العمل بالنظر العقليّ جنباً إلى جنب مع التسليم الإيماني النقلي المطلق، فهو جمعٌ بين الرأي والسمع، وبين المنطق والأصولتبييناً في ذلك منهجية الجمع بين اتجاه الأصوليين (الذين يُقرّون بالتحديد اللفظي، لأنهم ينطلقون من النص المجرد للمعاني) والمناطقة (الذين يصرون على التحديد الماهوي).

وذلك عن طريق التعريفات بالحدِّ والرسم واللفظ معاً.

وبعد أن مرّت هذه المنهجية بمراحل علمية ذات نسق تنظيمي شملت بدايتها مزجاً وتطعيم المنطق بالمعاني الإسلامية، ومن ثمّ مرّت بعمليات التوفيق، إلى أن انتهت أخيراً بالتطويع والتبديل، وأصبح نتاجها المنطقُ بجلته الإسلامية وثوبه الجديد، خادماً للأصول، ومستنبطاً من القرآن.

وكانت غاية الغزالي من هذه المنهجية الفريدة هي: تقوية الاستدلال الإسلامي وضبطه،

وإحداث طفرة جديدة في عملية التعارض الثقافي بين الأصالة والمعاصرة، والمتمثلة في الانفتاح على الفكر اليوناني، حيث شكَّلت هذه الطفرة مزجاً بين التفكيرين الاستدلاليين، ووسَّمت المنطق باليقين الإسلامي.

حتى أصبحت فائدة المنطق عند الغزالي ليست قاصرةً على التوصل إلى المجهول بالمعلوم، بل اشتملت على التمييز بين العلم والجهل.

إن مشروع الغزالي الرامي إلى إيجاد منهجية منطقية أصولية لا ينبغي أن يُعزَلَ عن واقعته، تلك الواقعية التي انفتح من خلالها المسلمون بشكل عام والأشاعرة المتأخرون بشكل خاص على المنطق، لا بنية الاقتباس والاستنباط، بل بقصد تفنين التراث الإسلامي وضبطه ضبطاً صحيحاً يتناسب وهذا الانفتاح الواقعي المفروض أو المرغوب فيه، أو المطلوب لحياة العصر العلمية.

فجاءت المنهجية الغزالية محاولةً فريدة ذات طبيعة متقدمة في الأبحاث الإسلامية شاحخة المعالم في عصرها، متميزة في المنهج عن غيرها من التجارب العلمية، تُزيِّنُها في كل ما ذهبت إليه عقلية الغزالي وعبقريته الفذة ومنهجه العلمي الواسع الدقيق.

والحمد لله على حسن توفيقه

أهم المصادر والمراجع

- الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. د. مهدي فضل الله. ط1— بيروت: دار الطليعة، 1987م.
- آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق. د. مهدي فضل الله. ط1— بيروت: دار الأندلس، 1981م.
- الاستقراء والحدث في البحث العلمي. بيتر مدور. ترجمة: محمد شيبا. ط1— لندن: مركز البحث العلمي، 1972م.
- أسس التفكير السليم ومناهجُه في الكتاب والسنة. د. كوكب عامر. ط1— القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993م.
- أسس المنطق الرمزي المعاصر. د. نجيب الحصادي. ط1— بيروت: دار النهضة، 1993م.
- الأسس المنطقية للاستقراء. محمد باقر الصدر. ط2— بيروت: دار المعارف، 1977م.
- أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي. يوسف محمود محمد. ط1— الدوحة: دار الحكمة، 1993م.
- أصول السرخسي. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، ت384هـ. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. ط3— بيروت: دار النهضة، 1973م.
- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة. د. طه جابر العلواني. ط2، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- اعترافات الغزالي. د. عبد الدائم أبو عطا الأنصاري. ط1— القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1985م.
- الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل. د. محمد إبراهيم الفيومي. ط1— القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م.
- البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله بن محمد بن بهادر بن عبد الله التركي المصري، ت794هـ. تحقيق: عبد الستار أبو غدة وآخرين. ط2— الكويت: دار الصفوة للطباعة، 1992م.
- بحوث ودراسات فلسفية. د. سعيد مراد. ط1— القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990م.
- بحوث ومقارنات في تاريخ العلم والفلسفة. عمر فروخ. ط1— بيروت: دار الطليعة، 1986م.
- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. د. محمد يوسف موسى. ط2— بيروت: مكتبة العصر الحديث، 1988م.

- تاريخ العلم. جورج سارتون. ط1. القاهرة: دار المعارف، 1991م.
- تاريخ العلم والأنسية الجديدة، جورج سارتون. ط1. القاهرة: مؤسسة فاردين، 1961م.
- تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601 — 1977م). رونالد أستروميرج، ترجمة: أحمد الشيباني. ط3. القاهرة: دار القارئ العربي، 1994م.
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. د. محمد علي أبو ريان. ط1. القاهرة: دار النهضة، 1970م.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديور. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده
- ط3. بيروت: دار النهضة، 1954م.
- تطور المنطق العربي. نيقولا ريشر. ط1. القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- تحليل الأحكام. مصطفى شلي. ط1. بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.
- التفكير الفلسفي في الإسلام. د. سليمان دنيا. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967م.
- التقريب لحد المنطق. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري الأندلسي، ت456هـ. تحقيق: إحسان عباس. ط1. بيروت: دار الأندلس، 1959م.
- التقريب والإرشاد. الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ت403هـ. تحقيق وتعليق: عبد الحميد أبو زيد. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م.
- التمهيد في تاريخ الفلسفة. مصطفى عبد الرزاق. ط3. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- تمافت الفلاسفة. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت505هـ. تحقيق: د. جي آر جهامي. ط1. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م.
- درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ت728هـ. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. ط1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979م.
- دراسات في تاريخ المنطق العربي. نيقولا ريشر. ط1. القاهرة: دار الثقافة، 1992م.
- دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام. د. إبراهيم محمد صقر. ط1. مصر: الفيوم، مكتبة أم القرى، 1994م.
- الرد على المنطقيين. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ت728هـ. ط6. باكستان: إدارة ترجمان السنّة، 1984م.
- رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية. دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات. ط1. عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1988م.

- رسائل منطقية في الحدود والرسوم. د. عبد الأمير الأعسم. ط1. — بيروت: دار المناهل، 1993م.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت 505هـ. تحقيق: حمد الكبيسي. ط1. — بغداد: مطبعة الإرشاد، 1970م.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ت 911هـ. تعليق: علي سامي نشار. ط1. — بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الضروري في أصول الفقه: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الحفيد، ت 595هـ. ط1. — بيروت: دار الغرب، 1994م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. عبد الرحمن حبنكة الميداني. ط2. — دمشق: دار القلم، 1981م.
- العقل الفلسفي في الإسلام. د. سعيد مراد. ط1. — القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1993م.
- الغزالي بين الدين والفلسفة. د. عبد الحميد خطاب. ط1. — الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م.
- فصل المقال. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المالكي، ت 595هـ. تحقيق: محمد عمارة. ط2. — القاهرة: دار المعارف، 1983م.
- القسطاس المستقيم. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت 505هـ. تحقيق: د. فكتور شلحت. ط3. — بيروت: دار المشرق، 1991م.
- القسطاس المستقيم. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت 505هـ. صححه: مصطفى قباني الدمشقي. ط1. — القاهرة: مطبعة الترقى، 1900م.
- قياس الأصوليين بين المثبتين والنافين. د. محمد عبد اللطيف جمال الدين. ط1. — القاهرة: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1985م.
- كتاب البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله يوسف بن محمد، ت 478هـ. تحقيق وتقديم: عبد العظيم الديب. ط1. — قطر: طبع بنفقة الشيخ خليفة آل حمد الثاني، 1993م.
- مؤلفات الغزالي. د. عبد الرحمن بدوي. ط1. — القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون، 1961م.
- محك النظر. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت 505هـ. تحقيق: د. رفيق العجم. ط1. — بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م.

- المستصفي في علم الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت505هـ. دراسة وتحقيق: محمد بن زهير حافظ. ط1. — المدينة المنورة: المؤلف، 1983م.
- المستصفي في علم الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت505هـ. صححه: محمد عبد السلام عبد الشافعي. ط1. — بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي. د. علي عبد الرحمن بن زيد الزنيدي. ط2. — الرياض: مكتبة المؤيد، 1992م
- معيار العلم في فن المنطق. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت505هـ. تعليق وشرح: علي بو ملح. ط1. — بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1993م.
- المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني. مصطفى الطبطباي. ط1. — بيروت: دار ابن حزم، 1990م.
- مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. إبراهيم مصطفى إبراهيم. ط1. — بيروت: دار النهضة، 1993م.
- مقدمة للمنطق ومنهج البحث في العلوم الاستدلالية. أرفرتارسكي. ترجمة: عزمي إسلام. ط1. — القاهرة: الهيئة المصرية، 1970م.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام. د. علي سامي النشار. ط3. — بيروت: النهضة، 1984م.
- المنحول من تعليقات الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت505هـ. تحقيق: محمد حسن هيتو. ط2. — دمشق: دار الفكر، 1980م.
- المنطق. د. جميل صليبا، د. كامل عياد. ط1. — دمشق: مكتبة العلوم والآداب، 1948م.
- المنطق. محمد رضا المظفر. ط3. — النجف: مطبعة النعمان، 1968م.
- المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه. محمد تقي مدرسي. ط2. — بيروت: دار الجيل، 1981م.
- المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج. د. محمد عزيز نظمي سالم. ط1. — الاسكندرية، مؤسسة الشباب، 1992م.
- المنطق عند الغزالي. د. رفيق العجم. ط1. — بيروت: دار المشرق، 1989م.
- المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. د. محمود حمدي زقروق. ط2. — القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1981م
- نظرية القياس الأصولي. محمد سليمان داود. ط1. — القاهرة: دار الدعوة، 1984م.

“MANEVÎ BÜTÜNLÜK” KAVRAMININ, İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİYLE TAHLİLİ

Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK*

Özet: Bu makalede kişiliği oluşturan unsurlardan birisi olan manevî bütünlük, İslam hukuku perspektifiyle analiz edilecek, manevî bütünlüğün kavramsal çerçevesi ve fikrî arka planı izah edildikten sonra, oluşturuca unsurlarına değinilecek; manevî bütünlüğün temel unsuru olarak “din” ele alınacaktır. Ardından, manevî bütünlük alanının bir diğere oluşturuca unsuru olarak “akl”ın mubâhlar düzlemindeki yerine işaret edilecektir. Daha sonra, manevî bütünlük alanındaki unsurların çokluğu ve bu alandaki standardizasyonun imkânsızlığı tahlil edilerek manevî bütünlüğün sistematik kontrolü ve korunması ele alınarak çalışma sonlandırılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kişi, Mükellef, Manevî Bütünlük, Sistematik Kontrol

The Analyze of the Term of Moral Integrity with the Perspective of Islamic Law

Abstract: In this article, moral integrity, one of the elements of personality, will be analyzed from the perspective of Islamic law and the constitutive elements of it will be dealt with after explaining the conceptual framework and intellectual background of it. Religion will be approached as the fundamental constitutive element of moral integrity. Subsequently, functional position of the mind in mubakhs (permissible) area will be noted as a second constitutive element of moral integrity and after this, multiplicity of elements in moral integrity field and impossibility of standardization in this field will be analyzed. This study will be completed after discussing the systematic control and protection of moral integrity.

Key Words: Person, Mukallaf, Moral Integrity, Systematic Control.

GİRİŞ

Arapça “الكيان المعنوي”¹ (*el-kiyânü'l-ma'nevî*) ve İngilizce “*moral integrity*”² olarak ifade edilen “manevî bütünlük” konusunun, İslam hukukunda yoğun olarak *el-mahkûm aleyh/mükellef* ve *el-mahkûm fih* ana başlıklarında ve yeri geldikçe furû konuları içerisinde işlendiği; Roma hukuku orijinli kamu hukuku-özel hukuk ayrımıyla sistematize edilen yapıda ise, ağırlıklı olarak özel hukuk bağlamında ve medenî hukukun dallarından olan kişiler hukuku alanında ele alındığı görülür.

Konuyla doğrudan ilgili olan “mükellef”, “mükellefin fiilleri”, “kişi”, “kişilik”, “kişilik hakkı” kavramlarını; bunların yanı sıra “kişiliğin içeriğini”, “kişiliğin ko-

* Samsun Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak., akayhan1@gmail.com

1 Şerkâvî, Cemil, *Mebâdii'l-Kânûn*, Kâhire: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, t.y., 189.

2 Winch, Peter, *Moral Integrity*, London: Blackwell, 1968, 2.

runması gereğini” ve “koruma yollarını” ifade etmek gerekmektedir. Bu şekilde hazırlayıcı bilgiler özet olarak serdedildikten sonra, “manevî bütünlük” konusu üzerinde ayrıntılı olarak durmak mümkün olacaktır.

Fıkıh ilminde mükellef, “Şâri’in hitabının yöneldiği kişi” olarak tanımlanır.³ Mükellefin fiilleri sırf Allah hakkı olanlar, sırf kul hakkı olanlar, iki tür hakkı ihtiva etmekle birlikte Allah hakkı ağırlıkta olan fiiller ve iki tür hakkı ihtiva etmekle birlikte kul hakkı ağırlı olan fiiller şeklinde dörde ayrılır.⁴

“Kişi” ise, hukukî anlamda, haklara ve borçlara sahip olabilen varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.⁵ Genel manada hukuksal düzlemde kişiler, “gerçek kişiler” ve “tüzel kişiler” olmak üzere ikiye ayrılır.⁶ Ayrıca uluslararası hukukun kişileri, “devletler” ve “uluslararası kuruluşlar”dır.⁷ Kişilerin ehliyetleri ile kişi olmaları dolayısıyla sahip oldukları maddî ve manevî menfaatleri üzerindeki haklarının tümü, kişiliği/şahsiyeti oluşturur. Konularına göre haklar malvarlığı/mamelek hakları ve kişi varlığı/kişilik hakları olmak üzere ikiye ayrılır.⁸ Kişiliği korumaya yönelik olan ve “manevî haklar” olarak da isimlendirilen⁹ kişilik hakları, maddî bütünlük üzerindeki haklar,¹⁰ manevi bütünlük üzerindeki haklar, sır çevresi ve gizlilik alanı üzerindeki haklar¹¹ ve iktisadi bütünlük üzerindeki haklar¹² şeklinde tasnif edilebilir.

Manevi bütünlük alanını kısmen veya tamamen ifade eden kavramlar olarak, şeref, izzet ve haysiyet¹³ kavramları, konunun işlenişinde belirleyicidir. Özellikle “şeref” kelimesi, fıkıh literatüründe manevî bütünlük alanını ifade eder mahiyette sıklıkla geçmektedir.¹⁴

Konunun temel kavramlarına özet olarak işaret ettikten sonra, “manevî bütünlük” ifadesinin etimolojik tahliline baktığımızda, “manevi/معنوی” kelimesinin, “kastetmek, amaçlamak, boyun eğmek, itaat etmek” anlamına gelen “anâ/عنى” fiilinden türemiş olduğu ve “lafzın delâlet ettiği şeye ait olma” anlamına geldiği gö-

3 Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usûlil-Fıkh*, y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2009, 69.

4 Zühaylî, Vehbe, *el-Veciz fi Usûlil-Fıkh*, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, 1999, 152.

5 Umur, Ziya, *Roma Hukuku Ders Notları*, İstanbul: Beta, 1999, 153; Akipek, Jale - Akıntürk, Turgut, *Türk Medenî Hukuku Başlangıç Hüükümleri Kişiler Hukuku*, İstanbul: Beta, 2007, 229.

6 Oğuzman, Kemal - Barlas, Nami, *Medenî Hukuk Giriş Kaynaklar Temel Kavramlar*, İstanbul: Arıkan Basım Yayım, 2007, 133.

7 Pazarıcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk*, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, 140, 184.

8 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavramları ve Kurumları*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2002, 227-228; Ataay, Aytekin, *Medenî Hukukun Genel Teorisi Temel Bilgiler - Genel Kavramlar*, İstanbul: Der Yayınları, 1995, 366.

9 Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 228.

10 Maddî bütünlük üzerindeki haklar kişiye hayatının, sağlığının ve vücut bütünlüğünün her türlü saldırıdan dokunulmaz (masun) kalmasını isteme yetkisi verir. Bkz. Akipek, *Kişiler Hukuku*, 346.

11 Bu haklar kişiye melekî sırlarının, özel yazışmalarının, hesaplarının, ailevi sorunlarının gizli kalmasını, mektuplarının açılmamasını, telefonlarının dinlenmemesini isteme hakkı verir. Bkz. Akipek, *Kişiler Hukuku*, 346.

12 Bunlar, kişilere ekonomik hayata serbestçe katılma ve malî itibarın tanınması haklarını ihtiva eder. Bkz. Akipek, *Kişiler Hukuku*, 346.

13 Şeref ve haysiyet, kişilerin toplum içerisindeki hal ve davranışları ve yaşam tarzlarına göre, toplum tarafından kendilerine biçilen değerdir. Bkz. Akipek, *Kişiler Hukuku*, 385.

14 Söz konusu kavramlar, ilgili başlıklar altında ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

rülür.¹⁵ Kur’ân’da “عَنِ” fiili “وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ”¹⁶ şeklinde “boyun eğme” manasında geçerken;¹⁷ fıkıh literatüründeki kullanımlarında “manevî” ifadesi, “lafzî” ifadesinin zıttı olarak ele alınmaktadır.¹⁸

Terim olarak, bir kimsenin şeref ve haysiyeti, hürriyetleri, dinî ve vicdanî inançları, toplum içindeki saygınlığı (itibar), fikir alanındaki faaliyetleri, ismi ve resmi, onun manevî varlıkları/özel kişilik haklarıdır.¹⁹

Bu hazırlayıcı bilgilerden sonra, manevî bütünlüğün fikrî arka planı, oluşturu- rucu unsurları, standardizasyonu, sistematik kontrolü ve korunması konuları ele alınacaktır.

1. Manevî Bütünlük Alanının Fikrî Arka Planı

Manevî bütünlük, kişilerin kalpleri ve vicdanları ile ilgilidir²⁰ ve bu alanda yer alan unsurlar, akıl veya din kaynaklı²¹ hissiyatla örülü nesnelere, olaylar, olgular ya da kavramlardır. Nitekim fıkıh literatüründe “manevî” ifadesi, “lafzî” ifadesinin zıttı olarak yoğun bir şekilde kullanıldığı gibi, “hissî” ifadesinin eş anlamlısı olarak da kullanılmıştır.²²

Aklî verilerin hissî örgüye sahip olması²³ ve manevî bütünlük alanını oluşturması bağlamında, basit bir aklî yargı olarak “(x), (y)’den uzundur” denildiğinde, ölçümlere dayalı, göreceli olmayan bir ifade kullanılmış olur. Fakat “(x), (y)’den güzeldir” denildiğinde, bu yargı, sözü söyleyen kişinin manevî bütünlüğünün izlerini taşır. Bu durumda nesnelere ilişkin yargılara sübjektivite/öznellik katılmış olur, hissiyat devreye girer; yargılardaki objektivitenin ortadan kalkmaya başladığı anda, manevî bütünlüğü oluşturan sınırlar belirmeye başlar. Çünkü manevî bütünlük, kişiliğin maddî olmayan yönünü, yani ahlakî, sosyal ve medenî yönünü oluşturarak onun diğer kişilerden ayrılmasını sağlar.²⁴

Dinî verilerin hissî örgüye sahip olmasına dair bir örnek vermek gerekirse, “Kitâb” kelimesi, müslümanların manevî bütünlük alanında öyle bir duygu yoğunluğuyla örülmüştür ki; söz ve davranışların bu yoğun hissiyat örgüsü parale-

15 Mecmau’l-Lugati’l-Arabiyye, *el-Mu’cemü’l-Vecîz*, yy: Dâru’t-Tahrîr, 1980, s. 438.

16 “Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah’a boyun eğmiştir.” Tâhâ 20/111.

17 İbnü’l-Manzûr Muhammed b. Mukrim, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâru’l-Meârif, t.y., I, 3144.

18 Örnekler için bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdî’l-Fuhûl ilâ Tahkiki’l-Hakki min İlmi’l-Usûl*, Ahmed Gazv İnâye (thk.), Dimeşk: Dâru’l-Kitâbu’l-Arabî, 1999, I, 103; Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfi, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991, I, 159; Âmidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1404, III, 114.

19 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 340, 346.

20 Manevî bütünlük konusunun, “din hürriyeti” “inanç hürriyeti” “dini kanaat hürriyeti” “din ve vicdan hürriyeti” gibi çeşitli başlıklar altında ele alındığı görülmür. Bkz. Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001, 116.

21 Kimi durumlarda, bazı kişilerce sezgisel veriler de hissiyat örgüsüne konu teşkil eden nesne veya olayların kaynağı olabilir ki bu, meselenin mistik, tasavvufî yönüdür.

22 San’ânî, Muhammed b. İsmâil, *İcâbetü’s-Sâil Şerhu Büğyeti’l-Âmil*, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1986, 93.

23 “Aklî verilerin hissî örgüye sahip olması” ifadesiyle kastımız, akıl ilkelerinin kullanılması suretiyle ortaya çıkan bilgilerin hissiyatla çevrelenmesi, bilgiye duygusal boyut katılmasıdır.

24 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 368.

linde olması beklenir. “Kitâb, yücedir, eşsizdir, rehberdir, şifadır, furkandır...” gibi ifadeler Kitâb’a ilişkin hissiyat örgüsüne işaret eder. Ancak bir şahıs için “Kitâb” ifadesinin hiçbir hissî çağrışımı yoksa, bu ifadenin çağrışımıyla herhangi bir nesnenin çağrışımı aynı ise, o kişinin manevî bütünlük alanında “Kitâb”, sıradan bir nesne olmaktan öteye geçmez.

Başka bir örnek vermek gerekirse; “aile”²⁵ kavramı, kimi bireylerin manevi bütünlük alanlarının vazgeçilmez unsurlarından birisidir.²⁶ O kişilerin zihin dünyalarında bu kavram, derin hissiyatla örülmüş, tezyin edilmiştir. Onlara göre aile “anadır, babadır, eştir, çocuktur, mutluluktur, kardeşliktir, örnekliktir, birlikte gözyaşı dökmek, birlikte sevinmek, aynı havayı solumaktır, yavruların gözlerindeki parıltıyla aydınlanan ocaktır...” Bu, aile kavramına ilişkin bir duygusal örgüdür ve burada aile kavramına “değer” atfedilmiş, hissî derinlik katılmıştır. Elbette ki bu hissiyattaki kişinin manevi bütünlüğünün önemli unsurlarından birisi “aile”dir.

O halde, hissiyatla bütünleşik her nesne, düşünce veya olay, manevi bütünlüğün parçasıdır. Manevî bütünlüğün unsurları, kişideki manevî yapının temelinde veya herhangi bir aşamasında yer bulan parçalardır; kişinin zihin dünyasında teşekkül ettirdiği mana kurgusudur, varlığa bilgiye ve değerlere verdiği duyguyla bütünleşik manadır.

2. Manevî Bütünlük Alanının Oluşturucu Unsurları

Manevî bütünlüğün fikrî arka planını ve altyapısını ifade ettikten sonra, bu alanın oluşturucu unsurlarını tetkik edebiliriz.

2.1. Manevî Bütünlük Alanının Oluşturucu Temel Unsuru: Din

Din, manevî bütünlük alanını oluşturucu unsurlar içerisinde en temel ögedir. Dinin yapısı gereği, her bireyin manevî bütünlük alanının baskın unsuru dindir. Her ne kadar Auguste Comte (1857) dünya tarihini teolojik çağ, metafizik çağ ve pozitif çağ şeklinde üçe ayırmak suretiyle²⁷ dini metafizik çağın materyali olarak sunma çabası içerisinde olsa da, hâl-i hâzırdaki realite, Comte’un tasnifinin tutarsızlığının ve geçersizliğinin yeterli delilidir. O, böyle bir tasnifle pozitif çağla birlikte dini ve manayı hayatın dışına atarak, fizik eksenli bir yapılanma ortaya koymuş, manevî bütünlüğü bütünüyle yok sayma yoluna gitmiş, ancak görüşleri iç tutarlılıktan uzak kalmıştır.

25 İslam hukuku, insanın manevi bütünlüğünü sağlam bir aile ve güçlü bir toplumla koruma altına almıştır. Kur’ân’da aile hukukuna ilişkin ayetlerin fazlaca yer almasının (Bakara 2/221-223, 226-237, 240-241; Nisâ 4/3, 15-16, 19-25, 34-35, 127-130; Mâide 5/5; İsrâ 17/52; Nur 24/2-9, 23-33; Furkan 25/68; Rûm 30/21; Lokman 31/14; Ahzâb 33/4-5, 35, 37, 49-51, 59-60; Ahkâf 46/15; Mücadele 58/1-4; Mümtehine 60/10-12; Talâk 65/1-7.) temelinde de sağlam bir aile tesis edilmek suretiyle insanın manevi bütünlüğünün korunması vardır.

26 Bir şahsın, aile birliği içinde sahip olduğu haklar ve çocukları üzerindeki hakları şahıs varlığı haklarından. Bu haliyle aile, manevî bütünlük alanının ayrılmaz parçasıdır. Bkz. Oğuzman, *Medenî Hukuk Giriş*, 122.

27 Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Vehbi Eralp (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, 397; Aslantürk, Zeki – Amman, Tayfun, *Sosyoloji Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000, 95.

İslam hukuk literatüründe manevî bütünlüğün ifade şekilleri olarak izzet, şeref ve haysiyet kavramları dikkate alındığında, İbnü'l-Cevzî'nin (654/1257) “şeref, Allah'tandır”²⁸ sözü, manevî bütünlük alanının yapısına işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Din, kişiliği bütünüyle kapsayan, bütün hayatı etkileyen ve kişiliğe nüfuz eden bir özelliğe sahiptir.²⁹ Şeref ve haysiyetin Allah'tan olması, İslam dini perspektifiyle yapılandırılan manevî bütünlük alanının, Yüce Allah'ın talepleri doğrultusunda inşa edilmesi gerektiğini gösterir. Şeref ve haysiyetin “takvâ” kavramıyla anlamlandırılması, şeref ve haysiyetin varlığının, takvanın varlığıyla orantılı sunumu,³⁰ manevî bütünlük alanının Allah'tan sakınma ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıma fikri üzerine din ekseninde oluşturulduğunu göstermektedir.

Din, manevî bütünlük alanındaki hissî örgünün temel unsuru olarak, yönlendiricilik işlevi üstlenmiş; manevî bütünlük alanının muteber olmayan unsurlar ekseninde şekillendirilmesine müsaade etmemiştir. “*Rablerinin azametinden korkup titreyenler...*”³¹ âyetiyle vurgulandığı üzere, İslam'ın nazarında izzet ve şeref, mal ve evlat çokluğu ile değil;³² Allah'tan korkmak ve ondan sakınmaktır.³³ Bu anlamda manevî bütünlüğün “mal ve evlatların çokluğuna göre” değil, “Allah'tan sakınmaya göre” tanımlanması önemlidir.

“لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ”³⁴ ayetindeki “ذكر” ifadesinin, “şeref” olarak anlaşılması³⁵ manevî bütünlük alanının din/Kitâb ekseninde yapılandırılması gerçeğine işaret eden başka bir delildir.

“Şüphesiz biz onu (Kur'anı) Kadir gecesinde indirdik”³⁶ ayetindeki “ليلة القدر” (Kadir gecesini) ifadesindeki “القدر” (el-kadr) kelimesinin “şeref” manasına geldiği yönündeki açıklamalar,³⁷ manevî bütünlük alanının temel oluşturucu unsuru olarak dinin kabul edildiğinin başka bir delilidir. Çünkü kadir gecesinin “şeref” gecesi olarak anlaşılması, kişinin ancak Kur'an'la şeref bulmasıdır. Kur'an'la şeref lenmek ise elbette ki manevî bütünlük alanının din ekseninde yapılandırılmasını zarurî kılmaktadır.

28 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemseddin, *İsâru'l-İnsâf fi Âsâri'l-Hilâf*, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1408, 33.

29 Hôkelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 187.

30 Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm*, yy.: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, ty., 627.

31 Mûminûn 23/57.

32 “Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihayet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve(ya) Allah'ın mağfiret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldandış metaından başka bir şey değildir.” Hadid 57/20.

33 Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, yy.: Dâru İbn Affân, 1997, IV, 273.

34 “Andolsun, size öyle bir kitap indirdik ki sizin bütün şeref ve şanınız ondadır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?” Enbiyâ 21/10.

35 Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 2002, VI, 270; Buhârî, Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, 13.

36 Kadir 97/1.

37 Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tefsirü'l-Celâleyn*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, t.y., II, 297; Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehira*, Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994, II, 548.

Bu doğrultuda el-Mâverî (450/1058) eserinde “şereflerin en büyüğü Müslüman olmaktır”³⁸ diyerek, manevî bütünlük alanının yapılandırıcı temel unsurunun din olduğunu vurgulamaktadır.

İslam hukuku, manevî bütünlük alanındaki hissî örgüye sahip bütün unsurları koruma altına almamıştır. İslam hukukunun koruma altına aldığı manevi bütünlük unsurlarına bakılırsa, bunlar içerisinde “din”in (İslam’ın) en temel unsur olduğu görülür. Bu haliyle, din orijinli sözler, fiiller, kavramlar vb. manevi bütünlük alanının unsurları olarak koruma altına alınmış olmaktadır.

Müslüman bireyler için din, manevî bütünlük alanında yoğun hissî örgüye sahip bir kavramdır; hem yoğun hissî örgüye sahiptir hem de birçok söz veya fiilin hissî örgüsünün temel sebebidir. Çünkü dinin, manevi bütünlük alanının önemli bir kavramı olarak koruma altına alınması, ikincil olarak, onun ihtiva ettiği her söz, fiil ve düşüncenin korunmasını da beraberinde getirir.

Bu çerçevede bakıldığında canın, neslin ve malın koruma altına alındığı belirtilmelidir. Tabi ki temel unsur olarak dinin, canı, nesli ve malı koruması; bunları hissî zırh içerisine alması, hissiyatla kuşatması ve böylece manevî bütünlüğün dinin alt kümeleri olarak konumlandırılmasıdır.

Müslüman’ın, canı ve nesli gibi malı da manevi bütünlük alanında duygusal örgüye sahiptir. Çünkü mal, bizâtihi ekonomik değeri ile değil, yardımlaşmanın, dayanışmanın, zekâtın, fitrenin, kurbanın, sadakanın aracı olması ile tanımlanmış, emanet olarak nitelendirilmiş, kişilerin ellerinde bulundurdukları mallara hakikaten sahip olmadığı, bu malların sadece dünya imtihanının vesileleri olduğu esası üzerinde anlamlandırılmıştır.³⁹ Bu nedenle de insanın sahip olduğu bütün maddî değerler manevî bütünlük alanında bu şekilde konumlandırılarak koruma altına alınmıştır.

Genel bir çerçeveye ifade etmek gerekirse, din kendisini korurken itikadı, ibadeti, ahlâkı ve hukuku da koruma altına almakta,⁴⁰ ayrıca bu yolla, dine dayalı üst kimlikler ve alt kimlikler de korunmuş olmaktadır.⁴¹

38 Mâverî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvî fi Fıkhi’ş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994, IX, 108.

39 Zekât, sadaka, fitre ve kurban ibadetleri ihtiyaç sahiplerinin manevi bütünlüklerini sarsmaksızın hayatlarını devam ettirebilmelerinin teminatıdır. Zekât veya sadaka almak, bizatihi manevi bütünlüğü sarsıcı bir durum olarak değerlendirilemez. Meselenin esası böyle olmakla birlikte, başa kakmak veya toplum içerisinde kişiliği zedeleyici biçimde vermekle insan onurunun korunmasına matuf olan temel yardımlaşma kurumları, manevi bütünlüğü sarsıcı uygulamalar haline gelebilir. Bundan dolayı Yüce Allah *لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَلَا أَذَى لَهُمْ* *الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مِمَّا آتَوْا مَا آتَوْا مَتًّا وَلَا أَذَى لَهُمْ* *عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* “Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab’leri katında mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeceklerdir de.” (Bakara 2/262) buyurmuştur.

40 Burada mutlak ifadelerle İslam itikadı, İslam ahlâkı ve İslam hukuku kastedilmektedir ki; din temel kümesi içerisinde yer alan hukuk ve ahlâk, manevî bütünlük alanının baskın kavramlarındandır. Bundan dolayı hükümlük ve ahlâkîlik, İslam hukukunun bütününde görülen temel karakteristik özelliklerdendir. Bkz. Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 45, 47.

41 Bu bağlamda fikri odak noktaları etrafında teşekkül eden mezheplerin, içtihat hürriyeti bağlamında koruma altına alınması zikredilebilir.

Müslüman bireyin manevî bütünlük alanının esasını teşkil eden, bu haliyle koruma altına alınan ve hissiyatla örülü olan din, tabi ki İslam'dır. Manevî bütünlük alanında, din unsurunun korunması fikrinden hareketle, bu yapı içerisinde diğer dinlerin ve inançların korunması fikrinin var olduğunu söylemek mümkün olmaz. Gayrimüslimler, zimmî olarak, İslam devletinin himayesinden yararlanma hakkına sahiptirler ve bu hak, onların, içerideki her türlü zulme ve dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı himaye edilmelerini kapsar.⁴² Ancak bu, mensup oldukları dinin, İslam ile eşdeğer görülüp korunacağı anlamına gelmez.

Bu kapsamda modern metinlerdeki haliyle din-vicdan hürriyetinin kapsamına bakıldığında, bu ifade ile “iman etme”, “dinin esaslarına göre amel etme”, “dini öğrenme”, “öğretme ve yayma” ve “emirlerini yerine getirme”nin kastedildiği görülür.⁴³ İslam din, vicdan ve düşünce hürriyeti tanımıştır.⁴⁴ Ancak bu, sınırsız bir hürriyet değildir.

Gayrimüslimlere saygı gösterilir, onların inançlarına hakaret edilmez⁴⁵ ve müslüman toplumun genel formunu/görünümünü bozmayacak biçimde kendi inançlarına göre yaşamalarına müsaade edilir. Nitekim Hz. Peygamber'in diğer din mensuplarına yönelik tavrının bu çerçeveyi belirlediği aşikârdır. O, insanların dirisi bir yana, ölülerine dahi saygı göstermiştir. Bir yahudi cenazesi götürülürken Hz. Peygamber'in ayağa kalkması,⁴⁶ onun diğer din mensuplarına da insan olarak değer verdiğinin belirgin örneklerindendir.

Ancak bu, o dinleri korumak değil, o dinlerin mensuplarının hayat haklarına saygı göstermek, sûri mesûliyetin⁴⁷ gereklerini yerine getirerek yaşam biçimlerini sürdürmelerine müsaade etmektir. Ancak din hürriyeti adına, sınırsız bir serbestinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü her din mensubunun kendi şiarlarını yerine getirmeye çalıştığı bir toplum formu, İslam'ın mensuplarından talep ettiği sosyal yapılanmayla uyumsuz bir görüntü ortaya çıkaracaktır.

Bu perspektiften İslam hukukuna bakıldığında, manevi bütünlüğün korunması esası, diğer din mensuplarına İslam toprakları içerisinde kendi dinlerinin propagandasını yapma hakkı vermez.⁴⁸ Bundan dolayı İslam'da, gayrimüslimlerin, sûri mesûliyetleri gereği İslam'ın ortaya koyduğu toplum formunu bozmayacak biçimde hareket etmeleri ve bu şekilde İslam toplumu içerisinde varlıklarını sürdürmeleri öngörülmüştür.

42 Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul: Risale, 1996, 20.

43 Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 117.

44 Türçan, Talip, *İslam Hukuku*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 299.

45 “Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allaha söverler.” En'am 6/108.

46 “Kays b. Sa'd ile Sehl b. Huneyf, Kadisiyye'de bulunurlarken yanlarından bir cenaze geçti. Bunlar ayağa kalktılar. Kendilerine; “bu cenaze, bu yer halkındandır (zimmilerdendir)” denildiğinde Kays ile Sehl şöyle dedi: Resulullah'ın (sas) yanından bir cenaze geçmişti. Allah Resulü, ayağa kalktı. Bunun bir Yahudi cenazesi olduğu kendisine bildirildiğinde: “**Bu da bir insan değil mi?**” buyurdu.” Müslim, Cenâiz, 78.

47 Burada sûri mesûliyetle kastımız, İslam'ın ortaya koyduğu toplum formunu bozmayacak biçimde davranma sorumluluğudur.

48 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 257.

2.2. Manevî Bütünlük Alanının Diğer Unsuru: Akıl

Manevî bütünlük alanının temel unsuru olan din, mükellefiyetin ön şartı olarak akli koruma altına almış, bunun için gerekli emir ve yasakları teşri kılmiştir.

Aklın, manevî bütünlük alanında oluşturucu unsur olarak konumlandırılışını, usûldeki hüküm tasnifi ile izah etmek mümkündür. İslam hukuk metodolojisinde, kavram ve olaylara yönelik kategorik duygu örgüsü yapılmaktadır. Bu kategoriler içerisinde yer alan vâcib ve haramlarda görülen güçlü örgü, mendup ve mekruh kategorilerinde zayıflamakta, mubah kategorisinde ise ortadan kalkmaktadır. Bu durumda ibâha alanının, dinî olarak herhangi bir duygusal örgünün yapılmadığı serbestiyet alanına işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.

Haram kategorisindeki duygu örgüsü, mekruh kategorisindekinde daha güçlü ve yoğunur. Haram fiilin yapılmasına karşı oluşturulan hissî tepkinin yoğunluğu ile mekruh fiilin yapılmasına yönelik tepkinin yoğunluğu aynı düzeyde değildir. Bu haliyle haram kategorisine yönelik duygu örgüsü ile mekruh kategorisine yönelik duygu örgüsü farklılık arz eder.

Manevî bütünlük alanının temel oluşturucu unsuru olan din, kapsamındaki dinî olan her düşünce, söz ve davranışı manevî bütünlük alanına dâhil eder ki bunlar, itikad, ibadet, hukuk ve ahlâktan müteşekkildir. Ancak din, ibâha alanını, kendi örgüsü dışında bırakmış, bu alandaki söz veya fiilleri kapsam alanına almamıştır. İşte bu noktada, din ile beraber manevî bütünlük alanını oluşturucu başka bir temel unsurdan söz etmek gerekecektir ki, o da akıldır.

İbâha alanındaki söz veya fiillerin duygusal örgüsü, akıl tarafından yapılır. Fakat bu yapılırken akıl, dinden tamamıyla bağımsız hareket etmez. Çünkü din, tikel çözümler bakımından ibâha alanında bir serbestiyet getirmişse de tümel açıdan, yani dinin ruhuna ve genel ilkelere uygunluk açısından bu alanı da kapsamaktadır. İbâha alanında faal olan da netice itibariyle dinin zarûriyyattan kabul edip koruma altına aldığı, yani dinin himayesinde olan akıldır. Bu haliyle beşer iradesinin belirleyici unsuru olan akıl, küllî iradenin kendisi için belirlemiş olduğu alan içerisinde işlevsellik kazanmak suretiyle manevî bütünlük alanının diğer temel unsuru haline gelir.

Fakat bu ifadeler, ibâha alanının şer'î değil de akli olduğu yönündeki bir kabulün yansıması değildir. Elbette ki bir fiili ibâha alanına dahil eden irade, teşri iradedir. Ancak bir fiil ibâha alanına dahil edildiğinde, bu aşamadan sonra, o fiille ilgili karar mekanizması, İslam'ın ruhu ve genel prensipleriyle mukayyet akıldır.

İslam hukukunda insan iradesine değer verilmesi ve beşerî iradenin hukuksal süreçlere anlayan, yorumlayan ve doğrudan nass bulunmayan durumlarda belirleyen olarak dâhil edilmesi, aklın manevî bütünlük alanındaki belirleyiciliğinin en açık göstergelerindendir. İctihat, istinbat, istihrâc, fetvâ ve kazâ terimleri de İslam hukukunda beşer iradesinin değerine ve insanın manevî bütünlüğünün teşekkülünde aklın konumuna işaret kabilinden literatürde görülen önemli kavramlardır.

Manevî bütünlük alanındaki hissî örgülerin teşekkülünde akıl unsurunun din unsuruna bağlılığının en bariz örneği İslam miras hukukudur. Modernite-nin parametreleriyle şekillenen akıl, kadınla erkeğin eşit bölüşümü esası üzerine bir sistem oluşturma ve manevî bütünlük alanını böyle bir örgüyle yapılandırma eğilimindedir. Buna mukabil, dinin ortaya koyduğu yapı, ikili birli bölüşüm fikri üzerine kuruludur.

Bundan dolayı, manevî bütünlük alanını, din temel unsuru ile şekillendir-miş, bu alandaki bütün kavramların hissî örgüsünü dinî referanslarla inşa etmiş bir kadının ikili birli bölüşüm esasından hissî bir rahatsızlık duyması söz konusu olmaz. Aynı şekilde, Müslüman bir erkek, manevî bütünlük alanındaki yapılanma-nın temel referansı din olduğu için, ikili birli taksim esası karşısında bir duygusal coşkuluk hissetmez. Bu esası, manevî bütünlük alanında, kendisine daha fazla pay verilmesi fikri ve kendisinin üstün olması anlayışı ekseninde hissî örgüye tâbî tutamaz, sorumluluk fikri ekseninde bir değerlendirmede bulunur.⁴⁹

İbâha alanında akılla duygusal örgüsü yapılan manevî bütünlük unsurlarının İslam hukuku nazarında korunmuşluğunu tespit aşamasında, literatürde görülen şer'î delil-aklî delil ayrımı⁵⁰ yol gösterici olabilir. Şöyle ki; kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, istishab, sedd-i zerâi' vs. aklî delillerdir ve bu delillerden hareketle izhar edilen birçok hüküm, hukukun koruması altına alınmıştır. Nitekim tarihî realite de ibâha alanında akıl örgüsünün geçerliliğinin ve hukuk düzleminde koruma al-tına alındığının şahididir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce bir halife/yönetici tayin etmemesi, onun maşeri akla verdiği değer ve aklî çözümler-inin hukuk düzlemindeki korunmuşluğunun göstergesi olarak zikredilebilir.

O halde, mezheplerin/fikrî odak noktalarının aklın konumu meselesindeki görüş farklılıklarından sarf-ı nazarla genel olarak İslam hukukunda, manevi bü-tünlük alanının akla dayalı, dinin ruhuna uygun hissî örgülerinin genel manada koruma altına alındığı ifade edilmelidir.⁵¹

3. Manevî Bütünlük Alanında Standardizasyonun İmkânsızlığı

Standardizasyon meselesini, İslam perspektifiyle yapılandırılan manevî bü-tünlük alanında "insan" kavramının yerine ve önemine değinerek izah etmeye ça-lışalım.

Manevî bütünlük alanının temel taşı "din" olmakla birlikte, ayrılmaz parça-sı "insan"dır⁵² ve insan kavramı, manevî bütünlük alanında hürmet ve mahre-

49 İslam'ın ortaya koyduğu miras bölüşüm sistemini, Müslüman kadınların manevi bütünlüklerini zedeleyici bir yapı olarak tahlil etmemek gerekir. Çünkü maddi bölüşüm paralelinde bir manevi bütünlük tanımlaması yapmak müm-kün değildir.

50 Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ fi İlmî'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413, 160.

51 Akıl hukukun dışına çıkaran hiçbir mezhebin, bireylerin hayatlarını ve toplumu organize edecek bir yapılanma ortaya koyması mümkün değildir. Mutezile, Eşariler ve Maturidiler arasında aklın nerede konumlandırılacağıyla ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Fakat bunlar ayrı bir çalışmanın konusudur.

52 Manevî bütünlük alanının temel unsurlarından birisi olması da gösteriyor ki; insanı ihmal eden bir yapılanmanın

miyet esası üzerinde hissî örgüye tâbî tutulmuş; insaniyette hurmet esas olarak kabul edilmiştir.⁵³ Çünkü temel kural olarak, eşyada asıl olan ibâha iken, insaniyette asıl olan hurmettir.⁵⁴ İnsan dışındaki herhangi bir şeyin mubahlığı için değil, haramlığı için bir delil aranır. Ancak insanın bir uzvunun kullanımında veya insanın nesne olduğu fiillerde, asıl hüküm haramlıktır. O fiilin haram olmadığını gösteren bir delil varsa, ancak o zaman söz konusu fiil yapılabilir ki; bunun özünde, tabîî bir hak olarak, insanın şahsiyetine duyulan saygı yer almaktadır.⁵⁵ Ayrıca manevî bütünlük alanının oluşturucu unsurları İslam'ın af, merhamet ve insani değerlere attığı önem üzerine kurgulanmıştır.⁵⁶ Kölelik kurumunun ortadan kaldırılması üzere teşekkül ettirilen yapılanma,⁵⁷ ceninin birey olarak telakkisi,⁵⁸ klasik eserlerde cenaze bahislerine teferruatıyla yer verilmesi⁵⁹ ve kanun önünde eşitlik esasının getirilmesi⁶⁰ bunun göstergeleridir. Lakap takma ve alay etmenin yasaklanması,⁶¹ dilenciye güzellikle muamelenin emredilmesi,⁶² Hz. Peygamber'in, yanına gelerek hırkasını çekiştiren bir bedeviye dahi anlayışla muamele etmesi⁶³ ve etnik aidiyetler üzerine oluşturulan bütün yapılanmaların reddedilmesi⁶⁴ manevî bütünlük alanının önemli unsurlarından biri olan "insan" faktörüne ilişkin hissî örgüye işaret eder.⁶⁵

başarıya ulaşması mümkün değildir. bkz. Mourgeon, Jacques, *İnsan Hakları*, Ayşen Ekmekçi, Alev Türker (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1990, 126.

- 53 Bundan dolayı, insana ve insan haysiyetine yöneltilen her türlü küçültücü davranış, hukuk sistemlerince suç olarak kabul edilmiştir. bkz. Aydın, Hakkı, *İslam ve Modern Hukukta İşkence*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, 264.
- 54 Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Temimi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, XX, 160.
- 55 İnsanın haysiyet ve şerefini zedeleyen her türlü hareket ve davranışlar, yasaktır, günahdır. Bkz. Eskicioğlu, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996, 298-299.
- 56 Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, İstanbul: Rağbet, 2003, 211.
- 57 Köle azat etmek hatayla öldürme, zihar ve oruç kefareti olarak birinci sırada zikredilmiştir. Bkz. Nisâ 4/92; Mücadele 58/2-4; Buhârî, Savm, 31; Müslim, Sıyâm, 14. Yemin kefareti olarak belirtilen seçeneklerden biri de köle azat etmektir. Bkz. Mâide 5/89.
- 58 İnsanın manevî bütünlüğünün korunması, öncelikle kişilerin beden bütünlüklerinin korunması fikrini içerir ki; İslam insanı cenin evresinde iken koruma altına almış ve kürtajı yasaklamıştır. (bkz. Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmiu's-Sağîr ve Şerhuhü en-Nâfiu'l-Kebîr*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406, 518.) Ehliyetin aşamaları kapsamında annesinin rahminde bulunan çocuğun cenin olarak hukuksal süreçlere dahil edilmesi, insaniyetin teşekkülünden itibaren insanoglunun saygın olduğunu gösterir. Cenin İslam hukukuna göre bir bireydir ve doğmadan bir yakını ölürse, mirasta hak sahibi olur. (bkz. Serahsî, Şemsüddîn Ebubekir Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000, XI, 76.)
- 59 Cenaze bahisleri, ölenin techiz, tekfin ve tedfini üzerinde ayrıntılı olarak durulması, insanın manevî bütünlüğünün korunması fikrinin güçlü bir uzantısıdır. (Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, I, 264.)
- 60 "Kanun önünde eşitlik", hukukun temel prensiplerinden birisidir ve insan onurunun korunmasının vazgeçilmez argümanlarındandır. Kişiler kanun önünde eşittirler, kanunlar her birey için aynı düzeyde bağlayıcı ve geçerlidir. Kişilerin ictimâî mevkî ve vaziyetleri, suçlular arasında fark gözetilmesine sebep teşkil etmez. Hamidullah, Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku*, Vecdi Akyüz (ed.), Kemal Kuşçu (çev.), İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, 191; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, I, 212.
- 61 Hucurât 49/11-12.
- 62 Duhâ 93/10.
- 63 Ebû Dâvûd, Edeb, 1; Nesâî, Kasâme, 24; İbn-i Mâce, Libâs, 1.
- 64 Hucurât 49/13.
- 65 Nitekim İslamiyet, hiçbir cins, ırk, dil, toplum veya zümre ayrımı yapmaksızın bütün insanları ilâhî vahyin muhatabı ve aynı insanlık ailesinin bir üyesi kabul eder. bkz. Özel, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 2.

İslam hukuku nazarında bireylerin mükellefiyet çağına (büluğ) kadar günahsız kabul edilmeleri, Hıristiyan algısında yer bulan aslî günah fikriyle mukayese edildiğinde, manevî bütünlük alanının yapısı bakımından derin farklılıklara işaret etmektedir. Aslî günah fikri, yaralı bir bilinç ve parçalanmış bir manevî bütünlük alanına delalet ederken; aslî masumiyet fikri, sorumluluk çağının tertemiz bir sayfa, arı duru bir bilinçle başlamasına işaret eder.

İslam dininin temel oluşturucu unsur olarak işlevsellik kazanması suretiyle “sıratı müstakim” üzere yapılandırılan manevî bütünlük alanındaki “insan” kurgusu genel hatlarıyla böyle olmakla birlikte;⁶⁶ diğer din ve düşünce sistemlerine dayalı manevî bütünlük alanlarında birbirleriyle telifi mümkün olmayan çok daha farklı kurgular söz konusudur. Kaldı ki; “insan” kurgusunun, Müslüman bireylerin manevî bütünlük alanlarında da bütünüyle aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Genel çerçeve aynı olsa da ayrıntılarda farklılıklar vardır. Bu durum, manevî bütünlük alanında standardizasyonun imkânsızlığını ve bu alanda kavramlar veya olaylar hakkında, standart oluşturmanın söz konusu olamayacağını ortaya koymaktadır.⁶⁷

4. Manevî Bütünlüğe İlişkin Hissî Örgülerin Sistematik Kontrolü

İnsanın hissiyatla ördüğü olay veya kavramlar çok ve sınırsızdır. Bundan dolayı bir genellemeye gitme ve manevî bütünlük alanında koruma altına alınan unsurları sınırlandırma ihtiyacı vardır. Çünkü hukukun, manevî bütünlüğü oluşturan bütün unsurları ayrı ayrı zikrederek koruma altına alması mümkün değildir. Literatürde görülen “*el-vücûdü'l-hissî*” ve “*el-vücûdüş-şer'î*” ayrımı bu bağlamda oldukça anlamlıdır. “*el-vücûdü'l-hissî*”, bir olay veya olgunun hissî boyuttaki varlığına işaret ederken; “*el-vücûdüş-şer'î*” hissî boyutta var olan olay veya olgunun şer'îlik alanında tanındığını, var olarak kabul edildiğini, muteber addedildiğini göstermektedir.⁶⁸ Bu ayrım da gösteriyor ki; hissiyatla örülü sınırsız sayıdaki olay veya olgunun her birisi şer'îlik düzleminde varlık kazanamamış, manevî bütünlük alanının koruma altına alınan unsurları arasına dâhil edilmemiştir.

Benzer durumu, “*el-vücûdü'l-hakîkî*” ve “*el-vücûdüş-şer'î*” ayrımında da görmek mümkündür. Bu ayrımdaki kullanımında da “*el-vücûdüş-şer'î*” ifadesi, yukarıda olduğu gibi bir anlam alanına sahiptir. Nitekim İbnü'l-Arabî (543) “*el-vücûdüş-şer'î*”yi “şeriatın iyi/hasen gördüğü şey” olarak tanımlamaktadır.⁶⁹

Manevî bütünlük alanındaki temel iki unsurdan birisi olan din, bu alandaki hissî yapıyı her an kontrol altında tutmaktadır. Söz konusu kontrol mekanizmasına işaret eden birçok kavram vardır ki; bunların en önemlilerinden birisi “*izzet*”⁷⁰

66 Elbette, insanın imtihan için yaratılmış olması, zihninin Allah'tan gelip ona dönme hakikati üzere yapılandırılması, çeşitli vasıflarla nitelendirilmiş olması Kur'an'ın tasvir ettiği “insan”ın farklı yönleridir. Ancak burada konuyla ilgili oranda yukarıdaki bilgilerle yetinilmiştir.

67 Manevî bütünlük alanının şer'îlik düzleminde koruma altına alınan kısmı için belli standartlardan söz etmek mümkünse de, karmaşıklığı sebebiyle, bütünüyle manevî bütünlük alanı için aynı yargı geçerli değildir.

68 Mahbûbî, Abdullah b. Mesûd, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, II, 314-315.

69 İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., III, 8.

70 “*İzzet Allah'ın, Rasûlünün ve Müslümanlarındır.*” Münafıkûn 63/8; Nisâ 4/139; Yunus 10/65.

kavramıdır. Bu bağlamda hissi örgülerin sistematik kontrolünü izzet kavramı ekseninde, “*Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım dileriz.*”⁷¹ ayetinde aramak gerekir. Allah’a ibadet edip ondan yardım dilemek izzet ve şeref⁷², başkalarına boyun eğip onlardan yardım dilemek zillet olarak kabul edilmek suretiyle manevî bütünlük alanındaki hissi örgülerin sistematik kontrolü yapılmalıdır.

Müslüman bireyler, manevî bütünlük alanındaki hissi kurguyu izzet kavramı muvacehesinde yaparak, Allah’ın övdüğünü yücelik vesilesi, yerdigini ise aşağılanma sebebi olarak kabul etmek suretiyle manevî bütünlük alanını inşa ederler. Ayrıca insanın “ahseni takvîm”⁷³ olarak nitelendirmesi de manevi bütünlük alanının yapılandırılmasında sistematik kontrol mekanizmasının unsuru olarak işlevseldir. Yaratıcının “en güzel biçimde” yarattığını bildirdiği bireyler, manevî bütünlük alanlarını, bu nitelendirmeye uygun biçimde yapılandırma çabası içerisinde olmaktadır.

Diğer yandan insanın “halîfe”⁷⁴ olarak nitelendirilmesi bu kavramı, sistematik kontrol aracı haline getirmektedir. Çünkü halife nitelemesinin muhatabı olan kişiler, böyle bir hitabın muhatabı olmakla hissettikleri “adaletle hükmetme” ve “heveslere uymama” bilinci ekseninde manevî bütünlük alanını yapılandırmaktadırlar. “Hâlîfe” kelimesinin manevî bütünlük alanının teşekkülündeki işlevi Yüce Allah’ın Hz. Davud’a hitabını içeren şu ayetle anlamını bulmaktadır: “*Ona dedik ki: Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.*”⁷⁵ Bu ayette Hz. Davud’a halife olarak seçildiği bildirildikten sonra, adaletle hükmetmesi ve heveslerine uymaması emredilmektedir. O halde halife nitelemesinin insana adaletle hükmetme ve heveslere uymama sorumluluğu yüklediği düşünülmelidir.

Öte yandan, sistematik kontrol bağlamında bakıldığında özgürlükler, manevî bütünlük alanının en güçlü duygusal örgüye sahip unsurlarındandır.⁷⁶ Ancak insanın manevi bütünlüğünün korunması, onun değer atfettiği her kavramın koruma altına alınması ve insana sınırsız özgürlük verilmesi değildir.⁷⁷ Kimi olağanüstü hallerde, kişi kendisine zarar verecek nitelikte tasarruflarda bulunursa, bir kısım tedbirlerin alınması gerekir ki; bunun ayrıntıları “ateh” konusu⁷⁸ bağlamında mü-

71 Fâtiha 1/4.

72 İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-İnsâf*, 33.

73 “İnsanı en güzel bir şekilde (ahseni takvîm) yarattık.” Tîn 95/4.

74 “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler. Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.” Bakara 2/30.

75 Saâd 38/26.

76 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 368.

77 İslam namazında sınırsız özgürlük alanından bahsedilemez. Çünkü haklar, ilâhî kaynaklı olması sebebiyle sınırlıdır. Bkz. Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul: İFAV, 1997, 43, 44.

78 Ateh, bazen akıllı bazen deli gibi davranma ve kıt anlayış halidir. Bkz. Mervezi, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbâr b. Ahmed, *Kavâtu’l-Edille fi’l-Usûl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, II, 388.

talaa edilir. Bu çerçevede, manevî bütünlük alanındaki hissî örgünün sınırsız özgürlüğe müsaade etmediği,⁷⁹ sistematik kontrol mekanizması ile bir kısım unsurların koruma kapsamı dışında tutulduğu zikredilmelidir.

5. Manevî Bütünlüğün Korunması

Kişinin hissî örgülerle yapılandığı manevî bütünlüğü, kimi zaman saldırılara maruz kalabilir. Bu tür taarruzlar, fiziksel bir zarar verilmese de şeref ve haysiyetine saldırmak suretiyle⁸⁰ hissî olarak zarar vermek, rencide etmek, kişiyi yıpratmak, gururunu incitmek, manevî huzuru ve sükûnunu sarsmak⁸¹ şeklinde ortaya çıkar.⁸² Bir kişi hakkında asılsız isnatlarda bulunmak, kendisinden haysiyetsizce bir davranış beklenebileceği görüşünü bildirmek, asılsız şayiaları başkalarına nakletmek, iftira ve hakarete bulunmak ve subjektif eleştirilerle rencide etmek manevî bütünlüğe zarar vermeye yönelik hallerdir.

Sözgelimi, ölümlerin şeref ve itibarını⁸³ sarsacak mahiyetteki sözler ve ölümlerin hatıralarına karşı yapılan saldırılar, yakınları üzerinde kötü etkiler meydana getirmesi itibariyle onların manevî bütünlüğünü hedef alan hukuka aykırı fiil mahiyetindedir.⁸⁴

Bu bağlamda İslam'daki ahkâm-ı nâhiyenin/yasaklayıcı hükümlerin, insanın manevi bütünlüğünün korunması amacıyla matuf olduğu belirtilmelidir. Ayrıca kişilerin şeref ve haysiyetlerine zarar veren ve bunlardan vazgeçmeyi, feragat etmeyi gerektiren sözleşmeler hukukun temel mantığına aykırıdır.⁸⁵

Hukuk ve İslam hukuku sadece hayatı, malı ve maddî menfaatleri değil; aynı zamanda insanın asaletini, haysiyetini ve manevî menfaatlerini de koruma altına almıştır.⁸⁶ İslam hukukunda, insanın manevi bütünlüğünü zedeleyici davranışlar, helal-haram ve meşrû-gayri meşrû kavramları ekseninde tanımlanmış; kişiden sadır olan meşru fiil ve sözler manevî bütünlüğü koruyucu, gayri meşru fiiller ise manevi bütünlüğü sarsıcı olarak nitelendirilmiştir. İstihsanın temelinde kimi zaman hukukun formalizminin aşılması ve hakkaniyet prensibi gereğince kuralları kısmen esneterek kabul edilebilir sonuçlara ulaşma fikri bulunmaktadır ki bu, özü itibariyle insanın manevi bütünlüğünü korumaya matuf bir çabadır. İslam'ın cahiliye adetlerine yönelik tavrına baktığımızda, ibkâ, ilkâ ve ıslah ile karşılaşırız. Bunlar içerisinde ilkâ tavrının sergilendiği alanlar, ekseriyetle, insanın manevi bütün-

79 Bu haliyle kişilik hem içe, yani kişinin kendisine karşı hem de dışı karşı koruma altına alınmıştır. Bkz. Önen, Meşrut, *Hukukun Temel Kavramları*, İstanbul: Der Yayınları, 1991, 233.

80 Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, 298.

81 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 385.

82 "Andolsun, biz insanoğlunu şereflî kıldık." (isrâ 17/70.) ayeti, temel haklar bakımından bütün insanların sayıdeğer olduğunun delili olarak görülebilir. Bkz. Zühayli, Vehbe, *İslam Hukukunda Savaş*, İsmail Bayer (çev.), Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996, 134.

83 Şeref ve itibar, kişiliği ve manevî bütünlüğü oluşturan temel unsurlardandır. Bkz. Ataay, *Medenî Hukukun Genel Teorisi*, 254.

84 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 385, 386.

85 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 368.

86 Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, 298; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 228.

lüğünün zedelendiği uygulama alanlarıdır ki; muhâdene nikâhı, şigar nikâhı, makt nikâhı, mut'a nikâhı gibi bir kısım nikâh çeşitlerinin ilkâ edilmesi bunun örneği olarak zikredilebilir.⁸⁷ Bu haliyle İslam hukukunun, manevî bütünlük bağlamında evrensel hukuk düşüncesi içerisinde ayrı bir yere sahip olduğu, yeni bir manevî bütünlük tanımlaması ortaya koyduğu, insanın mana alanını güçlü tedbirlerle koruma altına aldığı ifade edilmelidir.

Nitekim kişiler, manevî bütünlük alanının başka bir ifade biçimi olan şeref ve haysiyetlerinden feragat edemeyecekleri gibi manevî bütünlüklerine yönelik saldırılar karşısında da maddî veya manevî tazminat talep edemeyeceklerini taahhüt edemezler, taahhüt etseler de bu taahhüt geçerli olmaz.⁸⁸ Ayrıca manevî bütünlük alanına ilişkin haklar devredilemez niteliktedir ve parayla ölçülemez.⁸⁹ Ancak, manevî bütünlüğe yönelik saldırılarda, manevî zararı karşılama da simgesel olarak, maddî cezalar verilir. Bu çerçevede manevî bütünlüğe zarar vermede ve bu alana yönelik ihlallerde maddî/hukukî ve manevî olmak üzere iki tür yaptırım söz konusudur.

Manevî yaptırım, görünür âlemde somut karşılığı bulunmayan ve hukukta zikredilen beş yaptırım türünün dışında kalan bir yaptırım çeşididir. Örnek vermek gerekirse, hırsızlık yapan bir kişinin elinin kesilmesi suretiyle cezalandırılması maddî yaptırımdır. Buna mukabil, bu sahsın, söz konusu fiilinden dolayı ahirette cezalandırılması manevî yaptırımdır. Ancak kişide manevî yaptırıma ilişkin var olan şey, ahirette cezalandırılacağına yönelik hissiyattan başka bir şey değildir. Bu haliyle manevî yaptırımın dünyevî basamağı kimileri için üzüntü, kimileri içinse korkudur.⁹⁰

Manevî bütünlüğün korunması bağlamında, manevî yaptırımın yanında, hukukî yaptırım türlerinin tamamının⁹¹ işlevsel olduğu aşikârdır. Cezalar çerçevesinde meseleye bakıldığında, ne had cezalarının ne kısasın ne de ta'zir cezalarının manevî bütünlük alanının korunması fikrinden tamamıyla uzak olduğu söylenebilir. Zina⁹² ve kazif/iffete iftira cezası⁹³ bu kapsamda zikredilebilecek örneklerdir.

Cebrî icrâ, zararın tazmini, yapılan işlemin geçerli olmaması ve yapılan işlemin iptal edilmesi şeklindeki yaptırımlar da manevî bütünlüğün korunmasında işlevseldir. Ancak bu cezalardaki öncelikli amacın manevî bütünlüğü korumak olduğunu söylemek, hukukun yapısı ve sistematığı bakımından doğru olmaz.

87 Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393, V, 174.

88 Akipek, *Kişiler Hukuku*, 368.

89 Bu sebeple, manevî tazminatı, ihlal edilen manevî kişilik hakkının karşılığı olarak değil; sembolik bir değer olarak görmek gerekir. Bilge, *Hukuku Başlangıcı*, 228; Oğuzman, *Medenî Hukuk*, 122.

90 *Dedik ki: "O cennetten hepiniz aşağıya ininiz. Eğer benim tarafımdan size bir hidâyet gelir de her kim hidâyetime tâbi olursa artık onlar için bir korku yoktur. Ve onlar mahzun da olmayacaktır."* (Bakara 2/38.)

91 Yaptırım türleri ceza, cebrî icrâ, zararın tazmini, yapılan işlemin geçerli olmaması ve yapılan işlemin iptal edilmesi olmak üzere beş grupta toplanır. Bkz. Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 22-23.

92 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004, 692. Bu bağlamda İfk hadisesi de hatırlanmalıdır. bkz. Nûr 24/11-20.

93 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 76; Mevsli, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996, IV, 93.

Son olarak ifade edilmelidir ki, manevî bütünlüğün korunmasında yaptırım türleri bağlamında özenle ele alınması gereken kavramlardan biri “manevî tazminat”tır.⁹⁴ Çünkü manevî tazminat, manevî yaptırım değil; manevî bütünlüğün korunmasına yönelik hukukî/maddî yaptırım olarak görülmelidir.⁹⁵

SONUÇ

Medenî hukukun temel dallarından biri olan kişiler hukuku kapsamında ele alınan “manevî bütünlük”, kişiler hukukunun temel dayanağı, felsefî altyapısı veya zemini olarak değerlendirilebilir. Çünkü hukuk sistemleri, hakların kişilere dağılımını, onlara yönelik yapmış oldukları manevî tanımlamalara göre gerçekleştirilmektedirler. Manevî bütünlük alanını ifade etmek için kullanılan kavramların başında itibar, şeref ve haysiyet gelir. Bu açıdan, kölelik kurumunun olağan karşılandığı bir döneme baktığımızda, manevî bütünlük alanına ilişkin tanımlamalarla hakların tevzii arasındaki ilişki daha iyi anlaşılabilir olur.

O halde manevî bütünlük, felsefî düzlemde kişiler hukukunun, medeni hukukun ve hatta bütünüyle hukukun kurgusal kökeni olarak değerlendirilmelidir. Çünkü hukuk, kişilerin diğer kişilerle ve devletle olan ilişkilerini düzenler. Mana boyutunda kişi nasıl tanımlanırsa, kişilerin diğer kişi ve kurumlarla olan ilişkileri de o tanımlamaya göre şekillenir.

Hukukun kişiliği tanımlaması, manevî bütünlük alanında, bir kısım unsurları koruma altına alması şeklinde tezahür eder. İslam hukuku perspektifinden meseleye bakıldığında, hangi unsurların koruma altına alınacağını aslî belirleyicisi İslam/dindir. Dinin bıraktığı boşlukların doldurulmasında ise dine tâbî akıl işlevseldir.

Hissî örgü içine alınmış manevî bütünlük unsurlarının tamamının hukuk düzenlerince koruma altına alınması mümkün değildir. Bu sebeple, sınırlandırmaya gidilmiş, dinin hükümlerine ve ruhuna uygun olan manevî bütünlük unsurları koruma altına alınmıştır.

Manevî bütünlük alanının tabiatı itibariyle karmaşık yapısı, bir yandan standardizasyonu imkânsızlaştırırken; diğer yandan hissî örgülerin sistematik kontrolünü gerektirmiştir ve bu da dine uygunluk ölçütüyle gerçekleştirilmiştir.

Çalışmamız içerisinde gerçek kişiler ekseninde ortaya konulan çerçevenin hem tüzel kişiler olan vakıflar⁹⁶ ve dernekler hem de uluslararası hukukun kişileri⁹⁷ olan devletler ve uluslararası kuruluşlar için geçerli olduğu ifade edilebilir. Çünkü gerek tüzel kişilerin oluşturucu metinlerinde ve gerekse uluslararası kişiler olan

94 Benli, Abdullah, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, EÜSBE, Kayseri, (Doktora Tezi), 1997, 75.

95 Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 228.

96 Tarihte vakıf senetlerinin oluşturulması ve mahkemece tescil edilmesi, bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bkz. Aydın, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta, 2001, 258.

97 Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk*, 140, 184.

devletlerin ve uluslararası kuruluşların sosyal sözleşme metinlerinde, o kurum ve kuruluşların manevî bütünlük alanını ortaya koyan temel veriler tespit edilebilir.

Nihai olarak, Müslüman bireyin, dinin taleplerine uygun olarak hayatını şekillendirmesine engel olan her unsurun, onun manevî bütünlüğüne zarar verdiği; bu nedenle de manevi bütünlük alanının temel unsuru olarak dinin koruma altına alınmasının, onun yaşanabilmesi için bütün imkânların ve ortamların oluşturulması anlamına geldiği söylenebilir.

İSLAM MİRAS HUKUKUNDA KIYASIN FONKSİYONU VE KIYAS UYGULAMALARI

Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ*

The Role of Analogical Reasoning in the Islamic Inheritance Law and its Practices

Abstract: Ferâiz, one of the very important parts of Fiqh, includes legal process related to inheritance left by a person after his/her death. This branch of Fiqh was formed following the beginning of the revelation of verses, which indicate what is part of someone will have the right to take from his/her relative's (i.e. father) inheritance, after the third year of hijra and codified in the second century of hijra. Inheritors are divided to three groups: 1. Ashab-ı Ferâiz (first degree relatives and their shares are specified) 2. Asabes (second degree relatives and their shares are not specified) 3. Zevî'l-Erham (third degree relatives). According to books of Fiqh, the sources of Ferâiz are Qur'an, Sunnah and Unanimous Consensus, on the contrary, analogical reasoning is not. This paper tries to answer these questions and reach a plausible explanation: is analogical reasoning used in Ferâiz?, Did Comrades of the Messenger (Ashab) and Jurists refer to interpretation?. Therefore, the issue will be evaluated with some examples throughout the investigation from the jurisprudential history.

Key Words: Inheritance Law, Analogical Reasoning, Fiqh

GİRİŞ

Miktarı belirtilmiş hisseler anlamına gelen ferâiz,¹ varislerden her birinin mirastan alacağı payın bilinmesini sağlayan hesap ve fıkıh kaideleridir.² Varislerin hisseleri ayet³ ve hadislerle tayin edilerek 'ferâiz' diye isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v), Kur'an'ın hükümlerini öğrendikten sonra ilmin yarısı olarak vasıflandırdığı⁴ ferâizin öğrenilip öğretilmesini tavsiye ederek pratiği yapılmadığında ümmet arasından ilk kaldırılacak ilim olacağı⁵ uyarısında bulunmuştur. Hz. Pey-

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. bilgiliismail@hotmail.com.

1 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (v. 483), *el-Mebsut*, I-XXX, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993, XXIX/136; Abdulkadir el-Ğuneymi el-Meydâni (v. 1298/1881), *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, I-IV, Muhakkık: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dördüncü Baskı 1383/1963, IV/186.

2 Vehbetu'z-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmi ve Edilletuh*, I-VIII, İkinci Baskı, Dımişk 1405/1985, VIII/243.

3 Nisa, 4/11.

4 İbni Mâce, "Ferâiz", 1.

5 Ferâiz ilmini öğrenenlerin meseleler üzerinde mütalaaya devam etmediği takdirde bu ilmi kolayca unutacağı tecrübe edilmiş bir hakikattir. Unutulmaması için tekrar edilmesi zorunludur. Ferâiz ilmi sayısal yetenek kuramı da gerektirir. Aritmetik, ferâizde en çok müracaat edilen yardımcı ilimlerdenidir. Aritmetiğin özellikle de kesirli işlemlerin inceliğine vakıf olamayanlar ferâiz uygulamalarında sıkıntıya düşerler.

gamber (s.a.v)'in ashabını ferâize yönlendirmesi, bu ilmin sahabe arasında daha fazla müzakere edilip yer edinmesine neden olmuştur.⁶ Ferâiz ilmi hicretin üçüncü senesinden itibaren her hak sahibinin hissesini belirleyen ayetlerin inmeye başlamasıyla oluşmuştur. Sahabeden Hz. Ali (v. 40/661) ve Zeyd bin Sabit (v. 45/665)⁷ gibi âlimler ferâiz ilminde kat ettikleri mesafeden dolayı övülmüş, meselelerin çözümünde müracaat kaynağı olarak gösterilmiştir. Fıkıh ilminin temel bölümlerinden birini oluşturan ferâiz ilminin tedvin ve telif edilmesi, fıkıhla aynı dönemde, hicri ikinci asırda gerçekleşmiştir. Ferâiz ilmi hakkında müstakil olarak yazılan ilk eserlerden biri İmam Süfyân Sevrî (v. 161/778)'ye⁸ bir diğeri de hanefi fakihlerinden Tahavî (v. 321/933)'ye aittir.⁹

Fıkıh ilminin konuları nakle dayanmaktadır. Ferâiz ilmi ise muhakeme ve akılla bilinen akliyat ile nakille gelen nakliyatı kapsadığı ve matematik ilimlerinin esasları olan aritmetik ilmine bağlı olduğu için fıkıh kitaplarında bölüm halinde yer alsa da ayrı bir ilim olarak görülmüş, zamanımıza kadar hakkında pek çok müstakil eserler yazılmıştır. Hukukî hükümler genelde Kur'an-ı Kerimde mücmel olarak yer alıp izahı Hz. Peygamber (s.a.v)'e bırakılmışken, mirasla ilgili hükümlerin büyük bir kısmının ayetlerle açıklanarak her hisselerin kesin olarak belirlenmesi ve bu taksim ve tahdide dikkat edilmek suretiyle her ne şekilde olursa olsun belirlenen hisselerde haksızlığa meydan verilmemesinin kuvvetle emredilmesi, ferâiz ilminin gerekliliğini ve önemini ispatta yeterli delildir.¹⁰

Miras taksimini öğreten ferâiz, ölenin bıraktığı mallarla ilgili haklardan ve hak sahiplerine nasıl paylaştırılacağından bahseden bir ilimdir.¹¹ Vefatından sonra insan için yapılması gereken ilk şey teşhiz, tekfin¹² ve defin işleridir. Bu işlerden sonra da borçlu ise borçlarının terikesinden (miras) ödenmesi¹³ sağlanır. Daha sonra ise şayet vasiyette bulunmuşsa terikenin üçte biri oranında¹⁴ zorunlu olarak, üçte birinden fazla olduğunda varislerin onayıyla vasiyetleri yerine getirilir. Mirasçı, mal konusunda miras bırakan kişinin yerine geçeceği için, vefat edeni yükümlü kılan borç ve vasiyetlerin ödenmesi, malın mirasçılar arasında bölüştürülmesinden önce gelir. Zira borcun ödenme mecburiyeti borçluluk halinin devamlılığına, borçluluk halinin devamlılığının da miras bırakan kişinin hükmen hayatta olma-

6 Ahmed Refik b. Salih, *İlm-i Ferâiz*, Dersâdet 1329, s. 11.

7 "Ferâizi en iyi bileniniz Zeyd'dir." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/281; İbni Mâce, "Mukaddime", 11.

8 Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 2006, s. 85.

9 Konyalı Şeyhzade Ahmed Ziya, *Emâli'l-Ferâiz*, Konya Meşrik-i İrfan h. 1328, s. 5-7.

10 Ahmed Ziya, *Ferâiz*, s. 8.

11 Ahmed Refik, *İlm-i Ferâiz*, s. 12.

12 Kefen vefat eden kişinin giysisidir. Kefen vefat edenin hayatta iken giydiği giysiye kıyas edilerek nasıl ki hayatta iken borçlu olan kişinin borcunun ödenmesi amacıyla giysileri satılmamakta ise, ölüünün de kefenlenmeden önce borcunun ödenmesine geçilmemektedir. (Serahsi, *Mebcut*, I-XXIX/137.)

13 Abdullah b. Abbas, ayette (Nisa, 4/12) önce vasiyet sonra da borcun ödenmesi tertibine bakarak tekfinin ardından vasiyetin, vasiyetin ardından da borcun ifa edilmesi gerektiği görüşüne karşın (Serahsi, *Mebcut*, XXIX/137), Hz. Ali'nin rivayet ettiği; "Hz. Peygamber (s.a.v)'in vasiyetten önce borcu ödediğine şahit oldum" fiili hadisi borcun vasiyetten önce ödenmesi gerektiğine açık bir delildir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/79; İbni Mâce, "Vesâya", 7; Tirmizi, "Vesâya", 6.)

14 Hadiste; "Muhakkak ki Allah size mallarınızın üçte birini bağışladı" buyrulurak vasiyetin oranı belirtilmektedir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/440; İbni Mâce, "Vesâya", 5.)

sına delil kabul edilir. Böylece borçların ödemesi için mala ihtiyacı olan murisin, maldaki mülkiyet hakkının hükmen devamına karar verilir. Hayatta olan kişinin de borcunu ödemeye öncelikli ihtiyacı vardır. Asıl borçlu varken onun yerine geçecek kişi hakkında hükmün tahakkuk etmesi ise mümkün değildir.¹⁵ Murisin teçhiz, tekfin, defin, borçlarının ödenmesi ve vasiyetlerinin yerine getirilmesinden sonra ölenin bıraktığı miras, varislerine yakınlık esasına göre ve hisseleri oranında taksim edilir.

İslam Hukukunda nesep, evlilik ve velâ sebeplerine dayanan mirasçılık¹⁶, yakınlık ve kuvvet esasına göre düzenlenmiş ferdiyetçi bir sistemdir.¹⁷ İslam hukukçularının genelinin kabulüne göre mirasçılar, hisseleri belli olan ‘ashabı ferâiz’ ile hisseleri belirsiz asabeler ve zevil erham¹⁸ olmak üzere üç sınıftır. Miras hukukunda mirasçı olma nedenlerinden en kuvvetlisi asabeliktir. Çünkü farz sahiplerinden hiç biri belirlenen hissesiyle mirasın tamamını alamadığı halde asabe, asabelik sebebiyle mirasın tamamını almaya hak kazanmaktadır.¹⁹ Kur’an-ı Kerim bu hususu gözeterek mirasçıları açıklamaya en kuvvetli mirasçı olan çocuklardan -ki asabedirler- başlamıştır.²⁰ Miras Asabe, farz sahipleri ve zevil ehamdan hiç kimsenin bulunmadığı veya malın bunlara taksimi yapıldığı halde artarsa beytülmala aktarılır.

Fıkıh kitaplarının miras hukuku bölümleri ile müstakil telif edilmiş ferâiz eserlerinde, ferâiz ilminin kaynağının genellikle kitap, sünnet ve icma olduğu belirtilmekte, farz sahiplerinin hisselerinin belirlenmesinde içtihat ve özellikle de kıyasın geçersiz olduğu yer almaktadır. Daha çok Hanefi fıkıh kitaplarında yer alan bu yaklaşım, ferâiz ilminde ta’lil yani meseleyi illet tespitiyle çözüme kavuşturma yoluna gidilemeyeceği kanaatini doğurmaktadır. Bu da bizi, ferâiz ilminin illetin bilinemediği ve bu sebeple hükmün illete bina edilemediği için aklın hükmü belirlemede etkili olmadığı ibadetler gibi taabbüdî konular içerisinde mütalaa edilmesi sonucuna götürmektedir. Hâlbuki ferâiz ibadetler gibi Allah haklarını değil mali yapısı itibarıyla kul haklarını kapsayan bir konudur. Bu açıdan da ferâizin taabbüdî hükümlerle olan ilintisinin değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu makalede ferâiz ilminde kıyasın yeri ele alınacak, özellikle sahabe devrinde başlamak suretiyle sonraki dönem İslam hukukçuları tarafından miras hukukunda içtihadı müracaat edilip edilmediği örnekleriyle izah edilecektir. Esas delil

15 Serahsî, *Mebcut*, I-XXIX/137.

16 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbni Rüşd el-Hafid (v. 595), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-II, Beyrut 1409/1988, II/339.

17 Ali Himmet Berkî, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, Sadeleştiren: İrfan Yücel, Ankara 1986, s. 39.

18 Zevil erham; Zevil erham, farz sahibi olmadıkları gibi aslında asabe de olmayan fakat yalnız kalınca asabe gibi kabul edilen akrabalarıdır. Zeyd b. Sabit gibi sahâbeden pek çoğu ile İmam Malik ve İmam Şafîi zevil ehamın varis olamayacağı görüşündedirler. Zevil erhamın varis olacağı diğer sahabe âlimleri ile Irak, Küfe, Basra ve pek çok şehirlerde yaşayan âlimler tarafından kabul edilmiştir. (Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbni Nüceym el-Mısri (v. 970), *el-Bahrü'r-Raik Şerhu Kenzî'd-Dekaik*, I-VIII, İkinci Baskı, Daru'l-Kitabî'l-İslami Ts, VIII/577; İbni Rüşd, *Bidâye*, II/339; Seyyid Muhammed Mekki Efendi, *Mürşidü'l-Vârisin Fi Ahvâli'l-Vârisin*, İstanbul 1320, s. 3; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VIII/381-382.)

19 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/138.

20 “Allah size çocuklarınız hakkında emretmektedir.” Nisa, 4/11.

mahiyetinde olmasa bile iki meselenin açıklamasında konunun anlaşılmasına sağlayacağı ek katkı sebebiyle mantikî kıyasın *analoji* kısmından²¹ tikel önermelerle tikel sonuca ulaşma yoluyla²² istifade edilecektir.²³ Kıyasa konu olacağı düşünülen meselelerin *hukukî/fikhî kıyas* uygulamaları tespit edebildiğimiz kadarıyla tablolar halinde verilecek, bazen de miras meseleleri şemada gösterilecektir.

A. MİRAS HUKUKUNDA KİYASIN FONKSİYONU

Akla önem veren, her fırsatta aklımızı kullanıp muhakeme ve mukayese yapmamızı emreden Cenabı Hak,²⁴ taabbüdü konular dışında her hükmün anlaşılmasını sağlayacak akli bir yol yaratmış, nassların sınırlı, meselelerin sınırsız olduğu bir hayatta, çözüm için akli istidalde bulunmamızı hedeflemiştir. Bu sebeple hukukî meselelerin tamamını çözüme kavuşturmamış, her dönemde ortaya çıkacak yeni meselelerin çözümü için gerekli çaba ve gayret sarf edilmesini hedeflemiştir. Cenabı Hak her meselenin hükmünü ayrıntılı olarak belirtmese de kullarını meseleler karşısında çözümsüz bırakmamıştır. Her hastalık için mutlaka bir tedavi yolu, şifa yarattığı gibi²⁵ bütün hukuki problemler için de mutlaka bir çözüm, çıkış yolu kılmıştır. Bu çözümü, bazen açıkça bildirmiş bazen de nasslardan hareketle bulunmasını istemiştir. Meselelerin çözüme kavuşmasını sağlayan yollardan biri de kıyastır. İmam Şafii (v. 204/820), hükmün ortaya çıkmasında kıyasın önemini şu sözleriyle açıklar; “*Hukuki hüküm, ya nas ile bilinir ya da nassın anlam ve hedeflerini araştırmakla anlaşılır ki bu da kıyas ile olur.*”²⁶

Fıkıh ilminde hüküm çıkarma yöntemleri arasında en çok bilinen ve kullanılan kıyas, hakkında hüküm bulunan hukuki ve ameli bir konunun hükmünü, aralarındaki ortak illet sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan hukuki ve ameli bir meselede tatbik etmektir. Buna göre kıyasın ana unsuru illet yani nassların ta’lilidir. Hanefiler de dâhil İslam hukukçularının çoğunluğuna göre hilafına delil

21 Usulcüler mantiki kıyasın hükmün çıkarmada delil olarak kullanılan fikhî kıyas olmadığı kanaatindedirler. (Vehbetü’z-Zuhayli, *Usûlu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, I-II, Dımaşk 1406/1986, I/602.) Fikhî kıyas, benzer ve sebepleri aynı olan şeyleri birbirine bağlamak prensibine dayalıdır. İbni Kayyim el-Cevziyye de bunu izah eder mahiyette şöyle der; “Akıl yürütmenin temelini benzer şeyler arasındaki eşitlik, benzer olmayanları da ayırma işlemi oluşturur.” (Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyüb İbni Kayyim el-Cevziyye (v. 751), *İ’lâmu’l-Muvakkûn an Rabbi’l-Âlemîn*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abdusselam İbrahim, Beyrut 1411/1991, I/101, II/6) İbni Kayyim’in bu sözü aynı zamanda fikhî kıyasın aynı zamanda tikelden tikele giden bir çıkarım olduğunu ortaya koyar. (Nazım Hasırcı, “Mantiki Kıyas İle Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5, sy. 2, Güz 2010, (s. 59-73), s. 62.) Farklı düşünceler bulunmakla birlikte genel olarak mantıktaki analogi ile fikhî kıyas aynı kabul edilir, mantiki kıyas ile fikhî kıyas da karşılaştırılır. Fakat mantiki kıyas ile fikhî kıyas karşılaştıranlar arasında görüş birliği bulmak zordur. (Hasırcı, a.g.m, s. 66.)

22 Hasırcı, a.g.m, s. 60.

23 Birçok fıkıhçı, mantiki kıyas ile fikhî kıyastan birinin kullanıldığı yerde diğerinin de kullanılabileceği, mantiki kıyasın fıkıhta da kabul edilebileceği görüşünde olup bu iki metot arasında sadece form anlamında farklılık olduğunu, akıl yürütme anlamında ise herhangi bir fark bulunmadığını belirtirler. (Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara 1974, s. 71.)

24 “*Ey akıl sahipleri, düşünüp de ibret alın.*” Haşr, 59/2.

25 Müslim, “*Kitabu’s-Selâm*”, 73.

26 Ebü Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii (v. 204), *er-Risâle*, Muhakkık ve Şerh: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1358/1939, s. 477.

olmadıkça asıl olan nassların ta'lil edilmesidir.²⁷ Kendi başına hukuk kaynağı olmayan kıyas ayet, hadis veya icma ile tespit edilmiş hükmü²⁸ ortaya çıkaran zanni bir delildir.²⁹ Kıyas, nassın fer'i de kapsadığının tespitidir.

İslam hukukçuları kıyasın ferâizdeki geçerliliğine olumlu bakmadıkları için usul ve furu kitaplarında konuyu ayrıntılı olarak ele alıp tartışmamışlardır. Fıkıh kitaplarının ferâiz bölümlerinde veya müstakil olarak yazılan ferâiz eserlerinin, varislerin hisselerinin dayandığı deliller kısmında hisselerin kitap, sünnet ve icma ile tespit edildiği, kıyasa müracaat edilmediği yer almaktadır.³⁰ Bazen de bir dördüncü kaynak olarak sahabe içtihadı, kavli³¹ ilave edilmektedir. Ferâizin delilleri ve dayanakları hakkında esaslı bir tartışmaya girilmemekte, konuya çok kısa yer verilerek ta'lil esasına dayanan kıyasın akli bir istidlal metodu olduğu, miras hisselerinin ise illetlendirmek suretiyle akılla kavranamayacağından, kıyasın ferâizde geçersiz olacağı sonucuna varılmaktadır.

Ferâizin delilleri genellikle Hanefi fıkıh kitaplarında ele alınmış, kıyasın ferâizde geçersiz olma sebebi Hanefi hukukçular tarafından izah edilmiştir. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebi hukukçuları bu konuyu metodolojik açıdan ele almış, sadece usul kitaplarında kıyas konusu izah edilirken ferâiz meselelerinden örnekler sunmuşlardır. İslam hukukçuları, genel bakış açısını ortaya koyacaklarında miras paylarının illeti bilinmeyen taabbudi konulardan sayılıp kıyasın ferâizde geçerli olmayacağı anlayışına göndermede bulunsalar da, furu kitaplarında miras meselelerini izah ederken kıyası tatbik etmek suretiyle, uygulamada yer verdiklerini göstermektedirler.³²

Hanefi hukukçularından Serahsi (v. 483/1090) farz sahiplerini; "*Ashab-ı ferâiz, kitap, sünnet ve icma ile miktarı belirlenmiş payları olan kimselerdir*"³³ diye tanımlayarak, açıkça olmasa da zımnen kıyasın ferâizde delil olmayacağına işaret etmektedir. Ferâiz ilminin sadece nas ile sabit olduğunu, kıyasın bu ilminde geçerli olmadığını belirten İbni Abidin de bu görüşünü; "*Cenabı Hakkın, varislerden herhangi birisine takdir ettiği payın hikmeti gizli olduğundan kıyasa yer verilmemiştir*" ifadesiyle izah etmektedir.³⁴ Hanefi âlimlerinin en çok itibar ettikleri '*mutûn-u erba'a*' gibi fıkıh metinlerinin şerhlerinde hisselerin katî delille tespit edildiği³⁵ belirtilerek zanni bir delil olan kıyasın dışarıda bırakıldığı görülmektedir.

27 Ebû Zehra, *Usul*, s. 237.

28 Ebu Zehra, *Usul*, s. 228.

29 Bazı Maliki âlimlere göre 'Kitap, sünnet ve icma İslam hukukunun asli delillerinden olduğu için elbette öncelikli olarak bu delillere dayanarak kıyas yapılır. Fakat bu delillerden birine kıyas yapmak imkânsız olursa bunlardan çıkarılan kıyasa da kıyas edilir. Zira fer', hükmü bilinince asıl olur ve yeni bir mesele kendisine kıyas edilir.' (Ebu'l-Velid Muhammed b. b. Rüşd el-Kurtubi (v. 520), *el-Mukaddemâti'l-Mümehdât*, I-III, Daru'l-Garbi'l-İslami 1408/1988, I/38.

30 Ebû Tâhir Siracuddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî (v. 569/1203), *Ferâiz-i Siraciyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, İstanbul, No:460, s. 6; Ali b. Muhammed el-Cürçânî (v. 816/1413), *Şerh-i Ferâiz-i Siraciyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, İstanbul, No:456, s. 5.

31 Mustafa Uzun Postalci, *Hukuk ve İslam Hukuku*, I-II, Konya 1988, II/27.

32 İlgili örnekler "Kıyas Uygulamaları" başlığı altında ayrıntılı olarak yer almaktadır.

33 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/138.

34 İbni Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI/758.

35 Abdullah b. Mahmud b. Mesûd el-Mevsilî (682/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, İkinci Baskı, Kahire 1370/1951, V/84; Meydânî, *Lübâb*, IV/186.

İslam hukukunda kıyası en yaygın kullanan ve hatta gizli kıyas adıyla istihsan deliline en çok önem veren Hanefi hukukçuları olduğu bilinmesine rağmen, ilk dönem olmasa da özellikle sonraki dönem hukukçularının eserlerinde kıyasın ferâizde kullanılmayacağı doğrultusundaki izahları dikkat çekicidir. Bu eserlerde ferâizde kıyasın geçerli olmadığına gerekçesi hakkında genelde şu ifadeler bulunmaktadır:

“Edille-i şer’iyyeden olan kıyas ferâiz ilminde cari değildir. Zira varislerin şeriat tarafından belirlenmesi akıl sebebiyle idrak olunamaz. Yani falan varise niçin terikeden şu kadar hisse verilip de fazla veya eksik verilmediği bilinemez. Birinin hissesinin diğerinden neden az veya çok olduğu sebepleri aranmaz. Bunun üzerine kitap, sünnet ve icma delillerinden biri ile mirası açıklığa kavuşturulmayan yerde başka sene kıyas yoluyla varis kılınmaz.”³⁶

Muasır âlimlerden Vehbe Zuhayli ferâiz ilmi hakkında; “*Delilleri Kitap, sünnet ve icmadır. Üzerinde icma edilen meseleler hariç kıyasın veya içtihadın mirasta etkisi yoktur*”³⁷ diyerek içtihadı bile tamamen uygulama dışına çıkarmıştır.

Ferâiz, miras payları sayı ve miktarı nassa belirlenen hadler, keffâretler ve ibadetler gibi ta’lil kabul etmeyen taabbüdi hükümlerden kabul edilerek kıyasın, miras hukukunda geçersiz olacağı da beyan edilmiştir.³⁸ İslam hukukçularının taabbud kavramını, kesin nassa dayanan ve dinin aslından kabul edilen hüküm olarak tanımlamaları, dinin bazı hükümlerinin değişmeye konu yapılamayacaklarını ifade etme amacına yöneliktir. Bunu yaparken taabbud kavramına dâhil ettikleri konuları ta’lil etmekten sakınarak kıyasın dışında tutmuşlardır. Fakat bu hükümlerin mükellef tarafından benimsenmesi için de hikmetle ta’lil etme yoluna gitmişlerdir.³⁹ Özellikle Hanefilerin savunduğu had, mukadderât ve keffâretlerin kıyasa konu olamayacağı anlayışı, furûu fıkıh kitaplarında geniş bir uygulama alanı bulmuş ve zamanla pek çok hükmün, neredeyse önceki müçtehit imamların verdikleri fetvaların bile değişmez dar anlamda taabbüdi hükümler olarak algılanmasına yol açmıştır. Hatta İslam’ın akla öncelik tanıyan, akıl merkezli bir din olmadığı, akli sadece vahye bağlamak suretiyle vahyin anlaşılmasını sağlayan bir araç olduğu izahı sadedinde Ebu Hanife (v. 150/767)’ye nisbet edilen, “*Eğer din akıl ve re’yle olsaydı miras taksiminde kadının payının iki, erkeğinkinin ise bir olmasını isterdim. Çünkü kadın erkeğe göre daha zayıftır*” sözü de miras hisselerinin akılla kavranamayacak taabbüdi yaklaşıma delil saymışlardır.⁴⁰ Aslında diğer üç mezhep had,

36 Mahmut Esad b. Emin, *Ferâizu'l-Ferâiz*, İstanbul 1326, s. 6; Ahmed Refik, *İlm-i Ferâiz*, s. 15.

37 Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmi*, VIII/244.

38 Abdulvehhab Hallaf (v. 1375), *İlmu Usuli'l-Fıkıh ve Hulâsatu Tarihi't-Teşri*, Matbaatu'l-Medeni, s. 35. Taabbudilik üzerine geniş bilgi için bkz: Abdullah Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbüdi Hükümler ve Taabbüdiyatın Sahası üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 25-37.

39 Kahraman, a.g.m, s. 30, 35, 36.

40 « وَ قَدْ قَالَ أَبُو حَيْفَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) : لَوْ قُلْتُ بِالرَّأْيِ لَأَعْطَيْتُ الذَّكَرَ فِي الْإِرْثِ نِصْفَ الْأُنْثَى لَكُنْهِيَ أَعْضَبُ مِنْهُ » Halil Ahmed es-Sahârenfüri (v. 1346), *Bezlü'l-mechûd fi Halli Ebi Davud*, I-XX, Ta'lik: Zekeriya el-Kandehlevi, Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye Beyrut, II/43.

mukadderât ve keffaretlerin kıyasa konu olacağını savunarak Hanefilere nisbetle daha makul bir yaklaşım sergilemiş iseler de, zamanla onların fıkıh kitaplarında da hükümlere aşırı taabbudî özelliğinin yüklendiği görülmektedir.⁴¹

Bütün hükümleriyle toplumun huzur ve güvenini esas alan Kur'an-ı Kerim, uygulamada en çok kullanılan, geçerli olan halleri göz önünde bulundurarak hüküm koymuş ve miras hisselerini en yakın mirasçılar hakkında tespit etmiştir. Ayrıntıları, yani diğer mirasçıların tespitini ve hisselerinin belirlenmesini hadisi şeriflere, icmaya ve içtihadı bırakmıştır.⁴² Kur'an-ı Kerim, miras konusunda ayrıntılı hükümler getirirse de problemlerin bir kısmının hallini içtihadı bırakarak, aklın vahiy çerçevesinde daha fonksiyonel olmasını hedeflemiştir. Mesela Kur'an-ı Kerim'de kelâlenin kapsamı net olarak açıklanmamış, manası kapalı bir kelime olarak bırakılmıştır.⁴³ Hz. Peygamber (s.a.v) de kelâleyi öğrenmek için ısrarla soru soran ve hatta sorduran Hz. Ömer'e ikna edici açıklamada bulunmamış, Nisa suresinin son ayetine yönlendirerek ayet üzerinde düşünmesini istemiştir.⁴⁴

Belli bir konuyu izah için inen ayetler, illet birliği sebebiyle başka bir mesele- nin çözümünde de kullanılmıştır. Mesela Bakara suresinin müdâyene ayeti, her ne kadar borçlanma için ise de vasiyetin ölüme bağlı teberru ile mirasçıları borç- landırmaktan ibaret olması sebebiyle kıyas yoluyla vasiyetlere de tatbik edilebilir. Zira ayeti kerimedeki uzunca hüküm, aynen bugünkü Noterlik muamelesini aksettirmektedir.⁴⁵

Sahabe miras meselelerin çözümüyle ilgili çok hassas davranmıştır.⁴⁶ Miras meselelerinin bir kısmında ittifak ettikleri halde bir kısmında da ihtilaf ederek farklı içtihatlarında bulunmuşlardır. Bu ihtilaflar "harkâ"⁴⁷ meselesinde olduğu gibi bazen altı farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir kimse ölüp geride mirasçı olarak bir tane ana baba bir veya baba bir kız kardeş, ana ve dede bırakır. Sahabenin içtihatları şöyledir:

1. Hz. Ebu Bekir (v. 13/634)'in İctihadı:

1/3	K	S	
Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)	
1	2	---	3

41 Kahraman, a.g.m, s. 35, 42.

42 Şakir Berki, "Kur'an'da Miras Hukuku", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1981, sy. 1-4, (s. 107-137), s. 107.

43 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/159.

44 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/151.

45 Berki, "Kur'an'da Miras Hukuku", s. 118.

46 Erkek kardeşlerle birlikte bulunan dedenin mirası konusunda Zeyd b. Sabit ile Hz. Ömer arasında uzun süren şiddetli tartışma yaşanmıştır. (İbni Kayyum el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkûn*, I/162.)

47 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/190; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm *ez-Zâhiri* (v. 456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Beyrut Ts, VIII/315-6. Sahabenin birden çok görüşe sahip olduğu "ekderiye" gibi benzer miras meseleleri de vardır. Bkz: Serahsi, *Mebcut*, XXIX/191; İbni Hazm, *Muhallâ*, VIII/316.

2. Hz. Ali'nin İctihadı:

1/3	1/6	1/2	
Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)	
2	1	3	6

3. Zeyd bin Sabit'in İctihadı:

1/3	K		
Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)	
1		2	3
3	4	2	9

4. Abdullah bin Mesut (v. 32/653)'un İki Farklı İctihadı:

1/6	K	1/2		K	1/2	
Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)		Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)
1	2	3	6	1	1	2
						4

5. Hz. Osman (v. 35/656)'ın İctihadı:

1/3	K		
Ana	Dede	Kız Kardeş (ab/b)	
1	1	1	3

Sahabenin kıyası kullanarak fetva verdikleri tevatür derecesinde sabit bir bilgidir. Sahabe, arasında cereyan eden pek çok konuda olduğu gibi miras meselelerinde de içtihatla bulunmuş, kıyası kullanmıştır. Dede ve erkek kardeşler meselesi, avliye ve ortaklık meselesi, zevil ehlam gibi meselelerde içtihatla, kıyasla hükme varmışlardır.⁴⁸ Şer'i delillerden olan kıyasın icmaya senet olduğuna dair sahabe uygulamalarında pek çok örnek vardır.⁴⁹

Kıyas, nasların geniş anlamda tatbikidir.⁵⁰ Nassta bulunan fer'in hükmü kıyasla ortaya çıkarılıyor ve böylece kıyasın, hükmün konulmasına direkt etkisi olmuyor, sadece nas ile sabit olan hükmün açığa çıkarılması sağlanıyorsa, aynı metot

48 Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezi el-Hanefi sümmeş-Şafii (v. 489), *Kavatiu'l-Edille fi'l-Usul*, I-II, Muhakkık: Muhammed Hasan eş-Şafii, Beyrut 1418/1999, II/86; Alâuddin el-Buhâri Abdulaziz b. Ahmed (v. 730), *Keşfu'l-Esrâr Şerh Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Ts, III/280; Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır ez-Zerkeşi (v. 794), *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi 1414/1994, VIII/68, VII/91.

49 Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Terc: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 105. Bu meselelere 'Kıyas Uygulamaları' başlığı altında yer vereceğiz.

50 Ebu Zehra, *Usul*, s. 228.

taabbüdü olmayan miras hukukunda da uygulanabilmelidir. Her ne kadar farz sahiplerinin hisseleri akılla bilinemez ve bu sebeple de akli hüküm çıkarma metodu olan kıyas miras hukukunda uygulanamaz denilmekte⁵¹ ise de, kıyasla yeni bir hüküm sabit kılınmadığı sadece nassta var olan hükmün açığa çıkarılması sağlandığı için kıyasın ferâiz ilminde kullanılmasındaki engel ortadan kalkmış olacaktır.

Fıkıh usulü kitaplarında kıyas incelenirken ferâiz ile de ilgili örnekler verilmektedir.⁵² Ayrıca fıkıh kitaplarında kıyasın ferâizde yeri yoktur ibareleri yer alsada, miras konusunun ayrıntılı olarak işlendiği bölümlerde ayet ve hadisler tarafından çözüme kavuşturulmamış meselelerin hallinde İslam hukukçularının sahabe döneminden günümüze kadar içtihadı müracaat ettikleri, yeri geldiğinde kıyası kullandıkları görülmektedir.⁵³ Özellikle sahabenin dedenin mirası konusundaki ihtilafları kıyas açısından meşhurdur. Dedenin, baba olmadığına babaya kıyas edilmesini savunan Abdullah bin Abbas (v. 68/687), bu kanaatte olmayan Zeyd bin Sabit'i açıkça eleştirmiştir.⁵⁴

Miras konuları izah edilirken bazen '*bunun akli delili şudur*' demek suretiyle akli bir hüküm çıkarma metodu olan kıyasın kullanımına işaret edilmektedir. Mesela kız kardeş, erkek kardeşlerle birlikte bulunduğu mirastan yoksun olmazken, erkek kardeş bulunmadığında öncelikle yoksun olmaz. Bununla, çocuğun varlığının, kız ve erkek kardeşlerin mirastan yoksun olmalarını gerektirmediği ve kardeşlerin sadece kızın payıyla mirastan yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Kızlarla birlikte bulunan kız kardeşler, kız payından mahrum kalınca artan kısmı almaları için asabe yapılmaları da '*akli istidlalle*' sağlanmıştır. Ayrıca erkek kardeşlerin dede ile birlikte varis olmaları sahabenin kıyasıyla halledilmiştir.⁵⁵

Miras hukukuyla ilgili en temel kavramlardan biri '*akrabalıktır*' ki bu da mirasçı olma gerekçelerinin en kuvvetlisidir; bunu da akıl kavrayabilir.⁵⁶ Akli istidlal metodlarının başında da kıyas gelmektedir. Kıyasın temelinde mukayese, benzetme ve karşılaştırıp eşitleme bulunduğu için kıyas akli bir delildir. Hukukun kullandığı kıyas, her ne kadar sadece mantık ilminin önermeler üzerinden sonuca vardığı '*mantikî kıyas*' yani '*analoji*' değilse de iki şey arasındaki benzerlikten hareketle birisi için geçerli olanın diğeri için de mümkün olacağını ifade etmesi bakımından '*analojiden*' istifade edilir.⁵⁷

51 Mahmut Esad, *Ferâiz*, s. 6.

52 Usul kitaplarında kıyas başlığı altında verilen örneklerden ferâiz meseleleri "Kıyas Uygulamaları" başlığı altında yer alacaktır. Zuhayli, *Usûl*, I/627.

53 Bir ferâiz meselesi hakkında sahabeden altı farklı içtihat yapıldığına dair örnekler vardır. Ferâiz konularındaki ihtilaf, sonraki dönem İslam hukukçularınca da sürdürülmüştür.

54 Ebu Muhammed Muvaffakıddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbni Kudâme el-Makdisî (v. 620), *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-II, Müessesetu'r-Reyyân 1423/2002, II/166.

55 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/158; İbni Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, II/166; Zuhayli, *Usûl*, I/621.

56 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/159.

57 Öncelikle her iki metod da akla dayalı yürütülmektedir. Mantiki kıyasta, konulan öncüllerde bulunmayan yeni bir bilgiye ulaşılmakta, fıkhi kıyasta ise nassın hükmü yeni karşılaşılan duruma bağlanmakta veya uygulanmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin de sonucu yeni bir bilgi ihtiva etmektedir denebilir. Bu yönleriyle benzerlik arz etmektedirler. (Hasırcı, a.g.m, s.67.)

İslam hukukunda sahası ibadetler dışında muamelât ve ukubâtı da kapsayacak şekilde genişletilen taabbudî hükümlerin kıyasa konu olmadığına ifade edilmesi, özellikle hükümlerde ta'lili esas alan sahabenin uygulamalarıyla tamamen örtüşmemektedir. Zira sahabe taabbudî hükümleri, ibadet ve ibadet niteliği taşıyan keffâret gibi hükümlerle sınırlı tutmuştur. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Hz. Ali'nin 'sarhoşu iftira edene kıyas ederek kazif haddiyle cezalandırılması gerekir' görüşü, sahabenin de icmayla kararlaştırılan bir hükümdür.⁵⁸ Aynı şekilde sahabe, avliye, reddiye ve daha pek çok miras meselelerinde kıyas yoluyla çözüme ulaşmıştır.

Ayet ve hadislerle varisler için belirlenen hisselerin oranı ve miktarı her ne kadar akıl ile tam olarak tespit edilemez ise de, naslardan yola çıkarak varisler arasında hisseler belirlenirken ölene yakınlığın esas alındığı anlaşılır. Aynı cihetten ölenin babası ile babasının babası veya ölenin oğlu ile oğlunun oğlu gibi iki varis bulunduğu ölene en yakın derecede olan baba veya oğul mirastan pay almakta, babanın babası ile oğlun oğlu alamamaktadırlar. Bu ve benzeri meseleler ta'lil suretiyle akılla kavranabilir. Fakat ölenin çocukları ve çocuklarının çocukları bulunmadığında kocaya mirasın yarısı, bulunduğu ise dörtte birinin takdir edilip de neden daha farklı oranların belirlenmediğini elbette tam olarak anlayamayız. Zira hisselerin rakam olarak takdirinin illeti bilinemez. Fakat yine de çocukların ölene farklı cihetten daha yakın olması sebebiyle kocanın hissesinde bir azalma olması gerekeceğini akılla kavrayabiliriz.

1/2	K		1/4	1/2	1/6+K	
Koca	Baba		Koca	Kız	Baba	
1	1	2	3	6	2+1	12

İslam'da adaletin esas alındığı, adaletin de sorumluluk oranında hak tayin edilerek belirlendiği hesaba katılırsa, varislerin hisselerindeki farklılığın bu esas çerçevesinde tespit edildiği hikmeti de anlaşılabilir olacaktır. Bu izahlardan sonra ferâizde kıyasın kullanıldığı yerleri inceleyelim.

B. KIYAS UYGULAMALARI

Kıyası tatbik ederken önce nas veya icma ile sonuçlandırılmış bir konu olmalıdır ki buna "asıl" denir. Sonra bu konunun yani aslın açık, zahir ve anlaşılır bir hükmü bulunmalıdır ki buna da "aslın hükmü" denir. Aslın hükmünün ta'lil edilebilmesi yani bir sebebinin olması gerekir ki buna da "illet" denir. Bu üç rükün bulunduğundan sonra hükmü araştırılan yeni bir mesele olmalıdır ki buna "fer" denir. En son aşamada ortak illet sebebiyle aslın hükmünün fer'e uygulanması kalır ki

58 Muhammed Muhammed Abdullatif Cemâluddin, *Kıyasu'l-Usûliyyin beyne'l-Müsbitin ve'n-Nâfın*, İskenderiyye 1985, s. 118-119.

buna da “*fer’in hükmü*” denir. Miras hukukunda tespit edebildiğimiz kıyas uygulamalarını bu beşli rükün üzerinden göstereceğiz.

1- Katilin Vasiyetten Engellenmesi

Fıkıh usulü kitaplarında ferâiz ile ilgili pek çok mesele kıyas başlığı altında örnek olarak verilmektedir. Bunlardan biri katilin lehine yapılan vasiyeti hak edememesidir. Hadiste; “(*Mirasçısını öldüren*) *kâtil mirasçı olamaz*”⁵⁹ buyrulurak yasak bir fiili işlemek suretiyle hukukî bir neticeyi vaktinden önce meydana getirme çabası, mirastan mahrumiyetle cezalandırılmaktadır.⁶⁰ Mirastan mahrumiyeti gerektiren aynı gerekçe kendisine vasiyette bulunan kişiyi öldüren musa lehte bulununca o da vasiyetten mahrumiyetle cezalandırılır. Musa lehin vasiyet edeni öldürmekle vasiyetten mahrum kalacağı hükmü aslında hadiste gizli olarak bulunmaktaydı. Bu saklı hüküm, kıyasla ortaya çıkarılmış oldu. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Mirasçısını öldüren varis.

Aslın Hükmü: Mirasçısını öldüren mirastan bir pay alamaz.

İllet: Yasak fiille hukukî bir neticeyi vaktinden önce oluşturma çabası.

Fer’: Kendisine vasiyette bulunanı öldüren musa leh.

Fer’in Hükmü: Lehine vasiyette bulunanı öldüren, yasak fiille hukukî bir neticeyi vaktinden önce oluşturma çabasından dolayı yapılan vasiyeti alamaz.

2- Babanın Kardeşleri Mirastan Engellenmesi

Hız. Ebu Bekir (r.a), ölenin oğlu bulunması halinde kardeşlerinin ona mirasçı olamayacağı yönündeki Kur’an hükmüne⁶¹ kıyasla, ölenin babasının bulunması halinde de aynı durumun yani kardeşlerin mirasçı olamayacağı hükmünü çıkarıyordu. Bir *kıyâsu’l-ille* örneği olan ve literatürde *kelâle* meselesi olarak bilinen bu çıkarımdaki hareket noktası, babanın da tıpkı oğul gibi asabeden⁶² olması illetiydi.⁶³ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Oğul ile bulunan kardeşler.

Aslın Hükmü: Oğul, kardeşleri mirastan engeller.

İllet: Oğulun ölene kardeşten daha yakın derecede akraba olması.

Fer’: Baba ile bulunan kardeşler.

Fer’in Hükmü: Baba, farklı cihetten olsa da oğul gibi ölene aynı derecede yakın olduğu için kardeşleri mirastan engeller.

59 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/49; Ebû Dâvud, “*Diyât*”, 18; Dârimî, “*Ferâiz*”, 41.

60 Zuhayli, *Usûl*, I/603.

61 Nisa, 4/12, 176.

62 Asabe: Mirasta belirli bir hissesi olmayıp ‘ashabı ferâiz’ mirasçılar hisselerini aldıktan sonra mirastan geriye kalanı, yalnız bulduklarında ise terikenin tamamını alan mirasçılardır. Asabe, nesep ve sebep bakımından iki kısımdır. (Ali Himmet Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, Sadeleştiren: İrfan Yücel, Ankara 1986, s. 19.)

63 Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2102, s.102.

3- Baba Bir Amcaoğlu ve Baba Bir Kardeş Oğlunun Mirasçı Olmaları

Miras hukukunda baba bir amcaoğlu ve baba bir kardeş oğlunun mirastan hisse alacağına dair herhangi bir nas yoktur. Baba bir amcaoğlu ana baba bir amcaoğluna, baba bir kardeş oğlu da ana baba bir kardeş oğluna kıyas edilerek varis kılınmıştır. Ana baba bir amcaoğlu olmadığına baba bir amcaoğlu, ana baba bir amcaoğlu gibi varis kabul edilmektedir. Aynı şekilde ana baba bir kardeş oğlu olmadığına da baba bir kardeş oğlu, ana baba bir kardeş oğlu gibi varis olmaktadır. Bu iki gurubun mirasçı olması, delili icma olan kıyas örneklerindedir. Zira ana baba bir kardeş olmadığına baba bir kardeşin, ana baba bir kardeş kabul edilmesi icma ile sabittir.⁶⁴ Karabet/yakınlık illet birliğinden dolayı⁶⁵ icma ile sabit olan hükme bu iki mesele kıyas edilmiştir.⁶⁶ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Ana baba bir kardeş olmadığına baba bir kardeşin veraseti.

Aslın Hükümü: Ana baba bir kardeş olmadığına baba bir kardeş icmaen varistir.

İllet: Baba bir kardeşin ölüye ana baba bir kardeş gibi aynı derecede yakın olması.

Fer’: Ana baba bir amcaoğlu ve ana baba bir kardeş oğlunun olmadığına baba bir amcaoğlu ve baba bir kardeş oğlunun veraseti.

Fer’in Hükümü: Ana baba bir amcaoğlu ve ana baba bir kardeş oğlunun olmadığı durumlarda baba bir amcaoğlu ve baba bir kardeş oğlu ölene aynı derecede yakın oldukları için varis olurlar.

Ana baba bir erkek kardeş ölene, baba bir erkek kardeşten daha yakındır. Zira biri hem ana hem de baba yoluyla murise yakın iken diğeri sadece baba yoluyla murise yakındır. Konuyla ilgili esas teşkil eden kaide şudur, asabenin varis olmasında önce cihet olarak en yakına, sonra derece (karabet/yakınlık) olarak en yakına, daha sonra da akrabalıkta en kuvvetli olana itibar edilir. Mesela **ölenin cüzleri olan oğlu ve oğlunun oğlu, cihet itibariyle** babasına ve babasının babasına takdim edilir. Ölenin oğlu da aynı cihetten olmasına rağmen derece bakımından daha yakın olduğu için oğlunun oğluna takdim edilir. Ölene cihet ve dereceleri aynı olmasına rağmen ana baba bir erkek kardeş, yakınlıktaki kuvvet bakımından daha öncelikli olduğu için baba bir erkek kardeş; ana baba bir erkek kardeş oğlu da baba bir erkek kardeş oğluna takdim edilir.⁶⁷

64 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz Âbidin (v. 1252), *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-VI, Daru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, VI/795; Mahmut Esat b. Emin, *Ferâizu'l-Ferâiz*, İstanbul 1326, s. 5.

65 Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara 1974, s. 106.

66 Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, Tercüme: Ruhi Özcan, Erzurum 1982, s. 280.

67 İbni Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, VI/774; Berki, *Ferâiz*, s. 42; Ebû Zehra, *Usul*, s. 238, 245.

4- Avliye Meselesi

Miras hukukunda hisseler toplamının paydadan fazla olması durumunda paydanın, hisseler toplamı kabul edilerek meselenin halledilmesine “avliye” denir. Avliye kitap ve sünnette ele alınmamıştır. Avliye miras hukukuna sahabe tarafından ilave edilmiş içtihadî bir konudur. Avliye ilk olarak Hz. Ömer zamanında uygulanmıştır.⁶⁸ Hz. Ömer zamanında bir kadın vefat ediyor, malına da kocası ve iki kız kardeşi varis oluyor. Hz. Peygamber (s.a.v) ve Hz. Ebu Bekir dönemlerinde benzer bir mesele olmadığından Hz. Ömer konuyu açıklığa kavuşturmak amacıyla ashâbı topluyor ve şöyle diyor; “Allah kocaya mirasın yarısını, iki kız kardeşe de üçte ikisini farz kıldı. Şimdi mirası bölüştürmeye kocadan başlasam kız kardeşlere almaları gerekli hakları kalmayacak. Şayet kız kardeşlerden başlasam bu kez de kocaya alması gereken hakkı kalmayacak.” Zühri’den rivayet edildiğine göre İbni Abbas dedi ki; “Ferâizi ilk avleden Ömer bin Hattap’tır.”⁶⁹

Avliyede miras hisseleri toplamının meselenin paydası yapılması, delili sünnet olan kıyasa örnektir. Hadislerde iflas eden kişinin borcunu ödemeye yetmeyecek kadar az olan malının alacaklıların hisseleri oranında taksim etmeleri emredilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) müflis hakkında alacaklılara şöyle buyurmuştur; “Ne bulursanız onu alın, sizin hakkınız ancak odur.”⁷⁰ Varislerin hisselerinden belli oranda eksilterek terikenin paylaşılması hakkında herhangi bir nas olmadığı için avliye, bu hadisle tespit edilen, ‘alacaklılar müflisin malından hisseleri oranında taksim ederler’ hükmüne kıyas edilerek kabul edilmiştir.⁷¹ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Müflisin malından borclarının ödenmesi.

Aslın Hükmü: Müflisin malı alacaklara hisseleri oranında dağıtılır.

İllet: Malın borçları karşılamaması.

Fer’: Ölenin malının varislere taksimi.

Fer’in Hükmü: Ölenin malı varislere hisseleri oranında dağıtılır.

Vasiyet edilenler de böyledir. Malın üçte biri yapılan vasiyete yetmediği takdirde üçte birden fazla olmaksızın mal hakkında vasiyette bulunulanlar arasında (musa leh) hisseleri oranında taksim edilir. Malın üçte birini aştığı durumlarda vasiyetin musa leh arasında taksimini, müflisin malının alacaklılara yetmediğinde hisseleri oranında bölüştürülmesine kıyas etmek suretiyle meselenin tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Müflisin malından borclarının ödenmesi.

68 Bilmen, *Hukuki İslamiye*, V/337; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VIII/354.

69 Muhammedü'l-Emin b. Muhammed eş-Şankiti (v. 1393), *Müzekkere fi Usûli'l-Fıkh*, Medine 2001, s. 410; Menna' b. Halil (v. 1420), *Tarihü't-Teşri'i'l-İslami*, Beşinci Baskı, Mektebe Vehbe 1422/2001, s. 217.

70 Müslim, “*Müsakât*”, 18.

71 Abdurrahman b. Nasir b. Abdullah es-Sâdi (v. 1376), *Teysiru'l-Kerim fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Muhakkık: Abdurrahman b. Muallâ, Muessesetü'r-Risâle 1420/2000, s. 168; Şener, *Kıyas*, s. 85.

Aslın Hükümü: Müflisin malı alacaklara hisseleri oranında dağıtılır.

İllet: Malın borçları karşılamaması.

Fer': Ölenin malının üçte birinin vasiyet edilenlere taksimi.

Fer'in Hükümü: Ölenin malının üçte biri vasiyet edilenlere hisseleri oranında dağıtılır.

5- Oğlun Mirasın Tamamını Alması

Varislerin hisselerinin belirlenmesinde Kur'an-ı Kerim de mukayese yapmaktadır. Miras hukuku ile ilgili ayetler değerlendirildiğinde, oğlun malın tamamını alması, iki kızın ve ikiden fazla kız kardeşin mirasın üçte ikisini hak etmesi gibi meselelerin bizzat ayetlerden yola çıkarak yani delili ayet olan kıyas uygulamasıyla ulaşıldığı anlaşılabacaktır.

Ölenin oğlu, birinci dereceden en kuvvetli asabedir. İslam hukukçuları, ana baba bir veya baba bir erkek ve kız kardeşin, oğul veya ne kadar inilirse inilsin oğlun oğlu bulunduğu varis olamayacağı konusunda icma etmişlerdir.⁷² Ölenin varislerinden hisseleri belirlenmiş hiç kimse bulunmaz da sadece bir oğlu varsa oğul mirasın tamamını alır. Ashabı ferâizden başkaca farz sahibi bulunmadığında oğlun malın tamamını alması; “*Erkeğe iki kız hissesi vardır*”⁷³ ayetinin işaretiyle tespit edilmiştir. Hâlbuki ayette oğulların mirasın tamamını alacakları açıkça belirtilmemiştir.⁷⁴ Ayette, “*Ölenin tek oğlu olduğunda malın tamamını alır*” ifadesi bulunmamakla birlikte tek oğlun mirasın tamamını alacağı görüşü ayetin, “*Bir kız olduğunda malın yarısı onudur*”⁷⁵ kısmından hareketle elde edilmiştir. Zira kızın mirasın yarısını hak ettiği durumda oğlun, kızın aldığı iki katına sahip olacağı hesaba katılırsa oğul, tek başına bulunduğu mirasın tamamını hak edecektir. Ayrıca erkeğin ve kızın mirasını belirleyen ayetlerden elde edilecek önermelerle erkeğin farz sahibi bulunmadığında malın tamamına sahip olacağı hükmüne mantıkî kıyasla da ulaşabiliriz.

1. Önerme: *Bir kız malın yarısını alır.*⁷⁶

2. Önerme: *Bir erkek iki kız hissesi alır.*⁷⁷

3. Önerme: *Yarının iki katı malın tamamıdır.*

Sonuç: *Öyleyse bir erkek iki kız hissesi olan mirasın tamamını alır.*

Aynı hükme erkek kardeşlerle ilgili ayetin işaretiyle fikhî kıyasla da ulaşırız. Ayette; “*Kız kardeş ölür de çocuğu olmazsa erkek kardeş ona mirasçı olur*”⁷⁸ buyru-

72 Ebu Muhammed Muvaffakıddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbni Kudâme el-Makdisi (v. 620), *el-Muğni*, I-X, Mektebetü'l-Kahire 1388/1968, VI/267.

73 Nisa, 4/11.

74 Serahsi, *Mebhut*, XXIX/139.

75 Nisa, 4/11.

76 Nisa, 4/11.

77 Nisa, 4/11.

78 Nisa, 4/176.

arak, farz sahibi varis bulunmadığında erkek kardeşin malın tamamını alacağına dair hüküm sabit olmaktadır.⁷⁹ Erkek kardeşin malın tamamını alacağı hükmü bu ayetle sabit olunca aynı hüküm ölüye derece bakımından daha yakın olan oğul için de sabit olmuş olur. Zira erkek kardeş ölen kadının babasının oğlu olduğu halde mirasın tamamını almakta ise ölene kardeşinden daha yakın olan oğlunun, mirasın tamamını almaya hak sahibi olması önceliklidir.⁸⁰ Burada hüküm birliğini sağlayan illet asabelik, kıyasın dayanağı olan delil de ayettir. Oğul asabeliği, erkek kardeşin asabeliğine nispetle ölüye daha yakın ve kuvvetli derecede bir asabeliktir. Bu misal, anne babayı dövme gibi daha fazla zarar verici olan eza fiilinin, ayetle yasaklanan öf deme⁸¹ gibi sözlü eziyet illetine nispetle öncelikli olarak yasaklanması gibidir. Hükme sebep olan fiili eziyet illeti, nas ile yasaklanan sözlü eziyet illetinden daha kuvvetlidir. Bu açıdan yapılan kıyas “kıyas-ı evla”⁸² kısmına girmektedir. Oğul da ayette belirtilen erkek kardeşe nispetle ölüye daha yakın derecede asabe olduğundan, aynı hüküm oğul için öncelikli olarak uygulanır. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Erkek kardeşin farz sahibi varis olmadığında mirası.

Aslın Hüküm: Erkek kardeş bu durumda asabe olarak malın tamamını alır.⁸³

İllet: Nesep yönünden asabeliğin bulunması.

Fer’: Oğul farz sahibi varis bulunmadığında mirası,

Fer’in Hükümü: Oğul, ölene erkek kardeşten daha kuvvetli nesep yönünden asabe olduğu için farz sahibi bulunmadığında malın tamamını alır.

6- İki Kızın Mirasın Üçte İkisini Alması

İki kızın mirasının tespiti sahabenin kıyasla açığa çıkardığı meselelerdendir. Konuyla ilgili Abdullah bin Abbas’ın kıyasa müracaat ettiği bilinmektedir. Abdullah bin Abbas’a göre “ölenin iki kızı, mirasın yarısını alır” ki bu bir kız hissedir. Hâlbuki sahabenin ve hukukçuların çoğunluğunun kanaatine göre “iki kız mirasın üçte ikisini alır.” İbni Abbas, bu kanaatine miras ayetlerinden hareketle kıyas yoluyla varmıştır. Ayette; “Eğer ölenin bir kızı varsa mirasın yarısı onundur” buyrulur bir kızın mirasın yarısını alacağına, aynı ayetin baş tarafında da; “Eğer ölenin kızları ikiden fazla ise mirasın üçte ikisini onlarındır”⁸⁴ buyrulur ikiden fazla olduklarında mirasın üçte ikisini alacaklarına hükmedilmiştir. Her iki ayet incelendiğinde

79 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/156.

80 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/139.

81 İsrâ, 17/23.

82 Kıyas-ı Evlâ: Fer’deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. “Onlara öf deme” (İsrâ, 17/23) ayet-i kerimesinde öf denilmesi yasaklandığına göre vurmak evleviyetle yasaklanmış demektir. Buna Şafîlerde “asıl manasında kıyas”, Hanefilerde ise “*delaletü’-n-nas*” veya “*mefhumü’l-muvâfaka*” denilir. (Hasan b. Muhammed b. Mahmud el-Attâr eş-Şafî (v. 1250), *Hâşiyetü’l-Attâr alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî alâ Cemî’i’l-Cevâmi’*, I-II, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Ts, I/319, II/380; Hasan b. Ömer b. Abdullah el-Mâlikî (v. 1347), *el-Aslu’l-Câmi’ li-İzâhi’d-Düveri’l-Manzûme fî Seleki Cemî’i’l-Cevâmi’*, I-II, Tunus 1928, I/54; Zuhaylî, *Usûl*, I/608; Fahrettin Atar, *Fıkah Usûlü*, İstanbul 1988, s. 70.

83 Nisa, 4/176.

84 Nisa, 4/11.

ilk bakışta bir kızın mirası ile ikiden fazla kızın mirası net olarak tespit edilmekte ise de iki kızın mirası hakkındaki hüküm kapalı kalmaktadır. İbni Abbas ayetlerin açık ifadelerine bakarak iki kıza mirasın yarısını verirken şu şekilde kıyas yapmıştır.

“Ayette Cenabı Hak, kızların mirasın üçte ikisini almalarını ikiden fazla olmaları şartına bağlamıştır. Şartın gerçekleşmesi için de kızların ikiden fazla, en azından üç olmaları gerekmektedir. Şart gerçekleşmezse hüküm de sabit olmaz. Bu durumda iki kızla ilgili hüküm hakkında düşünülmesi gerekir. İki kızın mirasının belirlenmesi, ya bir kıza veya ikiden fazla kıza kıyas edilerek gerçekleştirilecektir. İki kızın bir kıza kıyas edilmesi daha uygundur. İki kız bir kıza kıyas edilmez de üç kıza kıyas edilirse, ayette şart koşulan “*şayet ikiden fazla iseler*” kısmı geçersiz hale getirilmiş olur. Ayetin iptaline sebep olacak kıyas geçersizdir. Hâlbuki ikiden fazla kızın mirasın üçte ikisini alacağını bildiren ayetin baş tarafındaki; “*Erkeğe iki kadının payı vardır*”⁸⁵ kısmı incelendiğinde ayetin, bir oğul ve iki kız bırakan kimsenin oğlunun mirasın yarısını, diğer iki kızının da kalan diğer yarısını alacağına işaret edildiği anlaşılacaktır.”⁸⁶

İbni Abbas’ın kıyasla elde ettiği bu hükme rağmen sahabe âlimlerinin ve İslam hukukçularının çoğuna göre iki kız kardeş mirasın üçte ikisini alır. Onların bu kanaatleri, ayet ve hadislerden getirilen delillerle içtihadidir. Ayette geçen; “*Erkeğe iki bayan hissesi vardır*”⁸⁷ kısmını aklî tahlile tabi tutarak şu şekilde yorumlamışlardır:

“Ayet, kadınlarla birlikte olan erkeklere iki kadın hissesi vermektedir. Bu ise en az bir oğul ile bir kızın birlikte varis olmasıyla gerçekleşir ki oğul kızın iki katı alacağından mirasın üçte ikisini alır. Bu görüşte herhangi bir ihtilaf yoktur. Bununla da iki kızın hissesinin üçte iki olduğunu anlıyoruz.”⁸⁸

Hâlbuki ayetten hareketle yapılan bu aklî istidlal bizi, farz sahiplerinden başka varis bulunmadığında oğul iki kızı asabe yaparak malın tamamını aralarında ikili birli taksim edeceği sonucuna götürmektedir. Bir kızın iki katı hisse alan bir oğul, iki kızın toplam hissesi kadar miras hak edeceğinden mirasın yarısını alacak, iki kız da bir oğul aldığı hisse kadar miras hak edeceğinden terikenin üçte ikisini değil diğer yarısını hak edecektir. Oğlan sayısı arttığında ise iki kızın alacağı hisse yarıdan daha aşağıya düşecektir. Mesela iki kız, iki oğlan ile bulunduğu kızlar mirasın değil yarısını ancak üçte birini alabilir.

K					K			
Oğul	Oğul	Kız	Kız		Oğul	Kız	Kız	
2	2	1	1	6	2	1	1	4

85 Nisa, 4/11.

86 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/139.

87 Nisa, 4/11.

88 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/140.

İki kızın malın üçte ikisini alacağı kanaatine sahip olan cumhur, meseleyi kesin hükme bağlayan şu hadisi delil getirir.

“Bedir savaşında şehit olan Sa’d bin er-Rabi’in geride iki kızı ve bir de karısı kaldığı halde Sa’d’ın erkek kardeşi malın tamamına el koyar. Sa’d’ın hanımı Hz. Peygamber (s.a.v)’e giderek durumu arz eder. Hz. Peygamber (s.a.v) konuyla ilgili bir ayetin inmediğini ifade eder. Bir müddet sonra Hz. Peygamber (s.a.v)’e; “Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe iki kız hissesi verilmesini emreder”⁸⁹ ayeti gelir. Hz. Peygamber (s.a.v) Sa’d’ın kardeşini çağırarak, inen ayet doğrultusunda Sa’d’ın iki kızına üçte iki, karısına sekizde bir vermesini, kalanın da kendisine ait olmasını emreder.”⁹⁰ Hadisi şerif, iki kızın mirasın üçte ikisini alacağı hükmünü başka bir istidlale gerek bırakmayacak tarzda net olarak belirlemektedir. Ayrıca kız ve kız kardeşlerin hisselerini belirleyen ayetlerden elde edilecek önermelerle iki kızın, iki kız kardeş hisselerine sahip olacağı hükmüne mantıkî kıyasla da ulaşabiliriz.

1. Önerme: Bir kız kardeş mirasın yarısını alır.⁹¹

2. Önerme: Bir kız da mirasın yarısını alır.⁹²

3. Önerme: İki kız kardeş mirasın üçte ikisini alır.⁹³

Sonuç: Öyleyse iki kız da mirasın üçte ikisini alır.

Görüldüğü gibi ayetlerden elde edilecek tikel önermeler bizi tikel sonuca analogi⁹⁴ yoluyla ulaştırmaktadır. Aynı hükme fikhî/hukukî kıyas yoluyla da ulaşabiliriz. Nisa suresinin son ayetinde; “Şayet kız kardeşler iki ise mirasın üçte ikisi onlarındır”⁹⁵ buyrulur iki kız kardeşin mirasın üçte ikisini alacağı hükme bağlanmıştır. Ayette iki kızın hissesi hakkında ise açık bir hüküm bulunmamaktadır. Fakat iki kız, iki kız kardeşe nispeten ölene derece bakımından daha yakındır. Kızların, kız kardeşlere nispetle ölene daha yakın derecede akraba olmaları illeti hesaba katıldığında en fazla kız hissesi olan mirasın üçte ikisini almalarına kıyas vasıtasıyla evleviyetle ulaşılır ki bu da delili ayet olan evlâ kıyastır. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: İki kız kardeşin mirası.

Aslın Hüküm: Kız kardeşler iki olduğunda mirasın üçte ikisini alır.⁹⁶

İllet: Nesep yönünden yakın akraba olması.

Fer’: İki kızın mirası.

Fer’in Hükümü: İki kız, ölene iki kız kardeşten nesep açısından daha kuvvetli yakın akraba olduğu için mirasın üçte ikisini alır.

89 Nisa, 4/11.

90 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/352; İbni Mâce, “*Ferâiz*”, 2; Tirmizî, “*Ferâiz*”, 3.

91 Nisa, 4/176.

92 Nisa, 4/11.

93 “Kız kardeşler iki tane olursa mirasın 2/3’ü onlarındır.” Nisa, 4/176.

94 Hasırcı, a.g.m, s. 60.

95 Nisa, 4/176.

96 Nisa, 4/176.

Kız ve kız kardeşlerin hisselerinin belirlenmesinde ayetlerin delaletiyle kıyas yapılmak suretiyle hükme varılması konusunda son olarak şu da söylenebilir. Ayetlerde iki kız kardeş hisselerinin üçte iki olarak açıklanıp iki kız hisselerinin zikredilmemesi ile ikiden fazla kızın hisselerinin zikredilmesine rağmen ikiden fazla kız kardeşin hisselerinin belirtilmemesindeki maksat, ikisinden biriyle diğerinin hükmünün çıkarılmasını sağlamaktır⁹⁷ ki bu da kıyasla elde edilir.

7- Dedenin Kardeşleri Mirastan Engellenmesi

Sahabe hukukçuları dedenin kardeşleri hacb etmek suretiyle mirastan engellemesi meselesinde ihtilaf ettiler. Zeyd bin Sabit, oğlun oğlunun kardeşleri mirastan engelleyeceği görüşüne sahip olduğu halde dedenin, kardeşleri mirastan engellemeyeceğini savunur. Abdullah bin Abbas ise hem oğlun oğlunun hem de dedenin kardeşleri mirastan engelleyeceği görüşündedir. İbni Abbas bu görüşüne dedeyi oğlun oğluna kıyas ederek ulaşmıştır. Dedenin kardeşleri hacb etmeyeceği görüşünde olan Zeyd bin Sabit için; “*Zeyd Allah’tan korkmaz mı? Oğlun oğlunu oğul gibi kabul ediyor da, babanın babasını baba gibi kabul etmiyor*” sözüyle tenkit ediyor.⁹⁸ İbni Abbas bu yaklaşımıyla ölene nispetle oğlun oğlunun derecesinin, babanın babasının derecesi ile aynı olduğunu kıyas yaparak serdetmiş oluyor. Durum böyle olunca ölenin oğlunun oğlu kardeşleri mirastan engellediği gibi kıyas yoluyla babanın babası/dede de kardeşleri engeller.⁹⁹ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Oğlun oğlu ile bulunan kardeşler.

Aslın Hükümü: Oğlun oğlu, kardeşleri mirastan engeller.

İllet: Oğlun oğlu ölene kardeşinden daha yakın derecede akraba olması.

Fer’: Babanın babası/dede ile bulunan kardeşler.

Fer’in Hükümü: Babanın babası, oğlun oğlu gibi ölene aynı derecede yakın olduğu için kardeşleri mirastan engeller.

8- Dedenin Babaya Kıyas Edilmesi

Hz. Ebu Bekir gibi sahabe âlimlerinin çoğu dedenin mirasını babaya kıyas ederek belirlemişlerdir. Çünkü dedede babalık manası vardır ve baba olmadığına babanın babası veya babanın babasının babası olan dede baba hükmündedir.¹⁰⁰ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Babanın mirası.

Aslın Hükümü: Baba, asabe ve belirli pay sahibi olarak mirastan hisselerini alır.

97 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/156.

98 İbni Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, II/166-167.

99 Şa’ban, *Usul*, s. 116-117.

100 Ebü Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafîi (v. 204), *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut 1410/1990, VII/137; Muhammed Ebu Zehra (v. 1974), *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut 1377/1958, s. 223; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, V/246.

İllet: Baba, ölenin en yakın cihet ve dereceden usulüdür.

Fer’: Dedenin mirası.

Fer’in Hükümü: Dede, baba bulunmadığında ölenin en yakın cihet ve dereceden usulü olduğundan asabe ve belirli pay sahibi olarak mirastan hissesini alır.

Kur’an-ı Kerim’de ‘baba’ kelimesi ‘dede’ yerine kullanılmıştır. Yusuf (a.s) dedeleri İshak ve İbrahim (a.s)’den bahsederken; “*Babalarım, İbrahim ve İshak’ın dinine uydum*”¹⁰¹ diyerek onları ‘baba’ olarak vasıflandırmıştır. Dede baba olmadığında hükmen baba yerine geçmekte, babanın sahip olduğu velilik hakkına sahip olmaktadır.¹⁰²

Hz. Peygamber (s.a.v)’in ilim sahibi ashabı, babanın babası olan dedenin, babadan başka hiç kimse tarafından mirastan hacb edilemeyeceği konusunda icma ettiler. Dedeyi bir başkasını hacb etme ve miras konularında baba yerine koydular. Dedenin baba yokken oğullarla beraber baba yerine kabul edilerek babanın üç haldeki hissesine sahip olması,¹⁰³ kıyas yoluyla varılan bir sonuçtur. Çünkü dede ölene baba vasıtasıyla ulaşır.

Fakat sahabe, dedenin ana baba bir veya baba bir erkek ya da kız kardeşlerle beraber bulunduğu mirası hakkında ihtilaf ettiler. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ayşe (v. 57/676)ve Abdullah bin Abbas gibi pek çok sahabeye göre dede, her ne cihetten olursa olsun bütün kız ve erkek kardeşleri baba olmadığında baba gibi mirastan düşürür. Ebu Hanife de aynı görüştedir.¹⁰⁴ Ölenin kardeşlerinin payları nas ile belirlenmesine rağmen dedenin babaya benzetilerek kıyas yoluyla kardeşleri mirastan düşürmesi, kıyasın ferâizdeki fonksiyonunu tespit etme açısından önemlidir. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Baba ile birlikte bulunan kız ve erkek kardeşin mirası.

Aslın Hüküm: Baba kız ve erkek kardeşleri mirastan düşürür.

İllet: Babanın cihet yönünden daha yakın akraba olması.

Fer’: Dede ile birlikte bulunan kız ve erkek kardeşin mirası.

Fer’in Hükümü: Dede, baba gibi ölene cihet yönünden daha yakın akraba olması illetiyle kız ve erkek kardeşleri mirastan düşürür.

Hz. Ali, Zeyd bin Sabit ve Abdullah bin Mesut’a göre ise dede, ana bir kız ve erkek kardeşleri mirastan düşürmede baba yerine geçtiği halde ana baba bir kız ve erkek kardeşleri mirastan düşürmede baba yerine geçmez; kız ve erkek kardeşler dede ile birlikte varis olurlar. İmam Malik (v. 179/795), İmam Şafii ve İmam Meyn de aynı görüştedirler. Zira erkek kardeş kız kardeşi asabe yapmaktadır. Bu sebeple de dede baba gibi onları mirastan sakıt edemez; dede erkek kardeşlerden

101 Yusuf, 12/38.

102 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/182.

103 Berki, *Ferâiz*, s. 51.

104 Şafii, *Ümm*, VII/137; İbni Kudâme, *Muğni*, VI/306; Sa’dî, *Teyisir*, s. 168.

biri gibi kabul edilerek taksime tabi tutulur, çok olan hisseyi alır.¹⁰⁵ Ayrıca kardeşlerin mirası Kitap¹⁰⁶ ile sabit olduğundan, bir nas veya icma ya da kıyasla hacb edilebilirler. Hâlbuki burada hacb edilmelerini gerektirecek herhangi bir delil de bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Kardeşler mirası hak etmede aynı seviyededirler. Kardeş ve dede baba sebebiyle mirastan düşerler. Dede, babanın babası, kardeş de babanın oğludur. Evlat olma sebebiyle oluşan yakınlık, baba olma sebebiyle oluşan yakınlıktan az değil belki daha kuvvetlidir. Dede, ölüye nispetlerinde tek vasıta (baba) bulunduğu için erkek kardeşlere benzetilmiştir. Erkek kardeş de ölüye tek vasıta (baba) ile ulaşmaktadır. Böylece dede ile birlikte bulunan erkek kardeşler kıyas yoluyla varis olurlar.¹⁰⁸

Kardeşleri dedeyle beraber mirasçı yapanlar Hz. Ali'den rivayet edilen şu mukayeseyi delil olarak kullanırlar. Hz. Ali iki kardeşi, iki dal bitiren bir ağaca, dedeyle torunu da kendisinden tek dal biten bir ağaca benzetmiştir. Bir ağacın iki dalı arasındaki yakınlık, ağacın kökü ile dalından biten dalı ile arasındaki yakınlıktan daha fazladır. Çünkü iki dal arasında vasıtasız bir yakınlık vardır. Buna göre kardeşin dededen öncelikli olması gerekir. Zira asabelik ölene yakın olma esasına dayanır. Ancak dede tarafından bir başka neden daha vardır ki bu da doğum irtibatıdır. Bu neden, dede ile torun irtibatını kuvvetlendirir. Doğum irtibatı sebebiyle baba ismini taşıyan belirli bir hisse alır. Bu hisse sebebiyle dede altıda bir alır. Bu durumda doğum irtibatı göz önünde bulundurularak dedenin payı altıda birden daha az olmaz. Doğum irtibatı sebebiyle ölenle yakınlığı kuvvetlenen dede, kardeşler arasına girer. Dede için altıda bir hisse almaktan daha iyi ise kardeşlerle birlikte taksime katılır.¹⁰⁹

Miras konusunda Zeyd bin Sabit'in görüşlerine tabi olan¹¹⁰ İmam Şafî'ye göre de dede, ana baba bir erkek kardeşi hacb edemez. Bu konuda şöyle der; "Bir kimse ölüp geride dede ve ana baba bir erkek kardeşi bıraksa miras aralarında yarı yarıya paylaşılır. Zeyd bin Sabit, Hz. Ali, Abdullah bin Mesut ve Hz. Osman da aynı görüştedir. Hem kardeşi dedeyle nasıl hacb edersin? Şayet ikisinden birini hacb etmen gerekiyorsa kardeş sebebiyle dedeyi hacb et. Burada kıyas nasıl oluyor ki? Hem erkek kardeşlerin Allah'ın kitabında belirli payı olduğunu biliyor musun? Evet. Peki dedenin Allah'ın kitabında belirlenmiş payı var mı? Yok."¹¹¹ İmam Şafî bu istidlalden hareketle hisseleri kitapla belirlenen kardeşlerin, hisseleri kitapla belirlenmeyen dede ile hacb edilemeyeceğine varmaktadır.

Zeyd bin Sabit dedenin ana baba bir kız ve erkek kardeşleri hacb edemeyeceğine şu örneği verir. İki kardeş kendisinden iki nehir çıkan bir vadiye, torunla birlikte dede de kendisinden bir nehrin çıkıp sonra bu nehirden küçük bir akarsuyun

105 Serahsî, *Mebhut*, XXIX/180; Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-Ferâiz*, s. 53 (48 nolu dipnot).

106 Nisa, 4/176.

107 İbni Kudâme, *Muğni*, VI/307.

108 İbni Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, II/166.

109 Serahsî, *Mebhut*, XXIX/181; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI/405; İbni Kudâme, *Muğni*, VI/307; *Ravdatü'n-Nâzir*, II/167; İbni Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, VI/774; Berki, *Ferâiz*, s. 42.

110 Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII/68.

111 Şafî, *Ümm*, VII/137.

ayrıldığı vadiye benzer. Buna göre iki nehir arasındaki yakınlık vadinin dibi ile küçük akarsu arasındaki yakınlıktan daha çoktur. Bu da kardeşlerin dededen öne alınmasını gerektirir. Ancak dede tarafından doğum ilişkisi olduğundan dedeye baba adı verilir. Dede ölene birinci babadan bir derece daha uzak olmakla beraber kardeşle eşittir. Zira dede ile kardeş ölene baba vasıtasıyla bağlantı kurar. Ayrıca kardeş dedeye göre bir açıdan tercih edilme hakkı vardır. Kardeş ölenle oğulluk vasfı ve baba vasıtasıyla bağlantı kurmaktadır. Asabelikte oğulluk babalık vasfından önce gelir. Fakat doğum ilişkisi baba tarafından tercih sebebi olmakta, miras hakkı kazanmada öncelikli sayılmaktadır. Doğum ilişkisi nedeniyle hak edilen hisse konusunda dedeye öncelik verilir. Fakat asabelik konusunda ise ana baba bir veya baba bir kardeş ile dede eşittir.¹¹² Meselenin çözümü mukayese yapılarak, akli istidlalde sağlanmaktadır. Bu yapılırken de ölüye yakınlık illeti esas alınmaktadır. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Çocuk olmadığında ana baba bir kız ve erkek kardeşlerin mirası.

Aslın Hükümü: Asabe olarak mirastan ikili birli pay alırlar.

İllet: Ana baba bir erkek kardeşin ana baba bir kız kardeşi asabe yaparak verasette kuvvetlendirmesi.

Fer': Dede ile birlikte bulunan ana baba bir kız ve erkek kardeşlerin mirası.

Fer'in Hükümü: Ana baba bir kız ve erkek kardeşler -derece bakımından ölene dede ile aynı yakınlıkta akrabalık sebebiyle- asabe olarak ölenin çocukları gibi ikili birli pay alırlar.

Dedenin baba yerine kabul edilmeyip babadan farklı olduğu yer, koca ve ana baba veya karı ve ana baba ile varis olması meselesidir. Bu meselede ana kalanın üçte birini alır. Bundan sonra da kalanı baba alır. Babanın yerine dede olursa ana-ya malın üçte biri verilir; bundan sonra kalanı dede alır.¹¹³

K			K			
1/2	1/3	K	1/4	1/3	K	
Zevce	Ana	Baba	Zevce	Ana	Baba	
3	3	6	1	3	4	
3	1	2	1	1	2	4
K			K			
1/2	1/3	K	1/4	1/3	K	
Zevce	Ana	Dede	Zevce	Ana	Dede	
3	2	1	3	4	5	12

112 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/182; İbni Kudâme, *Muğni*, VI/307; *Ravdatü'n-Nâzir*, II/166-167; İbni Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/162.

113 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/144.

Miras hukukunda yeri geldiğinde dede babaya benzetilerek onun yerine konmakta, yeri geldiğinde ölüye cihet, derece veya kuvvetçe yakınlık açısından babadan farklı değerlendirilerek babanın aldığı aynı oranda miras alamamaktadır. Bu da bize, meselelerin çözümünde delil olarak nas ve icma kullanılsa da sonuca içtihat edilerek ve hatta içtihadın bir kısmını oluşturan kıyasa müracaat edildiğini göstermektedir.

9- Dedenin Oğlun Oğluna Kıyas Edilmesi

Abdullah bin Abbas dedeyi oğlun oğluna kıyas etmiştir.¹¹⁴ Oğlun oğlu ölene, oğul nedeniyle bağlandığı gibi babanın babası olan dede de ölene baba nedeniyle bağlanmaktadır. Her ikisinin de ölenle arasında bir kişi vardır; ölene yakınlıkları farklı cihetten olsa da aynı derecedendir. Oğlun oğlunun ölene bağlantısı ölenin usulü olması sebebiyle; dedenin ölene bağlantısı da furu sebebiyledir. İlet aynı derecede ölene yakınlıktır. Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Oğlun oğlunun mirası.

Aslın Hüküm: Oğlun oğlu, oğul bulunmadığında asabe olarak mirastan hissesini alır.

İlet: Oğlun oğlu, oğul bulunmadığında ölenin en yakın cihet ve dereceden furuudur.

Fer’: Dedenin mirası.

Fer’in Hükümü: Dede, baba bulunmadığında ölenin en yakın cihet ve dereceden usulü olduğundan asabe ve belirli pay sahibi olarak mirastan hissesini alır.

10- Mirasın Red Yoluyla Taksim Edilmesi

İslam miras hukukunda terikenin varisler arasında hisselerince paylaşılmasından sonra artan malın varislere yeniden hisseleri oranında bölüştürülmesine “*red yoluyla taksim*” denir. Red usulünün uygulaması İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır.¹¹⁵ Red yoluyla mirasın taksimini kabul edenler de varislerden kimlere red yapılacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁶ Abdullah bin Mesut red yapılacak varisleri kıyas deliliyle belirlemiştir. Şöyle ki; red için nesep hısımlığı aranır. Nesep hısımlığı nedeniyle miras hakkı kazanma, asabelik gibi olur. Dolayısıyla bu hakkı kazanma, gerçek asabelikten doğan miras hakkı kazanmaya kıyas edilir. Buna göre karı ve koca için bu hak doğmaz. Çünkü asabelik ya akrabalık, ya da miras hakkı kazanma sırasında baki kalma yönünden velâ gibi akrabalığa benzeyen şey

114 Ebu Zehra, *Usûlu’l-Fıkh*, s. 223; Zuhayli, *Usûl*, I/629.

115 Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Abbas gibi sahabenin önde gelenlerinden bazısına göre, ‘*belirli paylarını aldıktan sonra ahab-ı ferâidzen hiç birine red yapılmaz; artan kısım, beytülmalâ ait olur.*’ İmam Şafî de bu görüşü benimsemiştir. Hz. Ali, Hz. Osman, Abdullah b. Mesut gibi sahabenin çoğunluğuna göre artan mal red yoluyla taksim edilir. (Serahsî, *Mebcut*, XXIX/193.)

116 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/192-198; Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa’d el-Kurtubi el-Baci (v. 474), *el-Münteka Şerhu’l-Muvatta*, I-VII, Birinci Baskı, Mısır 1332, VI/224-225.

itbariyedir. Evlilik bu özellikte değildir. Çünkü evlilik eşlerden birinin vefatıyla ortadan kalkar. Mirastan pay alması ise sadece nas ile belirlenmesi sebebiyledir. Belirlenen pay dışında başkaca miras hakkı doğmaz.¹¹⁷ Malikiler de eşler asabe olmadıkları için bunlara kıyas delili ile red yapılamaz kanaatindedirler.¹¹⁸ Bu kitap, sünnet ve sahih kıyasın delaletiyle açık ve net bir hükümdür.¹¹⁹

11- Kelâle Meselesi

Kelâle, Kur'an'da hakkında iki ayet bulunmasına rağmen sahabe arasında içtihadı konu olmuş bir meseledir. Kelâle konusuyla ilgili ilk ayet kadınlar hakkında nazil olduğu için buna *'kadınlar ayeti'*¹²⁰ denilmiş; ikincisine ise *'âyetu's-sayf/yaz mevsimi ayeti'*¹²¹ denilmiştir. Kadınlar ayetinde kelâle kelimesinin anlamı daha kapalıdır. Yaz mevsimi ayetinde ise *"Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölürse"*¹²² buyruğu ile ilave bir açıklama yapılmıştır.

Hz. Ömer (v. 23/644), Hz. Peygamber (s.a.v)'e kelâle ayetini sormada ısrar edince elini göğsüne koyup; *"Yaz mevsimi ayeti sana yetmiyor mu?"* diyerek net cevap vermemiş ilgili ayete yönlendirerek düşünüp içtihadta bulunmasını dilemiştir. Hz. Ömer kelâle hakkındaki ısrarlı sorularına rağmen tam cevap alamayınca kızı Hafsa (v. 45/665)'yı tembihlemiş, Hz. Peygamber (s.a.v)'in neşeli olduğu bir anda ona sormasını istemiştir. Hz. Hafsa da böyle bir anda kelâleyi sorunca Hz. Peygamber (s.a.v); *"Bunu baban mı emretti? Onun kelâleyi bildiğini sanmıyorum"* buyurmuştur. Hz. Ömer, Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu sözlerini duyduktan sonra; *"Ben kelâleyi bildiğimi sanmıyorum; Hz. Peygamber bunu bize açıklamadan vefat etti"* demiştir.¹²³

Kelâle hakkında nazil olan iki ayetin ortak noktası *'kelâle, oğlu bulunmayan murisin mirasçıları'* anlamını taşımasıdır. Her iki ayette babadan açıkça söz edilmediği için babanın kelâle diye isimlendirilen mirasçılardan biri mi kabul edilecek, yoksa babanın varlığı halinde oğuldaki gibi artık kelâle mirasçılarından söz edilmeyecek mi konusunda sahabe ihtilaf etmişti. Hz. Ebu Bekir; *"Ben kelâle hakkında bir içtihadta bulundum. Kelâlenin çocuğu ve babası bulunmayan kişi olduğu kanaatindeyim"* demiştir.¹²⁴ Hz. Ebu Bekir'in sözünde geçen *"içtihad/re'y"*den mak-

117 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/194; Kurtubi, *Münteka*, VI/224; Sa'di, *Teysir*, s. 168.

118 Kurtubi, *Münteka*, VI/224.

119 Sa'di, *Teysir*, s. 168.

120 *"Eğer bir erkek veya kadının malı mirasçılara kelâle şeklinde kalırsa ve bir erkek yahut bir kızkardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar."* Nisa, 4/12.

121 *"Senden fetva istiyorlar. De ki: "Allah, size "kelâle"nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa, bıraktığı malın yarısı onundur."* Nisa, 4/176.

122 Nisa, 4/176.

123 Ebu Osman Said b. Mansur b. Şu'be el-Cürani (v. 227), *et-Tefsir min Süneni Said b. Mansur*, I-V, Tahkik: Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz, Daru's-Samii 1417/1997, III/1178-9; Serahsi, *Mebcut*, XXIX/151; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Kurtubi el-Baci (v. 474), *el-Münteka Şerhu'l-Muvatta*, I-VII, Birinci Baskı, Mısır 1332, VI/241.

Hz. Ömer, "Allah dede konusunda insanların görüş birliğine varmalarından razı olmadı. Şahit olun ki, dede ve kelâle konusunda hiçbir görüşüm yoktur. Benden sonra halife olarak da yerime hiç kimseyi bırakmıyorum" diyerek konuyla ilgili hassasiyetini belirtmiştir. Sahabe ve tabiin dede konusunda fetva vermekten çekinmişlerdir. (Serahsi, *Mebcut*, XXIX/180.)

124 Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed el-Beğavi eş-Şafii (v. 516), *Şerhu's-Sünne*, I-XV, Tahkik: Şuayb

sat “kıyas”tır.¹²⁵ Burada Hz. Ebu Bekir babayı oğula kıyas etmiştir. Hz. Ebu Bekir, oğlun bulunması kardeşlerin mirasçılığına ayetle engel olarak kabul edildiği gibi babanın hayatta olması halinde de aynı hükmün uygulanması gerekeceğine kardeşlerin mirasçı olamayacağına kanaat getirmiştir. Çünkü baba da oğul gibi asabe mirasçısıdır. Asabe mirasçısı ortak vasıflarına binaen varılan hüküm kıyasîdir.¹²⁶ Hz. Ebu Bekir’in kıyasla elde ettiği bu görüşün uygulaması şu şekildedir.

Asıl: Kardeşlerin oğul ile birlikte mirasçılığı.

Aslın Hükümü: Oğul bulunduğu kardeşler mirastan mahrum kalırlar.

İllet: Kardeşler, asabe olan oğul bulunmadığında kelâle olarak mirasçı olurlar.

Fer’: Kardeşlerin baba ile birlikte mirasçılığı.

Fer’in Hükümü: Asabe olan baba bulunduğu da kardeşler mirastan mahrum kalırlar. Çünkü kardeşler oğul ile kelâle olamadıkları gibi baba ile de kelâle olamazlar.

Hz. Ömer de karşıt görüşte olmamak için Hz. Ebu Bekir’in içtihadını kabul etmiş fakat vefat edeceğinde; “Şahit olun ben Allah’a kelâle hakkında herhangi bir görüşe sahip olmadan öleceğim” demiştir.¹²⁷

Sahabe kelâle kelimesinin anlamı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğa göre kelâle, ‘çocuk ve baba dışındaki mirasçılardır’ zira kelâle; ‘çocuğu ve babası bulunmayan kişi’ demektir. Abdullah bin Abbas’a göre ise kelâle, ‘çocuk dışındaki mirasçılardır.’¹²⁸ İbni Abbas kelâlenin ‘çocuk ve baba dışındaki mirasçılardır’ diyen sahabilere; “Siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?” diyerek kızıyor.¹²⁹ Kelâle ‘çocuğu olmaksızın ölen kimsedir’ kanaatine; “Allah size kelâle hakkında şu açıklamayı yapıyor. Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölürsa”¹³⁰ ayetini delil getiriyor. Sahabe âlimlerinin çoğunluğuna göre ayetteki; ‘çocuğu olmayan’ sözünden maksat, çocuk ve babanın her ikisidir. Ayette geçen ‘çocuk’ kelimesi, çocuk kendisinden meydana geldiği, ayrıldığı için babaya, çocuğa da o babadan meydana geldiği, ayrıldığı için isim olarak verilmiştir. Ayette ‘Çocuğu olmayan’dan maksat ‘çocuğu ve çocuk yerine geçen kimse olmayan’ demektir. Oğlunun çocuğu olan, çocuk yerine geçen bir kimse bulunduğu için kelâle olmadığı gibi, babası olan kimse de arap dili ve nesep yani meydana gelme açısından çocuk yerine geçen bir kimse bulunduğu için de kelâle olmaz.¹³¹ Ayrıca Ebu Seleme bin Abdurrahman (v. 94/713)’in rivayet ettiği şu hadisi de delil getirirler. “Hz. Peygambere kelâlenin ne olduğu sorulmuş, o

Arnavut - Muhammed Zühayr eş-Şaviş, Beyrut 1403/1983, VIII/338.

125 Zuhaylî, *Usûl*, I/627.

126 Şa’ban, *Usûl*, s. 116-117.

127 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/152.

128 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/152.

129 İbni Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, I/276.

130 Nisa, 4/176.

131 Ayet ve şiihlardan getirilen deliller ile ‘kelâle’ kelimesinin linguistik tahlili, muris için mi yoksa varisler için mi kullanılacağına dair ayrıntılı bilgi için bkz: Serahsî, *Mebcut*, XXIX/152-3.

*da çocuğu ve babası bulunmayan kimse demiştir.*¹³² Kelâle, sahabe arasında ihtilafa sebep bir konu olarak kalmış, içtihat ve kıyasla sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Hız. Peygamber (s.a.v)'in kelâle hakkındaki ısrarla sorulan sorulara cevap vermeyip soru sahiplerini Nisa suresinin son ayetine yönlendirmesi, sahabenin miras meseleleri hakkında içtihatla bulunmasını arzu etmesinden kaynaklanmaktadır.¹³³ Sahabe kelâleyi tespit ederken ayetler ve arap dilinden şiirlerden yola çıkarak kıyası kullanmış, içtihat etmiştir.

12- Ana Bir Kardeşlerin Anaya Kıyas Edilmesi

Ana bir erkek ve kız kardeşler hisseleri ayetle belirlenmiş ashab-ı ferâizdendir. Ayette; *“Her birine altıda bir pay verilir. Eğer birden fazla kardeşi olursa o zaman üçte bir payda eşit olarak ortaklırlar”*¹³⁴ buyrulur. İster kadın ister erkek olsun bir tane ana bir kardeş varis olduğunda mirasın altıda birini, birden çok ana bir kardeş varis olduğunda ise eşit bölüştürmek şartıyla mirasın üçte birini alacağına hükmedilmiştir.

Ana bir kardeşlerin farz hisselerinin belirlenmesi, ananın payına mukayese edilerek sağlanmıştır. Her ne kadar ayetlerde her iki grubun hisseleri farklı yerlerde açıkça bildirilmiş¹³⁵ başkaca bir istidlale gerek bırakmamışsa da ana bir kardeşlerin ölenle ana vasıtasıyla bağlantı kurmaları, bağlantı kurdukları kimsenin (ana) mirasına kıyas edilmeleri tahliline zemin hazırlamıştır. Bu da bizzat Kur'an'ın miras paylarını belirlemede yaptığı kıyasa örnek kabul edilir.¹³⁶

Ana bir kardeşlerden bir tane olanın durumu, ayetle ananın üçte bir ve altıda bir hisselerinden en az olan altıda birine kıyas edilir. Ana bir kardeşlerden çok sayıda olanlar, sayılarının çokluğu sebebiyle güçlendikleri için ananın hisselerinden en fazla aldığı üçte birine kıyas edilirler. Ana bir erkek kardeşlerin asabelik durumları olmadığı için ana bir kız kardeşlerle birlikte bulduklarında eşit pay alırlar.¹³⁷

13- Teşrik Veya Hımarıye Meselesi

Ana bir kardeşlerin ölenle ana vasıtasıyla bağlantı kurmaları, teşrik veya hımarıye gibi problemlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu problemler sahabe ve sonra gelen âlimler arasında tartışılmış ve farklı içtihatlar ortaya çıkmıştır. Sahabe, ana

132 Ebû Davud Süleyman b. el-Eşâs b. İshak (v. 275), *el-Merâsîl*, Tahkik: Şuayb Arnavut, Beyrut 1408, s. 271; Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaluddin es-Suyûtî (v. 911), *ed-Dürri'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr Beyrut, II/754; Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Kastalânî (v. 923), *İrşâdu's-Sâri lişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Yedinci Baskı, Mısır 1323, IX/435; Muhammed Reşid b. Ali Rıza (v. 1354), *Tefsîru'l-Kur'an (Tefsîru'l-Menâr)*, I-XXII, Mısır 1990, VI/86; Muhammed b. Abdalbâki ez-Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî ala Muvattai'l-İmam Malik*, Tahkik: Abdurrauf Sâd, I-IV, Kahire 1424/2003, III/173; Abdulmecid Abdalbârî, *er-Rivâyâtu't-Tefsîriyye fî Fethi'l-Bârî*, I-III, Doktora Tezi, Vakfu'l-İslami'l-Hayrî 1426/2006, I/401.

133 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/151.

134 Nisa, 4/12.

135 Ananın payı için bkz: Nisa, 4/11

136 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/154.

137 Serahsî, *Mebcut*, XXIX/154.

bir kardeşlerin, ana baba bir ve baba bir kardeşlerle düşmeyecekleri, baba bir kardeşlerin onların payını eksiltmeyeceği konusunda hem fikir oldukları halde; ana baba bir kardeşlerin, ana bir kardeşlerin payını eksiltip eksiltmeyeceği hakkında farklı kanaattedirler.¹³⁸ Mesele şöyledir:

Bir kadın ölüp geride zevci, anası, ana bir erkek ve kız kardeşi ile ana baba bir iki erkek kardeşi kalıyor. Sahabeden Hz. Ali, Ebu Musa el-Eş'âri (v. 17/638) ve Ubey bin Ka'b (v. 35/656)'a göre, zevce yarı, anaya altıda bir, ana bir kardeşlere de üçte bir verilir; ana baba bir kardeşlere ise hiçbir şey verilmez. Hanefiler de bu görüştedirler.¹³⁹

1/2	1/6	1/3		S		
Zevce	Ana	Er. Kardeş (a)	Kız Kardeş (a)	Er. Kardeş (ab)	Er. Kardeş (ab)	
3	1		2	---	---	6
3	1	1	1	---	---	6

Aynı meselede sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman ve Zeyd bin Sabit'e göre ise üçte bir olan kardeşlerin payı ana bir kardeşlerle ana baba bir kardeşler arasında eşit bölüştürülür. İmam Sevrî, İmam Malik ve İmam Şafî' de bu görüştedir.

1/2	1/6	1/3				
Zevce	Ana	Er. Kardeş (a)	Kız Kardeş (a)	Er. Kardeş (ab)	Er. Kardeş (ab)	
3	1		2			6
6	2	1	1	1	1	12

Hz. Ömer önceleri birinci görüş sahipleri gibi düşünüyor, ana baba bir kardeşlerin ana bir kardeşlere ortak edilmesini kabul etmiyordu. Sonra ana baba bir kardeşler bu meseleyi Hz. Ömer'e sorarlar. Hz. Ömer de ana bir kardeşlere ortak olamayacaklarını söyler. Ana baba bir kardeşler; “*Babamızın eşek olduğunu farzet. Biz bir anneden doğmuş değil miyiz?*” derler. Bunun üzerine Hz. Ömer; “*Doğru söylediniz*” diyerek ortak edilmelerini kabul eder. Ana baba bir kardeşlerin, babalarının yok sayılmasını isterken eşek benzetmesinde bulunmaları, bu meselenin

138 Serahsî, *Mabsut*, XXIX/154. Ele alınan konu itibarıyla ibarenin, “*Sahabe ana bir kardeşlerin, ana baba bir kardeşlerin payını eksiltip eksiltmeyeceği konusunda görüş ayrılığına düştüler*” şeklinde olması gerektiğini düşündüğüm halde metin böyle bir tercümeye imkân tanımamaktadır. İlgili metin şöyledir:

139 وَأَنْفَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُسْقَطُونَ بَيْنِي الْأَعْيَانُ وَلَا بَيْنِي الْعُلَاتِ، وَلَا يَنْقُصُ نَصِيبُهُمْ بَيْنِي الْعُلَاتِ، وَإِنَّمَا يَحْتَلِقُونَ فِي أَنَّهُ هَلْ يَنْقُصُ نَصِيبُهُمْ بَيْنِي الْأَعْيَانُ أَمْ لَا

Hanefiler ana baba bir kardeşlerin ortak yapılmasını şöyle açıklar: Burada ana baba bir kardeşe öncelik verilmez. Çünkü ölenle baba vasıtasıyla bağlantı kurma asabelik sebebidir. Asabe olanların miras hakkı kazanmaları belirli hisse sahiplerinin miras hakkı kazanmalarından sonra gelir. Bu meselede de belirli pay sahiplerinden geriye hiçbir şey kalmamaktadır. Ana bir kardeş bir tane olsaydı da mirasın altıda birini alsaydı geri kalan ana baba bir erkek kardeşlere verildi ki kardeşlerin tamamına eşit olarak dağıtılacağı söylenen de yoktur. Ana akrabalığında eşitlik dikkate alınsaydı kalan mal ana bir bir kardeş ile ana baba bir kardeşler arasında eşit dağıtılırdı. O halde, ana baba bir kardeşler açısından ölenle baba yoluyla bağlantı kurma dikkate alınmaz. Geride sadece ana akrabalığı yoluyla bağlantı kalır. Bunda da bütün kardeşler birbirine eşittir. (Serahsî, *Mabsut*, XXIX/155.) Hanefilerin bu meseledeki tutumları kurallardan miras disiplinine ileri derecede hassasiyet göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Mesela asabelik hakkı kazanma nedenini, baba akrabalığı yoluyla ölenle bağlantı kurmaya bağlamak ve bu neden bulduktan sonra ana akrabalığı hak kazanma nedeni değil tercih nedeni olur demektedirler. Bir meselenin çözümünde bile sabit kuralları ihmal etmiyorlar.

'*humariye*' diye isimlendirilmesine, ana baba bir kardeşlerin ana bir kardeşlerle ortak kabul edilmeleriyle de '*teşrik*' diye isimlendirilmesine sebep olmuştur.¹⁴⁰ İmam Serahsi, '*Bu fikhî gerekçe ile verilen bir hükümdür. Mirasta hak sahibi olma ölene yakınlık ve onunla olan bağlantıdır. Ana bir kardeşlerin ölüye bağlantıları ana iledir. Ana baba bir kardeşler, ölenle baba ile bağlantıları olması açısından tercih edilirler. Bu fazla bağlantı sebebiyle ana baba bir kardeşlere öncelik verilmese de en azından ana bir kardeşlerle eşit tutulmaları gerekir*' der.¹⁴¹

Hız. Ömer'i önceki görüşünden döndüren şey, ana baba bir kardeşlerin aslında ölene daha yakın olduklarını vurgulayan ifadeleridir. Onlar bu sözleriyle mukayese yapmakta, ölene daha yakın olduklarını belirtmektedirler. Zira genel kaideye¹⁴² göre ölene ana baba sebebiyle olan yakınlık, sadece ana sebebiyle olan yakınlıktan daha güçlüdür.¹⁴³ Bu hükümden, Hız. Ömer'in ana baba bir kardeşlerin hisselerini, payları ayetle belirlenen ana bir kardeşlere kıyas ederek kararlaştırdığı anlaşılmaktadır.

14- Vasiyetin Mirasın Tamamı Hakkında Geçerli Olması

İslam miras hukukunda vasiyet, her ne kadar ayetlerle meşru kılınmış ve hadislerle de sınırı belirlenmiş ise de yapılan vasiyetin terikenin üçte birinden fazlası veya tamamı hakkındaki geçerliliği içtihadî bir konudur. Buradaki içtihat, bir diğer teberra akdi olan hibenin geçerliliğine kıyas edilir. Şöyle ki, hibe akdinde hibede bulunan vâhib, malının tamamını herhangi bir sınırlama olmaksızın dileğine bağışlayabilir. Hibe edenin tasarrufu bunama, sefihlik ve benzeri arızî bir hal mevcut olmadığında hibede bulunulan kişinin teslim almasıyla sonuçlanır, akit tamamlanır. Miras hukukunda vasiyet terikenin üçte biri ile kayıtlanmasına rağmen, kanunî mahfuz hisseli mirasçılar yani varisler, vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılması amacıyla tenkis davası açmayıp vasiyeti kabul ettiklerinde, vasiyet murisin vefatından sonra malın tamamı hakkında mansup mirasçı/musa leh¹⁴⁴ için geçerli olur.¹⁴⁵ Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Vâhibin malının çoğunu hibe etmesi.

Aslın Hükümü: Vâhibde arızî bir hal olmadığında hibe geçerlidir.

İllet: Hibenin geçerli oluşuna herhangi bir engelin bulunmaması.

Fer': Murisin malının çoğunu vasiyet etmesi.

Fer'in Hükümü: Varisler engel olmadığı, kabul ettiklerinde vasiyet geçerlidir.

140 Serahsi, *Mebhut*, XXIX/154; İbnü'l-Mulakkân Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafii (v. 804), *el-Bedru'l-Münir fi Tahrici'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vakia fiş-Şerhi'l-Kebir*, I-IX, Muhakkık: Mustafa Ebu'l-Ğayt - Abdullah b. Süleyman - Yesar b. Kemal, Riyad 1425/2004, VII/233-234; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalâni (v. 852), *et-Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehâdisi'l-Rafii'l-Kebir*, I-IV, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiye 1419/1989, III/187-8, 194; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzade Damad Efendi (v. 1078), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts., II/756.

141 Serahsi, *Mebhut*, XXIX/155.

142 İbni Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, VI/774; Berki, *Ferâiz*, s. 42.

143 Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit*, VIII/68.

144 Mansub mirasçı; murisin iradesiyle tayin edilen mirasçıya denir ki, vasiyetle mirasçı olunur. Vasiyetle mirasçı olan mansub mirasçı, murisin ölümüyle vasiyet edilen mala hak sahibi olur. Mansup mirasçı, diğer varislerin onayıyla varislerden olabileceği gibi varis olmayanlardan da olabilir.

145 Berki, "Kur'an'da Miras Hukuku", s. 119.

15- Ninenin Anaya Kıyas Edilmesi

Nine ister baba, ister ana tarafından olsun ölene nispetinde araya fasit dede girmeyen büyük annelerdir. Ananın anası, ananın anasının anası ve babanın anası, babanın babasının anası gibi. Araya fasit dede giren büyük anneler fasit nine olup zevil ehamdan kabul edilirler.¹⁴⁶ Hadisi şerifle tespit edilip sahabenin icmasıyla sabit olan hükme göre sahih nine ister ana ister baba tarafından olsun, ister bir tane ister birden fazla olsun, derecede eşit olmak şartı ile altıda bir hisse alır.¹⁴⁷ Fakat ninenin altıda bir payı yanı sıra ana gibi kabul edilip üçte bir alacağına dair İbni Abbas'tan bir görüş nakledilmiştir.¹⁴⁸

Ninenin mirasçılığı konusunda genelin kabulünü gören yukarıdaki izahtan sonra şu ayrıntıdan bahsedelim. Ashap döneminde ninenin mirasçı olup olamayacağına ihtilaf edilmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in; "Anne olmadığına nineye altıda bir pay vermiştir"¹⁴⁹ fiili hadisinin delil olduğu icma ile mesele halledilmiştir.¹⁵⁰ Fakat ninenin ölenle bağlantısı açısından mı yoksa nine vasfını alması sebebiyle mi kendisine pay verileceğinde görüş ayrılığı olmuştur. Abdullah bin Mesut'tan gelen iki görüşten biri ninenin ölenle bağlantısı sebebiyle mirasçı olması, diğeri ise nine olarak isimlendirilmesi sebebiyle mirasçı olmasıdır. İbni Abbas'ın savunduğu üçüncü bir görüşe göre, ninelerden sadece birisinin mirasçı olmasıdır ki, o da ananın anasıdır. Nine ana olmadığı zaman ananın yerine geçerek¹⁵¹ ananın hissesi olan ya altıda biri ya da üçte biri alacaktır. İbni Sirin (v. 110/7299de aynı görüştedir.¹⁵² Kıyası tamamen reddeden İbni Hazm (v. 456/1064) da ana olmadığına nineyi ananın yerine koyarak üçte biri veya altıda biri alacağı kanaatindedir.¹⁵³ İbni Abbas bu görüşünü mukayesede bulunarak şöyle izah eder:

"Ananın anası, ölenle ana vasıtasıyla bağlantı kurar. Ananın anası, ananın mirasçılık nedeninin bir benzeri ile mirasçı olur ki o da analıktır. O halde ananın anası, ana olmaması durumunda onun yerine geçer. Nitekim babanın babası olan dede, baba bulunmadığında baba yerine geçmektedir. Oğlun oğlu da oğul bulunmadığı zaman oğul yerine geçer. Ana bazı durumlarda üçte bir, bazı durumlarda altıda bir hisse alınca, ananın anası da aynen bunun gibi mirasçı olur."¹⁵⁴

146 Berki, *Ferâiz*, s. 68.

147 İbni Kudâme, *Muğni*, VI/299.

148 Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtûbî (v. 463), *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*, I-XXIV, Tahkik: Mustafa b. Ahmed el-Ulvi - Muhammed Abdulkebir el-Kübra, Mağrib 1387, XI/101; Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim eş-Şafii (v. 558), *el-Beyan fi Mezhebi'l-İmamiş-Şafii*, I-XIII, Muhakkık: Kasım Muhammed en-Nürî, Cidde 1421/2000, IX/42; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, V/254.

149 Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman Ebu Bekir b. Ebî Şeybe (v. 235), *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Muhakkık: Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Riyad 1409, VI/269; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa Ebu Bekir el-Beyhakî (v. 458), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-VI, Üçüncü Baskı, Beyrut 1424/2003, VI/371; Mahmûd Muhammed Halil, *el-Müsnedü'l-Câmi*, I-XXII, Beyrut 1413/1993, III/208.

150 Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim eş-Şafii (v. 558), *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmam eş-Şafii*, I-XIII, Muhakkık: Kasım Muhammed en-Nürî, Cidde 1421/2000, IX/41; İbni Kudâme, *Muğni*, VI/299.

151 İbni Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/350; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, V/254.

152 Serahsî, *Mebhut*, XXIX/166.

153 İbni Hazm, *Muhallâ*, VIII/291.

154 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdadi el-Maverdi (v. 450), *el-Havi'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi'l-İmamiş-Şafii ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, Muhakkık: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvez - eş-Şeyh Adil Ah-

Bağlantı kuran kişinin, kendisiyle bağlantı kurduğu kişiye karşı durumu, kendisiyle bağlantı kurulan kişinin ölene karşı durumu gibidir. Bağlantı kuran kişi, kendisiyle bağlantı kurulan kişinin anasıdır. Belirli hisse sahibidir. Nitekim kendisiyle bağlantı kurulan kişi de ölenin annesidir. Belirli hisse sahibidir. Ölenle bağlantı kuranın mirası üçte bir olduğu gibi onun aracılığıyla bağlantı kuran kişinin mirası da böyledir.¹⁵⁵ İbni Abbas'ın kıyas yoluyla elde ettiği bu görüşün¹⁵⁶ uygulaması şu şekildedir.

Asıl: Ananın çocuk ve kardeş bulunmadığında varis oluşu.

Aslın Hükümü: Ana ayetin hükmüyle mirasın üçte birini alır.

İllet: Ana ile ananın anasının ölene aynı cihetten akraba olması.

Fer': Ananın anasının (nine), ana ve çocuk ile kardeşler bulunmadığında mirasçılığı.

Fer'in Hükümü: Ana olmadığında ananın anası ölene aynı cihetten yakın akraba olduğu için aynı şartlarda mirasın üçte birini alır.

Abdullah bin Mesut'tan ninenin mirasçılığı hakkında nakledilen '*nine olarak isimlendirilmesi sebebiyle mirasçı olur*' görüşünün izahı şöyledir:

"Ninelerin mirasçı yapılmaları ölenle bağlantı kurma yönünden değildir. Çünkü ananın anası ölenle ana aracılığıyla bağlantı kurar. Nitekim ananın babası da ana aracılığıyla ölenle bağlantı kurar. Kadın aracılığıyla ölenle bağlantı kurma, erkeğin mirasçı olmasını gerektirmiyorsa kadının mirasçı olmasını da gerektirmez. Böylece ninelerin dinen mirası hak etmelerinin sadece nine ismi taşımalarından dolayı sabit olduğunu öğreniriz. Hz. Peygamber (s.a.v) nineye altıda bir pay vermiştir. Bu, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ninelere bu isim nedeniyle ayırdığı bir paydır. Yakın nine uzak nine, ölenle bağlantısında iki baba arasına giren bir babanın bulunduğu veya bulunmadığı nine bu konuda eşittir."¹⁵⁷

Uzak ninenin yakın nine nedeniyle mirastan yoksun olacağı görüşüne sahip olan Hz. Ali (v. 40/661) gibi âlimler¹⁵⁸ bu kanaatlerine, babayla birlikte bulunan dedenin mirastan mahrum kalacağı hükmüne kıyas ederek ulaşmışlardır.¹⁵⁹ Zira **İslam hukukçuları sahih dedenin**¹⁶⁰ baba bulunduğu mirastan pay alamayacağı konusunda hem fikirdirler.¹⁶¹ Dede mirasta babaya ortak olamadığı gibi nine de anaya ortak olamaz. Yakın nine ölenin aslının aslıdır. Uzak nine ise ölenin aslı-

med Abdulmevcud, I-XIX, Beyrut 1419/1999, VIII/110; Serahsi, *Mebcut*, XXIX/167-168.

155 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/167; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, V/254.

156 İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/350.

157 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/167; İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/350.

158 İbni Kudâme, *Muğni*, VI/302; İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/350-351.

159 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/168.

160 Sahih dede: Babanın babası veya babanın babasının babası gibi ölen ile arasında bayan olmayan dededir. Şayet ölüye nispette herhangi bir basamakta babanın validesinin babası gibi araya valide girerse fasit dede (cedd-i fasit) olur ki, fasit dede ashabi ferâizden değil, zevil ehamdandır. (Konyalı Şeyhzade Ahmed Ziya, *Emâli'l-Ferâiz*, Konya Meşrik-i İrfan h. 1328, s. 20; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, VIII/297.)

161 İbni Kudâme, *Muğni*, VI/277; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, VIII/298.

nın aslının aslıdır. Asıllık yakın ninede daha güçlü olunca, uzak nineye göre öncelik kazanır.¹⁶² Bu meselede kıyasın tatbikini şu şekilde gösterebiliriz.

Asıl: Baba ile birlikte bulunan dedenin mirası.

Aslın Hüküm: Baba dedeyi mirastan yoksun bırakır.

İllet: Babanın ölene dededen daha yakın derecede akraba olması.

Fer’: Yakın nine ile birlikte bulunan uzak ninenin mirası.

Fer’in Hükümü: Yakın nine ölene daha yakın derecede akraba olması sebebiyle uzak nineyi mirastan yoksun bırakır.

Ana bulunmadığında ninenin altıda bir hisse alacağını ifade eden hadis, aynı zamanda ninenin anayla birlikte bulunduğu zaman mirasçı olamayacağına¹⁶³ da işaret etmektedir. Sahabeden Bilal bin el-Haris (v. 60/680)’in rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v)’in, kendisinden daha aşağı derecede bir ana olmadığı zaman nineye altıda bir verdiği hükmü,¹⁶⁴ yakın derecede akraba olması illeti sebebiyle uzak ninenin yakın nine ile mirasçı olamayacağı hükmünü intac etmektedir. Serahsi bu meselede akli gerekçeyi şöyle açıklar: “*Nine analık özelliği ile mirasçı olur. Anaların payı da delille belirlenmiştir. Bu payı da ana almıştır. O halde ninelerden hiçbirine anaların payından bir şey kalmaz.*”¹⁶⁵

Sahabe âlimleri, ana tarafından olan ninelerin, ölenle baba vasıtasıyla bağlantı kurmadıkları için, babayla mirastan yoksun kalmayacakları konusunda görüş birliğine vardıkları halde baba tarafından olan ninelerin mirasçılığı hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.¹⁶⁶ Bu ihtilafın akli gerekçesi ninenin ölenle bağlantı kurmasıdır. Baba kendi aracılığıyla bağlantı kuran kişiyi erkek olunca (babanın babası/dede) mirastan mahrum bıraktığı gibi kadın olunca da (babanın anası/nine) mahrum bırakır. Bu şuna benzer; erkek kardeşler babayla birlikte iken mirastan mahrum kaldıkları gibi, kız kardeşler de babayla mirastan mahrum kalırlar. Ninenin mirasçılığı ile ilgili pek çok mesele, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi akli gerekçelerle, kıyas metoduyla çözüme kavuşturulmuştur.¹⁶⁷

SONUÇ

Cenabı Hak her meselenin hükmünü ayrıntılı olarak belirtmese de kullarını çözümsüz bırakmamış, hukuki problemler için mutlaka bir çıkış yolu bırakmıştır. Bu çözümü, bazen açıkça bildirmiş bazen de naslardan hareketle bulunmasını istemiştir. Fıkıh ilminde hüküm çıkarma yöntemleri arasında en çok bilinen ve kullanılan kıyas, hakkında hüküm bulunan hukuki ve ameli bir konunun hükmünü,

162 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/168-169.

163 İbni Kudâme, *Muğni*, VI/299.

164 Ebu’l-Hüseyn, *Beyân*, IX/56.

165 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/169.

166 Ebu’l-Hüseyn, *Beyân*, IX/56-57; İbni Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, II/350.

167 Serahsi, *Mebcut*, XXIX/169-174.

aralarındaki ortak illet sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan hukuki ve ameli bir meselede tatbik etmektir. Buna göre kıyasın ana unsuru illet yani nassların ta'lilidir. Hanefiler de dâhil İslam hukukçularının çoğunluğuna göre hilafına delil olmadıkça asıl olan nassların ta'lil edilmesidir.

İslam hukukçuları kıyasın ferâizdeki geçerliliğine olumlu bakmadıkları için usul ve furu kitaplarında konuyu ayrıntılı olarak ele alıp tartışmamışlardır. Fıkıh kitaplarının ferâiz bölümlerinde veya müstakil olarak yazılan ferâiz eserlerinin, varislerin hisselerinin dayandığı deliller kısmında hisselerin kitap, sünnet ve icma ile tespit edildiği, kıyasa müracaat edilmediği, hatta içtihadı bile yer verilmediği kaydedilmektedir. Ferâizin delilleri ve dayanakları hakkında esaslı bir tartışmaya girilmemektedir.

Ta'lil esasına dayanan kıyasın akli bir istidlal metodu olduğu, miras hisselerinin ise illetlendirmek suretiyle akılla kavranamayacağından, kıyasın ferâizde geçersiz olacağı sonucuna varılmaktadır. Daha çok Hanefi fıkıh kitaplarında yer alan bu yaklaşım, ferâiz ilminde ta'lil yani meseleyi illet tespitiyle çözüme kavuşturma yoluna gidilemeyeceği kanaatini doğurmaktadır. Bu da bizi, ferâiz ilminin illetin bilinemediği ve bu sebeple hükmün illete bina edilemediği için aklın hükmü belirlemede etkili olmadığı ibadetler gibi taabbüdî konular içerisinde mütalaa edilmesi sonucuna götürmektedir.

İslam hukukçularının taabbud kavramını, kesin nassa dayanan ve dinin aslından kabul edilen hüküm olarak tanımlamaları, dinin ibadet, keffâret, had, ferâiz hisseleri gibi bazı hükümlerinin değişmeye konu yapılamayacaklarını ifade etme amacına yöneliktir. Bunu yaparken taabbud kavramına dâhil ettikleri konuları ta'lil etmekten sakınarak kıyasın dışında tutmuşlardır. Özellikle Hanefilerin savunduğu had, mukadderât ve keffâretlerin kıyasa konu olamayacağı anlayışı, furûu fıkıh kitaplarında geniş bir uygulama alanı bulmuş ve zamanla pek çok hükmün, neredeyse önceki müçtehit imamların verdikleri fetvaların bile değişmez dar anlamda taabbüdî hükümler olarak algılanmasına yol açmıştır. İslam hukukunda kıyası en yaygın kullanan ve hatta gizli kıyas adıyla istihsan deliline en çok önem veren Hanefi hukukçuları olmasına rağmen, ilk dönem olmasa da özellikle sonraki dönem hukukçularının eserlerinde kıyasın ferâizde kullanılamayacağı doğrultusundaki izahları dikkat çekicidir. Aslında diğer üç mezhep hukukçuları had, mukadderât ve keffâretlerin kıyasa konu olacağını savunarak Hanefilere nisbetle daha makul bir yaklaşım sergilemiş iseler de, zamanla onların fıkıh kitaplarında da hükümlere aşırı taabbüdî özelliğinin yüklendiği görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim, uygulamada en çok kullanılan, geçerli olan halleri göz önünde bulundurarak hüküm koymuş ve miras hisselerini en yakın mirasçılar hakkında tespit etmiştir. Ayrıntıları, yani diğer mirasçılarla tespitini ve hisselerinin belirlenmesini hadisi şeriflere, icmaya ve içtihadı bırakmıştır. Kur'an-ı Kerim, miras konusunda ayrıntılı hükümler getirirse de kelâle gibi problemlerin bir kısmının çözümünü içtihadı bırakarak, aklın vahiy çerçevesinde daha fonksiyonel olmasını

hedeflemiştir. Sahabe de miras meselelerin çözümüyle ilgili çok hassas davranmış, yeri geldiğinde uzun süren müzakerelerde bulunmuş, meselelerin bir kısmında ittifak ettikleri halde bir kısmında ihtilaf ederek farklı içtihatlarla bulunarak kıyası kullanmışlardır. Dedenin, baba olmadığına babaya kıyas edilmesini savunan İbni Abbas, bu kanaatte olmayan Zeyd bin Sabit'i açıkça eleştirmiştir.

Fıkıh usulü kitaplarında kıyas incelenirken ferâiz ile de ilgili örnekler verilmektedir. Furu kitaplarında da miras konuları izah edilirken bazen *'bunun akli delili şudur'* demek suretiyle kıyas kullanımına işaret edilmektedir. Kızlarla birlikte bulunan kız kardeşler, kız payından mahrum kalınca asabe yapılarak artan kısmı almaları *'akli istidlalle'* sağlanmış, erkek kardeşlerin dede ile birlikte varis olmaları sahabenin kıyasıyla halledilmiştir.

İslam hukukunda sahası ibadetler dışında muamelat ve ukubatı da kapsayacak şekilde genişletilen taabbudî hükümlerin kıyasa konu olmadığına ifade edilmesi, özellikle hükümlerde ta'lili esas alan sahabenin uygulamalarıyla örtüşmemektedir. Zira sahabe taabbudî hükümleri, ibadet ve ibadet niteliği taşıyan keffâret gibi hükümlerle sınırlı tutmuştur.

Miras hukukuyla ilgili en temel kavramlardan biri *'akrabalıktır'* ki bu da mirasçı olma gerekçelerinin en kuvvetlisidir; bunu da akıl kavrayabilir. Ayet ve hadislerle varisler için belirlenen hisselerin oranı ve miktarı her ne kadar akıl ile tam olarak tespit edilemez ise de, nasslardan yola çıkarak varisler arasında hisseler belirlenirken ölene yakınlığın esas alındığı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle İslam'da adaletin esas alındığı, adaletin de sorumluluk oranında hak tayin edilerek belirlendiği hesaba katılırsa, varislerin hisselerindeki farklılığın bu esas çerçevesinde tespit edildiği hikmeti de anlaşılmış olacaktır.

مطالب الإسلام السياسية و حياة المسلمين مع الآخرين في ضوء القرآن الكريم

Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ*

الملخص: الإسلام نظام شامل لمجالات الحياة كلها. وفي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية قوانين إجتماعية وسياسية إلى جانب قوانين فردية وأخلاقية. من المسلمين اليوم من تمسكوا بالنصوص المتعلقة بالحكم والمجتمع وفسروها بشكل غير مستقيم وذهبوا إلى وجوب القتال في مجتمعهم الذي يعيشون فيه ليقيموا إمارة إسلامية. وهذا أدى إلى ظهور التنظيمات بأسماء مختلفة في بعض البلدان الإسلامية. ومنهم غير مبالين بالنصوص المذكورة تاركين لها كأنها ليست في القرآن الكريم. ونحن نتناول في هذا المقال ما يجب علينا التعامل مع هذه النصوص ونجيب عن هذه الأسئلة: هل ترفض هذه النصوص الحياة مع غير المسلمين؟ أوليس في إمكاننا أن نندمج فيهم؟ وإذا لاحظنا الظروف الراهنة التي تمنع المسلمين من القيام بالأوامر الاجتماعية والسياسية فكيف نفهم النصوص الواردة فيها هذه الأوامر؟ إلخ. نذكر بعض المبادئ في فهم هذه النصوص مع العرض لبعض المصطلحات الجديدة اقترأها في الأخير.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الدولة، الحرب، السلام، الديمقراطية.

Kur'ân-ı Kerim'in Işığında İslâm'ın Siyasi Talepleri ve Müslümanların Öteki İle Yaşaması

Özet: İslâm, hayatın bütün alanlarını kapsayan bir nizamdır. Kur'ân-ı Kerim ve peygamberin sünnetinde ferdi ve ahlâkî kanunların yanı sıra ictimâî ve siyâsî kanunlar da yer almaktadır. Bugünkü Müslümanlar içerisinde yönetim ve toplumla ilgili nasrlara tutunup onları uygunsuz bir şekilde yorumlayarak İslâmî bir idare kurmak için yaşadıkları toplum içinde savaş yapmanın vacip olduğu sonucuna ulaşanlar vardır. Bu kanaat, bazı İslâm ülkelerinde değişik isimlerde örgütlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öte yandan onların içerisinde söz konusu nasrlara hiç önem vermeyen, sanki onlar Kur'ân-ı Kerim'de yer almıyormuş gibi davrananlar da mevcuttur. Biz bu makalede bu nasrlara karşı tutumumuzun nasıl olması gerektiğini ele alacak ve şu sorulara cevap arayacağız: Bu nasrlar gayr-ı Müslimlerle bir arada yaşamayı reddediyor mu? Bizim onlara katılma imkânımız yok mudur? Müslümanların ictimâî-siyâsî emirleri yapmasını engelleyen mevcut şartları düşündüğümüzde bu emirlerin yer aldığı nasrları nasıl anlamalıyız? vb. Sonunda öneri olarak bazı yeni istilâhlar sunacak ve nasrların anlaşılması hakkında bazı ilkeler zikredeceğiz.

Anahtar kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, devlet, savaş, barış, demokrasi.

* Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ogmusharun@yahoo.com

التمهيد

لا شك أن القرآن الكريم يشتمل على أوامر ونواهٍ اجتماعية وسياسية كما يشتمل على أوامر ونواهٍ فردية ويطلب من المسلمين أن يكونوا جماعةً موحدةً متمسكاً بمبادئ القرآن الكريم وأسسها، ولكن هل هذا الأمر يجمع المسلمين عن اندماجهم في الآخرين؟ وإذا لم يمنعهم عن ذلك فماذا يجب عليهم حينما عاشوا مع الآخرين جنباً إلى جنب؟ فهذان السؤالان وأمثالهما يجب الإجابة عنها في أيامنا التي صار فيها كوكبنا الأرضي كقرية صغيرة بتقدم وسائل المواصلات والمخابرات ولا سيما إذا لاحظنا أن في بعض البلاد الإسلامية تنظيمات تستهدف إلى إقامة دولة إسلامية وترفض الحياة مع الآخرين وتحاربهم لتحقيق هدفهم على ما نشرته التلفزة والإذاعات من أخبارهم كما في الصومال وفي مالي وغيرهما. إن صحت هذه الأخبار فهل يطلب القرآن الكريم من المسلمين أن يقيموا إمارة إسلامية ويأمرهم لأجل ذلك بأن يقاتلوا الناس الذين يعيشون معهم في بلد واحد؟ هذه هي الأسئلة التي نحاول أن نبحث عن جوابها في هذا المقال. ومما يزيد هذا الموضوع أهميةً في الأيام الأخيرة انتشار حركات التشدد والتطرف في بعض البلاد الإسلامية بسبب الظلم والاحتلال والاستعمار وغيرها، بينما يظهر الوهن في التمسك بالمبادئ الدينية في بعض البلاد الإسلامية الأخرى كما نراه في بلدنا تركيا خلافاً للوضع في الثمانينيات والتسعينيات، إذ التزام المسلمين في تركيا مثلاً بالمبادئ الإسلامية وتبنيهم لها كان أكثر آنذاك. كانت آراء أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وسعيد حواء وغيرهم من المفكرين والمفسرين سائدةً بين الملتزمين بالدين، ولذلك كانت رغبتهم في تكوين مجتمع يتمسك بالأحكام القرآنية أكثر وأظهر، ولكنهم صاروا ناسين اليوم لهذه المهمة غير مباليين بها. فهل يجب أن نكون مع أحد من الطرفين دائماً؟ أفليست هناك طريقة معتدلة نسير عليها كما يقتضيه اتصافنا بـ «الأمة الوسط» في قوله سبحانه تعالى «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»¹؟

سنبحث عن جواب هذه الأسئلة في قسمين. نعرض في القسم الأول المجتمع الذي أراده القرآن الكريم ونتكلم في القسم الثاني عن حياة المسلمين مع الآخرين أو في مجتمع غير مسلم من دون إهمال لمبادئهم وقيمهم والواجبات التي تترتب عليهم.

1 - مطالب الإسلام السياسية

لم يرد في القرآن الكريم أمر مباشر يتعلق بإقامة الدولة، ولم ترد كلمة «الدولة» في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»² ولكن بمعنى «ما يدول الإنسان، أي: يدور عليه من الخير»³، أي: المال. وهي بضم الدال. وقرئ بفتحها،⁴ وهما بالمعنى نفسه هنا.

ليس لدينا دليل قطعي يدل على أن للنبي صلى الله عليه وسلم مشروعاً متعلقاً بإقامة دولة. بل كان يدعو الناس إلى التوحيد والإيمان بالآخرة ومكارم الأخلاق في بداية دعوته، ولم يلتفت إلى ما عرضه قريش عليه من الأموال والنساء وغيرها مقابل ترك دعوته. وكانت من بين هذه الأشياء التي عرضها عليه الرئاسة ولم يهتم بها.⁵ نعم، يروى أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمه أبي طالب عندما طلبوا منه ترك ذكر آلهتهم «إنما أريد منهم كلمة تذل لهم بما العرب وتؤدى إليهم الجزية بما العجم»⁶، ولكنه لا يدل على وجود مشروع إقامة دولة في مكة المكرمة صراحة.

٢ سورة الحشر ٧/٩٥.

٣ ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل (مجلدان)، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، بدون تاريخ، ج. ٢، ٥٦٣؛ وانظر أيضاً: راغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم (نشر صفوان عدنان داوودي)، الطبعة الأولى، دمشق: دار القلم، ٢٩٩١، ص. ٢٢٣.

٤ هذه الكلمة وإن كانت تشير إلى التداول بضم الدال وفتحها إلا أن الدولة بفتح الدال مستعملة في النبوة في الغلبة والملك، والدولة بضمها مستعملة في الأموال، ولذلك أجمع القراء المشهورون على قراءتها في هذه الآية بضم الدال. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (ثلاثون مجلداً)، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ج. ٨٢، ص. ٥٨-٦٨. وانظر أيضاً: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (ثلاثون مجلداً)، الطبعة الثانية، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ٤٥٩١، ج. ٨٢، ص. ٩٣؛ أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع (نشر إبراهيم عطوة عوض)، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ص. ٥٠٧.

٥ ابن هشام، السيرة النبوية (نشر مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مجلدان، بدون تاريخ، ج. ١، ص. ٥٩٢؛ السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (نشر عبد الرحمن الوكيل)، سبعة مجلدات، دار الكتب الحديثة، ج. ٣، ص. ٢٥.

٦ الواحدي، أسباب النزول (نشر مصطفى ديب البغا)، الطبعة الثانية، دمشق: دار ابن كثير، ٣٩٩١، ص. ٥٠٣.

وعلى الرغم من ذلك فإن مقتضى بعض الأحكام القرآنية وتطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة ما يدل على وجوب نظام سياسي بلا شك. لأن بعض الأوامر والنواهي القرآنية لا يمكن تطبيقها إلا بالسلطة السياسية كالجهد وما يتعلق به من الصلح والولاء والبراء والحماية والذمة وغير ذلك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأحكام الحدود كعقوبة السرقة والزنى والقتل والحراة وما إلى ذلك. وإن لم يرد في القرآن الكريم أمر بإقامة دولة مباشرة فإن هذه الأشياء كلها تقتضي وجود نظام تنفيذي يقوم بهذه الأمور، لأن ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب.

وهناك أمور أخرى كالتشريع والقضاء بين الناس بما أمر الله به في كتابه اهتم بها القرآن الكريم أشد اهتمام لما لها علاقة بعقيدة التوحيد في القرآن الكريم. لأن الاعتراف بشارع سوى الله شرك وفقاً لما جاء في القرآن الكريم، كما يدل عليه بيان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»⁷ عندما اعترض عليه عدي بن حاتم بقوله «إنهم لم يكونوا يصلون لهم!» قال النبي صلى الله عليه وسلم «صدقت، ولكن كانوا يُحلُّون لهم ما حرَّم الله فيستحلُّونه، ويحرِّمون ما أحلَّ الله لهم فيحرِّمون»⁸. لأن أمر التحليل والتحریم ليس إلا لله تعالى كما يدل عليه توبيخ الله سبحانه وتعالى لتشريعات المشركين في الحيوانات وغيرها ووصفها بافتراء عليه: «وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حَجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ»⁹ «ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ

٧ التوبة ٩/١٣.

٨ الطبري، المصدر السابق، ج. ٠١. ص. ٤١١.

٩ سورة الأنعام ٦/٨٣١-٤١.

أَنْتَيْنِ قُلِّدْتِ الدَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَمَنْ الْإِبِلِ أَنْثَيْنِ وَمَنْ الْبَقَرِ أَنْثَيْنِ قُلِّدْتِ الدَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»¹⁰

ثم إن استحلال ما أحلّه أحد لما حرّمه الله وتحريم ما حرّم أحد لما أحلّه الله يؤدبان إلى إنكار حرام أو تحويل حلال إلى حرام من كتاب الله تعالى، وهذا كفر بلا شك. ومن أضل الناس بهذا الشكل عن طريق الله المستقيم وهداهم إلى طريق آخر كان واضعاً لهم ديناً مخالفاً لدينه أو بديلاً عنه، ومن ادعى أن يضع للناس ديناً مخالفاً لدينه أو بديلاً عنه فهو متجاوز لحده ومدع للألوهية في نظر القرآن الكريم، لأن هذا الأمر ليس إلا بيد الله تعالى. والمقصود بالدين هنا معناه اللغوي الذي يفيد العادة والشأن،¹¹ ولذلك يشمل كل وضع سواء كان وضع بآراء كونه إلهياً أم لا، أي: علمانياً. لأن ما كان علمانياً يستهدف الابتعاد عن دين الله وإبعاده عن الحياة. وهذا ليس بشيء قليل. بل إن بعض التطبيقات العلمانية أشد تجاوزاً لدين الله لما يتضمن تحقيراً له وترغيباً للناس عنه.

وأما الأمور المتعلقة بالقضاء فإن القرآن الكريم أمر بالتحاكم إلى الله ورسوله وجعل الاستسلام لحكم الله وحكم رسوله شرطاً من الإيمان وبيّن أن المخالفة لذلك كفر ونفاق كما تدل عليه آيات كثيرة في القرآن الكريم: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»¹² «وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرُّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ. وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ. وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ. أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. إِنَّمَا

١٠ سورة الأنعام ١/٦-٣٤١-٤٤١.

11 الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (أحمد عبد الغفور عطار)، ستة مجلدات، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، 0991، ج. 5، ص. 8112؛ وانظر أيضاً: Mevdüdi, Kur'anın Dört

Temel Terimi (trc. Mahmut Osmanoglu), 7. Baskı, İst: Özgün Yayıncılık, 2000, s. 125-6

12 سورة النساء 56/4.

كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ»¹³ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا»¹⁴

فالطاغوت مبالغة الطاغى، فهو كل ما عبد من دون الله من إنسان وشیطان وصنم.¹⁵ يدل سبب نزول هذه الآية على أن المقصود بالطاغوت هنا كاهن، إذ دعا رجل من المنافقين رجلاً من اليهود إلى التحاكم إليه أو كعب بن الأشرف من أشرف اليهود الذي كان المنافقون يتحاكمون إليه عندما دُعا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ليحكم بينهم.¹⁶ وعلى كل حال فإن المقصود بالطاغوت هنا هو من يتحاكم الناس إليه، ويحكم بينهم برأى من عنده مخالف لما أنزل الله ويدعو الناس إليه كما وصفه الله سبحانه وتعالى في قوله «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».¹⁷ والحكم بغير ما أنزل الله كفر وظلم وفسق كما قال الله سبحانه وتعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»¹⁸ «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»¹⁹ «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»²⁰ لأن الدين منظومة قيم ومبادئ. ومن لم يتبن هذه القيم والمبادئ لم يكن مؤمناً بها. ومن تبناها وصدق بها ولكنه قصر في العمل بها دون تحقير لها واستخفاف بها

١٣ سورة النور ٤٢/٧٤-٢٥.

١٤ سورة النساء ٤/١٦-٠٦.

١٥ الراغب الإصفهاني، المصدر السابق، ص. ١٢٥-٠٢٥.

١٦ الطبري، المصدر السابق، ج. ٥، ص. ٢٥١-٤٥١.

١٧ سورة البقرة ٢/٧٥٢.

١٨ سورة المائدة ٥/٤٤.

١٩ سورة المائدة ٥/٥٤.

٢٠ سورة المائدة ٥/٧٤.

فهو ظالم وفاسق مع أنه مؤمن ليس خارجاً من الملة.

وصف الله سبحانه وتعالى الأقوال والأعمال المخالفة للقيم والمبادئ الإسلامية بـ«الجاهلية» في آيات عدة.²¹ والجاهلية وإن شاعت في معنى العهد السابق للعهد الإسلامي إلا أنها أعم منه. لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «أَفْحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»²² وليس لمؤمن أن يتصور حكماً أفضل من حكم الإسلام أو مساوياً له سواءً كان قبل الإسلام أم بعده. إذن، كل حكم مخالف للإسلام فهو حكم الجاهلية كما يدل عليه سياق الآية، إذ نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اتباع هوى الناس وحذره من أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ»²³ فكل حكم مخالف لما أنزل الله فهو هوى وباطل وأمر جاهلي مردود.²⁴

أكثر ما يذكره القرآن الكريم مثلاً لأنظمة الجاهلية ورؤسائها هو فرعون ونظامه «عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شَيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»²⁵ وجه القرآن الكريم توبيخه إلى الذين يطيعونه من طوع أنفسهم راضين بسبيله كما يدل قوله تعالى «فَاسْتَحَفَّ قَوْمُهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»²⁶ والآيات الكثيرة الواردة في الخصومة بين القادة الذين يدعون الناس إلى الكفر والضلال وبين التابعين لهم من أصحاب جهنم مؤيدة لذلك كقوله تعالى «وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضِعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ. قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضِعُّوا أَنْحُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ. وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضِعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ

٢١ سورة آل عمران ٣/٤٥١؛ سورة الأحزاب ٣٣/٣٣؛ سورة الفتح ٨٤/٦٢.

٢٢ سورة المائدة ٥/٥٠.

٢٣ سورة المائدة ٥/٩٤.

٢٤ وصف النبي صلى الله عليه وسلم بعض التقاليد الجاهلية وعلى رأسها العصبية بـ«الجاهلية». انظر مثلاً: ابن ماجه، باب العصبية (رقم الباب: ٧)

٢٥ سورة القصص ٨٢/٤.

٢٦ سورة الزخرف ٣٤/٤٥.

وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا»²⁷ وهذه الخصومة بينهم التي قال عنها القرآن الكريم «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ»²⁸ ذكرت في عدة مواضع من القرآن الكريم. وإن ذكر في بعضها النقاش بين الشيطان وأتباعه²⁹ أو خطر في بعضها بالبال النقاش بين الآلهة المزعومة والعابدین لها³⁰ فإن معظم هذه الخصومات المذكورة بين المتبوعين من الناس والتابعين لهم أو بين من سَمَّاهم القرآن الكريم بـ«المعبودين» بسبب وضعهم شرعاً للناس مخالفاً لما شرعه أو بديلاً عنه ويُن من تمسكوا بهذه التشريعات راضين بها كما يدل عليه ظاهر الآيات³¹ كقوله تعالى نقلاً عن التابعين: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَّرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا. رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنَا كَبِيرًا»³²

هذه الآيات تدل على أهمية الولاية في القرآن الكريم. ولذلك قيّد الطاعة لأولي الأمر بكونهم من المؤمنين قائلاً «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»³³ وحذر المسلمين من اتخاذ البطانة من دولهم³⁴ ونهاهم عن موالاتة الكفار إذا كانوا أعداء للإسلام «وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ»³⁵ وبين أن من يتولهم منهم فإنه منهم³⁶

-
- ٢٧ سورة سبأ ٤٣/١٣-٣٣.
- ٢٨ سورة ص ٨٣/٤٦.
- ٢٩ راجع مثلاً سورة إبراهيم ٤١/١٢-٢٢.
- ٣٠ راجع مثلاً سورة الشعراء ٦٢/١٩-٢٠١.
- ٣١ راجع: سورة البقرة ٢/٦٦١-٦٦١؛ سورة الأعراف ٧/٨٣-٩٣؛ سورة الصافات ٧٣/٢٢-٢٣؛ سورة ص ٨٣/٩٥-١٦؛ سورة غافر ٤٠/٧٤-٨٤.
- ٣٢ سورة الأحزاب ٣٣/٧٦-٨٦.
- ٣٣ سورة النساء ٤/٩٥.
- ٣٤ سورة آل عمران ٣/٨١١؛ سورة التوبة ٩/٦١.
- ٣٥ سورة المجادلة ٨٥/٢٢؛ وراجع أيضاً: سورة التوبة ٩/٣٢-٤٢.
- ٣٦ سورة المائدة ٥/١٥؛ وراجع أيضاً: سورة آل عمران ٣/٨٢-٩٢؛ سورة النساء ٤/٨٣١-٩٣١، ٤٤١؛ سورة المائدة ٥/٧٥.

إذن، يدل ما ذكرنا من البداية إلى هنا على أن الإسلام نظام شامل للتشريع والقضاء والتنفيذ وأن له مطالب في هذه المجالات الثلاثة من منتسبيه، وتلخيص هذه المطالب بكلمة واحدة هو تكوين مجتمع إسلامي. ولذلك أمر المؤمنين بالهجرة ووبّخ من لم يقيم بهذا الأمر مع أنه قادر عليه قائلاً: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَأَسِعَةَ فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا»³⁷

ولا يمكن لنا أن نتصور مؤمناً لا يرغب في تكوين مجتمع إسلامي يحقق هذه المطالب المذكورة. وللمسلمين حق الرغبة في تحقيقها والسعي في سبيل ذلك كما كان للآخرين حق الرغبة في تحقيق مطالبهم السياسية وغيرها والسعي في سبيل تحقيقها، ولكن كيف وبأي وسيلة وطريقة؟ فهل يجوز أو يجب استخدام السلاح في سبيل تحقيق هذه المطالب؟ فهل هناك بد من أن يخرجوا على كل زعيم ليس منهم؟ أليس هناك بديل عن أن يكونوا ثائرين؟ وإذا لم يحققوا مطالبهم فهل يجب عليهم أن يهجروا المجتمع الذي لم يصلوا فيه إلى تحقيقها ويهاجروا إلى بلد آخر؟ ألا يحل لهم أن يعيشوا مع الآخرين بأي حال؟ سنحاول في الباب الثاني الإجابة عن هذه الأسئلة المهمة الجديرة بالبحث عن جوابها.

2 - حياة المسلمين مع الآخرين

ذكرنا في الباب الأول المطالب السياسية الثابتة بالآيات القرآنية، وهي التي يكون بها المثل الأعلى للمجتمع الذي في قلوب المسلمين والذي يجب عليهم السعي لتكوينه، ولكن هذه الآيات التي يقرأها كثير من الناس ولا سيما الشباب منهم في بعض البلاد الإسلامية ويفهمونها بشكل غير مستقيم يجب أن نلاحظ في تفسيرها بعض الأمور المنهجية:

أولاً: الظروف التي نزلت فيها هذه الآيات: لا شك أن نزول الآيات القرآنية ليست متوقفة على أسباب النزول، لأن للقرآن الكريم أهدافاً يريد تحقيقها كتقرير التوحيد

والإيمان بالآخرة وإثبات النبوة ونشر مكارم الأخلاق ومقاصد الشريعة كحفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال. إذا كان الأمر كذلك فإن القرآن الكريم لم يكن له بد من نهيهِ عن الخمر والمخدرات لحفظ العقل وأمره بالجلد لحفظ النسل وبقطع يد السارق لحفظ المال وبالقصاص والدية لحفظ النفس... إلخ وإن لم تحدث حوادث قبلها نسميها بأسباب التزول. ومع ذلك فإن هذه الحوادث التي نسميها بأسباب التزول حدثت لحسن حفظنا، لأنها تعيننا على فهم الآيات جيداً وتعرفنا بالظروف التي نزلت فيها. ولذلك اعتنى العلماء بها أشد اعتناء وألّفوا فيها كتباً قيمة. وتفسير هذه الآيات بدون ملاحظة للظروف التي نزلت فيها يؤدي إلى أخطاء عظيمة ونتائج سيئة.

ثانياً السنة النبوية وتطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم: السنة النبوية هي المصدر الثاني لتفسير القرآن الكريم والتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم نفسه. وهي حجة قاطعة في التفسير والتشريع إذا ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق العلماء. فإن تفسير القرآن الكريم بدونها ليس بصحيح، لأنه أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم فليس لأحد أن يفهمه أحسن منه. وإذا فُسّر القرآن الكريم بدون السنة النبوية وتطبيقات صاحبها صلى الله عليه وسلم يمكن لكل شخص أن يُنطق القرآن بما يشاء، لأنه يشمل أسساً ومبادئ عامة يحتاج الناس إليها حتى تقوم الساعة، قد يُؤولها كلُّ كما يشاء إذا لم يراع السنة النبوية في تفسيرها.

ثالثاً: كل الكلام قد يُقبل وقد يُرفض إلا كلام الله وكلام رسوله المعصوم صلى الله عليه وسلم: إن الجهود التي بذلها العلماء المتقدمون في سبيل فهم القرآن الكريم والسنة النبوية واستنباط الأحكام منهما جديرة بالتقدير جداً، ولكنهم ليسوا معصومين من الخطأ. ومما يجب ألا ننسى أبداً أنهم كانوا أبناء زمانهم مثلنا، كانوا يفهمون النصوص في الظروف التي عاشوا فيها وكانوا يُترلوها على شروطهم. ونحن نعيش اليوم في ظروف غير ظروفهم. وإذا كان الأمر كذلك يجب على المفسرين والفقهاء اليوم أن يفسروا القرآن الكريم والسنة النبوية من جديد وأن يُترلوها على ظروف زماننا مع استفادتهم من الذين سبقوهم. والفقهاء هو الذي يربط الحياة بالكتاب والكتاب بالحياة، لا الذي يحفظ كتب الفقه القديمة المؤلفة قبل عصور وينقل للناس اليوم ما فيها من الفتاوى المتعارضة مع ظروف عصرنا!

إذا نظرنا إلى الآيات السابقة في ضوء هذه التنبيهات الثلاثة نرى أن كلها نزلت

في المدينة المنورة سوى الآيات الموبّخة للمشركين الذين شرّعوا في الحيوانات بالتحليل والتحرّيم والآيات المتحدّثة عن فرعون وقومه وعن الخصومة بين أهل النار يوم القيامة. إذن، يجب علينا أن نلاحظ في تفسير هذه الآيات ظروف المدينة المنورة وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته هناك: كانت للمسلمين دولة في المدينة المنورة تطبّق الأحكام الشرعية كعقوبة السرقة والزنى والقذف والحراة وغيرها وتعلن الحرب والسلام والحماية والذمة وغيرها خلافاً للأمر في مكة المكرمة. إذ ليست لهم قوة هناك تدافع عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم فضلاً عن القيام بتلك الأحكام التي لم تنزل بعدُ بسبب الظروف المانعة من تطبيقها حينئذ. إذن، يجب علينا أن ننظر إلى كل بلد يعيش فيه المسلمون: هل تسوده ظروف مكة أم ظروف المدينة، أو أيهما أغلب عليها؟ إذا كانت ظروف مكة أغلب عليها يجب علينا أن ننظر إلى أعمال نبينا صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة ونقتدي بها، وإذا كانت ظروف المدينة أغلب عليها يجب علينا أن ننظر إلى سيرته صلى الله عليه وسلم هناك ونقتدي بها. فلنتصفح سيرة النبي صلى الله عليه وسلم فيهما قبل كل شيء، لأنهما مرحلتان مهمتان للدعوة الإسلامية، وفي كل منهما أسوة حسنة لنا.

كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو الناس في مكة إلى التوحيد والإيمان بالآخرة والإقرار بالنبوة ونشر مكارم الأخلاق، وتعرّض بسبب ذلك لأنواع المحنة والأذى كالتكذيب والتحقير والاستهزاء والمقاطعة، وتعرّض لأكثر من ذلك أصحابه رضي الله عنهم ولا سيما الموالي والعقلاء الذين ليست لهم قبيلة تدافع عنهم كبلال بن رباح وصهيب الرومي وخباب بن الأرت وعمار بن ياسر ووالديه اللذين هما سبقا شهداء الإسلام في سبيل الله. ومع ذلك كله لم يأذن لهم النبي صلى الله عليه وسلم طول العهد المكي بالقتال دفاعاً عن أنفسهم فضلاً عن الأمر به، بل أشار إليهم بالهجرة إلى الحبشة مبيناً أن هناك ملكاً يحكم الناس بالعدل. ونقرأ في السور المكية آيات تحض المسلمين على الهجرة إن تعرضوا لمشكلات في سبيل عبادة الله وحده وتعددهم بجنات تجري تحتها الأنهار وتنبّه على عدم الامتناع عن الهجرة خوفاً من الجوع والموت، لأن كل نفس ذائقة الموت ولأنه سبحانه هو الذي يرزق الدواب التي لا تحمل رزقها: يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ. وَالَّذِينَ آمَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِنُبُوَّتِهِمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ. الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ³⁸ وقد يرد على ذلك بأن هذه الآيات تشير إلى الهجرة إلى المدينة المنورة،³⁹ لأن سورة العنكبوت نزلت في الأيام الأخيرة من العهد المكي عند بعض المفسرين،⁴⁰ ولكن هناك آيات أخرى لا شك أنها تشير إلى هجرة سابقة للهجرة إلى المدينة كقوله سبحانه وتعالى: وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لِنُبُوَّتِهِمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُرِّ الْأَخِرَةَ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ⁴¹

لم يكن النجاشي مسلماً عندما حض القرآن الكريم المسلمين على الهجرة وأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى بلده. وهذا يدل صراحةً على جواز حياة المسلمين مع الآخرين. بل، يمكن أن نستنتج من القرآن المكي وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في العهد المكي نموذجين: نموذج في بلد يضطهد فيه المسلمون بسبب دينهم كما كان في مكة، ونموذج في بلد لا يضطهد فيه المسلمون بسبب دينهم، بل يعيشون في سلم وصلاح مع الآخرين كما كان في الحبشة.⁴²

سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في النموذج الأول كانت عبارةً عن الصبر على ما أصابه من المشركين والثبات على دعوته كما قلنا، وفي الثاني كانت عبارةً عن الرعاية للعهد والوفاء بما عاهد عليه المسلمون كما يدل عليه أمره صلى الله عليه وسلم لأصحابه بالهجرة وسمأحه لهم بالحياة هناك حتى صلح الحديبية مع أنه هاجر إلى المدينة المنورة وكوّن

٣٨ سورة العنكبوت ٩٢/٦٥-٦٠٦.

٣٩ هكذا قال الطبري. راجع الطبري، المصدر السابق، ج. ١٢، ص. ٠١.

٤٠ انظر مثلاً: الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب التزول، ثلاثة مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٠٠٢، ج. ٢، ص. ٧٥٣.

41 سورة النحل 14/61؛ راجع لتفسيرها: الطبري، المصدر السابق، ج. 41، ص. 701؛ وانظر أيضاً: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، أربعة مجلدات، الطبعة الأولى، دمشق: دار ابن كثير، 4991، ج. 2،

ص. 407. III, 7. 1991, İnsan Yayınları, İst: Baskı, 2. Baskı, I-VII, 2. Baskı, İst: İnsan Yayınları, 1991, III, 7. 407.

٤٢ أشار إلى هذين النموذجين الأستاذ الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية بكلمة ألقاها في إستانبول بمناسبة المؤتمر الدولي «منهج النبي» في ٩٠، ٠١، ٠٢، ٠١ (ليست مطبوعة)

فيها مجتمعاً إسلامياً. ولذلك اتخذ المسلمون النبي صلى الله عليه وسلم أسوةً في الحبشة حتى يروى أنه حصل انقلاب عسكري على النجاشي وقاتل المسلمون معه ضد المتمردين وفاءً لمعاملته الحسنة لهم.⁴³

وهذا كله يدل على جواز حياة المسلمين مع الآخرين ووجوب رعايتهم للعهد التي عاهدوا غيرهم عليها بشرط عدم تعرضهم للاضطهاد في دينهم، ولكن لا يتيسر لهم في مثل هذه البلاد تطبيق بعض الأحكام القرآنية التي لا بد لها من وجود نظام تنفيذي كما سنتحدث عن هذا الأمر فيما بعد.

وأما سيرته صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة فإنها تكوين مجتمع إسلامي يقوم بالوظائف كلها سواء كانت متعلقةً بالتنفيذ أم بالقضاء أم بالحرب والصلح أم غيرها، ولكنها ليست خاليةً من السماح بحياة المسلمين مع الآخرين، بل من أوائل ما قام به صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة هو التوقيع على العهد المتفق عليه مع قبائل اليهود في المدينة المنورة، وفي بنوده ما يبيّن حقوق كل من اليهود والمسلمين ووظائفهم وينص على الدفاع عن المدينة معاً إذا ما تعرضت لهجوم. وكان موقف المسلمين في هذه المدة عكس موقفهم في الحبشة، إذ كانت السيادة في يدهم الآن خلافاً لما كان في الحبشة. وهذا يدل على جواز حياة المسلمين مع الآخرين إذا كانت السيادة فيهم، بل على وجوب محاولتهم لتكوين مجتمع بطريقة سلمية، لأن دينهم الذي في اسمه معنى السلم يقتضي ذلك وأن ما قام به نبيهم صلى الله عليه وسلم يشير إليه. إذن، فالعهد المدني يشتمل على نموذجين نبويين اثنين أيضاً⁴⁴: أحدهما الحياة مع غير المسلمين الذين يوفون بعهدهم ويقومون بوظائفهم ويحصلون في مقابل ذلك على حقوقهم. ولم ينقص النبي صلى الله عليه وسلم من عهدهم وحقوقهم شيئاً حتى يتبع بعضهم بعضاً في نقض ميثاقه أثناء العداوات ذات الخطورة في غزوات بدر وأحد والخندق. والنموذج النبوي الثاني في العهد المدني هو معاملته صلى الله عليه وسلم مع الخائنين الناقضين عهدهم، منهم من نفاهم كبنى قينقاع، ومنهم من نفاهم وغنم أموالهم كبنى النضير،⁴⁵ ومنهم من قتلهم وغنم أموالهم وسبى نساءهم وذرائعهم كبنى قريظة.⁴⁶

٤٣ Muhammed Hamidullah, *Islām Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, Ankara: İmaj, 2003, I, 301.

٤٤ وهذان النموذجان النبويان أيضاً فيما أشار إليه الأستاذ الدكتور علي جمعة في كلمته التي سبق ذكرها.

٤٥ راجع سورة الحشر ١/٩٥-١٠١ وتفسيره.

٤٦ راجع سورة الأحزاب ٣٣/٦٢-٧٢ وتفسيره.

ومن هذا القبيل غزواته صلى الله عليه وسلم ضد أعداء الإسلام الذين يقاتلون المسلمين في دينهم ويخربونهم من ديارهم كما رأينا مثاله في غزوات بدر وأحد والخندق وحنين وتبوك وغيرها.

ويمكن أن نلحق بهذين النموذجين نموذجاً آخر في العهد المدني، وهو عقد صلح مع مجتمع غير مسلم كما كان في صلح الحديبية. والفرق بينه وبين ما وقع صلى الله عليه وسلم عليه من مواد الصلح مع اليهود في المدينة المنورة هو كونه - أي صلح الحديبية - بين مجتمع إسلامي وبين مجتمع غير إسلامي خلافاً لما كان مع اليهود، إذ إنه انعقد مع طوائف مختلفة في مجتمع واحد. وهذا النموذج الأخير يدل على جواز الصلح للمسلمين إقليمياً وعالمياً، بل على وجوب محاولتهم للحصول عليه اقتداءً بنبيهم صلى الله عليه وسلم. إذا لاحظنا الظروف السائدة في أثناء عقد هذا الصلح ومواده المدرجة فيه نفهم اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بالصلح. إذ رضي بالعودة إلى المدينة المنورة من باب المسجد الحرام الذي «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا»⁴⁷ والذي جعله الله «لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ»⁴⁸ مع أنهم لم يحضروا مكة إلا للعمرة والطواف حول الكعبة المشرفة متجردين من السلاح وعليهم إحرامهم وأمامهم بُدْنُهُمْ، ورضي بتسليم أبي جندل المسلم الذي جاء إليه ملتجئاً إلى أبيه وفقاً لأحكام الشروط التي تنص على أن من التجأ إلى المسلمين من مكة يجب عليهم إعادته، ولكن من التجأ إلى أهل مكة من المسلمين فليس عليهم الإعادة. وإلى جانب ذلك حدثت حوادث تُغضب المسلمين كقيام المشركين بحركات تمهيجهم كالقبض على عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما ذهب إلى مكة للتكلم مع المشركين عن الصلح واعتراض رئيس بعثة المشركين سهيل بن عمرو على عبارة «رسول الله» في كتاب الصلح وغيرها.

ولذلك حزن المسلمون، بل وقع في قلوب بعض منهم شك واعترضوا على النبي صلى الله عليه وسلم لقبوله لهذه الشروط كما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتعجبوا ولم يقوموا بما أمرهم به النبي صلى الله عليه وسلم من نحر البُدن إلا بعد أن رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر بَدَنَتَهُ بإشارة من أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها.

٤٧ سورة آل عمران ٣/٧٩.

٤٨ سورة الحج ٢٢/٥٢.

ومع ذلك كله فإن المقصود بالفتح المبين في قوله تعالى «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا»⁴⁹ هو هذا الصلح عند جمهور المفسرين والمحققين منهم،⁵⁰ وصف الله سبحانه وتعالى هذا الصلح بفتح مبين وبشّر المؤمنين في هذه السورة بفتوحات عظيمة وغنائم كثيرة⁵¹ وتحقق كل ما وعده. وبذلك تبينت لنا أهمية الصلح وقيّمته عند الله وعند رسوله، إذ انتشر الإسلام تحقّق بهذا الصلح لا بالغزوات كغزوة بدر الكبرى وأحد والخندق وخيبر وحنين وتبوك. لم يُسلم في هذه الغزوات ربع، بل ربما معشار من أسلم بعد هذا الصلح، إذ تعرّف قريش على الإسلام والمسلمين في أيام يسودها هذا الصلح وأرسل النبي صلى الله عليه وسلم رسائل الدعوة إلى رؤساء القبائل وملوك الدولة المجاورة للجزيرة العربية وانتشر الإسلام بين الناس في ظل هذا الصلح خلافاً لما قاله أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم من أنه انتشر بالسيف. إذن، يدل هذا كله على أهمية السلم والصلح في القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة المصطفوية.

تبين لنا مما سبق أن البلاد التي يعيش فيها المسلمون الآن لا تخلو من أربعة أنواع تقابل النماذج الأربعة المذكورة. ولننظر إلى ما يجب عليهم في كل هذه الأنواع الأربعة في ضوء ما قدّمنا من الآيات القرآنية وتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم:

النوع الأول، وهو بلد يعيش فيه المسلمون والسيادة في يدهم كما كان في النموذج الأخير للسيرة النبوية: يجب على المسلمين الذين يعيشون في مثل هذا البلد تكوين مجتمع إسلامي له سلطات تنفيذية وقضائية تعمل بما شرّعه سبحانه وتعالى في كتابه من الأحكام كلها بقدر وسعهم وأن يكون منهم علماء يستنبطون من القرآن والسنة ما يحتاجون إليه في

٤٩ سورة الفتح ١/٨٤.

٥٠ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتاب العربي، ٧٦٩١، ج. ٦١، ص. ٠٦٢-١٦٢؛ الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (في «مجمع التفاسير» المشتمل على أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ومدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي وتنوير المقباس من تفسير ابن عباس للفيروزآبادي)، (ستة مجلدات)، إستانبول: دار الطباعة العامرة، ٠٢٣١، ج. ٦، ص. ٣؛ ابن كثير، المصدر السابق، ج. ٤، ص. ٦١٢-٧١٢؛ الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، خمسة مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية، ٥٩٩١، ج. ٥، ص. ٥٥، ٧٥؛ ابن عاشور، المصدر السابق، ج. ٦٢، ص. ٥٤١؛ راجع أيضاً: الطبري، المصدر السابق، ج. ٦٢، ص. ٠٧.

٥١ سورة الفتح ١/٨٤-٨١، ١٢، ٨٢.

حياتهم فيما لا نص فيه في الكتاب والسنة وأن يكون منهم أمة يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وأن يكون منهم دعاة للناس إلى الإسلام وعاهلون يعملون على تحقيق السلم والسلام في بلدتهم وإقليمهم وفي العالم كله.

إذ إن الأصل في الإسلام هو حال الصلح⁵² كما يدل عليه ما أسلفناه متعلقاً بصلح الحديبية خلافاً لأكثر العلماء المتقدمين الذين قالوا «إن الأصل في الإسلام هو حال الحرب»،⁵³ وهم أبدوا هذا الرأي في الظروف التي عاشوا فيها وأنزلوا النصوص على هذه الظروف السائدة في زمنهم الذي صعب فيه تبادل أخبار الناس خلافاً لزماننا الذي صار كوكبنا الأرضي كقرية صغيرة كما قيل كثيراً. والذي يظهر أن القتال لا يجوز في القرآن الكريم إلا في حالات أربعة:

الأولى: حاجة المسلمين إلى الدفاع عن دينهم وديارهم كما يدل عليه قوله تعالى: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»⁵⁴ وكذا حاجتهم إلى الدفاع عن قيمهم المذكورة في سائر مقاصد الشريعة كالنفس والمال والعرض.⁵⁵

الثانية: حاجتهم إلى رفع مانع يمنع الدعوة الإسلامية كما يدل عليه قوله تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»⁵⁶ والحروب التي نشبت بين المسلمين وبين الفرس والروم في عهد الخلفاء الراشدين تشبه هذا النوع.

الثالثة: إغاثتهم لمن يستغيث بهم من المسلمين الذين يعيشون تحت سيطرة قوم آخرين بشرط ألا ينقضوا عهدهم مع هذا القوم إن وُجد بينهما عهد كما يدل عليه قوله تعالى:

Ahmet Özel, "Dâru'l-harb", *DİA*, VIII, 536; Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, XXXVI, 191. 52

القُدوري، الكتاب (مع شرحه للباب للميداني)، ثلاثة أجزاء، الطبعة الأولى بيروت: دار الكتاب العربي، 53

٤٩٩١، ج. ٣، ص. ٢٨١.

54 سورة الممتحنة ٩/٥٦.

55 راجع: النسائي، كتاب تحريم الدم، رقم الباب: ٢٢-٤٢.

56 سورة الأنفال ٨/٩٣؛ وانظر أيضاً: سورة البقرة ٢/٣٩١.

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»⁵⁷

الرابعة: قتلهم للفتنة الباغية من المسلمين على الأخرى حتى تفيء إلى أمر الله إن فشلوا في الإصلاح بينهما بالسلم كما قال سبحانه وتعالى: «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»⁵⁸

لا يحل في الإسلام قتال لسبب من غير هذه الأسباب الأربعة. وأما قوله سبحانه وتعالى «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ. وَيُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»⁵⁹ فليس إلا حض المسلمين على القتال ضد أعدائهم، فلا يدل إلا على عواقب الحرب من الخزي لجانب والنصر وذهاب الغيظ لجانب آخر، فلا يعني أن القتال قد يكون لأجل هذه الأمور. وكذا الآيات التي تعد المؤمنين بالفتوحات والغنائم كقوله تعالى «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا. وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا. وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا»⁶⁰

فهذا إخبار بما سيقع تبشيراً للمؤمنين، لا يعني أن لهم أن يقاتلوا الناس لفتح البلاد وأخذ الغنائم واشتتار الاسم وغير ذلك. والأحاديث الشريفة تدل صراحة على أن القتال

٥٧ سورة الأنفال ٢٧/٨.

٥٨ سورة الحجرات ٩/٩٤-١٠١.

٥٩ سورة التوبة ٤١/٩-٥١.

٦٠ سورة الفتح ٨١/٨٤-١٢.

لهذه الأغراض ليس بجهاد في سبيل الله وأن الجهاد لا يكون إلا لإعلاء كلمة الله،⁶¹ وهذا لا يتحقق إلا بالأسباب الأربعة المذكورة آنفاً. ومن قاتل لأجل الغنيمة أو الشهرة أو العصبية أو غير ذلك لا يحصل عند الله إلا على ما في قلبه من النوايا التي لا يكون نفعها إلا في الدنيا.

إذا نظرنا إلى هذه الأسباب الأربعة اليوم فلا نكاد نرى حاجةً إلى القتال للسبب الثاني، لأن المادتين 18. و19. من أسس الأمم المتحدة التي تبنتها معظم البلدان العالمية — ومن بينها بلادنا — تعطيان كلاً حق الدعوة إلى دينه، وعلى هذا لم يبق مانع أمام الدعوة الإسلامية إذا تناولنا الموضوع نظرياً حتى يُحتاج إلى القتال لإزالته. وأما إذا تناولناه عملياً فإن أكثر المسلمين اليوم متعرض لتحديات كثيرة من النفوذ السياسي والضغط العسكري والضعف الاقتصادي والاستعمار الثقافي والتبشير الديني، فعليهم أن يرفعوها قبل أن يدعوا الآخرين إلى دينهم.

النوع الثاني، وهو بلد يعيش فيه المسلمون مع الآخرين والسيادة في يد المسلمين كما كان في بداية العهد المدني: يجب على المسلمين في هذه الحالة ما يجب عليهم في الحالة السابقة أيضاً، وإضافة إلى ذلك يجب عليهم تحقيق السلام في بلدهم معترفين بحقوق الذين يعيشون معهم كما تدل عليه معاملة نبينا صلى الله عليه وسلم لليهود في بداية العهد المدني حتى نقضوا عهدهم. وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم برعاية حقوق أهل الذمة من أهل الكتاب وبيّن لنا أن حكم المجوس كحكم أهل الكتاب.⁶² والتاريخ الإسلامي كله مليء بالأمثلة الحسنة في التعامل مع الآخرين بدايةً من عهد الخلفاء الراشدين إلى زمننا هذا في أنحاء شتى من الهند في المشرق الإسلامي إلى الأندلس في المغرب. إذن، فليس الذين يهدمون تماثيل «بوذا» في أفغانستان أكثر إسلاماً من الصحابة الذين فتحوا هذه البلاد وعرفوا أهلها بالإسلام. وكان التمثال المسمى بـ«أبو الهول» قائماً في مصر عندما فتحها عمرو بن العاص فلم يهدمه ولا يزال قائماً هناك. فليس في تخريب النبي صلى الله عليه وسلم لأصنام العرب كالكالات والعزى ومناة وغيرها في الجزيرة العربية دليل للذين

٦١ سنن النسائي، كتاب الجهاد، باب «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا» وما بعده من الأبواب (رقمها:

٤٢-٠٢)؛ سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب النية في القتال (رقم الباب: ٣١).

٦٢ أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس وجعلهم من أهل الذمة بهذا الاعتبار. انظر: سنن أبي داود، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب أخذ الجزية من المجوس (رقم الباب: ١٣).

يهدمون تماثيل «بوذا» ويشوهون بهذا الشكل الإسلام، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بدمها بعد أن أسلم معظم العرب وأراد بهذا العمل أن يُرسخ الإسلام في الجزيرة العربية، إذ ليس له بلد يستقر فيه سواها آنذاك. وكان هدمه لأصنام قومه القريبي العهد للوثنية استراتيجياً. والاستراتيجي لصالح الإسلام والمسلمين اليوم ليس في هدم تماثيل «بوذا»، بل في إبقائها! يجب علينا أن نأخذ روح أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ومقاصدها عندما نأخذ أفعاله أسوةً، وليس لنا أن نقوم بشيء مما قام به النبي صلى الله عليه وسلم إلا بعد التأمل والتساؤل: متى فعل؟ لماذا فعل؟ بمن فعل؟ أين فعل؟ كيف فعل؟ وإذا فعلنا ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بدون إجابة عن هذه الأسئلة لم نكن لتتخذ أسوةً إلا شكلياً ولم نصل بما قمنا به إلى روح أفعاله ومقاصدها، ويكون مثلنا كمثل عبد مملوء بحب سيده ولكن يقتله بحجر رماه عليه ليمنع الذباب الذي يُزعجه وهو ينام!

النوع الثالث، وهو بلد يعيش فيه المسلمون وليست السيادة فيهم، ولكنهم لا يُضطهدون في دينهم كمهاجري الحبشة من الأصحاب رضي الله عنهم: وهذا البلد قد يكون المسلمون فيه أقلية مثل بعض بلدان أوروبا اليوم، وقد يكون المسلمون فيه أكثرية ولكن قوانينه غير معتمدة على أحكام القرآن الكريم ولا مستضيئة بها مثل البلدان العلمانية التي أهلها مسلمون. وفي تاريخنا الإسلامي أمثلة لهذا النوع من البلاد، أشهرها مدن الأندلس الكبرى التي سقطت في يد الإسبان في القرن السابع الهجري كقرطبة وإشبيلية ومرسية وبلنسية وغيرها، وبقي بعض المسلمين يعيشون هناك محافظين على حقوقهم كعمارة المساجد والمدارس حتى انهيار الأندلس كلياً، وسموا باسم «المدجنين» بمعنى «المقيمين»،⁶³ كأن الإسبان قد أخذوا هذا المصطلح من الفقه الإسلامي واستعملوه مقابلاً لـ «أهل الذمة».

٦٣ كانت حقوق هؤلاء تختلف بالنسبة إلى المدن التي يعيشون فيها، منهم من حصل على القيام بواجباتهم الدينية جهاراً والحفاظ على مساجدهم ومدارسهم وقضاة الذين يحكمون بينهم، بل كانت لبعضهم لجنة قضاة من المسلمين والنصارى تحل مشاكلهم التي بينهم وبين غيرهم، ومنهم من لا يُسمح بالقيام بشعائرهم الدينية جهاراً. انظر: محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (العصر الرابع): نهاية الأندلس، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٧٩٩١، ص. ٦٥ وما بعدها؛ وانظر أيضاً: الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقيا والأندلس والمغرب (نشر محمد حجي وغيره من العلماء)، ثلاثة عشر مجلداً، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٨٩١، ج. ٢، ص. ٣٣١.

وللمسلمين الذين يعيشون في مثل هذه البلدان أن يعملوا بالأحكام القرآنية كلها فيما يتعلق بالفرد أو الجماعة تسعين بالمئة تقريباً. لأن الدول العلمانية الحقيقية لا تتدخل في شؤون المسلمين وحياتهم الدينية، بل تتركهم أحراراً في حياتهم الفردية والاجتماعية والتربوية وغيرها، وهم يقومون بواجباتهم الدينية مما يتعلق بالعبادة كالصلاة والصوم والزكاة والحج وينشؤون المساجد والمدارس ويعلمون أولادهم دينهم ويعملون بأحكام القرآن الكريم مما يتعلق بالأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث وغيرها، ويحلون بينهم مشاكلهم المتعلقة بهذه الأمور، ولا تتدخلهم الدول ما لم ينتقل إلى المحكمة شيء.

وأما الأحكام التي لا يمكن لهم أن يطبقوها بدون النظامين التنفيذي والقضائي مثل الجهاد والحدود كالجلد وقطع يد السارق والقصاص وغيرها فليست من المقصود بالذات في الإسلام، بل هي من قبيل التدابير المانعة من العمل بالجرائم علنياً. ولذلك في إثباتها صعوبات شديدة جداً. إن إثبات الزنى مثلاً متوقف على رؤية أربعة رجال ثقات عاقلين بالغين بلا شبهة⁶⁴ كما يرون دخول الميل في المكحلة أو القلم في المحبرة على ما يُذكر في كتب الفقه.⁶⁵

وهذه العقوبات التي في إثباتها مثل هذه الصعوبات الشديدة كأنها وُضعت لعدم التطبيق لا للتطبيق. ولذلك لم تثبت في التاريخ الإسلامي إلا بإقرار المجرمين لا بالشهود، لأن المقصود من وضعها منع انتشار الأعمال الخبيثة كما قلنا، وليس الأمر فيها كما زعمه أعداء الإسلام ونشروه بين الناس بوسائل الإعلام وغيرها حيناً بعد حين حتى يشوهوا الشريعة الغراء المحمدية ويضلوا الناس عنها. يجب على المسلمين أن يتنبهوا لخطتهم هذه ويأخذوا حذرهم إذا حاولوا تكوين مجتمع إسلامي، لأن تطبيق الأحكام القرآنية كلها لا يمكن إلا بالمجتمع الإسلامي. وليس لهذا سبيل إلا دعوة الناس إلى فضائل الإسلام بطرق سلمية، لا العودة إلى السلاح وإجبار الناس على التمسك بالدين! فما فائدة العبادة

٦٤ سورة النور ٤٢/٤.

٦٥ الميداني، اللباب في شرح الكتاب (مع المتن للقُدوري)، ثلاثة أجزاء، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي، ٤٩٩١، ج. ٣، ص. ٨٥؛ وانظر أيضاً: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (نشر عبد المجيد طعمة حلي)، أربعة أجزاء، بيروت: دار المعرفة، ٧٩٩١، ج. ٤، ص. ٠٨٢؛ المرغيناني، بداية المبتدي (مع شرحه الهداية)، أربعة أجزاء، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٠٩٩١، ج. ٢، ص. ١٨٣.

بالإجبار؟» «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»⁶⁶ ولم يستخدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه السلاح في مكة حتى للدفاع عن النفس مع أنهم قد تعرّضوا لأنواع الأذى من التحقير والاستهزاء والضرب وغيرها فضلاً عن أن يكونوا أحراراً في حياتهم الدينية، ولم يؤذّن لهم في القتال إلا بعد أن تميّزوا عن الكفار وكونوا مجتمعاً مستقلاً في المدينة المنورة، إذ الجهاد لا تقوم به إلا الدولة. وأما استخدام السلاح من قبل بعض الأفراد أو الجماعات في مجتمع واحد فليس إلا فتنة وفوضى «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ»⁶⁷.

ومما يجب التنبيه عليه هنا أن المسلمين الذين يعيشون في هذا النوع الثالث من البلاد ينتفعون بنعم كثيرة فيها كالأمن والخدمات الصحية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فعليهم أن يتعاملوا مع المجتمع الذي يعيشون فيه كما يقتضيه الوفاء مقتدين بتعامل المهاجرين إلى الحبشة من الأصحاب رضي الله عنهم مع النجاشي وأن يقوموا بما يجب عليهم من تأدية الضرائب والخدمات العسكرية وغيرها في مقابل انتفاعهم من النعم، إذ كأن بينهم وبين البلد الذي يعيشون فيه ميثاقاً لم يكتب، يجب عليهم أن يوفوا بعهدهم وميثاقهم لقوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»⁶⁸ وغيرها من الآيات.⁶⁹

وقد حان الوقت لأجيب عن السؤال الذي يخطر ببال القارئ من البداية فيما أظن، وهو: نحن نشبه النوع الثالث من البلاد بالهجرة إلى الحبشة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعامل الأصحاب هناك مع النجاشي، ولكن بين هذين الأمرين فرق كبير، لأن الآيات المذكورة في القسم الأول والأحكام الشرعية التي تشتمل عليها لم تكن قد نزلت بعد عندما هاجر الأصحاب إلى الحبشة، ولكن هذه الآيات والأحكام موجودة الآن، يجب على المسلمين أن يعملوا بها، فما نفعل بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى

٦٦ سورة البقرة ٢/٦٥٢.

٦٧ سورة البقرة ٢/٧١٢. وإن كانت هذه الآية في تعذيب الناس ليصدهم عن دينهم إلا أنها صالحة للاحتجاج في موضوعنا، لأن التعذيب لحمل الناس على الدين فتنة أيضاً.

٦٨ سورة الإسراء ١٧/٤٣.

٦٩ سورة الأنعام ٦/٢٥١؛ سورة الرعد ٣١/٠٢؛ سورة النحل ٦١/١٩-٢٩، ٤٩-٥٩؛ سورة المؤمنين

٣٢/٨؛ سورة المعارج ٧/٢٣.

«اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»⁷⁰ بأنهم استحلوا ما أحلّوه مما حرّمه الله وحرّموا ما حرّمه مما أحله الله، وبالآيات المويّخة للذين يحكمون بغير ما أنزل الله والذين لا يحكّمون الله ورسوله فيما شجر بينهم ويتحاكمون إلى الطاغوت وما يشبهها، وبالآيات المتحدثة عن النقاش بين المتبوعين المضلين والتابعين الضالين يوم القيامة؟ ألم يكن المؤمن معترفاً بصلاحيّة التشريع لغير الله تعالى ومطيعاً له إذا استمروا في البقاء في هذا البلد بالشروط المذكورة؟ ألم يكن متخذاً له ولياً من دون الله في هذه الحال؟

والجواب عن هذا السؤال الذي تزلّ به قدم شباب في بعض البلدان الإسلامية منفي بلا شك، لأن المسلمين لا يرضون بغير الله مشرّعين ولا يستحلون ما أحلّوه مما حرّمه الله ولا يحرّمون ما حرّمه مما أحله الله، فيكونوا متخذين لهم أولياء من دون الله.

فأبى توبيخ يتوجه إليهم في الآيات المتعلقة بالتحاكم إلى الطاغوت إذا لم يتحاكموا من طوع أنفسهم إلى الأشخاص أو المؤسسات التي تحكم بأحكام مخالفة لما أنزل الله؟ فلهم أن يحلّوا مشاكلهم بينهم فيما يتعلق بالأحوال الشخصية والاجتماعية كالنكاح والطلاق والميراث وغيرها على ما أمره الله به مراجعةً إلى علمائهم ومفتيهم، فلا تضطرّهم البلاد العلمانية إلى الإتيان بها إلى المحكمة ما لم ينتقل إليها شيء. وأما المسائل التي بينهم وبين غيرهم فإما حق لهم موافق لما أنزل الله فلا جناح في المطالبة بحقهم بالشكوى إلى المحكمة وإما حق لغيرهم فعليهم أن يُعطوا صاحب الحق حقه فيصلحوا بينهم. وأما ما يقومون به من تأدية الضرائب والخدمات العسكرية وغيرها فمما يقتضيه الوفاء في مقابل ما ينتفعون به من النعم كالأمن والخدمات المختلفة الأخرى. والوفاء بالعهد من أمر الله كما قلنا. فليس على المسلمين الذين يعيشون في مثل هذه البلاد أن يهجروها. فكيف؟ فإن المهاجرين إلى الحبشة من الأصحاب رضي الله عنهم لم يهاجروا حتى السنة السادسة من الهجرة النبوية ولم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك؟ بل عليهم أن يبقوا هناك ويدعوا الناس إلى الإسلام بطرق سلمية ويكونوا قدوة للناس بفضائل قاموا بها حتى يرغب أهلها في الإسلام.

والخلاصة أن المسلمين الذين يعيشون في هذا النوع الثالث من البلدان قد يعملون

بأحكام من قبيل المقاصد للقرآن الكريم كلها تقريباً، ولا يعملون بأحكام من قبيل التدابير فقط كالحدود، لأنها تحتاج إلى نظامي التنفيذ والقضاء، وهذا يقتضي مجتمعاً إسلامياً، إذن على المسلمين الذين يعيشون في هذه البلدان أن يحاولوا لتكوين مجتمع إسلامي بدعوة الناس إلى فضائل الإسلام ونشرها بطرق سلمية كالإعلام والمدارس وغيرها. وأسس الأمم المتحدة والبلدان العلمانية والديموقراطية الحقيقية التي تتبنى التعبير عن العقيدة والفكر تقر بدعوتهم إلى دينهم. ومما تجدر الإضافة إلى ما قلناه أن الإسلام وإن لم يوص صراحةً بشكل إداري خصوصي إلا أن أنسب أشكال الإدارة له هي الديمقراطية، لأن الشورى من الأوامر القرآنية⁷¹ ولأن تصرفات الخلفاء الراشدين الذين هم قدوة الأمة تُشبه بالديموقراطية أكثر من كل شيء. ولذلك لا جناح في تبني المسلمين للديموقراطية وللتعددية اليوم، أي: الأخذ برأي الأكثرية والاعتراف بحقوق الأقلية مبدئياً، لأن المجتمع الإسلامي لا يقوم بالإجبار، ولا فائدة في حصول شيء بالجبر كما أسلفناه. فليس في المجتمع الديمقراطي والتعددي حمل للناس على شيء جبراً، بل يدعو كل الآخرين إلى ما يتبناه من أسس الحياة بطرق سلمية بمقتضى حرية إبداء الرأي وتكون السيادة للأكثرية بشرط الاعتراف بحقوق الأقلية. إن النصوص السابقة من الكتاب والسنة وظروف العالم الذي نعيش فيه تقتضي تبني المسلمين لأسس الديمقراطية والتعددية من هذا القبيل سواء كانوا أقلية في البلاد التي يعيشون فيها أم أكثرية. والله أعلم.

النوع الرابع وهو بلد يعيش المسلمون فيه ويُضطهدون بسبب دينهم: وهو كما كان في مكة المكرمة قبل فتحها وفي الأندلس و(قازان) بعد سقوطهما في أيدي الكفار وفي (بلغاريا) و(البوسنة والمهرسك) وغيرها من البلاد في آخر الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي وفي (مينمار) الآن. وعلى المسلمين الذين يعيشون في مثل هذه البلاد أن يصبروا على ما أصابهم ويثبتوا في دينهم ويحاولوا البحث عن طريقة التخلص من هذه الأزمات مراجعةً إلى المؤسسات الدولية وغيرها. وأما وجوب الهجرة إلى البلاد الإسلامية الأخرى فأمر يرجع إلى فقهاءهم الخبيرين بالشؤون السياسية والاجتماعية والدولية وغيرها، لا الفتيا القديمة فقط، بل هم على معرفة تامة بنصوص الكتاب والسنة وسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم وبحياة العالم والظروف التي يعيش فيها المسلمون، وهم يقررون بهذه المعارف على ما تقتضيه مصالح المسلمين من البقاء هناك أو الهجرة إلى بلد آخر، لأن الهجرة

قد تكون سبباً للقضاء على شعائر الإسلام ومكارمه في هذا البلد تماماً وتؤدي إلى ضياع حقوق كثيرة للمسلمين قد يتمكنون من المحافظة عليها بمراجعاتهم إلى المؤسسات الدولية وغيرها. وفي مقابل ذلك فإن الإصرار على البقاء قد يؤدي أحياناً إلى ضياع الإيمان من بعض الأفراد من الأمة، والعياذ بالله! وعلى الفقهاء المتصفين بالصفات المذكورة أن ينظروا في ظروف المسلمين في هذا البلد وأحوال العالم: هل هذه الأزمة مؤقتة أو لا؟ ما درجتها؟ فهل تقضي على شعائر الإسلام كلها أو لا؟ وهل لهم حيلة لمنعها أو لا؟ ثم يُقرّروا أحسن قرار لصالح المسلمين كما تشير إليه فتاوى بعض العلماء المتقدمين بالبقاء في البلاد التي سقطت في أيدي الكفار كالأندلس وصقلية⁷² خلافاً لمن أفتى بالهجرة منها.⁷³ لأن هذا قرار استراتيجي يرتبط بالظروف والحياة كما يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا هجرة بعد الفتح»⁷⁴ بعد نزول الآيات الحاتئة للهجرة في العهد المكي والآيات الموبّخة في العهد المدني لمن امتنع عنها مع القدرة، لأن الحاجة إلى إقامة المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة قد اقتضت الهجرة قبل فتح مكة، ولكن لم تبق حاجة إليها بعد الفتح، بل كانت الحاجة حينئذ إلى وجود مسلم في كل مكان.

إذن، الإسلام دين ديناميكي مرتبط بالحياة بجمال قوية، وهذا يقتضي أن ننظر إلى النصوص بهذا النظر وأن نفسرها بهذا الشكل، لا بأنظار ثابتة وبأفكار جامدة. يجب علينا ألا نرى أن العهد المكي زمن استمر ثلاثة عشر عاماً قد انقضت ولم تعد أبداً وأن العهد المدني زمن استمر عشرة أعوام قد انقضت ولم تعد مرةً أخرى. نعم، إن هذين العهدين نموذجان أبديان إلى يوم القيامة، ولكنهما ليسا زمنين يقيان في ذاكرتنا فقط، بل يجب التأسي بما فيهما من التصرفات كلما تكررت الظروف الشبيهة بهما. وعلى هذا فإن القول

٧٢ جوز أبو عبد الله المازري البقاء في صقلية بعد خروجها من يد المسلمين لمن طلب هداية أهلها أو فكاك الأسير المسلم فيها. انظر: الونشريسي، المصدر السابق، ج. ٢، ص. ٣٣١؛ وانظر أيضاً: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ٥١٣١، ج. ٩، ص. ٩٦٢.

٧٣ الونشريسي، المصدر السابق، ج. ٢، ص. ٨٣١.

٧٤ الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في الهجرة، (رقم الباب: ٣٣)

بنسخ الآيات الآمرة بالعفو والصفح⁷⁵ ليس في محله.⁷⁶ بل لها ظروف خاصة كحال السلم والصلح أو حال الصبر والثبات، يجب فيها العمل بها، وللآيات الآمرة بالقتال ظروف خاصة بها يجب فيها العمل بها.

والخلاصة أن الأخذ بما في كتب الفقه القديمة قد لا يُجدي شيئاً أحياناً، فيجب علينا أن نحل مشاكل يومنا بنصوص الكتاب والسنة مع الاستفادة من تقاليدنا الفقهية. ومما يحتاج إلى تجديد النظر في هذا الإطار هو تقسيم البلاد في كتب الفقه القديمة إلى دار الإسلام ودار الحرب. وهذا التقسيم يعتمد على اجتهاد العلماء وتفسيرهم أكثر من الاعتماد على نصوص الكتاب والسنة.⁷⁷ والذي عندنا أن الأجدد بظروف زماننا تقسيم البلاد إلى دار العدل ودار الجور⁷⁸ كما يشير تقسيمها في هذا المقال إلى أربعة أنواع، الثلاثة الأول منها دار العدل والرابعة دار الجور. لأننا نرى بلداً كثيرة تسمى بدار الإسلام يستبد فيها القياديون برأيهم ويظلمون الناس ويشوهون بهذا الشكل الإسلام أمام أعين الناس.

وأخيراً يجب علينا أن نجيب عن سؤالين قد يخطران بالبال فيما يتعلق بما قلناه في هذا النوع الرابع من البلاد، والأول منهما: ألا يجوز استخدام السلاح للمسلمين الذين يعيشون في هذه البلاد التي تعرضوا فيها للأذى والمحنة في دينهم؟ فهل يصح قياس هذه البلاد على مكة قبل الهجرة والحكم بحرمة استخدام السلاح كما كان في مكة؟ وكان في مكة نظام القبائل الذي تمكن به النبي صلى الله عليه وسلم من الاستمرار في دعوته بدون انقطاع كثير

٧٥ سورة المائدة ٣١/٥؛ سورة الأعراف ٧/٩٩١؛ سورة الحجر ٥١/٥٨؛ انظر لهذا القول: ابن كثير، المصدر السابق، ج. ٢، ص. ٤٤؛ المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، إستانبول: در سعادت، بدون تاريخ، ص. ٨٣١.

٧٦ ابن عاشور، المصدر السابق، ج. ٦، ص. ٥٤١.

٧٧ وانظر أيضاً: Özel, "Dâru'l-harb", *DIA*, VIII, 536

78 هذان التركيبان الذان ذكرهما عبد الله الشهري - أحد المشاهدين - في رسالة إلكترونية إلى برنامج «الشرعية والحياة» في قناة الجزيرة أفضل من المصطلحين «دار الأمن» و«دار الخوف» لكونهما أشمل معنىً وأنسب مفهوماً لشروط عصرنا. انظر للمصطلحين «دار الأمن» و«دار الخوف»: Özel, "Hicret", *DIA*, XVII, 464.

انظر للتركيبين «دار العدل» و«دار الجور» الذين ورد ذكرهما في لقاء عبد الله بن بية في قناة الجزيرة بتاريخ

11.04.2010:

طول العهد المكي، إذ بنو هاشم وعلى رأسهم أبو طالب كانوا يدافعون عنه. وكانت كل قبيلة تدافع عن فردا ولو كان مسلماً، ولذلك لم يستطع المشركون أن يتعرضوا لقتل أحد سوى آل ياسر الذين ليست لهم قبيلة تدافع عنهم. ألا يجعل حظر استخدام السلاح على المسلمين في هذه البلاد التي نتحدث عنها سبب ضياع لأنفسهم وأمواهم وحقوقهم؟ والثاني منهما: ماذا يجوز للمسلمين الذين يعيشون في دار الجور وماذا يجب عليهم؟ أفليس لهم، بل عليهم أن يتمردوا ضد الحكام لتحويل دارهم إلى دار العدل ولا سيما إذا لاحظنا تجويز بعض العلماء المتقدمين للمسلمين أن يقاتلوا حكامهم الظالمين الفاسقين إذا سنحت لهم الفرص؟⁷⁹

وهذان السؤالان كلاهما خطير. والجواب عن الأول أن القتال ليس شيئاً مرغوباً فيه كما يدل عليه قوله تعالى «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا»⁸⁰. بل، هو شيء لا يجدر التعرض له إذا لم يكن هناك بد منه، وإذا كان لا بد منه يجب الصبر والثبات عليه. وأما القتال بين الأفراد في مجتمع واحد فليس إلا فتنة وفوضى يجب اجتنابه أكثر من غيره، اللهم إلا إذا كان المسلمون أكثرية في محافظة يمكن لهم التميز فيها من غيرهم، فلهم أن يدافعوا عن دينهم عند الاعتداء عليه للحصول على حريتهم إذا كانت لهم قدرة على ذلك أو إذا كان الأعداء تعرضوا لأنفسهم وأمواهم فليس لهم بديل إلا الدفاع عن أنفسهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم! «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»⁸¹

79 انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، أربعة مجلدات، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتب العلمية، 3002،

ج. 5، ص. 351-451؛ وانظر أيضاً: Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân, V, 442-5.

80 سورة النساء 77/4.

81 سورة الممتحنة 6/5.

والجواب عن الثاني أن «الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ»⁸² وأن أسوأ الأنظمة أحسن من الفوضى. وكم من مبادرة مرغوب فيها الحصول على الأمل تؤدي إلى سقوط القتلى والجرحى المعصومين ولم تُنتج شيئاً! ولكن إذا عبث الطغاة الجبابرة بالمسلمين قتلاً ونهباً وتخريباً ولم يكن لهم بديل إلا الدفاع عن أنفسهم كما كان في ديار الشام منذ أكثر من عامين فليس لهم حينئذ سبيل إلا ذلك. حفظنا الله من تلك الفتنة.

الخاتمة

للإسلام مبادئ وأسس يجب على المسلمين تبنيتها والمحافظة عليها ومحاولة تحقيقها في كل مكان، ولكن هذا لا يعني أن المسلمين أناس غير مسلمين لا يعيشون مع الآخرين، بل يتحرون سبيلاً للحياة مع الآخرين في السلم مع المحافظة على حقوقهم وقيمهم ومبادئهم، لأن دينهم يأمرهم بالسلم وحل المشاكل بينهم وبين الآخرين بطرق سلمية وينهى عن نقض عهودهم التي اتفقوا عليها مع الناس بدون إخلال بها، وسيرة نبيهم صلى الله عليه وسلم وسننه وتصرفاته تشير إلى ذلك. وأما القتال المأمور به في القرآن الكريم فليس إلا لشروطه كالدفاع عن الدين والوطن والقيم الأخرى مثل النفس والمال والعرض وما إلى ذلك.

إن القرآن الكريم أمر المسلمين بأن يكونوا أمة تجمعهم الأخوة في الدين، ويبيّن أن لأهل الكتابين اليهود والنصارى حقوقاً وأحلّ للمسلمين أن يأكلوا طعامهم ويتزوجوا من نسائهم، ويبيّن النبي صلى الله عليه وسلم أن المجوس مثل أهل الكتابين في غير أمر الطعام والزواج، وقاس الفقهاء غير المجوس من الذين ليس لهم كتاب إلهي على المجوس، وجرت المناسبات مع الغير بهذا الشكل إلى زماننا هذا. إذن، المسلمون تجمعهم الأخوة في الدين، ويجمع الانتساب إلى كتاب إلهي المسلمين وأهل الكتابين اليهود والنصارى، ويجمعهم وغير اليهود والنصارى انتسابهم إلى الإنسانية واشتراكهم فيها. فعلى هذا يجب على المسلمين أن يقفوا ضد كل ظلم سواء كان المتعرضون له مسلمين أو غير مسلمين من أهل الكتاب أو من غيرهم وأن يتفقوا على منع الظلم مع كل الناس من دون نظر إلى دينهم امتثالاً بقول نبيهم صلى الله عليه وسلم في حلف الفضول «لو أدعى به في الإسلام لأجبت»⁸³ مع أن الداعين له إليه مشركون لا يوحدون الله تعالى.

٨٢ سورة البقرة ٢/٧١٢؛ وقد أشرنا إلى معنى هذه الآية ووجه الاستدلال بها في الحواشي من قبل.

٨٣ ابن هشام، المصدر السابق، ج. ١، ص. ٤٣١.

ÇİHAD KAVRAMI VE HZ. PEYGAMBER'İN (SAV) MEKKE İLE MEDİNE'DEKİ UYGULAMALARI

Yrd. Doç. Dr. Yasin YILMAZ*

Özet: Batıda bazı çevrelerin İslamofobi anlayışını ön plana çıkarmasıyla yazılı, görsel ve sanal âlemden İslam'a ve Müslümanlara saldırılar düzenlenmektedir. Özellikle bu da her platformda İslam'ın cihad kavramı üzerinden yürütülerek, Müslümanlar gaddar ve vahşi olarak nitelendirilmektedir. Bunun sonucunda ise Batı cihadın sadece savaş olduğunu medya gücüyle dünyaya servis etmektedir. Hâlbuki savaş, geniş bir anlama sahip olan cihad kavramı içerisinde barış ümidinin tükendiği ve şartların oluştuğu ortamda son başvurulacak çözüm yoludur. İslam dini yayılmasını güç kullanarak savaşla değil, sevgi, eşitlik ve hoşgörü ekseninde gerçekleştirmiştir. İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında, cihadın sadece savaş olmayıp kalp, dil, mal ve can ile Allah yolunda yapılan her türlü çalışma ve mücadele olduğunu görülmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber (sav)'in uygulamalarına baktığımızda bu kavrama yüklediği anlamın Mekke ve Medine dönemlerinde farklı olduğunu anlamaktayız. Bu çalışmada cihad kavramının etimolojik köklerinin yanında Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te nasıl anlaşılması gerektiği Hz. Peygamber (sav)'in uygulamaları çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cihat, Savaş, Kur'an-ı Kerim, Hadis, İçtihat, Davet

The Concept of Jihad in View of Practices of The Prophet in Mecca and Medina

Abstract: Concept of Islamophobia in the West, to the forefront in some circles issued written, visual and virtual worlds are organized attacks on Islam and Muslims. In particular through the concept of jihad in Islam executed on any platform that Muslims are referred to as cruel and savage. As a result, the power of the media in the Western world is the battlefield of jihad serves. Whereas, war, hope for peace in the concept of jihad, which has a broader meaning is exhausted, and the way the solution of last resort in circumstances occurs. The spread of Islam by force, not by war, love, equality and tolerance conducted axis. The two main sources of Islam, the Quran and the Prophet. According to the Prophet's practice of jihad, war is not only the heart, tongue, and damage to property in the path of Allah and that is all work and struggle. On the other hand grip The Prophet's (sas) installed applications, meaning that we understand the different stages of Mecca and Medina. In this study, the etymological roots of the concept of jihad, next to the understanding of how the Koran and the Sunna should Prophet. The Prophet (sas) is discussed within the framework of applications.

Keywords: Jihad, War, Quran, Hadith, Jurisprudence, Call

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı. yasinyl_63@hotmail.com

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de cihadın savaş boyutunu ifade etmek için “قتال” ve “حرب”¹ kelimeleri kullanılmıştır. Ancak bu konu üzerine yazılan makale ve kitaplarda daha çok “*cihad*” kelimesi ön plana çıkmış ve İslam adına yapılan savaşlar genelde bu başlık altında incelenmiştir. İslam'da “*savaş-cihad*” konusunu inceleyen biri, Kur'an-ı Kerim'de bu kelimelerin geçtiği bütün ayetleri dikkate alıp Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarına bakmak zorundadır. Çünkü konuyu derinlemesine bilmeyenler için cihad denilince hemen savaş akla gelmektedir.² Hâlbuki savaş, cihad kavramının içerdiği birçok anlam içerisinde en son akla gelebilecek bir anlamdır. Hz. Peygamber (sav)'in on üç yıl süren Mekke dönemindeki cihadı, silahlı bir mücadele değildi. Yüce Allah (cc), Hz. Muhammed (sav)'e “*müşriklere karşı sabır ve Kur'an'la mücadele et*”³ diyerek Mekke'deki cihad şeklini belirtmiştir. Cihadın sadece savaş olduğunu kabul edersek, Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'de yaptığı ve “*cihad-ı ekber*”⁴ olarak nitelenen mücadelesini göz ardı etmiş oluruz.

Savaş anlamındaki cihad, Müslümanlara saldıran Mekke müşriklerine karşı koymak,⁵ anlaşmayı bozan Yahudilere⁶ ve Müslümanlar aleyhine ittifak eden Arap kabilelerine karşı⁷ Medine'de başlamıştır. Ancak bu savaşlar da istila ve sömürü amacıyla değil, savunma ve fitneyi önlemek için yapılmıştır.⁸ Medine'de başlayan ve silahlı mücadele olan cihadın asıl amacı, mazlumları zalimlerin elinden kurtarmak, İslam'ın engin hoşgörü, müsamaha, merhamet ve adaletini göstermek, Müslümanlara saldıranları etkisiz hale getirmek, yaptıkları anlaşmayı bozanları cezalandırmak ve fitne ateşini körükleyenleri engellemek olmuştur.⁹

Hal böyle olmasına rağmen Batılıların ifadelerine göre dünyadaki büyük insanlardan hiçbiri Hz. Muhammed (sav) kadar iftiraya maruz kalmamıştır.¹⁰ Şayet kendisi samimi olmasa idi, etrafındaki onca samimi insanları nasıl kazanacaktı?

1 Bkz; Bakara, 2/190–191, 216–217, 246; Nisa, 4/74; Enfal, 8/57; Tevbe, 9/12–13; Muhammed, 47/41; Ayrıca cihat ve kital kelimeleri ve müştakları ile ilgili bkz: Muhammed Fuad Abdulbaki, *Mu'cemu'l-Müfrehes fi Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, “Cehede ve katele”, Çağrı yay. İstanbul 1406/1986.

2 İslam'ın doğuşundan günümüze kadar, zorlu hallerde gerçekleştirdiği cihadı ve savaş, sanki dini zorla yaymak veya ganimet gelirlerini artırmak, İslam coğrafyasını genişletmek için yapılmış “*Kutsal Savaş*” olarak değerlendirilen de olmuştur. Başta Hz. Muhammed ve onun Raşit halifeleri olmak üzere Müslümanların yapmış oldukları savaşın bu şekilde değerlendirilmesi tarihi gerçeklere ve İslam Din'i'nin asli mesajlarına terstir. Macid Haddûri bu yanlış algıda olanlardan sadece biridir. “*İslam Hukukunda Savaş*” adlı eserinde, hem Kur'an ayetlerini hem de konuyla ilgili rivayetleri maalesef yanlış değerlendirmiştir. Ona göre cihad; İslam ile çok tanrıcılık arasındaki husumettir. O aynı zamanda, inancından dönenleri ve İslam düşmanlarını cezaya çarptırma şeklidir. Bkz; Macid Haddûri. *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, Çev. Fethi Gedikli, İstanbul 1999. s. 69, 72–73; Bunun görüşlerin değerlendirilmesi için Ahmet Keleş, “Cihat-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslam'ın Yayılışı”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 2007, s. 249–280.

3 Bkz; Yunus, 10/109; Hüd, 11/115; Furkan, 25/52.

4 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yay. İstanbul 1993, V, 440.

5 Hac, 22/39–40.

6 Enfal, 8/58.

7 Tevbe, 9/36.

8 Bu savaşlarla ilgili olarak bkz; Muhammed İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye*; İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*; Taberi, *Tarihu'r-Rüsul ve'l-Mulûk*; el-Vakidi, *Kitabu'l-Megazi*; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* vd.

9 Bakara, 2/190; Enfal, 8/58; Tevbe, 9/36; Hacc, 22/39, vd;

10 W. Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, Çev. Ünal Çağlar, İstanbul 2001, s. 241.

Diğer bir soru; nasıl oldu da Allah, İslam gibi bir dinin yalan ve hile temelinde gelişmesine izin verdi?"¹¹ Başka bir yazar da İslam peygamberinin asla savaşı sevmeyişini, ancak düşmanların ona karşı savaş meydanına çıkınca, Medine'de onu öldürmek, halkı kılıçtan geçirmek ve İslam'ı yok etmek amacıyla yola çıkınca, o da zaruretten Müslümanlara savaş emrini verdiğini belirtir. Onun hiçbir zaman sertlik yanlısı olmadığını, dönemine kadar savaş esirlerine vahşice yapılan uygulamaları da değiştirerek onların haklarını koruduğu söyler. Müminleri savaşta bile kendi hallerine bırakmayıp onların adaletsiz bir şey yapmalarını engellediğini vurgular.¹²

Bu çalışmada cihadın anlam ve mahiyetini ortaya koyarak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarına göre cihad kavramını ele alacağız. Bu doğrultuda gerçek anlamda cihad nedir? Nasıl uygulanmıştır? Sorularının cevaplarını bulmaya çalışacağız.

I. Cihadın Sözlük ve Terim Anlamı

A. Sözlük Anlamı

Cihad (الجهاد), rubaî olan "جاهد" fiilinin mastarıdır. Kelimenin sülasi kökü "جهد" olup, bunun mastarı "الجهاد" dur.¹³ Anlamı da "güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmaktır."¹⁴ *Lisanu'l-Arab*'da el-cehdu "meşakkat ve takat" anlamında kullanılmıştır. Bazı dilciler aynı anlamı ihtiva etmelerine rağmen "el-Cühd",¹⁵ kelimesinin "el-Cehd"¹⁶ kelimesine oranla daha fazla meşakkat ve zorluk ifade ettiğini söylemektedirler. Kur'an-ı Kerim'de ise her iki kelime de kullanılmıştır.¹⁷ Cihad ise, "fiil veya sözle güçlüğü yenmeyi istemek"¹⁸ olarak tarif edilmiştir. Buharî Şarihi el-Kastallanî (ö. 923/1517) de aynı anlamı kullanmıştır.¹⁹ Bütün bu ifadeler ve tariflerden anlaşıldığına göre cihad, bir işi başarmak ve hedefe ulaşmak için elde mevcut olan bütün imkânları kullanarak güç ve kudret sarf etmektir. Bunların dışında yani cihad ve mücahede kelimelerinden ayrı olarak, "bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olan gücü harcamak" anlamına gelen "içtihat" kelimesi de aynı kökten gelmektedir.²⁰ Kur'an-ı Kerim'de ise içtihat kelimesi geçmeyip bazı ayetlerde "cehd" ve "cühd" kelimeleri ile aynı anlamda kullanılmıştır.²¹ İçtihat kelimesinin hadislerdeki sözlük anlamı ise, "kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi"dir.²²

11 W. Montgomery Watt. *İslam Nedir*, Çev. Elif Rıza, İstanbul 1993, s. 241.

12 Kemal Kahraman. *Muhammed M. Pickthall*, İstanbul 1994, s. 113.

13 Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Beyrut Tarihsiz, s. 101.

14 İbrahim Medkur, *el-Mu'cemu'l-Vasid*, Dâru'l-Maarif, II. Baskı, Mısır 1392/ 1972, I, 142.

15 el-Cühd kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de Tevbe, 9/79 da geçmektedir.

16 el-Cehd kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, Mâide, 5/53; Enâm, 6/109; Nahl, 16/38; Nur, 24/53 ve Fatır, 35/42. ayetlerde geçmektedir.

17 Ragıb el-İsfehânî, *age*, s. 101.

18 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1374/1955, III, 133-135.

19 el-Kastallanî, (ö. 923/1517) *Şerhu'l-Buharî*, Matbaatü'l-Kübra el-Amiriyye, Mısır 1304-1306/1886-1888, V, 72.

20 Nazım Polat, "İçtihâd", *DİA*, XXI, 432.

21 Bkz; Maide, 5/53; Enâm, 6/109; Tevbe, 9/79.

22 Buharî, *Sahih*, "İ'tişam 13,21", Çağrı Yay. İstanbul 1981; Müslim, *Sahih*, "Akdiye 15" Çağrı Yay. İstanbul 1981; Ebu Davud, *Sünen*, "Akdiye 11" Çağrı Yay. İstanbul 1981; Tirmizî, *Sünen*, "Ahkâm 3" Çağrı Yay. İstanbul, 1981.

B. Terim Anlamı

Sözlük anlamında olduğu gibi, dönemlere ve mekânlara göre cihadın terim anlamı da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Çünkü cihadın, uzun bir zaman dili mi içerisinde değişik uygulamaları olduğundan, her dönemde yüklendiği anlamı da farklı olmuştur. Ancak bunların yanında Kur'an- Kerim ve Hz. Peygamber'in (sav) tatbikatına uygun olan tanımlar da görülmüştür. Bunları şöyle sıralayabiliriz; “*Cihad, yüksek gayeye ulaşmak için, bir araya getirilen maddî ve manevî bütün vasıtaları, iyi niyet ile Allah yolunda sarf etmektir.*”²³ Öte yandan cihadın İslam literatüründe “*dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslam'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek*”²⁴ ve “*Müslüman'ın nefis, şeytan, fasıklar ve kâfirlerle mücadeleye gücünü ve kudretini sarf etmesidir,*”²⁵ şeklinde geniş bir anlamı da vardır. Ayrıca cihad, şer'i anlamda şu şekilde yorumlanmıştır; “*Düşüncesiyle, maddî gücüyle, yardım ederek, Allah yolunda savaşta her türlü gücü sarf etmektir.*”²⁶ Cehd kelimesinden müştak içtihad kelimesi ise, “*fakihin herhangi bir şer'i hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*”²⁷ anlamına gelmektedir.

Cihad hakkında yapılan tanımlardan da, cihadın sadece savaş anlamında olmadığı anlaşılmaktadır. Kişinin içinde bulunduğu şartlara göre dünya ve ahirette mutlu olmasını sağlayacak ortam ve esasları sağlamak için çeşitli vasıtalarla mücadeleye etmesidir. Kökü itibarıyla cihad, bir boyutuyla savaş anlamına geldiği gibi, mücâhede²⁸ ve içtihat kavramlarını da ihtiva etmektedir. Bunun için cihada, İslam Tarihi'nde de çok farklı anlamlar yüklenmiştir.

Son dönemde Batılı güçlerin bazı İslam ülkelerini işgal etmeleri üzerine İslam adına ortaya çıktıklarını söyleyen örgütler, insanları yanlarına çekebilmek için, İslamî nassları kendi düşüncelerine göre yorumlayarak cihadı sadece silahlı mücadele olarak kabul etmişlerdir.²⁹

Hz. Peygamber'in (sav) hayatında cihad anlayışı Mekke dönemi ile Medine dönemi arasında farklı olduğu gibi asırlar boyunca İslam devletlerinin siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel durumlarına göre de farklılık arz etmiştir. İslamî nassların temel esaslarına bakıldığında cihadın, sadece savaş olarak algılanmasının yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah, Hz. Muhammed (sav)'e “*Rabbinin yoluna hikmetle çağır*”³⁰ ve “*Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik*”³¹ diyerek Hz. Peygamber'in (sav) insanlara daveti hikmet, merhamet ve güzel sözle yapmasını tavsiye etmiştir.

23 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 133–135.

24 Ahmet Özel, “Cihâd”, *DİA*, VII, 527.

25 Sa'di Ebu Habib, *el-Kâmûsu'l-Fikihî Lugaten ve Istılahen*, Dâru'l-Fikr, I. Baskı, Şam 1402/1982, s. 72.

26 Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâdu ve'l-Kitâlu fi's-Siyâseti's-Ser'iyye*, Dâru'l-Beyarık, I. Baskı, Beyrut 1414/1993, I, 40.

27 Nazım Polat, *agm*, *DİA*, XXI, 432.

28 Cihadın mücâhede boyutu ile ilgili bkz; Mehmet Demirci, “İçer Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, Yıl VIII, S. XIX, s. 9-21.

29 Bu konuyla ilgili olarak geniş bir araştırma yapmıştır. Bu araştırma için bkz; Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Süüdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye” *İlmî Araştırmalar*, C.VII, S. XX, s. 205-234.

30 Nahl, 16/125.

31 Enbiya, 21/107.

Cihad, barışçıl çarelerin tükendiği zaman silahlı mücadele olmasına rağmen, maalesef, zaman zaman sadece savaş-dini savaş denilerek son derece olumsuz bir şekilde kullanılmış ve kullanılmaya devam edilmektedir. Üstelik anlamı sadece dini savaşla sınırlandırılmayıp saldırganlık, vahşet, tecavüz ve yıkımla da bir tutulmuştur. Böyle bir yorum yanlıştır.³² Çünkü Kur'an'da da açık olarak belirtildiği gibi savaş, izin verildiğinde, ancak kendini savunmak ve ibadet özgürlüğünü yerleştirmek için yapılmalıdır: "*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, ancak aşırı gitmeyin. Elbette Allah aşırı gidenleri sevmez.*"³³

II. Cihatla İlgili Ayet ve Hadisler

A. Ayetler

Cihad, Kur'an-ı Kerim'de isim olarak dört yerde,³⁴ cihad kökünden türeyen fiiller ise yirmi dört yerde,³⁵ ayrıca cihad kelimesinin ism-i faili olan mücâhit iki ayette geçmektedir.³⁶ Bu ayetlerden bazılarında doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmaktadır.³⁷ Bunların dışında Kur'an-ı Kerim'de cihadın savaş boyutu için "*harb*" ve "*kıtal*" veya bunun müştakları kullanılmıştır.³⁸ Kur'an ayetleri incelenirken özellikleri ve ortam farklı olduğu için Mekki ve Medeni olma durumları göz önünde bulundurulmaktadır. Cihad konusunda da aynı hususun takip edilmesi gerekir. Çünkü Mekke döneminde inen ayetlerin cihada bakışı ile Medine dönemi ayetlerinin bakışı farklıdır. Bundan dolayı cihad ayetlerinin zaman ve mekâna göre iki şekilde değerlendirmesini yapmak kaçınılmazdır.

1. Cihatla İlgili Mekke Döneminde İnen Ayetler

Mekke dönemi, Müslümanların sayılarının az olmasıyla azınlıkta olup müşrik Mekkeliler tarafından kuşatıldığı ve onlara karşı koyacak güçlerinin olmadığı bir devirdi. Bundan dolayı Muhammed Taha, Mekki ayetlerin İslam'ın ve Hz. Peygamber (sav)'in de yaşamış olduğu halini tehditle değil, teşvik ve öğüt vermek suretiyle ortaya koyması gerekliliğini vurguladığını belirtmektedir.³⁹ Eğer kendilerine yapılan eza, cefa, işkence ve daveti engelleme çabalarına kılıçla karşı koymak teşebbüsünde bulunsalardı, bu onların yok olması demektir. Bundan dolayı Yüce Allah, Hz. Peygamber'e (sav) sabırlı olmasını ve müşriklere karşı Kur'an'la karşı koymasını emretmiştir.⁴⁰ Çünkü müşrikler, Hz. Peygamber'in kişiliğini, soyunu ve

32 Ahmed Serci b. Abdülhamid, "Cihad: Barış ve Adalet İçin Mücadele", *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Çeviren: F. Mehveş Kayani, 1415/1995, C. II, S. II, s. 117.

33 Bakara, 2/190.

34 Bkz; Tevbe, 9/28; Hacc, 22/78; Furkan, 25/52; Mümtehine, 60/1.

35 Bkz; Bakara, 2/218; Âl-i İmran, 3/142; Maide, 5/35, 54; Enfal, 8/72, 74-75; Tevbe, 9/16, 19, 20, 41, 44, 73, 76, 81, 88; Nahl, 16/110; Ankebut, 29/6, 8, 69; Lokman, 31/15; Hucurât, 49/15; Saff, 61/11; Tahrir, 66/9.

36 Bkz; Nisa, 4/95 (Bu ayette üç defa geçmektedir); Muhammed, 47/31.

37 Bkz; Tevbe, 9/41, 48, 81, 86.

38 Bkz; Bakara, 2/190-191; Nisa, 4/74; Enfal, 8/57; Tevbe, 9/12-13; Muhammed, 47/41; Ayrıca cihat ve kıtal kelimeleri ve müştakları ile ilgili bkz: Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfhehres fi Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, "Cehede ve katele", Çağrı yay. İstanbul 1406/1986.

39 Geniş bilgi için bkz; Mahmud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse; Syracuse University, 1987.

40 Bkz; Furkan, 25/52.

özellikle de edebî yönünü çok iyi bildikleri için Kur'an-ı Kerim'e itiraz edemiyorlardı. Bundan dolayı müşriklerin itirazlarını susturmak ve Müslümanlara zaman kazandırmak için Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'le mücadele etmesini emretmiştir. Hatta bu mücadele bütün Peygamberlerin yaptığı cihada denk olduğundan, büyük cihad kabul edilerek, buna "cihad-ı ekber" denilmiştir.⁴¹

Diğer yönden bu dönemde birçok ayet Hz. Peygamber'i (sav) manevi yönden cihada çağırıştır.⁴² Bu ayetlere göre manevi cihat şekillerinin şunlar olduğunu görüyoruz:

a. Müsait zaman bulunduğu ibadet etmek,⁴³

b. Kur'an-ı Kerim'i tane tane okuyarak, kalpler üzerinde etkisini bırakmak,⁴⁴

c. Her işte tek olan Allah'ı zikretmek,⁴⁵

d. Kendisinden başka ibadet edilecek olmayan Allah'ı her işte vekil tutmak, çok ilahlı bir toplum içerisinde tek olan Allah'ın varlığını vurgulamak,⁴⁶

e. Müşriklerin dediklerine ve yaptıklarına karşı sabırlı olmak,⁴⁷

f. Müşriklerden tatlılıkla fakat tamamen ayrılmak,⁴⁸

g. Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğini her vesile ile ilan etmek,⁴⁹

Bu esaslar üzerine hareket eden Hz. Muhammed (sav) ve ilk Müslümanlar, Mekke'deki cihadı manevi yönden devam ettirdiler. Fakat sonuçta akıl almaz hakaret, eza, cefa ve işkencelere maruz kaldılar, hatta bundan dolayı bazıları şehit olmuş ve bazıları da hicret etmek zorunda kalmıştır. Durum böyle olmasına rağmen Mekki ayetlerde cihadın silahla yapılacağına dair bir emir görülmemektedir. Bilakis Hz. Peygamber'e (sav), yapılan zulüm, işkence, ölüm ve hicretlere rağmen davette, hikmetli sözler söylemekten geri durmaması ve sabırlı olması emredilmiştir. Tahammülü çok zor olan bu şartlar altında ayetlerin inişine paralel olarak Hz. Peygamber (sav), İslamî tebliğe devam etti. Hatta Hz. Peygamber (sav) azim, gayret ve metanetinden hiçbir şey kaybetmeyerek hac ve ticaret amacıyla Kâbe'ye ve Mekke'nin çevresinde kurulan panayrlara gelenlerle temaslar kurdu. Netice itibariyle bu kadar sıkıntılara rağmen Hz. Muhammed'e (sav), Mekke'de kaldığı on üç sene boyunca aralıksız yapılan manevi cihad ile İslamî emirleri ve esasları bildiren seksen altı sure indirildi.⁵⁰

41 Hamdi Yazır, *age*, V, 440.

42 Bkz; Kalem, 68/4, 8; Müzzemmil, 73/1-11; Müddessir, 74/1-8.

43 Bkz; Yunus, 10/105; Hüd, 11/114; Ra'd, 13/22; İsrâ, 17/78; Tâhâ, 20/14; Hacc, 22/78; Furkan, 25/64; Neml, 27/3; Ankebût, 29/45; Fâtır, 35/29; Şûrâ, 42/38; Tûr, 52/48; Müzzemmil, 73/2, 20; Beyine, 98/5.

44 Bkz; İsrâ, 17/106; Furkan, 25/32; Müzzemmil, 73/4.

45 Bakara,2/200; Âl-i İmran, 3/41, 191; Nisâ, 4/142; Maide, 5/4; En'âm, 6/118-119; Enfal, 8/45; Hacc, 22/36; Ahzab, 33/41; Müzzemmil, 73/8; İnsan, 76/25.

46 Hüd, 11/1, 2, 3; Enbiya, 21/47; Kasas, 28/69; Ankebût, 29/10; Lokman, 31/16; Kaf, 50/16; Hadid, 57/4; Mücadele, 58/7; İnfitar, 82/11-12.

47 En'âm, 6/34; A'raf, 7/87, 137; Yunus, 10/109; Hüd, 11/115; Yusuf, 12/18, 23; Ra'd, 13/24; Nahl, 16/42, 92, 110, 126, 127; Kehf, 18/28; Tâhâ, 20/130; Tûr, 52/16; Kalem, 68/48; Müzzemmil, 73/10; İnsan, 76/24.

48 Hicr, 15/94-95; Nahl, 16/125; Müzzemmil, 73/10; Müddessir, 74/5.

49 Bakara, 2/23, 24; Nisâ, 4/82; Hüd, 11/13; Nahl, 16/64; İsrâ, 17/88; Kehf, 18/1, 2; Zümer, 39/28.

50 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay. IV. Baskı, Ankara 1983, s. 62.

2. Cihatla İlgili Medine Döneminde İnen Ayetler

Manevi boyutuyla “*cihad-ı ekber*” olarak nitelendirilen cihad, bütün yönleriyle Mekke’de yaşanmıştır. Çünkü asıl ve önemli olan büyük cihadın bir çeşidi İslam’ın doğduğu sırada Mekke’de uygulanmıştır.⁵¹ Fakat insanların büyük kısmının zihninde cihad deyince savaş anlaşıldığı için genel kanaat olarak da, cihadın hicretten sonra emredildiği zannedilir.

Medine döneminde müşriklerin Müslümanlara karşı harekete geçmeleri üzerine savunma amaçlı cihadın silahlı boyutunun uygulanmaya başladığını görüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber (sav) putperestler ve Yahudilerin bulunduğu Medine’de hicretten sonra insan hakları, özgürlükler ve İslamî kuralların hâkim olduğu bir devlet kurmuş ve artık manevi cihad ile ulaşılan yüksek gayenin korunması, “*fitne*” çıkarmak isteyenlerle savaşılması zarureti hâsıl olmuştu. Dolayısıyla İslam’ın gelişmesini istemeyen mütecaviz Mekke müşrikleri⁵² ve fitne çıkarmak isteyen Yahudilere karşı,⁵³ Medine’deki barış ortamının korunması için cihadın savaş boyutu kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla silahlı mücadele olan savaş, Medine’de başlamıştır. Medine’de savaşla ilgili inen ayetleri ikiye ayırabiliriz:

a. Savaşa izin veren ayetler,⁵⁴

b. Savaş ve cihadı emrederek, farz olduğunu bildiren ayetler⁵⁵

Hz. Ebu Bekir, (ö. 13/634) Said ibn Cübeyr (ö. 95/713) ve Zührî (ö. 123/741) gibi birçok ravi savaş hakkında ilk inen; “*Kendileriyle savaşanlara, zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi*”⁵⁶ ayeti olduğu rivayet edilmiştir. Fakat savaş emrini veren, “*Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez*”⁵⁷ ayeti olduğu hususunda bütün tefsir âlimleri müttefiktir.⁵⁸ Ayrıca Kur’anı Kerim, savaşın hangi sebepler için ve nasıl yapılacağını bildirmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a. **Nefsî Müdafaa:** Düşmanın saldırısı karşısında İslam’a göre kutsal kabul edilen dini, ırzı ve kanı savunmak için savaşılacağı bildirilmiştir.⁵⁹

b. **Müslümanlara karşı birlik oluşturanlara fırsat vermemek:** Bu dönemde Mekke müşrikleri Hz. Peygamber’e (sav) karşı diğer Arap kabileleri ile ittifak kur-

51 Said Ramazan el-Bûtî, *el-Cihad fi'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1414/1995, s. 20.

52 Mekke müşriklerinin Bedir ve Medine’ye gelerek, Müslümanları topyekûn yok etmek amacıyla savaşmaları bunun açık delili olmuştur. Bunun için bkz; İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Bedir Savaşı s. 314 vd. Uhud Savaşı 330 vd. Hendek Savaşı 392 vd.

53 Medine’de bulunan Yahudi kabilelerinin, Hz. Peygamber (sav) ile yaptıkları antlaşmayı bozarak fitne çıkarmaları ve Kureyşle ittifak kurmaları üzerine Beni Kaynuka, Beni Nadir ve Beni Kurayza kabileleri üzerine seferler düzenlenmiş ilk iki kabile tehcir edilmiş ve Kurayza kabilesi de kendi kitaplarının hükmüne göre verilen karara maruz kalmışlardır. Bu seferler için bkz; İbn İshak, *age*, Beni Kaynuka Gazvesi s. 323-324; Beni Nadir Gazvesi s. 382-386; Beni Kurayza s. 408-424.

54 Bkz; Hacc, 22/39-40.

55 Bkz; Bakara, 2/190-194; Tevbe, 9/11, 36, 123; Enfal, 8/65-67.

56 Hacc, 22/39.

57 Bakara, 2/190.

58 Hamdi Yazır, *age*, II, 8.

59 Bkz; Nisâ, 4/75.

maya başlayınca Allah, “...ve müşrikler, sizinle nasıl topyekun savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekun savaşın ve bilin ki Allah, günahlardan korunanlarla beraberdir;”⁶⁰ ayetini indirmiştir.

c. Antlaşmayı bozanlara karşı savaşmak: Medine’deki Yahudiler, Hz. Peygamber ile Medine’yi ortak savunmak için Medine Sözleşmesini imzalamalarına rağmen, bir süre sonra antlaşmayı bozup, Kureyşle işbirliği yapınca, “(antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın antlaşmayı) aynı şekilde bozduğunu bildir. Çünkü Allah hainleri sevmez,”⁶¹ ayeti nazil oldu. Bunların dışında, Allah yolunda savaşmanın önemi, gerekliliği ve faziletini anlatan çok sayıda ayet indirilmiştir.⁶²

B. Hadisler:

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sav), Kur’ân’ı en iyi anlayan kişi olmasından dolayı cihad ayetlerini de en iyi yorumlayan yine odur. Hem Mekke’de hem de Medine’de cihadla ilgili çok sayıda sözü bulunmaktadır. Bunlar bazı müstakil eserlere konu olduğu gibi hadis kitaplarında da “*kitabu’l-cihad*”, “*cihad*” ve “*fedailu’l-cihad*” başlıkları altında toplanmıştır. Hadisler, ayetler gibi genel anlamda cihattan ve faziletlerinden bahsettikleri gibi, cihadın ne zaman, kime karşı ve nasıl yapılacağını da bildirmektedir.

Hz. Peygamber (sav) , cihad konusunda öncelikle bireysel alandan hareket ederek kişilerin kendilerini ıslah etmelerini cihad olarak değerlendirmiştir. Hatta “*mücâhid nefsiyle cihat edendir*”,⁶³ “*mü’mîn kılıcı ve diliyle cihat eder*”⁶⁴ ve “*cihadın en faziletlisi zalim sultanın yanında hakkı söylemektir*”⁶⁵ mealindeki hadisleriyle ferdi cihadın nefsi temizlemek ve faziletli olmak olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber (sav) , ümmetin içerisinde yapmayacakları sözleri söyleyen ve kendilerine emredilen fiilleri yapmayan nesillerin ortaya çıkacağını haber vererek, bu kişilerle elle, dille ve kalple cihad etmenin önemini de ortaya koymuştur.⁶⁶ Hz. Muhammed (sav), ana-babaya hizmet etme yolunda nefisle mücadelenin⁶⁷ ve kadınlar için makbul haccın da cihadın en faziletlisi⁶⁸ olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber’in (sav) bunların dışında cihadla ilgili çeşitli vesilelerle söylediği sözleri de bulunmaktadır. Örneğin; düşmanla savaşta sabırlı olunmasını emretmiş,⁶⁹

60 Tevbe, 9/36.

61 Enfal, 8/58.

62 Bkz; Bakara, 2/218; Âl-i İmran, 3/142; Nisâ, 4/95; Mâide, 5/35; Tevbe, 9/41, 44.

63 Tirmizi, “Fedailu’l-cihad 2”.

64 Ebu Davud, “Cihad, 17”.

65 Ebu Davud, “Melahim 17”, Tirmizi, “Fiten 13”.

66 Müslim, “İman 80”.

67 Buhari, “Cihad, 138”; Müslim, “Birr 5”.

68 Buhari, “Cihad 1”.

69 Buhari, “Cihad 112, 152”; Müslim, “Cihad, 19, 20”; Ebu Davud, “Cihad 89”; Darimi, *Sünen*, “Siyer 6”, Çağrı yay. İstanbul, 1981.

Allah yolunda ölümün pek çok şeye kefarete olacağını ifade etmiş,⁷⁰ asker teçhizatının faziletini⁷¹ belirtmiş, cennetin kılıçların gölgesi altında olduğunu⁷² bildirmiştir.⁷³

III. Genel Anlamda İslam'da Cihad Emri

İslam'ın en önemli özelliklerinden birisi evrensel olmasıdır. Bu ise ancak tebliğ ve cihadla mümkündür. Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine baktığımızda cihadın sadece silahlı bir mücadele olarak algılanması, dinin zorla kabul ettirildiğini aklı getirebilir. Bu da Batılıların cihadın, bütün dünya Müslüman oluncaya veya İslam hâkimiyetine boyun eğinceye kadar gayrimüslimlerle savaşmayı ifade ettiğini ileri süren tezini doğru çıkarmaktadır.⁷⁴ Hâlbuki silahlı mücadelenin (savaş), geniş anlamıyla belirtmeye çalıştığımız cihad kavramı içinde son başvurulması gereken bir husus olduğu görülmektedir. Diğer yandan araştırmacılar cihadın, "*dinde zorlama yoktur*"⁷⁵ emrine ters düşmediğini söylemektedirler. Ancak durum böyle değildir, şöyle ki; cihad, "*yeryüzünde Allah'ın kanunlarını hâkim kılma davasıdır. Bu hareket kıyamete kadar devam edecektir. Bu harekete engel olan İslam düşmanlarıyla yapılan mücadele ise savaştır. Cihad yukarıda değinildiği gibi sadece savaşı ifade etmemektedir. Cihadın savaş dışında birçok çeşidi vardır. Savaş ve harp kelimeleri cihadın ihtiva ettiği anlamları ifade etmezler. Savaş daha büyük ve mukaddes olan cihadın bir parçasıdır. Kaldı ki, İslam'da hiçbir zaman kan dökmek, toprak kazanmak ve ganimet elde etmek için savaş yapılmaz. Bu gayeler için savaş yapılması reddedilmiştir.*"⁷⁶

Bu konuda bir Batılı yazar da, "*Dinde zorlama yoktur*"⁷⁷ ayetinden dolayı cihadın, asla diğer insanların dinini değiştirmeyi amaçlamadığını vurgular ve bir Müslüman'ın bu kuralları görmezlikten gelmesinin hesap gününde cevap vermesi gereken bir günah olacağı inancına atıfta bulunur.⁷⁸ Aynı şekilde başka bir Batılı ise, cihadın insanları kılıçla tehdit ederek, dine davet etmek anlamına gelmediğini özellikle vurgular ve Kur'an'ın dinde zorlamayı yasaklayan açık hükmünün böyle bir anlayışa izin vermediğini belirtir.⁷⁹

Savaş ayetlerinin "*dinde zorlama yoktur*"⁸⁰ ayetinin hükmünü ortadan kaldırmadığı konusunda bütün âlimler müttefiktir. Hatta İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

70 Tirmizi, "Fedailü'l-Cihad 13".

71 Müslim, "İmâre 130, 131"; Ebu Davud, "Cihad 10"; Nesâî, "Cihad 8".

72 Buhari, "Cihad 22"; Müslim, "Cihad 2"; Ebu Davud, "Cihad 89"; Tirmizi, "Fedailü'l-Cihad 25".

73 Bkz: Buhari, "Cihad, 10"; "Nafakat, 3"; Müslim, "İmaret, 103, 167, 168"; Ebu Davud, "Cihad, 14, 17"; Nesâî, *Sünen*, "Cihad, 2, 36" Çağrı Yay. İstanbul 1981; İbn Mâce, *Sünen*, "Cihad, 15, 19" Çağrı Yay. İstanbul 1981; Dârimi, "Cihad, 15, 25".

74 Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 528.

75 Bakara, 2/256.

76 Mustafa Ağırman, "Savaş Komutanı Olarak Hz. Peygamber", *Ebedi Risalet Sempozyumu*, Işık Yay. İzmir, 1993, I, 148.

77 Bakara, 2/256.

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

79 Bu konuda bkz; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, çev. Ahmet Ağırcağa, İstanbul, 1997; Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. IX, s. 37-70.

80 Bakara, 2/256.

bu ayetin mukayyed değil, mutlak olduğunu belirtir. Ayetin iniş sebebi ile ilgili rivayet edilen hadis şöyledir: Ensar'dan Salim b. Avf Hz. Peygamber'e (sav) gelerek iki oğlunun Hıristiyan olduklarını belirtti ve onları İslam'a girmeleri için zorlamak istedi. İşte bu sırada mezkûr ayet indirildi: “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde, kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*”⁸¹

Hz. Peygamber (sav) , düşmandan gelen tehdit, işkence ve tehlikelere üç merhalede karşı koymuştur; sabır, hicret ve cihad. Tebliğ hareketinin genel durumuna baktığımızda bu üç merhaleyi Hz. Peygamber'in (sav) hayatından ayırmak mümkün değildir.⁸²

A. Sabır Dönemi

Hicret öncesi, Müslümanlar azınlıkta olup, sayıca az, kuvvet yönünden de zayıf idiler. Düşmandan gelen saldırılara fiili olarak karşı koymak, onların yok olmalarına sebep olabilirdi. Dolayısıyla bu dönemde inen ayetlerin sıkı sıkıya “*sabri*” tavsiye etmesinin sebebi de budur. Yüce Allah bu hususta “*Sen (Habibim) sabret! Şüphe yoktur ki, Allah'ın vaadi hakktır. (Buna) iyice inanmamış olanlar, sakın seni gevşekliğe sevk etmesin*”⁸³ demektedir. Kısacası Hz. Peygamber (sav) , bu dönemde imanı ve cihadı sabır olarak tarif edecek kadar inananları sabırlı olmaya teşvik etmiştir. Bu mutlak bir güçsüzlükten ileri gelmiyor, belli bir mücadele tarzının kaçınılmaz bir safhasını teşkil ediyordu. Hatta ilk Müslümanlardan bazıları, sabırlarının tükenme noktasına geldiği zamanlarda karşı koymak için güce ve adamlara sahip olduklarında Hz. Peygamber'den (sav) sadece, vuruşmak için izin vermesini istediklerinde bile o, “*Ben Allah'tan emir almadıkça kendiliğimden izin veremem*”⁸⁴ diyordu.

B. Hicret

Sabırdan sonra gelen ikinci merhale hicrettir. Sabrı gerektiren şartlarda lehte olumlu bir gelişme olmayıp üstelik aleyhte gittikçe artan zulümlere karşı konulamayacak dereceye gelmişse hicret kaçınılmaz olmaktadır. Hz. Peygamber (sav) , inananların dinini yaşamak ve yaymak suretiyle ayakta kalamayacaklarına kanaat getirince hicrete karar vermiştir. Bu durumda hicret, kaçış değil, dini yaşamak, davete devam etmek, sürekliliği sağlamak için uygun bir ortam ve yer aramak, uygun bulunan yerde yeni bir başlangıç ve açılım yapmaktır. Çünkü dinin yayılması ve istenilen hedefe ulaşması için inananların fiilen yaşaması hedeflenmiştir.

81 Bakara, 2/256.

82 İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte*, Akçağ Yay. İstanbul, tarihsiz, XVI, 215.

83 Rum, 30/60; Ramazan el-Bûti, *Fıkhü's-Sire*, Ter. Ali Nar-Orhan Aktepe, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1992, 83; M. Ali Kapar, “Asrı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı saadette İslam*, Beyan Yay. İstanbul, 1994, II, 351.

84 İbrahim Canan, *age*, XVI, 216–217.

Davetin devamlılığı için yaşayan Müslümanlara ihtiyaç vardı. Ortam ve bulunulan yer bu gayenin gerçekleşmesine uygun değilse, oradan hicret etmek şarttır ve dini bir gerekliliktir.⁸⁵ Bu duruma düşen insanların hicret etmemesini Kur'an mazur görmemekte aksine sorumlu tutmaktadır.⁸⁶

Bu doğrultuda önce "halkına ve kendine sığınanlara zulmetmeyen bir hükümdarın bulunduğu"⁸⁷ Habeşistan'a daha sonra da Yesrib'e (Medine'ye) hicret edildi. Müslümanlar gittikleri yerlerde dinlerini daha rahat bir ortamda yaşama ve yayma imkânına kavuştular. Hicret sayesinde Müslümanlar, müşriklerin dayanılmaz boyutlara ulaşan eza, cefa ve işkencelerinden kurtulmuş oldular. Mekke'de azınlık durumunda iken, Medine'de hâkim güç haline geldiler. İslam'a davet daha rahat bir ortamda yapılmaya başlandı ve bunun sonucunda İslamiyet'in yayılması hızlandı. İnananlar ibadetlerini korkusuzca ve serbestçe yapma imkânına kavuştular.

C. Cihadın Silahlı Boyutu Olan Savaşa İzin Verilmesi

İslam davetinde sabır ve hicretten sonra cihadın üçüncü merhalesini, en son başvurulacak olan silahlı mücadele yani savaş oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in (sav) hayatında savaş, şartların İslam lehine geliştiği safhada öncelikle kendini savunmak açısından düşman tehdidine karşı koymak için başvuru vasıta olmuştur. On üç yıl Mekke döneminde Müslümanların silahı sabır idi. Silahlı mücadele kesinlikle yasaktı. Cihaddaki silahlı mücadele izninin hicretten sonraya ait olduğu, âlimler tarafından kabul edilen ve bilinen bir husustur.⁸⁸ Mekke döneminde Kur'an kesinlikle silahlı mücadeleye izin vermedi. Müslümanların elindeki en büyük silah Kur'an'ın kendisi yani mucizeliği ve belagati idi. Çünkü Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'in (sav) kişiliğine, soyuna ve getirdiği kitaba itiraz edemiyorlardı. Ancak birtakım siyasi, sosyal ve ekonomik sebeplerden dolayı sadece davetine karşı çıkıyorlardı. Kur'an'ın eşsiz belagati ve fesahati karşısında aciz kalarak, itiraz edemiyorlardı. Hatta Kur'an, "Şüphenez varsa benzerini getiriniz" diyerek onları münazaraya çağırmıştır.⁸⁹ Bundan dolayı da Yüce Allah; "O halde kâfirlere boyun eğme ve bununla (Kur'an'la) onlara karşı olanca gücünle mukabele et!"⁹⁰ ayetiyle bunu emrediyordu. Hz. Peygamber'in (sav) güzel söz ve ikna metodu ile yaptığı bu cihad sonucunda birçok insan İslam'ı kabul etmiştir. Fakat şirk ve küfürde inadını sürdüren kişiler, Müslümanlara eziyet etmeye devam ediyorlardı. Nihayet seçilen bütün alternatiflerin etkisiz kaldığı ve sıkıntılıların dayanılmaz boyutlara ulaştığı noktaya gelindi. Bunun sonucunda durgunlaşan davete yeni bir açılım kazandırmak için uygun bir yer aramak zorunluluğu doğdu. Çünkü Mekke'de ortam müsait

85 İbrahim Canan, *age*, XVI, 217-218.

86 Bzk; Nisâ, 4/97.

87 İbn Hişam, (ö. 218/833-834) *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Tahkik, Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafız Şibli, Dâru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut 1426/2055, s. 286; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1991, I, 109.

88 Hacc, 22/39.

89 Bakara, 2/23.

90 Furkan, 25/52.

olmadığı gibi hâkim otorite ve güç odakları davete karşıydı ve müşrikler, Müslümanları topyekûn yok etmek için devamlı planlar yapıyorlardı. Yapılan çalışmalar sonucunda yeni bir yer bulundu ve başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere birçok Müslüman oraya hicret etti. Ancak Mekke müşrikleri Müslümanları orada da rahat bırakmak istemiyorlardı. İşte, bizatihi güzel olmayan ancak neticeleri itibariyle hayırlı işlere vesile olacaksa izin verilen savaş bu şartlarda meşru kılındı.⁹¹

Ancak Kur'ân-ı Kerim, silahlı mücadele olan cihadın silahlı mücadele kısmını belli şartlara bağlamıştır. *“Kendileriyle savaşanlara (düşmanın saldırısına uğrayan mü'minler) uğradıkları o zulümden dolayı (bilmukabele harbe) izin verildi. Şüphesiz ki Allah onlara yardım etmeye elbette kemaliyle kadirdir. Onlar haksız yere ve ancak Rabbimiz Allah'tır dedikleri için vatanlarından çıkarılmışlardır.”*⁹² Bu ayetlere göre savaş ancak, *“kendilerine savaş açanlara ve vatanlarından çıkarmak isteyenlere”* karşı açılacaktır.

*“Size savaş açanlarla, Allah yolunda siz de savaşın (savunma savaşı yapın), ancak aşırı gitmeyin. Şüphesiz ki Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları (size savaş açanları) nerede yakalarsanız öldürün, onları sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) çıkarın. Fitne katilden daha kötüdür.”*⁹³ Burada Müslümanları Mekke'den çıkaran müşriklerden bahsedilmektedir. Ayetler Hudeybiye antlaşmasından önceki duruma vurgu yapmaktadır. Bu vahiyden sonra Hz. Peygamber'in (sav) kendisiyle savaşanlarla savaştığı, savaşmayanlara dokunmadığı belirtilir.⁹⁴

İslam'ın hedefe ulaşmasında tatbik edilen aşamaya dikkat edilirse silahlı mücadele olan cihadın mücadele kısmı olan savaş izninin, dini yaymanın önündeki engelleri kaldırmaya yönelik olduğu açık olarak ortaya çıkmaktadır. *“Savaş ilan etmeyene dokunmamak”* asıldır. Ayetler bize, *“dine karşı çıkanlarla”* değil de *“karşı çıkanların içinden savaş açanlarla”* savaşmayı emrediyor. Ayrıca savaş hak ve hakikati anlatmaya konan engelleri kaldırmak ve din hürriyetini sağlamak için yapılır.

IV. İslam'da Savaşın Emredilmesinin Hukukî Gerekçeleri

Mütecevizler karşı koymak ve barışı korumak için meşru bir savunma şekli olarak savaşa izin verilmesi, ayet ve hadislerle göre şu gayelere yöneliktir.

A. Meşru Savunma

Kâbe'yi ziyaretten alıkoymak, Hz. Peygamber'e (sav) suikast düzenlemek, Müslümanları vatanlarından çıkmaya zorlamak, Müslümanlarla yapılan barış antlaşmasını bozup ihanette bulunmak gibi sebeplerle savaşılması emredilmiştir.⁹⁵ Fakat

91 Musa Kazım Yılmaz, “Cihad Ayetleri ve İnsan Hakları”, *Harran ÜİF Dergisi*, II, 20.

92 Hacc, 22/39, 40.

93 Bakara, 2/190, 191.

94 İbrahim Canan, *age*, XVI, 220.

95 Bkz; Bakara, 2/216–217; Enfâl, 8/30; Tevbe, 9/13–14; İsrâ, 17/76; Muhammed, 47/13.

bu ayetlerde bir defa olsun savaşın, imanın kalplerde kökleşmesi için dini yaymanın bir yolu olduğu zikredilmez. Çünkü dinin zorla kabul ettirilmesi söz konusu olamaz. *“Eğer Allah dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri bir yana hâlâ ihtilafa düşmeye devam ederler. Rabbin onları, ihtilafa düşüp birbirlerinden ayrılınsınlar diye yaratmıştır.”*⁹⁶

Bu ayetlerin verdiği mesajla göre savaşın, bazı yasakların kaldırılması, kişilere ve toplumlara gelen saldırıların durdurulması, dini yaşamın engellenmesi ve Müslümanlarla yapılan antlaşmayı bozarak ihanetle karşı karşıya kalındığı zaman İslam toplumunun bunların karşısında kendisini koruması ve savunması için yapılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

B. Dinin Yüceliğini Göstermek

Hz. Peygamber'in (sav) dinini yaymak için takip ettiği metotta bazı önemli noktalar dikkati çekmektedir. Davete hazırlık, kadrolaşma, kitleye açılma ve devletleşme (Medine dönemi). Bu dönemde önce Ensar'la Muhacirler arasında kardeşlik antlaşması yapmak suretiyle, İslam'ı benimseme imtihanından geçirilerek kadro oluşturuldu. Sonra Hz. Peygamber'in (sav) Medine'de Yahudiler ve müşrik Araplarla yaptığı Medine Vesikası ile davete hazırlık yapıldı. Bunların yanı sıra Suffe'de verilen eğitimle yetişmiş elemanlarla kadronun eğitim ve kültür seviyesi yükseltildi. Çevre kabilelerle sıkı bir dostluk antlaşması yapılarak kitlelere açılma sağlandı. Bu üç aşamadan geçildikten sonra devlet kuruldu.⁹⁷

Daha sonra Hz. Peygamber (sav) , dinin yüceliğini ve güzelliklerini gösterecek insanları İslam'a çağırma yolunu seçmiştir. Çünkü hangi şartlar altında olursa olsun, savaş ve zorlama ile kişinin din değiştirmeye sevk edilmesinin uygun olmadığını gayet iyi biliyordu. Bundan hareketle İslam âlimleri ittifakla bu durumu yani zorla din değiştirme işini günah telakki etmişlerdir. Savaş asla dine davet yollarından birisi değildir ve olamaz. O sadece *“inanç hürriyetini korumak, insanların kendi irade ve ihtiyaçları ile doğruyu bulma ortamını hazırlamak için meşru kılınmıştır. Dolayısıyla silahlı mücadele olan savaşı, dinin özünden değil, mevcut olan barışı koruyucu bir unsur olarak kabul eder.”*⁹⁸ İnsanların inançlarını tercih edebilmesi için hür bir irade ile hareket etmiş olması şarttır. Aksi halde, zahiri olarak Müslüman gözüktür, fakat içi fitne kaynayan insanlar olurlar (Abdullah b. Ubey İbn Selul gibi). Çok önemli olan bu noktada *“cihad, İslam'ı zor kullanarak benimsetme yolu olmayıp, dinin varlığının kabul edilmesini ve yayılmasını engelleyen şartların ortadan kaldırılması için gayret sarf etmekten ibarettir.”*⁹⁹ Yani savaş dine girdirmek için değil, dini yok edecek ve yaşanmasını engelleyecek unsurları ortadan kaldırmak içindir.

96 Hud, 11/118–119.

97 Ahmet Önkal, “Asr-ı Saadette İslam'a Davet”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, II, s. 87.

98 Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, Denge Yayınevi, İstanbul 1991, s. 159.

99 Bekir Topaloğlu, “Din”, *DİA*, IX, 323.

C. Zulmü Engellemek, Adaleti Tesis Etmek

Aslı barış olan İslam'da, savaş istisnâî bir durumdur. Zaten İslam'ın kelime anlamı da sulh ve sükûn demektir.¹⁰⁰ Ne var ki, bir devletin tek taraflı olarak barış istemesi yeterli değildir. Düşmanlık ve silahlanmaya devam edenler olduğu sürece, siz de savaşa hazır olmak zorundasınız. “Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?”¹⁰¹ ayetinden zulmü önlemek, zalimlerin ve barbarların, doymak bilmeyen iştahlarını tatmin etmek için insanları köle ya da ücretli olarak kullanan kişilerin pençesinden mazlumları kurtarmak için de savaşmanın meşru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu inanç farkı gözetmeksizin insanlık için asil bir harekettir. Ancak bununla da Allah'ın yarattığı en şerefli varlık olan insana temel haklarının eşit olarak verilmesi sağlanabilir.

D. Din Hürriyetini Sağlamak

“Fitne kalmayıp, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vaz geçerlerse siz de vaz geçin. Zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur”¹⁰² ayetlerinde geçen fitne, şirk ve tefrikadan kastedilen, Müslümanların inanç ve ibadet hususunda özgür olmamasıdır.¹⁰³ Burada dini yaymak için değil de din hürriyetini sağlamak için savaş yapılacağı vurgulanır. Çünkü İslam hak ve geçerli din olduğundan yayılması için savaşa ihtiyacı yoktur. Önünde engeller bulunmaz ve art niyetlilerle yolu kesilmezse emniyet ve hürriyet ortamında kalplere nüfuz etmek için kolaylıkla yol bulabilir. Baskı ve savaş ile diğer din mensuplarını İslam'a girmeye zorlamak, onun temel normlarına terstir. Din ikna ve samimiyet ile kalplere nüfuz eder. Baskı karşısında kabul edilen dini yaşantıda samimiyet, ihlâs ve sadakat olmaz. “Dinde zorlama yoktur. Artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır”¹⁰⁴ ayeti bunu ifade eder. İslam'ın kılıçla yayılmış olduğu iddiası da bu açıdan tarihi ve dinî gerçeklere tamamen aykırıdır.¹⁰⁵

Kur'an örfünde savaş her şeyi mubah kılan bir intikam vasıtası değildir. Bu yüzden savaş nefsi müdafaa ve İslam davetine zorla engel olduğu zaman söz konusu olmuştur. İslamî nasslara bakıldığı zaman görülecektir ki, barışın mümkün olduğu yerde asla savaş yolu tercih edilmez. Ancak savaşın kaçınılmaz olduğu yerlerde savaşmak, adaleti tesis etmek için başvurulacak en son meşru yol olmuştur.¹⁰⁶ On üç yıllık Mekke döneminde tek suçu Tevhidi ve Hz. Muhammed'in (sav) davetini kabul etmek olan Müslümanların dünyada emsali görülmemiş eza, cefa, işkence

100 Mustafa Ağırman, *agm*, I, 152.

101 Nisa, 4/75.

102 Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39.

103 Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 16.

104 Bakara, 2/256.

105 *Hazret-i Muhammed'in Hayatı*, Tercüme Reşat Nuri Güntekin, İstanbul 1958. s. 167-168; Muhammed Harb, *Ebedi Risalet Sempozyumu*, Işık Yay. İzmir, 1993, I, 51.

106 Musa Kazım Yılmaz, *agm*, II, 22.

ve hakaretlere maruz kalmaları sonucunda hicrete izin verilmesi bunun açık delilidir. Hz. Peygamber (sav) savaş kararıyla, Medine'de muhtemel olabilecek eza, cefa, işkence, hakaret ve engelleri kaldırmayı hedef almıştır. Çünkü müşriklerin tutumları Hz. Peygamber'in (sav) bu kararı almasını zaruri hale getirmiştir. Bütün gazve ve seriyyelerin amacı da budur. Bunlar hiçbir zaman birer intikam vasıtası olmayıp, sadece zalimlerin engellemelerini ortadan kaldırmaya yöneliktir.¹⁰⁷

V. İslam Hukukçularının Genel Anlamda Cihadı Değerlendirmesi

İslam Hukukçuları, ilgili ayet ve hadislerden hareketle cihadı;

1. Hayatın gayesi olarak Allah'a kulluk etmek,
2. Allah ve Resulünün koyduğu ölçülerin birey ve toplum hayatına uygulanmasına çalışmak,

3. İslam'ı diğer insanlara tebliğ,

4. İhtiyaç duyulduğunda İslam ülkesini ve Müslümanları her türlü fitne ve kafirlerin tehlike ve saldırılara karşı savunma ve savaşmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta, kalp, dil, mal ve silah gibi beşeri aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılan mücadele olarak yorumlamışlardır.¹⁰⁸ Bunun yanında gayrimüslimlerle savaş şeklinde özel anlamını da ön plana çıkaran, "Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarf etmek" şeklinde tarif etmişlerdir.

Yukarıda belirtilen anlamlar içerisinde yani kalp, dil, mal ve canla yapılan cihadın farz-ı ayn olduğunu anlıyoruz. Çünkü kişinin öncelikle İslamî emirleri yaşamak hususunda gayret sarf etmesi onun dünya ve ahiret hayatı için hayatî bir önemi vardır. Ancak cihadın silahlı mücadele kısmı olan savaş ise normal şartlarda farz-ı kifaye, genel seferberlik gerektiren bir tehlike veya saldırı olması halinde ise farz-ı ayn olduğu konusunda Müslüman hukukçular görüş birliği halindedirler. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (sav) bir savaş dönüşünde söylediği belirtilen ve daha çok tasavvuf ehline önem kazanan "küçük cihaddan (savaştan) büyük cihada (nefisle mücadeleyle) döndük"¹⁰⁹ sözünün zayıf hatta uydurma olduğu ileri sürülmektedir. Bununla beraber İbn Kayyim el-Cevziyye, "mücahid nefsiyle cihat edendir"¹¹⁰ hadisine dayanarak kulun nefsiyle olan cihadını dış düşmanlara karşı gerçekleştirilen cihada nispetle daha önemli olduğunu, Allah'ın emirlerine uyma konusunda nefsiyle cihat edemeyen kimsenin düşmanla cihat edemeyeceğini belirtir.¹¹¹

107 Muhammed Harb, *agt*, I, 53.

108 Serahsi, *el-Mebsût*, Kahire 1324, X, 2-3, 5; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, Kahire tarihsz, V, 204; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, İstanbul 1272, IV, 123; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, V, 85; Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 528.

109 Beyhakî, *ez-Zühdü'l-Kebir*, Neşreden Amir Ahmed Haydar, Beyrut 1407/18-987, s. 165; Suyutî, *el-Camiu's-Sağir*, (*Feyzü'l-Kadir* ile), Beyrut 1391/1972, IV, 511; Ayrıca bkz; Hatib Bağdadî'den naklen İsmail b. Muh. Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 511; Bununla ilgili farklı rivayetler ve değerlendirme için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay. Ankara, 2000, s. 227.

110 Tirmizi, "Fedailü'l-Cihad 2".

111 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadu'l-Meâd*, el-Matbaatü'l-Meymuniyye, Beyrut 1401/1981, II, 38.

Cihad anlamının bu kadar geniş kapsamına rağmen İslam Hukukçuları uluslararası yönü olduğu için daha çok “*Müslüman olmayanlarla savaş*” anlamındaki cihada ağırlık vermeleri, bu tür cihadın hukukî mahiyet arz etmesi ve birtakım hukukî sonuçlar doğurmasından dolayıdır. Bunun yanında nefisle mücadele şeklindeki yani güzel ahlak sahibi olma ve Allah’ın rızasına ulaşma hususlarını ihtiva eden cihadla daha çok tasavvuf ehli ilgilenmiştir. Aslında gerçek olan da budur. Çünkü kişinin nefsinin ıslah etmeden hem kendine hem topluma hem de dinine bir katkısının olması mümkün değildir. Bu sebeple cihadın, Kur’an ve sünnette ifade edilen anlam ve kapsamına göre sadece savaştan ibaret olduğunu düşünmek, gerçeği yansıtmamaktadır. Müslüman hukukçular, genel olarak cihad deyince silahlı boyutu olan savaşı ele almışlar, bunun hükmü ve meşruiyetinin sebepleri üzerinde durmuşlardır. Çünkü onların uzmanlık alanlarına, fiili savaş durumları ve bunlarla ilgili hükümleri Kur’an ve sünnetteki normlara göre belirlemek girmektedir.¹¹²

Hanefiler, Hanbelî ve Malikî hukukçularının oluşturduğu çoğunluğa göre, İslam’a göre savaşın sebebi, “*inanmayanların Müslümanlara savaş açmaları ve saldırgan olmalarıdır.*” Şafiîler ise onların kâfir olmalarını savaş sebebi saymışlar, Zahirîlerle bazı Hanbelî ve Malikî hukukçuları da bu görüşü benimsemişlerdir.¹¹³ Buna göre İslam hukukçularının çoğunluğu savaşın meşru sebebinin düşman saldırısı olduğunu, Müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmanın caiz olmadığını belirtmişlerdir.

Şafiîlerle onları destekleyen bazı fakihler, Müslümanlardan veya anlaşmalı kimselerden başkası kalmayınca kadar mümkün oldukça savaşın sürdürülmesi gerekliliğini şu delillere dayandırmışlardır:

1. “*Haram aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayın, hapsedin ve bütün geçit yerlerini tutun*”¹¹⁴ ayetinin Müslüman olmayanlarla savaşmayı herhangi bir şarta bağlamaksızın emretmekte ve savaş sebebinin onların küfrü olduğunu göstermektedir.

2. Hz. Peygamber’in (sav); “*insanlarla, Allah’tan başka ilah yoktur demelerine kadar savaşmakla emrolundum*”¹¹⁵ hadisi de gayrimüslimlerle savaş sebebinin onların küfrü olduğuna işaret etmektedir.

3. Küfür büyük bir suç ve aynı zamanda münkerin en kötüsüdür. Bu sebeple onun devam etmesine izin vermek caiz değildir.¹¹⁶

Savaşın mubah olmasını, inanmayanların Müslümanlara karşı savaş açmalarına, düşmanlık ve saldırıda bulunmalarına bağlayan Hanefî hukukçularının dayandıkları deliller ise şunlardır:

112 Ahmet Özel, “Cihad”, *DİA*, VII, 528.

113 Tevbe, 9/5; Ahmet Özel, *age*, s. 80.

114 Tevbe, 9/5.

115 Buharî, “İman 18”.

116 Zümer, 39/7; Ahmet Özel, “Cihad”, *DİA*, VII, 529.

a. "Müşrikler sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın."¹¹⁷ "Fitne kalmayınca ve din de Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın..."¹¹⁸ ayetlerine göre, müşriklerin Müslümanlara karşı savaş açmaları sebebine dayandırmışlardır.

b. Hz. Peygamber (sav), savaş sırasında bir kadının öldürülmüş olduğunu görünce "bu kadın savaşmıyordu" diyerek hoşnutsuzluğunu ifade etmiş, öncü birliklerin başında bulunan Halid b. Velid'e haber göndererek kadın ve çocukların öldürülmemesini emretmiştir.¹¹⁹

c. Kalple ilgili olan küfrün zararı başkasına dokunmadığı için cezasının da dünyada değil, ahirette verilmesi gerekir. Ancak inanmayan kimse, Mü'minlere savaş açtığı takdirde küfrünün zararı masum insanlara dokunacağından kendisine karşılık vermek vacip olur.

d. "Fitne kalmayınca ve din de Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın, Vazgeçerlerse artık zulmedenlerden başkasına hiçbir düşmanlık yoktur"¹²⁰ ayeti, harbin meşru kılınmasındaki amacın kulların Allah tarafından imtihan edilmeleri değil, düşmanın şerrini Müslümanlardan defetmek olduğunu göstermektedir.¹²¹

e. Kur'an-ı Kerim'de, kendileriyle savaşılan ehl-i kitabın cizye vermesi halinde onlarla savaştan vazgeçilmesi emredilmiştir.¹²² Daha önce de belirttiğimiz gibi savaş, onların küfrüne ceza olarak değil, saldırıları karşısında meşru kılınmıştır. Maksat onların Müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamaktır.

Netice itibariyle İslam, barış, huzur ve sükûn dini olduğundan, dinde baskı kesinlikle yasaklamış, zor ve baskı kullanarak gerçekleşen imanın geçersiz olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla kin ve nefrete yol açan savaşı bir tebliğ vasıtası olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etmeleri ihtimali vardır. İmana gelmeleri için onlarla savaşmak, savaş sırasında öldürülenler için bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Bu durumu göz önüne aldığımızda silahlı saldırıda bulunmayan gayrimüslimlere karşı öncelikle yapılması gereken, onlarla savaşmak değil, barışçı davet yollarına başvurmaktır.

Cihad, Müslüman'ın bireysel olarak Allah'a kulluk ve O'nun rızasını kazanmak için İslam esaslarını öğrenme, öğretme, kişisel ve toplumsal planda yaşamasından başlayarak, Müslümanların dinlerini yaşamaları ve kendilerine saldırıda bulunanları engellemek için silahlı boyutunu da kullanarak sürekli gayret ve aksiyon halini ifade eder. "Bizim rızamıza ulaşmak için -uğrumuzda cihad edenleri elbette- bize ulaştıracak yolları göstereceğiz"¹²³ ve "Allah uğrunda (Allah'ın rızasına ulaşmak uğ-

117 Tevbe, 9/36.

118 Bakara, 2/193.

119 İbn Mace, "Cihad 30", Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Haydarabad 1334, II, 122; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabad 1344, IX, 91.

120 Bakara, 2/193.

121 İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, el-Matbaatü'l-Kübra el-Amiriyye, Kahire 1389/1970, V, 90.

122 Bkz; Tevbe, 9/29.

123 Ankebût, 29/69.

*runda) hakkıyla cihad edin*¹²⁴ ayetleri cihadın bu geniş anlamını ihtiva etmektedir. Müslümanların hayat boyunca bütün faaliyetlerinin Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik olması gerektiği ve bu anlamdaki bütün gayretler cihad kavramı içinde değerlendirildiğinden, Allah rızasına ulaşmak için başvurulmuş bir savaş da cihad sayılmıştır. Temelde istila, sömürü ve saldırı için yapılan savaşları tanımayan İslam dini¹²⁵ savaşa ancak anlaşmayı bozan ve haksız yere yurtlarından çıkaran kâfirlere karşı Müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak,¹²⁶ temel hak ve hürriyetlerini korumak,¹²⁷ İslam'a ve İslam ülkesine yönelik saldırıları önlemek¹²⁸ ve fitneyi yok etmek¹²⁹ amacıyla başvurulabileceğini hükme bağlamış ve meşru gördüğü bu savaşı diğerlerinden ayırmak için de ona cihad adını vermiştir.

Bunun yanında, Kur'an-ı Kerim, Müslümanların sadece tebliği en iyi şekilde yapmakla mükellef olduklarını,¹³⁰ birine dini kabul ettirmek için baskı yapılamayacağını ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu açıkça belirten hükümlerini¹³¹ göz ardı ederek cihadı gayrimüslimleri zorla Müslüman yapmanın bir aracı olarak sunmak ve “*Ey İnsanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan afiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır*”¹³² diyen rahmet Peygamberini hayatı boyunca savaşmış ve dünyaya savaş ilan etmiş gibi göstermek, Kur'an ve sünnete aykırı olduğu gibi, ilmî gerçekler yanında ahlakî ölçülerle de bağdaşmamaktadır.

VI. Hz. Peygamber'in (sav) Bazı Uygulamaları

1. Verilen sözlerin yerine getirilmesine özen gösterilmiştir. Çünkü Yüce Allah “*ahitleştiginiz zaman, Allah'ın ahdini yerine getirin*”¹³³ demektedir. Hz. Peygamber (sav) uygulamalarıyla bu ilkenin doğruluğunu ortaya koymuştur. Hudeybiye Antlaşması yazıldığı fakat henüz imzalanmadığı sırada, Ebu Cendel b. Süheyl demirle zincirli bir halde yanına gelmiş ve yardım istemişti. Ancak babası Süheyl ibn Amr, antlaşmaya göre iadesini istedi. Hz. Peygamber (sav) de antlaşma gereği iade etti. Yine Hudeybiye Antlaşmasının “*... reşit olmayan Mekkeliler Medine'ye sığındığında, onları iade edecektir*” maddesine göre, Medine'ye gelen Mekkelileri kabul etmemiştir.¹³⁴

124 Hacc, 22/78.

125 Bkz; Bakara, 2/205; Nisâ, 4/94; Kasas, 28/83; Şûra, 42/41-42.

126 Hacc, 22/39; Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, s. 149.

127 Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, s. 107.

128 Bakara, 2/190; Hacc, 22/39; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Savaş Kavramı*, (çev. Cemal Karaağaçlı). İstanbul 1985, s. 47.

129 Bakara, 2/193; Nisa, 4/91; Enfal, 8/39.

130 Bkz; Mâide, 5/67; Nahl, 16/125; Ankebût, 29/46.

131 Bkz; Bakara, 2/256; Yunus, 10/99, Kehf, 18/39; Hucurât, 49/14.

132 Buhari, “Cihad 112, 156”, Müslim, “Cihad 19-20”; Ebu Davud, “Cihad 89”.

133 Nahl, 16/91.

134 bn İshak (ö. 151/768-769) *es-Siretü'l-Nebeviyye*, Tahkik, Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1424/2004, I, s. 461-462.

2. Hz. Peygamber (sav) , savaşmayan sivillerin haklarının korunmasında da azami özeni göstermiştir. Savaşta çarpışan her iki tarafa katılmayan tarafsız kişilerin ve Müslümanlarla antlaşma yapan ve bunu ihlal etmeyen kişilerin de haklarına riayet etmiştir.¹³⁵ Mute'ye gönderdiği orduya sıkı sıkıya çocuklara, kadınlara, yaşlılara ve din adamlarına dokunulmaması ve hatta ağaçların kesilmemesi ve binaların yıkılmamasını tembih etmiştir.¹³⁶

3. Eğer herhangi bir topluluk ahitlerini bozar ya da antlaşma maddelerini ihlal ederse, onlara karşı herhangi bir askerî harekette bulunmadan önce özel ve resmi bir şekilde gereken uyarı yapılmalıdır. Eğer düşmanca davranışlarda ısrar ederlerse o zaman, İslam devleti onlara savaş ilan edebilir. Hz. Peygamber (sav) , Medine'deki Yahudi kabilelerine özellikle de Hendek Savaşında Müslümanların yanında yer almaları gerekirken, düşmana destek sağlayan Benî Kurayza'ya bunu uygulamıştır.¹³⁷

4. Hz. Peygamber (sav), savaş esirlerinin öldürülmelerini kesinlikle yasaklamış, onlara merhametli davranılmasını emretmiştir. Bunun ilk uygulaması, Bedir Savaşı esirlerinde görülmüştür. Yıllarca inananlara zulmeden bazılarına büyük zararlar da veren bu esir Mekkelilere Müslümanlar merhametle ve yumuşaklıkla davranmışlardır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, insanlara esirlerden fidye almalarını ve iyi muamele edip serbest bırakmalarını öğütler.¹³⁸ Mağlup olanların köle edilip savaş ganimeti olarak dağıtıldığı üç olay vardır:

a. Benî Kurayza Yahudileri Hendek savaşındaki ihanetleri üzerine kendileri tarafından görevlendirilen tarafsız hakem olan Sa'd b. Muâz'ın, Tevrat'ın hükümlerine uygun olarak verdiği karar uygulanmıştır.¹³⁹

b. Mekke'nin fethinden sonra, Havazin halkı da Huneyn ve Evtas'ta Müslümanlara karşı harekete geçip karşı koydular. Bu savaşlar sonucunda Havazin kabilesi esir olarak ele geçirildi. Ancak İslam'ı kabul etmeleri üzerine serbest kaldılar.¹⁴⁰

c. Benî Mustalık kabilesi de Mekkelilerin tahrik ve kışkırtmaları üzerine Medine üzerine saldırıya geçme düşüncesinde iken Hz. Peygamber (sav) üzerlerine yürüyerek Müreysi kuyusu yakınlarında onları mağlup etti. Ele geçirilenler mücahitler arasında paylaştırıldı. Ancak Hz. Peygamber (sav) , kabile reisi Haris b. Dırar'ın kızıyla evlenince, esirler Allah Resulünün yakın akrabası olmalarından dolayı bütün köleler serbest bırakılmıştır.¹⁴¹

5. Hz. Peygamber (sav) , düşmanın barış yapmaya meylettiği an, kendisi de barışa hazırды. Zaten o, her zaman biriyle savaş halinde olduğunda başlatan taraf

135 Tevbe, 9/4.

136 Hasan İbrahim Hasan, *Tarih-i İslam*, Daru'l-Cil, Kahira, 1411/1991, I, 113.

137 İbn Hişam, *age*, s. 797; el-Belazûrî, *Fütuhu'l-Büldan*, Dâri'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1991, s. 34-35.

138 Muhammed, 47/4.

139 İbn İshak, *age*, I, 414-415; Belazûrî, *age*, s. 35.

140 Havazınlilerin esir alındığına dair bkz; İbn İshak, *age*, II, s. 566.

141 İbn İshak, *age*, I, 439-443; Hasan İbrahim Hasan, *age*, I, 103.

olmamıştır. Ancak düşman da saldırdığında karşılık vererek, savaşmak zorunda kalmıştır. Ona göre savaşta amaç saldırıyı önlemek, zulmü ortadan kaldırmak ve yeryüzünde barışı ikame etmektir. Hz. Peygamber (sav) bu uygulamalarını Kur'an'ın yönlendirmesiyle yapmıştır.¹⁴²

6. Hz. Peygamber (sav) , ve arkadaşlarını Mekke'den Medine'ye göç etmek zorunda bırakan Kureyşliler, onlara Medine'de de rahat yaşama imkânı vermek istemiyorlardı. Hicretin ilk beş yılında, Medineli Müslümanları ve onların inançlarını ortadan kaldırmak için üç askerî sefer düzenlediler. Ancak bunların saldırılarına karşı Hz. Peygamber (sav), cesareti, kararlılığı, askerî ve siyasî dehası ile karşılık vererek planlarını boşa çıkardı. Hendek savaşındaki son saldırılarıyla da morallerini tamamen çökertmiştir.¹⁴³

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber (sav) , Kureyş ile savaşında asla saldıran taraf olmamıştır. Bilakis Kureyş'in Medine'yi istila ederek, İslam'ın yayılmasını önlemek için yaptıkları saldırıları durdurmak için savunma savaşı yapmıştır.

7. Hz. Peygamber (sav) Medine'ye geldiğinde, orada bulunan ehl-i kitaptan Yahudilerle iyi ilişkiler içinde bulunmaya özen göstermiştir. Bunun için Yahudilerin de içinde bulunduğu bir antlaşma yapmıştır.¹⁴⁴ Bu antlaşmayla hem onlarla barış içinde yaşamayı hem de Medine'ye yapılacak saldırılara karşı ortak savunmayı amaçlıyordu.

Bu antlaşma, Yahudi kabilelerini ortaya konan şartlar ve maddelere bağımlı kılıyor ve ihlalin yapılacak hukukî işlemlerle yaptırımının olacağını gösteriyordu. Ancak onlar taahhütlerine bağlı kalmadılar ve Müslümanlara karşı İslam düşmanlarıyla gizli antlaşmalar yaparak entrikalar çevirmeye başladılar. Sonunda Müslümanlarla yaptıkları barış antlaşmasını ihlal ederek ısrarlı bir şekilde düşmanca hareketlerde bulunarak güveni kaybetmişlerdir. Bunun sonucunda da İslam devleti için sürekli tehlike oluşturmaya başlayınca, onlara karşı gerekli tedbirlerin alınması kararlaştırıldı.¹⁴⁵ Bunun sonucunda Bedir savaşından sonra Benî Kaynuka'nın, Müslüman bir kadına hakaret etmesi, Uhud savaşını Müslümanların kaybetmesi üzerine de Benî Nadir'in Hz. Peygamber'e (sav) suikast yapmak istemesinden dolayı tehcir edildiler. Hendek savaşı sırasında Medine sözleşmesindeki amir hükme aykırı hareket ederek Müslümanları zor durumda bırakan Benî Kurayza antlaşmayı bozmasından dolayı, kendi seçtikleri hakem olan Sa'd b. Muaz'ın kendi hukuklarının kaynağı olan Tevrat'a göre verdiği kararla esir alınmışlardır.

142 Enfâl, 8/61-62.

143 Bkz; İbn İshak, *age*, II, s. 407-408.

144 M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 188.

145 Afzalü'r-Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, I, 428.

SONUÇ

Modern zamanların insanların Müslümanlarla ilgili gözlemlerini çıkar merkezli subjektif olarak yaptıklarını üzüler görmektedir. Elindeki teknik gücü tahakküm aracı olarak kullanıp, diğer din mensuplarını ötekileştirmişlerdir. Kavramların içini ben kendi çıkarıma göre doldururum diyerek İslamî yönetimlere savaş açmışlardır.¹⁴⁶ İslam'ın asla onaylamadığı terör, şiddet ve intihar saldırıları gibi fiilleri İslam'a mal etmemeleri dünya barışı açısından elzemedir. Çünkü İslam'ın kutsal kitabında savaş karşılığı kullanılan kıtalin keyfi öldürmeyi reddeden bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Savaş durumunda dahi Kur'an, sivillerin korunması için gereksiz şiddeti yasaklar ve özellikle bu hususta ahlak ve sorumluluğun katı kurallarını açıkça belirlemiştir.

Batıların kasten planlı şekilde uygulamaya koyduğu bu kavram kargaşasından öncelikle günümüz Müslümanlarının kurtulması ve İslam'ın bazı temel argümanlarını bilmesi gerekmektedir. Bunların başında da Batıların devamlı önümüze servis ettiği cihad kavramı gelmektedir. Müslümanların kendi tezlerini kabul ettirebilmeleri için bu kavramın Kur'an ve Sünnetteki karşılığı ile Hz Peygamber'in (sav) ismi geçen terimi nasıl uyguladığını iyi bilmeleri gereklidir.

Çünkü İslam dininin ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet, cihadın sadece askerî bir hareket anlamı taşımadığını açıkça belirterek, hiçbir toplumsal hareket veya saldırıyı gerektirmediğini, birey ve toplumun barış içerisinde yaşama örneğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın ilk yorumcusu olan Hz. Peygamber'in (sav) hayatına baktığımızda, bu kavramı zaman ve mekâna göre nasıl kullandığını daha iyi anlaşılmaktadır. Onun Mekke dönemindeki cihadı sabırla, müşriklerin yaptıklarına karşı koymak olmuştur. Mekke'de ortamın müsait olmaması ve İslam'ı destekleyen bir otoritenin bulunmaması, cihad şeklini, Kur'an'ın belagati ve sabır üzerinde yoğunlaştırmıştır. Çünkü silahla ya da fizikî olarak karşı koymak onların yok olması demektir. Mekke döneminde müşriklerin yaptıklarına fizikî olarak karşı koyulmamasına rağmen Hz. Peygamber (sav) ve ilk Müslümanlar dünya tarihinde görülmemiş eza, cefa ve işkencelere maruz kalmışlardır. Ancak yine de Mekke döneminde asıl gaye olan büyük cihad (*cihad-ı ekber*) olarak nitelendirilen tebliğden taviz verilmemiştir. Bunun için de Hz. Peygamber (sav), Mekke'de amacı gerçekleştirmek için bütün yolları denemiş ve bütün engellemelere rağmen, Mekke'nin çevresinde haram aylarda kurulan panayırlara dışarıdan ticaret için gelen kişilerle görüşerek, onlara İslam'ı anlatmaya çalışmıştır. Ümidin bittiği sanıldığı bir zamanda bu guruplardan birisi

146 Son yüzyıl içerisinde Batı dünyası siyasi, sosyal ve ekonomik güçleriyle özellikle soğuk savaş döneminden sonra Müslümanlara karşı savaş açmışlardır. Kavramların içini de kendi çıkarları doğrultusunda doldurmaktadırlar. Bunun için bkz; Caner Taslaman, "Terörün ve Cihad'ın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme", *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 2006, Yıl 8, S. 16, s. 199-222.

olan Yesribliler ile görüşmüş ve hicretin alt yapısını oluşturarak Medine'ye hicreti gerçekleştirmiştir.

Medine döneminde cihadın şekli değişerek daha aksiyoner hale gelmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) , müteccaviz düşmanlara karşı önce Medineliler, sonra Ensar ve Muhacirler arasında birliği sağlamış daha sonra da Medine'de bulunan bütün halkların katılımıyla şehri özellikle de Müslümanları korumayı amaçlayan bir antlaşma hazırlamıştır. Bu hazırlık çalışmalarından sonra hak ve hakikati anlatmaya konan engelleri ortadan kaldırmak, din hürriyetini sağlamak için Yüce Allah tarafından savaşa izin verilmiştir. (Hac, 22/39-40)

Mekkeliler, Medine'de de Müslümanları rahat bırakmayarak savaşı bizzat kendileri başlatmıştır. İslam'ın yayılmasını önlemek için önce Bedir'e sonra da Medine'ye kadar gelen bizzat Mekke'li müşrikler olmuştur. Diğer yandan Hz. Peygamber'le (sav) yaptıkları antlaşmayı da bozan Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Benî Kurayza Yahudileri idi. Bundan dolayı Yüce Allah da "*Onlar ne zaman harp ateşini körüklemeye kalktırlarsa Allah onu söndürdü. Onlarda yeryüzünde hep fesda koşarlar*" (Mâide, 5/64) demiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav) , Medine'de hiçbir savaşı kendisi başlatmamış, dinini zor ve şiddet kullanarak yayma yolunu tercih etmemiştir. Ahmet Önkal'ın tespitlerine göre bunun somut örneği de on yıllık Medine döneminde bizzat kendisinin de katıldığı 27 gazve ile sahabiler komutasında gönderdiği 60'a yakın seriyyede sadece 150 düşmanın öldürülmesidir. Faraza bu rakam ona katılansa bile 1500 eder. Milyonlarca kilometrekarelik alana yayılan bir dinin her savaşına yalnızca 1,7 maktulün düşmesi bile onun insan kanına ve hayatına ne kadar önem verdiğini ve ne kadar saygı duyduğunun bir göstergesidir. (Ahmet Önkal, II, 88) Başka bir ifade ile bugünkü Avrupa kıtasının yüzölçümüne yakın bir alan sadece 150 kişinin kanının akması suretiyle kazanılmıştır. Tabii ki insanlık tarihinde bedeli bu kadar az olan bir kazanç olmamıştır. Durum böyle iken, İslam'ın savaşla bir dünya kuvveti şekline geldiğini ya da ganimet elde etmek ve topraklar ele geçirmek gibi dünyevî isteklerle yapıldığını söylemek ne kadar insaf ölçülerine sığar.¹⁴⁷

Diğer yandan tarihte bilinen ve tamamen tahrifata uğrayan dinler ile ideolojilere bakıldığı zaman inançlarını ve sistemlerini yerleştirebilmek için kısa bir dönemde insanlara baskı, şiddet ve zulüm yapmaktan geri durmamışlardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihine bakıldığında bu durum bütün açıklığıyla görülmektedir. Endülü's'te Müslümanların kurdukları medeniyetin eserlerini teker teker yok ettikleri gibi, bir asır içinde tek bir Müslüman kalmayacak şekilde de temizlik yapılmıştır. Bunun için tarihe kara bir leke olarak geçen Engizisyon mahkemeleri kurmuşlar ve hiçbir savunma hakkı tanımadan aleyhlerine çok ağır kararlar vermişlerdir. Amerika'da da adanın yerlileri olan Kızılderililerin neredeyse nesli tükenmektedir.

147 Bkz; Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Konya 1989.

Fakat Hz. Peygamber (sav) , hayatta iken yaklaşık bir milyon beş yüz bin kilometrekarelik bir alanda hâkimiyet kuran İslam'ın böyle bir kara sayfası yoktur. Bu bile İslam'ın savaş yerine ikna ve irşatla kabul edildiğinin en bariz delilidir. Bu arada Müslüman tüccarların (savaşçılar değil) kullandıkları müsamaha diliyle İslam'ın yayılmasındaki katkıları unutulmamalıdır. Çünkü tüccarlar, o zamanda dünyanın bilinen yerlerinin büyük kısmına gittiler. Onlar ticaret, ilim ve iş talebi yanında Allah'ın dinine de çağırarak için çok meşakkatli yolculuklar yapmışlardır. (Seyyide İsmail Kâşif, *İslam Tarihinin Usulü ve Çağdaş Tarihçi*, s. 468)

Yine tarihî bir gerçektir ki, İslam'ın yayıldığı en önemli dönem, Kureyş ile yapılan Hudeybiye Antlaşmasını takip eden barış yıllarıdır. İki yıla yakın bu süre içerisinde İslam'ı kabul edenlerin sayısı, İslam'ın başlangıcından itibaren yirmi yıla yakın müddet içerisinde, Müslüman olanların sayısından daha fazla olduğu görülmüştür. İşte bu tespitler İslam'ın savaşla değil, özünde insan sevgisi, eşitlik ve hoşgörünün olduğu davet ve barış ile yayıldığına delilleridir. Bu da bize gösteriyor ki, İslam savaş değil barış dinidir. Savaş da mütecaviz düşmana karşı barışı korumak için yapılmıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYE'SİNDE İSLÂM MİRAS HUKUKU ÇALIŞMALARI

Dr. Abdurrahman YAZICI*

Özet: 1926 yılında Türkiye'de, İsviçre Medeni Kanunu'nun kısmi değişikliklerle kabulüyle miras sistemi de buna göre düzenlenmiştir. İslam miras hukuku yürürlükten kaldırılmakla birlikte bu tarihten önceki miras meseleleri, İslam miras hukukuna göre görülmeye devam etmiştir. Ayrıca mahkeme haricinde toplum tarafından kendi çabalarıyla uygulanması nedeniyle de İslam miras hukuku önemini günümüze kadar korumuştur. 1926 sonrası Türkiye'de Türkçe yapılan İslam miras hukuku çalışmalarının tespitinin konu edinildiği bu makale giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlgili çalışmaların genel olarak değerlendirildiği çalışmada İslam miras hukuku alanında telif edilen müstakil eserlere, makalelere, lisans, yüksek lisans ve doktora tezlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Miras Hukuku, Bibliyografya, Feraiz, Cumhuriyet Dönemi

The Study of Islamic Inheritance Law during the Republican Period in Turkey

Abstract: Turkey adopted the Swiss Civil Code in 1926. The inheritance law system, therefore, was redesigned on the basis of the new code. However, the existing inheritance cases in courts were handled according to the Islamic inheritance law. Moreover, the Islamic inheritance law has maintained its currency and importance in Turkey for large sections of society, independent from the official courts, have continued to draw upon. In light of this, the goal of this study is to depict and analyze the study of Islamic inheritance law in Turkish, including books, journal articles, undergraduate theses, master's theses and doctoral dissertations, after 1926.

Key Words: Inheritance Law, Bibliography, Faraid, Republican Period

GİRİŞ

Osmanlı devletinin yıkılmasıyla birlikte yeni kurulan Türkiye devletinin ilk yıllarında, bilhassa ülkenin Müslüman vatandaşları için İslâm miras hukuku yürürlükteydi. Bu süreç 1926 tarihine kadar devam etmiş, bu tarihte İsviçre Medeni kanununun kabulüyle Türk Medeni Kanunu (MK)'nın¹ miras bahisleri de yeni sisteme göre düzenlenmiştir. Mahkemeye intikal eden miras meselelerinin çözümünde mercî kabul edilen İslâm miras hukuku yürürlükten kaldırılmasına rağmen bu tarihten sonra da, önceki miras davalarında MK'nun "Mirasçılık ve

* İslam Hukuku, e-mail: yabdurrahman@gmail.com

1 Türk Medeni Kanunu ve Medeni Kanunu ifadeleri çalışmanın devamında MK olarak belirtilecektir.

mirasın geçişi, miras bırakanın ölümü tarihinde yürürlükte olan hükümlere göre belirlenir”² hükmü gereğince uygulanmaya devam etmiştir.

İslam miras hukuku alanında İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren yüzlerce metin, şerh, haşiye, nazım vb. çeşitli eserler telif edilmiştir. Bir kısmı günümüze ulaşan bu eserlerin büyük çoğunluğu ise çeşitli kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu alanda yapılan çalışmalar Cumhuriyet döneminde kısmen kesintiye uğramış olsa da birçok Türkçe müstakil kitap, makale, tez, sempozyum bildirisi vs. çalışma yapılmıştır. Bu makalenin amacı da bu eserleri tespit ederek genel olarak değerlendirmektir. Dünyanın çeşitli ülkelerinde İslâm miras hukuku alanında Türkçe’nin çeşitli lehçelerinde kaleme alınan eserlerle Türkiye’de yayınlanmış farklı dillerdeki eserler çalışmamızın kapsamında değildir. Bununla birlikte Türkçe’ye farklı dillerden tercüme edilmiş İslam miras hukukuyla ilgili müstakil eserlerle makalelere çalışmada yer verilmiştir. Arapça veya diğer dillerden çevrilen çeşitli fıkıh, hadis, tefsir vb. eserleriyle çeşitli ansiklopedik eserlerin mirasla ilgili bahis ve bölümleri çalışmamız kapsamında değildir.

Giriş ve sonuç dışında dört kısımdan oluşan çalışmanın ilk bölümünde 1926 tarihli MK’dan sonra telif edilmiş müstakil kitaplar, ikinci bölümde çeşitli miras bahis ve meselelerini ele alan makaleler ele alınmıştır³. Üçüncü bölümde ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerine, dördüncü bölümde de lisans tezlerine yer verilmiştir.

MK’nın kabulüyle birlikte bu alanda yapılan çalışmalar nitelik ve mahiyet açısından kendine has özellikler taşımakta olup bunların aşağıdaki vasıflardan en az birini taşıdığı söylenebilir:

- MK ile İslam miras hukukunu mukayese etmektedirler.
- İslam miras hukukuna göre çözüme kavuşturulacak MK öncesinden kalan davalarda hâkimlere yardımcı olma amacıdır.
- Halka yönelik basit miras çözümlerini (kırk hal) ele almaktadır.
- Hanefî fıkhında meşhur klasik eserler⁴ üzerine yapılmış çalışmalardır.
- İlahiyat ve hukuk fakültelerinde ders kitabı amacı taşımaktadırlar.
- Bir takım miras meselelerini ele alan bilimsel makaledir.
- Üniversitelerde bu alanda yapılmış yüksek lisans ve doktora tezidir.
- Tereke defterleri kaynak olarak kullanılmış sosyal, kültürel ve ekonomik amaçlı çalışmadır.
- İntikal kanunlarına yer vermektedir.

2 MK, md. 17.

3 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*’nde yer alan mirasla alakalı maddeler de önem ve kapsamlarından dolayı ele alınmışlardır. Hollanda’nın Leiden şehrinde yayımı tamamlanan *The Encyclopedia of Islam*’ın çeşitli telif ve tadillerle birlikte tercüme edilerek neşredilen *İslâm Ansiklopedisi*’nde ise “miras” maddesi dışında doğrudan mirasla ilgili maddeler yer almamaktadır. “Miras” maddesi için bkz. Schacht, Joseph, “Miras”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, VIII, ss. 350-359.

4 Bu eserler, Hanefî fakihî es-Secâvendî (v. 596/1200) tarafından kaleme alınan *es-Sirâciyye* ile bu metnin meşhur şerhlerinden olan ve el-Cürçânî (v. 816/1413)’nin kaleme aldığı *Şerhü’s-Sirâciyye*’dir.

İslâm miras hukuku alanında neşredilmiş Türkçe eserlerin çoğunun baskısının tükenmesi, bir kısmının sadece bazı kütüphanelerde bulunması çalışmaların toplu görüleceği bibliyografya çalışmasını gerekli kılmıştır. Şüphesiz böyle bir çalışma sadece belirli tarihten sonra Türkiye'de yapılmış Türkçe çalışmaları ihtiva etmesi yönüyle kapsamı itibariyle sınırlı olsa da önemli bir boşluğu dolduracağı ortadadır. Konuyla ilgili bibliyografya çalışması (çalışmaları) yapılan çalışmaların tekrarını engelleyerek yapılmış çalışmalara ulaşmayı kolaylaştıracağından bu alanda daha nitelikli çalışmaların yapılmasına vesile de olacaktır.

İlgili eserler tespit edilirken İslam miras hukukuyla ilgileri dikkate alınmış, bu çerçevede miras hukukunun tarihi süreçteki uygulamasını gösteren tereke kayıtlarıyla alakalı çalışmalar da makalenin kapsamına dâhil edilmiştir. Kaynak olarak sicilleri (şer'iyye sicilleri) kullanan çalışmaların büyük çoğunluğunda tereke defterlerinden yararlanılmışsa da, burada sadece doğrudan tereke defterlerini kaynak olarak kullanan çalışmalara yer verdik⁵. Makalede eserler hakkında bilgi verildiği listelemelerde müellifin yaşadığı tarih ya da eserin yazıldığı tarih dikkate alınmamıştır. Makale içindeki listelemede, eserin müstakil kitap, makale, tez olup olmadığı şeklindeki türü ile yazarın soyadı esas alınmıştır. Çeşitli ilahiyat fakültelerinde miras alanında lisans tezleri (diploma çalışmaları) da yapılmış olmakla birlikte birçok ilahiyat fakültesinin kütüphane kataloguna ulaşmak güç olduğundan bazı ilahiyat fakültelerinde yapılan lisans tezleriyle ilgili tam tespit yapmak mümkün olmamıştır.

I. İslâm Miras Hukukuyla Alakalı Müstakil Kitaplar

Akaltun, Nevzat, *Açıklamalı, Uygulamalı İslâm Miras Hukuku ve Fetvalar*⁶.

Aksoy, Muammer, *Mukayeseli Hukuk Açısından Karı Koca Mal Rejimi ve Miras Hukuku ile Bağı*⁷.

Aksüyek, Sabri, *Medeni Kanun Hükümlerine Göre Kanuni Mirasçılar ve Eski Kanun Hükümlerine Nazaran Milli Arazi ve Müsakkafat ve Müstegallati Vakfiyenin Süreti İntikâline Dâir Esaslar*⁸.

Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*⁹.

Aydemir, Halis, *Kur'an'da Hata Yoktur: Miras Taksimi*¹⁰.

Baytan, Enver Gönenli, *İslam'da Vasiyyet*¹¹.

5 Şer'iyye sicilleri kaynak kullanılarak yapılan çalışmaların bibliyografyası için bkz. Uğur, Yunus, "Mahkeme Kayıtları (Şer'iyye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C: I, say. 1, 2003, ss. 305-344; y.y., "Türkiye'de Üniversitelerde Şer'iyye Sicillerine Dayalı Yapılan Yüksek Lisans Tezi Çalışmaları", (<http://xa.yimg.com/kq/groups/19009453/335830719/name/%C5%9EER%C4%B0YE%20S%C4%B0C%C4%B0LLER%C4%B0NDEN%20YARARLANILARAK%20HA>)

6 Ankara: Baylan Basım ve Cilt Evi, 1971, 79 s.

7 Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınevi, 1964, VIII+299 s.

8 Adana: Türksözü Basımevi, 1946, 159 s.

9 İstanbul: İşâret Yayınları, 1991, 320 s.; 2. bs., Işık Akademi Yayınları, 2008, 302 s.

10 İstanbul: Enki Yayınları, 2012, 499 s.

11 İstanbul: Felâh Kitabevi, t.y., 164 s.

Berki, Ali Himmət (ö. 1976), *Miras ve Tatbikat: Ferâiz, İntikal, Medeni Kanun-da Miras, Tatbikat*¹²; *Eski Hadiselerde Tatbiki Lazım Gelen İrs ve İntikal*¹³; *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*¹⁴; *Vasiyet ve Ölüme Bağlı Tasarruflar*¹⁵; *Miras ve İntikal: Medeni Kanundan Evvel*¹⁶.

Berki, Sadeddin, *Kur'an'da Verâset Sistemi*¹⁷.

Bilgi, Musa Zühtü, *İslam'da Miras Hukuku-Ferâiz*¹⁸.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*¹⁹.

Cin, Halil, *Eski ve Yeni Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikalı*²⁰.

Çapacıoğlu, H. Osman, *Öldükten Sonra Müminler Hakkında İcra Olunacak Vasiyet Tarifnamesi*²¹.

Çelebi, Emrullah, *Ferâiz Ahkâmına, Arazi İntikalâtına ve Medeni Kanuna Göre: Amelî Miras ve İntikal Klavuzu*²².

Çelik, Sadrettin, *Tophane Niyabeti Hicri 960–62 Tereke Kayıtları Üzerine Bir Araştırma*²³.

Çiğdem, Recep, *Mukayeseli Medeni Hukuk: İslam-Türk Mer'î, Kişi, Aile ve Miras Hukuku*²⁴.

Dalamanlı, Lütfü, *Ferâiz Ahkâmı Miras Hukuku ve Tatbikâtı*²⁵.

Deniz, Reşat, *Kolay Miras Taksimi: Ferâiz İntikal Kanunları ve Medeni Kânûna Göre*²⁶.

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslâm Miras Hukuku: Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras*²⁷.

Edhem, İbrâhim, *Yeni Miras Taksim Rehberi*²⁸.

Eren, Fikret, *Toprak Hukuku: Osmanlı Toprak Düzeni, Tarım Reformu, Toprak Toplulaştırması, Tarımsal Miras Hukuku, Tarımsal Kira Hukuku, Kadastro Hukuku*²⁹.

12 İstanbul: Üçler Basımevi, 1947, 384 s.; Ankara: 1951, 1963; Ankara: Yeni Matbaa, 1968.

13 Ankara: Hapishane Matbaası, 1938, 223 s.

14 Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1954, s. 176 s.; nşr. Ali Yücel, Ankara: 1986; 2. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985, 186 s.; 3. bs., 1986, 218 s.

15 Ankara: 1961, IV+170 s.

16 Ankara: Devlet Matbaası-Başbakanlık Basımevi, 1948, 170 s.

17 Bindirbirek Kitapevi: İstanbul, 1984, 80 s.

18 İstanbul: 1964, XXIX+137 s.

19 İstanbul: Bilmen Basım ve Yayımevi, 1976, V, ss. 207–388.

20 Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, 1975, 1979, 166 s.; 1983, 187 s.,

21 Kayseri: y.y., 1979, 40 s.

22 Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962, 1972, 63 s.

23 İstanbul: 1986, 129 s.

24 İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012, 262 s.

25 İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1983.

26 İstanbul: İktisadi Yürüyüş Matbaası, 1949, 87 s.

27 Konya: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1977; Bursa: 1983.

28 Cihan Matbaası: İstanbul, 1928, 158 s.

29 Ankara: Sevinç Matbaası, 1991, XXXI+296 s.

Etem, İbrahim, *Nazarî ve Amelî İcrâ ve İflas Kanunu Şerhi-İrs ve İntikal-Gayri Menkullerin Ferağına Müteallik Akitlerde Şekle Riayet Mecburiyeti*³⁰.

Güzelbey, Cemil Cahit, *Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicilleri: (1729-1909)*³¹.

Gürol, Taceddin, *Temyiz Mahkemesi Kararlarıyla Eski Hukukta Miras Hükümleri, Ferâiz ve İntikal*³².

Gürol, Taceddin, *Temyiz Mahkemesi Kararıyla Eski Hukukta Miras Hükümleri ve İntikal*³³.

Karabulut, Ali Rıza, *İslam'da Vasiyet Meselesi*³⁴; *İslam'da Vasiyyet ve İskat (İsgat) Meselesi, Ölüm ve Ruhlar Âlemi*³⁵.

Kabcı, Mustafa, *İslâm Miras Hukuku*³⁶.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hukuk Tarihinde ve Modern Türk ve İslam Miras Hukuklarında Kadın-Erkek Hisselerinin Mukayeseleri*³⁷

Kavalalı, A. Mümin, *Sistematik ve Uygulamalı Miras Hukuku: Ferâiz, Arazi, Vakıflar*³⁸.

Kemal, Ali, *Kanun-ı Medeniyyeye Göre Mirasçılar ve Hisseleri*³⁹.

Kılıçer, M. Reşat, *İslam Aile ve Miras Hukuku*⁴⁰.

Koçak, Muhsin, *İslam Vasiyet Hukuku*⁴¹.

Küçük, Ali Haydar Efendi, *Teshîlü'l-ferâiz = İslam Miras Hukuku*⁴².

Kurbaneli, Muhammed Abdullah, *Ferâiz*⁴³.

Mahluf, Hasaneyn Muhammed, *el-Mevâris fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye*⁴⁴ = *İslâm'da Miras Hukuku*⁴⁵.

Nural, Yusuf Ziya, *İlmi Ferâiz ve Tevsii İntikal Kanunlarında Verâset ve İntikal*⁴⁶.

Okuroğlu, Selahaddin, *Eski ve Yeni Miras Hükümlerine Nazaran İzahlı ve Tatbikatlı Miras Taksim Anahtarı*⁴⁷.

30 Ankara: XIII+198, 1938.

31 Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği, 1970.

32 Ankara: İstiklal Matbaası, 1956, 150 s.

33 Ankara: İstiklâl Matbaası, 1956.

34 Kayseri: Mektebe Yayınları, 1999, 4.bs., 5. bs., t.y., 364 s., 2007.

35 Kayseri: Tuba Matbaacılık, 1980, 357 s.; İstanbul: Şelale Yayınevi, 1. bs., 1983, 333 s.; 2. bs., 2007, 328 s.

36 İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2011, 141 s.

37 İstanbul, t.y.; Ankara: 74 s.

38 Ankara: Mute Basımevi, 1978, 372 s.

39 İzmir: Marifet Matbaası, t.y., 118 s.

40 Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, 49 s.

41 Samsun: y.y., 1991, 172 s.

42 Şirket-i Mürettebiye Matbaası: İstanbul, 1322, 63 s.; nşr. Orhan Çeker, Konya: Tekin Kitabevi, 1984; Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1987, 103 s.; İstanbul: 2002.

43 Tokyo: Matbaa-i İslamiye, 1932, 53 s.

44 Kahire: 1952, 1954, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1957; Cidde: 1988.

45 trc. Ali Hastaoğlu, H. T. Feyzli, Ankara: Nur Yayınları, 1976, 228 s.

46 Kader Basımevi: İstanbul, 1951, 48 s.

47 Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası, 1949, 230 s.

Özdeğer, Hüseyin, *1463–1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*⁴⁸; *Türk İktisat Tarihi Açısından Bursa Kadı Sicillerinde Bulunan Tereke Defterlerine Göre 1489–1500 Seneleri Arasında Bursa’da İktisadi ve İçtimai Hayat*⁴⁹.

Özüğür, Ali İhsan, *Türk Medeni Kanunundan Önce ve Sonra Miras Hukuku*⁵⁰.

Öztürk, Said, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri: (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*⁵¹.

Oğuzoğlu, Yusuf, *Sicillerdeki Tereke Kayıtlarının Malzeme Olarak Değeri*⁵².

Özüğür, Ali İhsan, *Medeni Yasadan Önce ve Sonra Türk Miras Hukuku*⁵³.

Payalan, Nedim-Hiçdönmez, Abdullah, *İmamı A’zam Ebû Hanîfe’nin Mezhebine Göre Uygulamalı Ferâiz*⁵⁴.

Refik, Ahmed, *İlm-i Ferâiz*⁵⁵.

Rıfat, Haydar, *Miras Meseleleri*⁵⁶.

Saatçioğlu, Cemil, *Tatbikatta Miras: Medeni Kanu, Feraiz, Arazi Kanunları ve Temyiz Mahkemeleri İçtihatları*⁵⁷.

Sadroleşrafi, Hüseyin Ali, *İran Miras Hukukuna İlişkin Teşrii Yetki İhtilafları*⁵⁸.

Sadullah, Seyhan, *Tatbikatlı Ferâiz ve İntikal Kanunları*⁵⁹.

Sak, İzzet, *Şer’iyye Sicillerine Göre Konya’da Vasiyet Yoluyla Yapılan Hayır ve Vakıflar*⁶⁰.

es-Secâvendî, Abdürreşid, *Ferâizü’s-Sirâciyye = İslam Miras Hukuku ve Felsefesi (Metnu’l-Ferâiz Tercümesi)*⁶¹.

Seydişehrî, Mahmud Esad, *Ferâidü’l-ferâiz= Delilleriyle İslâm Miras Hukuku = Ferâiz İlminden Siraciyye*⁶².

Seyhan, Sadullah, *Tatbikatlı Ferâiz ve İntikal Kanunları*⁶³.

Şahenk, Ekrem, *İntikal Hükümleri*⁶⁴.

48 İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1988, 252 s.

49 İstanbul: 1982, X + 267 s.

50 Ankara: Bilge Yayınevi, 2005, 1-2 C; 819 s.

51 İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.

52 Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1986.

53 Ankara, Adalet Yayınevi, 2009, 1710 s.; Seçkin Yayıncılık, 2001, 1208 s.

54 İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, 2012, 91 s.

55 Tefeyyüz Kitabhânesi: İstanbul, 1936.

56 İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1927, 103 s.

57 Mardin: Özhikmet Matbaası, 1958, 54 s.

58 Ankara: Fakülteler Matbaası, 1978, 178 s.

59 Ar Basımevi: Ankara 1948

60 Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, 2. bs., 2008, 237 s.

61 çev. Abdullah Tunca, İstanbul: 632 s.

62 İstanbul, 1301; 1311; Selânik Matbaası: Dersâadet 1326/1908; nşr. İsmâil Hakkı Uca, Konya: 1994; İstanbul: Esra Yayınları, 1994, 231 s.

63 Ankara: Ar Basımevi, 1948., 173 s.

64 Ankara: Doğuş Matbaası, 1949, 72 s.

Şener, Esat, *Miras Hak ve Payları: Feraiz ve İntikal Hükümleri Dâhil*⁶⁵; *Eski ve Yeni Miras Hukuku (Şerhi)*⁶⁶; *Vasiyet Hukuku: Yargıtay İçtihatları-Bilimsel Görüşler ve İlgili Mevzuat*⁶⁷.

Şeyh Nizam, Burhanpurlu, *Fetâvâyi Hindiyeye: Kitâbü'l-ferâiz*⁶⁸.

Terzi, Tevfik, *Feraiz Kitabı*⁶⁹.

Tunca, Abdullah, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi: Problem Çözümlü-Terim Açıklamalı: (es-Secâvendî'nin) Metnü'l-Feraiz Tercümesi*⁷⁰.

Uzunpostacı, Mustafa, *Hukuk ve İslam Hukuku II: Miras Taksim Sistemleri – Vasiyyet, Arazi, Tereke, Tereke İle İlgili Haklar, Mirasa Mani Haller, Miras Taksimi*⁷¹.

Yıldırım, Celal, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı: İbâdât, Muamelât, Ferâiz*⁷².

Ziya, Yusuf, *Verâset ve İntikal Hülasaları*⁷³.

Zümrüt, Osman, *İslam Hukukunda Miras Engellerinden Öldürme (Katl) Suçu ve Sonuçları*⁷⁴.

II. İslâm Miras Hukukuyla Alakalı Makaleler

Acar, Şinasi ve Özyeri, Murat, “Yaycı Yusuf Beşe Terekesinin Düşündürdükleri”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*⁷⁵.

Ağar, Ömer Kemal, “Eski ve Yeni Hukukda Miras”, *Altan*⁷⁶.

Akgündüz, Ahmet, “İntikal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*⁷⁷.

Akın, M. Zeki, “İslâm Miras Hukukunun Esasları ve Osmanlı Kanunnamelelerinde Buna Aykırı Hükümler”, *Adalet Dergisi*⁷⁸.

Aktan, Ali, “Kayseri Kadı Sicillerindeki Tereke Kayıtları Üzerinde Bazı Değerlendirmeler (1738-1749)”, *II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*⁷⁹; “Tereke Kayıtlarına Göre Kayseri’de Ailenin Sosyo-Ekonomik Durumu (1738-1749)”, *Acta Viennensia Ottomanica Akten des 13. CIEPO-Symposiums (21-25 Eylül Viyana 1998)*⁸⁰.

65 Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1996, 520 s.

66 Ankara: Feryal Matbaacılık, 1988, 1592 s.

67 Ankara: Seçkin Yayınevi-Adalet Matbaacılık, 1995, 535 s.

68 Trc. Mustafa Efe, Ankara, Akçağ Yayınları, 1985.

69 İstanbul, Yasin Yayınevi, 2001, 128 s.

70 İstanbul, y.y., 1997, 632 s.

71 Konya, y.y., 1996, 208 s.

72 Konya, Uysal Kitabevi, 1980, 4 C.

73 İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu-Akşam Matbaası, 1928, VI+57 s.; Akşam Matbaası:

74 Ankara, Yalçınemel Yayınları, 1989, VI+68 s.

75 (İstanbul, C: IX, say. 1-2, 2007-2008, ss. 119-136)

76 (Elazığ, say. 21, 1936, ss. 2-3)

77 (İstanbul: TDV Yayınları, XXII, ss. 353-356). Bundan sonraki bölümlerde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne yapılan atıflar sadece DİA şeklinde kısaltılarak belirtilecektir.

78 (Ankara, C: XI, 1950, ss. 1428-1446)

79 (Kayseri, 1998, ss. 47-68)

80 (ed. Markus Köhbach vd., Wien/Viyana, 1999, ss. 13-19)

Aktan, Hamza, “Kısmet”, *DİA*⁸¹; “Miras”, *DİA*⁸².

Akyüz, Jülide, “Osmanlı Ulemasından Üç Efendi'nin Terekeleri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*⁸³.

Arı, Abdüsselam, “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında ‘Dede Yetimi’ Problemi”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*⁸⁴; “Vasiyet”, *DİA*⁸⁵.

Aydın, Bilgin, “Edirne Tereke Sicilleri”, *Uluslararası Sempozyum “Balkan Ülkeleri Arşiv Kaynaklarında Edirne” (21-23 Ekim 2010)*⁸⁶.

Bardakoğlu, Ali, “Ferâiz”, *DİA*⁸⁷.

Barkan, Ömer Lütfi, “Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545–1659)”, *Belgeler*⁸⁸; “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller-I: Şer’î Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar”, *Türkiye’de Toprak Meselesi*⁸⁹ ve *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*⁹⁰.

Bedir, Murtaza, “er-Rahbiyye”, *DİA*⁹¹.

Berki, A. Saadetin, “Eski Hukukumuzda Miras”, *Adalet Dergisi*⁹²; “Eski Hukukumuzda İntikal (Miras)”, *Adalet Dergisi*⁹³.

Berki, Şakir, “Eski ve Yeni Hukukumuzda Miras Sistemleri Arasındaki Farklar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*⁹⁴; “İslâm Hukuku Miras Sistemi İle Medeni Kanununun Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*⁹⁵; “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*⁹⁶; “Kur’anda Miras Hukuku”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*⁹⁷; “İslam Hukukunda Mirasta Örnek Bir Kai-de”, *Sebilürreşad*⁹⁸.

Bilgili, İsmail, “Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı ve ‘Emâlî'l-Vesâyâ’ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*⁹⁹.

81 (İstanbul, TDV Yayınları, XXV, ss. 497–498)

82 (İstanbul, TDV Yayınları, XXX, ss. 143–145)

83 (İstanbul, C: X, say. 36, 2008, ss. 188–200)

84 (Erzurum, C: XII, say. 34, ss. 249–268)

85 (İstanbul, TDV Yayınları, 2012, XXXXII, ss. 552–555)

86 (Edirne, 2010, ss. 176–183)

87 (İstanbul, TDV Yayınları, XII, ss. 362–363)

88 (Ankara, C: III, say. 5-6, 1966, 1993, ss. 1–479)

89 (haz. Abidin Nesimi v.dğr., İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, ss. 209–230)

90 (İstanbul, C: VI, say. 1, 1940, ss. 156–181)

91 (İstanbul, TDV Yayınları, XXXIV, ss. 412–413)

92 (Ankara, C: LII, 1961, 7–8, ss. 725–733)

93 (Ankara, C: LXXV, say. 4, 1982, ss. 707–719)

94 (C: XXIX, 1972, ss. 133–158)

95 (Ankara, C: XXII, 1978, ss. 1–15)

96 (Ankara, C: XXXVII, 1980, ss. 223–237)

97 (Ankara, C: XXXVIII, say. 1-4, 1981, ss. 107–132)

98 (İstanbul, C: III, say. 298, 1959, ss. 370–371)

99 (Konya, say. 12, 2008, ss. 301–344)

Bizbirlik, Alpay, “Osmanlı Devleti’nde Ticaret ve Üretime Dair Değerlendirilebilir Bir Kaynak: ‘Tereke Defterleri’ ve Edirne Tereke Defterleri Üzerine Bir Deneme”, *Türkler*¹⁰⁰.

Bozkurt, Fatih, “Yetimi Kolla, Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*¹⁰¹; “Tereke Defterleri ve Osmanlı Demografik Araştırmaları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*¹⁰².

Cansız, İsmail, “Yozgatlı Bir Redif Subayının Terekesi”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*¹⁰³.

Cezar, Yavuz, “Bir Âyanın Muhallefâtı Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Musadere Olayı ve Terekenin İncelenmesi)”, *Belleten*¹⁰⁴.

Çadırcı, Mustafa, “Hüseyin Avni Paşa’nın Terekesi”, *Belgeler*¹⁰⁵.

Çağatay, Neşet, “İslam’da Vakıf Kurumunun Miras Hukukuna Etkisi”, *Vakıflar Dergisi*¹⁰⁶.

Çardaklı, Cemil ve Can, Cahit, “Melâmimeşrep, Kalender, Mazanne Bir Denizcinin Terekesi: Yavuz Argıt Koleksiyonu”, *Yavuz Argıt Armağanı*¹⁰⁷.

Demir, Tanju, “Bir Tereke, Yetmiş Denizlili”, *Tarih Araştırmaları Dergisi (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Dergisi)*¹⁰⁸.

Demirel, Ömer, “Tereke Defterlerine Göre Kayseri Tüccar ve Esnafının Borç-Alacak İlişkileri”, *Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (10-11 Nisan 2003)*¹⁰⁹.

Demiryürek, Mehmet, “Sadrazam Kıbrıslı Mehmet Kâmil Paşa Hakkında Bazı Notlar ve Kâmil Paşa’nın Terekesi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Dergisi)*¹¹⁰.

Dirik, Mehmet, “İslam Hukuku’nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*¹¹¹

Döndüren, Hamdi, “Ashâbü’l-Ferâiz”, *DİA*¹¹²; “Avl”, *DİA*¹¹³.

Ekinci, Ekrem Buğra, “İslam-Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İsbatı”, *Gazi Üni-*

100 (Ankara, C: X, ss. 731-735)

101 (Edirne, C: II, say. 3, 2012, ss. 69-90)

102 (İstanbul, say. 54, 2011/2, ss. 91-120)

103 (C: XXIX, say. 7, 2009, ss. 754-767)

104 (Ankara, C: XLI, say. 161, 1977, ss. 41-78)

105 (Ankara: C: XI, say. 15, 1986, ss. 145-164)

106 (say. XI, 1976, ss. 1-6)

107 (İstanbul, 2010, ss. 23-26)

108 (Ankara, C: XXIV, say. 38, 2005, ss. 131-144)

109 (yay. haz. Ali Aktan v.d., Kayseri, 2003, ss. 139-150)

110 (Ankara, C: XV, say. 40, 2006, ss. 59-105)

111 (Konya, say. 20, 2012, ss. 211-235)

112 (İstanbul, TDV Yayınları, 1991, III, ss. 467-468)

113 (İstanbul, TDV Yayınları, 1991, IV, ss. 117-118)

versitesi *Hukuk Fakültesi Dergisi*¹¹⁴; “İslam-Osmanlı Hukukunda Vasiyetin Şekli”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*¹¹⁵.

Eliaçık, Muhittin, “Denizlili Köralizâde Es’ad Efendi’nin Mir’ât-ı Ferâiz’i”, *Diyanet İlmî Dergi*¹¹⁶.

Er, İlker, “Balıkesirli Tereke Sahipleri Hakkında Sosyo-Kültürel Açından Bazı Değerlendirmeler (1670–1700)”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*¹¹⁷.

Erdem, N., “Eski ve Yeni Hukukunda Miras”, *Altan*¹¹⁸.

Erman, Eyüp Sabri, “Evlatlığın Miras Hakları”, *Ankara Barosu Dergisi*¹¹⁹.

Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras ‘Kitab ve Sünnet’ Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*¹²⁰.

Efe, Ahmet, “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*¹²¹.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “İslâm Miras Hukukunda (Halefiyet, ‘Dede Yetime’ ve ‘Vâcip Vasiyet’”, *Dinî Araştırmalar*¹²².

Günay, Vehbi, “Karaferye Müftüsü Salih Efendi’nin Terekesinde Yer Alan Kitaplar”, *50. Yıl Türkçülük Armağanı*¹²³.

Güneş, Mehmet, Karahisâr-ı Sahib A’yânı Molla-zâde Hacı Ahmed Ağa’ya Ait Bir Tereke Defteri, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*¹²⁴; “Tereke Kayıtlarına Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Afyonkarahisar Halkının Kullandığı Eşyalar”, *Türk Kültürü*¹²⁵.

İsmail, Erünsal, “Lamii Çelebi’nin Terekesi”, *Türklük Bilgi Araştırmaları Dergisi = Journal of Turkish Studies*¹²⁶.

İnandı, Battal, “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler: Köy Sicil ve Terekeleri”, *Belgeler*¹²⁷.

Karataş, Ali İhsan, “Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa’da İnsan-Kitap İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*¹²⁸.

114 (Ankara, C: I, say. 2, 1997, ss. 105-120)

115 (Ankara, C: I, say. 1, 1997, ss. 229-241)

116 (Ankara, C: XLIV, say. 4, 2008, ss. 121-144)

117 (Balıkesir, C: XXI, say. 12, ss. 368-376)

118 (Adana, say. 22, 1937, s. 2)

119 (Ankara, say. 2, 1976, ss. 174-177)

120 (Samsun, C: VII, say. 1, 2007, ss. 9-33)

121 (Konya, say. 18, 2011, ss. 157-168)

122 (Ankara, C: I, say. 3, 1999, ss. 143-170)

123 (İzmir, 1994).

124 (Afyon, C: VIII, say. 12, 2006, ss. 65-91)

125 (Ankara, C: II, say. 2, Ankara, ss. 269-289)

126 (Washington, Harvard University, C. XIV, 1990, ss. 179-194)

127 (Ankara, C: XV, say. 19, ss. 23-167)

128 (Bursa, C: VIII, say. 8, 1999, ss. 317-328)

Kayıtlarına Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Afyonkarahisar Halkının Kullandığı Eşyalar”, *Türk Kültürü*¹²⁹.

Hamdi Okur, Kâşif, İslâm Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*¹³⁰.

İnalçık, Halil, “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler III. Köy Sicil ve Terekeleri”, *Belgeler*¹³¹.

Kaçan, Meryem, “Tereke Kayıtlarına Göre XVII. Yüzyılın Ortalarında Ruscuk'ta Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*¹³².

Kahraman, Hüseyin, “Fıkhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında “Vârise Vasıyyet Olmaz” Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*¹³³.

Karagöz, Mehmet, “Ayıntab (Antep) A'yanı es-Seyyid el-Hac Mehmed Ağa bin es-Seyyid Battal Ağa'nın Terekesi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*¹³⁴.

Karahasanoglu, Selim, “Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*¹³⁵.

Karaman, Hayreddin, “Asabe”, *DİA*¹³⁶.

Karataş, Ali İhsan, “Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*¹³⁷; “Folklorümüzün Kaynaklarından Tereke Defterleri ve XVIII. Yüzyıl Bursa Tereke Kayıtlarından Örnekler”, *I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (Bursa, 2002)*¹³⁸.

Keleş, Erdoğan, “Hayriye Tüccarı Elhac Mehmet Ağa'nın Terekesi”, *Belgeler*¹³⁹.

Kılıç, Orhan, “Harputlu Hacı Osman'ın 1725 Tarihli Terekesi ve Düşündürdüğü”, *Türkoloji Araştırmaları = Electronic Turkish Studies*¹⁴⁰.

Koca, Ferhat, “Ferâizü's-Sirâciyye”, *DİA*¹⁴¹.

Koç, Ahmet, “XVIII. Yüzyıl Başlarında Ankaralı Bir Kadı: Muslu Efendi ve Terekesi”, *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu (25-26 Ekim 2011)*¹⁴².

129 (Ankara, C: XLVII, say. 2, 2009, ss. 269–289)

130 (Samsun, C: VII, say. 3, 2007, ss. 95–119)

131 (Ankara, C: XVII, say. 19, 1993, ss. 23–167)

132 (İstanbul, C: XII, say. 45, 2010, ss. 181–212)

133 (Bursa, C: IX, say. 9, 2000, ss. 537–556)

134 (Elazığ, C: XIX, say. 2, ss. 315–328)

135 (Ankara, say. 24, 2008, ss. 97–128)

136 (İstanbul, TDV Yayınları, 1991, III, ss. 452–453)

137 (Bursa, C: VIII, say. 8, 1999, ss. 317–328)

138 (Bursa, C: II, 2002, ss. 691–710)

139 (Ankara, C: XXII, say. 36, 2011, ss. 65–104)

140 (İstanbul, C: I, say. 2, 2007, ss. 17–28)

141 (İstanbul, TDV Yayınları, 1995, XII, ss. 367–368)

142 (Ankara: C: I, Ankara, ss. 323–344)

Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu”, *Dini Araştırmalar*¹⁴³.

Köstüklü, Nuri, “Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarih Araştırmalarında Tereke Defterlerinin Yeri ve Önemi (Muğla Örneğinde)”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*¹⁴⁴; *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb*¹⁴⁵.

Kut, A. Turgut, “Terekelerde Çıkan Kitapların Matbu Satış Defterleri”, *Müteferrika*¹⁴⁶.

Nagato, Yuzo, “Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa’ya Ait Bir Tereke Defteri”, IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21–25 Eylül 1981), *Kongreye Sunulan Bildiriler*¹⁴⁷.

Oğuz, Gülser, “Tereke Kaydından Hareketle Bir Osmanlı Vezirinin 18. Yüzyıl Başlarındaki Yaşam Tarzı: Amcazâde Hüseyin Paşa”, *Milli Folklor*¹⁴⁸.

Özçoban, Yusuf, “17. Yüzyıl Balıkesir Şer’iyye Sicillerindeki (Tereke ve Hücetler) İsimler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Balıkesir 2005 Sempozyumu Tebliğler Kitabı (17-20 Kasım)*¹⁴⁹.

Özcan, Tahsin, “Muhallefât”, *DİA*¹⁵⁰.

Özel, Ahmet, “Secâvendî, Muhammed b. Muhammed”, *DİA*¹⁵¹.

Özger, Yunus, “Bayburtlu Şair Zihni’nin Ölümü ve Tereke Defteri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*¹⁵².

Özlu, Zeynel, “Terekeler Işığında Bolu-Göynük’te Giyim Kuşam”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*¹⁵³; “Terekeler Işığında XVIII. Yüzyılın Ortalarında Gaziantep’te Aşiretler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi SBE Dergisi*¹⁵⁴, “Terekeler Işığında Göynük’te Aile”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*¹⁵⁵, “Terekeler Işığında Göynük’te Konutlarda Mekân Düzenlemesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*¹⁵⁶.

Öztürk, Said, “Kassâm”, *DİA*¹⁵⁷.

143 (Ankara, C: IX, say. 27, 2007, ss. 151–170)

144 (Ankara, C: XXIX, say. 7, 2009, ss. 872–896)

145 (Berlin, C: I, 2010, ss. 707–716)

146 (İstanbul, say. 2, 1994, ss. 3–24)

147 (Ankara, C: II, 1988, ss. 1051–1062)

148 (Ankara, C: LXXXVIII, say. 22, ss. 91–100)

149 (Balıkesir, ss. 551–557)

150 İstanbul, TDV Yayınları, XXX, ss. 406–407

151 (İstanbul, TDV Yayınları, 2009, XXXVI, ss. 266–268)

152 (Erzurum, C: XI, say. 26, 2004, ss. 211–225)

153 (Ankara, C: XII, say. 36, 2005, ss. 207–232)

154 (Bolu, C: I, say. 10, 2005, ss. 197–205)

155 (İstanbul, C: VIII, say. 29, 2006, ss. 81–102)

156 (İstanbul, C: CLXIII, 2006, ss. 103–142)

157 (İstanbul, TDV Yayınları, 2001, XXIV, ss. 579–582)

Öztürk, Temel, “Trabzon Ambar Emimi Osman Ağa'nın Terekesi (1741–1743)”, *Türk Dünyası Araştırmaları*¹⁵⁸; “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Bazı Tereke Kayıtlarındaki Temizlik Malzemeleri”, *Temizlik Kitabı*¹⁵⁹.

Öztürk, Said, “Tereke Defterlerine Göre XVII. Asırda İstanbul'da Aile Nüfusu, Servet Yapısı ve Dağılımı”, *İstanbul Araştırmaları*¹⁶⁰.

Powers, David S., “On Bequests in Early İslam=İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*¹⁶¹.

Sabev, Orlin, “Hastalar ve Kitaplar Arasında: Tereke Defterleri Işığında Osmanlı Hekimleri”, 5. *Balkan Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi Özet ve Bildiri Kitabı (11-15 Ekim 2011)*¹⁶².

Sarı, Serkan, “Tereke Kayıtlarına Göre 18-19. Yüzyılda Mardin'de Sosyal-İktisadi Hayat”, *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyum Bildirileri*¹⁶³.

Şafak, Ali, “Mukayeseli Hukuk Açısından Fürûu Karşısında Usulün (Baba ve Annenin) Miras Hakkı-I”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*¹⁶⁴, “Mukayeseli Hukuk Açısından Fürûu Karşısında Usulün (Baba ve Annenin) Miras Hakkı-II”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*¹⁶⁵

Savaş, Saim, “Sivas Valisi Dağıstânî Ali Paşa'nın Muhallefâtına Dâir Önemli Bir Belge”, *Belgeler*¹⁶⁶.

Şener, Mehmet, “İslâm Miras Hukuku İle İlgili Terimler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*¹⁶⁷.

Şentop, Mustafa, “Önceki Hukukumuzda Terekeye Yapılacak Muamele ve Mirasbırakanın Borçlarından Mirasçılarının Sorumluluğu”, *Prof. Dr. Necip Kocayusufoğlu İçin Armağan*¹⁶⁸.

Topçuoğlu, Ali Aslan, “İslâm Hukuku ve Türk Medenî Kanunu Bağlamında Gâibin / Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*¹⁶⁹.

Toraman, Cengiz, “Bir Kamu Politikası Uygulama Aracı Olarak Tereke Muhabesesi ve Osmanlı Uygulaması”, *Mali Çözüm*¹⁷⁰.

158 (İstanbul, C. CLXXIX, 2009, ss. 131-144)

159 (İstanbul, 2009, ss. 291-304)

160 (İstanbul, say. 3, 1997, ss. 21-58)

161 (Çev. Halit Özkan, İstanbul, C: II, say. 1, ss. 105-125)

162 (İstanbul, 2012)

163 (İstanbul, 2006, ss. 765-776)

164 (Ankara, C: XII, say. 1, Ocak-Şubat, 1973)

165 (Ankara, C: XII, say. 2, ss. 108-111)

166 (Ankara, C: XVII, say. 19, 1993, ss. 249-292)

167 (İzmir, C: VIII, say. 8, 1994, ss. 25-42)

168 (Ankara, Seçkin, 2004, ss. 435-448)

169 (Erzurum, C: XIX, say. 8, 2004, ss. 157-176)

170 (İstanbul, C: XV, say. 71, 2005, ss. 116-126)

Tutsak, Sadiye, “Tereke Kayıtlarına Göre Uşak’ta Sosyal Hayat”, *Türk Dünyası Araştırmaları*¹⁷¹.

Tuş, Muhiddin, “Kayseri Tereke Defterleri Üzerine Bir Araştırma (1700–1730)”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*¹⁷².

Ünalın, Abdülkerim, İslâm Hukukunda Gaibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*¹⁷³.

Ürekli Bayram ve Bizbirlik Alpay, “Karaman Vâlisi Çelik Mehmed Paşa’nın Terekesi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*¹⁷⁴.

Yalman, Süleyman, “Evlat Edinme ve Evlatlığın Miras Hakkı”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*¹⁷⁵.

Yavuz, Nuri, “Borç-Alacak İlişkileri Çerçevesinde Besnî-zâde (Behisnî-zâde) Seyyid Mehmed Efendi’nin Terekesi”, *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (1999)*¹⁷⁶.

Yaylalı, Davut, “Münâseha”, *DİA*¹⁷⁷.

Yazıcı, Abdurrahman, “İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışlarına İlişkin Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*¹⁷⁸.

Yazıcı, Abdurrahman, “İslam Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi”, *Sosyal Bilimler Ekev Akademi Dergisi*¹⁷⁹.

Yazıcı, Abdurrahman, “İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*¹⁸⁰.

Yeniçeri, Celal, “Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi ve Bıraktığı Miras”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*¹⁸¹.

Yıldız, Kenan, “Sanatkâr Bir Devlet Adamından Geriye Kalanlar: Esad Muhlis Paşa’nın Terekesi”, *Yavuz Argıt Armağanı*¹⁸².

Yılmaz, Asiye, “16. Yüzyılda Zengin Bir Üsküdarlı Dellâk Hızır Ağa’nın Terekesi”, *Toplumsal Tarih*¹⁸³.

Yılmaz, Fehmi, “Terekelere Göre Kırım Karaylarının Servetleri”, *Uluslararası Karay Çalışmaları Sempozyumu Bildirileri (5-8 Nisan 2010)*¹⁸⁴.

171 (İstanbul, C: CLI, 2004, ss. 105–125)

172 (Konya, say. 4, 1998, ss. 157–191)

173 (Diyarbakır, C: III, say. 1, 2001, ss. 110–148)

174 (Konya, C:I, say. 1, 1994,, ss. 175-220)

175 (Konya, C: V, say. 1–2, 1996, ss. 213–224)

176 (Gaziantep, 2000, ss. 67-75)

177 (İstanbul, TDV Yayınları, 2006, XXXI, ss. 571–572)

178 (Konya, say. 20, 2012, ss. 107–134)

179 (Erzurum, 17, say. 55, Bahar 2013, ss. 167-180)

180 (Ankara, Ocak-Haziran, 2013, 16, say. 42, ss. 216-238)

181 (t.y., ss. 343–402)

182 (İstanbul, 2010, ss. 209-264)

183 (C: XV, say. 4, 2001, ss. 49–54)

184 (Bilecik, 2011, ss. 351-376)

Yolalıcı, M. Emin, “Hazinedar-zâde Abdullah Paşa'nın Terekesi'ne Göre Samsun'un İktisadi ve İçtimai Yapısı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*¹⁸⁵.

III. Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri

Akdağ, Hasan, “Kassam Defteri (Havass-ı Refi'a Mahkemesi 272 Numaralı 1204-1206/178a-1791 tarihli)”¹⁸⁶.

Akgül, Ahmet, “Feraiz İlmi ve Hüseyin bin Mehmed el-Feraizi'nin Muinü'l-Kassamin Adlı Eseri”¹⁸⁷.

Altuntaş, Zeynep, “19. YY'ın İlk Yarısında Kadın Terekelerine Göre Osmanlı İktisâdî ve İçtimâî Hayatı”¹⁸⁸.

Arslan, Hamza, “İslam Miras Hukukunda Terike (Tereke) Taksiminde Gözetilen Maslahatlar”¹⁸⁹.

Aydın, İhsan, “Tanzimat Döneminde Ankara ve Gaziantep Terekelerinin Mukayeseli bir Çalışması”¹⁹⁰.

Bağçalık, Yavuz, “Tarih Eğitiminde Şer'iyye Sicillerinin Önemi ve Görün Kazasının Hicrî 1289–1290 Miladi 1872-1873 Tarihli Şer'iyye Sicili (Tereke Kayıtları)”¹⁹¹.

Bozkurt, Fatih, “Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddî Kültüründe Değişim (1785-1875) İstanbul Örneği”¹⁹².

Çelik, Nazik Betül, “Tereke Defterlerine Göre II. Mahmut Döneminde Tokat'ın Sosyal ve Ekonomik Yapısı”¹⁹³.

Çetin, Birol, “İstanbul Askerî Kassamı'na ait Hicri: 1112–1113 (M.1700-1701) Tarihli Tereke Defteri”¹⁹⁴.

Çıldır (Tarhan), Neriman, “İslam Hukukunda Kadınların Mirasçılığı”¹⁹⁵.

Demir Fahri, “İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı”¹⁹⁶.

Demircigil, Bayram, “Birgivi'nin İslâm ve Osmanlı Hukukundaki Yeri ve Ferâiz Risalesinin Edisyon Kritiği”¹⁹⁷.

185 (Samsun, say. 2, 1987, ss. 266-269)

186 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1995, 225 s., Danışman (Dan.): İsmet Miroğlu.

187 Seminer: Gaziosmanpaşa Üniversitesi SBE, 2011, 13 s., Dan. Hanifi Vural.

188 Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 2004, 427 s., Dan. Ziya Yılmaz.

189 Yüksek Lisans Tezi: Fırat Üniversitesi SBE, 2009, 166 s. Dan. İsmail Köksal.

190 Yüksek Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2008, 205 s., Dan. Galip Eken.

191 Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi SBE, 2003, 95 s., Dan. Ersin Gülsoy.

192 Doktora Tezi: Sakarya Üniversitesi SBE, 2011, 464 s., Dan. Arif Bilgin.

193 Yüksek Lisans Tezi: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2008, 335 s., Dan. Mehmet Beşirli.

194 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1992, 127 s., Dan. Hüseyin Özdeğer.

195 Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, SBE, 1996, 84 s., Dan. İbrahim Çalışkan.

196 Yayınlanmış Doktora Tezi: Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988, 326 s.

197 Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 2000, Dan. Mehmet Erdoğan.

Demircioğlu, Sezgin, “625 numaralı İstanbul Askeri Kassam Defterinin Değerlendirilmesi (H. 1205–1206/1790–1791)”¹⁹⁸.

Düzbakar, Ömer, “XVII. Yüzyıl Sonlarında Bursa’da Ekonomik ve Sosyal Hayat (1670/1698 Yılları Arasında Bursa Şer’iyye Sicilleri’ne Yansıyan Şehir Merkezindeki Gayrimenkul Alım-Satımı, Terekeler ve Aile ile İlgili Belgelere Göre)”¹⁹⁹.

Er, İlker, “Balıkesir Tereke Kayıtları Üzerinde Bir Değerlendirme (1670–1700)”²⁰⁰.

Erbay, Fatma, “H.1311–1314 (M. 1893–1896) Tarihli (51 Numaralı) İzmir Kassam Sicilinin Transkripsiyonu”²⁰¹.

Gildiroğlu, Muammer, “Burhaneddin el-Merginânî’nin “Kitab fi’l-Ferâiz” Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”²⁰².

Kahraman, Veli, “İstanbul Müftülüğü Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi 1388 Numaralı Şer’iyye Sicili”²⁰³.

Karataş, Ali İhsan, “Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa’da Yaygın Olan Kitaplar”²⁰⁴.

Kıyık, Mustafa Harun, “İslâm Miras Hukukunda Kırk Hal ve İslam Miras Hukuku ile Medeni Kanunda Mirasın Mukayesesi”²⁰⁵.

Koşum, Adnan, “İslâm Hukukunda Taksim”²⁰⁶.

Kuş, Cevdet, “Terekelerin Işığında Uşak ve Çanakkale’nin Sosyo-Ekonomik Yapısı ve Sosyo-Ekonomik Hareketliliğinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi (1246–1286/1830–1870)”²⁰⁷.

Mecek, Süleyman, “Reyyî’nin ‘Kitâb-ı Rûşenî’ İsimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin)”²⁰⁸.

Mutlu, Hatice, “İslam Hukuku’nda Dinleri ve Ülkeleri Farklı Olanlar Arasında Vasiyet ve Miras Hükümleri”²⁰⁹.

Özdemir, Sümeyye, “Zürri Vakıflarda Kullanılan ‘Çocukların Çocukları’ Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve İbn Nüceym’in Risâleleri Bağlamında)”²¹⁰.

198 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1999, 376 s., Dan. Hüseyin Özdeğer.

199 Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2003, 314 s., Dan. Feda Şamil Arık.

200 Yüksek Lisans Tezi: Balıkesir Üniversitesi SBE, 2008, 116 s., Dan. Kenan Ziya Taş.

201 Yüksek Lisans Tezi: Adnan Menderes Üniversitesi SBE, 2009, 456 s., Dan. Mehmet Başaran.

202 Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi, [Devam ediyor], SBE, Dan. Davut İltaş

203 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1994, 148 s.

204 Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi SBE, 1995.

205 Yüksek Lisans Tezi: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, 2006, 151 s., Dan. Selahaddin Kıyıcı.

206 Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 1995, 77 s., Dan. Mehmet Erkal.

207 Yüksek Lisans Tezi: Uşak Üniversitesi SBE, 2011, 139 s. Dan. Saim Savaş.

208 Yüksek Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, 2010, 132 s., Dan. Ali Özurk.

209 Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 2004, IV + 87 s., Dan. Celal Yeniçeri.

210 Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2011, İstanbul, VII+146 s., Dan. Vecdi Akyüz.

Özdener, Zehra, 2İstanbul 1183–1184 Tarihli 336 No'lu Askeri Kassam Defteri"²¹¹.

Özer, Salim, [Risâle fi Duhûli Veleđi'l-Bint fi'l-Mevkûf, ss. 187-198; Risâle fi'l-Velâ, ss. 208-224] "İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik ve Tahlil)"²¹².

Özkara, Zeki, "İslam Hukuku'nda Vasiyet"²¹³.

Özlu, Zeynel, "Kassam Defterlerine Göre XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep"²¹⁴.

Öztürk, Sait, "XVII. Yüzyıl Askeri Kassam Defterlerinin Sosyo-Ekonomik Tahlili"²¹⁵.

Seven, "Mehmed, İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları"²¹⁶.

Terzi, Mehmet Akif, "İstanbul 1131/1719 Tarihli Askeri Kassam Defteri"²¹⁷.

Tuncer, Mehmet Hanifi, "İslam Hukuku ve Türk Medeni Kanunu'nda Miras Taksimi"²¹⁸.

Ünal, Necdet, "İslâm Hukuku'na Göre Vasiyet"²¹⁹.

Vathaj, Emirjon, "Arnavutluk ve İslam Miras Hukuku'nun Mevzuatları Arasındaki Benzerlik ve Farklılıkların Hukuki Tahlili"²²⁰.

Vahapoğlu, Ayten Erol, "İslam Devletler Hususi Hukukunda Yabancı Unsurlu İhtilaflar: Şahıs, Aile, Miras"²²¹.

Yazıcı, Abdurrahman, "Sahabe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması"²²², İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık"²²³.

Yazıcı, Yunus, "Varise Vasiyet Yoktur Hadisinin İncelenmesi"²²⁴

Yıldırım, Mehmet Sait, "Kur'ân Açısından Kadının Şahitliği ve Mirastaki Konumu"²²⁵.

Yılmaz, Ahmet, "İslam Hukukunda ve Mukayeseli Hukukta Muvâlat Akdi"²²⁶.

211 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1996, 56 s., Dan. Hüseyin Özdeğer.

212 Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi SBE, 1991, Kayseri, 433 s., Dan. Ali Bardakoğlu.

213 Yüksek Lisans Tezi, 1983.

214 Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2002, 405 s., Danışman; Mahmut Şakiroğlu.

215 Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 1993, 358 s. Dan. Ahmet Tabakoğlu.

216 Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi, SBE, 2006, 127 s., Danışman. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu.

217 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 1995, V+262 s., Dan. Hüseyin Özdeğer.

218 Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi SBE, 1996. Dan. Halit Ünal.

219 Yüksek Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 1995, XI+153 s., Dan. Hasan Güleç.

220 Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi SBE, 2011, 160 s. Dan. Abdullah Karahan.

221 Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2004, 335 s.

222 Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 2005, XV+118 s. Dan. Abdulaziz Bayındır.

223 Doktora Tezi: İstanbul Üniversitesi SBE, 2006, XVII+328 s. Dan. Abdulaziz Bayındır.

224 Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2001, 143 s., Dan. M. Hayri Kırbaçoğlu.

225 Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi SBE, 2007, 119 s., Dan. Fethi Ahmet Polat.

226 Yüksek Lisans Tezi: Harran Üniversitesi SBE, 1995, 72 s., Dan. Servet Armağan.

Yılmaz, Ahmet, “19. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Şer’iyye Sicilleri ve Tereke Defterlerine Göre Medine-i Ayıntab’ın İktisadi ve İçtimâî Durumu”²²⁷.

Yılmaz, Mustafa, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Tereke Defteri (1487-1489)”²²⁸.

Yolalıcı, Mehmet Emin, “1267–1277 Tarihli Samsun Şer’iyye Sicil Defterine Göre Hazînedâr-zâde es-Seyyid Abdullah Paşa’nın Terekesi (Transkripsiyon-Değerlendirme-İndex)”²²⁹.

IV. Bitirme Tezleri

Alkaya, Ali, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Miras”²³⁰.

Ateş, İsmail, “İslâm Miras Hukuku’nun Ayırd Edici Özellikleri”²³¹.

Bilgili, İsmail, “Ferâizin Delilleri ve Ferâizde Kıyas”²³².

Çalışkan, Şeyma, “İslam Hukukunda Din Ayrılığının Mirasa Etkisi”²³³.

Çelik, Osman, “Vasiyetlerin Hükümleri”²³⁴.

Darıcı, Halil, “İslâm Miras Hukukunda Miras ve Mukayesesi”²³⁵.

Demiryılmaz, Bekir, “İslam Hukukunda Miras ve Esab-ı Ferâiz”²³⁶.

Egeli, Şakir, “Ferâiz”²³⁷.

Erdoğan, Sinan, “Kur’an-ı Kerim, Tevrat ve İncil’de Miras”²³⁸.

Gemici, Fahri, “İslâm Miras Hukuku’nda Ashâbu’l-Ferâiz”²³⁹.

Göker, Ümit ve Eyüp, Sabri, “el-Kınnecvi ve Tahrîcül-Vasâyâsının Tercümesi (s. 1–83)”²⁴⁰.

Gülbil, Uğur, “Vasiyetler ve Feraiz İlmi (İsmail Hakkı)”²⁴¹.

Güneş, Yüksel, “İslam Hukukçularının Miras Konusundaki İhtilafları”²⁴².

Gürbüz, Mehmet, “İslam Miras Hukuku’nda Vasiyet”²⁴³.

Halebî, Muhammed Halil, “Ferâiz (Ferâiz’in Özeti)”²⁴⁴.

227 Yüksek Lisans Tezi: Gazi Üniversitesi SBE, 1997, 84 s., Dan. A. Ender Gökdemir.

228 Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2002, 391 s. Dan. Yaşar Yücel.

229 Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 1986, 98 s.

230 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1973, 73 s.

231 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1990, 81 s.

232 Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi İ. F., 1989, 40 s.

233 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 52 s., 2011.

234 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1980, 122 s.

235 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İ.F. 1984, 20 s., Dan. Mehmet Şener.

236 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1987, 28 s., Dan. Halit Ünal

237 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1968, 45 s.

238 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1981, 20 s., Dan. Şaban Kuzgun.

239 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1994, 59 s., Dan. Hasan Güleç

240 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İ.F., 1999, 37 s., Dan. Hüseyin Elmalı.

241 Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi İ.F., 1999, 120 s.,

242 Lisans Tezi: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İ.F., 1982, 46 s., Dan. Mustafa Uzunpostalcı.

243 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1990, 36 s.

244 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1996, Dan. Halit Ünal.

Kalay, Hesna, “İslam Hukukunda Mirasa Mani Olan Haller”²⁴⁵.

Kara, Münteha Medine, “Kur’an-ı Kerim’de Kadına Düşen Miras”²⁴⁶.

Karakaş, Ali, “Konyalı Şeyh Zâde Ahmet Ziya Efendi’nin “Emâli’l-Vesâyâ” Adlı Eserinin Türkçeye Aktarılması ve Değerlendirilmesi”²⁴⁷.

Kavuncu, İsmail-Durdemir, Osman, “Teshilü’l-Ferâiz”²⁴⁸.

Kayhan, Yakup, “İslâm’ın Doğuşunda Yahudi Hıristiyan ve İslam’da Aile Hayatı ve Miras Uygulamalarında Kadın”²⁴⁹.

Kaymaz, Hüseyin, “İslam Hukukunda Vasiyet”²⁵⁰.

Koçoğlu, Azmi, “Keşfü’l-Gavâmız fi İlmi’l-Ferâiz (Ferâiz İlmindeki Sırların Keşfi)”²⁵¹.

Koyun, Kudret, “Roma Hukukunda ve İslam Hukukunda Vasiyet”²⁵².

Orhan, Fatih, “Mirasın Manileri”²⁵³.

Özdemir, Aysel, “İslam Hukukunda Kadınların Miras Hakkı”²⁵⁴.

Özkan, Mehmet Zeki, “İslam’da Vasiyet”²⁵⁵.

Özket, Hasan, “İslâmiyet’ten Önce Miras ve Getirdiği Yenilikler”²⁵⁶.

Öztürk, Hilmi, “Örnekleriyle Mukayeseli Miras Hukuku”²⁵⁷.

Özli, Zehra, “Din Farkının Mirasçılığa Etkisi”²⁵⁸.

Unkun, Hasan, “Feraiz (İslam Miras Hukuku)”²⁵⁹.

Sağlam, Hadi, “Vasiyetlerin Hükümleri”²⁶⁰.

Sanay, Eyyüp, “İslâm Hukukunda Vasiyet”²⁶¹.

Şık, Zeynep, “İslam Aile ve Miras Hukukunda Din Farkı”²⁶².

Toy, Ahmet, “İslam Miras Hukuku”²⁶³.

Türkmen, Mehmet, “İslam’da Arazi Hukuku”²⁶⁴.

245 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1982, IV+42 s.

246 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 2007?, 34 s.

247 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 2002, 23, 20 s. Dan. Şükrü Selim Has.

248 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1980, 172 s.

249 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1997, II+ 49 s.

250 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1999, 38 s.

251 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1976, 166 s.

252 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İ.F., 1998, VI+44 s., Dan. Osman Eskicioğlu.

253 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1999, 39 s.

254 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1979, 58 s.

255 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İ.F., 1983, Dan. Mehmet Şener.

256 Lisans Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi İ.F., 1984, 56 s., Dan. Osman Eskicioğlu.

257 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1994, V+ 55 s.

258 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 2008, 36 s., Dan. H. Yunus Apaydın

259 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1985, 65 s., Dan. Ahmet Demirci.

260 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1988, 56 s.

261 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1965, 18 s., Dan. M. Tayyib Okıç

262 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 2002, Dan. Davud Yaylalı

263 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1966, 47 s.

264 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1993, 44 s.

Yavuz, Ali Fikri, “Ebû Tahir Siraceddin es-Secâvendî'nin el-Ferâizü's-Sirâciyye Adlı Eseri ve Ferâiz Kavramlarının Tanıtımı”²⁶⁵.

Yazıcı, Şuayip, “İslam Hukukunda Miras”²⁶⁶.

Yener, Hakkı Enver, “Ferâiz (Giriş ve Eshab-ı Feraiz)”²⁶⁷.

Yılmaz, Mustafa, “Ahkâm-u Vesaya (Vasiyet Hükümleri-Sadeleştirme)”²⁶⁸.

Yılmaz, Ümmü Gülsüm, “İslam Miras Hukukunda Kadın”²⁶⁹.

SONUÇ

Cumhuriyet döneminde 1926 yılında MK'nın kabulü ve İslam miras hukukunun yürürlükten kaldırılmasıyla birlikteki süreçte kısmen kesinti ve duraklama olsa da bu alanda çalışmalar artarak devam etmiştir. Bununla birlikte 1926 yılından 1950 yıllarına kadar bu alanda yapılan çalışmalardan tespit edebildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Bu tarihten sonra yapılan çalışmaların ayrıca MK'dan önce yapılan çalışmalarla da muhteva ve yazılış amaçları açısından da önemli farklılıklar taşıdıklarını söyleyebiliriz.

İslam miras hukuku alanında yapılan çalışmaların konu ve yöntem olarak temelde farklılık taşıdıkları müşahede edilmektedir. Bir kısmı miras sisteminin fikhî ve hukuki boyutunu ele almakta daha çok teorik düzlem üzerinde durmaktadırlar. Diğer kısmı ise daha çok pratik yönü üzerine yapılan kültürel, ekonomik ve sosyal amaçlı çalışmalar olup tereke defterlerinden hareketle yapılmışlardır. Bir diğer ifadeyle tereke defterleri çeşitli sosyo-ekonomik amaçlı çalışmalar için kaynak durumundadır. Bu tür çalışmalarda konunun hukûkî yönünün büyük ölçüde eksik kaldığı gözlemlenirken, mirasın hukûkî yönünü esas alan çalışmalarda ise pratik ve uygulama alanının eksik kaldığı söylenebilir.

Meselenin hukuki boyutunu ele alan çalışmaların da daha çok ders kitabı niteliğinde veya halka yönelik olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla belirli miras bahisleri üzerinde yoğunlaşan çalışmaların oldukça az olduğu müşahede edilmektedir.

Klasik ferâiz eserleri üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında oldukça sınırlı ve yüzeysel oldukları görülür. Birkaç yüksek lisans çalışması, tercüme ve sadeleştirme dışarıda bırakılırsa es-Secâvendî'nin *es-Sirâciyye*'si dışında bu alandaki klasik eserler üzerine çalışma yapılmadığı söylenebilir.

Hiç şüphesiz bu çalışma sadece belirli bir dönemde ve Türkçe çalışmaları ele alması sebebiyle kapsam olarak sınırlıdır. Dolayısıyla mirasla alakalı Türkçe dışında çeşitli dillerdeki modern çalışmaların bibliyografik çalışmaları yanında yazma, matbu veya mevcudiyeti tespit edilmemiş eserlerin de bibliyografik çalışmalarının, fihristlerinin yapılması önemli bir boşluğun doldurulmasını sağlayacaktır.

265 Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi İ.F., 2006, 23 s. Danışman. Celal Yeniçeri.

266 Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi İ.F., 1987, 92 s. Dan. Halit Ünal

267 Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi İ.F., 1970, 50 s.

268 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1986, 97 s.

269 Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi İ.F., 1998, 57 s.

İSLAM HUKUKU BAKIMINDAN EVLİLİK ÖNCESİ TIBBÎ MUAYENE

Prof. Dr. Ali Muhyiddin EL-KARADÂĞÎ*

Tercüme: Av. İlhan SOYLU**

Özet: Makale, evlilik öncesinde yapılan tıbbî muayene konusunu İslam Hukuku bakımından değerlendirmektedir. Evlilik öncesi tıbbî muayenenin kapsamını geniş bir biçimde izah ederek başlayan makale, evlilik kurumunu etkileyebilecek hastalıkları ve bunların tedavi yolları hakkında bilgi vermektedir. Tıbbî araştırmanın faydalarını ve zararlarını izah etmektedir. Genetik hastalıklara ve genetik tedaviye ayrı bir başlık açan yazar, gen, genetik hastalık ve genetik tedavi konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alıyor. Daha sonra İslam Hukuku bakımından evlilik öncesi tıbbî araştırma konusunu ele almaktadır. Eşler arasındaki münasebeti etkileyebilecek sağlık sorunlarıyla ilgili İslam fıkıh literatüründe mevcut olan bilgileri aktarıyor. Konuya temel teşkil edecek fıkıh kurallarını zikrediyor. Çağımız İslam Hukukçularından konuyla ilgili ortaya konulan görüşleri aktarıyor. Evlilik öncesi tıbbî araştırma zorunlu tutulabilir mi? Zorunlu tutulursa bunun müeyyidesi ne olmalıdır? Bu zorunluluğa aykırılık halinde nikâh fasit mi olur? Evlilik hayatını etkileyecek bir hastalığa yakalanan kişinin bu durum karşısında evlilik hayatını bitirme hakkı var mıdır? Evlenmeden önce hasta olduğunu bilen taraf bu durumu karşı tarafa bildirmemişse, diğer eşin hakları nelerdir? gibi sorulara cevap aramaktadır.

Anahtar kelimeler: Aile, tedavi, tıbbî araştırma, gen, fıkıh, genom, hukuk, zarar.

Medical Examination before Marriage in Islamic Law

Abstract: The article examines the premarital medical research issue with respect to the Islamic Law. Starting with explaining the scope of premarital medical research, the article gives information about diseases that may affect the institution of marriage and also about relevant methods of treatment for the said diseases. It also explains the advantages and disadvantages of the medical research. Examining the genetic diseases and genetic treatment in a separate heading, the author deals with the gene, genetic diseases and genetic treatment issue in detail. After that, the author deals with the premarital medical research with respect to the Islamic Law. The author also quotes information about health problems that may affect the relationship between the husband and wife, which are already existing in Islamic fiqh literature. The author mentions about the fiqh rules that will constitute a basis for the issue. The author also quotes the views of contemporary Islamic law experts about the issue. The author seeks answers for questions such as: Can the premarital medical research be made obligatory? What sanctions will be used, if it is made made obligatory? In the event of any contradiction to that obligation, will the marriage break down? If a person has a disease that may affect his/her marriage life, does that person has a right to end his marriage life? If a spouse knows that he/she has a disease before marriage, but he/she did not inform his/her spouse about the said situation beforehand, what are the rights of the other spouse?

Keywords: Family, treatment, medical research, gene, fiqh, genome, law, harm.

* Katar Üniversitesi Fıkıh ve Usul Bölümü Başkanı, Cidde ve Mekke-i Mükerrreme İslam Fıkıh Komisyonu Uzmanı, Avrupa Fetva ve Araştırma Komisyonu Üyesi

** Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Muhammed'e, ailesine ve ashabına ve onun hidayetinde tabi olanlara salat ve selam olsun.

Oluşumu, korunması, gözetilmesi, eşler arasında sevgi ve ülfetin gerçekleşmesi bakımından İslam'ın Aile kurumuna verdiği eşsiz destek kapalı olmayan bir husustur. Aile kurumu için konulan hükümler, namaz ve zekât gibi İslam'ın bazı şiarları için konulan hükümlerden daha ayrıntılıdır. Öyle ki kocasının geçimsizliğinden, endişe eden kadının durumu ile ilgili hükmü, Kuran, bizzat kendisi beyan etmiştir. 'Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse, aralarında bir sulh yapmalarında, onlara bir günah yoktur. Sulh hep hayırlıdır. Zaten nefisler kıskançlığa hazırdır. Eğer iyi geçinir ve geçimsizlikten sakınırsanız, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.'¹

Bu ayet, eğer bir şeye delalet ediyorsa toplumun ilk yapı taşı olması itibariyle ailenin önemine delalet etmektedir. Aile düzgün olursa toplum düzgün olur. O güçlü olursa toplum güçlü olur, o gelişirse toplum da gelişir, o mutlu olursa toplum da mutlu olur. Bunun tersine aile bozulursa toplum da bozulur, aile zayıflarsa toplum da zayıflar, aile parçalanır ve dağılırsa toplum da parçalanır ve dağılır. Bu sebeple İslam, karı koca hayatını psikolojik, sosyolojik, beşeri ve sağlık gibi tüm yönlerden güçlü duvarlarla kuşatmıştır. Ailenin Sağlıklı ve dengeli gelişimini başarması için gerekli tüm faktörleri hazırlamıştır. Karı koca arasındaki ilişkinin sağlıklı biçimde yürütülebilmesi için gerekli her türlü uzmanlık alanından istifadeye, bu alanlarda ortaya konmuş standartların esas alınmasına, bu konularda bilimsel, sosyolojik ve psikolojik yol ve yöntemlerin açıklanmasına yöneltmiştir.

İslam, sevgi, dostluk, rahmet ve örtüyü evliliğin en önemli hukuk gayesi kılmıştır. Bunu müthiş bir kelimeyle özetlemiştir. (تسكنوا إليها) 'Onda sükûn bulup durulmanız için'² Bu, eşlerin birbiri için gerçek bir dinginlik ve sükûnet sebebi ve birinin diğerinde huzur bulunduğu bir psikolojik barınak olması itibariyledir. Zira böylece insan neslinin bekâsı korunur ve onu korumayı temin edecek tüm imkânlarla ve duygularla sarıp sarmalanır. İslam, bu büyük gayeyi gerçekleştirecek bütün vesileleri meşru kılmıştır. Bu sebeple erkeğe nişanlısına en az üç defa bakması meşru kılınmış, hatta emredilmiştir. Bu konuda tercih yaparken, sevgiyi esas almak ve hem bedensel hem zihinsel bakımdan sağlıklı, kuvvetli bünyeye sahip, böylelikle uyanık nesiller doğurabilecek doğurgan eşler seçmek tavsiye edilmiştir. Bu durum, kadın için de böyledir. O da hayat arkadaşını seçerken insanların soylarına çektikleri mülâhazasıyla ve bir kısmını bu araştırmada ayrıntılı olarak sunacağımız diğer mülâhazalarla tercihe şayan özellikleri gözetmelidir.

1 Nisâ, 4/128.

2 Rum, 30/21.

Bu yazıda, evlilik akdi yapılmadan, imzalar atılmadan önceki tıbbî muayeneler konusunu ele alacak ve bu konu etrafında sorulabilecek soruları cevaplamaya çalışacağız. Evlilik öncesi tıbbî muayene yapmak hukukun gayeleriyle uyuşur mu? Bu gayelerle örtüşür mü? Ve evliliğin amaçlarıyla uyumlu ve ahenkli midir? Yoksa İslami değer ve ilkelerle çatışır mı? İslam'ın bu konudaki duruşu olumsuz mudur? Tevekkülle, kaza ve kadere iman ile çatışır mı? Bu muayenelerin faydası ve olumsuz yönleri nelerdir? Bu muayeneler tüm hastalıklarla ilgili midir? Evlilik öncesinde tespiti mümkün olan genetik hastalıklar nelerdir? Farklı tıbbî muayenelerden hangisi uygundur? Hastalıklarla akraba evliliğinin bir ilgisi var mı? Ve son olarak evlilik öncesi tıbbî muayene karşısında meşruiyet ve bağlayıcılık anlamında İslam hukukunun duruşu nedir? Evlilik öncesi tıbbî muayenenin alternatifi nedir? Nişanlıların muayene masraflarını kim karşılayacaktır?

Bu soruları ve konumuzla alakalı sair soruları, cevaplarken genel ilke ve kurallara, İslam hukukun gayelerine, fıkıh-ı maâlâta, seddi zeraiye, fakihlerin uzuv noksanlığı veya bulaşıcı hastalık taşıyanlarla ilgili diğer tarafa evliliği fesih hakkı verip vermediği ile alakalı zikrettiklerine dayanacağız. Bu sorulara cevap ararken araştırmanın izin verdiği ölçüde gen araştırmalarına de değinmeye çalışacağız. Allah-u Teâlâdan bizi doğruya iletmesini, gerek akidemizde gerek işimizde ve sözumüzde bizi, hata ve yanlıştan korumasını dileriz. O dostumuzdur, bize yeter. O ne güzel yardımcı ve muvaffak kılıcıdır.

I. EVLİLİK ÖNCESİ TIBBÎ MUAYENELER

I. Evlilik Öncesi Tıbbî Muayenelerin Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle (فحص) keşfetmektir. فحص الطبيب denildiğinde doktorun onu keşfetmesi ve arız olan ileti hissetmesi anlaşılır. فحص الكتاب denildiğinde kişinin derinlemesine anlamak için dikkatini kitaba yönelttiği anlaşılır.³ Tıbbî, tıba nispet edilen demektir. طب - Tıp, sözlükte mahirane ve ustaca yapılan anlamındadır. Hasta için kullanıldığında tedavi edilmesi anlaşılır.⁴ Tıbbî muayeneden kastedilen her türlü araç kullanılarak (radyolojik muayeneler, laboratuvar tetkikleri, gen incelemeleri vb.) beden hastalıklı olup olmadığını bilmek amacıyla onu tanımaya çalışmaktır.

Evlenmek isteyen eşlerden herhangi birinde tehlikeli bir hastalık olup olmadığını bilmeye yarayan bu muayene evlilik akdinden önce, imzalar atılmadan yapılır. Bazen de evlilikten sonra yapılır. İnsan genetiği uzmanı Dr. Müna Niyazi şöyle der: Bu tür muayeneler özellikle akraba evliliklerinde evlilik öncesinde yapılır. Bazen de evliliğin hemen akabinde yapılır. Örneğin gebe kalmakta sorunlar yaşandığında, ailenin soyağacında kalıtsal yolla geçen bazı hastalıklar bulunması durumunda hamilelik öncesi veya sonrasında, mükerrer düşüklerde, doğumun akabinde bebeğin kafasının görülür biçimde küçük olması, hidrosefali, down sendromu

3 Kâmusu'l-Muhît ve Lisânü'l-Arab (فحص) maddesi.

4 Age (طب) maddesi.

(mongolizm), tavşan dudaklılık, yarasa kulaklılık, gibi nadiren görülen, alışılmamış bedensel bozukluklar söz konusu olduğunda evlilik sonrasında genetik muayene yapılır. Yine kız çocuğu büluğa ermekte gecikirse bu muayeneler yapılır. Evlilik öncesi yapılan genetik muayeneler, Ortadoğu'da ilk sırada görülen kalıtsal hastalıklarla ilgili birçok sorunu engelleyebilir. Tüm çeşitleri ile irsî zeka geriliği, hemolitik anemi, akdeniz anemisi, glikoz-6-fosfat dehidrogenaz enzimi eksikliği gibi türleri bulunan kansızlık gibi hastalıklar bunlardan bazılarıdır. Bu hastalık grubu, hızla alyuvarların yıkılmasına yol açar. Bu durum kansızlık olarak da bilinen anemi hastalığının belirtilerinden olan tekrarlayan nöbetlere neden olur. Dr. Müna Niyazi aile soyağacında kalıtsal bir hastalık varsa veya taraflardan birinin irsî hastalıklara çekinik veya baskın şekilde nispeti varsa evliliği kabul eden taraflara evlilik öncesi tıbbî muayenenin zaruri olduğu hususunun salık verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira bu hastalıkların çocuklarda ortaya çıkma oranı yükselir. Çünkü tarafların her biri bu hastalığı irsî olarak taşımakla, bunların birleşmesiyle bu hastalıklar çocuklarda yoğunlaşır ve ortaya çıkması kesinleşir. Bu muayenelerin neticesinde günden güne gelişen tıp bilimi vasıtasıyla kesin, belgeli ve muteber sonuç ortaya çıkar. Hastalığın teşhisini takiben tedavi programı belirlenir.

2- Evlilik Öncesi Tıbbî Muayene Açısından Hastalıklar Ve Tedavileri

Bu konuda bulaşıcı ve bulaşıcı olmayan hastalıklar olmak üzere iki kısım var. Bulaşıcı hastalıklara verem, çiçek hastalığı, bulaşıcı hepatit, bağışıklık yetersizliği(AİDS) hastalıklarını vs. bulaşıcı olmayan hastalıklara da kalp ve şeker hastalıklarını vs. örnek verebiliriz. Bir başka yönden ise genler vasıtasıyla taşınan irsî hastalıklar var. Bunlar üçe ayrılır. 1- Başta Kansızlık da denilen hemolitik anemi ve Akdeniz anemisi gibi irsî kan hastalıklar 2- Sayısı 400ü aşan metabolik hastalıklar 3- Bir toplumdan diğerine, bir aileden ötekine farklılık gösteren hastalıklar.

Hastalıkların tedavileri ilaçla yapılan normal tedavi, cerrahi tedavi ve genetik tedavi gibi çeşitlilik arz etmektedir.⁵

3- Evliliğe Etki Eden Hastalıklar

Taşıyıcısından uzak durulması gereken hastalıklar:

1-Aids, verem, epidemik hepatit gibi başkasına geçen bulaşıcı hastalıklar: Hukuken bunların karantinaya alınması gerekir.

5 Bu konu ve bununla ilgili konular için bkz: İslam Teşkilatı Çağdaş Tıp İlimleri hakkında H. 23-25 Cemaziyel Ahir 1419 M. 13-15 Ekim 1998 Kuveytte, (الوراثة\ الهندسة الوراثية والجنينوم البشري و العلاج الجيني رؤية اسلامية), kitabın 2. Cildinde yer alan özellikle şu araştırmalar: Dr. Muhammet Ali el-Bâr, Muhsin Bin Ali el-Hâzîmî, Abdullah Muhammed Abdullah, Dr. Muhammed ez-Zuheylî, Dr. Nasır Abdullah en-Necvî Abdulmecit, Dr. Muhammet Rafet Osman Dr. Hamdani Maul Ayneyn. Dr. Muhammed Abdulgaffar eş-Şerîf, bk.: Dr. Ali el-Karadâğî: العلاج الجيني من منظور الفقه الاسلامي adıyla Katar Üniversitesinin 20 22 Ekim 2011 de düzenlediği Ahlaki yansımalar sempozyumuna sunulan araştırma, Dr. Hassan Hathut دور البصمة الوراثية في اختبارات البنية konusunda adı geçen sempozyuma sunulan çalışma. Ve yeri gelince zikredilecek diğer kaynaklar.

2- Her iki tarafta (Nişanlı erkek ve kadın) bulunan irsî hastalıklar: Bu hastalıklar tarafların sadece birinde bulunduğu hastalığın çocuklara geçme oranı Allah'ın izniyle düşüktür ve az rastlanır. İki tarafta da hastalığın bulunması durumunda, nişanlı çiftin evlenmesi fikhî hüküm bakımından mekruh olmakla beraber, AIDS ve benzeri hastalıklar müstesna, harama ulaşacak seviyede bir yasaklama getirilebileceğini düşünmüyorum. Hekimlerin belirttiği üzere, ebeveynde bulunan irsî hastalığın çocuklara geçmesi her ne kadar zannı galiple mümkün ise de kesin değildir. Ancak evliliğin tamamlanması sürecinde taraflar bu baskın ihtimali bilmeli ve anlamalıdır. Bu bilgi sayesinde, taraflar arasındaki bağ güçlenecektir. Bu çiftler, çocukları için en erken zamanda ve en uygun biçimde tedavi yöntemlerini araştıracaklardır. Burada yapılacak iş, henüz yeni döllenmiş yumurtanın arazlardan selim olup olmadığının araştırılmasıdır. Haram olmadığı nazara alınarak, döllenmenin rahim dışında bir tüpte gerçekleştirilmesi, döllenmiş yumurta sorunlu ise asla rahme yerleştirilmemesi, sağlam ise yerleştirilmesi en uygun yöntemdir. Döllenmiş yumurta rahime bırakıldıktan sonra bu yumurtanın arazlı olduğu anlaşılırsa bu konudaki şeri hüküm 42 günlük olanla 42 günü tamamlamamış olan arasında farklıdır. Konumuz olmadığından bu meselenin ayrıntılarına girmiyoruz.⁶

3- Eşlerden birinin beklenen düzeyde evlilik gereklerini yerine getirme kudretini etkileyen hastalıklar: Bu hastalıklar, psikolojik olabileceği gibi fizyolojik de olabilir.

Psikolojik hastalıklara, delilik derecesine varmasa da şizofreni, ve kronik depresyonu örnek verebiliriz. Fizyolojik hastalıklar arasında aşağıda görüleceği üzere çok erken dönemde İslam Hukukçularının dikkate aldığı her iki taraf içinde geçerli olmak üzere, cinsel uzuvlara taalluk eden hastalıklar bulunmaktadır. Çeşitli organlarla ilgili eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesine engel olan hastalıklar da bu minvaldedir. Örneğin eş olmanın gereklerini istenilen düzeyde yapmaya engel olan bel kemiği hastalıkları gibi.

4- Evliliğe Etki Eden Hastalıkların Tedavi Boyutu

Bazı hastalıkların tedavisi bugünkü şartlarda mümkün değilken diğer bir kısım hastalıkların tedavisi mümkündür. Bazı irsî hastalıklar da genetik tedaviyle tedavi edilebilirken, diğer bazıları tedavi edilememektedir. Tıp, sürekli bir ilerleme halindedir. Bu sebeple ayrıntıya girmiyoruz. Bu konuda bizi ilgilendiren husus, tedavisi mümkün olup Allah'ın izniyle tam olarak iyileşebilen hastalıklar meydana gelmemiş gibi kabul edilebilir.

5- Evlilik Öncesi Tıbbî Muayenenin Faydası ve Amaçları

Hiç şüphe yok ki evlilik öncesi tıbbî muayenenin birçok faydası vardır. Bunların en önemlileri şunlardır.

6 Uluslararası İslam Fıkıh Konseyi Dergisi sayı 8, Cilt 3 sh. 9 ve devamı sy. 6, c. 3.

1-Nişanlıların evliliğe bedenen hazır olup olmadığının bilinmesi

2-Tarafların her birinde veya ikisinde birden herhangi bir bulaşıcı hastalığın olup olmadığının ortaya çıkması. Bu muayene, taraflara hastalık yoksa gönül huzuru içinde yollarına devam etme imkânı verirken, bir bulaşıcı hastalığın tespiti halinde ise taraflar için başka seçenekleri değerlendirmeyi mümkün kılacak, hasta olmayan bir hayat arkadaşı seçme fırsatını verecektir.

3-Taraflardan birinde veya ikisinde kısırlık, tam veya eksik iktidarsızlık, başka cinsel hastalıklar ve şeker gibi irsî hastalıkların belirlenmesi

4- Tarafların ilişkisini etkileyecek düzeyde psikolojik hastalıkların ortaya çıkması

5- Toksoplazma, RH kan uyumsuzluğu gibi engellenmesi mümkün olmayan ancak gebeliğe, doğuma ve çocuklara zürriyete etkili olan hastalıkların belirlenmesi

6- Evlilik gerçekleşmeden önce tarafların tehlikeli bulaşıcı hastalıklardan korunması Öyle ki bu hastalıkların AIDS gibi bir kısmı cinsel ilişkiyle bulaşırken bir kısmı sadece aynı ortamda bulunma veya sürtünme ile bulaşabiliyor.

7- Mümkün olduğunca bulaşıcı hastalıkların sınırlanması, engelli ve şekil bozukluğuna maruz doğumların azaltılması.

8-Her iki tarafta bulaşıcı ve irsî hastalıkların bulunmadığı hususunda kalplerin yatışması.

9-Mümkünse bu hastalıkların erkenden tedavisi⁷

10-Evliliği ve birbirine eş olmanın özünü korumak. Zira eşlerden birinin aniden bu hastalıklarla karşılaşması bu özü çökertebilir.

11-Neslin ve zürriyetin korunması. Bu, İslam hukukunda zaruretlerden ve korunup gözetilmesi gereken altı esastan biridir.

6- Evlilik Öncesi Tıbbi Muayenenin Olumsuzlukları ve Sakıncaları

Evlilik öncesi tıbbi muayenelerin bir takım olumsuzlukları da bulunmaktadır. Bunların en önemlileri şöyle özetlenebilir.

Eşlerden biri veya her ikisi, endişe, üzüntü ve kaygı içine düşebilir hatta ümitsizliğe kapılabilir. Dr. Hasan Hathut'un dediği gibi bu gün için müstakbel olarak kabul edilen bir şeyi bilmesi kişinin yararına mıdır? Kırklı yaşlarda öleceğini veya ellili yaşlarda kas felcine tutulacağını bilen birisi ne hisseder. Tabi ki bu bilgi karanlığa taş atma kabilinden veya mücerret iddiadan ibaret bilgiler değil, ayın başında hilali gören kişinin iki hafta sonra ayın dolunay olacağını söylemesi türünden bir bilgidir. Genlerin okunması, şu anda var olan bilgi ile gelecekte kesin olarak ortaya çıkacak olanı haber vermektir. Oysa Arap atasözünde ifade edildiği gibi 'Belanın meydana gelmesi onu beklemekten hayırlıdır.' Ayrıca hasta evlenip evlenmeme

7 Bkz: Önceki dipnotta belirtilen kaynaklar.

konusunda mütereddit veya çekingen olacaktır. Durumdan kaygılanıp evlikten uzak durup kaçınsın mı? Yoksa gönül huzuru içinde yoluna devam mı etsin.⁸

Buna ek olarak hakkında genetik araştırma yapılan şahsa ait DNA okumaları, yaygın biçimde kullanılarak, bu kişi, herhangi bir yerde çalışmak istediğinde veya sigorta konularında kullanılması tehlikesi de vardır. Bu yüzden gen yapısı ortaya çıkan kişinin hayatı kararabilir. Genleri tescil edilmiş kişinin bu bilgileri asalakça yaşayan kişilerce, insanlardan, şirketlerden, devlet kurumlarından çalınarak bilgisayar korsanlarının eline geçebilir. Yapılacak evliliğin doğruluğunu değerlendirme amacıyla yapılan bu araştırma sırasında ortaya çıkan sırların ifşası tehlikesi de söz konusudur. Kim bu sırların ifşa olmamasını garanti edebilir.

Önemli bir hususta nişanlılık aşamasında kalıp evlenmeyen çiftlerin birbirleri hakkında edindikleri sırlar bu anlamda daha önemlidir. Çünkü ahlâkî bir takım kuşklara yol açacaktır. Bu kuşkları yok etmek için tarafların birbirleri hakkında, girişimin evlilikle sonuçlanmamasının gerçek sebebinin ahlâkî olmadığı, sağlık sorunları olduğu konusunda beyan gereği doğacaktır. Araştırmacıların⁹ belirttiği daha birçok sorunu ve maddi külfet ve zorlukları da bunlara ekleyebiliriz.

7- İslam Dünyasında Yaygın Olan Hastalıklar

İslam Dünyasında yaygın olan birçok irsî hastalık vardır. Ancak az bir kısmı hariç ortaya çıkarılmamıştır. Çünkü buna elverişli teknik imkânlar ve ayrıntılı ve güvenilir bilgiler yoktur. Ancak genel anlamda yaygın irsî hastalıkların olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri kan hastalıklarıdır. (Anemi, Hemalotik anemi diğer adıyla orak hücreli anemi, akdeniz anemisi) Bir diğeri kas erimesi (müsküler distrofi) gibi sinir sistemi hastalıklarıdır. Bir başkası belirli enzimlerin eksikliği nedeniyle oluşan metabolik hastalıklardır. Bir diğeri de başta tiroit¹⁰ hastalıkları olmak üzere endokrinel hastalıklardır.

8- İrsî Hastalıkların Kısımları

Hekimler doğuştan gelen sakatlıkları ve irsî hastalıkları başlıca dört kısma ayırmışlardır.

Birinci Kısım: Kromozomlarla ilgili hastalıklar. Bunların normalde akrabalıkla ilgisi yoktur ve genellikle niçin oluştuğu bilinmemektedir. Bunların en meşhuru mongolizm olarak bilinen down sendromudur. Down sendromu, normal bir şahısta kırk altı adet kromozom olması gerekirken, kromozom sayısı artarak kırk yedi adet olması neticesinde oluşmaktadır.

İkinci Kısım: Genetik bozukluğun yol açtığı doğuştan sakatlıklar ve irsî hastalıklar. Bunlarda kendi içinde dört çeşide ayrılır. Resesif hastalıklar, Dominant

8 Dr. Hasan Hathût'un İnsan Genomunun Okunması konulu araştırma s.7, Dr. Muhammed Abdulgaffar eş-Şerif ve Dr. Muhammed Ali el-Bâr araştırmalarından özet alındı.

9 Adı geçen kaynaklar.

10 Bkz: Önceki kaynaklar ve internette genetik sitesi.

hastalıklar, resesif cinsle bağlantılı hastalıklar ve dominant cinsle bağlantılı hastalıklar.

Resesif hastalıklar hem dişiye hem erkeğe eşit olarak isabet eden hastalık olup her iki ebeveyn hastalığı taşıdığı halde bu hastalığa bağlı bir sağlık sorunu yaşamazlar. Genellikle eşler arasında akrabalık bağı vardır. Bu sebeple Arap dünyasındaki bazı bölgeler gibi akraba evliliğinin çokça meydana geldiği ülkelerde yaygındır. Bu hastalıkların en meşhurları özellikle hemolotik anemi, akdeniz anemisi(talesimea) olmak üzere irsî kan hastalıkları ve çeşitli metabolik hastalıklardır.

Dominant hastalıklar, genellikle akrabalıkla bir ilgisi yoktur ve ebeveyn-den birinin bu hastalığa yakalanmış olmasıyla diğerlerinden ayrılır. Bu çeşidin en meşhuru marfan sendromudur. Her ne kadar akrabalıkla bu hastalıkların bir ilgisi yoksa da bazen eşler arasında soybağı bulunur. İki eşin de bu hastalığa yakalanmış olması halinde çocuklarda bu hastalık ebeveyninden daha tehlikeli ve daha şiddetli seyretmektedir. Çünkü çocukta her iki ebeveyninden gelen iki etken bulunmaktadır.

Genetik hastalıkların üçüncüsü resesif cinsle bağlantılı hastalıklardır. Bu çeşitte, hastalığı anne taşımakta ve sadece çocuklarından erkek olanlara geçmektedir. Bunun en meşhuru glikoz 6 fosfat dehidrogenaz eksikliği (G6PD) diye bilinen hastalıktır. Burada enzim eksikliğinin akraba evliliği ile ilgisi yoktur. Ancak bu hastalığa yakalanan erkek, bu hastalığı taşıyan akrabasıyla evlenirse kız çocukları bu hastalığa yakalanabilir.

Dördüncü ve son çeşit dominant cinsle bağlantılı hastalıklardır. Bu nadir görülen hastalık çeşididir. Genellikle anneden kız ve erkek çocuklara geçer. Ancak erkek çocuklarda ki seyri daha şiddetli olur.

Üçüncü kısım: İrsî hastalıkların ve doğuştan gelen sakatlıkların üçüncü kısmını değişik sebeplerden kaynaklanan hastalıklar oluşturur. İrsî hastalıkların en büyük kısmını bunlar oluşturur. Şeker, tansiyon, astım, spina bfida, tavşan dudaklılık ve daha başkaları bu kısım altında değerlendirilen hastalıklardır. Bu hastalıkların arkasındaki sebepler genelde bilinmemektedir. Fakat bütün bu hastalıklar, sadece irsî olarak bunlara yatkın olan kişilerde söz konusu olmakta ve bu kişiler kendilerini kuşatan çevresel koşullara bağlı bir sebeple hastalığa maruz kalmaktadır. Normalde bu hastalıklarla akraba evliliğinin bir ilgisi yoktur. Ancak bu hastalıklardan birine yakalanmış olan şahısların birbiriyle evlenmesi sonucu doğan çocuklarda bu hastalıkların görülmesi riski sadece ebeveyninden birinde bulunması riskine göre daha artmaktadır.

Dördüncü kısım: İrsî hastalıkların ve doğuştan gelen sakatlıkların dördüncü kısmını farklı hastalıklardan oluşan ve hasredilmesi zor olan bir grup oluşturmaktadır. Bunların en bilinenleri anneden çocuklara geçen mitokondri ile ilgili hastalıklardır.

9- İstatistiklerin Dili

İstatistiksel olarak her yirmi beş çocuktan biri genetik bozukluk veya başka kalıtsal faktörler nedeniyle yirmi beş yaşına kadar kalıtsal bir hastalığa yakalanması beklenmektedir. Canlı doğan her otuz üç çocuktan biri, ileri düzeyde doğuştan gelen sakatlıklara maruz kalmaktadır. Yine her otuz üç çocuktan biri zekâ ve gelişim geriliği sorunlarıyla karşılaşmaktadır. Bunların dokuz tanesi erken zamanda vefat etmekte ya uzun müddet boyunca ya da sık sık hastanelerde kalma zarureti doğmaktadır. Bunun ekonomik, sosyal ve psikolojik sonuçları vardır. Bu saydıklarımızın, aile ve toplumun diğer kalanları üzerinde çok büyük ve karmaşık sonuçları olmaktadır.¹¹

10- Gençler Arasında Tıbbi Muayenenin Kabulü

Evlilik öncesi tıbbi muayene konusunda yapılan anket ve istatistikler, ciddi görüş ayrılıkları olduğunu, toplumun bu konuda destekçiler, karşı çıkanlar, çekimser olanlar ve konuya farklı ayrımlar getirerek bakanlar olmak üzere kısımlara ayrıldığını göstermektedir. Bu konuda yapılan bir alan araştırmasını zikredeceğiz.

Suudi Arabistan'ın Cidde Kenti Sağlık Müdürlüğünde hemşirelerin teftişiyle görevli Münire Useymi ve Ruveyda Neccar isimli iki araştırmacı evlilik arifesinde olan şahıslar üzerinde evlilik öncesi tıbbi muayene konusundaki görüşleri ve teklifleri araştırmak üzere bir çalışma yaptı. 170 kişiden oluşan farklı yaşlarda rastgele denekler seçildi. Bunların 66 tanesi erkek, 104 tanesi kadındı. Anketler yapılarak bunların fikirleri kayıt altına alındı. Ankete katılanların %69'u, çağın hastalıklarından kaçınmak için tıbbi muayenelerin önemini kabul ediyordu. Deneklerin %52'si, akrabalarından birilerinin kötü bir tecrübe geçirdiğini, sağlık bakımından uyumlu olmaması ve evlilik öncesi muayene yapılmaması sebebiyle çiftlerin sağlık sorunları yaşadığını belirtti. Deneklerin %80'i tarafların sağlık bakımından uyumlu olmadığı ortaya çıkarsa nişanlıların birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olduğunu onayladı. Bunların %73'ü dinin bu konudaki hükmünü bilmediklerini söyledi. Araştırmaya katılanların %26,4'lük bir kısmı ise 'Nutfeleriniz için hayırlı olanı seçin, çünkü soy sızır (çeker).' hadisini zikretti.

Bu deneklerin % 39'u bu tür tıbbi muayenelerin toplum tarafından ihmal edilmesinin sebebini sosyal nedenlerde aramak gerektiğini belirtirken, %34'ü sosyal, ekonomik ve kültürel nedenlerde aramak gerektiğini söylemektedir. Bunların bir kısmı bu işin önemini ve uygulamasını bilmeden reddetmekte iken diğer bir kısmı işin yürütülmesini zor bulmaktadır. Nitekim böyle bir muayene herhangi yerel bir hastanede 2000 riyale yaklaşan bir külfet yüklemektedir. Bir başka kısım ise bu muayeneleri kişiye ait özel durumların ortaya çıkması olarak görmekte, nişanlı erkeğin veya nişanlı kadının ailesinin bunu reddedileceğini düşünmektedir.

Deneklerden toplumun evlilik öncesi araştırma konusundaki yetersizliğinin nasıl giderilebileceği hususundaki görüşlerini yazılı olarak belirtmeleri istendi-

11 Önceki kaynaklar.

ğinde vatandaşların kültürel anlamda ve tıp bilimi bakımından bilinçlendirilmesi, medya kullanılarak seminerler tertip edilmesi, broşür dağıtımı, tüm hastanelerde bu amaca yönelik kliniklerin açılması, bu muayenelerin yapılmasının kolaylaştırılması hususlarına değindikleri görülmüştür. Konunun hassasiyeti dikkate alınarak başvuranların hislerine özen gösterilmesi, eğitim döneminde gençlerin bilinçlendirilmesi, akitten önce muayene yapılmasının bağlayıcı olması ve sağlık bakanlığı tarafından kolaylık sağlanarak bu muayenelerin biriyle evlenmeyi kabul eden herkes için ücretsiz yapılması gerektiği ifade edilmiştir.

11- Evlilik Öncesi Tıbbî Muayene Konusunda Yapılan Hukuki Düzenlemeler

Arap ülkelerindeki üniversiteler konunun önemine binaen bu alanda düzenleme yapılması gerektiği ve başboş bırakılmasının tehlikeli sonuçlar doğurabileceği yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tavsiyelere riayet eden Ürdün gibi kimi Arap ülkeleri evlilik öncesi tıbbî muayene konusunda, bunu zorunlu kılan kanunlar ve tüzükler çıkarmış, Suudi Arabistan, Bahreyn ve başka bazı ülkeler de bunu kişilerin tercihine bırakan düzenlemeler yapmışlardır.

12-Muayenelerin Niteliği ve Çeşitleri

Çok farklı türde tıbbî muayene ve hastalıkların ortaya çıkarılması yöntemleri vardır. Bunların en önemlisi evlenmek isteyen her iki tarafı kapsayan muayenelerdir.

1- Orak hücreli anemi olup olmadığına yönelik muayene

2- Hemoglobin sorunları nedeniyle oluşan talasemi (akdeniz anemisi) ve diğer kan hastalıkları ve aile tarihinde varlığı halinde, (G6BD) kan enzimine bağlı hastalıkların olup olmadığının araştırılması

3- Hastalık ve hastalık belirtilerinin tespiti amacıyla yapılan enzim eksikliği testleri

4- Karaciğer unsurlarının tahlili yoluyla hemoglobinin akıcılığını bozan şeylerin ortaya çıkarılmasına yönelik muayene ve hemoglobin oranının ölçümü F&A2

5- Ailede hikâyesi varsa veya hastalığa işaret eden belirtiler bulunuyorsa kanın pıhtılaşmasında etkin olan faktör 8 ve faktör 9 testleri yapılarak hemofili hastalığının olup olmadığının araştırılması. Bu araştırma zührevi hastalıkların tanısında kullanılan TPHA ve RPR testinin sonuçları hakkında bir sağlama yapmaya da yarayacaktır.

6- Pozitif testler

7- Vücut bağışıklık sistemi virüsünün (AIDS) varlığını veya yokluğunu araştırmak, gerektiğinde kesinleştirmek

8- Viral hepatit hastalıklarının tüm çeşitleri (B, C) bakımından testlerinin yapılması

9- Birazdan ayrıntılı bakacağımız genetik araştırmalar

13-Yukarıda Sayılan Araştırmaların Müspet Sonuçlanması Eşlerin Hasta Olmadıkları Anlamını Taşır Mı?

Genetik ve laboratuvar araştırmaları tamamlandığında ortaya çıkan sonuçlar genel anlamda -fakihlerin deyimiyle zannı galiple- eşlerin sağlıklı olduklarını ifade eder. Ancak kesinlik ifade etmez. Özellikle genetik muayenelerde durum budur. Çünkü 30 bin civarında gen henüz tanınmamakta ve özellikleri keşfedilmemiştir.

Diğer bir yönden tıbbî muayenelerin, sağlıklı ve nitelikli bir neslin doğması bakımından –Allah (cc)’tan sonra- önemli bir rolü vardır. Bu rol, genel olarak hastalıklardan ve anormal doğumlardan korunmak için uygulanan program ve planlara riayet etmek suretiyle ortaya çıkar. Bunların en önemlisi doğru gebelik planı ve kadının folikasıit alımıdır. Folikasıit alımı, her bin doğumdan birinde görülen ve paraplejiye (alt taraf felci) yol açan nöral tüp bozukluklarından, sindirim sistemi ve idrar yolları sorunlarından kadının korunmasını sağlar. Yine şeker veya tansiyon hastası kadının gebelik öncesi ve sonrasında hekim tarafından takibi zorunludur. Bu durumda bebekte bu ve başka hastalıkların bulunmadığından emin olunması ve tiroit hormonlarının incelenmesi gerekir.

14- Tıbbî Muayenenin Evlenmek İsteyen Erkek ve Kadın Açısından Farklılaşması

Tıbbî muayenelerin bir kısmı erkek üzerinde yürütülürken bir kısmı da kadın üzerinde yürütülmektedir.

a) Erkek üzerinde yapılan tahliller:

1- İdrar ve dışkı tahlili, tam kan sayımı, sedimantasyon. Bu tahliller hastalıklardan yaklaşık yarısını ortaya çıkaran tahlillerdir.

2-Meni tahlili (Spermiyogram). Menide her bir santimetre küpte 100 milyon adet sperm hücresi bulunmalıdır. Bu sayı 30 milyonun altına düştüğünde hormonal bir bozukluğun olduğuna işaret eder. Evlenmeden önce tedavisi gerekir. Üçü hipofiz bezinden, dördüncüsü testislerden gelen hormonlar sperm hücrelerini sayı, şekil ve nitelik yönünden etkiler. Bu sebeple bu dördüncü de balgamsı hormonlar arasında sayılır.

3- Ortaya çıkacak hastalıkların evlilik öncesinde tedavi edilmesi için prostatta üretilen sıvının (PSA) tahlili ile prostat muayenesi. Evlilik öncesinde prostat tedavi edilmezse, erkek bazı hastalıkları eşine taşır.

4- Şeker hastalığı, irsî hastalıkların en tehlikelisidir. Şeker hastası bir kadının şeker hastası bir erkekle evlenmesi doğru değildir. Zira çocukları bu tehlikeli irsî hastalığa daha fazla maruz kalacaktır. Şeker hastalığı çocuklarda aritmetik anlamda bilinen belirli sabit nesep itibarıyla ortaya çıkar. Açlık kan şekeri tahlili ile yetinmek yanlıştır. Yemekten iki saat sonra kan şekeri ölçümünün yapılması gereklidir. Şeker veya yemek yedikten sonra yapılan bu ikinci test şeker hastalığının anlaşılmasında ve şeker oranının tespitinde daha önemlidir.

5- Evlenmeden önce tedavi edilmesi için karaciğer, böbrek ve kalp hastalıkları ile ilgili muayeneler.

6- Tespiti halinde tedavi edilmesi amacıyla frengi gibi zührevi hastalıkların araştırılması. Böylece ilk çocuktan sonra doğan çocuklarda görülen (RH) rhesus faktörünün sonuçlarından kaçınmak mümkün olur.

b) Kadınlar için yapılan tahliller:

1- Kadın, genel laboratuvar testlerinden (Zührevi hastalık araştırması, idrar yolları tahlili, dışkı tahlili, tam kan sayımı ve sedimantasyon) geçirilir. Kandaki hormonal değerler tespit edilir.

2-Kandaki RH faktörü testleri kadın için en önemli testlerdir. Çünkü bu testler sonucunda belirlenen hastalıklar gebeliği etkiler. RH faktörü çocuk için de hayati öneme sahiptir. Kadının ilk gebeliği doğal, normal, sorunsuz olmuştur. Ancak eğer kadın RH negatifse ilk doğumda kendisine 48 saat içinde antikor ilacının(anti D) enjekte edilmesi gerekir. Eğer bu ilaç ilk doğumda verilmezse daha sonraki gebeliklerde tekrarlayan düşükler yaşanacaktır. Tedavisi de mümkün olmayacaktır. Zamanında yapılan bu iğneyle çocuklar, beyin hücrelerinin zarar görmesine yol açan alyuvar kırılmasından korunur.

3- Kadına özel testlerden biride kedi köpek hastalığı adıyla bilinen hastalığın tespiti için yapılan toksoplazma testidir. Bu hastalığa yakalanan kadın düşük yapar.

4- Bazen rahme, yumurtalığa ve fallop tüplerine ultrason yapılmaktadır.

15-Genetik Muayene

Kur'an, ceninin yumurta ve canlı meniden meydana gelen nutfeden oluştuğunu beyan etmiştir. Allahuteala şöyle buyurur: 'إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج' Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık.¹² مشج iki şeyin karışımı demektir. Nitekim dilbilimciler مشج ve مشج iki şeyin birbirine karışması anlamında olduğunu söylerler. Çoğulu أمشاج'dır.¹³ Kur'an'da bildirilen bu hakikati, modern bilim, nutfenin, babaya ait meniden 23 adet, anneye ait yumurtadan 23 adet olmak üzere 46 kromozomdan oluştuğunu tespit etmiştir.¹⁴ Bu kromozomlar, hücrenin uygun bir biçimde gelişiminden sorumludur. Bu, hücreye hâkim olan yönlendirilmiş akıldır. Kromozom, angstrom (metrenin milyarda biri) ölçülerine sığmayacak ka-

12 İnsan,76/2.

13 Kâmûsu'l-Muhîr, Lisânü'l-Arab ve Mu'cemu'l-vasîr مشج maddesi.

14 Dr. Muhammed Ali el-Bâr, "Halku'l-insân beyne't-tbbi ve'l-Kur'an," s. 124, Dr. Ali Karadağı "el-'Îlâcü'l-cinî min manzûri fihki'l-İslâmî" (İslam Fikhi Bakımından Genetik Tedavi) adıyla 22-20 Ekim 2001 de Katar Üniversitesinde düzenlenen Genetik Tedavi ve Ahlâki Yansımaları konulu çalışmaya sunulan araştırma, Dr.Abdulğaffar eş-Şerîf, "Hukmü'l-keşfi'l-icbâri," İslam Örgütü tarafından المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المعاصرة isimli kitapta (s.926) yayınlanmış olup tümü Kuveyt'te H.1419 yılında yapılan Genetik Mühendislik adlı sempozyumda bulunmaktadır, Dr. Mesud Hilali Hilâlî, "el-Basametü'l-verâsiyye ve 'alâkatuhaş-şer'iyye," Kuveyt Üniversitesi baskısı s. 28; Dr. Danyal Kiflis ve Lari Hod, "eş-Şifretü'l-verâsiyye li'l-insân" Dr. Ahmed Müstecir tercümesiyle s.217 ve 13-15 Ekim 1998'de Kuveyt'te düzenlenen Genetik Mühendislik sempozyumunda sunulan tüm araştırmalar.

dar küçük ve hassas olmasına rağmen yaratılışın, kalıtımın sırlarını ve birbirinden farklı hücre yapılarının sırlarını taşıyor. Öyle ki her bir hücre bitişik olsa bile diğerinden farklı sırlar barındırmaktadır. Örneğin göz korneasındaki şeffaf hücrelerin oluşumu ve taşıdığı esrar diğer hücrelerden farklıdır. Yine bu kromozomlar her bir eşten gelen 23 eş olarak diğer eşten aynı adetteki kromozomla bitişik olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Kur'an bunu ince üslubuyla (نطفة امشاج) 'karışmış nutfedir' şeklinde ifade eder. Kur'anda çoğul ifade kullanılmakla, bunun bir tek şey olmadığı anne ve babadan gelen birçok şeyin toplamı olduğu anlatılmaktadır. Bunların 22 tanesi beden inşası ve özelliklerinden sorumlu iken bir tanesi de cinsiyeti belirlemektedir. Bu ikililerden x ve x kromozomu çiftleşirse dişi, x ve y çiftleşirse erkek olmaktadır. Bu farklılık tüm hücrelerin oluşumuna yansımaktadır. Milyonlarca hücre, oluşumunu bu cinsiyet ayırımına uygun sürdürmektedir. İki cinsi ayıran bu gerçeklik, bu cinsiyet ayrımı, cilt hücrelerinde, saç hücrelerinde, kan, beyin, kemik hücrelerinde, oluşumun her zerresinde, her birinin diğerinden ayrıldığı hormonlarda, cinsel organından başka sair anatomik yapısında, kemiklerin, kasların tendonların oluşumunda kendini göstermektedir.¹⁶ İşte bu, Allahuteala'nın 'erkek, dişi gibi değildir' sözünün uygulamasıdır. Bu asla kadının eksik olması anlamında değildir. Denge, olgunluk ve eş olmanın hakikati gerçekleşsin diye bazen erkek yararına bazen kadın yararına olmak üzere kadınla erkeğin özündeki farklılığın açıklanmasıdır.

Bu kromozomlar helezonik biçimde birbirlerine sarınmış iki nükleik asit zincirinden oluşan şerit veya iplere sahiptir. Bunlar, uzunluğu 2800 kilometreyi bulan, yüzbinlerce geni barındıran kaset şeridi şeklinde ikili DNA (Deoksiribonükleik asit) zincirleridir. DNA zincirlerindeki bu genler, beden in uzunluğu kısıtlığı, şekli, rengi, hatta sesinin tınısı, göz rengi, irsî hastalıklara maruz kalmasını yönetir. Her biri üç milyar bazal çiftten oluşan yüzbin geni ihtiva eden bir tek hücrede DNA bu şekilde oluşmaktadır.¹⁷

16- Genetik Muayeneler Yoluyla İrsî Hastalıkların Teşhisi

Tıp alanında, özellikle insan genomunda büyük ilerlemeler sağlandı. Modern tıp, gen tedavisi ve hastalıklardan korunma alanında büyük gelişme kaydedebilmektedir. Bunu, kalıtımı sağlayan unsurların nasıl bileştiğinin bilinmesi sayesinde irsî hastalıkların laboratuvar teşhisi alanında görülen ilerleme sağlamaktadır. Gelişmiş ülkeler insan genom projesi ve genetik tedavi için büyük çabalar ve paralar harcamaktadır.

17- İnsan Genom Projesi¹⁸

Bilim insanları, insan genlerinin bilinmesi ve sırlarının daha fazla ortaya çıkarılması için yoğun gayret sarf etmektedir. Bu büyük hedefi gerçekleştirmek için en

15 Adı geçen kaynaklar.

16 Adı geçen kaynaklar.

17 Adı geçen kaynaklar ve Thomas Kaski, "Tıbbi esâse DNA ve'l-vikâye ve'l-'ilâc s.132.

18 Genom, gen ve kromozom kelimelerinin birleştirilerek kısaltılmasından oluşmaktadır. Bkz. Dr. Hasan Hathut, age.

modern teknoloji ve devasa bilgisayarlarla donatılmış laboratuvarlardan yardım alıyorlar. Bu, Amerika'nın beş milyar dolar para ayırdığı bir projedir.

Şimdiye kadar birçok büyük neticeler elde edildi. Bu neticelerin en sonuncusu insanın genom haritasının keşfidir. Gün geçmiyor ki genlerden biri, insanın genom haritasındaki yeri, kapladığı alan, kendisini oluşturan azotlu bazların sayısı, yaratıcısının emriyle kendisini üreten proteinler ve bu proteinleri oluşturan amino asitler, görevi ve bu proteinin eksikliği halinde maruz bırakacağı hastalıklarla birlikte öğrenilmesin. Allahuteala proteini kumanda eden gendeki azotlu bazların zincirinde meydana gelecek herhangi bir bozulmanın, tehlikeli bir hastalığa yol açmasını dilemiş. Ancak bu hastalık, çocuk, hasarlı geni her iki ebeveyninden tevarüs etmedikçe ortaya çıkmıyor. Eğer şahısta, genlerin biri sağlam diğeri hasarlıysa sadece hastalığı taşıyan kişi sayılıyor. Bu şahısta hastalık belirtileri görülüyor. Ancak; bu şahıs aynı vasıftaki geni taşıyan bir kadınla evlenmesi halinde çocuklarında bu hastalığın çıkma ihtimali %25'tir, yani dörtte bir. İşte burada tıbbi muayenenin rolü devreye giriyor.

Bazı irsî hastalıklar var ki bunlar, ebeveynin birinden veya ikisinden birlikte intikal eden genle geçmektedir. Bilim insanlarının irsî hastalıkların sayısını 1994 yılında 6678 adetle sınırlamış, bunların 4458 adedinin soyun yarısında, 1850 adedinin soyun dörtte birinde görüldüğünü belirtmişlerdir. 1998 yılında ise bilim insanları, 8000 den fazla irsî hastalığa ulaşmışlardır.¹⁹

18- Genomun Bilinmesinin Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Şüphesiz genlerin sırlarını anlamak insanlık için büyük yararlar sağlayacaktır. Ancak kuralsız biçimde serbest bırakılırsa örneğin iş çevrelerinde şart koşulursa hastalığa maruz kalan veya kalma ihtimali bulunan kişiler göreve alınmayacaktır. Sağlık ve hayat sigortalarında durum daha fecidir. İnsanın gizli kalmasını istediği şeylerin ortaya çıkarılması ve daha başka olumsuzluklar vardır. Bu sebeple, bu alanda dini ve ahlaki kuralların konulması gerekir.²⁰ Miladi 23-25 Ekim 1998, hicri 13-15 Cemaziyel ahire 1419 tarihlerinde İslami Tıp Bilimleri Örgütü'nün Kuveytte düzenlediği 11. Sempozyumda şu tavsiyelerde bulunmuştur: İnsanın gen haritasının resmedilmesi olan insan genomunun okunması projesi, insanın kendini tanıması faaliyetinin bir parçası ve sünnetullahın mahlukattaki incelenmesi ve (سنرييهم) 'Biz ayetlerimizi hem afakta, hem kendi nefislerinde onlara göstereceğiz'²¹ ayetinin ve benzeri diğer ayetlerin gereğince amel edilmesidir.

İnsan genomunun okunması, irsî hastalıkların veya hastalığa yatkınlıkların bilinmesine vesile olursa bu durumda çalışma alanı hastalıkların önlenmesi ve tedavisi olan sağlık bilimleri ve tıbbi bilimlere değer katan, farzı kifaye kapsamında bir bilimdir. Bilim insanları bu projenin aşağıdaki amaçları gerçekleştireceğini ummaktadır:

19 Dr. Muhammed Ali el-Bâr, age.; Dr. Hasan Hathut, age.

20 Adı geçen kaynaklar.

21 Fussilet 41/ 53.

- 1- İrsi hastalıkların sebeplerinin bilinmesi,
- 2- Herhangi bir insanın gen haritası anlamında ve tansiyon, kalp krizi ve şeker hastalıkları gibi hastalıklara yatkınlığının bilinmesi anlamında kalıtsal yapısının bilinmesi
- 3- İrsi hastalıkların genetik tedavisi
- 4- Hastalıkların tedavisi ve insanın biyolojik gelişiminde ihtiyaç duyacağı biyolojik maddelerin ve hormonların üretilmesi

19- Genetik Tedavi

Genetik tedavi, bozuk genlerin düzeltilmesi, hastalığa sebep olan genin alınarak yerine sağlıklı genin konulmasıdır. Bu şu iki yoldan biriyle gerçekleşir

Birincisi hücre yoluyla. İstenilen düzeltme yapıldıktan sonra bozuk olana enjekte edilir. Genin hücredeki kromozomun belirli bir yerine dâhil edilmesi gerekir. Bu işlemin rastgele yapılması büyük zararlar verebilir. Genlerin iletilmesi ya kimyasal ve fiziksel yollarla ya da sağlam geni taşıyan virüsler yoluyla mümkün olmaktadır. Kimyasal yolda kalsiyum fosfat gibi bir maddenin birkaç kopya arasına girmesiyle olmaktadır. Bu kimyasal maddenin hücre zarında meydana getirdiği tahribat, hücrede boşluk meydana getirmektedir. Daha sonra kalıtsal yapı hücrenin içine nakledilmektedir.²²

Genlerin ulaştırılmasını sağlayan diğer bir yol kalıtsal yapının stoplazma veya çekirdeğe girdirildiği mikroskop altında enjeksiyon yoludur. Virüslerin kullanımı yolu, en çok kabul gören ve uygulanan yoldur. Burada virüsler genin taşınmasında bir kamyon veya nakliye aracı gibi kullanılır. Burada iki çeşit virüs vardır. Biri RNA diğeri DNA'dır. Yapıları farklı olsa da bunlar nükleotidlerin bileşimiyle oluşur. Her ikisi de azotlu bazlara özenlice zincirlenerek eklenmiş sistemli kodları barındırır. Deneyler sonucunda insan beta globinin oluşumundan sorumlu genin, bir taşıma aracı gibi kullanılan retrovirüslerle fare kemik hücrelerine girdirilmesinin mümkün olduğu ispat edilmiş ve iyi sonuç alınmıştır. Retrovirüsler, insan gelişiminde etkin olan genin, fibroblasta (bağ dokusunun temel hücresi) girdirilmesinde kullanılmaktadır.

Bu yöntem, kas ve karaciğer hücreleri vasıtasıyla embriyo üzerinde yapılan deneylerde de uygulandı. Laboratuvar deneylerinden sonra insan üzerinde uygulandı. İlk uygulama irsî bir hastalıkla doğan isimleri (سببتيا و اشنتي) olan iki çocuğa yapıldı. Bu çocukların vücudu, eksikliği, öldürücü T hücreleri adıyla adlandırılan ve bağışıklık sisteminde etkili olan kan hücrelerinin ölmesine yol açan bir enzim (adenozin dimetaze) üretmiyordu. Eylül 1990'da t lenfositleri, genetik tedavi

22 Dr. Abdulaziz Kerim, "el-Kâinât ve'l-hendesetü'l-muverrisât," Teşkilatın 11. toplantısında takdim edilen araştırma s.17 ve diğer adı geçen araştırmalar.

hücreleri vasıtasıyla çocuğa enjekte edilmek suretiyle genetik tedavi süreci başladı. Ocak 1991'de diğer çocukta uygulandı. Her ikisinde de tedavi iyi sonuç verdi.²³

İkinci yol, yumurta ya da sperm hücresinde istenilen düzeltmelerin yapılması yoludur.

Her iki yol bir takım şüpheler uyandırmaktadır. Birinci yolla ilgili uyanan ahlaki şüphe şudur: Şahsın kalıtsal izleri, çocuğuyla mutabık olacak mıdır? İkinci yolla ilgili ise yumurta ve sperm hücresinde yapılan düzeltmenin etkisi şüphelidir.²⁴ Bu sebeple ilkesel olarak bu halde tedavi caiz değildir. Bu ahlaki şüphelerin giderilmesi gerekir. Her iki yolla yapılacak tedavide genin asli yapısının ve soyun irsen tevarüs edilen özelliklerinin etkilenmemesi gerekir. Başka bir yönden genetik rehberlik ve genetik mühendislik, 'hastalıktan korunma, tedaviden evladır' kuralının uygulanmasında öncü bir rol oynamaktadır. Genetik tedavinin rolü, sadece insanla kısıtlanamaz. Kâinatın kalıtsal yapısında değişim ve düzeltme gibi bitki ve hayvan âleminde de önemli bir rolü vardır. Bakterilerin üretilmesinde olduğu gibi hassas evrensel düzende bitki genlerinin yeniden düzenlenmesi, üretilip çoğaltılması ve hayvanlarda kalıtsal mühendislik yapılması bu konuda örnek olarak sıralanabilir.

20-Genetik Tedavinin Geleceği

Yapılan araştırmalar ve ulaşılan neticeler gösteriyor ki genetik tedavinin geleceği parlak olup, kanser, viral siroz, aids, irsî kolesterol yüksekliği, damar sertliği gibi hastalıklara, alzheimer ve parkinson gibi sinir hastalıklarına müptela milyonlarca hastaya uzanarak gittikçe genişleyen hastalıkların tedavisinde yararlanılacaktır. Bunlara doğumdan önce cenin üzerinde yapılacak tedavileri ve evlilik öncesi irsî hastalıkların teşhisini ekleyebiliriz.

21- Genetik Tedavinin Faydaları

Genetik tedavinin birçok faydası ve büyük yararları vardır. Biz en önemlilerini dile getireceğiz.

1-Genetik hastalıkları erken zamanda ortaya çıkarması Böylece Allah'ın izniyle ya asla vuku bulmaz ya da süratle tedavi edilebilir ya da irsî hastalık oluştuğunda ağırlaşmadan hafif seyretmesi sağlanabilir.

2- Genetik rehberlik ve genetik danışmanlık yoluyla toplumda bu çeşit hastalıkların yayılmasını azaltmak

3- Genetik oluşumun, tansiyon, kalp krizi, şeker gibi belirli hastalıklara yatkınlığın belirlenebildiği insanın genetik yapısının bilinmesi ile bilimsel zenginliğin artması

4-Hasta genleri taşıyanların evliliklerini sınırlandırmak ve bunun devamında

23 Dr. Salih Kerim, age (23. Dipnot).

24 Dr. Ahmed Recai el-Cüнді, "Lemha havle Nedveti'l-verâse ve'l-hendeseti'l-verâsiyye," I, 28.

hastalıklı doğumların sınırlandırılması.

5-Tedavi ve gelişim için insanın muhtaç olduğu biyolojik maddelerin ve hormonların üretilmesi²⁵

22- Genetik Tedavinin Olumsuzlukları ve Tehlikeleri

Genetik tedavinin psikolojik ve sosyal yönden birkaç olumsuzluğu bulunmaktadır. Onlardan bazıları şunlardır.

1- Bazı irsî hastalıklarının açığa çıkması, kişinin özel hayatında büyük sonuçlar doğuracaktır. Çalışma hayatına kabul edilmeme, genel anlamda sigorta edilmeme, kadın olsun erkek olsun kendisiyle evlenilmekten kaçınma vb. daha başka durumlarla yüz yüze gelecektir. Genomunun okunması, hiçbir suçu olmadığı halde olaydan duyacağı ıstırapla gerçekten de çalışma hayatını, evliliğini ve daha başka özel işlerini etkileyecektir. Oysa hasta, geni veya virüsü taşıdığı halde hiç hastalanmayabilir. Zira hastalığı taşıyan her kişi hasta değildir ve beklenen her hastalığın meydana geleceği kesin değildir.

2- İnsanın özgüveni üzerindeki etkileri, karanlık gelecekte kaygılanıp korkması ve bu endişeler sebebiyle maruz kalacağı tehlikeli psikolojik hastalıklar. Oysa insan saygındır. Bu saygınlığın, kişilik özelliklerinin ve sırlarının korunmaması caiz değildir.

3- Genetik bakımdan hastalıkların ortaya çıkmasında önemli etkisi olan, çevresel etkileşim ve hayat tarzından kaynaklanan başka faktörler de vardır. Buna spermde, yumurtada veya döllendikten sonra her ikisinde oluşan mutasyonu da eklemek gerekir.²⁶

4- Genetik tedavi, boyun uzunluğu, kısalığı, cildin siyah veya beyaz olması, kişinin şekli ve benzeri yaratılış özelliklerini kapsayacak şekilde veya soyun güzelleştirilmesi adına değişiklik yapılması halinde belirecek başka kötülüklerde vardır ki bunlar Allah'ın yarattığını değiştirme kabilinden olup, haramdır. Gelişmiş ülkeler, özellikle Amerika, bugün bu tehlikeli alanda tehlikeli bir yarışa girmiş bulunmaktadır, yeni ilerlemeler kaydetmenin koşuşturması içindedir. Gen dünyasında uzmanlaşmış, özellikle insanla alakalı 250 den fazla enstitü ve laboratuvar bulunmaktadır ve bunların biri, diğerine ulaştığı yeni sonuçları bildirmemektedir. Bir gün bu genetik mühendislik dünyasından yeni bir hastalık taşıyan bir şeyin veya yıkıcı biyolojik bir mikrobun çıkması uzak değildir. Özellikle belirtilmesi gereken bir hususta bu laboratuvarlarda hukuki ve ahlaki bir güvencenin bulunmayışıdır. Bu amaçla Fransa'da mikrobiyolojik kurul kurulduysa da yeterli değildir. Aşağıda belirtilen hususlarla ilgili bu tehlikeler şunlardır.

25 Dr. Muhammed el-Bâr , “Nazra fâhisa li'l-fuhûsâti't-tıbbiyye;” Dr. Hasan Hathut , “Kırâe el-Cinûm el-beşeri;” , Dr. Nasir el-Miman, “el-İrşâdü'l-cini;” H.1419 da Kuveytte İslam Örgütüne düzenlenen sempozyumda sunulan araştırma, Dr. Acil en-Neşemî, “el-Vasfuş-şer 'i li'l-cinûm el-beşeri,” adı geçen sempozyum, Dr. Ömer el-Elfi , “el-Cinûm el-beşeri,” adı geçen sempozyum.

26 Adı geçen kaynaklar.

1- Bitki, hayvan ve mikroorganizmalarda genetik mühendislik uygulamalarını ilgilendiren tehlikeler. Buna ek olarak genetik anlamda modifiyeli canlılar, insan sağlığına zararlı veya çevresel riskler barındıran garip genler taşımaktadır.

2- Aşağıda başka açılardan genetik tedaviyle alakalı tehlikeler sayılmaktadır.

a- Büluğa ermiş kişilerde, cinsiyet hücresi (sperm ve yumurta) doğuracak mikrobik hücrelerle genlerin nakledilmesi, bu hücrelerin genetiğiyle oynanmış olması sebebiyle kimliği belirsiz, nesebi kayıp yeni bir neslin gelmesine yol açabilir.

b- Embriyo hücreleri arasında erken dönemde hücrel birleşme olması

c- Genlerin taşınmasında kullanılan virüslerin bir zarara veya ölüme neden olması ihtimali

d- Tedavi etmeye çalışırken hastanın kromozomunda genin yerini belirlemede başarısız olmak suretiyle başka bir hastalığa veya daha ağır bir zarara sebep olmak. Taşınan genin kanser gelişimine sebep olma ihtimali ve gebelik sırasında embriyonun tedavisi amacıyla kullanılan gen mikroskobunun kullanılması, ceninin ve annenin hayatı için kat kat tehlikeli olabilir.

e- Üretilen gen ve genetik mikroorganizmalarla²⁷ alakalı diğer bir tehlike, genetik tedavi yöntemlerinin yıkıcı biyolojik savaşlarda kullanılmasıdır.

II. TEDAVİNİN VE GENETİK TEDAVİNİN HUKUKİ DURUMU (ŞER'İ HÜKMÜ)

Genetik tedavi, iki yönden ele alınmaktadır. Birisi, genel anlamda hastalıkların tedavisi diğeri özel anlamda bu tedavi yöntemine has uygulamalar ve etkileri. İrsi hastalıklar için bir tedavi yöntemi olması itibariyle ilkesel olarak tedavi konusunda geçerli olan teklifi şeri hüküm tatbik edilir.

1- Genel Anlamda Tedavi

Fikhî açıdan fakihler tedavinin hükmü hakkında farklı görüşler ortaya koymuştur.²⁸ Bu hüküm, şeri deliller ve mekasidi şeria ile delillendirilir ki bunlarda beş teklifi hükmüdür. (Vücup, nedb, tahrim, kerahiye, ibahe.)

Tedavi olmamak, adalet sıfatıyla mevsuf hekimlerin şahitliğiyle, can kaybına yol açacaksa bu durumda tedavi olmak vaciptir. Çünkü nefsin korunması hukukun korunmasını emrettiği beş zaruriyattan biridir. Zararı ortadan kaldırmayı ifade eden (zarar vermekte zarara karşı zarar vermekte yoktur)²⁹ nasların belirtmesiyle hastalık, verem, difteri, tifüs, kolera³⁰ gibi bulaşıcı hastalıklardan tedavi

27 Dr. Salih Abdulaziz Kerim Age.

28 Ayrıntılı araştırma için bkz: Dr. Ali el-Muhammedî, "Hukmü't-tedâvî fi'l-İslâm," Konseyin 7. Sayısında yayımlandı c. 3, s. 602.

29 Mâlik, *Muvatta*, "Akdiye," s. 464; Ahmed, *Müsned*, I, 313; İbn Mâce, II, 784; Elbânî, 896. Bazıları bu hadisi sahih olarak nitelemiştir.

30 Dr. Muhammed Ali el-Bâr, "el-'Îlâcü't-tıbbî," c. 3, s. 203.

olmak yine vaciptir. Şafiilerden ve Hanbelilerden bir grup³¹ fakih, tedavi olmanın mutlak surette vacip olduğu görüşündedir. Bir kısmı ise fayda vereceği hususunda bir zan varsa vacip olduğu kanaatinde. Hanefiler,³² hastalığı giderecek sebep kesin olarak hastalığı giderecekse bu durumda vacip olduğu görüşündedir. Nasıl ki susuzluğun zararını gidermek için su içmek, açlığın zararını gidermek için ekmek yemek vacipse ve ölüm korkusu halinde bunları terk etmek haramsa aynı şekilde ilaç kullanmayı ve tedaviyi terk etmek böyledir. Fetavayı Hindiyeye de şöyle denir: ‘Bil ki, zararı yok eden sebepler kısımlara ayrılmaktadır. Bir kısmı, susuzluğun zararını gideren su, açlığın zararını gideren ekmek gibi zararı kesin olarak giderir. Bunları terk etmek tevekkül değildir. Ölüm tehlikesinde bunları terk etmek haramdır.’³³

Fakihler, bunu şu ayetlerle ve tedaviyi emreden hadislerle delillendiriyorlar. ‘Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayınız.’³⁴ ‘Kendinizi öldürmeyin. Allah size karşı Rahimdir’³⁵ ‘Üsâme bin Şerik şöyle dedi: Resulullah’ın yanına vardım. Sahabeleri başlarında kuş varmış gibi yanında duruyorlardı. Selam verdim ve oturdum. Oradan buradan bedeviler geldi, -Ya Resulullah tedavi olalım mı? Dediler. – Tedavi olun. Allah, yaşlılık hariç devası olmayan hastalık yaratmamıştır.’³⁶ Ebi Derda hadisi: Resulullah (sas) dedi ki: Allah (cc) hastalığı ve çaresini indirdi. Her bir hastalık için bir deva var etti. Tedavi olunuz. Haramla tedavi olmayınız.’³⁷

Bulaşıcı hastalıklar söz konusu olduğunda veya kişi büyük bir zarar tehdidi altında ise veya ölüm tehlikesi hallerinde tedavi olmak vacip olunca bunu terk etmek te haram olur. Cabir Hadisi’de buna delalet etmektedir. ‘Bir sefere çıktık. İçimizden birinin başına taş değdi ve başı yarıldı. Adam ihtilam oldu. - Benim teyemmüm etmem konusunda ruhsat görüyor musunuz? Dedi. –Suya gücün varken ruhsat görmüyoruz dediler. Adam gusletti ve öldü. Resulullah’a (sas) geldiğimizde kendisine olay anlatıldı. Resulullah şöyle dedi. – Ölesiceler adamı öldürdü. Bilmediklerinde sormuyorlar mı? Muhakkak ki acizliğin şifası sorudur.’³⁸

Eğer tedaviden alınacak netice hakkında bir kesinlik yoksa³⁹ tedaviden istifade durumu zannî ise tedavi olmak, Resulullah’ın(sas) sözüne ve davranışına uymak kabilinden müstehaptır.⁴⁰

31 İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXI, 564; XXIV, 269; *İhyâu ‘ulûmi’d-din*, IV, 279; İbn Muflih, *Âdâbu’ş-şer’iyye*, II, 361.

32 Fetavayı Hindiyeye 5/355.

33 Önceki kaynak.

34 Bakara 2/195.

35 Nisa 4/29.

36 İbn Mace 334, Tirmizi (bu hadis hasen sahihtir der), Ebu Davud, Tuhfetü’l-ahvezi, Hakim (hadisi sahih görmüştür).

37 Sünen-i Ebu Dâvûd.

38 Ebu Dâvûd, Darekutni, (69), Beyhâkî (1/288), İbn-i Hüzeyme Sahih (1/138), İbn-i Hibban Sahih (2/304), Hakim Müstedrek (1/165).

39 Fetavayı Hindiyeye 5/255.

40 Ebû Dâvûd, Sünen.

Bunun dışında kalan hallerde mubah ve meşrudur. Bu cumhuru fukahanın görüşüdür.⁴¹ Hücetül İslam Ebu Hamit El-Gazali, 'seleften tedavi olanların sayısı sınırlı değildir, ancak büyük zatlardan bir kısmı tedaviyi terk etmiştir.' dedikten sonra; Resulullah(sas)'ın tedavi olduğunu belirtmiştir. Eğer tedavi olmak bir noksanlık olsaydı Resulullah(sas) onu terk ederdi. Zira bir başkasının tevekküldeki hali ondan daha kâmil olamaz.⁴²

İmam Gazali, tedavinin tevekkülle çeliştiğini söyleyenlerin bu sözlerini bir çeşit muğalatadan sayarak reddetmiştir. Zira Resulullah (sas) tevekkül edenlerin efendisidir ve birçok hadiste tedaviyi emretmiştir. Sonra tedavi, susuzun su içmesi ve açın açlığı yok etmek için yemek yemesi gibidir. Bunların arasında bir hiyerarşi yoktur. Bunların tümü, her eksiklikten münezze ve yüce olan Müsebbibül Esbabın düzenlediği ve sünnetini icra ettiği sebeplerdir.⁴³ Ömer (ra) ve sahabeden gelen şu rivayet, bunun tevekkülün bir şartı olmadığına delalet etmektedir. 'Şama gitmek üzere yola çıktılar. Cabiye'ye vardıklarında onlara Şam'da hızla yayılan bir veba ve birçok kişinin öldüğü haberi geldi. Bu konuda iki görüş ortaya çıktı. Bir grup, 'vebanın olduğu yere girmeyelim, kendi elimizle tehlikeye atılmış oluruz' derken diğer grup, 'hayır girelim ve Allah'a tevekkül edelim, Allah'ın kaderinden kaçmayalım, ölümden kaçmayalım, Allahuteala'nın dediği gibi –"Binlerce kişinin ölüm korkusuyla yurtlarından çıktıklarını görmedin mi? ..."⁴⁴ Dediler. Bunun üzerine Ömer'e (ra) müracaat ettiler. Ömer (ra): 'Dönüyoruz, vebalı yere girmiyoruz' dedi. Muhalif olanlar, Allahuteala'nın kaderinden mi kaçacağız? Dediler. Ömer, -Evet. Allahuteala'nın kaderinden Allahuteala'nın kaderine kaçacağız' dedi. Sabahladıklarında Abdurrahman geldi ve Ömer ona konu hakkında görüşünü sordu. O, ben de bu konu hakkında Resulullah'tan işittiğim bir şey var dedi. Resulullah şöyle diyor; Bir yerde taun olduğunu duyarsanız oraya girmeyin, içinde bulunduğunuz yerde ortaya çıkarsa da oradan kaçıp çıkmayın.⁴⁵

Diğer tüm işlerde sebeplerle hareket edildiği gibi tedavi de kendisiyle hareket edilecek sebeplerden bir sebeptir. Onu terk etmek, bir zarar doğuruyorsa haramdır. İbn-i Kayyim da bu görüşü desteklemiş ve tedavi olmanın meşru bir sebep, Allahuteala'nın kaderinden bir kader ve sünnetinden bir sünnet olduğunu beyan etmiştir.

İlaç, fayda vermeyecekse ve tedavi yararlı olmayacaksa bu durumda, tedavi olmak mubah ve terki caiz olur. Nitekim Gazali, tedavi olmamanın meşruiyeti hususunda beş sebep saymıştır. Bu beş sebeplerden biri de hastalığın müzminliği ve kullanılması istenilen ilacın faydasının vehmî olmasıdır.⁴⁶

41 *el-Fevâkihü'd-devâni*, II, 442; Kurtubi, *el-Câmi' li'ahkâmi'l-Kur'an*, X, 199; Dr. Ali el-Muhammedî, "Hukmü't-tedâvi fi'l-İslâm," *Konseyin 7. Sayısında* yayınlandı c. 3, s. 602.

42 *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, IV, 283.

43 *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, IV, 283.

44 Bakara, 2/243.

45 Buhari 10/179, Müslim 4/1740 (2219).

46 *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, IV, 279.

2-Kendine Has Özellikleri, Etkileri, Doğurduğu Fayda ve Zararlar veya Şer'i Naslra Aykırılığı Bakımından Genetik Tedaviye Bakış

Kendine has özellikleri, etkileri, doğurduğu fayda ve zararlar veya şer'i naslra aykırılığı bakımından ele alındığında genetik tedavinin tüm çeşitleri ve durumları için genel bir hükme varmamız uygun değildir. Çünkü şeri hüküm, eğer ilgilendiği konu, bilinen, açık, ortada olan bir konu ise ayrıntıları dikkate alır. Çünkü bir konu hakkında hüküm vermek, onun zihinsel tasavvurunun bir parçasıdır. Ayrıca, tedavi olma ve ilaç kullanma konusuna özel delillerin yanı sıra, genel olarak tedavi ve özel olarak genetik tedavi üzerinde geçerli ve hâkim birkaç genel kural ve ilke de bulunmaktadır.

Bunlar: 1-Maslahatların gözetilirken zaruriyat, haciyat, tahsiniyat sınıflandırmasına dikkat edilmesi, maslahatla mefsedet arasında denge kurulması ve şimdi sayacağımız şu kurallar. Mefsedetin yok edilmesi, maslahatın temin edilmesinden öndedir. Ağır zarar giderilirken hafif zarara katlanılır. Zarar giderilir. Zarar, misliyle giderilmez. Zaruretler, mahzurları mübah kılar. Zaruretler, miktarınca takdir edilir. Genelin zararını gidermek için özelin zararına katlanılır. Hafif zararlar ağır zarar giderilir. İki mefsedet çeliştiğinde zararı büyük olanın giderilmesine riayet edilir. İki kötülükten ehven olanı seçilir. Zarar vermek yoktur, zarara karşı zarar vermektir.⁴⁷

2-Araçların ve vesilelerin değeri: Saygın bir gaye için de olsa haram olan araç haramdır. Dolayısıyla genetik tedavide veya başka şeyde mahzurları mübah kılan bir zaruret hali müstesna, haram bir aracın kullanılması caiz değildir.⁴⁸ İbnü Kayyim, Seddi Zerai kuralını dinin ve İslam fıkhnın dörtte biri saymıştır.⁴⁹

3- Tedavinin anlamını, amaçlarını, sonuçlarını, etkilerini gözetmek. Şatibi şöyle der: Fiillerin sonuçlarını nazara almak şeran muteberdir ve gözetilir. Bu fiiller, ister uygun olsun isterse aykırı olsun fark etmez. Müçtehidin mükelleften sadır olan fiil hakkında, o fiile ön açması veya menetmesi bakımından bir hüküm vermesi, ancak o fiilin sonuçlarına baktıktan sonra mümkündür. Fiil, bir maslahatın temini veya bir mefsedetin giderilmesi içindir. Ancak gayesi hilafına sonuçları olabilir. Şu halde fiilin mutlak olarak meşru olduğunu söylemek –fiil maslahat temini için ise- elde edilmek istenen maslahata denk veya ondan daha ağır bir mefsede neden olabilir. Yine fiilin mutlak olarak meşru olmadığını söylemek – fiil mefsede sebep oluyorsa- belki de bu mefsede gidermeye çalışırken ya ona eşdeğerde ya da daha fazla mefsede yol açabilir. Öyleyse kayıtsız olarak gayrimeşru demek doğru değildir.⁵⁰ Bir işin neticesini esas alarak o iş hakkında bir yargıya varmak, temel kuralların kendisine dayandığı genel bir köktür.⁵¹

4- Hüküm, mümkün olduğunca ince ve doğru olsun diye tüm çeşitleri ve durumları boyunca özel anlamda genetik tedaviye bakmak. Bir şey hakkında doğru

47 İbn Mâce bu hadisi Kitâbü'l-ahkân'da zikretmiştir.

48 Şâtibi, *Muvâfakât*, IV, 556.

49 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, Kahire, III, 134-159.

50 Şâtibi, *Muvâfakât*, IV, 552-553.

51 Şâtibi, *Muvâfakât*, IV, 556.

hüküm vermek, onu ayrıntılı olarak anlamının ve tasavvur etmenin bir türevidir. Bu sebeple, konuyu elimizde mevcut olan çeşitlerine göre açıklıyoruz.

a- Genetik tedavinin zikredilen her iki çeşidi daha önce belirttiğimiz zararlara ve mefsedete yol açmadığı sürece caizdir. İslam Dünyası Birliği (Rabitatul Alemil İslami) fıkıh akademisi meclisi Mekke’de M.31 Ekim 1998, H. 11 Recep 1419 da 15. Döneminde bir takım hükümler ve kurallar içeren bir karar yayınladı. Bu kararda şunlar öngörüldü:

Günümüz bilim dünyasında önemli bir yer edinmiş olan ve kullanımı hakkında birçok sorunun etrafında dönüp dolaştığı genetik mühendislik biliminden müslümanların yararlanması konusu ele alındı. Meclis, genetik mühendislik ekseninin, genlerin ve yapılarının tanınması, yaratılıştan gelen irsî özelliklerin değiştirilmesi için hastalık veya başka bir sebeple bazı genlerin atılması, eklenmesi veya birbiri içine girmek suretiyle kontrol edilmesi olduğunu beyan etti. Meclis, bu konu etrafında yazılanları, bilimsel sempozyum ve konferanslarda ortaya çıkan karar ve tavsiyeleri ele alıp hep birlikte okuduktan ve tartıştıktan sonra şu kararları aldı. 1- İslam Konferansı Teşkilatına bağlı İslam Fıkıhı Akademisinin İslam Fıkıhı Konseyinin 2 d 10 Cidde’de düzenlenen 10. Dönem toplantısında 100 sayılı yazısıyla H. 23-28 Safer 1418 yayınlanan kararını onaylanmaktadır. 2- Genetik mühendislik ve genetik tedaviden, hastalıklardan korunma veya hastalığın zararlarını hafifletme şeklinde istifade edilmesi, ancak daha büyük zarara yol açmaması şartıyla mümkündür. 3- Genetik mühendislik araçları ve yöntemleri, kötü amaçlar ve dinin yasakladığı şeyler için kullanılamaz. 4- Genetik mühendislik araçları insan kişiliğini ve kişisel sorumluluğunu kötüye kullanmak için veya insanlık soyunu iyileştirme adına genlerin yapısına müdahale etmek için kullanılamaz. 5- Herhangi bir araştırma yürütmek, bir tedavi uygulamak, bir şahsın genlerini teşhise kalkmak ancak bu faaliyetin muhtemel tehlike ve faydalarını değerlendirip kabule şayan uygunluk elde ettikten, sonuçları sır kapsamında tutulup korunduktan, insan haklarına ve insan onuruna saygı gösterilmesine hükmeden İslam Hukukunun gereklerine uyduktan sonra mümkündür. 6- Ziraat ve hayvancılık alanında genetik mühendisliğinin araç ve yöntemlerinin kullanılabilmesi için dolaylı da olsa insana, hayvana ve çevreye herhangi bir zarar vermesini önleyecek her türlü tedbirin alınması şarttır. 7- Meclis, genetik mühendislikten yararlanarak tıbbi madde, gıda maddesi ve bu ikisinden başka şeyler üreten firma ve fabrikaları, ürünlerin kullanımında bu ürünlerin içeriklerini açıklamaya davet etmektedir. Böylece bu maddelerin kullanımını hususunda oluşacak irade ve bunlara karşı alınacak tutum bilinçli bir şekilde gerçekleşecektir. Bu sayede zararlı ve şeran haram olan şeylerden sakınmak mümkün olacaktır. 8- Meclis, doktorlara, enstitü ve laboratuvar çalışanlarına Allah’tan sakınmayı, yaptıkları işin vebalini hissetmeyi ve kişiye, topluma ve çevreye zarar vermekten sakınmayı tavsiye eder.

b- İslam hukukunda genetik tarama şu şartla caizdir. Kullanılan araçlar mubah ve güvenilir olmalı, çevreye ve insana zarar vermemelidir. Zira bu çalışma genetik

hastalıkların azaltılmasını hedeflemekte ve insan için koruyucu programların yapılması ve ilaçların icadı için hekimlere yardım etmektedir. Yine, zararın meydana gelmeden önce defedilmesine yardım etmektedir. Bir beldede salgın hastalık baş gösterdiğinde veya kamu yararı gerektirdiğinde devletin buna zorlaması caizdir. Ancak taramanın sonuçlarını muhafaza etmesi, insanların sırlarını koruması ve açıklamaması gerekir. İnsanların sırlarını korumak İslam hukukunun gayelerinden biridir. Sadece zaruretin veya mücbir halin gerektirdiği kadarıyla açıklanabilir.

3-Evlilik Sonrası Tıbbî Muayene

Evlilik meydana geldikten sonra durum değişir. Taraflar arasında bir bağlayıcılık oluşmadan önce birbirleri hakkında evliliğin gereklerine bedensel ve psikolojik anlamda yeterlilik olduğu hususunda gönül rahatlığına kavuşmaları önemlidir. Evlilik öncesi muayene bu amaca hizmet eder. İmzalar atılıp evlilik akdedildikten sonra ise artık tedavi, boşanma ve boşama hakkı veya evliliğin feshi söz konusu olur.

Büyük fakihler, eşler arasında ayrılığı seçme hakkı veren kusurları dile getirmişlerdir. Hanbeliler bunları 18'e, Malikiler 13'e İmamiyye 12'ye kadar çıkarır. Tabiinin bir kısmı ise eşlerdeki kusurlarla ilgili zarar ölçüsü belirlemiştir. Bu kusurların en önemlileri dokuz adet kusurdur.⁵² Bunların üçü kadın ve erkekte müşterektir, delilik, cüzzam⁵³ ve abraş⁵⁴ hastalığı. İkisi erkeklere hastır, cinsel iktidarsızlık⁵⁵ ve hadım olma.⁵⁶ Dört tanesi kadına hastır, cimaya engel olan et,⁵⁷ fercin tıkalı olması,⁵⁸ kasık yarığı illeti,⁵⁹ kadının rahminden çıkan yumurtamsı şişlik illeti⁶⁰. Fakihlerin çoğunluğu, (bu kusurları fesih sebebi görmeyen zahiriler hariç)⁶¹ bu hallerde eşlere ayrılma hakkını vermek gerektiği görüşündedir. Ancak ayrıntılarda farklı görüşlere sahipler.

1- Ebu Hanife ve Ebu Yusuf cinsel ilişkiye engel sebeplerde kadını ayrılma talebinde bulunma hakkını sabit görmektedir. Ancak erkek için bu hakkı sabit görmez. Çünkü erkeğin boşama hakkı vardır. Onun feshe ihtiyacı yoktur. El-Kâsânî'nin,

52 *Fethu'l-kadir*, III, 268; İbn Âbidin, II,593, *Tebynü'l-hakâik*, II, 25; *el-İhtiyâr*, II, 176; *Bedâi'u's-sanâf*, III, 1536; *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 50; *Şerhu's-Sağir*, II, 468; *el-Mühhezzeb*, II, 48; *Münteha'l-irâdât*, II, 186-189; *er-Ravda*, VII, 195; *el-Muğni*, VII, 580; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 58-62; *el-Muhtasaru'n-nâfi*, s. 212; *Zâdü'l-me'âd*, V, 180-186; *Neylu'l-evtâr*, VI, 167; Ali Hasebullah, *eş-Şer'iatu'l-İslâmiyye*, Daru'l-fikir, s. 257; Muhammed Mustafa eş-Şelebi, *Ahkâmü'l-Üsra fi'l-İslâm*, Beyrut, s. 417; Nizâmüddin Abdulhamid, *İnhilâlü 'akdi'z-zevâc*, Bağdat Üniversitesi Bas-kısı, s. 207; Muhammed ed-Desûki, *el-Üsra fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Dâru's-sekâfe, s. 321.

53 الجذام: Cimin dammesi ile, Uzuvarların aşınarak düşmesi. Bkz:Daha önce geçen kaynaklarda جذام maddesi.

54 البرص (Abraş): Ba ve Ra'nın fethasıyla. Bir illet sebebiyle bedene arız olan beyazlık. Bkz: Daha önce geçen kaynaklarda برص maddesi.

55 العنة (iktidarsızlık) : Aynın dammesiyle. Erkeğe arız olan cinsel ilişkiye güç yetirememesi durumu. Bkz: Önceki kaynaklarda عنن maddesi.

56 الجب (hadım olma) Cim'in fethasıyla. Erkeklik organının kesilmesi. Bkz: Kâmûsu'l-Muhit ve Lisânü'l-Arab, جب maddesi.

57 القرن (cimaya engel et) Kafın ve Ranın fethasıyla. Kadının cinsel organında bulunan cinsel ilişkiye engel olan et veya kemik. Bkz: Önceki kaynaklarda قرن maddesi.

58 الرق (Fercin tıkalı olması) : ra ve ta fethalıdır. Bkz:Önceki kaynaklarda رق maddesi.

59 الفقق Fa fethalı Ta sakindir.Bkz: Önceki kaynaklarda فقق maddesi.

60 العغل Bkz: Önceki kaynaklarda عغل maddesi.

61 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 58.

Muhammet bin Hasan Eş-Şeybânî'den naklettiğine göre o, bu daireyi oluşturan kusurlara delilik ve cüzzamı da ekleyerek genişletmiştir: Zarara uğramaksızın beraberce yaşanması mümkün olmayan akıl hastalığı, cüzzam ve baras gibi kusurlardan uzak olması.⁶²

Hanefiler, yukarıda geçen hastalıklar sebebiyle kadının, ayrılık talep edebilmesi için ayrıca şunları şart koşturmaktadır: a- Hastalığa rıza gösterdiğini açıkça ifade eden bir beyanın çıkmaması. b- Evlilik sırasında hastalığı bilmemesi. c- Kusurun evlilik sırasında bulunması. Eğer kusur cinsel birleşmeden sonra oluşmuşsa bu fesih hakkı vermez. d- Kendisin de ritik veya karn gibi cinsel kusurların bulunmaması.

2-Sayılarında ihtilaf etseler de Maliki, Hanbeli, Şafii ve İmamiyye⁶³ mezheplerinin fukahası, ister akitten önce ister akitten sonra olsun bu kusurların mevcudiyeti, her iki tarafa da fesih ve ayrılma hakkı vereceği görüşündedir.

3- Fakihlerden bir gurup, kusurlar için objektif bir ölçü getirmiştir. Bu ölçü, bir tarafta mevcut olan ayıbın diğer tarafta hoşnutsuzluğa yol açıp açmaması, eziyet ve zarara sebep olup olmamasıdır. Kadı Şureyh, Zühri, ve Ebu Sevr bu görüşü dile getirmiştir. İbn-i Kayyim da bu görüşü desteklemiş ve eserlerinde bu görüşü tercih eden delillere ve nakillere yer vermiştir. Nitekim eserlerinde Hz.Ömer(ra)'den yapılan bazı nakillerde⁶⁴ onun zikredilen kusurlar üzerinde durmadığı, oysa kısrallığın fesih hakkı veren illetlerden olduğuna hükmettiğine dair nakillere yer vermiştir. İbn-i Kayyim şöyle der: Kıyas, evli çiftin birini diğerinden nefret ettiren ve nikâhın gayesi olan sevgi ve rahmetin elde edilememesine sebep olan her ayıp, vazgeçme hakkını gerektirir. Bu hak, nikâh konusunda alışverişte olduğundan daha önceliklidir. Nitekim nikâh akdinde koşulan şartlar, alışveriş akdinde koşulanlardan daha fazla riayet edilmesi gereken şartlardır. Sahih hadisin belirttiği gibi Allah ve Resulü (sas) aldatılanı ve dolandırılanı asla yükümlü tutmaz. Sağlayacağı maslahatlar gözetildiğinde ve şeri kurallara yakınlığı düşünüldüğünde bu görüşü tercih etmenin korkulacak bir tarafı yoktur.⁶⁵

İbni Kayyim yine şöyle der: Bu kusurları iki, altı, yedi, sekizle sınırlamanın bir dayanağı yoktur. Körlük, dilsizlik, sağırılık, el ve ayakların birinin veya ikisinin kesik olması, erkeğin son derece itici olması ve bu hususların sessizlikle geçirilmesi en çirkin tedlis ve aldatmadır. Bu, hem dine hem ahlaka aykırıdır. Susmak, örfen bu hastalıkların bulunmadığını ifade eder. Bu suskunluk, salim olma anlamına gelir ve şart koşulmuş sayılır.⁶⁶

İbn-i Kayyimın tercih ettiği görüş budur. O, bu görüşüyle, fesih hakkı konusunda hem İslam hukukunun evlilikte gözettiği gayelerle hem de ailede sevgiyi,

62 Kâsânî, *Bedâi'us-sanâf*, III, 1536.

63 *Şerhu's-Sağir*, II, 187; *er-Ravda*, VII, 195; *Münteha'l-irâdât*, II, 186; *el-Muhtasaru'n-nâfi*, s. 212.

64 *Muvatta* 2/526, *Zâdü'l-me'âd*, IV, 183.

65 *Zâdü'l-me'âd*, V, 182-183.

66 Age.

merhameti ve sükûnet bulmayı gerçekleştirme ile uyumlu olarak eşler arasında doğal ilişkiyi engelleyecek biçimde sürekli olan kusuru şart koşmuştur. Bu nedenle fakihlerimizin belirttiği kusurlardan daha tehlikeli olması hasebiyle, çağımızda ortaya çıkan AIDS ve benzeri tehlikeli bulaşıcı hastalıklar fesih hakkını gerektiren kusur kapsamına girer. Uluslararası Fıkıh Konseyi, kazanılmış bağışıklık yetmezliği (AIDS) hakkında onüç ve yirmisekiz sayılı iki karar yayınlamış ve bu kararlarda şöyle bir düzenleme getirmiştir: Bu hastalığa yakalanan eş, diğer eşe durumu bildirmekle ve bütün korunma çalışmalarında diğeriyle yardımlaşmakla yükümlüdür.⁶⁷ Bu iki karardan başka bulaşıcı kazanılmış bağışıklık yetmezliği ile ilgili 90 numaralı başka bir karar daha çıkarmış⁶⁸ ve bu kararda eşlerden birinin bu hastalığa yakalandığında diğer eşin ayrılma talebinde bulunma hakkının olduğu, kabul edilmiştir.

4- Hâkim Kararıyla Ayrılık

Hastalıklar ve illetler sebebiyle ayrılık hâkim kararı ile olur. Ayrılmayı talep edenin bu kusuru bilerek rıza göstermemiş olması şarttır. Hâkim, hastalığın uzmanlarından görüş almalıdır. Fakihlerimizin yaşadığı dönemde şifası mümkün olmayan bir hastalık, bir kusur bugünkü çağdaş tıbbın imkânları ile Allah(cc)'ın izniyle şifası olan bir hastalığa dönüşmüş olabilir. Bizim de tercih ettiğimiz Şafiilerin ve Hanbelilerin görüşüne göre bu, talak değil, fesihtir. Dolayısıyla talak sayısına bir etkisi yoktur.⁶⁹

1- Evlilik Öncesi Tıbbî Muayenenin Fıkhî Hükümü

İslam hukukunda konu ile ilgili hükmün iyice bilinmesi için şu meselelerin hükmünü açıklamaya muhtacız. a- Tıbbî muayene yapılması akdin tamamlanmasından önce hukuki bir zorunluluk mudur? b- Resmî yönden akdin belgelendirilmesi ve ispatı için bu muayeneyi şart koşmak suretiyle, evlenmek isteyenleri, tıbbî muayeneye icbar eden hukuki düzenleme yapılması caiz midir? c- Eşlerden veya nişanlılardan biri bulaşıcı veya irsî bir hastalığa yakalanırsa bunu diğeri haber vermek yükümlülüğü var mı? Saklamasının sonuçları neler? d- Bu konumuzla akraba evliliğinin ilgisi var mı? e- Eğer vacip ve bağlayıcı görülmezse bunun alternatifi var mı?

Allaha dayandıktan sonra, bu konuyu araştırmaya çalışacak, kendi görüşüme göre delillerin desteklediği başa ulaşmaya çalışacağız. Bu soruları cevaplamadan önce konunun tartışma kabul etmeyen bir kuralını koymak istiyorum. Konuyla ilgili fetva veren ve araştırma yapan hiç kimse sağlam, birbirine tutkun, kusursuz, düzgün, kuvvetli inanca ve bünyeye sahip bir ailenin önemini tartışma konusu yapmaz. Yine belirtmek gerekir ki burada tartışma konusu olan, insanların başına her zaman gelebilen sıradan hastalıklar veya bulaşıcı olmayan az rastlanan hasta-

67 Uluslararası Fıkıh Konseyi Dergisi y.8 c.3

68 Uluslararası Fıkıh Konseyi Dergisi y.9

69 Daha önce geçen fıkhi kaynaklar.

lıklar değildir. Burada araştırma konusu olan, bulaşıcı siroz gibi tehlikeli bulaşıcı hastalıklar, AIDS gibi cinsel birleşmeyle veya kan nakliyle birinden diğerine geçen hastalıklar ve genler vasıtasıyla taşınan zararlı irsî rahatsızlıklardır.

A- Tıbbî muayene yapılması akdin tamamlanmasından önce hukuki bir zorunluluk mudur?

Evlilik öncesi tıbbî muayenenin vacip olması meselesinde benim tercihe şayan gördüğüm, kitap ve sünnette evlilik öncesi tıbbî muayeneyi vacip kılacak bir delil olmadığı yönündedir. Daha öncede belirtildiği gibi ciddi ihtilafın olduğu konu, tümüyle sadece tedavi konusudur. Evlilik öncesi tedavi konusu ise tedavi konusundan farklıdır. Çünkü tedavi olmasa hastalık boyunca gerçekleşmiş bulunan bir zararın giderilmesi mümkün olmayacaktır. Tedavinin vücûbiyeti, şu anda var ve gerçekleşmiş olan zarar haliyle ilgilidir. Araştırma yaptığımız konuda ise muayene iradesinin ortaya çıktığı sırada var olan bir zarar yok ki gerçekleşmiş bir hastalık için söylenen bu konuda da söylenebilir. Ayrıca bir şeyin vacip olması (ki bu yeni bir tekliftir) ya kendine has bir nasla sabit olan delile ya da umumi nasların açık delaletine muhtaçtır. Evlilik öncesi tıbbî muayeneden söz etmek, ilkesel olarak onun meşruiyetinden ve cevazından söz etme çerçevesinde olmalıdır. Bunu aşarak vacip veya haram cinsinden veya başka bir teklifi hüküm etrafında konuşulmamalıdır. Fakat nişanlılardan biri veya ikisi hasta ise o zaman konu, genel anlamda tedavi konusunun içeriğine dâhil olur. Bunlardan ayrı olarak, kişi kendisi üzerinde tıbbî muayene yaptırır ve tehlikeli bir bulaşıcı hastalığa maruz kaldığı ortaya çıkar da bunu gizlerse o zaman durum, inşallah az sonra bahsedeceğimiz aldatmayla ilgili bir konu olur.

B- Resmî yönden akdin belgelendirilmesi ve ispatı için tıbbî muayeneyi şart koşturmak suretiyle evlenmek isteyenleri muayeneye icbar eden hukuki düzenleme yapılması caiz midir?

Devlet evlenmek isteyenleri evlilik öncesi tıbbî muayene yükümlülüğü altına sokacak bir hukuki düzenleme yapabilir mi? Bu yükümlülüğe uymamaya, butlan gibi evliliği resmen tanımama gibi sonuçlar bağlayabilir mi? Çağımız âlimleri bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bir gurup (bu guruptan bazıları şunlardır: Abdulaziz bin Baz, Abdülkerim Zeydan, Muhammet Refet, Osman Muhammet, Abdülğaffar Şerif)⁷⁰ şu gelen delillere dayanarak bunun caiz olmadığı görüşündedir. 1- Nikâh akti yeni ortaya çıkan bir akit değil ki akdin geçerliliği için yeni şartlar arayalım. Tersine, evlilik, İslam hukukunun şartlarını, rükünlerini ayrıntısıyla düzenlediği bir akittir. Şari, evliliğin hükümlerine fazlasıyla özen göstermiş ve özelliklerini fazlasıyla dikkate alan bir şekilde kuşatmıştır. O halde tarafları tıbbî muayeneye zorlamak, İslam hukukunda sabit olana aykırıdır ve bu şart batıl olur. Çünkü

70 *Cerîdetü'l-Müslimîn*, 12 Temmuz 1996, Dr. Abdülkerim Zeydan'ın görüşü : Rabitatul Alemlî İslamiye bağlı Fıkıh Konseyinde Şevval 1422 de yaptığı tartışma Dr. Muhammed Rafet Osman Age, Dr. Abdülğaffar eş-Şerif, age, Bkz: Dr. Abdurresîd Kasim, "el-Fahsu't-tıbbî kable'z-zevâc."

Resulullah(sas)'tan gelen şu hadisin kapsamına girer. 'Allah'ın kitabında olmayan şart batıldır.'⁷¹ 2- Ne kitap ve sünnette ne de geçmiş fakihlerin sözlerinde nikâhın sıhhati için sağlıklı olmayı şart koştuklarına dair bir delil bulunmaktadır. Nitekim nikâhta zürriyetin gerekliliği aranmaz. Öyle ki ayise ve yaşlı erkeğin evliliklerinde zürriyet iradesi olmaksızın evlenmeleri caizdir. Akdin şartlarından sonra dinin önemseydiği şart, eşin, dini yükümlülüklerini yerine getiren ve ahlaklı bir insan olmasıdır. Resulullah(sas) şöyle buyuruyor: 'Dininden ve ahlakından razı olduğunuz kişi size geldiğinde onu evlendiriniz.'⁷² 3- Veliyyül emrin tasarrufları özellikle de mubahı vacip kılan tasarrufları, ancak maslahat belirli olursa, 'İmamın raiye üzerindeki tasarrufu maslahata bağlıdır.'⁷³ fıkıh kuralı çerçevesinde sahihtir.

Bir gurup âlim, (Muhammed ez-Zuheyli, Miman, Hamdati Maul Ayneyn,⁷⁴ Şebir)⁷⁵ aşağıda gelen delillere dayanarak tıbbî muayene konusunda, veliyyül emrin, evlilik hazırlığı yapanları bağlayıcı hukuki düzenleme yapma yetkisine sahip olduğu görüşündedir. 1- Haram olmadıkça veliyyül emre itaatin vacip olduğuna dair kitap ve sünnette yer alan genel deliller. 2- İnsanın kendini korumasına ve tehlikeye atmamasına delalet eden genel deliller. 3- Zaruriyattan olan neslin korunmasının vacip olduğuna delalet eden deliller. Bu genel delillerin, konu ve iddia için kanıt olmadığı açıktır. Bunlarla tıbbî muayene gibi özel bir şeyin vacip olduğunu ispat etmek mümkün değildir. 4- Ebu Hureyre(ra)'nin Resulullah(sas)'tan rivayet ettiği hadiste şöyle buyruluyor. '(Bulaşıcı hastalığı olan)Hastaları, sağlam olanların arasına sokmayın.' Hadis, bulaşıcı veya irsî hastalığa maruz kalandan kaçınmayı emrediyor. Buda, ancak tıbbî araştırma ile ortaya çıkabilir. 5- Tıbbî araştırma konusu kişisel özgürlük kapsamında değerlendirilemez. Çünkü bunda ilkin bireyin, ikinci olarak toplumun maslahatı vardır. Özel zarara yol açsa bile kamu zararı için buna katlanılır. Nitekim fıkıh kuralları bunu düzenlemiştir. Kamu zararının önlenmesi için özel bir zarara yol açsa bile buna katlanılır. İki şerden ehven olanı, iki zarardan hafif olanı, iki mefsedetten düşük olanı işlenir. Mefsedetin giderilmesi maslahatın celbinden önceliklidir. 6- Zarar meydana gelmeden önce mümkün ise onu önlemek, meydana geldikten sonra kaldırmaktan önceliklidir anlamında 'önlemek kaldırmaktan evladır' kuralı. 7- Vesileleri gözetmek, çünkü vesilelerin hükmü amaçlarına göredir.⁷⁶

Bana göre konuyu, ayrıntıları gözeterek ele almak tercihe şayandır. Buna göre kişiyi genetik muayeneye icbar etmek caiz değildir. Bu, kişisel özgürlük ve konunun önemi hakkında bilinçlenme çerçevesinde ele alınmalıdır. Devletin, evlenmek isteyenleri evlilik öncesi normal tıbbî muayene yaptırmaya zorlayacak karar yayınlaması ise iki şartla caizdir. Birinci Şart: İncelemenin, uzmanlardan olu-

71 Buhari 5/187,324, Müslim 2/124.

72 Tirmizi 1084 nolu hadis, İbni Mace 1967 nolu hadis.

73 Bkz: Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.121, Zerkeşi, *el-Mensûr*, I, 309.

74 Bkz: "Mevkûfû'l-İslâm min'e'l-emrâzi'l-verâsiyye," *Mecelletü'l-hikme*, y. 6, Safer 1416, s.210.

75 Bkz: Daha önce belirtilen İslam Örgütüncü düzenlenen Tıbbî İlimler Sempozyumunun 11. Kitabı.

76 Bkz: Daha önce geçen kaynaklar, Dr. Abdurreşid Kasim daha önce belirtilen araştırması s.3, Bu fıkıh kuralları için bkz: Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Zerkeşi, age.

şan bir heyetçe, sadece Hepatit C, AIDS gibi bulaşıcı tehlikeli salgın hastalıklar hakkında yapılması, bunları aşacak biçimde genişletilmemesidir. Bu, 'zaruretler ve ihtiyaçlar kendi ölçüsüne göre değerlendirilir.' kuralı kapsamındadır. İkinci Şart: bu kararı ihlal etmenin müeyyidesi nikâh akdini iptal etmek, fesadına hükmetmek veya akdin hukuki sonuçlarının doğmasını engellemek olmamalıdır. Bu müeyyide, mali bir ceza gibi başka bir şey olmalıdır. Devletin veya veliyyi emrin, evlilik öncesi tıbbî muayeneye icbar eden bir karar çıkararak buna uymayanların akitlerinin butlanına, fesadına veya akdin hukuki sonuçlarının doğmamasına yol açacak bir düzenleme yapması caiz değildir. İmama böyle bir hak verilmiş değildir. Çünkü rükün ve şartları yerinde olduğu müddetçe akdin geçerliliğine karar veren şeri nasların duvarına çarpar. Ancak karar, ihlali halinde ya mali bir ceza ya da bir ayrıcalığın verilmemesi gibi bir müeyyide öngörebilir.

Elde olan her türlü araç kullanılarak bulaşıcı hastalıklar hakkında yapılan normal tıbbî muayene ile genetik muayenenin birbirinden ayrı değerlendirilmesinin delili, daha önce belirttiğimiz gibi genetik araştırmanın, gerek birey gerek aile ve toplum düzeyinde büyük kötülöklere yol açmasıdır. Bunun yanında genetik muayenenin henüz ortaya çıkmamış, daha çok incelenmeye ve irdelenmeye muhtaç gizli yönleri de bulunmaktadır. Hepatit C ve AIDS gibi bulaşıcı tehlikeli hastalıkların incelenmeden terkedilmesi durumunda daha önce belirttiğimiz gibi büyük kötülöklere doğacaktır. Bu şekilde iki gurubun görüşleri içinde en iyi yanlarını alarak her iki görüşü birleştirdiğimizi düşünüyorum.

Devlet, bu muayeneleri zorunlu tuttuğunda bunun masraflarına katlanmalı veya bu işe özel ücretsiz hizmet veren laboratuvarlar hazırlamalıdır. Çünkü bu işten ortaya çıkan yarar ve menfaat sadece bireye has değil. Kamu yararı bulunan hallerde, Müslümanların beytülmalı veya devlet hazinesi buna katlanmalı. Eğer bu uygulama yaygın değilse (veya devlet bunu sağlamıyorsa) bu durumda her bir eş kendi masraflarına katlanır. Ancak taraflardan biri, diğerine bunu şart koşarsa bu durumda şart geçerlidir.

C- Eşlerden veya nişanlılardan biri bulaşıcı veya irsî bir hastalığa yakalanırsa bunu diğerine haber vermek yükümlülüğü var mı? Saklamasının sonuçları neler?

İslam hukukunda tıbbî muayene ile ilgili hükmün iyice bilinmesi için açığa kavuşturulması gereken üçüncü konu, evlenmeden önce nişanlılardan biri veya evlilik sonrasında eşlerden biri kendisinde irsî veya normal bir hastalığın bulunduğunu öğrenirse şeri hüküm nedir? Bana göre tercihe şayan olan, –Allah en iyi bilendir- kendisinde tehlikeli bir bulaşıcı veya irsî bir hastalık olduğunu öğrenen tarafın, bunu diğer tarafa bildirmesi vaciptir. Eğer hastalık normal bir hastalık yani bulaşıcı olmayan ve ondan doğacak çocuklarda bir sakatlık ve çirkinliğe yol açmayacak bir hastalıksa açıklamak vacip değildir. Nişanlılardan birinin veya eşlerden

birinin kendisinde tehlikeli bir bulaşıcı hastalık bulunduğu veya taşıdığı bir hasta genin, bilim insanlarının zannı galibiyle çocuklarda bozukluğa yol açacağını öğrenmesi halinde bunu muhatabına bildirmesinin vacip olduğunun delili şunlardır.

1- Aldatma, dolandırma, hilebazlık, kurnazlık ve kandırmanın -ki bunların hepsi hakikati örtmek ve dolandırıcılık yollarını kullanarak dolandırıcının, hilebazın, aldatanın istediği sonuca ulaşması anlamında, aldatma etrafında dönüp dolaşan anlamlardır- haram olduğuna dair kitap, sünnet, eserler ve icma da yer alan birçok delilin varlığı. Bu sebeple Resulullah (sas), ‘Aldatan benden değildir’⁷⁷ hükmünü koymuştur.

2-İttifak edilen bir mesele olarak aldatma ve dolandırmanın etkisi sadece Mali konularla sınırlı değildir⁷⁸ Nikâh konusunda da aldatma ve dolandırmanın etkisi ittifak edilen konulardandır. Örneğin hürriyet konusunda yapılan göz boyamanın tazminat ve fesih hakkı doğurduğunda ittifak edilmiştir⁷⁹

3- Gerçeği beyan etmenin vacip olduğuna dair sahabenin büyüklerinden gelen birçok rivayet, fetva ve hüküm bulunmaktadır. Örneğin Şâbi, Ömer’den(ra) şöyle rivayet etmektedir: Hz.Ömer bir adamı sulama işine göndermişti. O, kısır olduğu halde bir kadınla evlendi. Hz.Ömer, ona kısır olduğunu ona bildirdin mi? Dedi. Adam, hayır dedi. Ömer, git ona bildir ve sonra ona seçme hakkı ver Dedi.⁸⁰ Bilgisi ve hikmetiyle darbu mesel olan İslam kadısı Kadı Şureyh, evlilik akdinde aldatmanın caiz olmadığını aldatılanın vazgeçme hakkı olduğunu belirtmiştir. Nitekim adamın biri Kadı Şureyh’e gelip bu adamlar seni insanların en güzeliyle evlendireceğiz deyip bana gözü görmeyen bir kadın getirdiler dedi. Kadı Şureyh, ‘eğer bir kusur senden gizlenmişse caiz değildir’⁸¹ demiştir.

İbni kayyim bu hükmü kritik ederken şöyle diyor: Bu hükmü ve o Kadı Şureyh’in şu gerekçesine dikkat et. ‘Bir kusur senden gizlendiyse...’ Yani, kusurları gizleyen bir kadının durumu kocasına akdi reddetme hakkı verir.⁸²

4-Kıyas bakımından olaya baktığımızda, mali konularda yapılan işlemlerde bir ayıbı belirtmek vacipken ve onu gizlemek diğer tarafa fesih hakkı verirken, nasıl olur da eşlerin sağlık durumuyla ilgili bir aldatma, kendilerinin ve evlatlarının sağlığı ve geleceği için son derece önemli sonuçlar doğuracak böyle büyük bir akitte etkisiz kabul edilir. İbni Kayyim şöyle diyor; Nebi(sas), alım satımda satıcının maldaki ayıbı saklamasını haram kılmış ve bildiği halde müşteriden maldaki kusuru gizlemeyi yasaklamışsa nasıl olurda nikâhta kusur kabul edilir.⁸³

İslam, nişanlılar ve eşler arasında açıklık ve şeffaflığı ve her şeyi açıkça ortaya koyma gereğini, son derece büyük önem vererek öncelemektedir. Zira taraflar, an-

77 Müslim 1/99, İbni Mace, 2/749, Tirmizi, 4/544, Ebu Davud 9/32, Hakim Müstedrek 2/9,Beyhaki, Sünenül Kübra 5/320.

78 Ayrıntılı araştırma için bkz: *Mebdeu’r-rızâ fi’l-’ukûd, Dirâse mukârene*, Dâru’l-beşâir, I, 600-666.

79 Kudûri, *et-Tecrid*, Mahtûtatu Dâri’l-Kütüb, Fıkhul-Hanefi, II, 803; İbn Âbidin, V, 145.

80 10346 numaralı Abdurrezzak es-Sanani kendi eserinde tahrir etmiştir. Ravileri sikadır.

81 Age 10680 numaralı hadis. İsnadı sahihtir.

82 *Zâdü’l-me’âd*, IV, 184.

83 *Zâdü’l-me’âd*, V, 185.

cak bu şekilde tamamen kâni ve mutmain olarak akdi tamamlayabilecek ve istikrar ve sükûna ulaşabilecektir. Bu konuda açık davranması gereken sadece taraflar da değildir. Kendisine danışılan kişilerinde fikirlerini açıkça söylemeleri gerekir. Nitekim Resulullah (sas), Muaviye ile mi Ebi Cehm ile mi evlenmesinin daha uygun olacağı hususunda kendisine danıştığında Fatime Binti Kays'a, Muaviye fakirdir, malı yoktur, Ebi Cehm ise sırtından esasını indirmez demiş ve onu Üsame(ra) ile evlenmeye yöneltmiştir.⁸⁴ İbn-i Kayyim şöyle diyor: Evlilik konusunda kusurları beyan etmenin daha uygun ve daha önemli bir görev olduğu ve bu kusuru gizlemek, saklamak, aldatmak nikâhı feshetmenin lüzumuna sebep olduğu anlaşıldı. Böyle bir kusuru gizlemek, sahibinin boynunda sorumluluk doğuran bir aldatmadır, aynı zamanda şiddetle nefret edilmesi gereken bir durumdur. Şer'i tasarruflar, kurallar ve şer'i hükümler bunu kesinlikle yasaklar.⁸⁵

Kişinin kendisi hakkında doğru açıklama yapması vacip olduğu gibi istişare edilen şahıs az önce zikrettiğimiz sahih hadis gereğince bildiklerini açıkça ortaya koymalıdır. Bu gybet olarak görülmez. Nitekim İmam Ahmet'e, birisine evlenme teklif eden kötü bir adamın bu kötülüğü söylenirse bu gybet olur mu diye soruldu. Şöyle dedi: 'İstişare edilen kişi kendisine sorulan konuda vereceği bilginin içeriğine güvenilen kişidir. Olması gereken budur. Böyle yapmayı ta seni memnun edecek şeyleri söylemesi mi iyidir?'⁸⁶

Özetle, kendisinde bulaşıcı bir hastalık veya tehlikeli genetik bir hastalık bulunan eş diğerine bunu bildirmekle yükümlüdür. Aksi takdirde günahkâr olur ve diğer taraf lehine evliliği feshetme hakkı ve hatta eğer bir zarar oluşmuşsa tazminat hakkı vardır. Bu, Nebi'nin (sas) belirttiği ve genel ilke haline gelmiş olan "Zarar vermek de yoktur, zarara karşı zarar vermek te."⁸⁷, 'Zarar giderilir', 'Zarar misliyle giderilmez'⁸⁸ kuralının uygulanmasıdır. Uluslararası İslam Fıkhı Konseyi 82 numaralı kararında eşlerden hastalığa yakalananın, diğerine hastalığını ve hastalığın niteliğini bildirmesi gerektiğini kararlaştırdı.⁸⁹ Aynı kurumdan bu kararla birlikte 90 numaralı AIDSle ilgili güzel bir karar daha çıktı. Önemine binaen zikrediyoruz Bu karar aşağıda belirtilen hususlara yer vermektedir.

1- Hastanın karantinaya alınması. Bugün yaygın tıbbi bilgiler, bağışıklık sistemini çökerten virüsün (AIDS), birlikte yaşama, dokunma, aynı ortamı soluma, haşere yoluyla, beraber yeme içme sebebiyle, yüzme havuzlarının kullanımı ile çatal kaşık gibi yeme içme aletlerinin, koltuk vb. normal günlük hayatın gereçlerinin ortak kullanımı ile bulaşmadığını belirtmektedir. Bu virüs şimdi belirteceğimiz başlıca şu yollarla bulaşmaktadır. 1) Hangi biçimde olursa olsun cinsel münasebetle 2) Kirli kanın ve ondan türeyen şeylerin nakliyle 3)Kullanılmış enjektörlerle

84 Müslim, 1480, Mâlik, *Muvatta*, II, 580.

85 *Zâdü'l-me'âd*, 5/185-186.

86 *Gızâ'ü'l-elbâb*, I, 107.

87 Mâlik, *Muvatta*, s. 464; Ahmed, *Müsned*, V, 527; VI, 313.

88 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*.

89 Uluslararası İslam Fıkhı Konseyi Dergisi y. 9, IV, 379.

(Özellikle uyuşturucu alımında kullanılan enjektörler) Yine kullanılmış tıraş bıçağıyla 4) Hastalığa maruz kalmış anneden çocuğuna hamilelik sırasında geçmek suretiyle bu bahsettiklerimize göre bulaşma tehlikesi yoksa bu hastalığa yakalanmaların, İslam hukuku bakımından karantina altına alınması gerekmemektedir. Hastaya, güvenilen tıbbi uygulamalara uygun bir şekilde muamele edilir.

2- Hastalığı Kasten bulaştırmak: Her ne surette olursa olsun AIDS virüsünü sağlıklı birine kasten bulaştırmak, haram bir işittir. Günah ve veballerin büyüklerinden sayılır. Aynı zamanda hukuki anlamda cezalandırılmak suretiyle dünyevi karşılığının da olması gerekir. Eylemin niteliği, fertlerde meydana gelen sonuçları ve eylemin toplumda oluşturduğu etki ile orantılı olarak bu ceza değişir. Eğer failin kastı, bu habis hastalığın toplumda yaygınlaşmasına yönelik ise bu fiil, hırabe ve yeryüzünde fesat çıkarma kabilinden bir eylem sayılır. Hırabe ayetinde nasla sabit olan cezalardan biriyle cezalandırılması gerekir. 'Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.'⁹⁰ Eğer bu fiili düşmanlık sebebiyle sadece belli bir şahsa yönelikse bu durumda bakılır. Eğer kendisine hastalık bulaştırılan şahıs henüz ölmediyse tazir cezasıyla cezalandırılır. Şayet bu şahıs ölürse, öldürme suçunun cezası yönünden olaya bakılır.

Eğer kendisine hastalık bulaştırılmak istenen kişiye hastalık bulaşmazsa yine tazir cezasıyla cezalandırılır.

3- Hastalığa yakalanmış annenin AIDS virüsünü bulaştırdığı cenini kürtajlara aldırması genellikle ilk hamilelik döneminden sonra cenine ruh bedene girmesinden sonra veya doğum esnasında olmaktadır. Bu ceninin alınması şer'an caiz değildir.

4- AIDS hastalığına yakalanmış annenin çocuğuna bakması ve emzirmesi: Güncel tıbbi bilgi bu hastalığa yakalanmış annenin sağlıklı evladına bakmasında ve onu emzirmesinde bir sakınca görmemekte bu durumu normal sıradan yaşam birlikteliği olarak değerlendirmektedir. Tıbbi bir gereklilik olmadıkça İslam Hukuku da buna engel bir durum görmez.

5-AIDS hastalığına yakalanan eşten ayrılma talebi, diğer eş için teslim edilmesi gereken bir haktır. Bu hastalığın özellikle cinsel yolla bulaşması sebebiyle, kadının AIDS hastalığına yakalanmış eşten ayrılma hakkı vardır.

6- Belirtileri tam olarak ortaya çıktığında, hasta günlük yaşantısını sürdürmez hale geldiğinde ve ölümle burun buruna geldiğinde kazanılmış bağışıklık yetmezliği hastalığı (AIDS) şer'an ölümcül bir hastalık kabul edilir.⁹¹

90 Maide 5/33.

91 Uluslararası İslam Fıkıh Konseyi Dergisi y.9 c4 s.379.

D- Hastalıklar ile Akraba Evliliği Arasındaki İlgisi

Bu konu geniş bir konudur. Şöylece özetleyebiliriz. Genetik hastalıkların akrabalar arasında intikal etme ihtimali daha büyüktür. Fakat başka bir açıdan baktığımızda, hastalığın intikali meselesi akrabalıktan ziyade bu ailenin fertlerinin hasta olup olmaması ile ilgilidir. Bilindiği gibi bu konuda sahih ve hasen bir hadis tespit edilmemiştir.⁹²

E- Evlilik öncesi tıbbî araştırmanın alternatifi

Tıbbî araştırmanın birçok alternatif bulunmaktadır.

1) Konu komşudan, dost ahbaptan, iş çevresinden sorularak sağlıklı, güçlü bir eş aramak bunlardan biridir. Hatta bunun için hastanedeki dosyasını gizlice araştırmakta bir beis yoktur. Buna ek olarak sağlıklı olmanın işaretlerinden olan hususlara dikkat edilebilir. Nitekim âlimlerimiz yüzü görmek güzellik için avuç içini görmek sağlık ve selamet içindir demişlerdir.

2) Hastalık ve sağlık bakımından ve sair dikkat edilecek hususlarda eşlerin ailelerinin araştırılması da önemlidir Çünkü kan, (ırk) sinsidir.(yani insan soyuna çeker),

3) Evlilik öncesi muayene konusunda bilinçlenme ve ikna araçlarının yaygınlaştırılması, gizlilik ve başkalarına zarar vermeme konusunda ve sırların korunması bilincinin oluşturulması.

Bu makaledeki araştırmalar Allah'ın bize kolay kıldıklarıdır. Sayısız nimetlerine karşı Allaha şükrediyorum. Efendimiz Muhamme'te, aline ve ashabına Allah'ın selat ve selamı olsun.

92 Ayrıntılı bilgi için bkz: Dr. Ali es-Salus'un Katar Üniversitesi Sünnet ve Siret Merkezi Dergisindeki Araştırması.

HADİSLERİN RİVAYET ÖZELLİKLERİNİN FIKHA ETKİSİ BAĞLAMINDA VELİSİZ KIYILAN NİKÂHIN BATIL OLDUĞUNU İFADE EDEN RİVAYETİN TAHRİR VE TENKİDİ

Mutlu GÜL*

Criticising and Takhrij of The Narration That Express The Marriage Without Guardian is Invalid Regarding Effect of The Narrative Characteristic of Hadiths on Fiqh

Abstract: Marriage contract is the legal agreement that relationship is built upon it between the partners. There are some conditions to establish this contracting according the Islamic law. Some of these conditions are concord but others are controversial. Whether it is the controversial condition that the permission of woman's guardian is necessary or not. The basic reference whose opinion is the permission of guardian is necessary is tahat hadith: "The marriage without guardian is invalid." In this article it is dealt that the sanad and matn features of this hadith, and criticising the hadith by sects of fiqh.

Key words: Guardian, marriage, hadith, criticising.

I. GİRİŞ

Sözlük anlamı itibariyle "birleşme, bir araya gelme, evlilik, cinsel ilişki" gibi manalara gelen nikâh kelimesi, istilâh olarak; aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkek ve kadının hayatlarını daimi olarak birleştirmelerini sağlayan akit demektir. Nikâh, erkek ile kadın arasında karşılıklı bazı hak ve sorumluluklar doğuran, taraflara birbirlerinden istifade etme hakkı (hakkü'l-istimta') tanıyan ve kendisiyle bir ailenin teşekkül ettiği akit olarak da tarif edilmiştir. Nikâh akdini oluşturan temel unsurlar (rükünler), iki tarafın icap ve kabulünden ibarettir. Dolayısıyla tarafların akdi kabul ettiklerini beyan etmeleri, nikâhın oluşması için yeterlidir. Bununla birlikte nikâh akdinin meydana gelmesi ve varlık kazanabilmesi (in'ikâd), geçerliliği (sıhhat), yürürlük kazanması (nefâz) ve bağlayıcılığı (luzûm) için taşınması gereken diğer bazı şartlar da vardır.¹ İslâm hukukçuları, bu şartların bir kısmında ittifak bazılarında ise ihtilaf etmişlerdir.

Bu ihtilafli şartlardan biri de, evlilik akdinin varlık kazanabilmesi için kadının velisinin izninin gerekli olup olmadığı hususudur.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, mutlugulx@hotmail.com

1 Nikâh akdi ile ilgili temel hususlar hakkında geniş bilgi için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fikhiyye Kâmusu*, I-VIII, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967, II, 5-15; Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlüş-şahsiyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.18; Atar, Fahrettin, "Nikâh", DİA, İstanbul 2007, XXXIII, 112-117.

Küçük kızların velisinin izni olmaksızın, dul kadınların da rızaları alınmadan evlendirilemeyeceği konusunda fukahâ arasında görüş ayrılığı yok gibidir. Bu meseledeki ihtilaf, evlenme çağına gelmiş genç kızların evliliklerinin geçerli sayılabilmesi için velilerinin iznine gerek olup olmadığı hususudur.² Akdin in'ikâd şartları içinde değerlendirilen bu tartışmalı konuda ileri sürülen delillerden biri de “*أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ*” / Velisinin izni olmadan nikâhlanan kadının bu akdi bâtıldır” hadîsidir. Rivayet, temel hadis musannefâtı ve şerhlerinin yanı sıra sened ve metin özellikleri itibariyle usul-i fıkıh, usul-i hadis ve fûrû kitaplarında da üzerinde ciddi tartışmaların yapıldığı haberlerden biridir. Makalede, evlilik hukuku açısından oldukça önem taşıyan bu hadisin tahriri, sened ve metin özellikleri, bu özelliklerle ilgili tenkitler, son olarak da farklı mezhepler tarafından benimsenen kabuller içinde işgal ettiği yer ve değerlendirme tarzı ele alınacaktır.

II. HADİSİN TAHRİR VE TENKİDİ

Nikâh akdinin geçerli olabilmesi için kadının velisinin izninin gerekli olduğunu ifade eden rivayet, küçük bazı lafız değişiklikleriyle beraber kaynaklarda genel olarak şu şekilde yer almaktadır:

“*أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اسْتَحْرُوا فَالْسلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ.*”

“*Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır. Kadın, şayet zıfaf gerçekleşmişse, kocasının helali olması sebebiyle, mehir almaya hak kazanır. Aralarında bir anlaşmazlık çıkacak olursa, devlet başkanını velisi olmayanın velisi konumundadır.*”

Rivayet bu şekliyle Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Dârimî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'lerine ilâveten Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'lerinde yer almaktadır.³ Rivayet Hâkim'in *Müstedrek*'inde de

2 Evlenmede velinin izni konusunda mezheplerin görüşleri için bk: Köse, Saffet, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.2, Konya 2003, s.101-116; Danişman, Muhammed Ali, “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.8, Konya 2006, s.239-258.

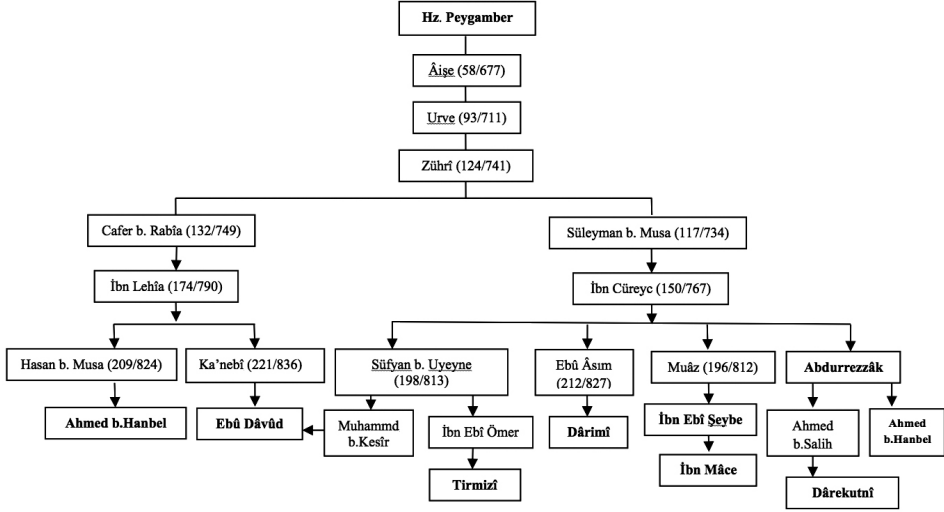
3 Tirmizî, *Nikâh*, 14; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 20; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Dârimî, *Nikâh*, 11; Dârekutnî, *Sünen*, III, 221; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, I-L, thk. Şuayp el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1995; XL, 243, 435; XLII, 200; Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-Sanânî, *el-Musannef*, I-XII, thk. Habiburrahman el-Âzamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, VI, 195; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, I-XVI, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut 2006, IX, 34.

Rivayetin yer aldığını tespit ettiğimiz diğer kaynaklar şunlardır: Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsned*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, I. Baskı, Dâru Hicr 1999, I, 422; III, 72; İmam Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Müsned*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Yûsuf Ali el-Hasenî - İzzet Attâr el-Hüseynî (Zâhid el-Kevserî'nin takdimiyle), Beyrut 1951, II, 11-12; Ebû Yalâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, I-XIV, thk. Hüseyin Selim Esed, 2. Baskı, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1990, IV, 386; VIII, 147, 191, 308, 309; XIII, 158; Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr, *Müsned*, I-II, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996, I, 112; Ebû Avâne, Yakub b. İbrahim, *Müsned*, I-V, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, III, 18; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî, *Sahîh* (İbn Balaban Tertibi), I-XVIII, thk. Şuayp el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, IX, 384; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsar*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut 2001, II, 364

geçmektedir. Hâkim, “Rivayetin Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sahih olduğunu fakat eserlerine almadıklarını” söylemiştir.⁴

A. Hadisin Sened Özellikleri ve Tenkidi

Hadisin rivayetleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır:



Sened şemasında da görüldüğü üzere hadis, sadece Hz. Âişe'den nakledilmiştir. Ayrıca onun râvisi olan Urve b. Zübeyr ve hadisi Urveden nakleden İbn Şihâb ez-Zührî de rivayetlerinde tek kalmışlardır. Dolayısıyla rivayetin sened açısından hem ferd-i mutlak hem de ferd-i nisbi olduğu görülmektedir.

Rivayeti Hz. Âişe'den (58/677) alan Urve b. Zübeyr b. el-Avvâm (93/711) ile ondan alan İbn Şihâb ez-Zührî'nin (124/741) sikalığı konusunda hadis münekkittelerinin ittifak halinde olduğu söylenebilir. Rivayeti Zührî'den nakleden Süleyman b. Musa ve Cafer b. Rabîa tarîklerinin değerlendirmesi, aşağıda ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

I. Süleyman b. Musa Tarîki

Rivayeti Zührî'den aktaran iki râviden biri olan Süleyman b. Musa (117/734) hakkında münekkitteler; “sebt” ve “sadûk” gibi tadil ifadelerinin yanı sıra, “bazı hadislerinde ızdırab vardır”, “münker bazı rivayetleri bulunmaktadır”, “hadis rivayetinde güçlü degildir” gibi cerh lafızları da kullanmışlardır.⁵

4 Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, II, 169.

5 İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1952, IV, 141-142; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebir*, I-XII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty, IV, 39.

Hadisi kendisinden rivayet eden İbn Cüreyc (150/767), onun bilinmeyen bazı rivayetleri olduğunu söylemiş, Yahya b. Maîn (233/847) ise Zührî'den yaptığı nakillerde “güvenilir” olduğunu ifade etmiştir.⁶ Nitekim Yahya b. Maîn’e “بولى لا نکاح إلا” hadisinin⁷ durumu sorulunca: “Bu konuda Süleyman b. Musa hadisi dışında sahih olarak gelen bir rivayet yoktur” cevabını vermiş, dolayısıyla incelediğimiz hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.⁸ Muhtemelen her iki rivayet de yaklaşık aynı manaya işaret ettiği için Yahya b. Maîn’e, “لا نکاح إلا بولى” hadisi sorulmasına rağmen, o incelediğimiz yukarıdaki rivayete işaret etmiştir. Süleyman b. Musa hakkında hem cerh hem ta’dil bulunmakla birlikte, yapılan cerhlerin müfesser olmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla onun sikalığı konusundaki değerlendirmelerde, ta’dilin tercih edileceği ve hakkındaki cerhlerin onun adalet ya da zaptına herhangi bir zarar vermeyeceği söylenebilir.⁹

Rivayeti Süleyman b. Musa’dan nakleden İbn Cüreyc, Ata b. Ebî Rebâh’ın (114/732) talebesi ve zamanının Mekke fakîhidir. Abdurrezâk’ın *Musenef*’inde çokça rivayeti yer almaktadır. Cerh-ta’dil ve tabakât kitaplarında İbn Cüreyc’in güvenilirliği ile ilgili değerlendirmelerin ihtilafı olduğu görülür. Yahya b. Maîn ve Yahya b. Saîd el-Kattân (198/812), onun rivayetleri derlediği bir kitabının olduğunu, kitabından yaptığı nakillerin güvenilir, diğerlerinin ise kayda değer olmadığını söylemiştir. Yine Atâ’dan ve Nâfi’den yaptığı nakillere güvenilebileceği, fakat Zührî’den aktardığı rivayetlerin hiçbir şey ifade etmediği (نيسَ بَشِيءٍ) söylenmiştir.¹⁰

İbn Cüreyc hakkında yapılan tenkitlerin başında, sika olmakla birlikte tedlis yaptığı ve irsâle çokça başvurduğu gelmektedir. Dârekutnî, İbn Cüreyc’in çok zayıf kimselerden tedlis yaptığını, bu sebeple tedlislerinden sakınmak gerektiğini söylemiştir.¹¹ Ahmed b. Hanbel de, onun bazı rivayetleri hakkında şöyle derdi: “Bunlar, İbn Cüreyc’in mürsel olarak naklettiği rivayetlerdendir. Nitekim o, nereden aldığına dikkat etmeksizin, ‘bana haber verildi ki, bana şöyle rivayet edildi ki’ diyerek nakilde bulunurdu.”¹²

6 Süleyman b. Musa hakkında daha fazla bilgi için bk: Yahya b. Maîn, Ebû Zekerriyya el-Bağdâdî, *et-Tarih fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Ahmed Muhammed Nur Yûsuf, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut ty, s.44; Nesâî, Ahmed b. Şuayp, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s.186; İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Cucânî, *el-Kâmil fi duafâ'ir-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 251; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, I-IV, thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1995, II, 111; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakd'ir-ricâl*, I-V, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, II, 225.

7 Buhârî, *Nikâh*, 37 (Rivayet Buhârî'de bab başlığı şeklinde muallak olarak yer almaktadır); Tirmizî, *Nikâh*, 14, 15, 17; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 20; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Dârimî, *Nikâh*, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 121; XXXII, 280, 482, 523; XLIII, 287.

8 İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 253; Zehebî, *Mizân*, II, 224.

9 Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dil*, (*Erbau resâil fi ulümü'l-hadis* kitabı içerisinde), thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1990, s.58; Leknevi, Muhammed Abdülhay, *er-Rafu ve't-takmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Beyrut 1987, s.28.

10 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 425; İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh, *Târihu's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, 1. Baskı, Dimeşk 1984, s. 310; Mizzi, Yûsuf b. Abdirrahman, *Tehzibu'l-kemal fi esmâ'ir-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980, XVIII, 118.

11 İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 617.

12 İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 616; Zehebî, *Mizân*, II, 659.

Cerh-ta'dil alimleri, sika da olsalar müdellis râvilerin "an" sığasıyla yaptığı nakillerin şayet destekleyici bir başka tarîk yoksa zayıf kabul edileceğini ifade etmişlerdir.¹³ İncelemekte olduğumuz rivayeti naklederken İbn Cüreyc'in, genelde tedlise muhtemel "an" sıygasını kullandığı görülür. Bunun tek istisnası Dârekutnî rivayetidir. Zira burada İbn Cüreyc, semâa delalet eden "haddesenâ" terimini kullanmaktadır.¹⁴

İçerisinde İbn Cüreyc'in bulunduğu bu tarîke en büyük eleştiri, onunla Zührî arasında geçtiği nakledilen bir diyalogdan hareketle ileri sürülmüştür. Rivayete göre İbn Cüreyc, Zührî'ye, velisinin izni olmaksızın nikâhı kıyılan kadının durumunu sormuş, o da bu konuda bir şey bilmediğini ifade etmiştir. İbn Cüreyc; "Ama Süleyman b. Musa senden böyle bir haber nakletmektedir" dediğinde, Zührî, Süleyman b. Musâ'yı tanıdığını söyleyip onu övmüş, peşinden de şöyle demiştir: "Korkarım ki Süleyman b. Musa bu rivayeti benden nakletme hususunda vehme kapılmıştır."¹⁵ Tâhâvî bu bilgiden hareketle, söz konusu hadisin, senesinde İbn Şihâb ez-Zührî'nin bulunduğu bütün tarîklerinin zayıf olduğunu iddia etmiştir.¹⁶ Tirmizî de rivayetin sahip olduğu bu illetten dolayı, amelin bu hadise göre değil, "نكاح إلا بولي" / *Nikâh ancak velinin izni ile gerçeklik kazanır*" hadisine göre olduğunu söylemiştir.¹⁷

Ancak İbn Cüreyc-Zührî diyalogu ile ilgili rivayet, İbn Cüreyc'in râvisi İsmail b. Uleyye'den (v.193/808) dolayı zayıf görülmüştür.¹⁸ Yahya b. Maîn; "Bu diyalogu İbn Uleyye'nin dışında nakleden başka birini bilmiyorum" demiş ve yukarıdaki naklin zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁹ Ahmed b. Hanbel de İbn Cüreyc'in tedvin ettiği kitaplarının olduğunu, kendisinin de o kitapları gördüğünü ve onların hiçbirinde İsmail b. Uleyye rivayetinden bahsedilmediğini söylemiştir.²⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, İbn Uleyye'nin hadis konusunda uzman bir kimse olmadığını, bu nakle dayanarak rivayetin aslının olmadığını söylemenin hatalı ve bu görüşün hadis ilminde uzman olmayan kimselere ait olduğunu ifade etmiştir.²¹

İsmail b. Uleyye rivayeti hakkındaki bu olumsuz değerlendirmelere rağmen, Abdurrezâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*lerinde, İbn Cüreyc-Zührî diyalogunu destekleyen bilgilerin yer alması, söz konusu rivayeti hepten göz ardı etmenin o

13 İbnu's-Salâh, Ebû Amr eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehâsinu'l-İstlâh*, haz. Âişe Abdurrahman bintu's-Şâtîl, Dâru'l-Mearif, ty., s.235; Suyûtî, Celâlüddin, *Tedribu'r-râvi şerhu Takribi'n-Nevevi*, thk. Muhammed Emin eş-Şibrâvî, Dâru'l-Hadis, Kahire 2002, s.193.

14 Dârekutnî, *Sünen*, III, 221.

15 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 243; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 38; Tirmizî, *Nikâh*, 14; İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 255.

16 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 366.

17 Tirmizî, *Nikâh*, 14.

18 Hâkim, *Müstedrek*, II, 169; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Va'y, Kâhire 1991, X, 31. Tirmizî rivayetinde râvinin ismi, meşhur olan İsmail b. Uleyye olarak değil, İsmail b. İbrahim olarak geçmektedir.

19 Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlelu'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, I-XV, thk. Mahfuzurrahman es-Silefi, Riyad 1985, XV, 14.

20 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarâbâd 1353, VII, 105; *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, X, 31.

21 Hâkim, *Müstedrek*, II, 169.

kadar da kolay olmadığını gösterir. Abdurrezzâk, üzerinde çalıştığımız hadisi, “İbn Cüreyc – Süleyman b. Musa – Zührî – Urve – Âişe” isnadıyla naklettikten sonra, velisinin izni olmadan evlenen kadının durumunu Ma’mer b. Râşid’e sorduğunu, onun da aynı şeyi Zührî’ye sorduğunu ve ondan şu cevabı aldığını nakletmiştir: “Şayet denk iseler boşanmaya zorlanamazlar.”²² Görüldüğü üzere Zührî burada nikâhın bâtil olacağı ile ilgili bir şey söylememiştir. Bu bilgi ayrıca, Ebû Hanifé’nin konuyla ilgili yaklaşımını da desteklemektedir. Nitekim o, erkekle kadın arasında denklik (kefâet) varsa ve kadının aldığı mehir emsallerinden çok düşük değilse, velinin izni alınmadan da kıyılmış olsa nikâhın geçerli olacağı görüşündedir. Konunun ayrıntısı ileride ele alınacaktır.

“Velisiz kıyılan nikâhın bâtil olacağını” ifade eden rivayetin sahih olduğunu iddia edenlere göre, İsmail b. Uleyye’nin İbn Cüreyc’den yaptığı nakil doğru olsa dahi, bu konuda insaflı ve ilim ehline yakışan tavır, bir râvinin önceden naklettiği bir rivayeti unutmamasına dayanarak o rivayetin aslının olmadığını söylemek değil, bunu insan olmanın gereği, beşerî bir durum olarak değerlendirmektir. Râvinin naklettiği bir haberi sonradan unutmaması, rivayetin butlânına delil olamaz.²³ Bu görüşte olanlar, “Nitekim Hz. Peygamber de bazen unutmuştur” diyerek “zü’l-yedeyn” rivayetini²⁴ buna örnek vermişler ve Hz. Peygamber’e yakıştırılan bir durumun ümmetine isnad edilemeyeceğini söylemenin doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmişlerdir.²⁵

İmam Şâfiî, Mâlik ve ehl-i hadise göre, rivayeti hatırlayamayan râvi âdil ve ondan duyduğunu iddia eden kimse de hâfız ise bu rivayetle amel edilmesi vaciptir. Hatib el-Bağdâdî doğru olanın bu görüş olduğunu ifade etmiş, örnek olarak da incelemekte olduğumuz rivayeti zikretmiştir. Çünkü unutmama herkesin başına gelebilecek olağan bir durumdur. Bununla râvinin adaleti zarar görmeyeceği gibi, rivayete yalan karıştırdığı da iddia edilemez.²⁶

Hadisçilerden bir gruba göre şayet râvi, kendisine izafe edilen rivayeti cezm siygası kullanarak inkâr ederse rivayet makbul değildir. Fakat râvinin adaleti bundan dolayı zarar görmez. Râvi şayet, “Böyle bir hadisi naklettiğimi hatırlamıyorum” gibi kesin olmayan bir siyga kullanacak olur veya rivayeti unuttuğunu ifade ederse, hadisçilerin tamamı böyle bir haberin makbul olduğunda görüş birliği halindedir.²⁷ Hadis usulü eserlerinde, bu tür haberleri inkâr edenlerin müteahhirûndan

22 Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 196; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 41.

23 Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ma’rifeti usûli’l-ilmî’r-rivâye*, I-II, thk. İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî, Dâru’l-Hüdâ, Mısır 2003, II, 429.

24 Buhârî, *Ezan*, 69; *Ebvâbu mâ câe fi’s-sehv*, 4; Müslim, *Mesâcid*, 97, 99; İbn Mâce, *İkâmetu’s-salât*, 134; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 263; XVII, 261, 264.

25 İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 386; Hâkim, *Müstedrek*, II, 170.

26 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 424-425; Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr, *Kavâtu’l-edille fi usûli’l-fikh*, I-VI, thk. Abdullâh b. Hâfız el-Hakemî, Mektebetu’t-Tevbe, Riyad 1998, II, 419; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, I-IX, thk. Sâlim Muhammed Atâ – Muhammed Ali Muavvid, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, V, 392.

27 İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s.105; Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu’l-hâsis şerhu İhtisârî Ulûmi’l-hadis*,

bazı Hanefiler olduğu ifade edilmiş, örnek olarak da tetkike çalıştığımız bu rivayet gösterilmiştir.²⁸

Hanefilerin bu konudaki görüşü şöyledir: Rivayeti unuttuğunu iddia eden kimse, kendisini bir gözden geçirir. Rivayeti unutmuş olma ihtimali ağır basıyor ya da ezberlediklerini sık sık bu şekilde unuttuyorsa, o zaman rivayet makbuldür. Şayet kendisinde o haberi hiç bilmediği şeklinde bir zan oluşacak olursa, o zaman haber reddedilir. Çünkü insanın önceden ezberlediği bir şeyi, sonradan kendisine hatırlatılmasına rağmen hiç hatırlayamaması, nadiren gerçekleşen bir durumdur. Böyle durumlarda ise nadire göre değil zâhire göre amel edilir.²⁹

İbn Cüreyc-Zührî diyalogu göz önüne alındığında, Hanefî fukahâsının genel yaklaşımı, bu şekilde nakledilen bir haberin makbul olmayıp amel edilmeye elverişli olmadığı şeklindedir. Onlar bu durumu, râvinin kendisi tarafından habere yalan ihtimalinin sokulması olarak değerlendirmişlerdir. Rivayet, râvisinin onu inkâr etmesi sebebiyle munkatı durumuna düşmektedir. Çünkü râvisi böyle bir haberi bilmediğini ifade etmekle kendisini o senetten düşürmektedir.³⁰

Onlara göre râvinin haberi inkârı şu dört şekilden biriyle gerçekleşebilir: Râvinin haberi naklettiğini kabul etmeyip sarâhaten inkâr etmesiyle; haberin ifade ettiği hükme, onu nakletmeden önce veya naklettikten sonra, aykırı amel etmesi veya rivayetin tarihini hatırlayamamasıyla; râviden haberin tevili veya tahsisine muhtemel olan bir beyanın sadır olmasıyla; son olarak da kendisine rivayeti hatırlatıldığında onunla amel etmekten kaçınmasıyla.³¹

Yukarıda incelemekte olduğumuz rivayetin, Hanefî usulcüler açısından, Hz. Âişe'nin, yeğenini babasının izni olmaksızın nikâhladığını göz önüne alırsak ikinci kısma, Zührî'nin İbn Cüreyc'e "böyle bir rivayet bilmiyorum/ezberlemedim" şeklindeki cevabını göz önüne alacak olursak da birinci kısma dahil olduğu görülür. Konunun ilginç olan yönü ise, râvinin naklettiği haberi hatırlayamamasının haberin kabulüne engel olacağını iddia edenlerin de tersini savunanların da delil olarak Hz. Âişe rivayetine ve Zührî-İbn Cüreyc diyaloguna atıfta bulunmalarınıdır.³²

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Şihâb'ın rivayeti hatırlayamaması konusunda hadisçiler ve cumhur-i fukahâ ile Hanefî usulcüler arasındaki fark, Hanefîlerin bu durumu râvinin rivayetini inkâr etmesi olarak algılayıp bunu da rivayetin kabul

Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1996, s.310.

28 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 425; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hâsis*, s.310.

29 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.202; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahrîlislam el-Bezdevî* (Pezdevî'nin Usulü ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 95.

30 Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, thk. Ucey Câsim en-Neşemi, Kâhire 1994, III, 183; Debûsî, *Takvîm*, s.202; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, İhyâu'l-Mearif 'i-Nu'mâniyye, Haydarâbâd ty, II, 3; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 95.

31 Debûsî, *Takvîm*, s.203; Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 92; Serahsî, *Usûl*, II, 3.

32 bk: Cessâs, *el-Fusûl*, III, 183; Debûsî, *Takvîm*, s.202; Pezdevî, *Kenz*, III, 96; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 424.

edilmesi önünde bir engel olarak görmeleri; diğerlerinin ise Zührî'nin bu sözünü onun rivayeti unuttuğu ya da hatırlayamadığı şeklinde anlamaları ve bunu herkesin başına gelebilecek normal bir durum olarak değerlendirmeleridir. Hadisçilere göre Zührî'nin bu tavrında râvinin haberi inkâr etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Zührî'nin İbn Cüreyc'e verdiği cevap, her iki anlama da muhtemeldir. Çünkü Zührî'nin ifadesi bazı kaynaklarda “لا أعرفه / böyle bir rivayet bilmiyorum” şeklinde³³ iken, bazılarında “لست أحفظه / böyle bir rivayet ezberlemedim” şeklindedir.³⁴ Yalnız yukarıda zikrettiğimiz Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen Abdurrezzak rivayetini göz önünde bulundurduğumuzda, Zührî'nin gerçekten bu konuda bir rivayetin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü orada kendisine velisinin izni olmaksızın evlenen kadının durumu sorulduğunda o, zıfaf gerçekleşmişse ayrılmaya zorlanamayacaklarını, gerçekleşmemişse tefrik edileceklerini söylemiştir. Zührî'nin bu cevabından, incelemekte olduğumuz hadisten haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.³⁵

II. Cafer b. Rabîa Tarîki

Rivayeti Zührî'den alan diğer râvi Cafer b. Rabîa (132/749)³⁶ hakkında Ahmed b. Hanbel ve Nesâî “sika”, Ebû Zur'a da “sadûk” ifadelerini kullanmışlardır.³⁷ Ebû Dâvûd, Cafer'in bu rivayeti Zührî'den bizzat işitmediğini, mükâtebe yoluyla aldığını söylemiştir.³⁸

Hadis münekkitleri, rivayeti Cafer b. Rabîa'dan nakleden İbn Lehîa (174/790) hakkında ise; “rivayetleriyle istidlâl edilemeyecek derecede zayıf”, “kendisinden bir şey alınmaz” ve “rivayetleri muzdariptir, ancak itibâr/araştırma için yazılabilir” gibi değerlendirmelerde bulunmuşlardır.³⁹ İbn Hibbân onun için; “Sâlih bir insandı fakat zayıf râvilerden tedlis yapardı” demiştir. Kendisine ait, içerisinde dinlediği rivayetlerin bulunduğu bir kitabının olduğu, kitabından naklettiği rivayetlerin sahih addedileceği (sahîhu'l-kitâb), fakat daha sonra evinin yanması esnasında bu kitabının da yandığı söylenmiştir. Hafızasının zayıf olması sebebiyle İbn Lehîa'nın

33 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 243; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 38; Tirmizî, *Nikâh*, 14; İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 255.

34 İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasen, *Târihu medîneti Dimeşk*, I-LXXX, thk Ömer b. Garâme el-Amrevî, Dâru'l-Fikr, Şam 1995, XXII, 375.

35 bk 22. dipnot. Yine *Musannefe*, “Abdurrezzak – İbn Ebi Şeybe – Ebû Kays el-Evdi – Hz. Ali” tarihiyle şöyle bir rivayet yer almaktadır: “Velinin izni olmaksızın bir nikâh kıyılmış ve zıfaf da gerçekleşmişse taraflar tefrik edilemezler. Zıfaf gerçekleşmemişse ayrılmaya zorlanırlar.” Aynı yerde, “Abdurrezzak – Ma'mer – Kûfeli bir adam – Hz. Ali” tarihiyle benzer bir rivayet daha nakledilmektedir. bk: *Musannef*, VI, 197.

36 Cafer b. Rabîa b. Abdillâh b. Şurâhbîl b. Hasene el-Ezdi, Ebû Bekir (ra) döneminde Şam üzerine gönderilen ordunun komutanlarından olan Şurâhbîl b. Hasene'nin torunudur. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk: İbn Sâd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 514; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, V, 29; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, I-XVIII, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, VI, 292.

37 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-tâdil*, II, 477; 'İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 269; İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, I-X, Haydarâbâd 1978, VI, 134.

38 Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 20.

39 Zehebî, *Mizân*, II, 475; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzib*, V, 373. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk: İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 146; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 308; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XV, 487-503; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, VII, 125-135.

kitabının yanmadan önce naklettiği rivayetlerin sahih olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰ İbn Hibbân yine rivayetleri konusunda şöyle demiştir: “İbn Lehiâ’nın mütekaddim ve müteahhir (ömrünün sonlarındaki) rivayetlerini tedkik ettiğimde, müteahhir olanlarda bazı ihtilâtların; mütekaddim rivayetlerinde ise aslı olmayanların bulunduğunu müşâhede ettim. Ayrıca, sika zannettiği çok zayıf râvilerden tedlis yoluyla hadis naklettiğini de gördüm.”⁴¹

Görüldüğü üzere İbn Lehiâ, hafızasının zayıflığı, ihtilât ve zayıf kimselerden tedlis yoluyla nakil gibi cerh sebeplerinden dolayı zayıf bir râvidir.⁴² Bu sebeple hadisin Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer alan Cafer b. Rabîa tarîkinin İbn Lehiâ’dan dolayı zayıf olduğu söylenebilir.

Rivayetin Süleyman b. Musa ve Cafer b. Rabîa tarîkinin, Zührî’nin sonradan hatırlayamaması dışında, sahip olduğu bir başka illet, hadisi Hz. Peygamber’den nakleden Hz. Âişe’nin kendi rivayet ettiği hadise aykırı amel etmiş olmasıdır. O, kardeşi Abdurrahman’ın kızı Hafsa’yı babası Şam’dayken ondan habersiz olarak Münzir b. Zübeyr isminde biriyle evlendirmişti. Abdurrahman Medine’ye döndüğünde kardeşinin bu tasarrufundan memnun olmamış ve “Benim gibi birine böyle bir şey nasıl yapılır!” diyerek Hz. Âişe’ye sitem etmiştir.⁴³

Sened yönünden her iki tarikle ilgili yapılan değerlendirmeler özetlenecek olursa şunlar söylenebilir: Sahabe tabakasındaki râvi tek olması sebebiyle iki tarîk de ferd-i mutlakdır. Ayrıca, rivayeti Hz. Peygamber’den nakleden tek sahâbî olmasına rağmen, Hz. Âişe’nin bu rivayete aykırı amel ettiği bilinmektedir. Rivayetin iki tarîki de bu yönüyle illetlidir. Yine hadisin medârı konumunda olan Zührî, sonradan kendisine hatırlatılmasına rağmen böyle bir rivayet bilmediğini ve nakletmediğini ifade etmiştir. Zührî’nin ifadesini aktaran bu nakil bazıları tarafından zayıf görülse de, kaynaklarda bu bilgiyi destekleyen haberler yer almaktadır. Hadis alimleri bunu, herkesin başına gelebilecek olağan bir durum olarak görüp, rivayetin sıhhati ve râvinin güvenilirliğine zarar vermeyeceğini ifade etse de, Hanefî fukahâsı, râvinin rivayetini inkarı ve kendisini senetten düşürmesi (*illet-i kâdiha*) olarak değerlendirmekte ve hadisin kabulü noktasında bir engel olarak görmektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda, Hz. Âişe ve Zührî’nin nikâhta velinin izni konusunda hadisin ifade ettiği hükümden farklı düşündükleri bilgisi yer almaktadır.

40 Zehebî, *Mîzân*, II, 480; Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî, *Ma’rifetü’r-Ricâl*, I-II, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr, Mecmau’l-Lüğa, Dimeşk 1985, I, 67.

41 Zehebî, *Mîzân*, II, 481.

42 Yahya b. Maîn, *Ma’rifetü’r-ricâl*, I, 67-68; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 237. *Müsned*’in tahkikini yapan Şuayp el-Arnâvut da yukarıdaki rivayetin İbn Lehiâ’dan dolayı zayıf sayıldığını belirtmiştir. bk: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 435.

43 Mâlik, *Muvattâ*, I, 191, (İmam Muhammed rivayeti); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 43; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, II, 365; Beyhakî, *Ma’rifetü’sünen ve’l-âsâr*, X, 32.

Kaynaklarda rivayetin devamı şu şekilde geçmektedir: Hz. Âişe kardeşine; “Münzir gibisini nereden bulacaktın” diyerek sert çıkmış, Abdurrahman da, siteminin Münzir’den dolayı değil, kızının o yokken evlendirilmesine olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe daha sonra Münzir’le bu meseleyi görüşmüş, o da; “Şayet Abdurrahman isterse kızını boşayabileceğini” söylemiştir. Abdurrahman da; “Ben Âişe’nin yaptığı bir anlaşmayı bozacak değilim” diyerek evliliğin devam etmesini istemiştir.

Zührî'nin iki öğrencisinden biri olan Cafer b. Rabîa tarîkinin İbn Lehiâ'dan dolayı zayıf olduğu söylenebilir. Süleyman b. Musa tarîki ise; İbn Cüreyc'in *müdelles* olması, kitabının dışında yaptığı nakillere güvenilmeyeceği ve Zührî'den yaptığı rivayetlerin illetli bulunması gibi sebeplere binaen zayıf addedilebilir. İsnad şemasında yer alan eserlerde, İbn Cüreyc'in bu rivayeti "an" siygasını kullanmadan naklettiği tek rivayet Dârekutnî'nin *Sünen*'inde yer alanıdır. Dârekutnî bu rivayeti ondan nakletmekle birlikte, çok zayıf kimselerden tedlis yoluyla nakillerde bulunduğu için eleştirmiştir. Sonuç olarak bu tarîkin de isnad açısından sıhhatten uzak olduğu söylenebilir.⁴⁴

Tirmizî hadisin "hasen" olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Rivayetin sened açısından sahih bir isnadı bulunmamakla birlikte, râviler hakkındaki cerhlerin adalet değil de zaptları noktasında olduğu, dolayısıyla rivayetin şedîdu'd-da'f derecesinde zayıf olmadığı, aynı konudaki farklı rivayetlerin birbirini desteklemesi sebebiyle de hasen li gayrihî seviyesine çıkabileceği söylenebilir. Tirmizî'nin hadisi hasen olarak vasıflandırmasının da bu şekilde anlaşılabilirliği kanaatindeyiz. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde bu rivayete yer vermemelerini, hadisin isnad açısından onların aradıkları sıhhat şartlarını taşımadığı şeklinde yorumlamak da mümkündür.

B. Hadisin Metin Özellikleri

Hadisin kaynaklarda daha ziyade şu metinle yer aldığı görülür:

”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اسْتَحْرَجُوا فَالْسلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ“.

“Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhu bâtıldır, nikâhu bâtıldır, nikâhu bâtıldır. Kadın, şayet zıfaf gerçekleşmişse, kocasının helali olması sebebiyle, mehir almaya hak kazanır. Aralarında bir anlaşmazlık çıkacak olursa, devlet başkanı velisi olmayanın velisi konumundadır.”⁴⁶

Bazı kaynaklarda rivayet, muhtevayı değiştirmeyecek farklılıklarla nakledilmiştir. Örneğin İbn Mâce rivayeti, “أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ يَنْكِحْهَا الْوَالِيُّ / Velisinin kıymadığı nikâhla evlenen kadın...” şeklinde, nikâhın bizzat veli tarafından kıyılması gerektiğini belirten bir ifade ile aktarmıştır.⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayet

44 Dârekutnî bir başka eserinde, bu rivayetin hem sened hem de metin açısından hakkında ihtilaf edilen hadislerden olduğunu ifade etmiştir. Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride*, XV, 12. Aynı de, (İbn Lehiâ'yı kastederek) hadisin senedinde zayıf râvilerin bulunması, medârü'l-hadis olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivayeti sonradan hatırlayamaması ve sahabe râvisi olan Hz. Âişe'nin rivayete aykırı amel ettiğinin bilinmesi gibi pek çok illete sahip olması sebebiyle, bu rivayete amel edenlere şaşılacağını ifade etmiştir. Zira onlar, kendi usullerine göre zayıf sayılması gereken bir rivayete muhaliflerine delil getirmeye çalışmaktadırlar. Bk: Aynî, Bedruddîn, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, I-XII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, IV, 579.

45 Tirmizî, *Nikâh*, 14.

46 Tirmizî, *Nikâh*, 15; Ebü Dâvûd, *Nikâh*, 9; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Dârimî, *Nikâh*, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 47, 66, 166.

47 İbn Mâce, *Nikâh*, 15.

üç yerde geçmektedir. Bunlardan ikisi İbn Cüreyc, diğeri İbn Lehîa kanalından gelmektedir.⁴⁸ Hadis, İbn Cüreyc tarîklerinden birinde şu şekilde yer almaktadır: “إِذَا نَكَحَتِ الْمَرْأَةُ بَعِيرَ أَمْرٍ... فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ مَوْلَاهَا، / Kadın, mevlâsının⁴⁹ dahil olmadan evlenecek olursa, nikâhı bâtıldır...” Hadisin geri kalan kısmında bir değişiklik yoktur.⁵⁰

Nikâhın bâtil olduğunu ifade eden cümle, bazı rivayetlerde bir kez zikredilirken, bazılarında üç kez tekrarlanmış, bazılarında da ifadenin üç kez tekrarlandığı râvi tarafından ayrıca belirtilmiştir.⁵¹

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde rivayet: “أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ يُنِكَحْهَا الْوَلِيُّ، أَوْ الْوَلَدُ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ / Velisinin ya da velilerinin kıymadığı bir nikâhla evlenen kadının nikâhı bâtıldır.” şeklinde, muhtemelen râvilerden birinin şüphesi sebebiyle “velisinin ya da velilerinin” ifadeleriyle zikredilmiştir.⁵² Bu rivayeti Beyhaki, aynı lafızlarla Hz. Ömer'den mevkûf olarak nakletmiştir.⁵³

Rivayetin metninde küçük bazı lafız farklılıklarının dışında manayı etkileyecek ciddi bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla hadisin metninin naklinde, rivayetin sıhhatini ya da muhtevasını etkileyecek önemli bir ihtilafın olmadığını söyleyebiliriz.

III. HADİSİN MEZHEBİ TARTIŞMALAR İÇİNDEKİ YERİ

Nikâhta velinin izni ile ilgili tartışmalı olan konu, evlenme çağına gelmiş bekar kızların velilerinin izni olmaksızın evlen(diril)meleri durumunda nikâhın geçerli olup olmadığıdır. Ebû Hanîfe başta olmak üzere bazı Hanefîlerle, Mâlikîler içerisinde bir grup istisna edilirse, fukahânın genelinin nikâhta velinin onayının gerekli olduğu konusunda hemfikir olduğu söylenebilir.⁵⁴

Tirmizî, söz konusu babda ilgili hadisleri naklettikten sonra, ilim ehli arasındaki uygulamaların, kadının velisinin izni olmaksızın gerçekleşen nikâhın geçerli sayılmayacağı şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî daha sonra sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas ve Ebû Hureyre; tâbiûndan Saîd b. el-Müseyyeb, Kadı Şüreyh, Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehâî, Ömer b. Abdülaziz; ayrıca Süfyân-ı Sevrî, Evzaî, Abdullah b. Mübârek gibi meşhur hadisçiler ile mezhep imamlarından Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de bu kanaatte olduklarını ilave etmiştir.⁵⁵

Şâfiîler de nikâhın geçerliliğini veli onayına bağlamaktadır. Hatta onlara göre velisi izin vermiş olsa bile, kadının kendi başına kıydığı nikâh geçerli değildir. Kadın ister büyük ister küçük, ister asil ister sıradan biri, ister bekâr ister dul olsun hü-

48 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 243, 435; XLII, 199.

49 Rivayetin *veli* ya da *mevlâ* lafzıyla nakledilmesinin hükme etkisine bir sonraki bölümde değinilecektir.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 243.

51 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 435; İbn Mâce, *Nikâh*, 15.

52 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 128.

53 Beyhaki, *es-Sünenü'l-kubrâ*, VII, 179.

54 İbn Kudâme, *Muğni*, VI, 314; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 36.

55 Tirmizî, *Nikâh*, 14.

küm değişmeyecektir.⁵⁶ İmâm Şâfiî'ye göre; “Kadınları boşadığımızda, onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında güzel bir şekilde anlaşmış oldukları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın”⁵⁷ ve “... Öyle ise iffetli yaşamaları, zinâ etmemeleri ve gizli dost tutmamaları şartı ve sahiplerinin izni ile onları nikâhlayın...”⁵⁸ ve “erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici (kavvâm) olduğunu”⁵⁹ ifade eden ayetler, nikâhta veli onayının gerekliliğine işaret etmektedir.⁶⁰ Ayette kadının evlenmesine engel olunmaması gerektiğini ifade eden lafız, nikâhın ancak velinin izni ile gerçekleşeceğini ve velinin de kadınla birlikte akitte hakkı bulunduğunun açık bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.⁶¹ İmâm Şâfiî, bu konuda sünnetin de Kur’anı destekler mahiyette geldiğini ifade eder ve konumuz olan Hz. Âişe rivayetini buna örnek gösterir. Ayrıca halifelîği döneminde Hz. Ömer’in, velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhını geçersiz saydığını zikreder.⁶²

Mâlikî fakîh İbn Rüşd’ün (595/1198) verdiği bilgiye göre, İmâm Mâlik de bir kadının, velisinin izni olmadan evlenemeyeceği kanaatindedir. Mâlikîye göre velinin izni, nikâhın sıhhat şartlarından biridir. Fakat İbn Rüşd, bütün Mâlikîlerin bu konuda hemfikir olmadıklarını, “velinin izninin nikâhın sıhhat şartı olmasının” Bağdat Mâlikîlerine ait bir görüş olduğunu söyler. Mâlikîlerden diğer bir gruba göre ise bu, nikâhın farzı değil sünnetidir; yani sıhhat değil kemâl/tamam şartıdır. İbn Rüşd, mezhep içindeki bu ihtilafı; konuyla ilgili rivayetlerin zâhir olmamasına, lafız yönünden farklı manalara ihtimallerinin bulunmasına ve sıhhatleriyle ilgili problemlere bağlar. Devamında da nikâhta velinin iznini şart koşan rivayetlerin tamamına yakınının sıhhat açısından çeşitli problemlere sahip olduğunu ifade eder.⁶³ İbn Rüşd, incelemeye çalıştığımız rivayetin râvilerinden Hz. Âişe ve Zührî’nin de nikâhta velinin şart olmadığı görüşünde olduklarını,⁶⁴ ayrıca İbn Uleyyeden nakledilen, İbn Cüreyc’in nikâhta veli şartını Zührî’ye sorduğu onun da bir şey bilmediğini ifade eden naklin bu rivayetin problemleri arasında olduğunu zikreder.⁶⁵

Hanbelîlere göre, kadının ister kendisi isterse başkası için akdettiği nikâh, velisinin izni olmadıkça geçerli değildir. Hanbelîlerin bu konudaki delili Hz. Âişe’den

56 Mâverdi, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi, fi fikhîş-Şâfiî*, I-XVIII, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 38.

57 Bakara 2/232.

58 Nisâ 4/25.

59 Nisâ, 4/34.

60 İmâm Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, I.Baskı, Kahire 1961, V, 12.

61 İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, V, 13.

62 İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, V, 13. Rivayet, İmâm Şâfiî’nin *Müsned*’inde iki yerde geçmektedir. bk. *Müsned*, II, 11-12. *Müsned*’de ayrıca Ömer b. Abdulaziz’in Medine valiliği döneminde, Amr b. Dinar’ın, velisinin izni olmadan akrabalarından birinin kızını evlendirdiği, kızın babası tarafından konuyla ilgili valiye şikayet ulaşınca, valinin yukarıdaki rivayete dayanarak nikâhın geçersiz olduğu ve kadına ziftan dolayısıyla emsal mehir verilmesi gerektiğini emrettiği şeklinde bir nakil de yer almaktadır. s.11.

63 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 35-36.

64 İbn Rüşd’ün verdiği bu bilgi, İbn Cüreyc-Zührî diyalogunun sıhhatini, Zührî’nin bu rivayetten haberdar olmadığı bilgisini ve Abdurrezzak’ın *Musannef*’inde yer alan yukarıda bahsi geçen rivayeti desteklemektedir. bk. 22. dipnot.

65 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 38.

nakledilen bu rivayet ile Hz. Âişe, İbn Abbas ve Ebû Mûsâ el-Eşarî'den nakledilen “لا نكاح إلا بولي” hadisisidir. Ahmed b. Hanbel, Hz. Âişe rivayetini naklettikten sonra, İbn Cüreyç’le Zührî arasında geçen diyalogu da aktarmış, yalnız bununla ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır. Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel’in konuyla ilgili görüşünün, “لا نكاح إلا بولي” hadisine dayandığı anlaşılmaktadır. Zaten “Velisiz nikâh olmaz” hadisi kendisine sorulduğunda, rivayetin sıhhati hakkında herhangi bir görüş belirtmeyip, sadece: “Bu hadisin birbirini destekleyen tarîkleri vardır. Ben de bu hadisin ihtiva ettiği görüşü savunuyorum” cevabını vermiştir.⁶⁶

Hanefî fukahâsından Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, velisinin izni bulunmaksızın evlenen kadının nikâhının geçerli olmadığı, velisi olmayanların velâyetinin devlet başkanına ait olduğu görüşündedir. Onlara göre bu konuda kadının dengiyle evlenmiş olup olmaması arasında fark yoktur.⁶⁷ İmâm Muhammed’in bu konuda Hz. Ömer’den nakledilen: “Bir kadın; velisinin, ailesinden görüşüne güvenilir bir kimsenin veya devlet başkanının izni olmaksızın nikâhlanamaz” rivayetine dayandığı da söylenebilir.⁶⁸ Tahâvî, Hanefîler içinde bu görüşte olanların, Hz. Âişe’den nakledilen ve velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhının geçersiz sayılacağını ifade eden yukarıdaki rivayeti esas aldıklarını ifade etmiştir.⁶⁹

Nikâhta velinin izninin gerekli olmadığı görüşünde olan Hanefî fukahâsı ise, bu konuda ilk olarak, boşanmış kadınlara tekrar evlenmek istediklerinde zorluk çıkarılmamasını ifade eden, “Kadınları boşadıktan sonra, iddet sürelerini tamamladıklarında, kendi aralarında uygun bir biçimde anlaşmışlarsa, başka bir eşle evlenmelerine engel olmayın”⁷⁰ ayetini delil olarak kullanırlar. Cessâs, ayette geçen ve boşanan kadınların bir başka erkekle evlenmedikçe önceki kocalarına geri dönmeyeceğini bildiren “...kadın bir başka erkekle evlenmedikçe...”⁷¹ ifadesiyle akdin kadına izafe edildiğini; “فَلَا مُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا” ifadesiyle de, tahlilden sonra karı kocanın tekrar evlenmek istediklerinde birbirlerine dönmek için velinin izninin şart koşulmadığını ifade eder. Sonuç olarak, nikâh akdinin sıhhati için velinin iznini şart koşmayı ayetin emrine aykırı bir hüküm olarak değerlendirir.⁷²

Hanefî fukahânın çoğunluğu, şâyet kadının evlendiği kimse kendisine denk ise ve aldığı mehir de emsallerine göre çok düşük değilse, böyle bir nikâhı geçerli sayar.⁷³ Ebû Hanîfe’nin bu konuda, Hz. Ömer’den gelen yukarıdaki mevkûf rivayeti

66 İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, I-XV, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki - Abdulfettâh Muhammed el-Halavî, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad ty, VII, 337; *el-Udde şerhu’l-Umde*, thk: Salah b. Muhammed, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 5.

67 Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, X, 10; İbnu’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi, *Fethu’l-kadir*, I-IX, Dâru’l-Fikr, yy, III, 256.

68 Mâlik, *Muvattâ*, Nikâh, 5. (İmâm Muhammed rivayeti, II, 458).

69 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, II, 364.

70 Bakara, 2/232.

71 Bakara, 2/230.

72 Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I, 485.

73 Hanefîlerin nikâhta kefâet ve emsal mehir konusunda dayandıkları rivayetlerin tahriri ve değerlendirmesi için bk: Zeylai, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-hidâye*, I-IV, thk. Muhammed

delil aldığı görülür. Zira ona göre, bu rivayette geçen “kadının ailesinden görüşüne güvenilir bir kimse” ifadesi, bu kişinin mutlaka “velâyet yetkisine sahip birisi olduğu” manasına gelmeyebilir. Bu şahsa velâyet yetkisi veren durum, kadının kendisi aleyhine yaptığı kötü ve zararlı bir muameledir. Kadının velisinin izni olmadan yaptığı nikâh akdinde böyle bir taksiratı yoksa, nikâh akdinin sahih sayılması için hiçbir engel yoktur.⁷⁴ Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekler tarzda Hz. Âişe'nin yeğeni Hafsa'yı babasının şehir dışında olduğu bir dönemde Münzir b. Zübeyr'le evlendirmesini de zikreder. Çünkü Münzir, kızın babasının kararına razı olacağını ifade etmesine rağmen, babası nikâhı feshettirmemiştir.⁷⁵

Tahâvî'ye göre, “*Velinin izni olmaksızın akdedilen nikâh bâtıldır*” rivayeti sabit olsa dahi bu, nikâhın geçersiz olduğunu söyleyenler için bir delil olamaz. Çünkü bu sözde zikredilen “veli” farklı manalara hamledilebilir. Birincisi, muhaliflerin de söylediği gibi, veli, kadına *asabe yönünden en yakın erkek akraba* olabileceği gibi, yakın olsun uzak olsun kadının nikâhına onay verecek *bir erkek* de olabilir. Bunların haricinde, bu rivayetteki veliyi, kadının karşı tarafla evlenmesine onay verecek olan yani evlenme velayetini uhdesinde bulunduran kişi olarak anlamamız da mümkündür. Bu kişi, örneğin küçük kız çocuğunun *babası* veya bir cariyenin *efendisi* olabildiği gibi, hür ve baliğ olan bayanın *kendisi* de olabilir. Nitekim hiç kimsenin, başkasının velayeti altında olan bir şeyi onun izni olmaksızın kullanma hakkı yoktur. Rivayetin bu üçüncü manada anlaşılmasının önünde bir engel yoktur. “Müdâyene Âyeti” olarak bilinen Bakara sûresi 2/282'de geçen “فليملل وليه بالعدل / Şâyet borçlu sefih, akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise velisi adâletle yazdırsın” ifadesi de, kelimenin lügat açısından bu mânâya hamlinin câiz olduğunu gösterir.⁷⁶ Bu istidlâlde bulunan Tahâvî daha sonra, bir kadının velisinin izni olmaksızın nikâhlanabileceğine ve onun kendi kendisinin velisi olduğuna delâlet eden âyet ve hadisleri sıralayarak görüşünü temellendirmeye çalışır.⁷⁷

Velisiz kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu ifade eden yukarıdaki rivayetle ilgili Hanefî fukahânın yaklaşımı genel olarak şu şekildedir: Rivayet, sübut yönünden problemlidir ve sıhhatini zedeleyecek çeşitli illetlere (*illet-i kâdîha*) sahiptir. Sâhâbî râvisinin rivayete aykırı amel ettiğinin bilinmesi, senedin medârı konumundaki râvinin hadisi sonradan inkar etmesi ve hadisin ifade ettiği hükme aykırı görüşe sahip olduğunun kaynaklarda yer alması, ayrıca senesinde bazı mecrûh râvilerin bulunması söz konusu illetlerden bazılarıdır. Rivayet sabit olsa dahi, kendisinden daha güçlü bir delil konumunda olan Kur'an'a ve sahih rivayetlere de aykırıdır.⁷⁸ Dolayısıyla bu rivayet, kendisiyle amel edilmeye elverişli görülmemektedir.

Zâhid el-Kevserî, Hanefî müçtehitlerin bu hadisin ifade ettiği hükme göre amel etmemelerinin iki sebebe bağlı olduğunu ifade etmiştir. Râvinin kendi rivayetine

Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, III, 196-199.

74 Mâlik, *Muvattâ*, Nikâh, 5. (İmâm Muhammed rivayeti, II, 458).

75 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 365.

76 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 368.

77 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 370-371.

78 İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 260; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmâni, *İ'lâu's-sünen*, I-XIX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, VIII, 3724.

aykırı amel etmesi ve bu konuda daha sahih bir rivayet olan: “الَّذِي أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، / Dul kadın, nikâhı konusunda velisinden daha yetkilidir. Bakirenin ise izni alınır. Onun izni susmasıdır”⁷⁹ hadisine aykırı olmasıdır.⁸⁰

Rivayetin reddi dışında ikinci bir şık olarak cem ve telif yoluna gidilebileceği de ifade edilmiştir. Buna göre rivayette kastedilen, evlenme çağına gelmiş hür kadınlar değil, velisiz herhangi bir tasarruf yetkisi bulunmayan küçük kızlar ve cariyelerdir. Rivayetin bazı tariklerinde lafızların مَوْلَاهَا / أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحْتَ بغيرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا / Mevlâsının izni olmaksızın nikâhlanan kadının...⁸¹ şeklinde geçmesinin bu görüşü desteklediği söylenmiştir.⁸² Bir başka telif şekli olarak rivayet, velisiz kıyılan nikâhın geçersiz olacağı değil, kemâlinin nefyine (nikâhın aslının/rûknünün değil kemâlinin gerçekleşmediğine) delalet ettiği şeklinde de anlaşılabilir. Böylece rivayet tümüyle terk (ihmâl) edilmemiş, cem ve telif edilerek îmalı yoluna gidilmiş olur.⁸³

Rivayet için yapılan yorumlardan biri de şu şekildedir: İmam Muhammed'in; “الْحَقُّ فِي النِّكَاحِ لَهَا عَلَى الْوَلِيِّ، لَا لِلْوَلِيِّ عَلَيْهَا” / Nikâhta velinin hakkı vardır” şeklindeki sözünün şu şekilde anlaşılması daha isabetlidir; “الْحَقُّ فِي النِّكَاحِ لَهَا عَلَى الْوَلِيِّ، لَا لِلْوَلِيِّ عَلَيْهَا” / Velinin nikâhtaki hakkı, kadının aleyhine değil lehine olacak şekilde bir haktır.” Çünkü kadın velinin olmadığı bir vakitte onun haberi olmaksızın dengiyle nikâhlansa, sonra velinin bundan haberi olsa ve evliliğe karşı çıksa, hakim evliliğe razı olması için kadının velisine baskı yapabilir. Buna karşılık kadın, velisine rağmen istemediği biriyle evlenmeye zorlanamaz.⁸⁴

SONUÇ

“... إنما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل...” hadisi, İslâm aile hukukunun önemli meselelerinden biri olan “bir kadının, velisine haber vermeden kendi başına evlenip evlenemeyeceği veya velisinin kızın haberi ve izni olmaksızın onu evlendirebilmesi” konusunda sık sık atıfta bulunulan bir rivayettir. Hadis bu haliyle, “velinin izni olmadan kıyılan nikâhın geçerli olamayacağını” savunuların kanaatlerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu önemine rağmen hadisin sahâbe ve tâbiûn tabakasındaki râvileri tek kalmıştır. Dolayısıyla ferd-i mutlak bir hadistir. Bunun yanı sıra, bazı kaynaklarda hadisin sahabe râvisinin rivayetin ifade ettiği hükme aykırı amel ettiği ve râvilerden birinin naklettiği haberi sonradan unuttuğu/hatırlayamadığı/inkâr ettiği nakli de

79 Muslim, *Nikâh*, 66; Nesâî, *Nikâh*, 31; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 26; Tirmizî, *Nikâh*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 377; IV, 58.

80 Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nüketu't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebi Şeybe alâ Ebi Hanîfe*, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire 1365, s.43.

81 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LX, 243.

82 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 249.

83 İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 260; Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, VIII, 3725.

84 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 249.

geçmektedir. Her ne kadar bu nakil bazıları tarafından zayıf kabul edilse de, kaynaklarda bu bilgiyi destekleyen başka rivayetler bulunmaktadır. Rivayetin sahip olduğu başka bir problem, sahâbe râvisi olan Hz. Âişe'nin ve medâru'l-hadis olan Zühri'nin nikâhta velinin iznini şart görmemeleridir. Hadisin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer almamış olması da, sıhhati konusundaki problemleri düşündürmektedir.

Çalışmamızda bu rivayetin ele alınmasının temel hedefi, “velinin nikâh akdi üzerindeki etkisi” değil, bazı mezhepler ve âlimler tarafından görüşlerinin temellendirilmesi için kullanılan bu rivayetin sıhhat tespitidir. Kanaatimizce “أما امرأة” “نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل” rivayetinin, hadis usulü kaidelerine göre sahih addedilebilecek bir tarîki bulunmamaktadır. Bununla birlikte, yukarıda zikrettiğimiz kurlar râvilerin adaletlerinden ziyade zaptıyla ilgili olduğu için, farklı tarîklerin ve aynı konudaki farklı rivayetlerin birbirini desteklediği ve rivayeti hasen li gayrihî seviyesine çıkarabileceği söylenebilir.

Ayrıca rivayetin, onu sahih kabul edenleri de zayıf sayanları da destekleyecek argümanlara sahip olduğu görülmektedir. Nitekim rivayetin sıhhati konusunda farklı düşünen her iki taraf da, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla delil olarak Kur'an ayetlerini kullanmaktadırlar. Bu durum, ilgili ayetlerin delaletlerinin kat'î olmadıkları bir yana, rivayetlerin Kur'an'a arzının tartışmaya açık ve oldukça hassas bir konu olduğunu da göstermektedir. Bunun yanında Hanefîlerin öne sürdükleri, yukarıdaki rivayetin daha sahih rivayetlere aykırı olduğu (sünnete arz) hususu ise, o rivayetlerin sıhhatine bağlı, ayrıca ele alınması gereken bir meseledir.

MÜNAFIKLARIN CENAZE NAMAZLARINA İLİŞKİN RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Dr. Yusuf ACAR*

Özet: Kalbiyle İslam'a inanmadığı halde dünyevi çıkarı için Müslüman görünen ve kendisi gibi düşünenlere liderlik yapan Abdullah b. Übey'in cenaze namazını Hz. Peygamberin kılıp kılmadığına ilişkin farklı rivayetler vardır. Münafıklar hususunda Resul-i Ekrem'in vahiyile (Tövbe, 9/84) uyarılmasına da vesile olan bu rivayetlerin sübut ve sıhhat açısından değerlendirilmesi ve pratik değeri, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Münafık, Cenaze namazı, Rivayet, Abdullah b. Übey.

An Analysis of The Narrations Related to Funeral Prayer for Hypocrites (Munafiqeen)

Abstract: As is known Abdallah b. Ubay was a famous hypocrite and the leader of the other hypocrites in the time of Prophet Mohammad (pbuh) and there are different narrations about Abdallah b. Ubay's funeral prayer, which Did The Prophet Mohammad (pbuh) make funeral prayer for him or not? The aim of this article is to evaluate the narrations related to his funeral prayer in the point of their certainty (thubut) and sehhat (truth) and its practical value.

Keywords: Hypocrite, funeral prayer, narrations, Abdallah b. Ubay

GİRİŞ

Arap dilinde, tehlike anında kaçmak üzere yuvasında birden fazla kapı bulunan tarla faresi ile kendisini olduğundan farklı gösteren kimseler için kullanılan münafık kelimesi, küfrünü gizleyerek kendini mümin gösteren veya imanla küfür arasında bocalayan kimselere ad olmuş dini bir terimdir¹.

Müminlerin yanındayken kendilerinin de Müslüman olduklarını, ama asıl taraftarlarıyla baş başa kaldıklarında müminlerle alay ettiklerini söyleyen halis münafıklar olabileceği gibi, inançlarını dünyevi menfaatlere göre değiştirebilen ve İslam'a inandıklarını sanmakla birlikte önemli işlerde din dışı otoritelere müracaatı tercih edebilen münafıklar da olabilir. Akıbetleri bakımından kâfirlerle aralarında bir fark olmamasına rağmen bunlara ayrı bir isim verilmesi, sadece dünyadaki toplumsal statüleriyle ilgili bir nitelemedir².

* Vaiz, Ankara Müftülüğü, yusufacar42@hotmail.com.

1 Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm (ö. 224/839), *Ğaribü'l-hadis*, Thk. Muhammed Abdulmu'îd Han, I. Baskı. Haydarabâd 1964, III, 13 (nfk md.); Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad (ö. 393/1003), *es-Sihâh tâcü'l-lüğa*, Thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, IV. Baskı, Beyrut 1987, IV, 1560 (nfk md.); Râgıb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî (502/1108), *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, I. Baskı, Beyrut 1412, s. 819 (nfk md.).

2 Alper, Hülya, "Münafık", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 565.

Hız. Peygamber, gerek özel hayatına gerekse Müslümanların birlik ve beraberliğine yönelik bütün yıkıcı ve bölücü eylem ve söylemlerine rağmen münafıkları, İslam toplumunun bir parçası olarak kabul etmiş ve hiçbir ayrıma tabi tutmamıştır. Hatta Huzeýfe b. Yemânî (ra) gibi kendisine yakın sırdaşı olarak kabul edilen bir iki zatın dışında münafıkların isimlerini hiç kimseye paylaşmamış ve onları teşhir etmemiştir³. Allah Resulünün (sav), her hangi birisini bu sıfatla damgaladığı ve münafık diye hitap ettiği şeklinde bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Resul-i Ekrem (sav), münafıkların şahsiyetlerinin gizli kalmasını istemekle birlikte, nifak alametleri üzerinde şiddetle durmuş ve müminleri o davranışlara karşı sürekli uyarmıştır⁴.

Hız. Peygamber, Uhud savaşında Müslümanların safında çarpışırken ağır yaralanan ve sonrasında intihar eden Hâris oğlu Kuzman'ın şehit olmadığını ve hatta cehennemlik olduğunu ifade etmiş, gerekçe olarak da nifakı göstermiştir⁵. Fakat bu olayda cenaze namazıyla ilgili bir bilgi yer almamaktadır.

Hız. Peygamberin, münafıkların reisi olarak bilinen Abdullah b. Übey b. Selûl'ün vefatına kadar, nifak gerekçesiyle her hangi bir insanın cenaze namazına iştirak etmediği yönünde bir bilgiye sahip değiliz. Münafıkların cenaze namazının kılınıp kılınamayacağı hususu, Tebuk seferi dönüşü, yani hicretin dokuzuncu yılı ve Hız. Peygamberin vefatından yaklaşık bir buçuk yıl önce Abdullah b. Übey'in vefatıyla birlikte gündeme gelmiştir.

Evs ve Hazrec kabilelerinin anlaşması üzerine tam da Medine'de başkan olacağı sırada hicret olayının gerçekleşmesi ve Müslümanların Bedir galibiyetiyle de bütün umutlarını kaybetmesi üzerine zahiren Müslümanlığını ilan etmek durumunda kalan, münafıkların lideri Abdullah b. Übey'in cenazesini bütünlük içerisinde baştan sona anlatan iki rivayet vardır⁶. Her iki rivayeti de Hız. Ömer'in torunu Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer, birisini babasından ve diğerini de dedesinden (İbn Abbas kanalıyla) nakletmektedir.

1. Buhârî, Tirmizî, Nesâî, İbn Hanbel, İbn Hibbân ve İbn Hişâm'ın, **Ömer→İbn Abbâs→Ubeydullah→Zührî** şeklinde ortak senetle naklettikleri rivayet şöyledir: *“Abdullah b. Übey öldüğü zaman, namazını kaldırmak üzere Hız. Peygamber davet edildi. Namaz kaldırmak üzere Hız. Peygamber ayağa kalktığı esnada, ben derhal yerimden fırladım ve ‘Şimdi sen, falanca gün şunları ve falanca gün de şunları (tek tek İbn Übey'in laflarını saydım) söyleyen İbn Übey'in namazını mı kaldıracaksın?’ diye*

3 Hız. Peygamberin, sahabe arasında 12 kişinin münafık olduğu bilgisini Huzeýfe'ye (ra) verdiği nakledilmektedir. Bkz. Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Cil - Dâru'l-Âfâk'l-Cedide, Beyrut ts., Sıfâtü'l-münâfikin, 9-11; İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1982, IV, 319, 390.

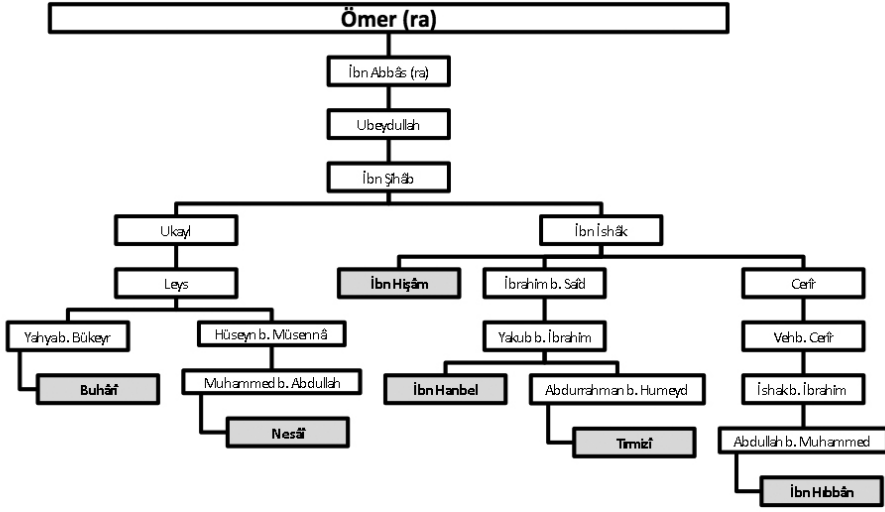
4 İmam Müslim, es-Sahih'in *Sıfâtü'l-münâfikin* adlı kitabında 70 kadar hadise yer vermiştir. Ebu Nuaym da *Sıfâtü'l-münâfikin* adıyla 180 civarında rivayeti muhtevi bir risale kaleme almıştır.

5 Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1981, Cihâd, 76, Meğâzi, 40; Müslim, İmân, 179. Olayın detayı için bkz. Vâkıdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *el-Meğâzi*, Thk. Mars Jons, III. Baskı, Beyrut 1989, I, 223-228; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Ali Şirî, I. Baskı, Beyrut 1988, III, 360.

6 Biyografisi için bkz. Koçyiğit, Talat, “Abdullah b. Übey b. Selûl”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 139-140. Koçyiğit de aynı kanaattedir.

çıkıştım. Hz. Peygamber ise tebessüm ederek, 'Arkama geç ey Ömer!' dedi. Fakat ben aynı şeyleri sürekli tekrarlayınca, 'Ben muhayyer bırakıldım ve ben de bunu tercih ettim. Şayet yetmişten fazla istiğfarda bulunmamla onun bağışlanacağını bilseydim, bunu yapardım.' cevabını verdi. Arkasından da cenaze namazını kıldırdı. Fakat henüz namazı yeni bitirmişti ki, 'Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma... (Tövbe, 84)' ayetinden 'Çünkü onlar fasık olarak öldüler (Tövbe, 84)' kısmına kadar Tövbe suresinin iki ayeti indi. Daha sonraları, o gün Hz. Peygambere karşı cüretime hep hayret etmişimdir. Allah ve Resulü daha iyi bilir.⁷

Zührî'den sonra iki tarikle devam eden bu rivayetin isnad tablosu şu şekildedir.



Hz. Ömer rivayetinin metnine ilişkin yukarıda yer alan tercüme, Buhârî ile Nesâî'nin naklettikleri Ukayl tarikidir. Meğâzî sahibi Muhammed b. İshâk'tan (ö. 151/768) gelen tarikte ise, hadisi Ukayl gibi İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/741) almış olmasına rağmen, ziyadeler söz konusudur. Hadisi İbn İshak kanalıyla nakleden İbn Hişâm, İbn Hanbel, Tirmizî ve İbn Hibbân'ın nakillerindeki bu ziyadeler şöyledir: "...Hz. Peygamberin göğüs hizasına dikildim, şu Allah düşmanına mı namaz kıldıracağını, şu şu günleri diye sayıp döktüm, muhayyer bırakılma gerekçesi ayeti (Tövbe, 80) okudu, namazını kıldırdıktan sonra cenazeyle birlikte yürüdü ve kabrinin başında defin sonuna kadar bekledi, Andolsun ki..., Allah Resulü (sav) bundan sonra vefatına kadar olan dönemde hiçbir münafığın cenaze namazını kılmadı ve kabri başında bulunmadı." Ayrıca İbn Hibbân rivayetinde, oğul Abdullah'ın cenazeyi alıp Hz. Peygamberin huzuruna getirdiği ve 'İşte bu

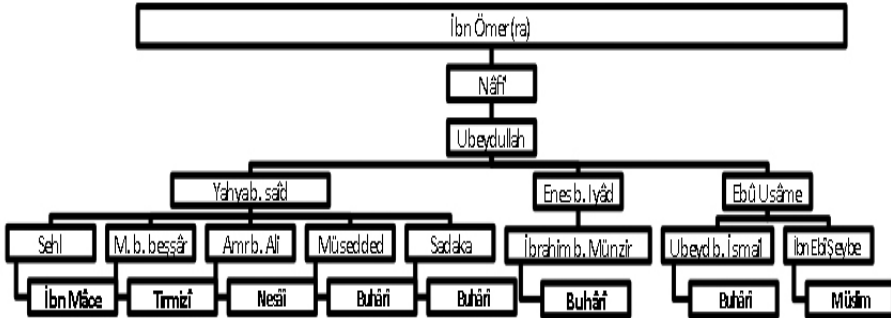
7 Buhârî, Tefsîr, 155 (Berâe, 12), Cenâiz, 85, Libâs, 11; Tirmizî, Tefsîr, 10 (Berâe); Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed (ö. 303/915), *es-Sünen*, Thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut 1411, Cenâiz, 69; İbn Hanbel, I, 16; İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sahih*, Thk. Şuayb el-Arnâvut, I. Baskı, Beyrut 1998, VII, 449 (h. no: 3176); İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Siratü'n-nebeviyye*, Thk. Mustafa Saka- İbrahim Ebyari, II. Baskı, Mısır 1955, II, 552.

Abdullah b. Übey'dir! Onu teşhiz edip şuraya koyduk, namazını kıldırır' dediği bilgisi yanında, 'arkaya geç' ifadesine yer verilmeksizin 'beni bırak/ annî ya Ömer' denilerek Hz. Ömer'in namaza durmayıp oradan ayrıldığı bildirilir.

Görülebileceği üzere, mazi-muzari ve mastar-fiil kullanımı gibi küçük farklılıklardan ayrı olarak, doğrudan metni etkileyen oldukça fazla miktarda ziyade söz konusudur. Bu ziyadelerin kaynağının, İbn İshâk olduğunda şüphe yoktur. Zira haberi ondan nakleden dört ayrı musannifin rivayeti de aynı şekildedir. Tirmizî, hadise 'hasen sahih garib' hükmünü vermiştir.

2. Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, İbn Hanbel ve İbn Hibbân'ın, **İbn Ömer**→**Nâfi**'→**Ubeydullah** şeklinde ortak senetle naklettikleri ikinci rivayet ise şudur: "Abdullah b. Übey öldüğü zaman oğlu Abdullah, Allah Resulüne (sav) geldi ve babasına kefen yapması için gömleğini istedi. Hz. Peygamber gömleğini verince, bu defa cenaze namazını da kıldırmasını talep etti. Namaz kıldırma üzere Hz. Peygamber ayağa kalktığı esnada, Ömer (ra) yerinden kalktı ve Hz. Peygamberin elbisesinden çekip şöyle dedi: 'Ey Allah'ın Elçisi! Allah, onun namazını kılmanı/kıldırmanı yasakladığı halde, sen şimdi onun namazını mı kıl(dır)acaksın?' Hz. Peygamber ise şu karşılığı verdi: 'Allah, "Onların bağışlanmasını ister dile, ister dileme, birdir. Onlara yetmiş defa bağışlanma dilesen de Allah onları bağışlamayacaktır (Tövbe, 80)" buyurarak beni muhayyer bırakmıştır. Ben yetmişden de fazla bağışlanma talebinde bulunacağım.' Ömer (ra) tekrar: 'Ama o bir münafiktir!' dedi. Arkasından da Allah Resulü (sav) Abdullah b. Übey'in namazını kıldırdı. Bunun üzerine Allah Teâlâ şu ayeti indirdi: 'Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında da durma (Tövbe, 84)⁸.' Metin, Ebû Usâme tarihine aittir.

Ubeydullah'tan nakledilen İbn Ömer rivayetinin isnad şeması da şu şekildedir.



Hem Buhârî hem de Müslim, aynı hadisi Ubeydullah'tan nakleden Yahyâ b. Saîd rivayetindeki 'Allah Resulü, artık onlara namaz kılmayı bıraktı' ziyadeye dik-

8 Buhârî, Tefsîr, 155 (Berâe, 12), 156 (Berâe, 84), Cenâiz, 22, Libâs, 11; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 25-26, Sifetü'l-münâfikîn, 3-4; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Tefsîr, 10 (Berâe); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, Thk. M. F. Abdülbaki, İstanbul 1981, Cenâiz, 31; Nesâî, Cenâiz, 40; İbn Hanbel, II, 18; İbn Hibbân, VII, 447 (h. no: 3175).

kat çekmişlerdir⁹. Fakat aynı tarikte, gömlek ve namaz talebine ek olarak ayrıca *istiğfar* isteği, Hz. Peygamberin *'teçhiz-tekfîn işlemleri bitince bana haber verin'* ifadesi ve işlemler bitince de haber verildiği bilgisi de mevcuttur ki, bu kısımlar da Ebû Üsâme tarikinde yer almamaktadır. Buna mukabil Ebû Üsâme tarikinde yer alan *'Ben yetmişden de fazla bağışlanma talebinde bulunacağım'* ifadesi, Yahya b. Saîd tarikinde bulunmamaktadır. Ubeydullah'tan rivayet eden üçüncü ravi Enes b. İyâd tariki ise, Ebû Üsâme rivayetiyle bütünüyle örtüşmektedir. Bu durumda ziyadelerin ve noksanlıkların kaynağının, Yahya b. Saîd el-Kattân olduğu tebeyün etmiş olmaktadır.

Bu arada, namaza duracağı sırada Hz. Peygamberin elbisesinden tutup ilgili ayeti okuyanın Cebrail olduğu şeklinde Enes b. Mâlik'ten bir rivayet nakledilmektedir ki, senet açısından itibar edilemeyecek derecede zayıftır¹⁰.

3. İbn Übey'in cenazesine ilişkin üçüncü ve son rivayet ise, Câbir b. Abdillah'tan (ra) nakledilen şu hadistir: *"Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey'in cenazesi kabre indirildikten sonra geldi, kabirden cenazenin çıkartılmasını emretti ve çıkarıldı, cenazeyi dizlerine koydu, tûf tûf diye tükürdü ve kendi gömleğini giydirdi"*¹¹. Câbir→Amr→Süfyân b. Uyeyne ortak isnadıyla nakledilen bu hadisin yalnızca Nesâî rivayetinin sonunda, *'Câbir şunu da söyledi: Hz. Peygamber, cenaze namazını da kıldırıldı'* ifadesi olup, başkaca da bir ziyade ve noksanlık yoktur.

Fakat Câbir hadisinin, tabiin tabakasından itibaren farklılaşan iki ayrı tariki daha vardır ki, yukardakinden oldukça farklıdır. Câbir→Ebu'z-Zübeyr→Abdumelik şeklindeki senetle İbn Hanbel ve Nesâî'nin rivayet ettikleri tarik şöyledir: *"Abdullah b. Übey öldüğünde, oğlu Hz. Peygambere gelerek 'Ey Allah'ın Elçisi! Şayet cenazeye iştirak etmezsen, biz bunu ayıplarız' dedi. Allah Resulü bunun üzerine kabristana geldi, fakat cenazenin kabre konulduğunu görünce 'Onu kabre indirmeden önce haber vermeniz gerekmez miydi' buyurdu, arkasından da çıkartılmasını istedi. Karnından ayaklarına kadar vücuduna tükürdü ve kendi gömleğini ona giydirdi."*¹² İbn Mâce'nin Câbir→Âmir→Mücâlid tarikiyle naklettiği rivayet ise şudur: *"Münafıkların reisi Medine'de vefat etmiş ve Hz. Peygamberin hem namazını kıldırmasını hem de gömleğiyle kefenlemesini vasiyet etmişti. Nitekim Allah Resulü de onun na-*

9 Buhârî, Libâs, 8; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 25, Sıfetu'l-münâfikîn, 4.

10 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/923), *et-Tefsîr* (Câmi'u'l-be'yân fi te'vîl'l-Kur'an), Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, I. Baskı, Beyrut 2000, XIV, 407 (h. no: 17053); Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevslî (ö. 307/920), *el-Müsned*, Thk. Hüseyin Selim Esed, I. Baskı, Dımaşk 1984, VII, 144 (h. no: 4112). Hadisin senedinde yer alan Yezid b. Ebân er-Rakkâşî'nin, 'hadisi yazılmaz, hadisini almaktansa zinayı tercih ederim, metruk.' gibi ağır ifadelerle cerh edilen bir ravi olması sebebiyle hadis zayıftır. Bkz. İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi du'âfâi'r-ricâl*, Thk. Yahya Muhar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, IX, 130 (T. no: 2158).

11 Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musamef*, Thk. Habiburrahman el-Azamî, II. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1403, III, 538 (h. no: 6629), VI, 40 (h. no: 9938); Buhârî, Cenâiz, 24, 75, Libâs, 8; Müslim, Sıfetu'l-münâfikîn, 2; Nesâî, Cenâiz, 40; Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Mekki (ö. 219/834), *el-Müsned*, Thk. Hasan Selim Esed, I. Baskı, Dımaşk 1996, II, 333 (h. no: 1284); İbn Hanbel, III, 381; İbn Hibbân, VII, 446 (h. no: 3174).

12 İbn Hanbel, III, 371; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk. Hasan Abdulmun'im Çelebi, I. Baskı, Beyrut 2001, VIII, 424 (h. no: 9586); Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerh Müşkili'l-âsar*, Thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, I, 75 (h. no: 74).

*mazını kıldırıldı, gömleğiyle kefenledi ve kabri başında durdu. Bunun üzerine Tövbe suresinin 84. ayeti nazil oldu.*¹³

İbn Ömer rivayetinde Hz. Peygamberin gömleği namazdan önce verildiği kaydedilirken, Câbir hadisinde ise cenazenin kabre konulmasından sonra giydirildiği ifade edilmektedir ki bu tenakuzu İbnü'l-Cevzi, birisi tekfin ve diğeri de tedfin esnasında olmak üzere iki gömleğin verilmiş olabileceğini söyleyerek gidermeye çalışmıştır¹⁴. Biraz sonra değinileceği gibi Hz. Peygamberin, bir takım siyasi maksatlarla İbn Übey'in cenazesıyla uzun uzun ve yakından ilgilenmesi de göz önüne alındığında, bu tevilin yerinde olduğu söylenebilir. Yine İbn Ömer rivayetinde yer alan '*Ey Allah'ın Elçisi! Allah, onun namazını kılmanı/kıldırmanı yasakladığı halde, sen şimdi onun namazını mı kıl(dır)acaksın?*' cümlesindeki *yasagım*, Hz. Ömer rivayetinde yer almamasını ise Tahâvî şöyle yorumlamaktadır: Allah'ın yasaklamış olmasına rağmen Hz. Peygamberin bu şekilde davranması muhal olduğundan, Ömer rivayeti bizce daha doğru olup, o 'yasaklama' ifadesi bazı ravilerin hatasıdır¹⁵. Oysa rivayetin kendisinden de anlaşılacağı gibi Hz. Ömer'in bahsettiği ya da zannettiği yasağın, bizzat Hz. Peygamberin de okuduğu '*...yetmiş defa istiğfar etsen de...*' ayeti olup, bu bağlamda iki rivayet arasında bir tearuzun bulunmadığını söylemek daha doğrudur¹⁶.

Tahâvî'nin asıl dikkat çekici yaklaşımı ise, '*Münafıkların Reisi İbn Übey'in Ölümünden Sonra Cenaze Namazını Hz. Peygamberin Kıldığı Yönünde Nakledilen Rivayetler ile Bunun Aksini Bildiren Hadisler Arasındaki Problemin Beyanı*' başlığı altında sergilediği tutumdur. Burada Tahâvî önce, cenaze namazını Hz. Peygamberin kıldığı yönündeki Ömer ve İbn Ömer rivayetlerini nakletmiş, arkasından da namazdan hiç söz etmeyen Câbir hadisine yer vermiş ve İbn Übey gibi bir münafığın namazını Hz. Peygamberin kıldırması olmasının daha doğru olduğunu uzun uzun ispatlamaya çalışmıştır. Yani Câbir hadisini tercih etmiştir. Bu düşüncesini ise, Allah Resulünün sünnetinin, Müslüman oldukları bilindiği halde intihar, gülül ve borç gibi sebeplerle bazı müminlerin cenaze namazlarını kılmamak ve sahabeye havale etmek olduğudur¹⁷. Dolayısıyla Peygambere salat ü selam eden müminlerin bile, belirtilen günahları işlemeleri sebebiyle Resul-i Ekrem tarafından istiğfara ve duaya müstahak görülmemeleri, Peygambere salat ü selam etmeyen ve küfürleri Allah tarafından tescil edilen münafıkların namazlarının haydi haydi terk edilmesi sonucunu doğurur¹⁸. Fakat bütün bunları söylerken Tahâvî, tıpkı Hz. Ömer ve oğlunun rivayetlerinde olduğu gibi, cenaze namazını

13 İbn Mâce, Cenâiz, 31.

14 İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Keşfü'l-müşkil min hadîsî's-Sahîhayn*, Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Nşr. Dâru'l-Vatan, Riyad ts., III, 34-35. Ayrıca bkz. Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts., VIII, 54-56.

15 Tahâvî, I, 72 (h. no: 70).

16 Nitekim *Şerh Müşkili'l-âsâr* muhakkiki Şuayb Arnavut da böyle düşünmektedir. Bkz. Tahâvî, I, 73.

17 Resul-i Ekrem'in (sav), borçlular, intihar edenler, devlet malını haksız olarak zimmetine geçirenler ve recim cezasına çarptırılanların cenaze namazlarını kılmadığı yönünde nakledilen hadisler, "Cenaze Namazlarını Kılmaktan Hz. Peygamberin İmtına Ettiği Kimselerle İlgili Rivayetlerin Tahlili" isimli başka bir çalışmamızda ele alınmıştır.

18 Tahâvî, I, 70-80.

H. Peygamberin kıldığı bilgisini içeren birisi Nesâî ve diğeri de İbn Mâce nakli olmak üzere Câbir hadisinin iki farklı tarikine hiç temas etmemiştir¹⁹. Üstelik ne Câbir rivayetlerinde ne de diğ. Mürsel hadislerde namazı H. Peygamberin kılmadığına dair bir ifade vardır. Dolayısıyla yalnızca, müspet veya menfi cenaze namazından hiç bahsetmeyen ve sadece cenazenin kabre konulmasından sonra H. Peygamberin geldiği bilgisini içeren Câbir rivayetinin bazı tariklerine dayanarak, Allah Resulünün (sav) o cenaze namazını kılmadığı yargısına varmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre H. Peygamber, münafık olduğu herkesçe bilinen ve hakkında pek çok ayet nazil olan Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kılmış, kabri başında defin işlemlerine nezaret etmiş, ayrıca kefen yapılması için gömleğini de vermiştir. Fakat Allah tarafından, Resul-i Ekrem'in (sav) bu tutumu doğru bulunmamış ve bir daha hiçbir münafığın namazını kılmaması gerektiği yönünde uyarılmıştır. Bu uyarıdan sonra da Allah Resulü (sav), hiçbir münafığın namazını kılmamıştır.

H. Peygamberin İbn Übey ile ilgili bu tavrının, O'nun cenazeler hakkında "Ben aranızda olduğum müddetçe, içinizden her kim olursa olsun vefat ettiği zaman bana haber vermeden defnettığınızı duymayayım! Çünkü cenaze üzerine benim kılacağım namaz, onun için bir rahmettir"²⁰ ifadeleriyle özetlenebilecek genel tutumu dâhilinde değerlendirilmesi pek de sağlıklı görünmemektedir. Zira '...yetmiş defa bağışlanma dilesen de...' ayetinden H. Ömer'in anladığı manayı Allah Resulünün anlamamış olmasının muhal oluşundan, itirazlara tebessümle karşılık vermesinden ve '...Şayet yetmişten fazla istiğfarda bulunmamla onun bağışlanacağını bilseydim, bunu yapardım' şeklindeki cevabından ortaya şu çıkmaktadır: H. Peygamber başka bir maksatla böyle davranmıştır. Yani H. Peygamber bu tavırlarıyla âdete 'Bu adama cenaze namazının kılınmaması gerektiğini ve kılınsa bile fayda vermeyeceğini ben de biliyorum' demek istemektedir. Dolayısıyla o maksadın ne olduğunu, yukardaki rivayetlerin satır aralarından ve diğ. zayıf rivayetlerden çıkarmak mümkündür.

Zayıf rivayetlerden kastımız, Hasanü'l-Basrî, Katâde ve İbn Sîrîn gibi tabiünden nakledilen mürsel hadislerdir. Bu rivayetlere göre²¹, öleceğini anlayan İbn Übey H. Peygamberi çağırılmış, isteğe binaen Allah Resulü (sav) yanına varınca 'Şu Yahudi aşkını bir türlü bırakmadın!' diye seslenmiş, İbn Übey ise artık kınama zamanı olmadığını ve istiğfarına ihtiyacı olduğunu söyleyerek H. Peygamberden hem gömleğini istemiş hem de cenaze namazını kıldırmasını talep etmiştir. H. Ömer başta olmak üzere Müslümanların itirazlarına ise Resul-i Ekrem (sav), gömleğini vermek ve cenaze namazını kıldırarak suretiyle Neccâr oğullarının gönlünü

19 İbn Mâce, Cenâiz, 31; Nesâî, Cenâiz, 40.

20 İbn Mâce, cenâiz, 32; Nesâî, Cenâiz, 96; İbn Hibbân, VII, 356 (h. no: 3087).

21 İbn Şebbe, 'Abdullah b. Übey b. Selül'ün Ölümü' başlığı altında bu Mürsel haberleri bir araya getirmiştir. Bkz. İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Ubeyde (ö. 262/876), *Târihu'l-Medine*, Thk. Fühaym Muhammed Şeltût, Cidde 1399, s. 369-374.

kazanmak istediğini ve bin kadar taraftarının Müslüman olmasını ümit ettiğini dile getirmiştir²². Kavminin ve sapık da olsa sahip olduğu düşüncenin lideri pozisyonundaki İbn Übey'in, hayatı boyunca rakip olarak gördüğü ve başarısızlığı için her fırsatı değerlendirdiği Hz. Peygamberden yardım talep etmesinin fevkalade önemli olduğu muhakkaktır²³. Tarihe düşülen notlara bakılırsa, Hz. Peygamber merasimin her aşamasına itinayla nezaret etmiş, bunu gören sahabe de tedfinle yakından ilgilenmiş, İbn Übey taraftarları Hz. Peygamberin siyasi de denilebilecek bu anlamlı tutumundan son derece rahatsız olmuş, sonuçta Benî Neccar'dan bin civarında insanın Müslüman olmasıyla Resul-i Ekrem (sav) hedefine ulaşmıştır²⁴. Ayrıca Hz. Peygamberin bu davranışında, samimi bir Müslüman olan İbn Übey'in oğlunun da etkili olduğu ve onun hatırı için böyle davrandığı da kaydedilmektedir²⁵.

Hz. Peygamberin, İbn Übey dışında nifak sebebiyle cenaze namazını kılmadığı başka şahısların da olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü sahabenin nifak konusunda sürekli bir endişe içerisinde olduğu²⁶, özellikle Hz. Ömer'in, Resul-i Ekrem'in sırdaşı olarak bilinen Huzeyfe b. Yemânî'yi²⁷ takip ettiği ve onun iştirak ettiği cenazelere kendisinin de katıldığı, onun ictinap ettiği cenazelerden de uzak durduğu, hatta ona '*Ben de münafıklardan mıyım*' diye sorduğu kaynaklarda yer almaktadır²⁸. Allah Resulü (sav), İbn Übey olayından sonra sırf nifak sebebiyle bazı insanların cenazelerine iştirak etmemiş olmalı ki, bu konuda O'nun sırdaşı kabul edilen Huzeyfe b. Yemânî de aynı yolu takip etmiştir²⁹.

Nüzul ve vürut sebeplerine yer verdiğimiz bu ayet ve hadisleri nazar-ı dikkate alan âlimler, münafıkların cenaze namazlarının kılınmaması hususunda icma et-

- 22 İbn Şebbe, s. 369-374; Taberî, XIV, 409-10 (h. no: 17058-59); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, I. Baskı, Beyrut 1405, V, 285-88.
- 23 Hz. Peygamberin Münafıklara karşı yürüttüğü siyasetle ilgili geniş bilgi için bkz. Canan, İbrahim, "Hz. Peygamberin Münafıklara Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Diyanet İlmî Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 4, Ankara 1997, s. 241-250; Demircan, Adnan, "Resulullah (sav)'in Münafıklarla İlişkileri", *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Kutlu Doğum Haftası: 1993), TDV Yayınları/172, Ankara 1995, s. 141-156.
- 24 Vâkidi, III, 1056-60; Âmirî, Yahyâ b. Ebî Bekr (ö. 893/1479), *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil*, Nşr. Dâru Sadr, Beyrut ts., II, 69; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed (ö. 966/1558), *Târihu'l-hamis fi ahvâli enfüsün-nefis*, Nşr. Dâru Sadr, Beyrut ts., II, 140. Hatta Vâkidi, Hz. Peygamberin daha önce hiçbir cenazede yapmadığı şekilde bu merasimi uzattığını nakleder.
- 25 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 54-55; Âmirî, II, 69.
- 26 Buhârî, İmân, 36; Müslim, Tevbe, 12; Tirmizî, Kıyâmet, 60.
- 27 Buhârî, Tefsîr, 147 (Tevbe suresi 9/12), Menâkıb, 49, Bed'ü's-selâm, 37; Tirmizî, Menâkıb, 108; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrût ts., VIII, 347 (h. no: 16844).
- 28 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Küfî (ö. 235/849), *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409, VII, 481 (h. no: 37390); Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 311/924), *es-Sünne*, Thk. Atiyye ez-Zehrânî, I. Baskı, Riyad 1989, IV, 111 (h. no: 1288); Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 347 (h. no: 16844); İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, (ö. 463/1071), *el-İstîâb fi marifetü'l-ashâb*, Thk. Ali Muhammed Bücâvî, I. Baskı, Beyrut 1992, I, 335 (T. no: 492); İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî (ö. 630/1232), *Üsdü'l-gâbe fi marifetü'l-sahâbe*, Thk. Ali Muhammed Muavvad- Adil Ahmed Abdülmevcud, I. Baskı, Beyrut 1994, I, 468. Beyhakî, rivayetin Mürsel olduğunu, fakat mevsul şeklinin de varlığını söyler.
- 29 Osma'nâ (ra) sövgüsü sebebiyle bir zatın cenaze namazını Hz. Peygamberin kılmadığı yönünde Tirmizî'nin naklettiği (Menâkıb, 15) rivayetin uydurma olduğu tespit edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *el-Mevdûât*, Thk. Tefvik Hamdân, II. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 332-33; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Leâliü'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, Thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 298.

mişlerdir³⁰. Burada bir problem yoktur. Fakat münafık, adı üstünde gizli kâfir, yani görünürde Müslüman, niyet ve düşüncede inkârcı demektir. Hal böyle olunca, Hz. Ömer'in dahi cenazesi kılınamayacak olan münafıkları bilmediği de göz önüne alınır, bir insanın münafık olup olmadığına nasıl karar verilecektir?

Diğer taraftan hadislerde, kalbinde hardal tanesi kadar iman bulunan herkesin mümin sayılacağı ve cehennemden çıkacağı bildirilmekte³¹, dolayısıyla cenaze namazlarının kılınması gereği ifade edilmiş olmaktadır. Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kıldığı için vahiyyle uyarılmasına rağmen Hz. Peygamberin, münafıkları teşhir etmemiş olmasının ve kendisi bizzat iştirak etmemiş olsa bile her hangi bir insanın nifak sebebiyle cenaze namazının kılınmamasını tembihlememesinin, işin nirengi noktasını oluşturduğunu düşünüyoruz. Kendisini Müslüman olarak konumlandıran birisinin münafıklıkla damgalanmasının ve cenaze namazının kılınmamasının, faydadan çok zarara yol açabileceği unutulmamalıdır. Fıkıh usulü âlimlerinin hadisten mühlhem söyledikleri ‘biz insanların zahirlerine göre hükmederiz, iç dünyalarını ise Allah'a havale ederiz’ şeklindeki ifadenin³², pek çok konuda olduğu gibi burada da ölçü alınmasının münasip olduğunu söylemeliyiz³³. Bununla birlikte münafıklığın, ahiretteki cezasından ayrı olarak, Allah'ın affına ve mağfi-retine vesile olması ümidiyle müminler için kılınan cenaze namazından mahrum kalma gibi ağır bir cezasının daha bulunduğu, dolayısıyla kalbinde küçük de olsa iman bulunan herkesin nifak sayılan eylem ve söylemlerden sakınması gerektiği vurgusu da hatırdta tutulmalıdır.

Yeri gelmişken fıkıh kitaplarında, kelime-i tevhidi söyleyen herkesin cenaze namazının kılınması gerektiği bağlamında yer verilen³⁴ ‘*Lâ ilâhe illallah diyen herkesin namazını kılınız*³⁵’ şeklindeki hadise de değinmek istiyoruz.

Dârakutnî, ‘Cenaze namazı kılınması caiz olanlar’ başlığı altında bu hadisle birlikte, ‘*İster iyi olsun isterse büyük günah işleyen günahkâr olsun, ölen her Müslü-*

30 İbn Rüşd, Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1199), *Bidayetü'l-Müctehid*, Nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 2004, I, 253.

31 Buhârî, İmân, 12; Müslim, İmân, 148; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Edeb, 29; Tirmizi, Birr, 61.

32 Mesela bkz. Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddin Ali b. Ebî Ali (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Thk. Abdurrazzak Afîfî, Beyrut ts., I, 281, II, 74, 80; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. idris (ö. 684/1285), *Şerh Tenkîhi'l-fusûl*, Thk. Taha Abdurrauf Sâd, I. Baskı, Kahire 1973, s. 358. Hadis olarak söylenen bu sözün, hadis olmadığı ve “Ben insanların içlerini/kalpelerini yarıp bakmak ve temizlemekle emr olunmadım” (Buhârî, Meğâzî, 57; Müslim, Cenâiz, 144.) rivayetinin anlamı sadedinde serdedilen bir yorum olabileceği ifade edilmektedir. Bkz. Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/1497), *el-Mekâstü'l-hasene fî kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehera ale'l-elsine*, Thk. Mahmud Osman el-Huşî, I. Baskı, 1985, s. 162 (h. no: 178). Söz konusu yorum ise Nevevî'ye aittir. Bkz. Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerh Sahîhi Müslim*, II. Baskı, Beyrut 1392, VII, 163.

33 Bkz. İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef (ö. 449/1057), *Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Ebû Temim Yasir, II. Baskı, Riyad 2003, VIII, 575.

34 Mesela bkz. İbn Rüşd, I, 253; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğni*, Nşr. Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968, II, 332, 417; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzî'l-Minhâc*, I. Baskı, Beyrut 1996, II, 26.

35 Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385/995), *es-Sünen*, Thk. Abdullah Haşim Yemânî, Beyrut 1966, II, 401-02 (h. no: 1761-62).

*mana cenaze namazı kılmak vaciptir/farzdır.*³⁶, “Kıble ehlinde ölen herkese cenaze namazı kılmak dinin aslındandır.”³⁷ ve “Her ölünün cenaze namazını kılınız.”³⁸ şeklindeki rivayetlere de yer vermiş ve isnatları itibarıyla bunların zayıf kabul edildiği ve makbul tarihlerinin de bulunmadığı tembihinde bulunmuştur³⁹. İbnü'l-Cevzî de bu hadislerin bütün tariklerini bir araya getirmiş ve hiçbirisinin sahih olmadığını gerekçeleriyle birlikte izah etmiştir⁴⁰. Gerçi İbn Abdilber bu hadislerin, iman ehli herkesin cenaze namazının kılınacağı hususundaki ümmetin icma'ıyla sahih hale geleceğini ileri sürmüştür⁴¹. İlk hadis şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ise Hz. Peygamberin, iyi-kötü ayrımı yapmaksızın bütün Müslümanların cenaze namazının kılınmasını *Sünnet* haline getirdiğine dikkati çekmiştir⁴². İbn Battâl'ın sözünü ettiği *Sünnet*'in, yukarıda yer verdiğimiz Dârakutnî rivayetleri olmadığı açıktır. Çünkü o rivayetler, ne kütüb-i tis'a başta olmak üzere muteber hadis kitaplarında ne de bunların şerhlerinde yer alır. Dolayısıyla hadisçiler aynı hükmü, Resul-i Ekrem'in (sav) mücbir bir sebep bulunmadıkça her müminin cenaze namazına iştirak etmesi ve bunu sürekli teşvik etmesi, hadde maruz kalan Mâiz⁴³ ile Hayber'de ganimet malını izinsiz sahiplenilen şahıs için⁴⁴ ‘Arkadaşınızın cenaze namazını siz kılınız’ şeklindeki ifadelerinden elde etmişlerdir.

SONUÇ

Rivayetlerden anlaşılan odur ki Hz. Peygamber, münafık olduğu herkesçe bilinen ve hakkında pek çok ayet nazil olan Abdullah b. Übey'in cenaze namazını

36 Ebû Dâvûd, Cihâd, 35; Dârakutnî, II, 402 (h. no: 1764).

37 Dârakutnî, II, 403 (h. no: 1765).

38 İbn Mâce, Cenâiz, 31; Dârakutnî, II, 403 (h. no: 1766).

39 Dârakutnî, II, 403. Dârakutnî, aynı satırlarda “Üç şey sünnettendir: ...intihar etmiş bile olsa tevhit ehlinde ölen herkesin cenaze namazını kılmak.” Şeklinde bir rivayete daha yer vermiş, fakat bunun metruk olduğunu söylemiştir.

40 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *el-İllevî'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsî'l-vâhiye*, Thk. İrşâdüllhak el-Esrî, II, Baskı, Faysalâbâd, 1981, I, 421-426. Ayrıca bkz. Elbâni, Muhammed Nasiruddin (ö. 1999), *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîcî ehâdîsî Menâri's-sebil*, II, Baskı, Beyrut 1985, II, 304-306 (h. no: 527).

41 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, (ö. 463/1071), *el-İstizkâr*, Thk. Salim Muhammed Ata – Muhammed Ali Muavvad, I, Baskı, Beyrut 2000, III, 29.

42 İbn Battâl, III, 349.

43 Abdurrazzâk, VII, 319 (h. no: 13337), VII, 321 (h. no: 13339); İbn Hanbel, III, 323; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Tirmizî, Hudûd, 5; Nesâî, Cenâiz, 63; İbn Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Neysâbüri (ö. 307/920), *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede*, Thk. Abdullah Ömer, I, Baskı, Beyrut 1988, s. 206 (h. no: 813); Tahâvî, I, 377 (h. no: 431); İbn Hibbân, VII, 362 (h. no: 3094); Dârakutnî, IV, 144 (h. no: 3240).

44 Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Himyeri (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Fuat Abdulkaki, İstanbul 1981, Cihâd, 23; Fezârî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (ö. 188/804), *es-Siyer*, Thk. Faruk Hammade, I, Baskı, Beyrut 1987, I, 240 (h. no: 401); Abdurrazzâk, V, 244 (h. no: 9501); Humeydî, II, 60 (h. no: 834); İbn Ebî Şeybe, VI, 525 (h. no: 33527); İbn Hanbel, IV, 114, V, 192; Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abdullumeyd b. Humeyd (ö. 249/863), *el-Müsned* (el-Müntehab min Müsned Abd b. Humeyd), Thk. Subhî'l-Bedrî es-Sâmîrî, I, Baskı, Kahire 1988, s. 116 (h. no: 272); Ebû Dâvûd, Cihâd, 133; İbn Mâce, Cihâd, 34; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (ö. 292/904), *el-Müsned* (el-Bahrü'z-zahhâr), Thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah- Adil b. Sa'd, I, Baskı, Medine 1998-2009, IX, 220 (h. no: 3764); Nesâî, Cenâiz, 66; İbn Cârûd, I, 271 (h. no: 1081); Hallâl, V, 66 (h. no: 1627); Tahâvî, I, 77-78 (h. no: 78-79); İbn Hibbân, XI, 190 (h. no: 4853); Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mucemü'l-kebir*, Thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi, II, Baskı, Kahire 1984, V, 230-31 (h. no: 5176-81); Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, II, 138 (h. no: 2582); Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (ö. 430/1039), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiya*, Nşr. es-Seâde, Mısır 1974, VIII, 262; Beyhakî, *Kübrâ*, IX, 171 (h. no: 18205).

kılmış, kabri başında defin işlemlerine nezaret etmiş, ayrıca kefen yapılması için gömleğini de vermiştir. Fakat Allah tarafından, Resul-i Ekrem'in (sav) bu tutumu doğru bulunmamış ve bir daha hiçbir münafiğin namazını kılmaması gerektiği yönünde uyarılmıştır. Bu uyarıdan sonra Hz. Peygamberin hiçbir münafiğin namazını kılmadığı kaynaklarda belirtilmekle birlikte, Nebî (sav) bizzat kendisi kılmasa bile, kendisine yakın bir-iki dışında münafikların listesini Hz. Peygamberin hiç kimseye paylaşmaması ve münafikların deşifre olmamaları sebebiyle, nifaktan dolayı cenaze namazı kılınmayan her hangi bir şahsın varlığı söz konusu edilmiş değildir. Hz. Peygamberin bu tutumunun, kendisinden ayetlerde veya hadislerde tadat edilen münafiklık alametlerinden bir fiil ya da sözün zuhur ettiği herkesin münafikla itham edilerek cenaze namazının kılınıp kılınmaması yönünde çıkabilecek muhtemel tartışmaları engellediği muhakkaktır.

Diğer taraftan ayet ve hadislerden hareketle münafikların cenaze namazlarının kılınmaması yönünde âlimlerin görüş birliği içerisinde bulunduğu bilinmesinin ve sürekli gündemde tutulmasının, kişiyi nifaka sürükleyecek eylem ve söylemler konusunda müminlerin duyarlılığını artıracığı hesap edilmelidir. Ehli kiblede olan herkesin cenaze namazının kılınması temel ilke olduğuna göre, bir taraftan nifak ve diğer büyük günah işlemenin ağır vebali hususunda toplumsal duyarlılık oluşturulmaya çalışılırken, diğer taraftan da yakınlarını kaybetmenin acısını yaşayan cenaze sahiplerinin rencide edilmemesine özen gösterilmelidir. Tahâvî'nin de dikkat çektiği gibi (Şerh Müşkili'l-âsâr, 1/79), cenaze namazı konusunda takınılması gereken tutumu şu hadis (İbn Hanbel, 5/299; Hâkim, 1/518) veciz bir şekilde özetlemektedir. *“Hz. Peygamber bir cenazeye çağrıldığı zaman, onu tanıyanlara sorar ve iyi bir insan olduğu bilgisini alırsa namazını kılar, fakat müteveffanın yaramaz birisi olduğu söylendiğinde ‘cenazenizi kaldırın’ der ve namazını kılmazdı.”*

HASTANIN FARZ NAMAZLARI OTURARAK KILMASI MESELESİ

(Hanefi Mezhebi Bağlamında Bir İnceleme)

Yrd. Doç. Dr. Yakup MAHMUTOĞLU*

Özet: Bu çalışmada Hanefi mezhebi esas alınarak hastanın farz namazları oturarak kılması meselesi ele alınmıştır. Öncelikle meseleye ilişkin âyetlere, hadislere ve onların yorumlarına yer verilmiş sonra İslam hukukunun genel ilkelerine işaret edilerek genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Daha sonra, mesele, Hanefi fıkıh kaynakları esas alınarak incelenmiştir.

Çalışmada, hastanın, mazeretinden dolayı oturarak namaz kılmasının hükmü ele alınmakla birlikte esasen, namaz kılanın, mazeretine göre, öncelikle hangi oturma şeklini tercih etmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Zira son zamanlarda, özellikle camilerde görülen oturarak namaz kılma şeklinin, klasik fıkıh kaynaklarında (tekliif-tâkat ölçüsünde sırasıyla) belirtilen ve/veya asırlarca tatbik edile gelen geleneğin/uygulamanın dışına çıktığını ve giderek yozlaştığını söylemek mümkündür.

Anahtar sözcükler: Hanefi mezhebi, hastanın namazı, farz namaz, oturarak kılmak, tabure, sandalye, cami.

The Question of Praying By Sitting of Patient in Obligatory Prayers (A Review in the Context of the Hanafi Sect)

Abstract: In the issue of praying of patient by sitting in obligatory prayers is tried to be explained on the basis of Hanafi sect, primarily to be shown references from the main sources of jurisprudence, Qur'ân and Sunnah (tradition of the Prophet); interpretations of verses and hadiths concern subject to be mentioned and to be pointed the general principles of Islamic law tried to scratch a frame. Then, subject, to be based on the Hanafi fiqh sources were studied.

In this study, because of his/her excuse, the provision of the patient's prayer by sitting is handled but the main point, the prayer, according to the excuse which shape of sitting primarily needed to choose is asked to emphasize. Because lately, it is possible to say that especially in mosques shape of prayer by sitting, differentiated from the tradition/practice which was pointed out in the classical fiqh sources and/or has been applied for ages, gradually has degenerated even possible.

Key words: Hanafi School, prayer of patient, obligatory prayer, praying by sitting, stool, chair, mosque.

I. GİRİŞ

Namaz ibadeti, İslam'ın en önemli vecibelerinden biridir. Her ibadet gibi bunun da İslam'ın ruhuna ve ibadet şuuruna uygun olarak yerine getirilmesi bizzat Allah'ın emridir. Bazı mükelleflerin içinde buldukları zaruret hallerinden dolayı mazur görülmesi de yine Allah'ın izniyledir. Savaş, seferilik, korku ve benzeri durumlarda olduğu gibi hastalıkta da zaruret söz konusudur.

* Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümü Öğretim Üyesi.

İslam'da yükümlülük (*tâat/et-tâah*), kişinin takâti ölçüsünde olduğu için¹ hastalık durumunda kişi, namazı gücünün yettiği ölçüsünde kılmakla mükellef kılınmıştır. Bu sebeple hasta, farz namazı ayakta kılmaktan acizse veya hastalığının artmasından korkuyorsa, önce oturduğu halde rükû ve secde yaparak veya imâ (işaret) yaparak kılmaya çalışması, bunu da yapamıyorsa ayakları kible yönüne gelmek suretiyle veya yan yatarak namaz kılması gerekmektedir.² Bu ruhsatları kullanma sıralaması kuşkusuz kişinin kendi özür durumuyla orantılı olarak yapılmalıdır.³ Ancak bu durumlarda bile mükelleften, ibadet şuurunu ve ciddiyetini muhafaza etmesi istenmektedir. Bu ise ibadetlerde aranan taabbudilik⁴ ve niyet/samimiyet unsurunun mümkün mertebe korunmasıyla sağlanmış olunur.

Namazın en önemli ibadetlerden olduğunu ve ibadetlerde samimiyet ve azimle orantılı olarak bir zorluğun (meşakkat) hep var olduğunu unutmamak gerekir. Bunlar makul sınırlarda kalan zorluklardır. Tüm ibadetler gibi namaz ibadeti de insanın kalbi ve his dünyasıyla çok yakından ilgilidir. Nitekim bir hadiste kendisinden, iyilik (*el-birr*) ve kötülük (*el-ism*) hakkında bilgi soran Vâbisa el-Esedî'ye Hz. Peygamber: “(Her ne kadar) insanlara sorup fetva alsan da, iyilik, kalbine ve nefesine rahatlık (itmî'nan) veren; kötülük ise, kalbine dokunan ve içine (sadr) tereddüt verendir.” diye buyurmaktadır.⁵ Bu hadis, insanın iç âleminin; niyet ve samimiyetinin, özellikle ibadetlerde ne derece belirleyici olduğunu göstermesi bakımından çok manidardır.

Müslümanın ibadet ederken gücüyle orantılı olarak bir miktar maddî ya da nefsanî zorluk yaşaması, ibadetin tabiatı gereğidir. Zaten kulluğun sırrı imtihandır ve imtihan da bu samimiyet ve azim testinden geçmekle, yani zorluklarla sınanmış olmakla mümkündür. Mükellefin diğer fiillerinde olduğu gibi namaz kılarken de nefesine zor gelen tarafları olabilir. Kişinin nefesine uymayıp Allah'ın namaz emrini yerine getirmesi, söz konusu imtihanı geçmesi için gereklidir. Bununla birlikte kişinin hastalık gibi hallerden kaynaklanan bir zorluktan dolayı namaz ibadeti-

1 el-Merğînâni, Burhânuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Tahkik, Ta'lik ve Tahrîc: Muhammed Muhammed Tâmir-Hâfız Âsûr Hâfız), Dâru's-Selâm, Kahire 2000/1420, I, s.194; İbn Mâze, Ebû'l-Me'âlî Burhânuddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Umer, *el-Muhtû'ul-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, (Tahkik: Abdülkerim Sâmî el-Cundi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1424, II, s.141; el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye (Şerhu'l-Hidâye)*, 1.bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007/1428, I, s.407.

“*Lâ yecüzû't-teklîfu bimâ lâ yutâk*” diye de ifade edilen bu ilke, Kur'an âyetleri (Bakara, 2/286; 65/7)'nin hükmüne dayanmaktadır. Bkz. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Uşûl*, (Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), 2. bs., Dâru'bnû Kesir, Dımaşk-Beyrut 2003/1424, s.71.

2 eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *el-Aslu'l-Ma'rûf bi'l-Mebûsât*, (Tahkik. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), İdâretu'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, by. ty., I, s.223; el-Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 2010, I, s.102.

3 Bkz. et-Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, *l'âu's-Sunen*, 3.bs., İdâretu'l-Kur'ân ve 'Ulûmî'l-İslâmiyye, Pakistan 1415, VII, s.195-196.

4 Burada taabbudilikten kastedilen şey, “*ibadetlerin, Allah tarafından yapılması nasıl istenilmişse, aynen o şekilde ifâ edilmesi ve ibadetlerle ilgili hükümlerin her zaman ve mekânda muhafaza edilmesi zaruretidir.*” Bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 2. bs., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.118.

5 Bkz. İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, IV, s.228; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *es-Sunen*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, Kitâbu'l-Buyu', 2 (Hadis no: 2536).

ni normal bir şekilde yerine getiremeyeceği durumlarda kendisine bazı ruhsatlar verilmiştir. Aşağıda söz konusu ruhsatlar istikametinde hastanın namazını nasıl kılabileceği Hanefi mezhebinin görüşleri çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

II. HASTANIN NAMAZIYLA İLGİLİ ÂYETLER

Namazın altı rüknünden⁶ iftitâh tekbiri, kıyam ve kıraat tam/sahih bir namaz için-asgari/kâfi miktarda dahi olsa- ayakta durarak eda edilmesi gereken üç farzıdır.

Öncelikle iftitâh tekbiri, kıyâm ve kıraâtın farzietini ortaya koyan âyetleri tespit etmek gerekir. Tefsir kaynaklarına baktığımızda bu üç rüknün farz oluşunun Bakara suresi 238. âyete dayandırıldığını görürüz. Fakat asıl önemli ve konumuzla doğrudan ilişkili olan ise, savaş, korku ve seferilik gibi sebepler dolayısıyla namazın tam eda edilemediği durumlarda namazın nasıl ve ne şekilde kılınması gerektiğini belirten Nisa suresi 103. âyettir. Dolayısıyla müfessirlerin, adı geçen âyetlerin iniş sebepleri ve konumuza bakan yönleri ile ilgili yorumlarından yararlanarak konuya açıklık getirmeye çalışacağım.

Bakara suresi 238. âyette şöyle buyrulmaktadır: “وقوموا لله قانتين” (*Allah için kıyam edip divan durunuz*). Âyetteki, “قانتين” kelimesi, “kunût” kelimesinden türemiştir.⁷ Kunût ise taat, huşû, sükût ve kıyâm (ayakta durmak)⁸, ayakta zikretmek anlamlarını içermektedir. Aynı şekilde namazda kıyâm, kıraat (okumak), dua, huşû ve sükûtta her birini uzatmaya da kunût denilir.⁹ Dolayısıyla kunût, kıyâm anlamına gelmekle beraber,¹⁰ iftitâh tekbiri ve kıraatın da bu kavramın kapsamına dâhil olduğunu belirtmek gerekir.

Âyetin emriyle namazda özellikle Allah için niyet etmenin, iftitâh tekbirinin, kıyâmın, huşu ile dünya kelamı konuşmamanın farz olduğu anlatılmıştır.¹¹ Yani her üç rüknün farzıyeti bu âyetle sabit olmuştur.

Namazda iftitâh tekbirinin ayakta getirilmesi ve kıraatın ayakta yapılması temel prensiptir. Kıyâmın süresi de, kural olarak bu iki rüknün yerine gelmesini sağ-

6 el-Kâsâni, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'î'u's-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'*, (Zabt ve Tahkik: Muhammed Muhammed Tamir- Muhammed Sa'îd ez-Zeyni- Vecih Muhammed Ali), Dâru'l-Hadis, Kahire 2005/1426, I, s.342.

7 el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, (Tahkik: Emil Bedî' Yâkûb-Muhammed Nebil Tarîfî), I. bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999/1420, I, s.389.

8 Kelime anlamı itibarıyla “ayakta durmak” anlamına gelen kıyam, ibadet terminolojisinde; “Allah için kalkıp önünüze bakarak, ellerinizi güzel bir vaziyette tutup oynatmayarak sükût-ü sekînet ve bir tavr-ı inkıyâd içinde Allah diyerek namaza durmak” demektir. Bkz. Yazır, *Hak Dini*, II, s.807.

9 el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kurân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2010/1431-1432, I, s. 605-606, 611, 613; en-Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Tefsîru'n-Neseî (Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl)*, (Tahkik ve Tahrir: Yûsuf Ali Bedîvî), I. bs., Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998/1419, I, s.200; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-Emâdî, *Tefsîru Ebî's-Suûd (İrşâdu'l-Aklîs-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm)*, I. bs., Muessesetu Târihi'l-'Arabî (Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî ile birlikte), Beyrut 2010/1431, I, s.277-278; et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, (Tahkik: Ali Dehrûc), I. bs., Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, Beyrut 1996, II, s.1342; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, by. 1971, II, s.807.

10 el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, s.389.

11 Yazır, *Hak Dini*, II, s.808.

layacak süre kadardır.¹² Hastalık gibi, meşru bir mazeret veya zorluk olmadıkça, kıyam yani “ayakta durmak” farz olduğuna göre, ayakta ifitâh tekbirinin alınması ve kâfi derecede kıraâtın (Kur’ân tilavetinin) gerçekleştirilmesi de farz hükmü taşımaktadır.¹³

2. Nisa sûresi, 103. âyette ise: “فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ” (*Gerek ayakta, gerek otururken ve gerekse yanlarınız üzerinde hep Allah’ı zikredin*)” diye buyrulmaktadır.¹⁴ Yani bu âyet bütün hallerde Allah’ı zikre (namaz kılmaya) devam edin, anlamına gelmektedir.¹⁵ Âyette geçen *zikr* kelimesinden muradın, yapılması emredilen namaz olduğu, âyetin öncesinde geçen, “فَإِذَا فَضَّيْتُمُ الصَّلَاةَ” ifadesinden de anlaşılmalıdır.¹⁶ Dikkat edilirse, âyetteki “*kadaytum*” ifadesiyle, savaş, korku ve seferilik durumundan dolayı, tüm rükünleri eda edilen tam namaz olmasa bile, rükû veya secdeleri tam olmayan korku namazının¹⁷ ne şekilde olursa olsun kılınması gerek-

12 Bkz. Sifil, Ebubekir, “Kıyam”, *D.İ.A.*, Ankara 2002, XXV, s.514.

13 el-Kâsânî (ö.587/1191), kıraatın farz oluşunun delili olarak, namazda mutlak olarak Kur’ân okumayı emreden “فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ” (Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz)” (el-Müzzemmil, 73/20) âyetini ve “Kıraatsız namaz olmaz” (Müslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc, “Sahîh”, “Salât”, 396) hadisini göstermektedir. Bahsi geçen âyet ve hadisteki mutlak emrin vucub için olduğunu söylemektedir. el-Kâsânî, ayrıca, âlimlerin geneline ve sahabeye göre, tüm namazlarda kıraâtın farz olduğu bilgisine yer verir. Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi’*, I, s.356, 357.

14 en-Nisâ, 4/103.

15 Gücü yetenler ayakta, ayakta durabilecek kudreti olmayanlar oturarak, oturmaya da gücü yetmeyenler ise sağ tarafına yatarak namazı kılarlar. Namaz, zaruret durumuna göre hafifletilir ama her şekilde kılınmaya özen gösterilir. Bkz. en-Nesefî, *Tefsîr*, I, s.392.

16 Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, s.373; el-Kâsânî, *Bedâi’*, I, s.345; er-Râzi, Fahrüddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Umer b. Huseyin el-Kureşî, *et-Tefsîru’l-Kebîr li İmâmi’l-Fahri’r-Râzi*, 2. bs., Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye (nşr.), Tahran ty., XI, s.28; el-Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Said Abdullâh b. Umer b. Muhammed eş-Şirâzi, *Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’l-Te’vîl*, (Tahkik: Muhammed Abdurrahmân el-Meraşeli), 1. bs., Dâru İhyâit-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1997/1418, II, s.94.

17 Korku namazı (*salâtu’l-havf*), savaş esnasında imamın, insanları/askerleri iki gruba ayırarak kıldırıldığı namazdır. İmam, birinci grup ile bir rekât kılar. Birinci rekâtın kalkarken birinci grup gider ve düşmanın karşısında durur. İkinci grup gelir ve imam onlarla da bir rekât kılar ve selam verir. Bu defa ikinci grup gider ve düşman karşısında durur. Sonra tekrar birinci grup gelir; namazlarını kıraatsız olarak tamamlar ve gider. Ardından ikinci grup gelir ve (yetişemedikleri) birinci rekâtı kıraatle kılarlar. İbn Mes’ûd’dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, insanları iki gruba ayırmış, her iki gruba (biri rekât) kılmaştır. Ardından her iki grup da diğer rekâtları kaza etmişlerdir [(Müslim, “*Salâtu’l-Müsafirîn*”, 305 (Hadis no: 840); Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 1244]. Sâlim’in İbn Ömer’den rivayet ettiğine göre, bir defasında da Hz. Peygamber, iki gruba bu şekilde korku namazı kılmaştır [Buhârî, “*Havf*”, 14 (Hadis no:942); Müslim, “*Salâtu’l-Müsafirîn*”, 305 (Hadis no: 839); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VII, 133 (Hadis no:2879)]. Bkz. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu’l-Mesbût*, (Tahkik: Muhammed Hasan İsmâîl, Takdim: Kemâl Abdulazîm el-Anânî), 3. bs., Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Lübnân 2009, II, s.71-72. Ayrıca bkz. es-Semerikandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1984/1405, I, s.177.

Sâd b. Ebî Vakkâs, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Sa’id b. el-Âs’tan rivayet edildiği üzere sahabe, Hz. Peygamber’den sonra korku namazını kıldığı için meşruyeti devam etmektedir. Bu durumda, Nisa, 4/102’deki “*Ve izâ künte fihim fe ekame lehumûs- salât* (Sen içlerinde olup da onlara namaz kıldırıldığında)” ifadesi, “Sen veya devlet başkanlığı (*el-imâme*) yönüyle senin makamında bulunan kimse onlara namaz kıldırır” şeklinde anlaşılabilir. Bkz. es-Serahsî, *Mesbût*, II, s.71.

Korku namazının, Hz. Peygamber’den sonra da devam ettiği hususunda sahabenin görüş ve uygulama birliği içinde olduğuna dair bilgiler için ayrıca bkz. es-Semerikandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, I, s.177; el-Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî’l-Kebîr*, (Tahkik-Tahrîc ve Ta’lik: Abdullâh Muhammed Necîb Avvâme), I. bs., Dâru İhyâit-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 2009/1430, III, s.55.

Âlimler, korku namazının, âyet (Nisa, 4/102) ve Hz. Peygamber’in tatbikatı ile sabit olduğu için varlığında (aslında) ittifak etmekle beraber, Hz. Peygamber’den sonra devam edip etmemesi ve rekât sayısı gibi ayrıntılarında (faslında) ihtilaf etmişlerdir. İçinde Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve İmâm Muhammed’in [(eş-Şeybânî) (ö.189/805)] bulunduğu çoğunluk âlimler, korku namazının, Hz. Peygamber’den sonra da geçerli (meşru/bâki/yürürlükte) olduğunu söyler. Başta bu fikirde olan Ebû Yüsuf (ö.182/798) daha sonra, korku namazının Hz. Peygamber’in hayatına mahsus

tiği ifade edilmektedir. Âyetin devamı ise, şöyledir: *İtminan*¹⁸ bulduğunuz zaman (فاذا اطمانتم); yani huzur ve güven ortamına (*el-vatan/dâru'l-ikâme*) kavuştuğunuz zaman, namazı bilinen (kıyam, rükû ve secdeli) haliyle ve tam olarak (*kısaltmadan*) tüm erkânıyla edâ edin (فاقيموا الصلوة). Onun kılınma halinden veya heyetinden hiçbir şey değiştirmeyin.¹⁹

Aslında bu âyet düşmanla ayakta çarpışma, siperde mevzilenme veya yaralı bulunma gibi durumlarda tam eda edilemeyen namazların mükellefler tarafından nasıl kılınacağını beyan etmektedir. Yine bir zaruret olması bakımından hastanın oturarak namaz kılmasına da dolaylı yoldan dayanak teşkil etmektedir. Nitekim bazı âlimler, savaş ve korku ortamında namazın nasıl kılınacağını göstermek üzere nazil olan bu âyetin, hastanın namazına ruhsat olarak gösterilebileceğini söylemişlerdir.²⁰ Buna göre hastanın gücü yeterse namazını ayakta, gücü yetmezse oturarak, buna da gücü yetmezse sağ veya sol yanına yaslanarak ve yüzünü kıbleye çevirerek kılacağını belirtmişlerdir.²¹

III. HASTANIN NAMAZIYLA İLGİLİ HADİSLER

Hz. Peygamber, normal şartlarda “namazın ayakta kılınmasını” emretmiştir. Fakat buna mukabil bir özür veya zaruret dolayısıyla namazını ayakta kılamayanlar içinde ruhsat kabilinden birçok hadis varit olmuştur. Mesela bu hadislerden birinde, sahabeden İmrân b. Husayn şöyle buyurmuştur: “*Bende basur hastalığı vardı. Hz. Peygamber’e namazı nasıl kılacağımı sordum. Ayakta kıl, eğer gücün yetmezse oturarak, yine gücün yetmezse yaslanarak kıl*” buyurdu.²² Bazı fıkıh ve hadis kaynaklarında bu hadis şu ilave ile nakledilmiştir: “*Eğer gücün yetmezse sırt üstü yatarak kıl. Allah kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez.*”²³

olduğunu, ondan sonra geçerli olmadığını ifade eder. Hasan b. Ziyâd da Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir. Bkz. es-Serahsî, *Mebûsât*, II, s.70; es-Semerikandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, I, s.177; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhu Tenvirî'l-Ebsâr (Hâşiyetu İbn Âbidîn)*, (Tahkik ve Ta'lik: Hüsâmu'ddin b. Muhammed Sâlih Farfûr), I, bs., Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, Dimaşk 2000/1421, V, s.172-173. Şâfilerden el-Müzenî (ö.264/878) de Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir. Bkz. eş-Şarâni, Ebu'l-Mevâhib Abdulvahhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî, *el-Mizânu'l-Kübrâ*, (Zabt ve Tahric: Abdulvâris Muhammed Ali), 2. bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, s.236.

- 18 “İtminan”dan kasıt, kalplerin sükûnet bulması ve savaşın sona ererek vücutların emniyet ve güven ortamına kavuşmasıdır. Bkz. Ebussuûd, *Tefsîr*, II, s.261; Yazır, *Hak Dini*, II, s.1448.
- 19 Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, s.373; er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, s.28; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.94; en-Nesefî, *Tefsîr*, I, s.392; Ebussuûd, *Tefsîr*, II, s.261; a.m.f., I, s.278; Yazır, *Hak Dini*, II, s.1448; es-Sâbüni, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefsîr*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ty., I, s.154 ve 302; Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2002, V, s.284-285.
- 20 Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, s.373; el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.345; Ebussuûd, *Tefsîr*, II, s.261.
- 21 Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, s.373; el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.345.
- 22 el-Buhârî, “*Ebvâbu't-Taksîr*”, 19 (Hadis no: 1117); Ebû Dâvûd, “*Kitâbu's-Salât*”, 175 (Hadis no: 952); et-Tirmizî, “*Ebvâbu's-Salât*”, 157 (Hadis no: 382); en-Nesâî, “*Kiyâmu'l-Leyl*”, 22; İbn Mâce, “*Ebvâbu İkâmeti's-Salât*”, 139 (Hadis no: 1223). Ayrıca hadisin şerhi için bkz. el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Me'âlimu's-Sünen (Şerhu Süneni Ebi Dâvûd)*, (Tahkik: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed), 4. bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, 195; el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Zabt ve Tashih: Abdullâh Mahmûd Muhammed Umer), 2. bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, VI, s.233-235; et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, VII, s.194.
- 23 Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.345; ez-Zeylâi, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye Tahriru Ehâdîsi'l-Hidâye (Birlikte: Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî)*, (Tahkik: Ahmed Şemsuddin), 2.bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1422, II, s.177-178. ez-Zeylâi, aynı yerde, Müslim (ö.261/875) hariç büyük bir çoğunluğun bu hadisi rivayet ettiğini ve en-Nesâî'nin, hadisin son kısmını ziyade ederek rivayet ettiğini kaydetmektedir. el-Halebî, Mu-

Dikkat edilirse hadiste, oturarak kılmanın cevazı, kıyamdan âciz olma şartına bağlanmaktadır.²⁴ Ayrıca mükellefe sorumluluk, tâkatiyle orantılı olarak ve öncelik sırasına göre yüklenmekte ve yine tâkatinin yetmediği yerde kademeli olarak yükü hafifletilmektedir. Yani mükellef, gücüyle orantılı olan bir yükümlülükle muhatap tutulmaktadır.²⁵ Dolayısıyla gücü yetmezse önce en kolayından değil de, hadiste olduğu gibi, “önce zikredilen, önce yapılmalıdır.”²⁶

IV. HASTANIN NAMAZIYLA İLGİLİ GENEL FIKHÎ İLKELER

Bazı rahatsızlıklar, zorluklar veya engeller hastanın ibadetleri tam anlamıyla yerine getirme yükümlülüğünü/sorumluluğunu olumsuz yönde etkilemektedir. Şu halde İslâm'da sağlıklı bir kişi için zorunlu olan ibadet şeklinin veya ritüelin hasta için de zorunlu olamayacağı açıktır.²⁷ Hasta mükellefin, yapmakla yükümlü olduğu fillerde bir takım kolaylıklar sağlayan genel fikhî ilkeler vardır ki bunlar hastayı hem -tümüyle- sorumluluktan düşürmemekte hem de dinî vecibeleri gerçekleştirmede ona kolaylık sağlamaktadır.

Fıkıhın pratiği (furu-u fikh) açısından belirleyici olan söz konusu fikhî ilkeler, İslam hukukunun “kavâid” geleneğinin en önemli kaynaklarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Kur’ân ve Sünnet’in hükümleri yanında genel fikhî ilkeler de mükellefin ibadetleriyle ilgili fiillerinde çok önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Bir bakıma genel fikhî ilkeler, uygulamaya yönelik problemlerin çözümünde, fıkıhın aslı (*usûl*) ile pratiği (*furû*) arasında bir köprü kurmaktadır. Söz gelimi genel fikhî ilkeler, zorluk (*meşakkat/harac*), mazeret (*özür*) veya zorunluluk hallerinde, dini vazifeleri yerine getirebilmeleri için Kur’ân ve Sünnet’e dayalı olarak kullara tanınmış olan ruhsatın²⁸ meşruiyet zemininin gerekçelendirilmesi ve daha iyi

hammed b. İbrâhîm, *Halebi-i Kebir (Merhu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî ile birlikte)*, Dersaadet, İstanbul 1325, s.261; et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sunen*, VII, s.195. Ayrıca bkz. Sâbık, Seyyid, *Fikhu's-Sünne*, 3.bs., Dâru'l-Feth li'l-İlâmi'l-'Arabî, by. 1412h., I, s.261.

24 el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.347.

25 Hasta için gerekli olan, namazın rükunlarını (*erkân*) sıhhatiyle orantılı olarak yerine getirmesidir. Çünkü rükunların üzerinden düşmesi, acizliği ölçüsünde (*bi kaderi'l-acz*) söz konusu olur. Bkz. es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, I, s.189, 190, 191.

Hastanın ibadetler karşısındaki durumuna dikkat çeken Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971) de, “bir hasta, *gücüne göre* namaz kılmakla yükümlüdür” diyerek yukarıda ifade ettiğimiz gibi, hastanın takati ile ibadet sorumluluğu arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihalî*, (Sadeleştiren: A. Fikri Yavuz), Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1993, s.175. Yine Bilmen, namazlarını sağlıklı olarak kazaya bırakan kimsenin hastalığı sırasında bunları kaza edecek olsa, oturarak veya imâ ile kılabileceğine işaret etme sadedinde, hastanın “*gücüne göre* yükümlü olduğunu” dile getirmektedir. Bkz. Bilmen, *İlmihal*, s.176.

26 el-Bâbertî (ö.786/1384) ve et-Tehânevî (ö.1974), hadisteki öncelik sıralaması kaydına, “*illâ enne'l-ûlâ hiye'l-ûlâ*” ifadesiyle vurgu yapmaktadır. Bkz. el-Bâbertî, *el-İnâye*, I, s.408; et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sunen*, VII, s.194.

27 el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.344.

28 Sözlükte kolaylık (*el-yusr ve's-suhûle*) demek olan ruhsat (Bkz. eş-Şâfi, Ebû Ali Nizâmüddin Ahmed b. İshâk, *Usûlu's-Şâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut ty., s.385; Abdulaziz el-Buhârî, Alâuddin b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'İslâmî, by. ty., II, s.300; et-Tehânevî, *Keşşafu Istilâhât'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, s.849), bir Usûl terimi olarak; “Allah'ın, kulların özürlerine binaen ve onların ihtiyaçlarını gözeterek koyduğu (geçici nitelikli) hükümler” anlamına gelmektedir. Ruhsatta ihtiyaç, zaruret ve meşakkat gibi özel durumlara getirilen istisnâî hükümler söz konusudur. Bkz. Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûli'l-Fikh)*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s.222; Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu-Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.72.

Şu halde ruhsat; haram kılan bir sebebin varlığına rağmen, özür dolayısıyla mükellefin fiilinde genişlik sağlayan bir durumdur. Ruhsat bazen zorunluluk halinde (*li'l-muztar*) ölü eti yemek gibi vâcib, bazen seferde namazı kısalt-

anlaşılması için önemli bir işlev görmektedir. Kulun vicdanen de kendini rahat hissedebilmesi için ifâ edeceği fiillerde hep bir meşruiyet zeminine ihtiyacı vardır. Bu maksatla, Kur'ân ve Sünnet'le birlikte yeri geldikçe fıkhnın genel ilkelerine de değinmenin faydalı olacağını düşündüm ve sayılarını artırmak mümkün olmakla birlikte örnek kabilinden bazılarını aşağıda ele aldım:

1) “المشقة تجلب التيسير (Meşakkat teysiri celb eder)”²⁹ Yani güçlük/meşakkat kolaylaştırma sebebi olur. Ve darlık vaktinde genişlik gösterilmek lazım gelir. Kuşkusuz burada kastedilen güçlük/zorluk/meşakkat normalin üstündeki güçlüktür ki bu da kolaylık göstermeyi gerektirir.³⁰ Hastanın, namazın rükünlerini normal şartlarda olduğu gibi ifâ ederken takâtinin üstünde bir zorlukla karşılaşması halinde kendisine kolaylık gösterilir.

2) “الأمر إذا ضاق اتسع (Bir iş dıyk (dar) olduğunda müttésâ' (geniş) olur).”³¹ Yani bir işi yaparken sıkıntı görülünce ruhsat ve vus'at gösterilir. Namaz ibadetinin rükünlerini yerine getirirken sıkıntı çeken hastaya fiillerinde genişlik ve rahatlık sağlanır.

3) “الضَّرُورَاتُ تَبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ (Zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar)”. Bu ilkeden anlaşılan, işlenmesi yasaklanmış bazı şeyler vardır ki bunları yapmak -ancak- zaruret halinde mubah olur. Bundan dolayı normalde haram olan söz konusu işi zaruret halinde işleyen kimse sorumlu tutulmaz.³² Dolayısıyla normalde oturarak veya yatarak namazın rükünlerini ifâ etmek yasak iken hastanın bu şekillerde namaz kılması mubah sayılmıştır. Fakat zaruret sebebiyle verilen izin, zaruret ölçüsünde olduğu da unutulmamalıdır.

4) “إذا زال المانع عاد الممنوع (Mâni' zayı' olunca memnû' avdet eder)” ilkesini sayabiliriz. Yani bir şey câiz ve meşru iken sonradan ortaya çıkan bir mâni' (engel) ile yasaklanır fakat mâni' ortadan kalkınca, yasaklanan o şeyin yapılması tekrar yasal hale gelir.³³ Şu halde hastayken oturarak namaz kılan kişinin iyileşmesi durumunda oturarak namaz kılmaya devam etmesi uygun değildir. Çünkü verilen izin, hastalık halinin varlığıyla sınırlıdır. Hastalığın ortadan kalmasıyla izin de ortadan kalkar.

İlgili nasslar ve fıkhnın genel ilkelerini tespit ettikten sonra konuyu Hanefi kaynaklarına göre ele alalım.

makta olduğu gibi mendûb, bazen de seferde orucu terk etmekte olduğu gibi mubâh olur. Bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, s.850.

29 Daha fazla bilgi için bkz. eş-Şerbecî, Ali, *el-Furuu'n-Nediyye Şerhu'l-Kavâidî'l-Fıkhiyye*, 1.bs., Dâru'l-Mustafâ, Dımaşk 2006/1427, s.42-43; Zeydân, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Şerhi'l-Kavâidî'l-Fıkhiyye fi Şer'iati'l-İslâmiyye*, I. bs., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2003/1424, s.53-64.

30 Bu ilkenin dayanağı, “يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez)” (Bakara, 2/185), “وما جعل عليكم في الدين من حرج (Allah, din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklememiştir)” (Hac, 22/78) gibi âyetler ve “Siz kolaylık göstermek için gönderildiniz, zorluk çıkarmak için değil” (Buhârî, Edeb, 80 (Hadis no: 6128)), “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz” {Müslim, Cihâd, 3; Ebû Dâvûd, Edeb, 20 (Hadis no:4835)} gibi hadislerdir.

31 Daha fazla bilgi için bkz. eş-Şerbecî, *Şerhu'l-Kavâid*, s.43-44; Zeydân, *el-Vecîz*, s.65-66.

32 Daha fazla bilgi için bkz. eş-Şerbecî, *Şerhu'l-Kavâid*, s.46-47; Zeydân, *el-Vecîz*, s.67-72.

33 Bkz. Gür, Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Sebil Yayınları, İstanbul 1993, s.129; Zeydân, *el-Vecîz*, s.79-80; eş-Şerbecî, *Şerhu'l-Kavâid*, s.48-49; Mecelle, 24. madde. Ayrıntılı izah için bkz. Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde, *Dururu'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 3. bs., Matbaa-i Tevsi-i Tibâat, İstanbul 1330, I, s.80-81.

III. KONUNUN HANEFÎ FIKHİNDA ELE ALINIŞI

Konuyu adım adım ele alacak olursak ilk olarak şu soruyu sormalıyız. İftitâh tekbiri getirecek kadar ayakta durabilen (hasta) kişi iftitâh tekbirini oturarak alıp namaza başlayabilir mi?

Farz namazları ikame eden kimse ayakta durmaya muktedir ise, bütün rekâtları ayakta kılması gerektiği üzerinde mezhepler ittifak etmişlerdir.³⁴ Ama yalnızca iftitâh tekbiri getirecek kadar ayakta durmaya gücü yeten kimse, Bakara suresi 238. âyette ifade buyrulduğu gibi iftitâh tekbiri namazın farz olan erkânından olduğu için, bu tekbiri ayakta almalı ve sonra namazına oturarak devam etmelidir.³⁵ Ayrıca hasta, iftitâh tekbiri ile farz kıratı gerçekleştirecek kadar ayakta durabilecek güce sahipse bunları ayakta yapmalı ve ondan sonra güç yetiremediği rükû ve secdeyi oturarak ifâ etmelidir.³⁶ Nitekim bir kimsenin ayakta tekbir alıp bir miktar okumaya gücü yeterse bunu ayakta yapması gerektiği Hanefi mezhebinin sahih görüşüdür.³⁷

İftitâh tekbirini ayakta getirebilen fakat baston veya duvar gibi bir şeye dayanmadan ayakta durmaya gücü yetmeyeninin durumuna gelince, ilgili genel fikhî ilkeler çerçevesinde meseleye bir çözüm getirilmekte ve hastanın sorumluluğu, yaşadığı güçlüğü derecesine göre tespit edilmektedir.³⁸ Mesela “ما أبيض للضرورة يتقدر بقدرها” (Zarurettten dolayı mubah kılınan şey, zaruret kadar mubah kılınır)” ilkesi³⁹ buna işaret etmektedir. Buna göre bir hasta, bir insana veya yere dayanarak da olsa ayakta namaz kılabilir, farz namazları oturarak kılamaz.⁴⁰ Nitekim Hanefîlerin çoğunluğu, bir şeye dayanarak da olsa ayakta namaz kılabilen kimsenin farz namazları oturarak kılmasını caiz görmemiştir.⁴¹

Namazının bir kısmını ayakta sağlıklı kılan bir kimse namaz içinde hastalansa rükû ve secdesini oturarak veya îmâ ile yapabileceği belirtilmiştir.⁴² Bununla ilgi-

34 Sahnûn b. Saïd et-Tenûhî, *el-Müddevenetü'l-Kübrâ (İbn Ruşd el-Cedd'in Mukaddematı ile)*, (Zabt ve Tahric: Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005/1426 (Eser kapakta İmâm Mâlik'e nisbet edilmiştir), I, s.171; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğni*, (Tahkik: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Huluvv), Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr Kahire 1986/1406, II, s.570-571; el-Cezîri, Abdurrahmân b. Muhammed Avd, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, 2.bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, I, s.206.

35 Bkz. el-Halebî, *Halebi-i Kebîr*, s.262; el-Cezîri, *Mezâhibi'l-Erba'a*, I, s.451; Bilmen, *İlmihal*, s.126; Sifil, “Kıyam”, *D.İ.A.*, XXV, s.514.

36 İbn Mâze, *el-Muhît*, II, s.140-141.

37 Bkz. İbn Mâze, *el-Muhît*, II, s.140-141; Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali, *Dureru'l-Hukkâm fi Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, Matbaatu Muhammed Esed, İstanbul 1299, I, s.87; el-Halebî, *Halebi-i Kebîr*, s.262.

38 Çünkü hastanın özrü, yapması gereken bazı rükû üzerinde düşürür. Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.344, 347.

39 Ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şerbecî, Şerhu'l-Kavâid, s.47-48; Zeydân, *el-Veciz*, s.73-74; *Kavâid-i Külliye Fıkhî Kâideler / Mecelle*, BFA Yayıncılık, İstanbul 1992, s.14.

40 İbn Mâze, *el-Muhît*, II, s.141; İbn Âbidînzâde, Alâuddin, *el-Hidâyetu'l-Alâiyye* (Muhammed Saïd el-Burnânî'nin, *el-Hidâyetu'l-Alâiyye* üzerine yaptığı *Talikat* zeyli ile birlikte), Mektebetu's-Sahafe, İstanbul 1993/1413, s.125; Bilmen, *İlmihal*, s.126; Tahmâz, Abdulhamîd Mahmûd, *el-Fıkhü'l-Haneftî fi Sevbihî'l-Cedîd*, 1.bs., Dâru'l-Kalem (ed-Dâruş-Şâmiyye-Beyrût), Dimaşk 1998/1419, I (el-Fıkhü'l-İbâdât), s.306; el-Cezîri, *Mezâhibi'l-Erba'a*, I, s.451; Dönmez, İbrahim Kâfi (İlmî Müşavir ve Redaktör), İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı (İFAV) Yayınları (No:136), İstanbul 1997, III, s.44; Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, s.429-430.

41 el-Bâbertî, *el-İnâye*, I, s.407; el-Haddâd, Ebu Bekr b. Ali el-İbâdî, *el-Cevheretu'n-Neyyire* (el-Meydânî'nin *el-Lubâb* fi Şerhi'l-Kitâbı ile birlikte), Fazilet Neşriyat'ın tıpkı baskısı, İstanbul 1978, I, s.102; Sifil, “Kıyam”, *D.İ.A.*, XXV, s.514; Dönmez, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, s.44.

42 eş-Şeybânî, *el-Aslu'l-Ma'rûf*, I, s.223; el-Kudûri, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Kudûri fi'l-Fıkhî'l-*

li olarak bir süre ayakta kalmaya gücü yeten kimsenin de gücünün yettiği kadar kıyâmda durduktan sonra namazının kalan kısımlarını oturarak tamamlayacağı az da olsa ayakta durmaya gücü yetmeyen hastanın ise -en baştan- oturarak namaz kılacağı ifade edilmiştir.⁴³

Farz miktarı ayakta durabilen, fakat rükû ve secdeyi yapacak bedeni sıhhatte sahip olmayan yani ayakta iftitâh tekberi aldıktan sonra dizlerini kırıp oturamayan veya oturmaya çalıştığında “amel-i kesîr”⁴⁴ yapan kimse oturarak iftitâh tekberi alır ve rükû ve secdeye devam eder. Dizlerindeki rahatsızlıktan ötürü tüm namazını artık oturarak tamamlamak zorundadır.

Bir hastalık sebebiyle oturarak kılan kimse rükû ve secde ettikten -bir müddet- sonra sıhhatine kavuşursa (veya diğer rükünleri yapabilecek kudrete sahip olursa), fıkhn, “ ما حاز لعذر بطل بزواله ” (Bir özür sebebiyle caiz olan şey, o özür ortadan kalkmasıyla birlikte bâtil olur)” genel ilkesi⁴⁵ gereği namazına ayakta devam etmelidir.⁴⁶ Çünkü illet ortadan kalkınca ona bağlı olarak hüküm de ortadan kalkar.⁴⁷

Haneî, 2.bs., Eser Kitabevi, İstanbul 1966, s.19; es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, s.193-194; el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.351; Molla Husrev, *Dureru'l-Hukkâm*, I, s.87.

43 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s.194; İbn Mâze, *el-Muhit*, II, s.141; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, s.102; Şelebî, Ebû Zeyd, *el-Miftâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, 3. bs., Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, Mısır 1958/1378, s.87.

44 *Amel-i kesîr*, ister sehven ister kasten olsun bir özür olmaksızın yapılan, namazdan olmayan ve namazı bozan fiildir. Bkz. el-Hazrecî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Ali b. Ebi Yahyâ Zekeriyyâ, *el-Lubâb fi'l-Cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, (Tahkik: Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murâd), 2.bs., Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiyye, Dimaşk-Beyrut 1994/1414, I, s.272; Şeyhzâde, Abdurrahmân Muhammed, *Mecmu'u'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, by. ty., I, s.346.

İlk dönem Hanefî âlimler (*el-meşâyih*), amel-i kesîr (ile amel-i yesîr/kalîl) için (ayırıcı) net bir sınır tayin etme imkânı olmamasında ihtilaf etmiş olmakla beraber [Bkz. İbn Mâze, *el-Muhit*, I, s.395; el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, 1. bs., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000/1420, II, s.448; İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri el-Haneî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dekâik*, (İbn Âbidîn'in haşiyesi ve Hüseyin b. Ali et-Türî'nin tekmilisi ile), 2. bs., Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, by. ty., II, s.14] Hanefîler amel-i kesîri, “namaz işlemlerinden olmayan ve namaza fayda vermeyen (bir veya ikiden) çok iş görmek” veya “dışarıdan gözlemleyen kişiye, namazda olmadığı izlenimi veren çok (Bkz. İbn Mâze, *el-Muhit*, I, s.395) veya aşırı davranışlarda bulunmak” diye tanımlanmaktadır. Bkz. el-Cezîri, *Mezâhibi'l-Erbaâ*, I, s.276; ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 3. bs., Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1989/1409, II, s.15; Heyet, *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul ty., s.260.

Amel-i kesîr, namazı bozan hallerden biridir. Müctehidler, yanılarak da olsa, peş peşe çok iş görmekle namazın ifsat olacağına fikir birliği halindedirler. Hanefîlerin, Mâlikîlerin ve Şâfilîlerin bu konudaki görüşleri için bkz. el-Cezîri, *Mezâhibi'l-Erbaâ*, I, s.276; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, s.15 ve 25, 29, 32. Hanbelîler ise, az bir iş veya peş peşe olmayan çok iş sebebiyle namazın batıl olmayacağı ama zaruret olmadıkça bunları yapmanın mekruh olacağı görüşündedir. Bkz. ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, s.36

45 Bkz. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Thk. Abdülkerim el-Fazîlî), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003/1424, s.108; Gür, *Mecelle*, s.129; Zeydân, *el-Vetçiz*, s.77-78; eş-Şerbecî, Şerhu'l-Kavâid, s.48. Bu kaideye şu örnek verilmektedir: Su bulunmadığında teyemmüm ile iktifa edilir, teyemmümlü iken su bulduğunda ise mazeret ortadan kalktığından teyemmüm ile iktifa etmek caiz değildir, su ile abdest almak gerekir. Bkz. Mecelle, m. 23. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm*, I, s.80; *Kavâid-i Külliye Fıkhî Kâideler / Mecelle*, s.14.

46 Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf bu görüştedir. Hanefî mezhebinde muteber olan görüş de budur. İmâm Muhammed'e göre ise otururken namaz kılan hastanın sıhhat bulması halinde namaza ayakta devam etmesi değil, yeni baştan namazı kılması gerekir. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Aslu'l-Ma'rûf*, I, s.223; el-Kudûrî, *Kitâbu'l-Kudûrî*, s.19; es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, s.193; İbn Mâze, *el-Muhit*, II, s.143; el-Bâbertî, *el-İnâye*, I, s.410; el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, s.235; el-Halebî, Muhammed b. İbrâhîm, *Multeka'l-Ebhâr*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty., s.46.

47 İlet, hükümün kendisine ifade edildiği vasıf olduğu için “hüküm, illet ile beraber vardır veya yoktur (*el-hukmu yedûru ma'a illetihi vucûden ve 'ademen*)” veya “illet varsa hüküm de var, hikmete aykırı düşse bile; illet yoksa hüküm de yoktur, hikmet mevcut bulursa bile.” Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s.130-131, 132; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.108; Türcan, *Hukuk Normu*, s.73.

Ayakta namaz kılariken hastalanan kişi, gücünün yettiği oturma şekliyle namazını tamamlar.⁴⁸ Kendi başına namaz kılariken, ayakta durabilecekken, cemaatle kıldığı zaman buna gücü yetmeyen kimse de, namaza ayakta başlar ve sonra oturur. Eğer -tekrar- gücü yetirebilirse ayağa kalkar ve sonra ayakta rükû eder.⁴⁹ el-Halebî, kendisinde bir meşakkat husule gelebileceği düşüncesiyle cemaatle namaz kılamayacağını ve tek başına kılınca namazını ayakta tamamlayacağını düşünen kişinin tek başına namaz kılmasının daha iyi olacağını belirtmektedir. Çünkü namazda ayakta durmak (*kıyâm*) farz, cemaatle namaz kılmak ise sünnettir.⁵⁰

Bir kimsenin bedeninde veya başında yara (*curh*) olsa ve secde ettiğinde bu yaradan kan akacak olsa veya ağrı/sızı dolayısıyla kıyâm, rükû ve secde etmeye gücü yetmese, bu kimse oturarak namaz kılar, rükû ve secdesini de îmâ ile yapar.⁵¹ Çünkü secdeyi terk etmek, abdestsiz bir namazdan daha önemsizdir. Nitekim abdestsiz hiçbir şekilde namaz câiz olmazken, hayvan üzerinde kılınan nafîle namazlarda, istenirse secdeyi terk etmek câizdir.⁵²

Rükû ve secdeyi oturarak veya imâ ile yapmak durumunda olan bir hastanın oturma şekline gelince; hastalık veya herhangi bir zaruret dolayısıyla namazı oturarak kılmanın çeşitli şekilleri olduğunu, bunlar arasında da bir fazilet derecesi veya öncelik sırası bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu durumda meşakkat ölçüsünde sağlanan kolaylıktan istifade etmek ibadet ruhuna daha uygun düşmektedir. Haliyle hasta da oturarak namaz kılariken nefisine en kolay gelen oturma şeklini değil de, aşağıda tespit edilen oturma şekillerinden gayret edip güç yetirebileceği birini öncelik sırasına göre tatbik etmelidir.

Esasında kıyâmın rükûn olma özelliği, secdeye kadar varan ta'zimin başlangıç noktası olması ve secdeye götüren bir vesile olmasıdır. Normal şartlarda başı yere koyarak yapılan secde, ta'zimin zirvesi (*nihâyetu'ta'zim*)dir.⁵³ Hatta kıyâm ve rükû kendi başlarına Allah'a yakınlık için meşru kılınmış değildir. Yani namazda secde olmadan tam bir yakınlık (*kurbîyet/ubudîyet*) ifade etmezler.⁵⁴ İşte bu ta'zîmi kişi yapabildiği kadar zirveye taşınmalıdır. Yani hasta, gücü yetmesi halinde, namazı tabure ve sandalyeye değil, normal şartlarda ta'zimin zirvesi olarak kabul edilen yere oturarak ifâ ederse hem ibadetin hakkını vermiş, hem de ubudet (*kulluk*) şuurunu muhafaza etmiş olur.

Burada yeri gelmişken hastanın îmâ ile namaz kılması meselesine açıklık getirmek gerekir. "Hasta olanların, namaz kılariken gözle değil de başı aşağıya doğru eğerek rükû' ve secde için yapacağı işaret"⁵⁵ olarak ifade edilen îmâ, Hanefî mezhe-

48 Bkz. Tahmâz, *el-Fıkhu'l-Hanefî*, I, s.308.

49 Bkz. el-Halebî, *Halebi-i Kebîr*, s.267; Bilmen, *İlmihal*, s.127.

50 Bkz. el-Halebî, *Halebi-i Kebîr*, s.267.

51 eş-Şeybânî, *el-Aslu'l-Ma'rûf*, I, s.222.

52 İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.111.

53 Bkz. el-Kudûrî, *Kitâbu'l-Kudûrî*, s.18; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s.195.

54 Tahmâz, *el-Fıkhu'l-Hanefî*, I, s.307. Secde asıl, diğer erkân ona tâbî hükümündedir. Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.348.

55 Bkz. İbn Mâze, *el-Muhit*, II, s.143; Bilmen, *İlmihal*, s.126; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.248.

binde sahih olan görüşe göre ancak başla yapılabilir. Dolayısıyla kalp, kaş ve gözler ile imâ edilmez.⁵⁶

Ayakta durabildiği halde rükû ve secde yapmaya gücü yetmeyen oturarak imâ ile namaz kılar. Bu durumda müstehâb olan, hastanın oturarak imâ etmesidir ama ayaktayken imâ etmesi de câizdir.⁵⁷ Nitekim el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) de işaret ettiği gibi, İmâm Zufer [b. Huzeyl (ö.158/775)] ve üç imama göre, böyle kişinin ayakta imâ etmesi gerekliyse de Hanefilerde faziletli olan oturarak imâ etmesidir. Çünkü "oturma" hali ta'zim'in zirvesi olan secdeye daha çok benzemektedir.⁵⁸ "Oturduğu halde de rükû ve secde yapmaya gücü yetmeyen kimse, -yine- başı ile imâ ederek rükû ve secdesini yerine getirmiş olur."⁵⁹ İmâ, rükû ve secde yerine geçer.⁶⁰ Bu durumda secde için rükûdan daha fazla başını eğer.⁶¹ Çünkü secdenin bizatihi kendisi rükûdan aşağıda olduğu için secdenin imâsı da rükûdan aşağıda olmalıdır.⁶²

Oturarak namaz kılarırken secdelerin rükûdan aşağı olması; rükû ve secdeyi, yerde veya sandalye, tabure ve sıra gibi nesnelere oturarak imâsız veya imâ ile yapmanın, rükuyu secdelerden ayırması için secdeleri yaparken başını biraz daha eğmesi demektir. Çünkü rükû namazın bir rüknü, secde(ler) de başka bir rüknüdür. Bunlar şeklen birbirinden net olarak ayırt edilmelidirler. Oturma esnasında eğer her iki rükûn aynı şekilde yapılırsa ya üç kez rükû yapılmış ya da secdeye üç kez gidilmiş olunur. Bu durumda rükûnlerden biri (secde) yanlış, diğeri (rükû) ise hiç yapılmamış olur ki bu da namazı ifsat eder.

Bu noktada bir başka hususa daha değinelim. Mesela ayakta ifâ edilen rükûun -sandalyede- oturarak ifâ edilen secdeden daha aşağıda olduğunu ve bundan dolayı da namazın ifsat olduğunu iddia etmek, hem yersiz hem de mesnetsiz bir iddiadır. Ayrıca her iki rüknün şekil itibariyle de ayrı pozisyonlarda gerçekleştirildikleri için birbirine karıştırılma ihtimalleri de yoktur.

Diğer taraftan hastanın -gücü yettiği halde- rükûu ayaktayken normal şekilde, secdeleri ise mazeretinden dolayı yere oturamadığı için sandalye, tabure ve benzeri şeyler üzerine oturarak imâ ile edâ etmesi, namazın kabul edilmesi için kâfidir.⁶³

56 Bkz. el-Kudûri, *Kitâbu'l-Kudûri*, s.18; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 102; Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, I, s.307. Bu görüş, İmâm-ı A'zam'ın görüşüdür. Hanefilerde üzerine fetva verilen (muftabih) görüş de budur. Bkz. Bilmen, *İlmihal*, s.127.

İbn Mâze, Ebû Yüsuf'tan, (baş ile imâ etmekten aciz olanın) göz ile imâ etmesinin caiz ama kalb ile imâ etmesinin caiz olmadığı; Ebû Hanife'den, gözler ile imâ etmenin baş ile imâ yerine geçmeyeceği; İmâm Muhammed'den ise, baş ile imânın geçerli, kalb ile imânın geçersiz, göz ile imânın ise şüpheli olduğu bilgisini aktarmaktadır. Bkz. İbn Mâze, *el-Muhît*, II, s.143.

57 Bkz. es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, s.190.

58 Bkz. el-Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s.195. Ayrıca bkz. Bilmen, *İlmihal*, s.126.

59 el-Kudûri, *Kitâbu'l-Kudûri*, s.18; es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, s.189; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, s.102; Şelebî, *el-Miftâh*, s.87; Bilmen, *İlmihal*, s.127.

60 el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.345; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s.194.

61 el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.345; İbn Mâze, *el-Muhît*, II, s.141; el-Haddâd, *el-Cevhere*, I, s.102; el-Halebî, *Multeka*, s.46; Şelebî, *el-Miftâh*, s.87; Bilmen, *İlmihal*, s.127.

62 Bkz. el-Kudûri, *Kitâbu'l-Kudûri*, s.18; Şelebî, *el-Miftâh*, s.87.

63 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı, <http://kurul.diyaret.gov.tr/sorusor/konularagore.asp?altkonu=126&konuindex=f7a824>.

Fakat rükûyu, ayakta yapmaya gücü yetse bile, oturarak ve secde ile birlikte ifâ etmesi daha faziletlidir.⁶⁴

Şu halde namazı oturarak kılmak ile öncelikli olarak şu kastedilmektedir: Hasta eğer yapabiliyorsa *teşehhüdde (tahiyyatta) olduğu gibi*⁶⁵ dizleri üzerine veya *muterebbian (bağdaş kurarak)*⁶⁶ ya da “*dizlerini dikerek ve elleri ile göğsüne doğru sararak oturmak*” diye tarif edilen *ihtibâ’(muhtebiyen)*⁶⁷ şeklinde oturarak namaz kılar.⁶⁸ Çünkü bu şekilde kılmak, normal şartlarda yapılan secdelere yakınlığından ötürü daha faziletlidir. Hasta bu şekillerde oturup kılmaya güç yetiremezse, ayaklarını kibleye doğru uzatır ve öyle oturur. Bu şekilde de kılamazsa, yerde oturmak şartıyla, ayaklarını istediği tarafa çevirerek oturur. Bunların hiç birine gücü yetmiyorsa en son olarak tabure, sandalye veya sıra dediğimiz şeylere oturarak namaz kılabilir.⁶⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da bu yönde karar vermiştir.⁷⁰

Yerde diz çökebilecek veya ayaklarını uzatıp oturabilecekken, birazcık dahi zorluğa katlanmadan, tabure, sandalye veya kilise sıraları gibi yerlerde oturarak namaz kılmak hem caiz değil hem de hoş değildir. Günümüzde birçok camide müşahede ettiğimiz bu tablonun caminin mahiyetiyle örtüşmemesi bir tarafa, sabit sıraların camilere yerleştirilmesiyle bu kabil çirkin bid’atin camilerin içine kadar sokulması İslam’ı yozlaştırma çabalarına istemeden de olsa destek olma anlamına geldiği unutulmamalıdır.⁷¹

64 Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, I, s.306.

65 el-Kâsânî, oturma şeklinin teşehhüddeki gibi olduğunu ve bunda görüş birliği (icmâ') olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.347.

66 Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste, muterebbian (bağdaş kurarak) ifadesi aynen geçmektedir. Hz. Aişe, hadiste, Hz. Peygamber'i bu şekilde kılarken gördüğünü haber vermektedir. Bkz. en-Nesâî, “*Kiyâmu'l-Leyl*”, 22 (Hadis no: 1662). Bağdaş kurmak ise; “dizleri büküp baldırları haç-vârî toplayarak oturmak” (Bkz. Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1317, s.269) veya “dizleri büküp baldırları çapraz vaziyete getirip ayakları oylukların altına alarak kaba etlerin üzerine oturmak” [Bkz. Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (Red.-etm. Ahmet Topaloğlu), 2. bs., Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2006, I, s.255] demektir. Seyyid Sâbık, Hz. Aişe'den gelen bu hadisi, en-Nesâî'nin rivayet ettiğini ve Hâkim'in de bunu doğruladığını kaydetmektedir. Sâbık, hadiste geçen *muterebbian* ifadesine açıklık getirmek için, oturmaktan kastedilenin teşehhüdde oturur gibi kılmak olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, s.261.

67 Diğer bir anlamı da, kişinin elbisesine sarmalanmasıdır. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.237.

68 İmam Kâsânî, Ebu Hanif'e'den rivayet edilen bir görüşe göre, hasta ister bağdaş kurarak ister teşehhüdde oturur vaziyette, isterse de “*ihtibâ'*” yani “dizlerini dikerek ve elleri ile göğsüne doğru sararak oturmak” suretiyle kılmasında herhangi bir kerahet olmadığını ve bu seçeneklerden istediğini tercih edebileceğini belirtmektedir. Dikkat edilirse buradaki her üç oturma şekli de yerde oturmanın bir türüdür. Yerde otururken bu türlerden herhangi birini tercih serbestliği vardır. Bkz. Bkz. el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, s.347 (ve dipnot:2). Ömer Nasuhi Bilmen de, oturarak namaz kılan kimsenin gücü varsa teşehhüdde olduğu gibi kılması gerektiğine, buna gücü yetmezse istediği gibi kılabilmesine işaret etmektedir. Bkz. Bilmen, *İlmihal*, s.127. Ayrıca bkz. Akyüz, *İlmihal*, I, s.430.

69 Beşer, Faruk, *Namazı Dosdoğru Kılmak*, Nün Yayıncılık, İstanbul 2010, s.43.

70 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı, <http://kurul.diyamet.gov.tr/sorusor/konularagore.aspx?altkonu=126&konuindex=f7a824>.

71 Bkz. Beşer, *Namazı Dosdoğru Kılmak*, s.43. Ayrıca bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı, “Sandalyede Namaz”, <http://kurul.diyamet.gov.tr/sorusor/duyurular.aspx?haber=44&div44>.

IV. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hanefi mezhebi kaynaklarından elde ettiğimiz verilerden hareketle vardığımız sonuca göre, hastalık ve yaşlılığın dermansızlığı içinde veya baş dönmesi, eklem ağrıları, kireçlenme ve benzeri rahatsızlıklar ve bunların artmasının doğuracağı zorluk korkusu ile hastalar önce yerde teşehhüdde olduğu gibi dizleri üzerine veya ayaklarını uzatarak ya da bağdaş kurarak namazlarını kılmalıdır. Ayakta durmaya gücü yetmeyen ve hiçbir şekilde yerde oturarak kılamayanlar, tabure ve sandalye gibi nesnelere oturarak namazlarını kılabilirler. Ayrıca bir hastalığı olmayan ama uzun müddet ayakta durmaya güç yetiremeyenler de iftitâh tekbiri ve farz kıraâtı ayakta yaptıktan sonra oturabilirler ve tekrar güçlerine kavuşurlarsa ayakta namazlarına devam ederler. Müslüman, hasta bile olsa ibadetlerde ne kadar kuvvet yetirebilirse o kadarını yapmak zorundadır.

İMAM EBÛ YUSUF'UN HAYATI VE KİTABU'L HARAC'I

Dr. Rifat USLU*

Özet: Hanefî Mezhebinin müctehitlerinden olan İmam Ebu Yusuf'un İslam hukukunda büyük bir yeri vardır. Yaptığı görevler, yazdığı eserler bunu açıkça göstermektedir. Aşağıda çalışmamızda İmam Ebu Yusuf'un hayatı, eserleri ve çalışmamıza konu olan "Kitabu'l Harac" isimli eseri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-harâc, Ebû Hanîfe.

Imâm Abû Yûsuf's Life and his work Kitâbu'l-Harâc

Abstract: İmam Ebû Yûsuf is one of the great disciples of İmâm Azam (the Great İmam). He received his education in very hard conditions. In Abbasid Period, he worked as the head kadi (the head of the court in the past). He had many works. Among his works "Kitâbu'l-Harâc" about the economy of a country was written. And it can still be a good source to be used.

Keywords: Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-harâc, Ebû Hanîfe.

GİRİŞ

Yaşanılan devir ve çevrenin, insanın yetişmesinde önemli rolünün olduğu bir hakikattir. Bu itibarla bizim de önce İmam Ebû Yusuf'un yaşadığı asır olan hicrî ikinci asırda Irak'ın durumunu coğrafi ve kültürel açıdan ele almamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

A - COĞRAFÎ AÇIDAN IRAK

Coğrafi olarak eski Mezopotamya medeniyetinin doğduğu yer olan, Fırat ve Dicle nehirlerinin aşağı kesimlerinde yer alan Irak, tarih boyunca değişik kültürlerin beşikliğini yapmıştır.

İslâmîyet'in geldiği sıralarda, Sasani devletinin merkezi, Bağdat'ın biraz güneyinde, Dicle'nin doğusunda ve batısında kurulan ve büyük bir şehir olan Medain idi. Dolayısıyla da Irak, Sasanilerin elindeydi. Peygamberimiz, diğer komşu devletlerin hükümdarları arasında Sasani hükümdarını da İslam'a davet için elçiler gönderdi. Hedef İslâmîyet'in daha geniş alanlara yayılması idi. Peygamberimizin bu hususta takip ettiği yol, daha ziyade sulh yoluyla İslâmîyet'in kabul edilmesi ve yayılması idi.

* Salihli İlçe Vaizi

Peygamberimizin vefatından sonra Halife olan Hz. Ebû Bekir (13/ 634) döneminde fetih hareketleri başladı. O'ndan sonra halife olan Hz. Ömer (23/644) döneminde daha da hızlanan fetih hareketleri neticesinde birçok ülke fethedilerek İslam coğrafyası genişletildi. Irak da bu fethedilen ülkeler arasındaydı. Hz. Ömer bir yandan yeni fetihler yaparken, diğer taraftan da daha önce fethedilen ülkelerde yeni şehirlerin kurulmasını temin ediyordu. İleride de görüleceği üzere uzun yıllar değişik İslam devletlerinin başkentliğini yapan, İslâmî ilimlerin önemli bir merkezi olan Kûfe şehri de Hz. Ömer zamanında ve O'nun izni ile hicrî 17. Senesinde kurulmuştur.

Hz. Osman (35/656) döneminde ise, Kûfe ve Basra İslâm'ın önemli merkezlerinden olmuş ve oralara ayrı ayrı valiler gönderilmiştir.

Hz. Ali'nin (40/661) hilafet merkezini, Medine'den, Kûfe'ye taşımasıyla Kûfe, dolayısıyla da Irak daha da bir önem kazandı. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra kurulan Emevi devleti de bu topraklar üzerinde hüküm sürdü. Ancak Emevi devletinin kurulmasıyla hilafet merkezi Şam oldu. Bu dönemde Irak, Şam'a bağlı bir eyalet olup, halifenin tayin ettiği valiler tarafından yönetiliyordu. Uzun zaman Irak valiliği yapan Haccac (694/714) zamanında Basra ve Kûfe ilmi hareketlerin başladığı önemli birer merkez oldular.¹

Hicrî ikinci asrın başlarında Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz (101/ 720) idi. Bunun döneminde de Irak idari yapı olarak Şam'a bağlı idi. Birçok ıslahatı gerçekleştiren Halife Ömer, Irak'ı Kûfe ve Basra olmak üzere iki idari bölgeye ayırdı. Her birine ayrı vali ve kadılar tayin etti.

Hicrî 132 senesine kadar devam eden Emeviler dönemi, kısa sürmesine rağmen, fikrî ve kültürel hareketler bakımından büyük bir canlılık arz eder. Şia, Mürce, Cebriyye ve Mu'tezile gibi İslam tarihinde iz bırakan fikri hareketler hep bu dönemde teşekkül etmiştir.

Emevilerin sonlarına doğru İslâm devleti şu ana vilayetlere ayrılmıştı. Hicaz, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, el-Cezire ve Irak ise, Kûfe, Basra ve Horasan'ı içine alıyordu. Vali Kûfe'de veya Basra'da oturuyordu.²

Abbasilerin (132/750-656/1258) kuruluşu da Kûfe'de dolayısıyla Irak' ta olmuştur. Daha önce başlatılan kültürel faaliyetler, Abbasiler döneminde de hızla devam etmiştir. Şehirleşme hareketleri bu devirde hızlanmış ve Halife Mansur zamanında da (136/754 - 158/775) Bağdat inşa edilmiştir.³

Abbasiler dönemini incelediğimiz zaman görürüz ki, kuruluşu Kûfe'de olduğu gibi, daha sonra Abbasilerin başkentliğini yapan Bağdat, Kerh, Rusafe ve Samerra hep Irak sınırları içindedir.

1 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1986, I-XIV, II, 33.

2 Heyet, *age.*, II, 33.

3 Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Kahire, 1347, I-XIV,I, 66.

B- KÜLTÜREL AÇIDAN IRAK

Hız. Ömer'den sonra Müslümanların Hicaz'dan etrafa dağılmasıyla diğer ilim merkezleri gibi, Irak da bir ilim merkezi olmaya başladı. Hız. Ali'nin Kûfe'ye gelmesi sebebiyle birçok sahabenin oraya gelmeleri, Abdullah b. Mes'ud'un (v. 32/653) muallim olarak görevlendirilmesi ve böylece buraya yerleşmesi Kûfe'nin büyük bir ilim merkezi olmasını sağladı. Bu devirde başlayan ilmî hareket her geçen gün ilerlemiş ve büyük gelişmeler kaydetmiştir.

Hicrî ikinci asır, daha önce başlayan ilmî hareketin büyük gelişme kaydettiği bir dönem olmuştur. Çünkü İslam ülkelerinin sınırları bu devirde daha da genişlemiş, çeşitli milletlerle temasa geçilmiş ve değişik milletlerden çok sayıda insan, Müslümanlığı kabul etmiştir. Böylece onlar Müslümanlardan İslâmî ilimleri öğrendikleri gibi, Müslümanlar da onların kültürlerini tanımış oldular. Karşılıklı fikir alış-verişi ve ilmî görüşmeler ilmin inkişafına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca daha önce başlamış olan değişik dillerdeki kitapların Arapça'ya tercüme edilmesi, Abbasi Halifelerinin de teşvikiyle bu devirde olmuştur. Tercüme edilen eserler çoğaltılarak yaygın hale getirilmiş, bunun da bilhassa kelim ve düşünce sahasında büyük tesirleri görülmüştür.⁴

Dinî ilimlerin tedvini ve dini kitapların telifi de bu devirde başlamıştır.⁵ Bu münasebetle bu devir, tedvin devri diye de bilinmektedir.⁶

İslam'dan evvel değişik kültürlerin beşikliğini yapan Irak, İslam'dan sonra da değişik milletleri sinesinde barındırmıştır. Emeviler devrinin sonu, Abbasiler devrinin başında Irak, çeşitli halk unsurlarından meydana geliyordu. Arapların dışında Irak'ta, İranlı, Rum, Hintliler gibi muhtelif milletler de yaşıyordu.

Ayrıca Irak, eski kültür ve medeniyetlerinin de merkezi halindeydi. Süryanieler orada yaşamıştı. İnanç yönünden farklı olan Hıristiyan mezhepleri de orada mücadelelerini sürdürüyordu. İslam'dan sonra çeşitli milletlerin ve dinlerin faaliyet gösterdiği yerlerden biri de şüphesiz Irak idi. Ayrıca bütün çeşitleriyle Şia, Hariciler ve Mu'tezililer oradaydı. Bu yönden Irak canlı bir fikir merkeziydi. Yine Irak, İmam Ebû Yusuf'un da mensup olduğu Ehl-i re'y olarak bilinen fikhî ekol âlimlerinin de etkili olduğu bir yerdii.⁷

Böyle her türlü inanç, kültür, örf ve âdete sahip kişi ve grupların bulun-duğu toplumlarda meydana gelen hadiselerin karmaşık olması da kaçınılmazdır. Hadiseler ise hüküm ister. Fakihler bu hükümleri bulmak için re'ye başvururlar. Bu gibi çeşitli hadiseleri incelemek, fıkıh âlimlerinin ufkunu da genişletir ve yeni yeni meseleler hakkında hüküm vermeye zorlar.

Bu gibi sebeplerle Irak, re'y ehli fakihlerin merkezi haline gelmiştir. Bu medresenin o günkü lideri İmam A'zam idi. Araştırmamızın konusu olan Ebû Yusuf da İmam A'zam'ın birinci talebesiydi.

4 el-Hudari Bek, Muhammed, *Tarihü't-Teşrii'l-İslâmî*, Mısır,1387, s. 147.

5 Karaman, Hayreddin, *Başlangıcından Günümüze İslâm Hukuku Tarihi*, Ankara,1989, s.160 vd.

6 Zeydan, Abdülkerim, el-Medhal Li Diraseti'ş-Şeriatil-İslâmiyye, Bağdat,1969, s. 141.

7 Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife* (trc: Osman Keskinoglu), İstanbul, 1984, s. 133 vd.

İMAM EBÛ YUSUF'UN HAYATI

1 - HAYATI

Buraya kadar İmam Ebû Yusuf'un yaşadığı asır ve yetiştiği muhiti ele aldık. Şimdi de onun hayatını inceleyeceğiz.

O'nun hayatı ile ilgili olarak kaynaklardan bulabileceğimiz bilgileri, hayatının safhalarına göre sıralayarak, İmam Ebû Yusuf'u tanımaya ve hayatı ile ilgili toplu malumat vermeye çalışacağız.

A- İMAM EBÛ YUSUF'UN NESEBİ

İslam dünyasının büyük bir bölümünün mezhebi olan Hanefiliğin imamı, İmam A'zam Ebû Hanife Hazretlerinin seçkin talebelerinden olan İmam Ebû Yusuf'un nesebini kaynaklar, Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib b. Huseyn b. Sa'd b. Hatbe el Ensari olarak tespit etmişlerdir.⁸

Doğum yeri olan Küfe'ye nispetle kendisine "Küfi", yaşadığı yer olan Bağdad'a nispetle "Bağdadi"⁹, nesebi Ensar'dan Sa'd b. Habte'ye dayandığı için de "Ensari" denilmektedir.¹⁰ Künyesi Ebû Yusuf'tur. Bu künye ile anılması da Yusuf isimli bir erkek çocuğu olmasındandır. İmam Ebû Yusuf'un, Yusuf isimli çocuğundan başka çocuğunun olup olmadığına dair kaynaklarda bir bilgi yoktur. Oğlu Yusuf da kendisinin sağlığında kadılığa tayin olunmuştur.¹¹

Esas adı Yakub olup, babasının adı ise İbrahim'dir. İmam Ebû Yusuf'un dedelerinden Sa'd Ashaptan olup, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicret ettiklerinde Kubada ikamet etmekteydi. Peygamberimiz ziyaretçilerini onun evinde kabul ederdi.¹² Sa'd Hazretleri, Uhud savaşında, kendisini de savaşa götürmesi için Peygamberimize müracaat etmiş, fakat bu müracaatı yaşının küçük olmasından dolayı kabul edilmemiştir.¹³ Hendek harbinde savaşa katılmak için müracaatta bulundu ise de yine yaşının küçüklüğünden dolayı müracaatı kabul edilmedi. Hendek günü Peygamberimiz (s.a.v.) Sa'd'ın başını okşayıp "küçüktür, harbe giremez" buyurdular. Bu okşamanın eseri O'nda ve neslinde devamlı görülmektedir. İmam Ebû Yusuf'a bakıldığı zaman, saçlarının yatkın ve parlak olduğu görülürdü. Peygamberin okşamaları başında ve saçında hissedilirdi.¹⁴ Hz. Sa'd daha sonraki savaşlara hep iştirak etmiştir. Daha sonra Küfe'ye yerleşip orada vefat etmiştir. Cenaze namazını ise Zeyd b. Erkam kıldırmıştır.¹⁵

8 el-Mekki, Muvaffak b. Ahmed, *Menakıbu Ebi Hanife*, Beyrut,1981, s.465; el-Kerderi, Hafızuddin b. Muhanned, *Menakıbu Ebi Hanife*, Beyrut, 1981 s. 389; ez-Zehebî, Hafız Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Osman, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanife ve Sahıbeyhi Ebi Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, Beyrut,1408, es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabuhu*, Beyrut,1985.

9 Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin Teracimü Musannifi'l-Kütübü'l-Arabiyye*, Beyrut, I-XIV, XIII, 240.

10 Kehhale, aynı yer.

11 el-Mekki, s. 467.

12 Ahmet Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercümesi*, Ankara, 1983, I-XII, II, 372.

13 Taşköprülüzâde, İsamuddin Ebû'l-hayr Ahmed b.Muslihiddin Mustafa b. Halil, *Mevzuatü'l-Ulüm* (sad: Mümin Çevik), İstanbul 1975, I-11, I, 595.

14 el-Kerderi, s.389; el-Mekki, s. 467.

15 el-Mekki, s. 466.

B- DOĞUMU VE ÇOCUKLUĞU

İmam Ebû Yusuf bütün kaynakların ittifakıyla hicrî 113 tarihinde Bağdat'ta doğmuştur.¹⁶

İmam Ebû Yusuf'un çocukluğu hakkında her hangi bir bilgiye rastla-yamadık. Bildiğimiz tek şey küçük yaştan itibaren iyi bir tahsil gördüğüdür. Çünkü ileride tahsil hayatından bahsederken görüleceği gibi İmam A'zam ile tanıştığı sıralarda yaşının yirmi civarında olduğu ve daha önce de birçok hocadan hadis ve fıkıh aldığı anlaşılmaktadır.

II - TAHSİL HAYATI VE İLMÎ MEVKİİ

İmam Ebû Yusuf'un küçük yaştan itibaren çok iyi bir ilim tahsil ettiğini yukarıda kaydetmiştik. Ancak O'nun küçük yaştaki tahsil hayatına dair bir bilgiye kaynaklarda rastlayamadık. Tahsil hayatı ile ilgili olarak elde ettiğimiz tek bilgi, İbn Ebi Leyla (v.148/765) ve İmam A'zam Hazretlerinden fıkıh okumasıdır.

Hakkında söylenenlerden ve rivayet ettiği hadislerden anlaşıldığına göre iyi bir hadis ilmine sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

İmam A'zam ile beraberliği on yedi sene, İbn Ebi Leyla ile beraberliği de dokuz sene devam etmiştir. İmam A'zam'ın vefat ettiğinde otuz yedi yaşında olduğuna göre İmam A'zam ile tanıştığında yirmi yaşlarında olmalıdır. İbn Ebi Leyla ile beraberliği dokuz sene olduğuna göre, O'nunla tanıştığında da on bir yaşlarında olmalıdır. Çünkü önce O'nun derslerine devam etmiştir. Her ikisinden de fıkıh tahsil etmiştir. Kendisinin hadis bilgisinin de yeterli olduğuna bakarsak hadis ile ilgili tahsilini daha önce de yapmış olabileceği veya bu hocalardan bir taraftan fıkıh tahsili yaparken diğer âlimlerden de hadis okumuş olabileceğini söyleyebiliriz. Hadis bilgisinin daha sonraki yıllarda ve o yıllarda (eğer gitmişse) Medine'de bulunan İmam Malik'ten gelmiş olması da mümkündür. Yine o dönemde Kûfe'de hadis de mevcuttur.

İmam Ebû Yusuf'un devrindeki tahsil sistemini göz önünde bulundurduğumuz zaman, bu iki sahanın dışında diğer ilim dallarında da tahsil gördüğünü söyleyebiliriz.

Hilal b. Yahya, (v.245/856) O'nun hakkında "Ebû Yusuf, tefsir ve tarihi de ezberlemiştir. En az ilmi de fıkıha daırdır." demektedir.¹⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi İmam Ebû Yusuf çeşitli sahalarda ilim tahsil etmiştir. Kaynaklar daha ziyade fıkıh ve hadis tahsili ile ilgili bilgi vermekte ve bu iki sahada ilim aldığı hocalarından bahsetmektedir. Biz de başlıklar halinde bu iki saha ile alakalı ilminden ve bu sahada ilim aldığı hocalardan az da olsa bahsedeceğiz.

16 İsmail Hakkı Efendi, *Mevahibu'r-Rahman fi Menakibi'l-İmam Ebi Hanife en-Numan*, İstanbul, 1310, s. 33; es-Saymeri, s. 98; ez-Zehebî, s. 58; El-Kerderî, s.389; el-Mekki, s. 465.

17 es-Saymeri, s.99; İbn Hallikan, Şemseddin Ahmed b. Ebi Bekir, *Vefeyatü'l-Ayan ve Enbaü Ebnai'z-Zeman*, Beyrut, 1972, I-VIII, VI, 383.

A - HADİS BİLGİSİ

İmam Ebû Yusuf'un geniş bir hadis ilmine sahip olduğunu, hocalarının isimleri verilirken görüleceği üzere, bir kısmının hadisçi olduğundan, Yahya b. Maîn (v. 233/848) gibi hadiste mütehasıs birçok zatın onu sikadan saymalarından, değişik zatların O'nun hakkında söylediklerinden öğrenmekteyiz.

Biz de burada hakkında söylenenlerden bir kısmını vermekle iktifa edeceğiz.

Birisi İmam Şafii (v.204/820) Hazretlerinin arkadaşlarından Müzeni'ye (246/877) gelerek Irak fukahasıdan sordu:

- "Ebû Hanife hakkında ne dersin?"
- "Onların efendisidir."
- "Ya Ebû Yusuf?"
- "Hadise en çok vakıf ve muttali olanıdır."
- "Muhammed (v.189/805) hakkında ne dersin?"
- Furu' meselelerini en iyi bilendir.
- "Ya Züfer (v.158/775)" deyince,
- "En iyi kıyas yapandır" dedi.¹⁸

İbn Cerir (v. 310/923) "O fakih idi, âlimdi, hafızdı, hadis ezberlemek ile maruf idi. Muhaddise gelir, 50-60 hadis ezberler, sonra da bunları halka yazdırırdı, çok hadis biliyordu" der.¹⁹

Yahya b. Maîn, Ebû Yusuf hakkında, "Re'y ehli arasında, Ebû Yusuf' tan rivayette daha sağlam, hadisi daha çok ezbere bilen birisini görmedim" derdi.²⁰

Ali b. Salih de, Ebû Yusuf'tan hadis rivayet ederken, "Fakihu'l-fukaha kâdi'l-kuzat ve ulemanın efendisi Ebû Yusuf, bana bildirdi"²¹ diye bahseder.

Bısr b. Velid, (v.238-852) Ebû Yusuf'un şöyle dediğini duydum, diyor ve naklediyor: "Süleyman b. A'meş (v.148/771) bana bir soru sordu ve cevaplandırdım. "Bunu neye dayanarak söylüyorsun?" dedi. Ben de "Senin bana öğrettiğin hadisten" dedim ve hadisi ona anlattım. O, bana şöyle dedi: "Ben bu hadisi, senin annen ile baban evlenmeden -yani sen dünyaya gelmezden evvel- ezberledim, tevlini şimdi senden öğrendim" dedi.²²

Yahya b. Maîn de, "Biz O'ndan çok hadis yazdık" demektedir.²³

18 Ebû Zehra, s. 252.

19 el-Kevseri, Muhammed Zahid, Fıkhü Ehli'l-İrak ve Hadisühüm, (Trc: Abdülkadir Şener ve M. Cemal Sofuoğlu, Hanefi Fıkhının Esasları) Ankara, 1991, s. 52;İbn Hallikan, VI, 379.

20 ez-Zehebî, s. 62.

21 es-Saymerî, s. 100.

22 el-Kiranevi, Şeyh Habibullah Ahmed, Ebû Hanife ve Eshabuhu, Beyrut,1989, s. 96; es-Saymerî, s. 102.

23 el-Kiranevi, s. 97.

Yine Yahya b. Maîn O'nun hakkında, "Ebû Yusuf hadis ve sünnet ehlidir" der.²⁴

Amr b. Muhammed en-Nakid, "Re'y ehli hiçbir kimseden hadis rivayet etmeyi sevmem, ancak Ebû Yusuf'tan hadis rivayet ederim. Çünkü O, hadis ehliendir" der.²⁵

Ahmed b. Hanbel (v.241/855) de İmam Ebû Yusuf'tan, "O hadiste insafı idi" diye bahseder.²⁶

İmam Ebû Yusuf hadis ilminde ileri derece olduğu halde, O'ndan az hadis alınmasına sebep, kadılık yapması ve sultanın adamlarından oluşu gösterilir.

Maruf el-Kerhi (v.200/815), İmam Ebû Yusuf'un cenazesinde bulunmadığından dolayı çok üzüldü. Maruf el-Kerhi'nin üzüldüğünü duyanlar, "Niye üzüyorsunuz? Uzun zaman kadılık yaptı, sultanın adamlarından olmuştu" dediklerinde, Maruf el-Kerhi, "Dün gece, rüyamda cennete girdiğimi gördüm. Cennette bir köşk gördüm ki, diğerlerinden çok daha fevkalade idi. Hiç bir eksigi yoktu. Zemini döşenmiş perdeleri asılmış, odaları süslenmiş cennet hurileri hizmet için bekliyordu. Bu makam kimindir?" dedim. "Ebû Yusuf'undur" dediler. "Bu makama hangi amel ile kavuştun?" dedim. "İlim öğrenmek, halkın eza ve cefalarına sabretmekle" dediler, buyurdu.²⁷

B - FIKIH TAHSİLİ

Her ne kadar bize ulaşan bir belge yoksa da, diğer yazdığı eserlere veya yazdığını rivayet edenlere dayanarak fıkıh ilmine dair ilk eser yazan zatın Ebû Yusuf olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Zira Ebû Yusuf çok mükemmel bir fıkıh tahsili yapmıştır. İlk fıkıh tahsili gördüğü hocası İbn Ebi Leyla (v.148/765)'dir. İbn Ebi Leyla ile beraberliği dokuz sene devam etmiştir. Sonra Ebû Hanife'nin ilim meclisine devam etmiştir. İmam Ebû Yusuf'un, İmam A'zam'ın ilim meclisine katılmasına kaynaklarda çeşitli sebepler gösterilmektedir.

1 - İmam Ebû Yusuf, İbn Ebi Leyla (148/765) ile beraber birisinin nikâh merasiminde bulundular. Âdetleri icabı şeker saçılınca, Ebû Yusuf o şekerlerden aldı. İbn Ebi Leyla bunu hoş karşılamadı ve Ebû Yusuf'u azarladı: "Bunun haram olduğunu bilmiyor musun?" dedi.

Ebû Yusuf, Ebû Hanife'ye gelerek, bu meseleyi sordu. O da bunda bir mahsur olmadığını söyledi ve şöyle dedi. Bize gelen haberlere göre, Hz. Peygamber (S.A.V.) Ashabı ile birlikte Ensardan bir zatın nikahında bulundu. Nikâh merasiminde hurma saçıldı. Hz. Peygamber (S.A.V.) Efendimiz de hurma topluyor ve bu arada ashabına, "yağma, kapışın" buyuruyordu. Yine bize ulaştığına göre, Veda haccında, 100 deve kestiği vakit, emri ve arzusu üzerine, her kurbandan birer par-

24 ez-Zehebî, s. 63.

25 ez-Zehebî, s. 63.

26 ez-Zehebî, s. 64.

27 Taşkoprüzâde. I, 596; El-Kiranevi, s. 99.

ça et alındı. Ve sonra Peygamber Efendimiz, “parça almak isteyen, kesip alsın” buyurdu. “Dolayısıyla bu kabil hediyeler dinen caizdir” dedi.

Bu izahatı dinledikten sonra, Ebû Yusuf iki imam arasındaki farkı anladı ve Ebû Hanife'nin meclisine katıldı.²⁸

2 - Ebû Hanife'nin ders halkasına geçmesine şöyle bir sebep gösterenler de vardır. İmam Ebû Yusuf, İbn Ebi Leyla'da tahsile devam ederken, İmam Züfer (v.158/775)de Ebû Hanife'de ders okuyordu. Zaman zaman ayrı iki hocanın talebeleri olan, Ebû Yusuf ile İmam Züfer münakaşada bulunurlardı. Züfer'in ortaya attığı delillerin kuvvetini görünce, Ebû Yusuf, Ebû Hanife ile İbn Ebi Leyla'nın arasındaki farkı anladı ve Ebû Hanife'nin ders halkasına girdi.²⁹

İbn Ebi Leyla'dan ayrılmakla O'ndan alakayı kesmedi. Her fırsatta O'nun büyüklüğünü ifade eden sözler söylerdi.

İmam Ebû Yusuf, “dünyada Ebû Hanife ve İbn Ebi Leyla'nın meclisinden daha güzel bir meclis bulamadım. Ben Ebû Hanife'den daha bilgili bir fakih, İbn Ebi Leyla'dan daha hayırlı bir kadı görmedim” derdi.³⁰

C - İLMÎ GAYRETİ

İmam Ebû Yusuf'un babası, Ebû Yusuf küçük yaşta iken vefat etmişti. Annesi fakir ve dul bir kadındı. Bu yüzden Ebû Yusuf'un tahsil hayatı hayli sıkıntılı geçti. Annesi fakir olduğundan çocuğunun bir meslek öğrenip istikbalini kurtarmasını istiyordu Onun için oğlunu bir terzinin yanına çıkararak verdi. Fakat Ebû Yusuf ilme çok meraklıydı. Her fırsatta ilme koşuyordu. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi birçok kişinin ders halkasına oturdu. En çok da Ebû Hanife'nin yanında kaldı. Bir an dahi olsun derslerden kalmak istemiyordu. Bu duygularla ustasının yanından kaçır, İmam A'zam'ın derslerine iştirak ederdi. Ebû Yusuf'un, ustasının yanından kaçtığını duyan annesi, geçim endişesi ile gelir, oğlunu Ebû Hanife'nin dersinden alır. Tekrar terziye teslim ederdi. Ebû Yusuf yine kaçardı. Bu arada İmam A'zam, Ebû Yusuf'taki ilim tahsil etme aşkını ve bu konudaki kabiliyet ve üstün zekâsını görüp tespit etmiş ve soy temizliğini sezmişti. Ebû Yusuf'un ilim sahasında yüce makam sahibi olacağını keşfetmişti.

Birgün yine Ebû Yusuf, İmamı A'zam'ın ders halkasında iken annesi geldi ve oğluna: “Oğlum sen onunla bir değilsin. O'nun her şeyi tamam. Ekmeği pişmiş yemeği hazır. Sen ise açsın ve yiyeceğe muhtaçsın” dedi. Sonra da İmam A'zam'a dönerek, “Ey İmam, sen benim oğlumun sanat öğrenmesine mani oluyorsun. Ben fakir bir kadını. Kimseye muhtaç olmamak için iplik eğiriyorum. Gece gündüz demeden eğirdiğim ipliği işlemekte ve kendini beslemekteyim. Maksadım oğlumun bir sanat öğrenmesidir. Sanat öğrensin ki hiç kimseye muhtaç olmasın” dedi.

28 el-Mekki, s. 471; Karakaya, İsmail, Kitabu'l Harâc, Ankara, 1982, s. 15.

29 Heyet, Rehber Ansiklopedisi, İstanbul, tsz, I-XVIII, VIII, 136.

30 es-Saymerî, s. 100.

İmam A'zam da kadına: "Ey biçare kadın, sen işine git. Senin oğlun burada fıstık yağlı falüzeç (pelte) yemeyi öğreniyor" dedi.³¹ (Bu rivayete ilk baktığımızda ilk tahsil hayatına Ebû Hanife'de başlamış olabileceği zannedilse de doğru olan ilk tahsilini İbn Ebi Leyla'da yaptıdır. Sanat öğrenmeye İbn Ebi Leyla'dan sonra başladığını kabul ettiğimiz takdirde yaşının sanat için hayli geçmiş olduğu görülse de sanat için belli bir yaş hududu tayin etmek doğru değildir. Her yaşta sanat öğrenilebilir. Nitekim zamanımızda da yaşı ilerleyen kimselerin sanat öğrenmek için çalıştıklarını görmekteyiz.)

Bundan sonrasını Ebû Yusuf anlatıyor: "Bunun üzerine annem Ebû Hanife'ye kızarak gitti. Ben ise ilim meclisinden ayrılmadım. Allah bana ilimden çok şeyler nasip etti. Gün geldi kadı oldum. Bir gün Halife Harun Reşid(v.193-809) ile sofrada oturuyordum. Sofraya tereyağı, fıstık ve badem ezmesi getirdiler. Harun Reşid bana, "Bundan ye, her zaman böyle yemek vermezler" dedi. Bunun üzerine ben güldüm. Bana niçin güldüğümü sorunca İmam A'zam'ın dediğini hatırlattım. Harun Reşid, hocamı rahmetle andı ve "insanların baş gözü ile göremediklerini o kalp gözü ile görüyordu" dedi.³²

Yine Ebû Yusuf şöyle anlatıyor: "Annemin beni ilim tahsilinden almak için uğraştığı günlerde, kaldığım mecburiyet karşısında ilim öğrenmekten vazgeçip annem ile çalışıp ona hizmet etmeyi düşündüm. Bu hususta karar verdim ve istemeyerek dersleri bıraktım. İmam A'zam Ebû Hanife, çağırttı ve niçin ayrıldığımı sordu. Ben de geçim sıkıntısından ayrıldığımı söyleyince, ders bitip talebeler dağılınca beni yanına çağırdı ve birçok ihsanda bulundu. 'Bunları harca bitince bana bildir. Fakat ders halkasından ayrılma' dedi. Bundan sonra, her defasında bana verdikleri para bitince durumumu, O'na arz etmeden yine verirdi. Bu durum her zaman böyle devam etti. Kendi kendime, benim paramın bittiğini, O'na Allah bildiriyor derdim. İmam A'zam'ın yardımları ile ilimden maksadıma ulaştım."³³

Bazı kaynaklar, Ebû Yusuf'u İmam A'zam'ın ders halkasından ayırmak isteyen annesi değil de babası olduğunu zikretmektedirler.³⁴

Fakat doğru olan, babasının değil de annesinin olduğudur. Çünkü bütün kaynaklar, Ebû Yusuf'un babasının, Ebû Yusuf'un küçüklüğünde vefat ettiğinde ittifak halindedirler.³⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ebû Yusuf'un, Ebû Hanife ile beraberliği, Ebû Hanife vefat edinceye kadar kesintisiz tam on yedi sene devam etmiştir.

Gerçi, Ebû Yusuf bir ara İmamı A'zam'ın derslerinden ayrılıp, müstakil bir ders halkası teşkil etmişti. Fakat İmam A'zam'ın müdahalesiyle bu durum çok kısa sürdü. Şöyle ki, İmam A'zam, yanındakilerden birine, "Ebû Yusuf'un meclisine git. O'na şu

31 el-Mekki, s. 470; el-Kerderi, s. 393; İbn Hallikan, VI, 380.

32 el-Kerderi, s. 394.

33 es-Saymeri, s. 99; İbn Hallikan, VI, 380.

34 el-Mekki, s. 471; el-Kerderi, s. 393.

35 ez-Zehabi, s. 62; Taşköprüzade, I, 596.

meseleyi sor. Bir adam iki dirhem ücretle, temizlemek üzere temizleyiciye bir elbise verse, elbisesini almak için gidip istediği zaman evvela inkâr etse, aradan birkaç gün geçtikten sonra, tekrar isteyince, bu defa elbiseyi temizlenmiş vaziyette sahibine verse, temizleme ücreti almaya hakkı var mıdır?” de. Eğer –“Evet vardır” derse,

- “Olmadı” de.

Şayet, -“Hayır, yoktur” derse,

Yine, - “Olmadı” cevabını ver.

Adam aldığı tâlimat üzerine, Ebû Yusuf’a gider ve meseleyi sorar. İmam Ebû Yusuf, “Evet, ücreti hak etmiştir” der.

Adam, -“Olmadı” deyince, biraz düşünür ve bu defa da,

- “Hayır, ücret almaya hakkı yoktur” cevabını verir.

Adam yine, -“Hayır, yine olmadı” deyince gayet zeki olan Ebû Yusuf, bu sorunun nereden geldiğinin farkına vardı. Kalkıp Ebû Hanife Hazretlerinin dersine geldi. İmam A’zam, Ebû Yusuf’u görünce, -“Seni buraya temizleyici meselesi getirmiş” dedi.

O da, -“Evet” cevabını verdi. İmam A’zam, -“Henüz böyle bir icare meselesine cevap veremeyen kimse, Allah’ın dininden bahisle fıkıh ilminden ders vermeye nasıl cesaret eder?” buyurdu.

Bunun üzerine Ebû Yusuf, -“Bu meseleyi bana öğret” diye müracaatta bulundu.

Ebû Hanife, “Meseleyi ayırmak lazım. Eğer inkâr edip, elbiseyi gasp ettikten sonra temizlemiş ise, ücret istemeye hakkı yoktur. Çünkü inkâr etmekle icare akdi batıl olmuş ve elbiseyi kendisi için temizlemiş olur. Eğer elbiseyi, inkâr etmeden önce temizlediğini ispat edebilirse, o zaman ücret isteme hakkı vardır.”³⁶

Bundan sonra tekrar Ebû Hanife’nin ders halkasına dönen Ebû Yusuf, hocasının vefatına kadar yanından ayrılmadı.

Gerek Ebû Hanife’nin gerek İbn Ebi Leyla’nın ününün yayılması Ebû Yusuf gibi bir talebelerinin bulunmasıyla gerçekleşmiştir.

Ammar b. Ebi Malik, “Ebû Hanife’nin talebeleri arasında Ebû Yusuf gibisi yoktur. Ebû Yusuf olmasaydı, Ebû Hanife ve İbn Ebi Leyla anılmazdı. Fakat Ebû Yusuf, onların ilimlerini ve kavillerini etrafa yaydı ve saçtı” demektedir.³⁷

D - HOCALARI

Yukarıda da belirtildiği gibi Ebû Yusuf’un bizce iki meşhur hocası vardır. Birisi İbn Ebi Leyla, diğeri ise İmam A’zam Ebû Hanife’dir. Ebû Yusuf’un bu iki hocadan başka hocalardan da ilim aldığı kaynaklarda yer almaktadır. Fakat bunlarla

36 el-Heytemi, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, *el-Hayratü’l-Hısan fi Menakebi’l-İmamı’l A’zam Ebi Hanife en-Numan*, Beyrut, 1983, s. 64.

37 es-Saymeri, s. 99; el-Mekki, s. 507.

olan beraberlikleri hakkında her hangi bir teferruat yoktur. Kaynaklarda yer alan diğer hocaları, Ebû İshak eş-Şeybanî (v.138/755), Süleyman b. Mihran el-A'meş (v.148/771), Muhammed b. İshak (v.151/768), Süleyman et-Teymî (v. 143/760), Yahya b. Sa'd el-Ensari (v.143/760), Hişam b. Urve (v. 146/763), Ata b. Saib (v. 136/753), Haccac b. Ebi'l-Ertat (v.145/762), Ebû Eyyup b. Utbe (v. 160/777), Hasan b. Disar (v.116/734) ve Leys b. Sa'd (v.175/791)'dir.

Ebû Yusuf, bunlardan daha ziyade hadis ilmi almıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bunların, hepsinden hadis tahsili yaptığını iddia etmek de doğru değildir. Bazılarından bir tek hadis rivayet etmiş de olabilir.³⁸

Yukarıdan beri verdiğimiz bilgiler çerçevesinde Ebû Yusuf'un ilim aldığı hocaları iki sınıfta mütalaa etmek yerinde olur. Birincisi Ebû Yusuf'un fıkıh tahsil ettiği hocaları, diğeri de kendilerinden hadis aldığı veya rivayette bulunduğu hocalarıdır. Biz burada kendilerinden en çok ilim aldığı veya rivayette bulunduğu üç hocasının hayatından bahsetmekle yetineceğiz.

d-1) İbn Ebi Leyla (v.148/765)

Adı Abdurrahman b.Ebi Leylâdır. Büyük bir fıkıh âlimidir. Önceleri Emeviler devrinde sonra da Abbasiler devrinde olmak üzere Kûfe'de otuz sene civarında kadılık yapmıştır. Süfyan es-Sevri'nin (v.161-778) de hocası idi. İbn Ebi Leyla hicri 74 tarihinde doğup 148 tarihinde vefat etmiştir.³⁹

d-2) Ebû Hanife (v.150/767)

İmam A'zam Ebû Hanife Numan b. Sabit b. Zota, Hanefi mezhebinin imamıdır. Babası Sabit, küçükken Hazreti Ali ile görüşmüş ve kendisinden meydana gelecek nesli için hayır dua almıştır. Hicri 80 senesinde doğan Ebû Hanife'nin babası varlıklı bir kumaş tüccarıydı. Ebû Hanife bir taraftan baba mesleğini öğrenirken diğer taraftan ilim tahsilinde de bulundu. O devirde önemli bir ilim merkezi olan Kûfe'de birçok ilim adamından ders aldı. En büyük hocası ise hayatının onsekiz senesini yanında geçirdiği Hammad b. Ebi Süleyman'dır (v.120-737).

Hocasının vefatından sonra, hocasının yerine geçerek dersleri o devam ettirmiştir. İmam Muhammed (v.189/805), İmam Züfer (v.158/775) ve araştırmamızın konusunu teşkil eden İmam Ebû Yusuf gibi birçok içtihad ehliyetli talebeler yetiştiren Ebû Hanife, hicri 150 senesinde, 70 yaşında iken Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁰

d-3) Süleyman b.Mihran el-A'meş (v.148/771)

Ebû Muhammed Süleyman b. Mihran, hicri 60 senesinde dünyaya geldi. Tâbiin devrinin büyük hadis, kıraat ve fıkıh âlimidir. Hadiste hafız idi. Hadis usûlü kitaplarında, isnadları en sahih olan sayılı zatlardan olarak gösterilmektedir.⁴¹ İbadete

38 el-Mekki, s. 467; el-Kiranevi, s. 95; ez-Zehabi, s. 58.

39 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1976, I-VIII, I, 399.

40 Uzunpostalcı, Mustafa, *Ebû Hanife Hayatı ve İslâm Fıkıhındaki Yeri* (basılmamış doktora tezi) Konya, 1985, Taşkoprüzâde, *Tabakatü'l-Fukaha*, s. 14.

41 Koçyigit, Talat, *Hadis Istılahatları*, Ankara, 1985, s. 47.

çok düşkün olan A'meş, hayır yapmakta da çok ileri idi. O'nun yanında zengin ile fakir eşit muamele görür, kimseyi diğerinden üstün tutmazdı. Gözlerinden çok yaş aktığı ve görme hassasının çok zayıf olmasından dolayı A'meş lakabı ile meşhur olmuştur. İmam Ebû Yusuf dâhil pek çok talebeye hadis ilmi veren A'meş hicrî 148 tarihinde vefat etmiştir.⁴²

E- TALEBELERİ

İmam Ebû Yusuf, sadece kadılık yapmak ve eser yazmakla kalmayıp bu kadar yoğun işleri arasında talebe okutmaya da zaman ayırmıştır.

Bu itibarla Ebû Yusuf pek çok talebe yetiştirmiştir. Başka bir ifadeyle pek çok kişi kendisinden istifade etmiştir. İmam Ebû Yusuf'tan ilim tahsil edenlerden, kaynaklardan elde edebildiklerimizin isimlerini şöyle sıralayabiliriz:

Muhammed b. Hasan es-Şeybani (v.189-805), Bişr b.el-Velid el-Kindi, Ali b. el-Ca'd, Ahmed b.Hanbel (v.241/855), Amr b. Muhammed en-Nakıd, Ahmed b.Meni'i, Yahya b. Maîn (v.233/848), Abdus b.Bişr, Hasan b. Şebib ve niceleri İmam Ebû Yusuf'tan ilim tahsilinde bulunmuşlardır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki yukarıda isimlerini verdiğimiz zatlar sadece Ebû Yusuf'tan ilim almış değillerdir. Hepsi de Ebû Yusuf'tan başka âlimlerden de ilim almışlardır.

F- EBÛ YUSUF'UN İMAM A'ZAM'IN TALEBELERİ ARASINDAKİ YERİ

Şüphesiz Ebû Hanife'nin talebeleri arasında en yüksek makamı ihraz eden Ebû Yusuf Hazretleridir. Çünkü Hanefi mezhebinde ikinci imam olarak yer almıştır. İmam A'zam'ın talebeleri arasındaki yerini tespit ederken, O'nun hakkında gerek İmam A'zam, gerek diğerlerinin söylediklerini nakletmekle iktifa edeceğiz.

Bir gün İmam A'zam, ilminde yüksek olan öğrencilerini kastederek “ Otuz altı arkadaşımız vardır ki bunlardan yirmi sekizi kadı olmaya layıktır. Altısı fetva makamına elverişlidir. İki de kadı ve müftülere ders verecek, kadı ve müftü yetiştirecek seviyeye gelmiştir” dedi ve “ikisi de” sözüyle Ebû Yusuf ve Züfer'i (v. 158-775) işaret etti.⁴³

Hatib el-Bağdadi (v.463/1071), Ebû Hanife'nin oğlu Hammad (v.176/793)'dan naklen şöyle rivayet ediyor: Bir gün Ebû Hanife'yi gördüm. Sağında Ebû Yusuf, solunda da Züfer vardı. İki bir meselede münakaşa ediyorlardı. Ebû Yusuf'un söylediği her sözü Züfer ifsat ediyor, Züfer'in her sözünü de Ebû Yusuf geçersiz kılıyordu. Bu durum öğleye kadar devam etti. Ezan okunmaya başlayınca Ebû Hanife elini kaldırarak Züfer'in dizine vurdu ve O'na hitaben şöyle dedi: “Ebû Yusuf'un bulunduğu bir memlekette onun reisliğine göz dikme.”⁴⁴

42 Bilmen, *Kamus*, I, 452.

43 Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Kahire, 1347, I-XIV, XIV, 248.

44 el-Bağdadi, XIV, 347.

İmam Muhammed ise şöyle der: “Ebû Hanife zamanında, Ebû Yusuf akıbetinden korkulacak şekilde hastalandı. İmam A'zam ile beraber O'nu ziyarete gittik. Yanından çıkınca kapının eşiğine elini koyarak, “eğer bu genç ölürse, yeryüzünün en âlimi ölmüş olur” buyurdu.⁴⁵

Ammar b. Ebi Malik, Ebû Yusuf hakkında, “İmam A'zam'ın talebeleri arasında Ebû Yusuf gibisi yoktu. Eğer Ebû Yusuf olmasaydı, Ebû Hanife ve İbn Ebi Leyla'nın ismi anılmazdı. İkisinin de ilmini ve kavillerini yayan Ebû Yusuf'tur” demektedir.⁴⁶

Muhammed b. Cafer de, “Ebû Yusuf, durumu meşhur, üstünlüğü açık biridir. Ebû Hanife'nin arkadaşlarından. Asrının en fakihidir. O'nun zamanında O'nu hiç kimse geçemedi. İlimde ve hükümde nihayete ulaştı. Ebû Hanife'nin mezhebi üzere ilk usûlü fıkıh kitabı yazan odur. Meseleleri ilk yazan ve yayan da odur” der.⁴⁷

G- EBÛ YUSUF'UN İCTİHATTAKİ YERİ VE GÖRÜŞLERİYLE AMEL

Hanefi fukahasının tasnifi yapılırken iki tasnif üzerinde durulur. Biri beşli tasnif, diğeri yedili tasnif ki İbn Kemal Paşa (v.940/534)'nın yaptığı tasniftir. En çok itibar gören de İbn Kemal Paşa'nın yaptığı tasniftir.

Bu tasnife göre Hanefi fukahası şu şekilde sınıflandırılmaktadır. 1-Dinde Müctehid, 2-Mezhepte Müctehid, 3-Meselede Müctehid, 4-Tahric Eshabı, 5-Tercih Ashabı, 6- Temyiz Ashabı ve 7- Sırf Mukallid.

Bu sınıflara ait müctehidlere örnek verilirken, birinci sınıfa dört mezhep imamı, ikinci sınıfa örnek olarak da İmam A'zam'ın talebelerinden, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer gösterilmektedir.⁴⁸

Bu tasnife göre Ebû Yusuf ve arkadaşları mezhepte müctehittirler. Yani kendisi birtakım usûllerle nasslardan hüküm çıkarabilecek ilmi kudrete sahip olduğu halde dinde müctehid bir kişiye tâbî olarak, onun usûl ve kaidelerine göre ictehad yapan zatlardandır. Ebû Yusuf ve arkadaşlarının ikinci derecede müctehid sayılması bazı ulema tarafından tenkit edilmiştir. O'nu diğer mezhep imamlarından aşağı saymamak, mezhep imamı gibi görmek gerektiğini söylemişlerdir. Konuyu fazla uzatmamak için bu konudaki tenkitlere girmek istemiyoruz.

Görüşlerinin tercih edilip, kendisiyle amel edilmesine gelince:

Her mezhebin kendine has bir fetva verme usûlü vardır. Kaynaklar Hanefi Mezhebi'nin fetva verme usûlünü ele alırken, mukallit bir müftünün fetva verirken takip edeceği sırayı şöyle vermektedir:

1- İlk önce üzerinde ittifak vaki olan görüşe göre fetva verir.

2- İhtilaf edilen konularda ilk önce Ebû Hanife'nin görüşüyle fetva verir. Ancak bundan istisna edilen bazı yerler vardır. Kaza ve şahadetlerle ilgili konularda

45 İbn Hallikan, VI, 382.

46 el-Bağdadi, XIV, 245.

47 el-Bağdadi, aynı eser, aynı yer.

48 İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Ukudü Resmî'l-Müfti* (Mecmuatü'r-Resail) İstanbul, 1325, I, 11-12.

Ebû Yusuf'un, zevi'l-erham ile ilgili yerlerde de İmam Muhammed'in görüşüyle fetva verir. Kaza ve şهادetlerle ilgili meselelerde Ebû Yusuf'un görüşlerinin tercih edilmesinde, Ebû Yusuf'un uzun müddet kadılık makamında bulunmasının büyük rolü vardır.

3- İmam A'zam'dan her hangi bir görüş olmadığı yerlerde Ebû Yusuf'un görüşüyle amel eder.

4- Her iki imamdan her hangi bir görüş yoksa bu defa İmam Muhammed'in görüşüyle fetva verir.

5- Bu üç imamdan sonra sırasıyla Züfer ve Hasan b.Ziyad'ın (v.204/ 819) görüşüyle fetva verir.⁴⁹

Görüldüğü gibi Hanefi Mezhebinde İmamı A'zam'dan sonra görüşüne ilk önce başvurulan imam, İmam Ebû Yusuf'tur. Hatta ihtilaf halinde Ebû Hanife'nin görüşlerine tercih edilecek görüşleri de vardır.

H - EBÛ YUSUF'UN İCTİHAD USÛLÜ

İmam Ebû Yusuf da aynı Ebû Hanife gibi, meselelerini Kur'an, sünnet ve icma kaynakları çerçevesinde hükme bağlıyordu. Bu üç kaynak ile sonuçlandıramadığı meseleleri kıyas ile hallederdi. Kıyasla da halledemediği meseleleri istihsan ile neticeye kavuşturuyordu. Bu arada halkın örf ve temayülü O'nun için hüküm istinbatında bir kaynak teşkil ediyordu. Şu kadar var ki Ebû Yusuf, hadise yani sünnete İmam A'zam'dan daha fazla yer veriyordu. Çünkü İmam A'zam'ın, hadisin kabulü için çok ağır şartları vardı. Bunun koştığı şartları Ebû Yusuf koşmadığı için İmam A'zam'ın delil olarak almadığı bir kısım hadisi, Ebû Yusuf aldığından dolayı aynı konuda farklı görüşler ortaya çıktı. Dul iki müşrik zina ettiği zaman hiç birisine Ebû Hanife'ye göre recm gerekmeyp, Ebû Yusuf'a göre recm gerekmesi, konu ile ilgili hadisi İmam A'zam'ın delil olarak almayıp, Ebû Yusuf'un delil olarak alınmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁰

I - EBÛ YUSUF'UN KADILIĞI

Hanefi Mezhebi'nin yayılmasında en büyük rolü olan, büyük müctehid İmam Ebû Yusuf'taki fevkalade kabiliyeti gören, Abbasi halifelerinden Mehdi(v.158/775) O'nu kadılığa tayin etti. Ebû Yusuf'un bu görevi, Halife Hadi (v.169/786) ve halife Harun Reşid (v.170-809) devrinde de devam etti.⁵¹

Harun Reşid zamanında bütün kaza işlerinde hüküm verdiği için Kadı'l-kuzat unvanını almıştır. Bu unvanla ilk anılan da yine Ebû Yusuf'tur.⁵²

49 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1988, s. 331.

50 Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *İhtilafü Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla*, Mısır, 1357, s. 220-221.

51 Heyet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, III, 156.

52 Kehhale, XIII, 240.

On sekiz yıl bu makamda bulunan Ebû Yusuf, bu vazifeyi layıkıyla yürütmeye çalıştı. İlimin ve makamının itibarını gereği gibi korumasını bilmişti. Ebû Yusuf, kadılığı esnasında halife ve devlet adamlarına nasihatler vererek adaletten ayrılmalarını ve halka iyi muamelede bulunmalarını tavsiye ederdi. O'nun yanında halife ile normal vatandaşın bir farkı yoktu. Herkese eşit davranırdı. Bir davada Halife Harun Reşid'in kumandanlarından birinin şahitliğini kabul etmemişti. Bunun üzerine kumandan Ebû Yusuf'u halifeye şikâyet etti. Halife sebebini sorduğunda; "Onun, ben halifenin kölesiyim" dediğini duydum. Eğer söylediği doğru ise, bu gibi konularda köle şahitlik yapamaz. Yalan ise, yalancının şahitliği kabul edilmez, buyurdu. Halife bunları dinledikten sonra, "Peki ben bir kimse hakkında şahitlik yapsam kabul eder misin?" deyince, "hayır" dedi. Halife hayretle sebebini sordu. O zaman, "Çünkü sen halka karşı kibirleniyorsun. Müminlerle beraber namaz kılmak için cemaate gelmiyorsun" dedi.⁵³

Yine bir gün halife Harun Reşid ile mecliste bulunurlarken, Harun Reşid, "Ben kimlerdenim bilir misiniz?" diye sordu, Beni Haşim'den olmakla övündü. Bunun üzerine Ebû Yusuf, "Sen ancak nesebinle, soyunla iftihar edebilirsin. Ama dünyada senin gibi Haşimî soyundan gelen binlerce insan vardır. Fakat ilimde asrının teki olan kişi, soy bakımından şerefli olanlar gibi değildir. Bütün dünyayı arasalar ikinci birini bulamazlar" diyerek halifenin sözünü kesti. Harun Reşid haline üzüldü, nefisini kötiledi ve "Bunca malım ve makamım oluncaya kadar, ilim öğrenseydim, elbette bu benim için daha hayırlı olurdu" dedi.⁵⁴

Ebû Yusuf, fevkalade zeki bir zat idi. Kendisine sorulan soruları ne kadar zor olursa olsun anında cevaplandığı gibi, karşılaştığı yeni durum ve meselelere de derhal çözüm bulur ve cevabını verirdi. Hazır cevaptı. Bu konuda tabakat ve me-nakıb kitapları birçok örnekle doludur. Burada birkaçını vermekle yetineceğiz.

Bir defasında Halife Reşid, bir münakaşa sonucunda hanımına "Bu geceyi benim hüküm sürdüğüm topraklarda geçirirsen seni boşadım" dedi. Sonradan öfke hali geçince pişman oldu. Hanımından ayrılmak istemiyordu. Meselenin çaresini zamanın âlimlerinden sorup, bir çare bulunmasını istedi. Fakat işin içinden çıkmadılar. Geceyi başka bir devletin sınırları içinde geçirmesi de mümkün değildi. Halifeye "senin meseleni ancak Ebû Yusuf halleder" dediler. Harun Reşid hemen Ebû Yusuf'u davet etti. Hadiseyi Ebû Yusuf'a anlatınca, Ebû Yusuf, "Hanımınız bu geceyi mescitte geçirsün. Çünkü mescitte kimsenin mülkiyeti yoktur. Nitekim Allah Teâlâ, "Mescitler Allah içindir"⁵⁵ buyuruyor, dedi. Bunun üzerine Halife, Ebû Yusuf'u Kadı'l-kuzat yaptı. "Bana bir söyleyeceğin var mı?" dedi. Ebû Yusuf, "Senden ricam, ben seni kurtardığım gibi, sen de beni yemin etmekten kurtar, çünkü hayatımda iki kere yemin ettim, onlara da pişmanım" dedi.⁵⁶

53 Heyet, Evliyalar Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, I-XII, V, 305.

54 Taşköprüzâde, *Mevzuatü'l-Ulüm*, I, 598.

55 Cin, 72/18

56 Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulüm*, I, 598.

Halife Hadi ile bir adam arasında, bir bahçenin sahipliği hususunda ihtilaf çıkmıştı. Her iki taraf da bahçenin kendisine ait olduğunu iddia ediyordu. Durum dava konusu olunca mesele Ebû Yusuf'a intikal etti. Görünüşte halife haklı gibi görünüyordu ama aslında haklı olan diğer şahıs idi.

Halife Hadi, Ebû Yusuf'a, "Bizim davanın durumu ne oldu?" diye sordu. Ebû Yusuf, "Karşı taraf, size yemin teklif etmemi istiyor. Çünkü şahitler onun haklı olduğuna şahitlik ettiler" dedi. Halife, Ebû Yusuf'a "Senin görüşün de böyle mi?" diye sordu. Ebû Yusuf, "İbn Ebi Leyla'nın görüşü böyleydi" dedi. Bunun üzerine Halife Hadi, "O halde bahçeyi karşı tarafa ver" dedi ve dava böylece halloldu. Çünkü Ebû Yusuf, halifenin yemin etmeyeceğini biliyordu. Davanın kısa sürede bitmesi için bu yolu seçti.⁵⁷

İ - SEYAHATLERİ

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aslen Bağdatlı olan İmam Ebû Yusuf, sonradan Kûfe'ye gelmiş ve değişik hocalardan ilim tahsilinde bulunmuştur. Kaynaklarda Ebû Yusuf'un Kûfe'ye geliş sebebi hakkında her hangi bir bilgi yer almamaktadır. O devirlerde bir ilim merkezi olan Kûfe'ye ilim tahsili için gelmiş olması akla gelen ilk sebeptir.

Yine yukarıda geçtiği gibi İmam Malik'ten hadis almak için Medine'ye gittiğine dair rivayetler de vardır.

Ayrıca iki defa Basra'ya gittiği zikredilmektedir. Fakat gidiş sebebinin ne olduğu hakkında bir bilgi elde edemedik.⁵⁸

Defalarca da hac için Mekke'ye gitmiştir. Harun Reşid ile beraber hacca gittiklerinde, Arafat'ta cemaate imam olup iki rekât namaz kıldırılmıştı. Kendisi seferi olduğu için namazı iki rekât kıldığından dolayı, selamdan sonra, cemaate dönerek: "Ey Mekkeliler siz namazınızı tamamlayın, zira biz misafiriz" diye onları uyardı.

Bunun üzerine Mekkelilerden biri, biz bu gibi meseleleri, senden ve sana öğretenenden daha iyi biliriz, diye seslendi. İmam Ebû Yusuf, "Eğer sen fıkıh bilseydin, namazda konuşmanın, namazı bozacağını öğrenirdin de böyle konuşarak namazını ifsat etmezdin" dedi. Bu cevap halifenin çok hoşuna gitti ve "Böyle cevap verebilecek bir ilim sahibi olmaya, servetimin yarısını bağışladım" dedi.⁵⁹

İbrahim Cerrah anlatır: Bir defasında Ebû Yusuf ile hacca gitmiştim. Orada hastalandı. Ziyaretine gittim. Hastalığının ağır olduğunu gördüm. Vücudunun zayıf olduğunu görünce gözlerim yaşla doldu. Fakat hiç durmadan sorulan sorulara cevap veriyordu. Hatta çok soru sorulmasını istiyordu. "Ateşiniz yüksektir, hastasınız, bu kadar yorulmasanız, ben izah edeyim" dedim. Buyurdu ki, "Faydalı ilim okutmak, hastalığın şiddetini hissettirmez." İmamın kendini ilme ne kadar verdiğini, Allah'ın dinini bildirmek için ne kadar gayretli olduğunu buradan anlamalıyız.⁶⁰

57 İbn Hallikan, VI, 384.

58 el-Bağdadi, XIV, 255.

59 Taşkoprülüzâde, I, 598.

60 Taşkoprülüzâde, I, 600.

J- EBÛ YUSUF'UN ZÜHD VE İBADETİ

Her türlü ilmi üzerinde toplayan Ebû Yusuf, bu kadar dünya meşguliyetine rağmen ibadet ve takvada da yüksek seviyede idi. Kadı olduktan sonra ibadetini daha da artırdı.

Muhammed b.Sema'a der ki: "Ebû Yusuf, kadı olduktan sonra da her gün yüz rekât namaz kılarıdı."⁶¹

Recep ve Şaban aylarında çok oruç tutardı.⁶²

Talebeliği esnasında çok fakirdi. Sonradan Allah kendisine geniş imkânlar bahşetti. Zaman zaman " keşke evvelce olduğum gibi, fakir olarak vefat etsem, ama yine de Allah'a hamdolsun ki, bile bile hiç bir konuda zulüm etmedim, diyordu."⁶³

Bişr b.Velid der ki: Ebû Yusuf ölüm hastalığında şöyle dedi: "Allah'ım nâmahreme bakmadığımı, nâmahremlerle bir arada bulunmadığımı ve bir gümüş bile olsa, haram yemediğimi sen bilirsin."⁶⁴

Bu arada İmam Ebû Yusuf'un bazı sözlerini burada vermemiz yerinde olacaktır.

"Ar bilmeyen, utanması olmayanla arkadaşlık yapmak, insanı kıyamette utandırır."⁶⁵

Nimetlerin başı üçtür. İslâm, afiyet ve başkalarına muhtaç olmamak, insanın yaşaması, rahat bir hayat sürmesi, ancak bunlarla tamam olur."⁶⁶

K - ESERLERİ

İmam Ebû Yusuf, gerek fûru', gerek usul ile alakalı ilk eser yazan zattır. Bazı ilim erbabı usûl konusunda ilk eseri yazanın İmam Şafîu olduğunu söylüyorlarsa da İzmirli İsmail Hakkı usûl ilmini ilk vaz'edenin Ebû Yusuf olduğunu kaydetmektedir.⁶⁷

İmam Ebû Yusuf, zamanının çoğunu, insanlar arasında dava halledip, hüküm vererek geçirmiştir. Ayrıca önceleri ilim tahsili, İmam A'zam'ın vefatından sonra da talebe okutmakla geçirdiği zamanı da göz önüne aldığımız zaman İmam Ebû Yusuf'un eser yazmaya fazla bir zaman ayırmadığı ortadadır. Buna rağmen Hanefi fikhının ilk mühim eserlerini yazan da yine odur. Çeşitli kaynaklardan elde ettiğimiz eserlerini şöyle sıralayabiliriz.

1- Kitabı'ı-Harac: Bu eseri Halife Harun Reşid'in isteği üzere yazmıştır.⁶⁸ Bu eserde devletin mali kaynakları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu eseri üzerinde geniş bir şekilde durulacaktır.

61 ez-Zehebî, s. 64.

62 Taşköprülüzâde, I, 599.

63 Taşköprülüzâde, I, 600.

64 ez-Zehebî, s. 70.

65 Taşköprülüzâde, I, 598.

66 Taşköprülüzâde, I, 599.

67 İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf Dersleri*, İstanbul, 1330, I-II, I, 13.

68 Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfuz-z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünün*, İstanbul 1943, I-II, II, 1415.

2-Kitabu'l-Emali: Ebû Yusuf'un ders notlarından meydana gelmiştir.⁶⁹

3-Edebü'l-Kadı Ala Mezhebi Ebi Hanife: Hanefi fıkında muhakeme usûlünü ele alır.⁷⁰

4-Kitabu'l-Asl: Fıkha dair bir eserdir⁷¹

5-Kitabu'l-Asar: Bu kitabı, Ebû Yusuf'un oğlu Yusuf, babasından, O da hocası İmam A'zam'dan rivayet eder. Ondan sonra rivayet senedi ya Hz. Peygambere, ya bir sahabe veya tâbiinden birine ulaşır. Bu yönden bu eser, İmam A'zam'ın müsnedi olmuş olur. Bu eser şu yönlerden ilmî bir kıymete haizdir:

a) İmam A'zam'ın rivayet ettiği hadislerin toplandığı bir eser olması itibariyle İmam A'zam'ın Müsned'idir.

b) İmam A'zam'ın, sahabe fetvalarını nasıl aldığını, hadisin merfu olmasını şart koşmayıp mürsel hadisi de nasıl aldığını bu eserde İmam Ebû Yusuf göstermektedir.

c) Kitapta tâbiinden olan Kûfe ve umumiyetle Irak fukahasıncı seçilmiş bir kısım fetvalar vardır. Bundan dolayı o devirde Irak fukahasıncı malum olup, aralarında inceledikleri ve üzerine hüküm bina ettikleri, ona göre karara bağladıkları bir fıkıh mecmuasını önümüze sermiş oluyor.⁷²

6-İhtilafü Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla: Bu kitapta, Ebû Yusuf, hocası Ebû Hanife ile ilk hocası İbn Ebi Leyla'nın ihtilaf ettikleri konuları toplamıştır. Bu kitap o devirde âlimler arasındaki ihtilaflı meseleleri öğrenebilmek için son derece kıymetli bir eserdir. İmam Ebû Yusuf bu eserde ihtilaflı görüşleri delilleriyle beraber zikreder. Çok zaman Ebû Hanife'nin görüşlerini benimser. Az da olsa İbn Ebi Leyla'nın görüşlerini benimsediği de olur. Eserin matbu nushaları bu gün elimizde mevcuttur.

7-Kitabu'r-red Alâ Siyeri'l- Evzâi: İmam bu eserde, harp ahkamı, eman verme, mutareke ve ganimetlerle ilgili konularda, İmam Ebû Hanife'nin görüşlerine muhalefet eden Evzâi'ye cevap vermektedir.

8-Kitabu's-Salât: Namazla ilgili bir eserdir.

9-Kitabu'z-Zekât: Zekâtla ilgilidir.

10-Kitabu's-Siyam: Oruca dair bir eseridir.

11-Kitabu'l-Feraiz: İslam hukukunda mirasın nasıl taksim edileceğini ele alan bir kitaptır.

12-Kitabu'l-Büyû: İslam hukukunda alışverişle ilgili hükümleri ihtiva etmektedir.

69 Kâtip Çelebi, I, 164.

70 Kâtip Çelebi, I, 46.

71 Kâtip Çelebi, II, 1581.

72 Ebû Zehra, s. 235.

13-Kitabu'l Hudud: İslam ceza hukukuyla ilgili bir eserdir.

14-Kitabu'l Vekâle: Vekâletle ilgili İslâmî hükümleri içinde toplayan bir eserdir.

15-Kitabu'l-Vesaye: İsminden anlaşıldığı üzere vasiyetleri açıklayan bir kitaptır.

16-Kitabu's-Sayd ve z'-Zebaih: İslâmîyet'te avcılığın, av hayvanlarının ve hayvan kesmenin usûl ve kaidelerini bildiren bir eserdir.

17-Kitabu'l-Gasb ve l'-İstibra: Gasb ile ilgili hükümleri ihtiva etmektedir.

18-Kitabu'l-Cevami: Ebû Yusuf bu eserini Yahya b. Halid için yazmıştır.

19-Kitabu'r-Red Ala Malik b. Enes: İmam Malik'in bazı görüşlerinin reddi için yazılmıştır.

20-Kitabu'l-İmla: Otuz altı fihkî kitabı ihtiva eden bir eserdir

21-Kitabu'n-Nevadir:

22-Kitabu İhtilafi'l-Emsar:⁷³

III - ÖLÜMÜ

Ömrünü ilme ve dine hizmete veren Ebû Yusuf, ölüm hastalığında bile fikhî meselelerle meşgul olmuştur. Ölüm tarihi hakkında kaynaklar farklı tarih vermektedirler. Büyük bir kısmı hicrî 182 senesinde vefat ettiğini söylerken bir kısmı da 172 senesini vefat tarihi olarak vermektedirler.⁷⁴ Fakat doğru olanın da 182 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş olmasıdır.⁷⁵

Vefat ettiği ay da farklı olarak verilmektedir. Bazıları Rebiu'l-evvel ayının beşinci gününe tesadüf eden perşembe günü vefat etmiştir, derken⁷⁶ bir kısmı da Rebiu'l-ahir ayında vefat ettiğini kaydederler.⁷⁷ Rebiu'l-evvel ayında vefat ettiğini söyleyenler çoğunluktadır.

İMAM EBÛ YUSUF'UN "KİTABU'L-HARAC'I"

Bu bölümde İmam Ebû Yusuf'un en meşhur eseri olan Kitabı'l-Harac'ının yazılış gayesi, muhtevası verildikten sonra kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

1 - YAZILIŞ GAYESİ

Ebû Yusuf, bu kitabını zamanın halifesi, Harun Reşid'in isteği üzerine yazmıştır. Harun Reşid zamanında İslam ülkesi genişlemiş ve devletin geliri çok artmıştı. Devlet gelirlerini toplamakta, İslâmî esaslara hakkıyla uymak isteyen halife, Ebû Yusuf'a bu eseri yazdırdı.

⁷³ Ebû Zehra, s. 232; Kehhale, XIII, 240.

⁷⁴ İbn Hallikan, VI, 388.

⁷⁵ Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 20; İbn Hallikan, VI, 388.

⁷⁶ İbn Hallikan, VI, 388; ez-Zehebî, s. 74.

⁷⁷ ez-Zehebî, s. 74.

İmam Ebû Yusuf, kitabın yazılış gayesini, kitabın başında halifeye yaptığı nasihat bölümünde “cem ve telifini emir ve murat ettiğin kitabı yazıp, size lazım olan iş ve hükümleri açıkladım. Bu kitabı koruyup, okuyarak mal ile ilgili hükümlerle amel edeceğinizi ümit ederim. Çünkü sizin için gayret sarf ettim. Bu kitabın içine aldığı hükümlerle amel edildiği takdirde, gerek Müslüman gerek diğer dinlerden hiç bir kişiye zulmetmez ve hazineye ait harac ve diğer gelirlerin toplanmasında zorluk çekmezsin”⁷⁸, sözleriyle ifade etmektedir.

İmam Ebû Yusuf, devletin gelirleri hakkında yazdığı bu eserde Kur an’a, Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislere ve Sahabe sözlerine dayanmaktadır. Hadisleri rivayet eder, illetlerini bulup çıkarır, Ashabın ne yaptığını anlatır, onların sözlerinden hükme esas olan kaideleri bulur ona göre hükmünü verir. Genellikle eserdeki görüşler kendi görüşleridir. Bazen de bir konuda İmam A’zam’ın görüşünü de delilleriyle zikreder. Halife’ye istediğiyle amel edebilirsin, der. Burada şunu da ifade edelim ki bütün konularda Ebû Hanife’nin ayrı görüşü vardır, demek doğru olmaz.

Ebû Hanife’ye muhalefetini zikretmediği yerlerde, ikisinin aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

Muhteva bahsinde görüleceği üzere, eserin ele aldığı konu sadece devletin gelirleri değildir. Harac, cizye ve öşür gibi devletin mali gelirlerini alakadar ettiğinden dolayı, haracî ve öşrî arazi hakkındaki görüşlerine birçok arazinin o günkü hukuki statüsünün ne olduğuna eserde yer verildiği gibi, siyaset ve idare gibi amme hukukunu ilgilendiren konular, ceza hukuku ve harp hukuku ile ilgili görüşler de eserde yer almaktadır.

II - MUHTEVASI

Bu başlık altında kitabın muhtevasını göstermek için konu başlıklarını verip konu ile ilgili kısa bilgiler vermekle yetineceğiz.

Kitapta yer alan konu başlıkları şunlardır.

1- Kitabın giriş bölümünde Ebû Yusuf’un, Harun Reşid’e yaptığı nasihat ve konu ile ilgili hadisler yer alır (s.3-18).

Ebû Yusuf bu kısımda, bir halifenin muvaffak olması için uyması icap eden hususlara yer verir ve kitabın içindekilerle amel etmeniz ve bu kitaba olan rağbetinizin artması için güzel hadisleri topladım ve kitaba yazdım, der.⁷⁹

2- Ganimetlerin taksimi (s.8-23). Burada da ganimetlerin taksim edilmesinde takip edilecek yolun ne olduğunu zikreder. Devletin gelirlerini ele alırken bu konuda bilgi verilecektir.

3- Fey ve Harac (s.23-28) Bu başlık altında da fey ve haracı tarif ederek, kimlerden alınması gerektiğini ele almaktadır. Yine ileride bu hususta bilgi verilecektir.

78 Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, Bulak, 1302, s. 6.

79 Ebû Yusuf, s. 6.

4- Sevad (Irak havalisi)da yapılacak muamele (s.28-32)Bu konuda Hz. Ömer'in yaptığı uygulamayı nakletmekte ve arazinin taksim edilmeyip, ahalsinin elinde bırakılmasına ve araziye muayyen harac, şahıslara da cizye konulması hususunda icma olduğunu zikretmektedirler.⁸⁰

5- Şam ve Cezire arazisi (s.39-42). Bu bölümde ise, bu iki şehrin nasıl fethedildiğini haber verdikten sonra orayı fethedenlerin yaptığı muameleyi anlatmakta ve harac ve cizye alındığını bildirmektedir.⁸¹

6- Hz. Ömer'in sahabeye takdir ettiği hisse (s.42-47). Bu başlık altında da, Ebû Yusuf, Hz. Ömer'in ganimetleri taksim ederken sahabeyi sınıflandırıp herkesin durumuna göre hisse ayırdığını belirtmektedir. Hz.Ömer der ki: "Müslüman olmadan önce, Allah'ın Rasûlüne karşı savaş eden sahabe ile, Peygamberin safında düşmana karşı savaş eden sahabe bir tutmam." Bunun için de her ikisine aynı hisseyi vermemiştir. Bedir savaşına iştirak eden Ensar ve Muhacirlere beş bin, Bedir savaşına katılmadıkları halde, katılanlar gibi İslam'da geçmişi olanlara dört bin dinar verdi.⁸²

7-Sevad'da ne yapacağı (s.47-57). Bu arazilerde de arazinin tahammülüne göre harac alınacağını bildirmektedir.⁸³

8- Vergiler (s.57-58). Arazinin durumuna göre vergi konulacağını, arazi öşür arazisi işe öşür alınıp, harac arazisi ise arazinin tahammül edeceği miktar harac alınacağını ifade etmektedir.⁸⁴

9- Hicaz, Mekke, Medine, Yemen ve Peygamberimizin fethettiği araziler (s.58-59). İmam Ebû Yusuf bu başlık altında, peygamberimizin bu arazilerde ne muamele yapmışsa aynı muamelenin yapılması gerektiğini ifade ettikten sonra, Peygamberimizin fethettiği hiç bir Arap arazisine harac koymayıp hepsine öşür vaz'ettiğini bildirir.⁸⁵

10- Haricilerin arazisi hakkındaki görüşleri (s.59). Burada da Ebû Yusuf, Haricilerin, Arap köylerini, Acem köylerine kıyas ederek harac konulmasına dair verdikleri hükümlerin doğru olmadığını bildirir.⁸⁶

11- Basra ve Horasan arazisi (s. 59-62). Ebû Yusuf, Basra ve Horasan arazisinin, kendi görüşüne göre, Irak arazisi hükmünde olup kılıçla fetholunan kısımlarında harac alınması gerektiğini söyler. Sulh yoluyla fetholunan yerlere de hangi şartlarla sulh yapılmışsa o şekilde muamele yapılır, der.⁸⁷

12- Ehli harp ve badiye ehlinden kendi istekleriyle İslâm'a girenlerin mallarının ve arazilerinin durumu (s.62-63). Bu şekilde olan insanların öldürülmesinin

80 Ebû Yusuf, s. 35.

81 Ebû Yusuf, s. 41.

82 Ebû Yusuf, s. 42.

83 Ebû Yusuf, s. 48.

84 Ebû Yusuf, s. 57.

85 Ebû Yusuf, s. 58-59.

86 Ebû Yusuf, s. 59.

87 Ebû Yusuf, s. 59.

haram olup, Müslüman oldukları sırada ellerinde bulunan mallarına dokunulmayacağı ve arazilerinin de öşür arazisi olduğunu söyler.⁸⁸

13- Harp, sulh ve diğer yollarla alınan yerlerdeki ölü topraklar (s.63-67). İmam Ebû Yusuf, bu kabil araziye kim ihya etmişse, ihya ettiği arazi, ihya edene aittir görüşündedir.⁸⁹ Ancak bu arazi öşür arazisi arasında ise, kendinden öşür alınır, harac arazisi arasında ise harac alınır.⁹⁰

14- Mürtedlerin hükmü (67-68). Ebû Yusuf'a göre mürted olan kimseler, buldukları yerlerde İslâmi hükümlerin tatbik edilmesine mani oluyor ve Müslümanlarla harp ediyorlarsa çocukları ve kadınları esir alınır ve İslâm'a girmeleri için zorlanırlar. Eğer İslâm'a girerlerse malları ellerinden alınmaz ve ailelerine esir muamelesi yapılmaz.⁹¹

15- Köylerin halkı, arazisi, şehirler ve şehirdekilerin mallarının durumu (68-69). Ebû Yusuf, Sevad halkı arazisi, şehirler ve mallarının durumunu halifeye havale eder.⁹²

16- Öşür ve harac arazisinin tarifleri (s.69-70). Burada da hangi arazi öşür, hangi arazi harac arazisidir, bunun üzerinde durur.

17- Denizden çıkarılan şeyler (s.70). Ebû Yusuf'a göre denizden çıkarılan süs eşyası türünden olan şeylerin beşte biri beytülmale aittir. Bunlardan başka, denizden çıkarılan şeylerde herhangi bir vergi yoktur.⁹³

18- Bal, ceviz ve bademlerin durumu (s.70-71). Bal öşür arazisinden olursa, ondan öşür alınır. Harac arazisinden olursa bir şey alınmaz. Ceviz ve badem öşür arazisinden elde edilirse öşür, harac arazisinden elde edilirse harac alınır.⁹⁴

19- Necran ve halkının durumu(s.71-76).Bu konuda Peygamberimizin ve O'ndan sonrakilerin yaptığı muameleyi anlatır ve onlara harac konduğunu bildirir.

20- Sadakalar (zekâta tâbi mallar) (s.76-80). Bu husustaki görüşleri devletin gelirleri ele alınırken verilecektir.

21-Zekâtın noksan veya fazla verilmesinin durumu ve zekâtın verileceği yerler (s.80-87). Bu husustaki görüşleri de ileride ele alınacaktır.

22- Göllerdeki balığı satmak (s.87-88). Ebû Yusuf'a göre göldeki balığın satılması caiz değildir.⁹⁵ Avlandıktan sonra satılabilir.

23- Ağaçlı ve ağaçsız araziye kiraya vermek (s.88-91). Ebû Yusuf, ağaçların ve arazinin müsâkât ve müzaraat yoluyla kiraya verileceğini söyler.⁹⁶

88 Ebû Yusuf, s. 63.

89 Ebû Yusuf, s. 63.

90 Ebû Yusuf, s. 63.

91 Ebû Yusuf, s. 67.

92 Ebû Yusuf, s. 68.

93 Ebû Yusuf, s. 70.

94 Ebû Yusuf, s. 70-71.

95 Ebû Yusuf, s. 87.

96 Ebû Yusuf, s. 89.

24- Dicle ve Fırat üzerindeki adalar ve su bentleri (s.91-94). Ebû Yusuf yerlerin mevat arazi hükmünde olduğunu söyler.⁹⁷

25-Kanal, kuyu, nehir ve bunlardan istifadenin hükümleri (s.94-98). Bu başlık altında da mezkûr yerlerden su alma şekillerini ve ahkâmını verir.

26- Kışının Fırat kenarındaki arazisinde su kanalı yapıp para ile o suyu satmasının hükmü (s. 98-102). Böyle bir şeyin, bir mal vermeden para almak gibi olduğundan caiz olmadığı görüşündedir.⁹⁸

27- Mera ve çayırların hükmü(s.102-105). İmam Ebû Yusuf'a göre, bir köy halkı, hayvanlarını otlatmak ve kendilerine lazım olan odunu kesmek üzere, bir yerin kendilerine ait olduğu herkes tarafından bilinse, bu yer onlara verilir ve aralarında alınıp satılmak ve miras yoluyla intikal etmesi caizdir. Herkes kendi mülkünde nasıl tasarrufa sahip ise meralarda da onun gibi tasarrufa sahip olurlar.⁹⁹

28- Sevad mültezimliği (devletin gelirlerinin ücretle toplattırılması usûlüne mültezimlik denir) (s.105-120). Ebû Yusuf, Sevad ve Sevad dışındaki arazilerden hiç birinin mültezimlik usûlü satılıp karşılığında bir şey almanın doğru olmadığını söyler ve gerekçelerini bu başlık altında geniş bir şekilde ele alır.

29- Tağlip Hıristiyanları ve diğer zimmet ehli hakkında yapılacak muamele (s.120-122). Ebû Yusuf, burada Tağlip kabilesinden alınmakta olan iki kat zekâtın sebebini anlatmakta ve bu hususta Hz. Ömer'in yaptığı uygulamayı izah etmektedir.

30- Cizye vermesi vacip olanlar (s.122-127). Bu konudaki görüşler ileride devletin mali durumu ile ilgili bilgi verilirken ele alınacaktır.

31- Zimmîlerin giyecekleri elbise ve şekilleri (s.127-128). Ebû Yusuf'a göre, Müslüman ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin, Müslümanlara benzememesi için, zimmîlerin bellerine zünnar bağlaması lazımdır.¹⁰⁰

32- Putperestler ve mürtedlerin durumu(s.128-132). Ebû Yusuf'a göre, mürtedlere İslam'a girmeleri teklif olunur, Müslüman olmaktan kaçınırlarsa erkekleri öldürülür. Mecusilerin ve putperestlerin kestiği yenmez ve onlarla evlenilmez.¹⁰¹

33- Öşürlerin toplanması(s.132-138). Bu konudaki görüşler de ileride verilecektir.

34- Kilise, Havra ve saliplerin durumu (s.138-149) Fethedilen memleketlerdeki insanların kiliseleri tahrip edilmez. Ancak yenilerinin yapılmasına da müsaade edilmez.¹⁰²

35- Suçluların durumu ve onlara tatbik edilecek cezalar (s.149-179). İmam Ebû Yusuf, bu başlık altında adam öldürme, zina, içki içme, iftira atma gibi suçlar-

97 Ebû Yûsuf, s. 92.

98 Ebû Yûsuf, s. 98.

99 Ebû Yûsuf, s. 102.

100 Ebû Yûsuf, s. 127.

101 Ebû Yûsuf, s. 129.

102 Ebû Yûsuf, s. 138.

la ilgili Peygamberimizin ve daha sonrakilerin yaptığı uygulamayı anlatıp onlara verilecek cezalar hakkındaki görüşlerini geniş bir şekilde ele almaktadır.

36- Dinden çıkanların hükmü (s.179-186). İmam Ebû Yusuf, böyle insanlara önce tevbe teklif edilip, tevbe etmedikleri takdirde öldürülecekleri görüşündedir.¹⁰³ Bu öldürme hükmü sadece erkeklere mahsustur. Kadınlar ise öldürülmeyip İslam'a girmeleri için zorlanırlar.

37- Kadınlara ve amillere (tahsildarlara) verilecek maaş (s.186-187). Buna göre, kadınlara ve valilerin maaşları beytülmalden verilecektir. Yalnız bunlara zekât fonundan değil de, harac fonundan verilir. Tahsildarların maaşları ise zekât fonundan verilir. Her memurun maaşı yaptığı işe göre takdir olunur.¹⁰⁴

38- İslam karakollarına uğrayan ve yakalanan ehli harp casuslarına yapılacak muamele (s.187-191) Böyle casuslar, sığınacaklarını itiraf eder de hallerinden de bu anlaşılırsa sözlerine inanılır. Elçi olarak geldiklerini söyleyip yanlarında padişaha getirdikleri belge varsa ve yanlarındaki malların da padişaha getirdikleri hediyedir, derlerse ve o mallar da padişaha verilecek cinsten ise bunların yanındaki mallara dokunulmaz ve İslam memleketine girmelerine müsaade edilir.¹⁰⁵

39- Müşrikler ve ehli bağı ile savaşmak ve onları itaate davet etmek ile alakalı hükümler (s.191-217). Bu gibi insanlar önce İslam'a davet edilir. Veya teslimine davet edilir. Yapılan teklifi kabul etmedikleri takdirde kendilerine savaş açılır. Bunlardan alınan mallar ganimet olur. Teslim alınan insanlarda esir olurlar. Esirlere yapılacak muamele bütün salahiyyet halifeye aittir.

III- KİTABU'L- HARAC İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ebû Yusuf'un bu kıymetli eseri hakkında hayli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan tespit ettiklerimizi burada kısaca zikredeceğiz.

Abdülaziz b. Muhammed er-Rahabi (v.1190) tarafından "Fıkhü'l-Mülk ve Miftahü'r-ritaci'l-murassad ala hizaneti Kitâbi'l-Harac" ismiyle şerhi yapılmıştır. Şu ana kadar baskısı yapılmayan bu şerhin yazma nüshaları şunlardır.

a) Laleli, no 1609. 1164 de yazılmış olup 279 varaktır, her sayfada 17 satır vardır.

b) Bağdatlı Vehbi. No.1040.1184 de yazılmıştır. 437 varaktır. Her sayfada 19 satır vardır.¹⁰⁶

Kitabu'l Harac'ın Türkçeye tesbit edilebilen 3 tane tercümesi olup, onlar da şunlardır.

a) Kitabu'l Harac tercümesi, Türkçe yazma, Üniversite Kütüphanesi, No:3217, Mütercimi belli değildir.

103 Ebû Yusuf, s. 180.

104 Ebû Yusuf, s. 186-187.

105 Ebû Yusuf, s. 186.

106 Özek, Ali, *Kitabu'l-Harac Tercümesi*, İstanbul, 1973, s. 20.

b) Kitabı'ı Haracı tercümesi, Esat Efendi Kütüphanesi 571,572 Mütercimi Rodolu zade Mehmet Efendi'dir.

c) Kitabı'ı Haracı tercümesi, Üniversite Kütüphanesi, No.4652. Mütercimi, Muhammed Ataullah'tır. Bu tercüme İsmail Karakaya tarafından sadeleştirilip baskısı yapılmıştır.¹⁰⁷

d) Ali Özek tarafından Türkçe yapılan tercümesi de 1973 yılında basılmıştır. Eserin ayrıca İtalyanca, Fransızca ve İngilizce tercümeleri de yapılmıştır.¹⁰⁸

IV - KONULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu başlık altında da devletin gelirleri ve bunların sarf edilmesi ile ilgili olarak Ebû Yusuf'un görüşlerinin ne olduğu üzerinde duracağız.

İmam Ebû Yusuf, bu eserde devletin gelirleriyle alakalı üç mühim unsurdan bahseder.

1 - DEVLETİN GELİRLERİ

İslam'ın öngördüğü şekilde devlet gelirleri şunlardan ibarettir.

a) Ganimetler

Ganimetin beşte biri, "biliniz ki, ganimet olarak elde ettiğiniz, her hangi bir şeyin, beşte biri Allah'a, Rasülüne, O'nun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir"¹⁰⁹ ayetinde zikredilen sınıflara verilir. Geri kalanı ise, asker arasında taksim edilir. Atlı askere, bir hisse kendisine, iki hisse de atına olmak üzere üç hisse verilir. At birden fazla ise, sadece bir ata hisse verilir.¹¹⁰

b) Madenler:

Bulunan maden ister az, ister çok olsun beşte biri beytülmale aittir. Madenleri çıkarmak için yapılan masraf düşülmez. Çünkü o zaman beytülmale bir şey kalmama durumu vardır.¹¹¹

c) Rikaz:

Arazinin yaratılışı esnasında, Allah'ın yerin içinde yarattığı altın, gümüş gibi mallara rikaz denir. Her hangi bir kimsenin mülkiyetinde olmayan yerde bulunan gümüş veya mücevheratın beşte biri beytülmale aittir. Geri kalan beşte dördü ise bulana aittir. Rikazı bulan kişi, harbi ise Dar-ı İslam'a eman ile girmiş olsa bile, kendisine hiçbir şey verilmez. Zimmî bulmuş ise Müslümanların tâbi olduğu hükme tâbidir.¹¹²

d) Fey ve Haracı:

107 Karakaya, s. 8-9.

108 Özel, Ahmet, s. 21.

109 Enfal, 8/41

110 Ebû Yusuf, s. 19.

111 Ebû Yusuf, s. 21.

112 Ebû Yusuf, s. 27.

Devletin gelir kaynaklarından biri de fey ve haractır. Ebû Yusuf'a göre, fey ve harac aynı manayadır.¹¹³

Harac: Harac arazisinden, muayyen alanlara göre beytülmal namına alınan vergidir. İki kısma ayrılır. Biri haracı mukasemedir ki arazisinin hâsîlatından yerin tahammülüne göre alınır. Bu harac, araziden elde edilen gelire tealluk eder. Bir sene içinde hâsîlat tekrar ederse, harac da tekrar eder. Mahsul olmazsa bu vergi tahsil edilmez. Diğerisi ise harac-ı muvazzaf olup, arazi üzerinde her dönüm başına yıllık olarak muayyen bir miktar alınan vergidir. Bu vergi zimmete taalluk etmektedir ki tarladan mahsul çıkmasa da, mükellef bunu vermek zorundadır. İmam Ebû Yusuf, adalete uygun olanın mukaseme şeklinde olan harac olduğu için bu kısmın tatbik edilmesinin uygun olduğunu söyler.¹¹⁴

e) Cizye:

Gayrimüslimlerin mükellef olan erkeklerinden senede bir defa alınan şahıs vergisidir. Sadece erkeklerden alınır. Kadın ve çocuklardan cizye alınmaz.¹¹⁵ Cizyenin miktarı mükellefin durumuna göre tespit edilir.

f) Öşür:

Devletin gelirlerinden biri de öşür arazisinden çıkan mahsulden alınan vergidir ki, İslam hukukunda ona öşür denir. Arazinin sulanma şekline göre verilecek miktar değişmektedir. Sulama işi masrafsız olursa çıkan mahsulün onda biri zekât olarak verilirken, masrafla sulanıyorsa yirmide biri verilir.

g) Zekâta tâbi diğer mallar:

Devletin gelir kaynaklarından birisi de zekâttır. Malın cinsine göre alınan miktar değişir.¹¹⁶ Zekâta tâbi olan mallar ve bunlardaki nisap konusu üzerinde durmak çok uzun olacağından dolayı bu konuda bu kadarla iktifa ediyoruz.

B - GELİRLERİN TOPLANMASI

İmam Ebû Yusuf, bu eserinde gelirlerin toplanması üzerinde de görüşlerini belirtmiştir. Zekât ve diğer gelirleri toplamakla görevlendirilecek memurların tespitinde çok dikkatli olunmasını söyleyen Ebû Yusuf, tahsildarlarda şu vasıfların bulunmasını şart koşuyor.

1- Tahsildarlar; inanılır, emin, iffetli ve nasihat edici olmalıdır.

2-Vazifeli oldukları memleketlerin halkının mesleklerini ve mezheplerini iyi bilmelidir.

3- Zekât mallarının sarf yeri ile harac mallarının sarf yeri ayrı olduğu için, bunların karıştırılmaması için ayrı ayrı memurlar tarafından toplanmaları icap eder.¹¹⁷

113 Ebû Yusuf, s. 23.

114 Ebû Yusuf, s. 50.

115 Ebû Yusuf, s. 50.

116 Ebû Yusuf, s. 76.

117 Ebû Yusuf, s. 80.

C - GELİRLERİN SARF YERİ

Yukarıda zikrettiğimiz gelirlerin sarf yeri aynı olmadığı için gelirler iki ayrı fonda toplanır. Fonlardan birinde harac ve cizye gibi gelirler toplanır.

Bu gelirler başta memurların maaşları olmak üzere devletin ihtiyaçlarına sarf edilir. Diğer fonda ise zekât, öşür ve ganimet gibi gelirler toplanır. Bunların sarf edileceği yerler ise Tevbe Sûresinin altmışıncı ayetinde zikredilen, fakirler, miskinler, zekât toplamakla görevli memurlar, kalpleri Müslümanlığa ısındırılıp alıştırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolculardır.¹¹⁸

SONUÇ

Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim aslen Kûfeli olup, Bağdat kadılığı yapması itibarıyla kendisine Bağdadî denilmiştir. Babasının erken ölmesi yüzünden küçük yaşta yetim kalmıştır. Annesi fakir bir kadın olduğundan onun bir meslek sahibi olması arzusuyla oğlunu bir terzi yanına çırak olarak vermiştir. Fakat ilme çok hevesli olan Ebû Yusuf, bu mesleğe ısınmayıp İmam A'zam'ın ilim meclisine intisap etmiştir. İbn Ebi Leyla ve İmamı A'zam Ebû Hanifeden fıkıh tahsili yapan Ebû Yusuf, değişik hocalardan hadis almıştır. İbn Ebi Leyla ile beraberliği dokuz sene, Ebû Hanife ile olan beraberliği de on yedi sene sürmüştür. İmam A'zam'ın yetiştirdiği talebelerin birincisidir.

İmam Ebû Yusuf da hocası gibi birçok talebe yetiştirmiştir. O'nun yetiştirdiği talebeleri arasında ictihad etme derecesine ulaşan birçok müctehidler de vardır.

İlim ve takvayı üzerinde toplayan Ebû Yusuf, uzun müddet Bağdat kadılığı yapmış olup ilk Kadı'l-kuzat unvanını almıştır. İmam A'zam'ın görüşlerinin dolayısıyla da mezhebinin revaç bulmasında Ebû Yusuf gibi bir talebesinin Bağdat kadılığı yapmasının büyük rolü olmuştur.

Kadılık görevi yanında talebe de okutan Ebû Yusuf, fıkıh ve usûlü fıkıh konusunda eserler yazmıştır. Birçok eser yazan Ebû Yusuf'un en meşhur eseri, Harun Reşid'in isteği üzerine devletin gelirleri ile ilgili yazdığı Kitabı'ı Harac'ıdır. Kitabı'ı Harac bugün bile devlet gelirleri ile ilgili uygulanabilecek veya kaynaklık edecek bir eserdir.

AHKÂM TEFSİRİ VE MEHMED VEHBİ EFENDİ'NİN AHKÂM-I KUR'ANİYE'Sİ

Yrd. Doç. Dr. Recep DEMİR*

Özet: Mehmed Vehbi, toplumun sancılı ve sıkıntılı günler geçirdiği Cumhuriyetin ilk yıllarında başta Tefsir olmak üzere Akaid, Fıkıh ve Hadis ilimlerinde te'lif ve tercüme türünden eserler vermiş bir Osmanlı âlimidir.

Bu çalışmada, Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâm-ı Kur'aniye* isimli eserindeki metodu incelenmektedir. Eser klasik ahkâm tefsiri formatından farklıdır. Müellif yaşadığı dönemin soru ve sorunlarından uzak durmamış, bunlara cevaplar vermiştir. Hanefî mezhebinin görüşlerini temel almakla birlikte farklı görüşlere yer vermiş, taassup seviyesinde bir mezhebe bağlılık göstermemiştir. Eserinde ahkâm konularının ayrıntılarına inmemiş, farklı konulara değinmekle birlikte konuları işleyişi sistematik değildir. Ancak Cumhuriyet döneminde yazılan ilk ve tek ahkâm tefsiri olması yönüyle bu alanda önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Ahkâm Tefsiri, Mehmed Vehbi, Usûl, İlerleme

Legal Exegesis of Qur'an (*Tafsir Al-Ahkâm*) and The *Ahkâm Qur'aniyyah* of Mahmad Wahbi Effendi

Abstract: Mahmad Wahbi Effendi had been one of the versatile Ottoman scholars who authored and translated numerous works in basic Islamic sciences, particularly Qur'anic Exegesis (*tafsir*) and the others namely Theology, Islamic Jurisprudence (*fiqh*), Hadith in the early harsh years of Republic of Turkey.

This study deals with the method the author adopted in his work, *Ahkâm Qur'aniyyah* which considerably differs from the classical form of legal exegesis of Qur'an. The work in question has a unique character since it is first and unprecedented work in the mentioned field in its period. Mahmad Wahbi had not stayed away from the problems of his era and had endeavored to propose solutions to them. He had focused on Hanafi school in his legal opinions without omitting the different remarks on the same matter. To speak of his method, the author had not examined the topics concerning the provisions (*ahkam*) of Qur'an in detail. He had examined a variety of issues in an unsystematical manner.

Keywords: Mahmad Wahbi Effendi, Ottoman Scholar, Legal Exegesis of Qur'an, Method, Advancement

GİRİŞ

Bilindiği gibi, Kur'an tefsir literatürünü oluşturan eserler çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Ayetleri yorumlamada kullanılan vasıtalar açısından bakıldığında tefsir kitapları, rivayet ve dirayet olarak başlıca ikiye ayrılmıştır. Bu ayırımı göre ayetlerin ayet, hadis, sahabe kavli gibi vasıtalar yardımıyla yapılan tefsiri "rivayet

* Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi, recepdemir55@gmail.com. Bu makaleyi okuyarak önemli katkılarda bulunan çalışma arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk HABERGETİREN ve Yrd. Doç. Dr. M. Sami ÇÖLLÜOĞLUNA şükranlarımı sunuyorum.

tefsiri”]; sarf, nahiv, belâgat, felsefe vb. muhtelif ilmi disiplinlere ait bilgilerle yapılan tefsiri de “dirayet tefsiri” olarak kategorize edilmiştir.

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki klasik literatürdeki tefsirleri, bütünüyle rivayet veya dirayet tefsiri olarak kategorize etmek pek mümkün değildir.¹ Çünkü dirayet tefsiri olarak kabul edilen tefsirlerin tümünde çok sayıda rivayet bulunduğu gibi, klasik bir rivayet tefsirinde de, mesela Taberî'nin (ö.310/922) *Câmiu'l-Beyân*'ında olduğu gibi müfessirin pek çok konuda kişisel görüş ve tercihlerine rastlanabilir. Hakikatte, rivayet tefsiri kategorisinde sayılan eserlerde rivayetler arasında bir tercihte bulunmak, sahihini zayıfından ayırt etmek ve bunları bir tercih sırasına göre yerleştirmek müfessirin dirayetine bağlıdır.

Bu iki ana kategori dışında farklı kıstaslara göre değişik tasnifler de yapılmıştır. Bunlar da mevzûî/parçacı² veya mevzûî/konulu³ tefsirlerdir. Ayrıca tefsirler ele aldıkları konu ve bazı ilmî disiplinlere ait bilgileri kullanmaları bakımından da Kelâmî, Fikhî ve Tasavvufî şekillerde dirayet tefsirinin alt kolu olarak tasnif edilmiştir.

Fikhî tefsir veya Ahkâm tefsiri, Kur'an'ın amel yönünü ele alarak bu hususla ilgili ayetleri açıklayan ve ondan bu konularla ilgili hükümler çıkarmaya çalışan özel bir tefsir ekolünün adıdır.⁴ Bu çeşit tefsirler “*Ahkâmü'l-Kur'an*”, “*Fıkhu'l-Kur'an*”, “*Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*” adlarıyla da anılmaktadır.⁵

Kur'an'ın ahkâm yönü şüphe yok ki, nazil olduğu zamandan itibaren hep Müslümanların gündeminde olmuştur. Ancak tefsirin tedvin dönemiyle birlikte de bu alanda eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserler bazen İmam Şafî (ö.204/819) ve Tahâvî'nin (ö.321/933) ahkâm tefsirlerindeki gibi fıkhıdaki konu başlıkları esas alınarak fıkıh bâblarına göre, bazen de İbnu'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın da olduğu gibi Kur'an'ın tertibine göre sûrelerdeki sadece ahkâm ayetleri ele alınarak kaleme alınmıştır. Ele alıp inceleyeceğimiz *Ahkâm-ı Kur'aniye* ise daha farklı bir konumdadır. Biz bu makalemizde öncelikle Mehmed Vehbi Efendi'nin hayatı ile eserleri üzerinde duracak daha sonra da *Ahkâm-ı Kur'aniye* isimli eserindeki yöntemini ele alacak ve bu eserden önemli bazı kesitler sunarak değerlendirmelerde bulunacağız.

I. HAYATI VE ESERLERİ

Mehmed Vehbi Efendi Konya'nın Hadim ilçesinin Kongul Köyü'nde 1280/1864 yılında doğdu. Babası ilimle uğraşan Çelik Hüseyin Efendi'dir. Kendisi daha faz-

1 Tefsir usûlünde rivayet–dirayet ayırımının tarihçesi, mahiyeti ve tutarlılığı konusundaki değerlendirmeler için bkz. Mustafa Karagöz, “*Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti*” Bilimname V, Kayseri 2004/2, s. 45-60.

2 Muhammed Bakır Sadr, Kur'an Okulu, (trc. Mehmet Yolcu), Ankara 1995, s. 13.

3 Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Mevzûiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire trs. S. 402-403; Ömer Dumlu, *Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri*, (Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu), Samsun 1992, s. 160.

4 Mevlüt Güngör, *Kuran Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 18-19.

5 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1998, II, 47.

la Konyalı Mehmed Vehbi olarak bilinmektedir. İlk tahsilini köyünde tamamladı, Anbarlızâde Mehmed Efendi'den Kur'ân-ı Kerim'i hatmetti, daha sonra kıraat ve tecvid dersleri aldı. Tomakzâde Mehmed Efendi'den Arap diline dair temel kitapları okudu. 1877'de Hadim Medresesi'ne kaydoldu. Hafız Ahmed Efendi'den diğer ilimleri okudu. Öğrenimini tamamlamak için 1880 yılında Konya Şirvâniye Medresesi'ne devam etti. Burada Konya müftüsü Kadınhanlı Hacı Hüseyin Efendi'den Arapça, Tavaslı Osman Efendi'den fıkıh ve usûl-i fıkıh okuyarak icazet aldı.⁶

Tahsilini tamamlayan Mehmed Vehbi Efendi 1888'de Konya medreselerinde öğretime başladı. Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine seçilince (1901) müderrisi olduğu Mahmudiye Medresesinden ayrıldı. Daha sonra Konyada yeni açılan Mekteb-i Hukûk'a veraset ve intikal müderrisi olarak tayin edildi (1903).⁷ II. Meşrutiyetin ilanıyla Konya mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. Meclisin kapatılmasından sonra Konya'ya döndü (1911) tekrar tedrisata ve eser telifine başladı. Dört yıl içinde *Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* isimli tefsirini tamamladı. Yeniden toplanan son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na Konya mebusu olarak girdi. Padişah ve Ankara ile görüşmek için seçilen heyette yer aldı. 16 Mart 1920'de Sultan Vahdeddin ile yapılan görüşmede ona düşmana karşı direnmeyi ve Anadolu'daki harekete destek vermeyi önerdi. Kuvây-ı Milliye hareketi içerisinde aktif olarak çalışan Mehmed Vehbi Efendi yaptığı konuşmalarla vatandaşları düşmana karşı mücadeleye teşvik etti. Konya vali vekilliği görevinde bulundu. TBMM açılınca Konya mebusu olarak meclise girdi. Kısa bir süre Meclis başkanlığı yaptı. Fevzi Paşa kabinesinde Evkaf ve Şer'iyye vekili oldu.⁸ Sultan Vahdeddin'i padişahlıktan ve halifelikten azleden fetvayı Mehmed Vehbi Efendi verdi. Aynı fetva gereğince hilâfet makamına Abdülmecid Efendi getirildi.⁹ Güvensizlik oyu sebebiyle düşen hükümetle birlikte vekillik görevi sona erdi, 1923'te bu sıfatı kalkınca siyaseti tamamen bıraktı.¹⁰ Kendisini ilme vermesine rağmen, İzmir suikastıyla (16 Haziran 1926) ilişkili olduğu gerekçesiyle yirmi gün kadar gözetim altında tutuldu; suçsuzluğunun anlaşılması üzerine İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmaktan kurtuldu, 27 Kasım 1949 tarihinde vefat etti.¹¹

Tefsir başta olmak üzere Akaid, Fıkıh ve Hadis ilmine dair yazmış olduğu te'lif ve tercüme türünden şu eserleri bulunmaktadır:

1. *Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*: 1911-1915 yılları arasında yazılan tefsir, on beş cilt olarak iki defa basılmıştır. Daha sonraki yıllarda çeşitli baskıları yapılan eserin Latin alfabesiyle ilk neşri 1966-1969 yıllarında gerçekleştirilmiştir.

6 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, s. 793; İsmet Parmaksızoğlu, "Mehmed Vehbi Efendi" *Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, Ankara 1976, XXIII, 431; Ateşyürek, Remzi, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, XXVIII, 540-541.

7 Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, MEB Yayınları, Konya 1994, s. 321-325.

8 Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Alimleri*, İstanbul 1987, s. 118.

9 Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, Rehber Yay., İstanbul 1990, I, 196-221; II, 39-40.

10 Veli Ertan, *Giriş (Müellifin Terceme-i Hali)*, *Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, I, 11-15.

11 Veli Ertan, *Giriş (Müellifin Terceme-i Hali)*, I, 11-15.

2. el-'Akâidü'l-Hayriyye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkatî'n-Nâciye ve hum Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Red alâ Muhâlifihim: Arapça olarak hazırlanan eserde inanç konularıyla ilgili 133 mesele incelenmiştir. 1919'da tamamlanan kitap müellif tarafından "Akâid-i Hayriye Tercümesi" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.¹²

3. Ahkâm-ı Kur'âniye: 1922'de ilk defa basılan eser daha sonra da Arap ve Latin alfabesiyle pek çok defa basılmıştır. Bizim de çalışmamıza esas alacağımız ikinci baskısı Kutulmuş Basımevi tarafından 1947 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu eser Muhittin Akgül tarafından günümüz Türkçesine "Kur'an'dan Hayata Yansımalar" adıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır.¹³

4. Sahîh-i Buhari Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı Tercümesi: 4 cilt halinde 1966 ve 1981 yıllarında İstanbul'da basılmıştır.

5. Avâmil-i Umran: 52 sayfalık Osmanlıca bir risale. Bu Risalede Mehmed Vehbi, yöneticilerin ve seçilmiş insanların memleketin iç dış işlerine dair velev ki zaman zaman hata da yapsalar fikir beyan etmeleri gerektiği meselesi üzerinde durur.¹⁴

6. Siyasî Hâtıralar: Çok önemli bir döneme ışık tutabilecek olan hâtıraların henüz basılmamış olması büyük bir eksikliktir. Umarız Osmanlı'nın sön dönemi ve Cumhuriyetin ilk yılları üzerine araştırma yapan siyaset tarihçileri bu Hâtıratı gün yüzüne çıkarıp yayımlayarak büyük bir hizmet îfa ederler.

II. AHKÂM-I KUR'ÂNİYE'DE TEFSİR METODU

Pek çok müellif eserlerinin mukaddimesinde eserini telif ederken kullandığı metodu açıkça ifade eder. Hatta bazen kendi yöntemi yanında o ilme dair yazılmış olan usûl ve esaslardan da söz eder.¹⁵ Bu durum okuyucuya o eseri nasıl anlayacağı konusunda önemli ipuçları verir. Bizim ele alıp inceleyeceğimiz *Ahkâm-ı Kur'âniye* isimli eserinde Mehmed Vehbi böyle bir yöntem izlememiştir. Dolayısıyla onun yöntemini tespit etmek okuyucuya ve araştırmacılara düşmektedir. Bizim bu makalede kendi eserinden hareketle onun yöntemini tespit etmeye, rivayet ve dirayet bakımından incelemeye çalışacağız.

1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri:

İlk asırlardan itibaren Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine çok önem verilmiş, tefsirin en önemli ve ilk kaynağı olarak yine Kur'an'ın kendisi görülmüştür. Çünkü Kur'an'ın bir yerinde mücmel ve muhtasar olarak geçen ayetler bir başka yerde tafsilatlı bir şekilde yer almıştır. Bu sebeple İslâm bilginleri, Kur'an'ın Kur'an'la ya-

12 Yazma nüshası Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'ndedir. [nr. 3506]

13 Bkz. Muhittin Akgül, *Kur'an'dan Hayata Yansımalar*, Işık Akademi Yay., İstanbul 2006.

14 Mehmed Vehbi Efendi, *Avâmil-i Umran*, Sırat-ı Müstekim Matbaası, İstanbul 1327/1911, s. 6-8; Arslan Karaoğlu, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye ve Muhammed Ali es-Sabuni'nin Revâiu'l-Beyân Adlı Eserinin Mukayesesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s.77.

15 Mesela Ünlü Müfessir Taberi bu konuda önemli bir örnektir.

pılan tefsirini en önemli ve en güzel tefsir olarak kabul etmişlerdir.¹⁶ Bu bağlamda Mehmed Vehbi Efendi de *Ahkâm-ı Kur'aniye*'sinde bu yönetime başvurmuştur. Buna dair şu örnek verilebilir:

İnanç bakımından insanları Mü'min, Kâfir ve Münafık olarak üç kategoriye ayıran Mehmed Vehbi Efendi bunların nitelikleri üzerinde durur. Biz burada konuyu daha fazla uzatmamak için sadece Mü'minlerin¹⁷ niteliklerinin ele alındığı ayetlere getirdiği yorumlar üzerinde duracağız. Bakara suresi 2/2-6. ayetlerde Yüce Allah Mü'minlerin beş niteliğini beyan etmiştir: Birincisi gayba inanırlar. Gayba imandan maksat Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, hesaba, mizana, cennet ve cehenneme gözüyle görmediği halde inanmaktır. İmanda muteber olan gayba iman olup son nefesteki kimsenin azabı müşahede etmesiyle gerçekleşen imanın hiçbir faydası olmaz. İkincisi namazı ikamedir. Namazın ikamesinden murad, erkân, âdâb, sünnet, vacip ve farzlarını ihlal etmeksizin huşu' ve hudu ile namaz kılmaktır. Namazın farzietini inkâr eden kimsenin küfrü muciptir. Üçüncüsü, zekâtı eda etmektir. Dördüncüsü, kütüb-ü münzelenin tamamına iman etmektir. Beşincisi, ahirete imandır.

Müellif, Mü'minlerin Bakara sûresi 2/2-6. ayetlerdeki bu niteliklerini saydıktan sonra farklı surelerde yer alan niteliklerini de zikreder. Bu meyanda Mü'minün 23/2-8, 57, 60, 61; Zâriyât 51/16-19; Tevbe 9/112; Furkân 25/63-72 sûrelerindeki ayetlere atıfta bulunarak buralarda mü'minlerle ilgili bazen aynı bazen de farklı niteliklerin yer aldığı ayetleri ele alarak konuyu izah eder ve hükümler çıkarır.¹⁸

Mü'minlerin evsafını ortaya koyma bâbında Mehmed Vehbi Efendi'nin ele aldığı ayetleri incelediğimizde bu ayetlerde bazen mü'minlerden,¹⁹ bazen müttakilerden²⁰ ve sâbikûndan²¹ bazen de Allah'ın gerçek kullarından²² söz edildiğini görmekteyiz. Kısaca müellif, Mü'min, muttakî, sâbikûn ve ibâdu'r-rahman kavramları arasında herhangi bir fark görmemekte ve bunları müteradif olarak değerlendirmektedir.

2. Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri:

Kur'an tefsirinde hiç şüphesiz en önemli ikinci kaynak Hz. Peygamber'in sünnetidir. Çünkü Peygamber'in kendisine verilen vahyi tebliğle birlikte tebyin görevi de bulunmaktadır.²³ Dolayısıyla Kur'an'ın ilk ve en yetkin müfessiri Hz. Peygamber'dir.²⁴

16 Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, İsâ el-Bâbi Matbaası, Mısır 1376/1957, II, 173-174; İbn Kesir, İsmail Ebu'l Fida, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, Mektebetü'l-Menâr, I. Baskı, Ürdün 1410/1990, I, 3; Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'an*, thk. ve talk. Mustafa Dîb el-Buga, Daru İbn Kesir, I. Baskı, Beyrut 1407/1987, II, 175-176.

17 Mehmed Vehbi Efendi'nin ayette geçen müttakî ile mü'mini aynı saydığını belirtmek gerekir.

18 Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 7-12.

19 Tevbe 9/112

20 Zâriyât, 51/16-19; Bakara, 2/2-6;

21 Mü'minün, 23/57, 60-61.

22 Furkân, 25/63.

23 Nahl, 17/41; Mâide, 5/67.

24 Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 156-157; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 4; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 176.

Mehmed Vehbi Efendi de ayetleri tefsir ederken hadislerle müracaat etmiştir. Ancak onun bu eserinde hadislerle son derece az yer verdiğini belirtmemiz gerekir. Şimdi konuyla ilgili örneklerle geçebiliriz:

Mehmed Vehbi Efendi Fatiha suresine dair ahkâmı ve namazda okunmasıyla ilgili mezheplerin görüşlerini verirken Fatiha'yı okumanın farz değil vacip olduğunu, çünkü “*Kur’andan size kolay geleni okuyun*”²⁵ ayetini delil getirir. Fatiha'nın dışındaki ayetlerle namaz caizdir, ancak noksan olur.²⁶ Zira Hz. Âişe ve Ebu Hureyre yoluyla gelen bir hadiste Rasûlullah, “*Fatihanın okunmadığı her namaz noksandır.*”²⁷ buyurmuştur. Hz. Âdem'e meleklerin secdesiyle ilgili ayeti²⁸ tefsir ederken buradaki secdenin ta'zim, tekrim ve tahiyye amaçlı olup Allah'a yapılan bir secde tarzında olmadığı belirtilir. Hz. Âdem'e saygı duyulmasının nedenini de ona verilen ilim olduğunu belirten müellif, aynı saygının nebilere, şakirtlere, üstadlara ve bilumum küçüklerin büyüklere göstermesi gerektiği üzerinde durur. Bu bağlamda Rasûlullah'ın “*Büyüğünüze ikram edin*”²⁹ hadisini zikreder.³⁰ Abdestin lüzumuna dair ahkâmı beyan sadedinde abdestli olmayan kimsenin günde beş defa abdest almasının farz olduğu, abdestini muhafazası durumunda bir abdestle beş vakit eda edebileceği, çünkü Rasûlullah'ın Mekke'nin fethi günü bir abdestle beş vakti kıldığının mervi olduğu belirtilir. Şu kadar ki, abdesti varken tekrar abdest almak sevap ve müstehaptır. Zira Rasûlullah “*Abdest üzere abdest, nur üzere nurdur.*” buyurmuştur.³¹

Görüldüğü gibi Mehmed Vehbi Efendi, zaman zaman ayetlerden hüküm istinbat ederken hadislerle yer vermektedir. Ancak bu hadislerin kaynaklarını belirtmemekte ve hadislerin sıhhati konusunda hiç bir değerlendirme yapmamaktadır. Çoğu kere hadisin ilk ravisinin dahi kim olduğu belirtilmemektedir.

3. Ayetleri Nüzûl Sebepleriyle Tefsiri:

Kur'an-ı Kerim, yirmi küsur yılı aşan uzun bir zaman diliminde parça parça indirilmiş bir kitaptır. Bu süreçte meydana gelen bir hâdise veya Hz. Peygamber'e sorulan bir soruya cevap teşkil edecek şekilde ayetler nazil olmuştur. Ayetlerin inmesine vesîle teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hâdiseye nüzûl sebebi denilmektedir.³² Özel bir sebebe binaen inen ayetler yanında özel sebep olmadan inmiş olan ayetler de bulunmaktadır. Kur'an'ın doğru anlaşılması için özel nüzûl sebeplerini bilmekle birlikte ayetlerin ele aldıkları konunun tesbit ve teşhisi için nüzûl ortamının da bilinmesine ihtiyaç vardır. Endülüslü meşhur âlim

25 Müzzemmil, 73/20.

26 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 5

27 Müslim, *Salât*, 38, 41; Tirmizî, *Salât*, 116, 166; Nesâî, *İftitâh* 23; İbn Mâce, *İkâme*, 11, 172, *Edeb*, 52; Muvatta, *Nida*, 39.

28 Bakara, 2/34.

29 Buharî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 42.

30 Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 72.

31 Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 83.

32 Zurkânî, *Menâhilü'l-Kur'an*, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, 3. Baskı, Mısır 1372, I, 106.

Şâtîbî (ö.790/1388), nüzûl sebeplerini bilmenin tefsir ilmiyle uğraşmak için zorunlu olduğunu belirtir.³³ Mehmed Vehbi Efendi de zaman zaman tefsirinde ayetlerin nüzûl sebebinden hareketle ayette kastedilen muradı yakalama yönüne gitmiştir. Bu duruma şu örnek verilebilir:

Vakıflara dair ahkâmı beyan ederken Bakara sûresi 272 - 273. ayetleri ele alır ve tefsir eder. “*Sadakalarınızı şu fakirlere verin ki, onlar Allah yolunda kapanıp kalmışlardır, Yeryüzünde gezip dolaşamazlar. Bilmeyen, utangaçlıklarından dolayı onları zengin sanır. Onları simalarından tanırsın. Yüzsüzlük edip insanlardan istemezler. Yaptığımız hayırları Allah bilir*”³⁴ ayetinin tefsirinde infakın efdal olanı hastalık, yaşlılık vb. sebeplerle çalışmaya muktedir olamayanlarla düşmanla mücahede edenlere ve Kur'an tahsili için yurdundan ayrılamayan kimselere olduğunu belirtir. Müellif, nüzûl sebebinin de bu ayette kastedilenin ihtiyaç sahipleri olduğunu ortaya koyduğunu, çünkü ayetin dört yüzden fazla muhacir suffe ashabı hakkında nazil olduğunu zikreder.³⁵

4. Ayetleri Tefsirde Neshe Yer Vermesi:

Neshle ilgili farklı tarifler yapılmakla beraber genellikle “sonra gelen ayetin, önce gelen bir ayetin hükmünü ortadan kaldırması”³⁶ olarak bilinir. Tefsir usûlünün en kadîm tartışma konularından birisi de hiç şüphesiz nesh meselesidir. Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler yanında reddedenler de vardır. Biz burada bu konuyla ilgili tartışmalara girecek değiliz. Amacımız Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâm-ı Kur'aniye*'sinde ayetleri tefsir ederken neshi bir yöntem olarak kullandığını ortaya koymaktır. Bu konuda şu örneği verebiliriz:

Mehmed Vehbi Efendi, “*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarına uygun biçimde vasiyet etmek, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*”³⁷ ayetini şöyle tefsir eder: “Bu vasiyet şirkten sakınan ehli iman üzerine edası lazım ve sabit bir hak oldu demektir. Gerçi bu ayette valide, peder ve sair akrabaya vasiyetin farz olduğu beyan olunmuş ise de; miras ayetinde (Nisa, 4/11-12) meyyitin terk ettiği malda valide, peder ve sair akrabasının hisse-i irsiyeleri ala meratibihim beyan olunmasıyla bunlara vasiyetin farziyeti nesholdu. Lakin asıl vasiyetin meşruiyeti bakidir. Binaenaleyh; insan valide, peder ve akrabasına ve çevresindekilere bir miktar mal veya para vasiyet edebilir.”³⁸ Burada görüldüğü gibi müellif, neshi bir metot olarak kullanmakta, ana, baba ve yakın akrabaya vasiyetin farz olmadığını ancak vasiyet edilebileceğini belirtmektedir. Ancak Hz.

33 Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebu İshak, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şeri'a*, (çev.Mehmet Erdoğan), İz yayınları, İstanbul 1990. III, 355; Zurkânî, *Menâhil*, II,176.

34 Bakara, 2/273.

35 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 396.

36 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 106.

37 Bakara, 2/180.

38 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 468. Şeriatler arasında neshin mevcut olduğunu zira, Hz. Adem'den Hz. Yusuf dönemine kadar Allah'tan başka varlıklara saygı ve ta'zim amacıyla secdenin yapıldığını ancak bizim şeriatımızda ise bunun mensuh olduğunu belirtir. a. mlf., a.g.e., s.71.

Peygamber (sav) bir hadislerinde; “Allah Teâla her hak sahibine hakkını vermiştir. Bu sebeple, vârise vasiyet yoktur.”³⁹ buyurarak miras hisseleri belirlenmiş olan mirasçılara vasiyetin yapılamayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla yakın akrabaya vasiyet yapılabilir fakat ana ve babaya yapılamaz.

5. Arap Dilinin Verilerinden Yararlanarak Ayetleri Tefsiri:

Kur’an-ı Kerim Arap dilinin şaheser bir örneği ve Hz. Peygamber’in kıyamete kadar devam edecek en büyük mucizesidir. Böyle bir eseri anlamaya çalışan her müfessirin onun lafız ve gramerine ait inceliklere vakıf olması gerekir. Kur’an’ın dil yönüne ağırlık vererek oluşturulan filolojik tefsirler yanında diğer tefsirlerde de her zaman dilsel unsurlardan yararlanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mehmed Vehbi Efendi de ayetleri tefsir ederken zaman zaman kelime izahlarına girmiş ve gramer kaidelerinden yararlanarak hükümler çıkarmıştır. Buna şu örnek verilebilir:

“Allah katında hayvanların en kötüsü, kâfirlerdir; artık onlar inanmazlar. Sen kendileriyle antlaşma yaptığın halde onlar hiç çekinmeden her defasında bozarlar.”⁴⁰ “Bu ayette antlaşmayı bozan kâfirlerin insanlık seviyesinden hatta hayvanlardan bile daha aşağı oldukları ve antlaşmayı bozmanın, sözünden dönmenin çirkin bir hal olduğu beyan edilmiştir. İnsanın Allah ve kul ile her muamelesi sözüyle olduğundan sözünde sebat elzemdir. Muahede (antlaşma) iki tarafın kabulüyle olup bir tarafın kabulü kifayet etmediğine işaret için (**Ahedte**) iştirake delalet eden müfaale babından gelmiştir. Muahede edenler kavmin hepsi olmayıp bazısı olduğuna işaret için (**Minhüm**) de ba’za delalet eden (**min**) lafzıyla gelmiştir. Zira muahede yapacak kavmin eşrafıdır. Elbette her bir fert bu gibi mühim işlere karışmaz.”⁴¹

Müfessir Ebu’s-Suud da (ö.1574) bu ayetin tefsirinde (**Ahedte minhüm**) ifadesinin (**Ahedtehum**) anlamında olduğunu kaydeder. “Ayetteki (**min**) harfi cerri, antlaşmanın iki taraftan söz alıp vermektan ibaret olduğunu belirtmek için gelmiştir. Fakat burada Rasûlullah onlardan söz almıştır ancak söz vermemiştir. Çünkü onlar kendileriyle daha önce yapılan antlaşmayı bozmuşlardır. Sanki burada ‘Senin kendilerinden söz aldığın kimseler’ denilmiş gibidir. Ayrıca ikinci bir görüş olarak (**min**) harfi cerri ba’za delalet etmekte, çünkü kendisiyle bizzat antlaşma yapılan kimseler onların bazısı olup tamamı değildir.”⁴² Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki Mehmed Vehbi Efendi, Ebu’s-Suud’un tefsirini isim vermeden kaynak olarak kullanmıştır.

6. Farklı Mezheplerin Görüşlerine Yer Vermesi:

Bilindiği gibi İslâm’ın ilk asırlarından beri dinî nasların farklı anlaşılıp yorumlanması hep olagelmıştır. Dinî nasları yorumlamadaki bu farklılaşmalar

39 Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvud, Vesâyâ, 6.

40 Enfal, 8/55-56.

41 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 266. Ayrıca bkz., a.g.e., s. 287, 295, 304, 365, 369, 361.

42 Ebu’s-Suud, el-Imadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü’l-Aklî’s-Selim İlä Mezâye’l-Kitabî’l-Kerim*, Daru İhyâ’it-Türasî’l- Arabî Beyrut, IV, 30.

mezhepleri doğurmuştur. Bu mezheplerin görüşleri Kur'an yorumcularının eserlerinde bazen tek bir mezhebe, bazen de farklı mezheplere yer vererek kendini göstermiştir. Mehmed Vehbi Efendi ise ayetlerin tefsirinde farklı mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Şunu belirtmek gerekir ki ayetleri tefsir ederken çoğu kere hiçbir mezhebin görüşüne yer vermemekte, ayetten anlaşılan genel anlamı vermekle yetinmektedir. Şimdi örneklere geçelim:

Besmeleyle ilgili hükümler üzerinde duran müellif, Allah'ın ismini söylemenin hayvan keserken farz, abdestten önce ise nafil olduğunu belirtir. Besmele Hanefî imamlarına göre Fatihâ'dan bir cüz olmadığından namazda açıktan okunmaz. Şafiîlere göre Fatihâ'dan bir cüz olduğundan açıktan okunur. Hatta bir kimse besmeleyi terk ederse namazı iade eder. Şafiîlere göre sûrelerin başındaki besmele sûrelerden bir cüzdür. Hanefîlere göre ise, sûrelerden bir cüz değildir.⁴³

Namazda Fatihâ'nın okunmasıyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer veren müellif şunları kaydeder: Hanefî imamlarına göre namazda farz olan Kur'an'dan bir ayet okumaktır. Fatihâ'yı okumak ise vaciptir. Şafiîlere göre, namazda Fatihâ'yı okumak farzdır, okunmayan namaz batıldır. Hatta Fatihâ'nın bir harfi terkedilse o namazı iade lazımdır. İmam Malik indinde namazın iki rekâtında Fatihâ okunmazsa iade lazımdır. Zira İmam Malik indinde iki rekâtta Fatihâ okumak farzdır. Farzı terk olunan namaz ise fasittir. Binaenaleyh iadesi vaciptir.⁴⁴

Burada da görüldüğü gibi müellif, mezheplerin görüşlerini yüzeysel bir şekilde vermekte fakat bu görüşlerin delillerini ve kaynaklarını zikretmemektedir. Yine deliller arasında bir tercih yapmamakta ve kendi görüşlerini yansıtarak konuyu derinlemesine el alıp incelememektedir.

7. Kâidelerden Yararlanarak Ayetleri Tefsiri:

Mehmed Vehbi Efendi eserinde Mecelle'nin küllî kaidelerinden yararlanmıştır. Örneğin "*Nuh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler yanından geçtikçe onunla aley ediyorlardı*"⁴⁵ ayetiyle ilgili izahlarda bulunurken her peygamberle birlikte insanlığa yeni sanatın öğretildiğini, Hz. Nuh sayesinde insanların gemi yapma sanatını, Hz. Davud ile de zırh sanatını öğrendiğini belirtir. Daha sonra insanlar o esastan mülhem olarak o sanatı geliştirmişler ve ilerletmişlerdir. Zira esas numune mevcut olunca furuatını tevsi' ve envanı teksir kolaydır. Hatta **Bekâ ibtidâdan esheldir (el-bekâü eshelü min el-ibtidâ)** denilmiştir. (Mecelle, madde 56).⁴⁶ "Bir şeyin devam etmesi, ilk defa başlamasından daha kolaydır" anlamına gelen bu kaide, teknik bir icat ve daha sonra onun üzerinde yapılan yeniliklerden ziyade hukûkî bir durumu ifade etmektedir. Örneğin bir kimse fuzulî olarak, yani yetkisi bulunmadığı halde bir davayı usulüne uygun şekilde görüp sonuçlandırdıktan

43 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 1-2.

44 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s.5. Ayrıca bkz., a.g.e., s. 151-152, 185.

45 Hud, 11/38.

46 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 428. Mecelle maddesi için bkz., Abdullah Demir, *Mecelle ve Küllî Kâideler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011, s. 255.

sonra, yetkili bir hâkim bunu tasdik etse, hüküm yerine getirilir, hüküm ibtidâen geçerli değilse de, bekâen geçerli sayılır. Bu iki durum arasında belki yüzeysel bir benzerlik söz konusu gibi görünsün de ikisinin tam da örtüşmediği görülmektedir. Dolayısıyla müellif, bu kaideyi kullanırken çok dikkatli davranmamıştır.

“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş”⁴⁷ ayetinin tefsirinde buradaki emir her ne kadar Rasulullah’a da olsa aynı şartları taşıyan tüm ümmeti de kapsadığını belirtir.⁴⁸ Yine Mehmed Vehbi Efendi, fakir muhacirlerin gerçekten sadık kimse olduğunu beyan eden (Haşır, 59/8) ayetinden sonra “Gerçi bu Rasulullah’ın ashabı hakkında nazil olmuş ise de bilcümle muhacirlere şamildir. Çünkü sebebini husûsiliğine değil, itibar lafzın umumunadır.” kaidesini delil olarak getirir.⁴⁹

Müfessirin metoduyla ilgili olarak birkaç hususa daha işaret etmek istiyoruz. Müellif konuları işlerken yüzeysel bir tarzda ele alıp incelemekte, derinlemesine tahlil ve yorumlara girişmemekte çoğu kere ayetlerin zahir anlamlarını verip geçmektedir. Bazen bir konuyu ele aldığı anda, o konudaki hükmü ortaya koymak yerine ilgili ayetleri peş peşe sıralayıp anlamlarını zikretmekle yetinmektedir.⁵⁰ Faydalandığı kişileri belirtmeyip “ekser müfessirinin beyanları veçhiyle”⁵¹ diyerek genel ifadeler kullanmakta ve bir yer hariç⁵² hiçbir yerde kaynak belirtmemektedir. Konuları dizaynı sistematik olmaktan oldukça uzaktır. Mesela, “Yusuf sûresinin hallettiği müşkilât” konusundan sonra “Kur’an’ın parça parça nazil olmasındaki hikmet” başlığına geçmekte, bunun peşinden de “Cinler hakkındaki Kur’an hükümleri” konusunu ele alıp incelemektedir.⁵³

III. AHKÂM-I KUR’ÂNİYE’DE TEFSİR ÖRNEKLERİ

Müellifimiz Mehmed Vehbi Efendi’nin eseri *Ahkâm-ı Kur’aniye* adını taşımaktadır. Ancak Mehmed Vehbi Efendi bu eserinde sadece amelî ahkâmı ele alıp incelememiş, itikadî, ahlakî ve diğer pek çok konuya dair ahkâma da yer vermiştir. Belki de eserin en orijinal yönlerinden birisi de budur. Mehmed Vehbi Efendi, inşâî ayetlerin yanında ihbârî ayetlerden de çokça hüküm istinbatında bulunmuştur. Hatta o, birçok yerde kıssalardan da hüküm çıkarma yoluna gitmiştir.⁵⁴ Biz bu bölümde *Ahkâm-ı Kur’aniye*’deki itikadî, amelî, ahlakî ve diğer konulara dair ahkâmdan bazı örnekler alarak eseri tanıtmaya ve bir dönemin bir yönüyle ahkâm tefsiri anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

47 Enfal, 8/61.

48 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 317.

49 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 338.

50 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 15-22. Bazen de “Ahkâmın tafsilâtı fıkıh kitaplarında mevcuttur” diyerek fıkıh kitaplarına yönlendirmektedir. a.g.e., s. 386.

51 Bkz., Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 86.

52 “Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz, çünkü Allah, israf edenleri sevmez.” ayetinin tefsirinde, midenin gıdasının itidal üzere verilmesi gerektiğini belirtir ve burada Nisâbü’l tefsirine atıfta bulunur. a.mlf. a.g.e., s.448.

53 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s.33-39.

54 Hz. Meryem ile Hz. Zekeriya kıssasından kefaletin; Hz. Şuayb ile Hz. Musa kıssasından icar ve isti’carın; İmran’ın ailesiyle ilgili kıssadan nezrin meşruiyetine; Yunus a.s kıssasından da Kur’a çekmenin caiz olduğuna dair hüküm çıkarmıştır. Bkz. Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 382-385, 398.

1. İtikadî Hükümler

Dinî hükümlerin temelini Allah'ın varlığına, birliğine, peygamberlerin hak olduğuna, âhiretin vuku bulacağına inanmak gibi inanç konuları oluşturur. İtikadî konular duyu organlarıyla algılanmayıp Kur'an ve Sünnet'in sahih naslarıyla anlaşılan hususlardır. Dinin haber verdiği bu gerçekler akıl yoluyla kavranır.

Dinî hükümlerin amelî ve ahlâkî olanları da dâhil olmak üzere hepsi bir açıdan itikadîdir. Zira bir dinî hüküm, konusu ve uygulanışı itibariyle hangi gruptan olursa olsun kesinlik arz ediyorsa onun İslâmî hükümlerden birini teşkil ettiğine inanmak gereklidir. Buna göre Allah'ın kesin bir emri, yasağı veya tavsiyesi olması açısından bütün İslâmî hükümler itikadîdir. Meselâ namaz kılmanın ve zekât vermenin farz, içki içmenin ve gıybet etmenin haram olduğuna inanmak bir itikadî hükümse de bunların uygulanması amelî ve ahlâkî bir husustur.⁵⁵

Mehmed Vehbi Efendi de eserinde pek çok itikadî hükme yer vermiştir. Ancak biz bir makale sınırları içerisinde hepsine yer veremeyeceğimiz için bunlardan birkaçını örnek olarak ele alıp değerlendirmelerde bulunacağız:

a. Kâfirlerin ve Münafıkların Nitelikleri

Müellif, Kâfirlerin zemmedilen niteliklerini ortaya koyan bazı ayetleri⁵⁶ tefsir ederek onların özelliklerini şöyle sıralar. Küfrü irtikâp eden kimseler iradelerini imana çevirmediklerinden kalpleri mühürlenmiş, kulakları tıkanmış ve gözlerine perde çekilmiş gibi hakkı kabul etmezler. Söylendiğinde dinlemez, duymaz ve görmezler. Dolayısıyla onlar için peygamberin tebliği, uyarıp uyarmaması eşittir, hiç fayda vermez. Çünkü onların nitelikleri bütün ayetleri, mucizeleri görseler de iman etmemek, doğru yolu görseler de o doğru yola gitmemek ve eğri yolu gördüklerinde onu derhal yol edinmektir. Allah'ın ayetleri okunduğunda kibirlerinden dolayı onu kabule yanaşmamak ve kulağı duymuyormuş gibi bir hal göstermek ve birtakım yalan sözleri Kur'an ayetleri üzerine tercih ederek ayetleri eğlence ve oyuncak edinmek, iman sahiplerinin ibadetlerine gülmektir.⁵⁷

Mehmed Vehbi Efendi, Münafıklarla ilgili ayetleri⁵⁸ ele alıp tefsir ettikten sonra bu ayetlere istinaden onların yalancı, sefih (akılsız), hilekâr, Müslümanlarla alay eden alaycı, hakkı görme ve duyma konusunda kör, sağır, kerhen namaza kalkan, Müslümanlar için daima fitne arayan, onları yok etmeye ve nifaka çağırان kimseler olduklarını belirtir.⁵⁹ Bu evsafi beyandan sonra müellif hükümler arasında kıyaslamalar yaparak şu değerlendirmelerde bulunur: "Cenab-ı Hakk kâfirlerin kitalini emrettiği halde münafıkları dünyada kıtalden muaf kıldı. Çünkü dünyevi hükümler zahir hal üzere bina kılındığı gibi tarafı ilahiden ilmi ilahide malum olan maslahat üzere de bina kılınır. Binaenaleyh; evli bir kimse zina eder ve şariat

55 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1993, s. 65-69; İlyas Üzüm, *Hüküm, DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 465.

56 Bakara, 2/6-7; A'raf, 7/146; Lokman, 31/6-7; Câsiye, 45/9; Mü'minûn, 23/110.

57 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 12-15.

58 Bakara, 2/8-20;

59 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 15-21.

nezdinde zinası sabit olursa, tövbe etmesi recm ile katline mani olmaz, affolunmaz. Halbuki küfür zinadan daha büyük cinayet olduğu halde kafir küfründen nedametle iman ederse tövbesi kabul olunur. Ve katilden masun (korunmuş) kalır. Çünkü zina beşer neslinin kaybolmasına ve yok olmasına sebep olup, halbuki kıyamete kadar insan neslinin gelişmesi ve yokluğundan himayesi matlubu ilahi olduğundan neslin devamının önemi maslahatına binaen dünyaca zinanın mazarratı nisbetinde zinanın cezası daha ağır vazolunmuştur. İşte şu esasa binaen bir kimse diğerine sen zanısın dese ve zinasını ispat edemezse had ve kazif olarak seksen değnek vurulur. Halbuki küfür zinadan daha büyük cinayet olduğu halde sen kafirsın dese had lazım gelmez.⁶⁰ Devamla müellif, şarap-leş karşılaştırması yaparak haramlığı şaraba müsavi olan laşeyi bir kimse yese veya kanını içse şarapta gerekli olan haddi şurb -yüz değnek vurmak⁶¹ lazım gelmeyeceğini belirtir. Çünkü şarapta hem kendine hem de topluma zarar varken, laşede sadece kendine zarar vardır. Zira ahkâm-ı şer'iyede ceza ilmi ilahide malum olan maslahat üzeredir.⁶²

Burada görüldüğü gibi Mehmed Vehbi Efendi, bazen itikadî ile amelî hükümler arasında bazen de amelî hükümlerin kendi içinde karşılaştırmalar yapmaktadır. Münafıkların öldürülmeyip kâfirlerin öldürülmesi meselesini “hüküm zahire göre verilir” ilkesi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Hukûkî hükümler niyetlere göre değil eylemin gerçekleşmesiyle sübût bulur. Recm de kişi tövbe etse de cezanın uygulanması, küfürde ise tövbeyle bunun affedilmesini Allah hakkı ve kul hakkı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. İslâm âlimleri yükümlülük konusu hükümleri hakkın sahibine, mahiyetine ve sağladığı yararın özel ve genel oluşuna göre üç kategoriye ayırmışlardır. Bunlardan birincisi, sırf Allah hakları, ikincisi, sırf kul hakları, üçüncüsü de, karma nitelikli haklar.⁶³ Allah kendine ait hakkı affederken insan neslinin yok olması ve toplumun çöküşü gibi sosyal bakımdan son derece önemli olan bir noktada olan recm de tövbeyle cezanın düşmemesi oldukça önemlidir. Küfürde zarar bireysel iken zinada ise toplumsal bir yön barındırmaktadır. Leş-şarap karşılaştırmasına da bu açıdan bakmak gerekir kanaatindeyiz. Müellif ahkâmın vaz' olunuş maksadına dair kendisi bazı maslahatlar saydıktan sonra asıl maslahatın Allah katında malum olduğunu da belirterek bir yerde Kur'an ahkâmının kişiye, zamana ve zemine göre değişmeyeceğinin işaretlerini vermektedir.

b. Ahirete İman

Ahret hayatının varlığını ve gerçekleşeceğini naklî ve aklî delillerle isbat etmeye çalışan Mehmed Vehbi Efendi bu konuda şu argümanları ileri sürer: “İnsanların cisimleri, dünyada hayatı kabul edince ahireti de kabul edeceğinden şüphe yoktur.

60 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 22

61 İçki içmenin cezasına dair fukahanın farklı görüşleri bulunmaktadır. Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri 80 değnek, Şafîîler ise bunun 40 değnek olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz Cezirî, Abdurrahman, *el-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, İstanbul1984, V, 32; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletuhu*, Dımaşk 1985, VI, 151-152. Kanaatimizce müellif zuhul eseri bu cezayı 100 değnek olarak kaydetmiştir.

62 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 22

63 Saffet Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012, s.98-100.

Çünkü hayatı kabul edince dünya ve ahiret eşittir. Zira birinde kabul ettiği hayatı diğerinde kabul etmemek aklın hilafıdır. İlk defa yaratmakla öldükten sonra diriltmek müsavidir. Belki, bizlere nazaran öldükten sonra diriltme ilk defa yaratmadan daha kolaydır. Çünkü bu konuda Allah Teâla, “*Yaradılışı ilk kez gerçekleştiren O'dur. Sonra onu tekrar gerçekleştirecektir. Bu O'nun için daha kolaydır.*”⁶⁴ buyurmuştur. Diriltmenin ilk defa yaratmaktan daha kolay olması insan aklına nispetle bir kolaylıktır, yoksa Allah için bu konuda da bir kolaylık ve zorluktan söz edilemez. Çünkü ilk defa yaratmada nutfeden mudgaya, mudgadan cenine, ceninden bebekliğe doğru bir takım değişim ve dönüşümlerden sonra tam uzuvlu bir insan haline gelmektedir. Ama diriltmede İsrail'in sayhasıyla (seslenmesiyle) önceden var olan cüzlerin asli haline gelmesi daha kolaydır.⁶⁵

Haşr meselesi üzerinde de duran müellif, haşrin cismani olup cisim meydana gelince ruhun o cisme iade olacağını belirtir. Çünkü insan ruhla bedenden mürekkep olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla gerek itaat gerekse isyan her ikisinin müşterek fiilleri olduğu için mükâfat ve cezanın da müşterek olması tabiidir.⁶⁶ Devamla Mehmed Vehbi Efendi Hac sûresinin 22/19. ayetine atıfta bulunarak “Bu ayette gerek ateşten elbise giymek, gerek başları üzerinden su dökmek ve gerek bağırsaklar ve derilerin dökülmesi hep cismin şanından ve anın levazımatından olduğu cihetle haşrin cismani olmasına sureti kat'iyede delalet ettiğinden mutlaka haşri inkâr Diyanet-i İslâmiye'de küfür olduğu gibi haşri cismaniyi inkârı da küfürdür ve aynı derecedir.”⁶⁷

Ahiretin varlığına dair aklî deliller de ileri süren müellif, ahiret olmasa ilahî tekliflerin bir faydası olmayacağını, neticede ceza ve mükâfatın bulunmayacağını belirtir. Ahirete imanın birçok faydaları üzerinde durur ve şu soruları sorar. Ahirete inanan bir kimse, başkalarının hukukuna tecavüz etmediği gibi kendi cinsini zarardan korur, fena mıdır? Ahiret inancı yalandan, iftiradan, haksız yere başkalarına ta'n etmekten ve diğer kötü ahlaktan lisanını ve nefsinin muhafaza eder, bu fena mıdır? ... Ahireti ikrar insanı layık olmadık şeyler işlemekten muhafaza için bir bekkidir, bu fena mıdır?⁶⁸

Görüldüğü gibi Mehmed Vehbi Efendi, ahiretin varlığı meselesini hem naklî hem de aklî delillerle ispatlama yoluna gitmiştir. Ayrıca o, ele aldığı konuyu ispat noktasında soru sorma yöntemine başvurarak muhatabı iknaya çalışmaktadır.

c. Kader ve Kazaya İman

Kader ve kaza meselesini Kur'an ayetleriyle izaha çalışan Mehmed Vehbi Efendi, “Biz her şeyi bir kadere göre yarattık”⁶⁹ ayetinden hareketle her şeyin ezelde

64 Rum, 30/27

65 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 56-57. Bu konuda ayrıca şu ayetleri de destek mahiyetinde ele alıp tefsir eder. Bkz., Yasin, 36/79; Hacc, 22/5; Enbiya, 21/104.

66 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 57.

67 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 57.

68 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 57.

69 Kamer, 54/49.

takdir olunduğu şekilde muayyen ve mukadder olan zaman ve mekânda bilinen şekle muvâfık surette ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla hiçbir şey takdir olunan miktardan ne ziyade ve ne de noksan zuhur etmediği gibi zaman ve mekânı da değişmez. Bu ve benzer ayetleri -kendisi belirtmemekte- kaderin varlığına kesin delil olarak gören müellif, kadere imanın vacip, İslâm dinine göre kadere inkarın küfür olduğu kanaatindedir.⁷⁰ Kaza kavramını da “ezelde bir şeyin layezelde zuhur edeceği şekilde hükmü ilahi ve irade-i sübhaniyenin taallukudur ki, o minval üzere ilahi hüküm vaki oldu demektir” diye tanımlayan müellif, ezelde Allah’ın takdirinin kulun fiilinde mecbur olması anlamına gelmediğini, çünkü kulun o fiile iradesini yönelteceğini, gelecekte onu işleyeceğini Allah Teala bildiğinden öyle hükmetmiş olduğunu ifade eder.⁷¹

Avrupalıların ‘Kadere iman insanları ataletle (tembelliğe) sevk eder’ şeklindeki iddialarına cevaplar veren Mehmed Vehbi Efendi, İslâm’ın insanları esbaba tevesül ve teşebbüse sevk ettiğini buna inanan Müslümanların çalışmak ile meşgul olduklarını belirtir. Kadere inanan kişi çalışır, çabalar; eğer çalışmasının karşılığı ortaya çıkarsa şükreder, aksi olursa sabreder. Kadere iman, işin sonunda bir teselli ve kalbin rahatlaması gibi bir fayda da sağlar. Kadere iman, insanları ataletle sevk eder diyenler çok yanlış söylemiştir ve kadere imanın manasını bilmemektedirler.⁷²

Osmanlı son dönem aydınları arasında ileri düzeyde Batı/Avrupa hayranlığı olmasına rağmen Mehmed Vehbi Efendi bu furyaya kapılmamıştır. O, burada ve eserinin diğer yerlerinde⁷³ görüldüğü gibi Avrupalılara karşı oldukça sert eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerinde Avrupalıların İslâm’ı ve Müslümanları iyi tanımadıklarını, ön yargılı ve kasıtlı olduklarını özellikle işaret etmiştir.

2. Amelî Hükümler

Mükelleflerin yapacakları pratik işler, yerine getirecekleri vazifeler demek olan amelî hükümler ikiye ayrılır:

a. İbadetler: Allah’a karşı ifa edilmesi gereken kulluk vazifelerinden ibarettir. İbadetler insanın fikrini yüceltir, ruhunu olgunlaştırır, iradesini terbiye eder. İbadetlerin ruhu ihlastır. Bu başlık altında biz Mehmed Vehbi Efendi’nin temel ibadetlere dair eserinde yer verdiği konulardan sadece dördünü ele alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

a.1. Namaz

Mehmed Vehbi Efendi, Kur’an’da namazın konumunu ortaya koyarak “*Namazı ikame edin ve zekatı verin*”⁷⁴ ayetinin akıllı ve bulûğ çağına gelmiş herkese namazın kesin bir farz olduğuna delâlet ettiğini belirtir. Namazla ilgili ayetler mücmel

70 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 61.

71 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 62.

72 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 62-63.

73 Mesela bkz., a.g.e., s. 294.

74 Bakara, 2/43.

bir şekilde gelmiştir. Hz. Peygamber namazın keyfiyetini, adedini ve rekâtlarını ümmetine öğretmiştir. Asr-ı saadetten zamanımıza kadar tevatürle namazın farziyeti, beş vakitte edası ve rekâtlarının sayısı ümmetin icma ile sabit olduğundan bunu inkâr küfrü gerektirir. “*Namaz belirli vakitlerde mü'minlere farz kılınmıştır*”⁷⁵ ayeti namaz vakitlerinin muayyen olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Müellifin yaşadığı dönemde muhtemelen Kur'an'da beş vakit namazın bulunmadığına dair söylemler olmalı ki, O, bu tür iddiaların o kimselerin cehaletini ortaya koyduğunu belirtir ve bu konuda şu ayetleri delil olarak getirir. “*Güneşin (batıya) kaymasından gecenin kararmasına kadar olan vakitte namaz kıl. Kur'an'ın (uzun uzun) okunduğu tan vaktinde de namaz kıl. Şüphesiz ki, Kur'an'ın (uzun uzun) okunduğu tan vakti (melekler tarafından) hazır bulunulan vakittir.*”⁷⁷ İşte bu ayette “dülûku şems” ifadesiyle zeval vaktinden başlayıp gecenin karanlığında eda edilen öğlen, ikinci, akşam ve yatsı namazları; “*Kur'ane'l-ferc*” ifadesiyle de sabah namazına işaret edilerek beş vakit namazın varlığı belirlenmiş olur.⁷⁸

a.2. Zekât

Her nimetin şükürü kendi cinsinden olduğuna göre mal nimetinin şükürü de zekâtı vermekle gerçekleşir. “*Zekâtı verin*”⁷⁹ ayetinin açık beyanıyla nisaba malik her kimseye zekât vermek farz-ı ayındır. Zekât kelimesi Kur'an'ın birçok ayetinde namazla birlikte zikredilmiş ve mücmel olarak gelmiştir. Bu mücmel ayetleri Hz. Peygamber tafsîl ve tatbik etmiştir. Zekâtın bir anlamı da temizlik olduğundan maldaki her türlü pislîği temizler ve malı âfâttan korur. Ayrıca zekât, insanlar arasında sevginin oluşması, kin ve düşmanlığın kalkması, kalbin katılığını kaldırıp merhameti getirmesi gibi hikmetleri de beraberinde taşımaktadır.⁸⁰ Bu malûmattan sonra Mehmed Vehbi Efendi, *Tevbe* 9/60. ayette geçtiği şekliyle zekâtın verileceği sekiz sınıfı sayar ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunur. Müellefe-i kulûbun İslâm'ın ilk dönemlerinde yeni Müslüman olup dinde karar kılmamış kimseler olduğunu, bu kimselerin dine ülfet ve ünsiyet sağlamaları için zekâttan kendilerine pay verildiğini belirtir. Sonra Müslümanlar kuvvet bulunca bu gibileri taltife ihtiyaç kalmadığından hakkı düşmüştür. Şimdi Müellefe-i kulûb yoktur, olduğu varsayılrsa bile zekâta ehil olmaz. Zekâtın verileceği yerlerden sayılan “*Fi sebililllah*” ifadesini de İslâm askerlerinin masrafları olarak yorumlar. Çünkü askerlerin iâşesi, teçhiz ve silahlarının tanzimi Müslümanlar için dinin farzlarından olduğundan zekâtın verileceği yerlerden sayılmıştır.⁸¹

Mehmed Vehbi Efendi'nin Müellefe-i kulûba dair yaptığı yorumlar tartışma götürür cinstendir. Mesela Ebû Cafer en-Nehhâs (ö.338/950) müellefe-i kulûb

75 Nisa, 4/103.

76 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 88.

77 İsrâ, 17/78.

78 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 89. Ayrıca şu ayetleri de bu konuda delil olarak gösterir. Bkz. Rûm, 30/17-18; Hûd, 11/114.

79 Bakara, 2/43.

80 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 100-104.

81 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 105.

hakkındaki hükmün sabit olduğunu, bir kimsenin kalbinin ısındırılmasına ihtiyaç duyulur ve ondan Müslümanlara bir kötülük dokunmasından korkulur veya iyi Müslüman olması umulursa ona zekâtтан hisse verilir⁸² der. Ünlü Müfessir Taberî (ö.310/923) de Müellefe-i kulûba zengin bile olsalar İslâm'a ısınmaları ve dinin desteklenmesini temin için zekât verileceğini belirtir. Nitekim Peygamber (sav), Allah'ın kendine müyesser kıldığı fetihlerden sonra müellefe-i kulûb fonundan kimilerine ihsanda bulunmuştur. Dolayısıyla, Müslümanların sayısı kendilerine kastedenlerden daha çok olduğu için bugün artık kalpleri İslâm'a ısındırılacak kimse yoktur; Hz. Peygamber'in vermesi de Müslümanlar sayıca az olduğu içindi, diyen birisinin sunabileceği hiçbir delil yoktur.⁸³ Kanaatimizce bu kavramın çerçevesini sadece İslâm'ın güçlenmesi için kendilerine yardım yapılan bir sınıf olarak almayıp, şerhlerinden emin olunacak kimselerle buldukları mevki itibarıyla diğer insanlar üzerinde etkili olacak kimseleri de içine alacak şekilde kapsamlı olarak düşünmek gerekir.

Mehmed Vehbi Efendi, yaşadığı dönemdeki Batılı ve yerli aydınlar tarafından sıkça dile getirilen “Din terakkiye (ilerlemeye) manidir”⁸⁴ iddiasına zekât konusunu işlerken ve diğer pek çok yerde⁸⁵ temas eder ve şu soruları sorar. Dinin farzlarından olan zekât sevabına nail olmak için mal kazanmak mı terakkiye manidir? Elinde bulunan helal maldan insanlardan muhtaç olanlara yardım edip fakirlerin gönlünü almak mı terakkiye manidir? Yoksa malını sadece kendi için kullanıp akrabasından ve muhtaçlardan yardımı esirgemek mi terakkiye manidir? Ve insana layık mürüvvet hangisindedir. Bu yönleri iz'an sahipleri muhakeme eder.⁸⁶

a.3. Oruç

“Ramazan ayına kavuşan kimse oruç tutsun”⁸⁷ ayetine göre akıllı, bülüğ çağına ulaşmış ve her türlü engelden uzak kimselere oruç farzdır. Hastalık, yolculuk gibi maniler yüzünden oruç tutamayan kimseye daha sonra sağlığına kavuştuğunda ve yolculuktan döndüğünde oruç tutması vaciptir.⁸⁸

82 Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Darü İhyai't-Türasi'l Arabî, Lübnan 1405/1985, VIII, 181.

83 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, X, 113.

84 Ünlü Fransız oryantalist Ernest Renan 1883 yılında “İslâm ve Bilim” ile “Yahudilik ve Hıristiyanlık” adlı iki konferans vermiş ve bu konferanslardan “İslâm ve Bilim” adlı sunuşta “İslâmiyet'in terakkiye mani olduğu” tezini işlemişti. Renan'a göre İslâm âleminin yaşanan modern dönemde geri kalmasının nedeni İslâmiyet'tir. Çünkü İslâmiyet'in dindarlığında bireyin kafasını darlaştırma ve bilimi algılamama problemi bulunmaktadır. İslâmiyet, bilim ve felsefeye daima baskı yaparak onları yok etmiştir. Renan, Ernest, “İslâm ve Bilim” İç., *Nutuklar ve Konferanslar*, Milli Bakanlığın Yayını, Ankara 1946, s.183-206. Bunlara reddiyelerde yazılmıştır. Bu reddiyelerin en meşhuru Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1326; Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgani ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159. Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Süleyman Sırrı, Abdullah Cevdet (1869-1931) ve Tevfik Fikret (1870-1915) gibi yerli aydınlar bu düşünceleri dilendirmişlerdir. Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya 1996, s. 338-339.

85 Bkz., Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 87, 95, 107, 115, 188, 227, 317-318.

86 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 107.

87 Bakara, 2/185.

88 Bakara, 2/185.

Mehmed Vehbi Efendi, Bakara 2/183. ayetine atıfta bulunarak orucun Hz. Âdem'den itibaren bütün şeriatlerde mevcut olan kadim bir ibadet olduğunu, ancak her şeriatte kemiyet ve keyfiyet bakımından farklılıkların bulunduğunu belirtir. Orucun ağır ve meşakkatli bir ibadet olduğu bilinen bir gerçektir. İşte böyle meşakkatli bir ibadetin herkes üzerine vacip olması kalplerin huzuru için önemli olduğundan sadece bu ümmete değil diğer ümmetlere de farz kılındığı beyan edilmiştir.⁸⁹ Orucun başlangıç vaktiyle ilgili Bakara (2/187.) ayetindeki “*beyaz iplik- siyah iplik*” ifadesiyle sabahın ilk mesabesinde olan beyazlıkla siyahlığın birbirinden ayrılıp fark edildiği tan yeri kastedilmiş olup bu zamana kadar yenilip içilebilir. Müellif, orucun maddî ve manevî faydalarını da saydıktan sonra asıl olanın ayette de belirtildiği gibi takva olduğuna işaret eder. Ayrıca Ramazan ayında özürsüz olarak halkın önünde orucu bozan kimseye İslâm adabını ihlal etmekle Müminlerin kalplerini rencide ettiğinden ta'zir cezası gerekir ki, bunu hâkim tayin eder. Çünkü dinin farzlarını açıkça terk etmek İslâm ahengini bozar. Farz olan orucu terk etmek caiz olmaz. Eğer bir kimse kasten Ramazan orucunu yerse eğer gücü varsa köle azad etmek, yoksa peş peşe iki ay oruç tutmak ve eğer ona da gücü yetmezse altmış fakirin karnını doyurmak şeklinde kefareti verir. Ramazanda orucun farziyetini inkâr ederek terk eden kimse dinden çıkar.⁹⁰

Burada da görüldüğü gibi Mehmed Vehbi Efendi konuyla doğrudan ilgili ayetleri ele alıp onları tefsir etmekte ve bu ayetlerden bazı hükümler çıkarmakta ancak konunun fazlaca ayrıntısına girmeyerek genel okuyucu düzeyinde yüzeysel bilgiler vermekle iktifa etmektedir.

a.4.Hacc

Kur'an'ın Hac konusunu ele alışı üzerinde duran Mehmed Vehbi Efendi, hacca gidip gelinceye kadar yeterli malî imkâna ve bineğe sahip olan, ayrıca ailesinin nafakasını temin eden kimselere haccın farz olduğunu şu ayetle delillendirir. “*Yoluna gücü yeten herkese Beytullahı ziyaret etmek, Allah'ın onun üzerindeki hakkıdır. Nankörlük edip bu hakkı tanımayana Allah'ın hiçbir ihtiyacı yoktur, o bütün âlemlerden müstağnidir.*”⁹¹ Haccın farziyeti beden ve mal bakımından kudrete bağlıdır. Dolayısıyla vücut bakımından sağlıklı olmayan ve fakir olan kimselere hac farz değildir. Çünkü Hanefî imamlarına göre ayetteki “*istitaa*” kelimesi malî ve bedenî güç olarak tefsir edilmiştir. Gücü olduğu halde haccı terkeden kimse ise büyük bir nankörlük etmiştir. Ayetteki “*kefere*” lafzından murad nimete karşı nankörlüktür.⁹²

Haccın üç farzı olduğunu, ayette “*Allah rızası için haccı ve umreyi tamamlayın*”⁹³ şeklinde emredildiğini beyan eden müellif, “*üç farzdan biri noksan olursa hac fasid olur ki, gelecek yıl kazası lazım gelir.*” der. Hac Şevval, Zilkade ve Zilhiccenin

89 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 109.

90 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 111.

91 Âl-i İmrân, 3/97.

92 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 112-113.

93 Bakara, 2/196.

ilk on günündedir.⁹⁴ Her kim bu aylarda hacca niyet eder ve ihrama girerse çirkin söz söylemek, kavga, niza etmek yoktur.⁹⁵ Aslında ihram, hakîki hayata nail olmak için hayatın bazı gereklerinden vazgeçmek anlamındadır. Kötülükleri ve günahları terk etmekle mecazî bir ölümle vefat etmiş gibi Allah'a teslim olmaktır.⁹⁶

Hac için yola çıkan kimsenin hem hacceditip hem de ticaret yapmasında bir beis yoktur.⁹⁷ Ama bazı cahillerin ilerlemeye mani dedikleri İslâm dini, en mühim ibadet esnasında bile ticaretle meşguliyeti meşru kılmıştır.⁹⁸ Haremde bir kimsenin diğerine üstünlüğü yoktur, herkes ziyaret edebilir, hiçbir kimse başkasını engellemez. Diğer insanları zulümle oradan uzaklaştırmaya çalışan kimselere Allah elem veren bir azab tattırır.⁹⁹

Mehmed Vehbi Efendi ibadetler konusunda Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemiş ve bu istikamette hükümler vermiştir.

b. Muamelât

Bu alana dair hükümler ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler, bunları belli kurallara ve sonuçlara bağlar. Mehmed Vehbi Efendi'nin eserinde yer verdiği muamelâta dair konulardan birkaçını örnek kabilinden ele alarak bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

b.1.Nikâh

Mehmed Vehbi Efendi, Nûr sûresinin 24/32-33. "*İçinizden bekârları, köle ve cariyelerinizden iyileri evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah, lütfuyla onları zengin eder. Allah geniş (nimet ve lütf) sahibidir, her şeyi bilendir. Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah kendilerini lütfundan zengin edip (evlenme imkânına kavuşturuncaya) kadar iffetlerini korusunlar...*" ayetlerinin nikâhın gerekliliğini ortaya koyduğunu belirtir. Devamında o, nikâhın tanımını yapar ve nasıl yapılacağını anlatır. Nikâh şer'i bir akiddir ki, iki tarafın rızasıyla vuku bulur. Eğer kadın erkek her ikisi de bizzat hazır bulunursa iki şahidin şehadeti ve icap-kabul ile nikâh tamam olur. Kadının ve erkeğin kendilerinin hazır olmaması durumunda vekilleri bulunursa ve her birinin vekil olduğuna ikişer de şahit olursa bu şekilde de nikâh akdedilir. Nikâh akdinden sonra zifaf olup karı koca muamelesi gerçekleştikten sonra erkeğin kadına kararlaştırılan mehri vermesi Nisa, 4/4. ve 24. ayetlerine göre vaciptir.¹⁰⁰ Eğer noksan verirse zulüm olur. Kadın kendi rızasıyla takdir edilen mehirde bir kısmını veya tamamını bağışlarsa veya koca takdir edilen mehirde fazlasını verirse bunda bir günah yoktur, karşılıklı rıza ile istediklerini yaparlar. Mehri erkeklerin

94 "Hac belirli aylardadır." Bakara, 2/197.

95 Bakara, 2/197.

96 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 114.

97 Bakara, 2/198.

98 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 115.

99 Hacc, 22/25.

100 Müellif, burada olduğu gibi vacip kelimesini zaman zaman farz anlamında kullanmaktadır. Ayrıca bkz., a.g.e., s. 393.

vermeleri kadınların genellikle aciz ve erkeklerin de kuvvet ve kudret sahibi olmaları nedeniyledir.¹⁰¹ Mehri erkeklerin verme gerekçesi olarak sayılan kuvvet ve kudretli olma özelliği ayette zikredilen bir husus olmayıp müellifin yaşadığı dönemdeki hakim anlayışı yansıtmaktadır. Bu da yaşanan ortamdaki genel anlayışın müfessirin ayetleri anlama ve yorumlamasında ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki evlilikleri mehir açısından kıyaslayan müellif, İslâm'da mehri erkeğin verdiğini, kadında aranan şeyin iffet olduğunu, Yahudi ve Hristiyanlıkta kadınlar tarafından verilmesi gereken önemli bir meblağın bulunduğunu belirtir. Böylece Müslüman kadınlar daha kolay ve rahat evlenirken Yahudi ve Hristiyan kadınlar evlenmede zorluklar yaşamaktadır. Bu da İslâm'da kadınların hukûkunun çok fazla korunduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰²

Her dönem olduğu gibi Mehmed Vehbi Efendi'nin yaşadığı dönemde de İslâm'a karşı bir takım saldırıların olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o da bu tür saldırıları bertaraf etmek ve mü'minlerin inancını korumak için zaman zaman İslâm diniyle diğer muharref dinler arasında kıyaslamalar yaparak İslâm'ın üstün yönlerini ortaya koymakta ve İslâm'ı savunmaktadır.

b.2. Zina ve Cezası

"Zinaya yaklaşmayın, çünkü o, açık bir kötülüktür (fahişe), çok kötü bir yoldur"¹⁰³ ayeti zinanın haram olduğuna delalet eder. Ayette Allah Teâlâ "zinaya yaklaşmayın" ifadesiyle "zina etmeyin" ve "zinanın mukaddematını işlemeyin" demek istemiştir. "Fahişe" kelimesi de "aklın ve şer'in çirkin saydığı ve günah olmakla sınırı aşan şey" anlamına gelir.¹⁰⁴ Zinanın haram kılınmasının ayette sayılan gerekçelerini biraz daha açan Mehmed Vehbi Efendi, bu çirkin fiilin adaleti ortadan kaldıracığını, iyilikleri yok edeceğini, neslin yok olmasına ve nesebin kaybolmasına yol açarak büyük tehlikeler doğuracağını belirtir. Ancak bu hakikatleri düşünmeyen ve bütün arzusu istediği yerden kendi nefsinin tatmine çalışan bazı kimseler, erkek kadını bir arada gezmesini ister, kadın istediği erkekle neden konuşup görüşmesini ve rızasıyla kadınla görüşmekte ne beis var diyerek sesini yükseltmekten utanmaz ve çekinmezler.¹⁰⁵

Mehmed Vehbi Efendi, konuyla ilgili sadece fıkhi hükümleri verip geçmemekte ayrıca o, bu hükme uyulmamasının bireyde ve toplumda oluşturacağı sosyal ve toplumsal felaketlere de dikkat çekmektedir.

Nûr suresi 24/2. ayetine göre zina eden kimselere eğer bekârsa yüz değnek vurma had cezası uygulanır. Fakat evli ise ümmetin icma ve Hz. Peygamber'in Maiz tatbikatında olduğu gibi recm cezası uygulanır. Zinanın şer'an sabit olması

101 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 125-126.

102 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 127.

103 İsrâ, 17/32.

104 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 174-176

105 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 174-176.

zâninin dört mecliste dört kere ikrarıyla ya da dört şahidin zinayı gördüklerine lafızda ve manada birlikte şahadet etmeleriyle olur. Cezanın nasıl uygulanacağı konusu üzerinde ayrıntılı olarak duran Mehmed Vehbi Efendi, hükmü infazın da devletin işi olduğunu bireylerin bu hükmü icra edemeyeceklerini belirtir.¹⁰⁶

İslâm'ın öngördüğü had cezalarının uygulanmayıp Avrupadan alınan kanunların icrasının hiçbir işe yaramadığı, dünyanın fesatla dolduğu, hapisanelerde çok fazla insan olmasına rağmen bu cezaların caydırıcı olmadığı açıkça görülmektedir. Avrupadan alınan kanunları uygulamayı medeniyet sayanlar bir de şer'i cezaları uygulamasalar hangisinin daha etkili olduğunu göreceklidir.¹⁰⁷

b.3. Alış-Veriş ve Faiz

Alış verişle faizin aynı şey olduğunu iddia eden kimselere ahirette verilecek azabın tasvir edildiği ayette¹⁰⁸ Allah'ın alışverişi helal, ribayı (faiz) haram kıldığı açıkça belirtilmiştir. Mehmed Vehbi Efendi, ribanın (faizin) haram kılınmasının üç sebebi olduğunu zikreder. Birincisi, bedelsiz başkasının malını almaktır. Sahibinin kendi rızasıyla faiz vermesi haramlığı kaldırmaz. Çünkü ihtiyacına binaen malı almıştır, mecburiyet rıza göstermesine sebebiyet vermiştir. İkincisi, halkın yararına olan ticarete zarar verir ve çalışmayı ortadan kaldırır. Çünkü ayette "*Allah, faizi mahveder, sadakaları artırır.*"¹⁰⁹ denilmiştir. Üçüncüsü, insanlar arasında ödünç para alıp vermek suretiyle gerçekleşen yardımlaşmayı (karz-ı hasen) ortadan kaldırır.¹¹⁰ Müellif, "Diğer milletlerde faiz caridir, bizde de cari olsun demek ahkâm-ı şer'iyyenin bir kısmını kaldıralım" demekten başka bir şey değildir diyerek bu tür isteklere karşı çıkar.¹¹¹

b.4. Kısas

Allah Teâla kasten cana kıymanın ahiretteki cezasının cehennem olduğunu¹¹² beyan ettiği gibi dünyadaki cezasının da kısas olduğunu şu ayette açıkça belirtmiştir. "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.*"¹¹³ Kısas, katilin başkasına reva gördüğü katli onun nefsinde de icra etmek suretiyle kendi fiilinin cezasını görmesidir. Kasten öldürmede kısas olduğu gibi yaralamalarda da kısasın farz olduğu Kur'an'da zikredilmiştir.¹¹⁴ Mehmed Vehbi Efendi, bir erkek kadını öldürürse kadın bedelinde kısas olacağı gibi, kadın er-

106 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 177.

107 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 178.

108 Bakara, 2/275.

109 Bakara, 2/275.

110 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 367.

111 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 368.

112 Nisa, 4/93.

113 Bakara, 2/178

114 Mâide, 5/45.

keği öldürürse öldürülen erkek bedelinde kadına da kısas uygulanacağını belirtir. Dişe diş, göze göz kısas yapılır, ancak yarada kısas tehlikeye yol açarsa, mesela, kemik kırılmış ise kemiği kıran kimsenin kemiğini eşit şekilde sakatlamak mümkün olmadığından kırılan kemiğin bedelini öder. Çünkü “asıl, müteazzir yerde bedele intikal” şer’i kaidedir.¹¹⁵

Kısasın uygulanmasının hükümdara veya hükümdarın tayin ettiği vekillere ait olduğunu belirten Mehmed Vehbi Efendi, kısasın affedilmesi meselesi üzerinde durur. Katilin kısasını varislerin hepsi veyahut içinden birisi affederse, kısas diyete dönüşür. Çünkü kıyası, hepsinin talep etmeleri gerekir. Affetmek suretiyle kısas düşünce, diyet istemek haklarıdır.¹¹⁶

Kıyas affedilince, ayrıca diyet hakkının da düşüp düşmediği, suçlunun rızası olmadan diyet istenip istenemeyeceği konusunda başlıca iki görüş vardır:

Ebu Hanife ve İmam Mâlik’in yer aldığı birinci görüşe göre, öldürülenin velisi kısas isteme veya affetme seçeneklerine sahiptir. Veli, suçlu ile diyet üzerine anlaşmazdan önce kısas hakkından vazgeçerse, diyet isteme hakkı da kendiliğinden düşmüş olur. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in yer aldığı ikinci görüşe göre ise veli, ya kısas uygulanmasını ister, ya da kıyası affeder ve diyet alır. Burada affetmenin anlamı, kıyasın diyete dönüşmesi demek olup ve bu, suçu işleyenin rızasına da bağlı değildir.¹¹⁷

Mehmed Vehbi Efendi kendisi Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen burada görüldüğü gibi isim vermeden Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini zikrederek bunları kendi görüşleri gibi vermiştir.

Kıyasın meşru oluşunun hikmetini beyan için “*Ey akıl sahipleri! Kıyasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*”¹¹⁸ ayetini ele alan müellif, bu meyanda uzun uzun açıklamalarda bulunur. Bir kimseyi katledecek olan şahıs; maktul bedelinde kendinin kısas olacağını göz önüne getirince tasavvur ettiği öldürme eyleminden vazgeçer. Hem kendi hayatını hem de öldüreceği kimsenin hayatını kurtarır. Kıyas sayesinde insanlar birbirlerini öldürmekten vazgeçer, katl sebebiyle ortaya çıkacak olan fitneler teskin edilir, kabileler arasında sulh ve sükûn hâkim olur. Bu ayetin hükmüyle amel olunmadığı, bunun yerine hapis cezası verildiği için insanların cana kıyama eylemini çok daha fazla ve rahatça gerçekleştirdiklerini belirten Mehmed Vehbi Efendi, bunun işe yaramadığını şer’i şerifin emrettiği kıyasın uygulanmasının bir zabıta kuvvetinden çok daha fazla etkili olduğunu belirtir.¹¹⁹

115 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 405. Bu küllî kâide ve benzer mecelle 53. madde “Aslın ifası kabil olmadığı halde bedeli ifa olunur.” için bkz., Abdullah Demir, *Mecelle ve Küllî Kâideler*, s. 64, 254.

116 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 404.

117 el-Kasâni, Ebu Bekir Alâüddin b. Mes'ud, *Bedâ'î'us Sanâ'î', fî Tertibiş-şera'i*, Beyrut 1401/1982, VII, 241; eş-Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylül'Evtâr şerhu Müntekâ'l- Ahbâr*, Mısır t.y., VII, 185; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukûku*, İstanbul 1986, I, 136, 137.

118 Bakara, 2/179.

119 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 404-405.

Burada da görüldüğü gibi Vehbi Efendi konuyla ilgili, çok genel bilgiler vermekte, fazla ayrıntıya girmemekte ve konuyla ilgili hadislerden bazen hiç söz etmemektedir. Bazen o, konuyu ahkâm yönünden ele alıp incelemekten ziyade sosyal yönüne ve hükmün hikmet boyutuna daha ağırlık vermektedir. Örneğin kısas konusunu işlerken akla gelebilecek muhtemel şu sorulara cevap vermemektedir. Öldürme eyleminde “kasıt” nasıl anlaşılacak? Kastın karinesi nedir? Kısasın uygulanması için gerekli şartlar nelerdir? Diyet miktarı ne olacak? Farklı din mensuplarının birbirlerini öldürmesinde kısasın nasıl uygulanacağı gibi konulara hiç girmemiştir. Bu durum üç sebebe bağlanabilir. Birincisi, zaten uygulanmayan konularda okuyucuya fazla malûmât sunmanın çok yararlı olmayacağı; ikincisi, çok daha fazla itikadî, amelî ve ahlakî ahkâma yer verme isteği; üçüncüsü, belki genel okuyucu kitlesini düşünerek eserin kaleme alınmış olması denilebilir.

b.5. Hırsızlık

“Başkasına ait bir malı korunduğu yerden sahibinin bilgisi dışında gizlice almak” demek olan hırsızlık, mala ve mülkiyet hakkına karşı işlenen temel suçlardan biridir. Alın terinden ve meşru kazançtan doğan servetin korunması İslâm’ın temel ilkeleri arasındadır. İslâm emeği ve mülkiyeti kutsal saymış, mülkiyete haksız olarak el uzatmayı cezalandırmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi, *“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”*¹²⁰ ayetini delil göstererek hırsızlığın haram olduğunu bu kötü eylemi gerçekleştiren kimselerin dünya ve ahirette cezaya müstehak olduklarını belirtir. Eğer dünyada ceza görmezse ahirette iki yönden ceza görecektir. Birisi haram işlediği için, diğeri de mal sahibinin malını ödemesi vacip olduğu için.¹²¹

Vehbi Efendi, dünyada ceza uygulanmayan kimseye ahirette iki ceza verileceğini belirtmiştir. Ancak, burada müphem olarak geçilen konu hırsızın tövbe ettiği halde elinin kesilip kesilmeyeceği meselesiyle had uygulandıktan sonra ahirette de Allah’ın ceza verip vermeyeceği hususudur. Bu meseleyi açıklığa kavuşturmak için yukarıda mealini verdiğimiz (Mâide,5/38.) ayetini devamındaki 39. ayetle birlikte ele almak gerekir. *“Kim (bu) haksız davranışından sonra tövbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tövbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*¹²² Ayette söz konusu edilen *“Allah’ın tövbesini kabul etmesi”* ahiret azabıyla mı yoksa dünyevî cezayla mı ilgilidir? Bu konuda ihtilaf edilmiştir. Ayetin zahirinden anlaşılan şudur: Hırsız yaptığına pişman olur, tövbe eder ve tövbesinde samimi olduğu anlaşılırsa eli kesilmez. Ancak bunun tespit edilebilmesi için hırsızın bir süre hapsedilmesi ve gözaltında bulundurulması gerekir. Fakat bu konu İslâm hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefiler hırsızın çaldığı malı yakalanmadan önce iade edip tövbe etmesinin haddi düşürdüğü görüşündedirler. Hanbelî,

120 Mâide, 5/38.

121 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’aniye*, s. 433-435.

122 Mâide, 5/39.

Zahiri ve bazı Şâfiiler'e göre de hırsızın yakalanıp mahkemeye sevk edilmeden önce tövbe etmesi belli şartlarda cezayı düşürür. Bazı hukukçulara göre ise hırsız dava hâkime götürülmeden önce bile tövbe etse had cezası düşmez. Çünkü had suçun cezasıdır; tövbe ise yasak işi yapmanın günahından Allah'a sığınmadır. Tövbe suçun cezasını kaldırmaz.¹²³ İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hırsızın yakalanıp hâkim huzuruna çıkarıldıktan sonra tövbe etmesi -samimi olup olmadığı bilinmediği için- had cezasının uygulanmasını önlemez.¹²⁴ Nitekim Hz. Peygamber Mahzûm kabilesinden hırsızlık eden bir kadının elinin kesilmesine hükmetmiştir. Halbuki o da yaptığına pişman olmuştur.¹²⁵ Had uygulandıktan sonra eğer kişi, tövbe ederse Allah'ın onu affedeceği ayetin zahirinden anlaşılmaktadır. Ama had cezasından sonra tövbe etmez ve ölürse, Allah dilerse affeder, dilerse affetmez.

Mehmed Vehbi Efendi, hırsızlık suçunun sübut bulması için gerekli olan şartları şöyle sayar. Malın korunmuş bir mekânda olması, on dirhem gümüş miktarı olması, hırsızlık yapan kimsenin akıllı ve bulûğ çağına ulaşmış olması.¹²⁶

Kıyasın canı koruduğu gibi el kesme cezasının da malı koruduğunu belirten müellif, bir beldede yılda bir kez bu ceza uygulansa bunun diğer bütün cezalardan çok daha fazla caydırıcı olacağını belirtir. Vehbi Efendi, el kesme cezasını acımasızca bir ceza ve ömür boyunca sürececek bir rüsvaylık olarak görenlerin mazlumlarla ihanet ve hakaret ettiklerini ileri sürer.¹²⁷

3. Ahlâkî Hükümler

İnsanların diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenleyen, görgü kurallarını öğreten ve nefsin eğitilmesini amaçlayan hükümlerdir. Esasları Kur'an ve Sünnet'te belirtilen ahlâkî hükümlerin temel ilkesi ilâhî emirlere saygı duyup yaratıklara şefkatle muamele etmektir. İnsanı böbürlenme, iffetsizlik, yalancılık, cimrilik gibi kötü huylardan arındırıp alçakgönüllülük, iffet, doğruluk, cömertlik gibi güzel huylara sahip kılmaya çalışan ahlâkî hükümler ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin konusuna girer. Ele aldığımız eser daha fazla bir ahkâm tefsiri intibasını vermekle beraber müfessirimiz Mehmed Vehbi Efendi bu eserinde pek çok ahlakî konuya da yer vermiştir. Biz bu başlık altında onun eserinde yer verdiği birkaç konuyu örnek olarak ele alıp incelemeye çalışacağız.

a. Adalet

Mehmed Vehbi Efendi, adaleti "her şeyi yerli yerine koymak ve uygun muamele yapıp uygun yerde durmaktan ibarettir." şeklinde tanımlar. Yüce Allah bütün semavî kitaplarda adaleti emretmiştir. "İnsanlar arasında hükmettiğin zaman adaletle hükmet"¹²⁸ ayeti devlet başkanının hüküm verdiğinde adaletle hükmetmesi-

123 İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et- Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus ts. VI, 193-194.

124 Hayrettin Karaman, ve diğr, *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara 2006 II, 268.

125 Buhârî, "Enbiyâ", 54, "Hudûd", 11; Müslim, "Hudûd", 9.

126 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 434.

127 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 434.

128 Nisâ, 4/58.

nin vacip (farz) olduğunu belirtir. Eğer devlet başkanı adalete riayet etmez, heva ve hevesine tabi olur, Allah'ın emaneti olan tebasına zulümle hükmederse kendi eliyle memleketini harap eder.¹²⁹

Nahl 16/90. ayette Allah (cc) hayır ve şerrin çeşitlerini cemetmiştir. Ayetin başında üç kelime vardır; adalet, ihsan, akrabaya riayettir. İşte bu üç kelime, farz, vacip, nafîle ve güzel ahlâka dair her şeyi içermektedir. Yine ayette fahşa, münker ve bagy olarak ifade edilen üç kelime daha vardır. Bu üç kelime de kötü söz, başkasının hükûkuna tecavüz ve diğer günahların tamamını şamildir. Kısaca bu ayet, emredilen ve yasaklanan ahkâmın umumunu icmalen kapsar. Ayette ifade olunan hususlarla amel etmeyenleri şiddetli azap beklemektedir. Allah Teâlâ, akrabalık duygusuyla adaleti ihmal etmemeyi tavsiye ettiği gibi¹³⁰ bir kavme düşmanlık sebebiyle onlar hakkında da adaletten ayrılmamayı emretmiştir.¹³¹ Adalet herkes için vaciptir.¹³²

Mehmed Vehbi Efendi'ye göre “*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adalette hükmet....*”¹³³ ayeti adaleti uygulayacak hükümdarın gerekli olduğuna işaretler. Hz. Davud'un anlatıldığı ayet herkese emir olup, tüm insanların gerek ailevî gerekse toplumsal hayatta adaletten ayrılmamasına işaret eder. Adaletin dışına çıkmak zulümdür, haramdır.¹³⁴

b. Doğruluk

“*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*”¹³⁵ ayetindeki istikamet, dinî, itikadî ve salih amelleri hakkıyla yerine getirmeyi, şer'i hükümleri tamamıyla beyanı, Allah ile kul haklarına riayeti, yaratılanın yaratıcısına karşı yapacağı her türlü eylemi güzel yapmasını kapsar. Bütün bunları yerine getirmek zor olduğu için Rasûlullah “*Beni Hûd suresi kocattı*”¹³⁶ buyurmuştur. Burada Hz. Peygambere istikamet emredildiyse de gerçekte o, hakkıyla istikamet üzere olduğundan bundan “istikamete devam et” manası anlaşılmaktadır. Allah rızasına uygun işlenen iş, istikamet üzere işlenendir.¹³⁷

c. Cömertlik ve Nafîle Sadaka

Gerek sadaka gerekse borç şeklinde diğer insanlara yardım etmek bütün milletlerce kabul edilmiş güzel ahlak cümlesindedir. Mallarını kendi yolunda harcayan kimselerin bir iyiliğine yedi yüz misliyle karşılık vereceğini Allah Teâlâ Kur'an'da bildirmiştir.¹³⁸ Ancak infak eden kimseler yaptıkları iyiliği başa kakmak

129 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 252.

130 En'am, 6/152.

131 Mâide, 5/8.

132 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s.254-255.

133 Sâd, 38/26.

134 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 256.

135 Hûd, 11/112.

136 Tirmizi, Tefsir 57

137 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 371-372.

138 Bakara, 2/261.

(menn) ve eziyet etmek¹³⁹ suretiyle amelin ecrini kaçırmamalıdır. Yapılan iyiliği başa kakmak ve eziyet etmek haramdır.¹⁴⁰ Allah rızası dışında maksatlarla yapılan yardımların hiçbir değeri ve kıymeti yoktur.¹⁴¹ Öşür, zekât gibi vacip (farz) olan sadakaları verirken şeytanın vesvesesine aldanmamalıdır. Çünkü şeytan, fakir düşeceğinizi söyleyerek sadaka vermekten geri kalmanızı ister ve size çirkin şeyler yapmayı emreder.¹⁴²

4. Diğer Konulara Dair Ahkâm

Mehmed Vehbi Efendi, yukarıda örnek kabilinden üzerinde durduğumuz konular dışında, Arılar, Çiftçilik, Nehirler, İşçilik ve İşçi Çalıştırma, Oyun, Mesleğin Sanatın Lüzumu, Demirin Faydaları, İnsanın Yaratılışı,¹⁴³ Kur'an'ın Kıyamete Kadar Muhafaza Edileceği, Askerlik İnancı, Askerin Maneviyata Bağlı Olması, vb. başlıklar da açmıştır. Ancak müellif, bunları işlerken bazen ayetleri mevzî dışında kullanmakta, bazen de ikincil ve üçüncül anlamları birincil anlam gibi ele almakta ve zorlama te'villerle ayetin o konuya delalet ettiğini ifade etmektedir. Örneğin, mü'min ile kâfirin temsili bir şekilde anlatıldığı "İyi toprak Rabbinin izniyle (iyi) bitki verir, çorak toprak kavruk bitki çıkarır..."¹⁴⁴ ayetini "Ziraata Dair Ahkâm-ı Kur'aniye" başlığı altında ele alır ve şu izahta bulunur. "İşte bu ayet-i celilede Cenab-ı Hak, toprağın iyisini intihab etmeleri (seçmeleri) lâzım olduğuna çiftçileri irşat etmiştir."¹⁴⁵ Gerçi o, yorumlarının devamında Kur'an ayetleri okundukça mü'minde çeşitli ibadetlerin ve sevimli çiçeklere benzeyen güzel ahlâkın ortaya çıkacağını; kötü insan üzerine ayetler okundukça da küfür ve kötülüklerin dışa vuracağını da belirtir.¹⁴⁶ İşte, müellifin burada öncelediği anlama bakıldığında sanki okuyucu Kur'an'ın çiftçilik hakkında da hüküm ve malûmat verdiği zehabına kapılmaktadır.

SONUÇ

Mehmed Vehbi Efendi son dönem Osmanlı medreselerinde yetişmiş, aynı zamanda kendisi de müderrislik yapmış, toplumun sancılı ve sıkıntılı günler geçirdiği Cumhuriyetin ilk yıllarında siyasî ve ilmî faaliyetlerde bulunmuş bir Osmanlı âlimidir. Onun *Ahkâm-ı Kur'aniye*'si, alışılmış ahkâm tefsiri formatından oldukça uzaktır. Zira o, eserinde sadece amelî ahkâma yer vermemiş bunun yanında itikadî, ahlakî ve diğer pek çok konuya dair ahkâma da temas etmiştir. Bu yönüyle onun, fikhın fûru konularıyla fazlaca iştigal etmeyip, genelde hayatın her alanını İslâm'a ve Kur'an'a göre anlamlandırma gayreti içinde olduğunu görmekteyiz.

139 Bakara, 2/262.

140 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 392.

141 Bakara, 2/265.

142 Bakara, 2/268.

143 Bu konuyu işlerken müellif Darwinizm meselesini ele alır ve "mademki insan maymundan dönüşmüş, şimdiki maymunlar neden insan doğurmuyor?" sorusunu sorar. Mehmed Vehbi Efendi, a.g.e., s. 68.

144 A'raf, 7/58.

145 Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, s. 220.

146 A.g.e., aynı yer.

Osmanlı âlimleri kendi dönemlerinin dinî, ahlakî, siyasi ve sosyal meselelerini özellikle tefsire dair yazılmış eserlere çok fazla yansıtmamışlardır. Zira onlar ilimler hiyerarşisinde tefsiri, Kur'an'ı izah eden bir ilim olarak görmüşler; bu tür güncel konuları fıkıh ve fetva merkezli işlemlerdir. Belki bu durumun, Kur'an'a duyulan saygı dolayısıyla dönemin sorunlarını Kur'an tefsirine yansıtılmamak, tefsir kitaplarını şahsî sayılabilecek görüş, değerlendirme ve yönelişlerden uzak tutmak gayesine matuf olduğu düşünülebilir. Kanaatimizce her dönem sorunların çözümü noktasında İslâm'ın ahkâm ve ilkelerini esas alarak âlimlerin öneriler sunması oldukça önemlidir. Bu açıdan baktığımızda Mehmed Vehbi Efendi'nin yaşadığı dönemin soru ve sorunlarından uzak durmadığı ve eserinde bunlara cevaplar vermeye çalıştığını görmekteyiz. Mesela o, eserin muhtelif yerlerinde "Darwinizm, Din maneviyattır maddiyata karışmaz, Din terakkiye manidir" gibi meseleleri ele alıp tartışır ve bunlara cevaplar vermeye gayret eder. Yine Vehbi Efendi, yaşadığı dönemdeki bazı insanların iddia ettiği geri kalmışlıktan ve çöküntüden kurtulmanın yolunun Batı'yı taklit etmekten geçtiğine dair düşüncelere şiddetle karşı çıkarak Müslümanların geçmişlerine bakarak ve İslâm'ı merkeze alarak bu sorunların üstesinden gelebileceklerini ifade eder.

Mehmed Vehbi Efendi eserinde, Hanefî mezhebinin görüşlerini temel almakla birlikte farklı mezheplerin görüşlerine de yer vermiş, taassup seviyesinde bir mezhebe bağlılık göstermemiş, bazen sadece bir mezhebin görüşünü vermekle yetinmiştir. Çoğu kere de hiçbir mezhebin görüşüne yer vermeden konuyu ele alıp kendi birikimi ile ayetleri yorumlamıştır.

Mehmed Vehbi Efendi, eserinde orijinal türden bilgiler vermemesi, konuları işlerken daha derinlemesine tahlil ve yorumlardan kaçınması, başlıkta verilen konulardan zaman zaman saparak farklı konulara geçmesi, sistematik olmayışı gibi yönleriyle eleştiriye tabi tutulabilir. Ancak şunu da belirtmekte yarar var ki, İslâm dünyasında Kur'an'ın ahkâm yönüyle ilgili tefsir alanında pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen Cumhuriyetin ilk yıllarında Mehmed Vehbi Efendi'nin yaptığı bu çalışmadan sonra bu alanda ülkemizde bizim bildiğimiz kadarıyla pek eser telif edilmemiştir. Bu durum bir nakısa teşkil etmekte ve çalışılması gereken bir alan olarak kendini göstermektedir.

AHKÂMU'L-KUR'ÂN İLMİ: DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE ESERLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA *

Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân**

Çev. Mustafa Şentürk***, Mine Özer, Narin Yavuz****

Özet: Yüce Allah'ın kitabı, çok sayıda bilgiyi ve çeşitli ilimleri ihtivâ etmektedir. Âlimler, geçmişte ve günümüzde bu ilimlerle ilgilenmişler, sayı ve sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bir grup "müfessir fakih", önemle Kur'an'ın *teşri'i/yasama* boyutu üzerinde durmuştur. Onlar Kur'an'a hizmet etmek, onun vaz'ettiği (hüküm) incilerini çıkartmak, ahkâmının ve fıkhnın sınırlarını ortaya koymak için; dikkatlerini Kur'an'a yöneltmişlerdir. Bu âlimlerin bereketli çabaları sayesinde, *Ahkâmul-Kur'an İlmî* adı verilen, verimli fikhî bir servet meydana gelmiştir.

Araştırma(mız), bu ilmin ortaya çıkışını ve açıklanmasını ele alacak; insanların rabbânî bir yaşamaya duydukları ihtiyaca dâir örtüyü açacak ve fitratlarında bulunan gizli vicdana cevap verecektir. Ayrıca Kur'an'ın bu yasama türüne özen göstererek, insanlar için hayatta sağlam bir anayasa koymak sûretiyle, söz konusu ihtiyaca cevap vermesini işleyecektir. Ahkâmul-Kur'an İlmî'nin ortaya çıkışı ve olgunlaşmasına kadar geçirdiği çeşitli gelişme aşamalarından söz edecek; özellikle de ictihâd imamları asrını konu edinecektir. Yüzyıllar geçtikçe ulemânın bu ilimde ürünler verdikleri ve telif ettikleri bütün eserler ile yazdıklarını düzenlemeye özen gösterdikleri görülmeye başlanmıştır. Böylece Ahkâmul-Kur'an kitapları için, aralarında *matbû*, *yazma* ve *kayıpların* da olduğu; yüzden fazla sağlam bibliyografya oluşmuştur. Geçen çeşitli asırlar içerisinde, muteber fıkhn mezhepleri bu alanda eserler vermişlerdir. Ben, Kur'an kütüphanesinde bir boşluğu doldurur ümidiyle, bunları ilim erbâbına sunmak istedim. Belki böylelikle araştırmacılar, bu çalışmada yararlanılabilecek şeyler bulurlar. Araştırmada şu konular yer almaktadır:

1. İnsanların Yasamaya Olan İhtiyacı.
2. Kur'an'ın Yasamaya Verdiği Önem.
3. Ahkâmul-Kur'an İlminin Doğuşu ve Gelişimi.
4. Ahkâmul-Kur'an Alanında Yazılmış Olan Eserler.
5. Değerlendirme ve Sonuçlar.

1. İnsanların Yasamaya Olan İhtiyacı

Asırlar geçtikçe, insanlık medeniyeti tarihi şunu göstermiştir ki, medeniyetin dolaylı olarak taşıdığı maddî ve ilmî ilerleme, insanın âhireti bir yana, dünyasında bile mutluluğunu sağlamak için yeterli değildir. Her nerede ortaya çıkmış ve ne

* Bu çalışma, Mevlâ el-Hasen el-Hüseyin el-Hayyân'ın, Mecelletü Câmîati Ümmî'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şer'îyye ve'l-Lügati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ, cilt: 16, sayı: 28, 1424/2003, ss. 3-64'te yayımlanan "علم أحكام القرآن: دراسة في نشأته وتطوره ومدوناته" adlı makalesinin çevirisidir.

** Doç. Dr., Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İslâmî Araştırmalar Bölümü, Taif.

*** Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr

**** Yüksek Lisans Öğrencileri, Bayburt Üniversitesi, SBE, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi Ana Bilim Dalı, mineayyildiz0969@gmail.com, narin.yavuz@hotmail.com

kadar gelişmiş olursa olsun; beşerî bilim ve fennin, insanın aradığı huzur, güven, mutluluk ve istikrârı sağlamaktan âciz olması bunun göstergesidir.

O halde bu talebi yerine getirecek başka bir şeyi tartışmak gerekli idi ve bu, dînin hidâyetinden başkası değildi. İnsan doğal olarak ya da İslâm'ın dediği gibi fitraten¹ medenî/sosyal bir varlıktır.

İnsanların başıboş bırakılmış olmasını şerîattan önce akıl kabul etmez. İnsanlar, kendi görüşlerine dayanır, heveslerine boyun eğler. Hayatları kaosa, ilişkilerin kopmasına ve ızdırâba dönüştüğünden dolayı; insanlar kendilerini birleştiren dinden ve altında gölgelendikleri yasaları düzenleyen şerîattan uzak duramazlar.² Özellikle biliyoruz ki beşerî ilim(ler) insanların benliklerini tek başına ıslâh edemez. Kendi beşerî bilgilerinin üstünde olduğu için, insanlar sadece fitratın engeline boyun eğler. *Fitrat*, şerîat ve din olarak Rablerinden gelen şeydir. Gerçek mutluluk, ancak ibâdetlerle elde edilebilir.³

Din, nefisleri yalnız kaldığında gözetleyen ve şehvetlerinden alıkoyan bir olgudur. O nedenle Allah mahlûkâtı var ettiğinden bu yana, görüşleri ayrılmasın, arzuları farklı olmasın diye; onları dînî inançtan ve şer'î sorumluluktan habersiz yaratmamıştır. Bilakis Allah insanı fitratının özünde yüce yaratıcısına meyiletme duygusu ile ve hak dîni kabul etmeye hazır bir şekilde yaratmıştır. Şüphesiz Allah, kullarını zâtını, birliğini ve kendisinden başka ilâh olmadığını bilecek şekilde yaratmıştır.⁴ Dolayısıyla ilâhî hükümler bunu sağlamlaştırmak ve insanın benliğinde yerleştirmek için gelmiştir.

Bu yüzden insanların bütün ihtiyaçlarının üstünde, işlerini düzene sokacak, dünya ve âhîret maslahatlarını temîn edecek semâvî bir yasmaya zorunlu olarak ihtiyaçları vardır. İnsanların tıp ilmine olan gereksinimi yasmaya olan gereksinimlerine göre öncelik taşımaz. Zira insanların çoğu doktor olmadan da yaşayabilmektedirler ve doktor(lar) genellikle şehir merkezlerinde bulunmaktadır. Allah kullarına, faydalarına olan şey(ler)i alma, kendilerine zarar verecek olan şey(ler)den de kaçınma duygusunu ihsân etmiştir. Her toplum içinde, kendilerine musallat olan dertlerden kurtulacakları bir devâ yöntemi var etmiştir. Öyle ki tıbbın birçok tekniği, insanların âdet, gelenek ve tecrübelerinden alınmıştır. Şerîat, kulların ihtiyârî fiillerinde Allah'ın rızâsının ve gazabının vâki olduğu olayları tanımlamak üzerine binâ edilmiştir. O nedenle sadece vahiy üzerine inşâ edilmiştir.

Merhûm İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), insanın tıp ile yasmaya olan ihtiyacını karşılaştırırken, ne güzel söylemiştir:

“Nefessiz kalmanın sonucunda takdir edilen şey, bedenın ölmesi ve rûhun ondan ayrılmasıdır. Şerîatın/yasamanın yokluğunda ise hem ruh ve kalp ifsâd

1 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, trs., I/339.

2 Bkz., Ebu'l-Hasen Ali b. Habîb Mâverdi (450/1058); *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, s. 45.

3 Ahmed b. Abdurrahîm Dihlevî (1180/1766); *Huccetullâhi'l-Bâliga*, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1421/1999, I/185.

4 İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir (774/1372); *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1416/1995, III/416.

olur hem de beden yok olur. Bu durum ile bedenin ölüm yoluyla yok olması arasındaki fark ne büyüktür. İnsanlar Hz. Peygamber'in (sas) getirdiği ilkeleri bilmekten, onlarla amel etmekten, onlara çağırmaktan ve o ilkelerden ayrılanlarla kendileri vaz geçinceye kadar cihâd etmekten daha fazla, asla hiçbir şeye muhtaç değildirler. Âlem için bundan başka dirlik kesinlikle yoktur. Bu köprüünün üzerinden geçmekten başka, mutluluğa ve büyük kazanca giden hiçbir yol yoktur”⁵

Bilakis eğer ‘şer’i sorumluluklar insan türünün ihtiyaçlarındandır’ dersek, abartmış olmayız. İnsan kendi hal dili ve fitri isti’dâdı ile Rabb’inden kendisine uygun olan şeyleri emredip kendisini bu hal üzere mükâfatlandırmasını; hayvânî yönüyle meşgul olmayı yasaklayıp (eğer o yönüyle davranışta bulunursa) bundan dolayı cezâlandırmasını ister.⁶

İnsanlık, tarihî dönemler içerisinde bir (takım) aşama(lar) kaydetmiş olsa da, genel ve kalıcı bir şeriatı kabul etmeye hazır durumda değildi. Her türlü eksiklikten uzak olan Allah’ın hikmeti, zaman itibarıyla Peygamberimiz Hz. Muhammed’den (sas) önce gelmiş olan peygamberlerin (as) şeriatlarının sınırlı ve muvakkat olmasını gerektirmiştir. Bunlar belirli bir zamanda, belirli kavimler içindir; hikmet ve maslahata uygun olan da budur.

İnsanlığın son haline -ki Allah bu zamanı son ve genel peygamberliği indirmek için uygun görmüştür- ulaşmasıyla; Allah, elçisi Hz. Muhammed’e (sas), yer-yüzünde adaleti tesis etsin ve kullarının dünya ve âhiret maslahatlarını gerçekleştirsin diye, İslâm şeriatını indirmiştir.⁷

Böylece Yüce Allah’ın hikmeti, İslâm şeriatının son şeriat olmasını gerektirmiştir. O, kendisinden önceki şeriatları nesh eden ve fakat kendisinden sonra hiçbir şeriat tarafından nesh edilmeyecek olan şeriatdır. Çünkü İslâm’ın kitabından sonra bir kitap, peygamberinden sonra da bir peygamber gelmeyecektir. Çünkü din, İslâm ile kemâle ermiştir. Din binâsı da Hz. Muhammed’in risâleti ile tamamlanmıştır. Allah, şöyle buyurduğunda ne kadar doğru söylemiştir:

“الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا / Bugün dininizi kemâle erdirip, size olan nimetimi tamamladım ve din olarak size İslâmı seçtim” (Mâide 5/3).

Allah Rasûlü de (sas) şöyle buyurmuştur: “Benim ve benden önceki peygamberlerin durumu şuna benzer: Bir adam bir bina inşâ eder, onu sağlam ve güzel yapar, ancak köşesinde bir tuğla yerini boş bırakır. İnsanlar da o binayı gezip beğenirler ve ‘buraya da bir tuğla konulsaydı ya!’ derler. ‘İşte ben o tuğlayım ve ben peygamberlerin sunucusuyum’⁸.

5 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri’s-Sâade ve Menşûru Velâyeti’l-İlmi ve’l-İrâde*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, trs., II/5.

6 Dihlevî, *age*, I/106.

7 Bkz. Muhammed b. Ebû Bekr, *Şeriatü’l-İslâm*, s. 11.

8 Müslim, *Fezail*, 22.

Beşerî hayat, ancak şer'î ve semâvî hükümlere uygun bir şekilde düzenlenirse ayakta durur. Böylece insanların maslahatları, hak ve sorumlulukları korunmuş olur. Çünkü Kur'an-ı Kerim, insanların bu hükümlere olan ihtiyaçlarını karşılamak ve sağlam bir anayasa olarak hayatı düzenlemek için gelmiştir. Kur'an, Allah'ın helâl, harâm ve mübah kıldıklarını, yasakladıklarını, müstehâb ve mekrûhlarını, emir ve yasaklarını; itaat eden kimselere vereceği mükâfatı, isyân edenlere vereceği cezâyı hep bu hükümlere bağlamıştır.

Kur'an-ı Kerim, yalnızca insanların hallerini ıslâh etmek için indirildiğini ilân etmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: “هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ / Bu (Kur'an), bütünü insanlık için bir açıklamadır. Takva sahipleri içinde bir hidâyet ve öğüttür.” (Âl-i İmrân 3/138). “يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا” / Ey insanlar size Rabbinizden kesin bir delil gelmiştir ve size apaçık bir nûr indirmişizdir” (Nisa 4/174). “قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ . يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.../...Size Allah'tan bir nûr ve apaçık bir kitap gelmiştir. Allah, rızâsını arayanı onunla kurtuluş yollarına iletir; o da izniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır ve dosdoğru bir yola iletir” (Mâide 5/15-16). Bundan sonra da emir ve yasaklar gelmektedir. “...يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ” (O peygamber) onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten men eder; onlara temiz şeyleri helâl, pis olanları daharâm kılar.” (A'râf 7/157).

Daha sonra Allah Kur'ânda mücmel ve mübhem olanları açıklama, muhtemel anlamlı olanları da sınırlandırma görevini Hz. Peygamber'e (sas) tevdi etmiştir. Allah, bu konuda şöyle buyurmuştur: “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” / Sana bu Kur'an-ı, insanlara kendilerine indirilene açıklamak için indirdik; belki düşünürler” (Nahl 44).

(Allah) Hz. Peygamber'den (sas) sonra, O'nun dikkat çektiği manalardan hüküm çıkarma görevini ulemâyaya vermiştir. Hz. Peygamber, âlimler murâd edilenin bilgisine ulaşabilsinler diye, hüküm çıkarma yönetimine işaret etmiştir. Ulemâ diğer insanlardan bu yönleriyle ayrılır ve ictihâdlarının isabetli oluşu ile temâyüz ederler. Allah şöyle buyurmuştur: “...يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ” Allah sizden îmân edenler ile kendilerine ilim verilenleri (n derecelerini) yükseltir...” (Mücâdele 58/11). Böylece Kitap asıl, Sünnet(onun) açıklama(sı) olur; ulemânın hüküm çıkarması da kitap için açıklama ve izahtır.⁹

İnsanlar da Allah'ın kanununu sağlamlaştırmaya me'mûrdurlar; çünkü şeriat mükellefi hevâsının çağırıklarından kurtarsın ve -Şâtıbî'nin (790/1388) dediği gibi¹⁰- böylece mükellef Allah'a gerçek bir kul olsun diye vaz' edilmiştir. Şeriat bü-yüğü ve küçüğüyle, itaât-kâr olanı ve âsî olanıyla, iyisi ve kötüsüyle toplum için bir delildir. Hal böyle olunca, halkın çoğu kendileri için sağlam bir delil ve Hakk'a

9 Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî (671/1272); *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârul-Kütübî'l-Misriyye, Mısır, 1373/1953, I/2.

10 Şâtıbî (790/1388), *el-İ'tisâm*, II/337-340.

vâsıl oldukları bir rehber olarak şerîata itibar eder. Toplum için kalıcı şeref, ancak şeriat yasalarını sağlamlaştırmak, onların öğretilmesinde titizlenmek ve hükümlerine itâat etme konularında çokça çaba göstermektir.

2. Kur'ân'ın Yasamaya Verdiği Önem

Kur'ân-ı Kerîm'in, eski ve yeni âlimlerin saymak ve hesaplamakla meşgul oldukları pek çok ilmi içerdiği bilinmektedir.¹¹ İlimlerin (Kur'ân'daki) temeli, -âlimlerin de belirttikleri gibi- beş esâsa dayanır: *Allah'ın âyetleri ile nimetlerini, Allah'ın (geçmiş ümmetlerin başına geçirdiği) devirlerini ve Âhireti hatırlatmak, fikhî hükümleri açıklamak ve kâfirlerle tartışmak.*¹² Ancak bu ilimlerin de özü -İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi¹³- üçtür: *Tevhîd, tezkîr ve ahkâm.* *Tevhîd* akâid konularını içine alır. *Tezkîr* ahlâk ilminin konularını kapsar. *Ahkâm* da güç yetirilebilecek davranışlarla ilgili emir, nehiy ve muhayyer bırakılan hususları içerir. Bu, fakihlerin araştırma alanıdır.

Bu son kısım, önemine binâen “fakih müfessirlerin” dikkatine tevdi edilmiş; onlar da dikkatlerini Kur'ân'daki incileri çıkarmaya, Kur'ân'ın hikmetli teşriini keşfetmeye, ve çok sayıdaki nasslarını araştırmaya yönelmişlerdir. Bu çabalarının sonucunda Kur'ân'da bulunan emir ve nehiyler ile fikhî meseleleri içeren ve *Ahkâmu'l-Kur'ân İlmi* denilen fikhî bir zenginlik oluşmuştur.¹⁴

Bu müfessir fakihler, Kur'ân'daki ahkâm âyetleri olan yasama âyetlerini araştırmaya ve incelemeye yönelmişlerdir. Kur'ân'daki bu âyetlerin sayısı, âlimler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur.

İbn Kayyım gibi (âyet sayısının) az olduğunu savunanlar bu sayıyı *yüz elli* âyetle sınırlamışlardır.¹⁵ Bu sayının *beş yüz* âyet olduğunu ileri süren bazılarının görüşünü reddeden Muhammed Sıddik Hasen Han (1307/1890), şöyle diyerek İbn Kayyım'ı takip etmiştir: “*Bu doğru değildir. Ahkâm âyetleri ancak iki yüz tanedir veya buna yakındır. Eğer bu görüşü bırakır da, nahivcilerin örfünde 'kelâm' adı verilmesi doğru olan anlamlı her sözü âyet sayarsak, o zaman ahkâm âyetlerinin sayısı beş yüzden da fazla olurdu. Kur'ân budur, şüphesi olan (buyursun) sayın.*”¹⁶

(Âyet sayısının) Orta düzeyde olduğunu savunan âlimler, bu sayıyı *beş yüz* âyetle sınırlandırmışlardır. Bu görüş Gazâlî (505/1111), Râzî (606/1209) ve diğer bazı âlimlere nisbet edilmiştir.¹⁷

11 Bedruddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşi (794/1391); *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire, 1376/1956, I/19; Celalüddin Abdurrahman Süyûtî, (911/1505); *el-İklîl fî Istınbâtî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1980, ss. 11-19; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbûatu'l-Bâbî el-Halebî, Kahire, 3. bsk., 1370/1951, II/125-131.

12 Bkz. Dihlevî, *age*, I/196-197.

13 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî (543/1148), *el-Kanînu't-Te'vîl*, s. 541.

14 Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî İbn Cüzey (741/1340), *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Matbaatü Mustafa Muhammed, Mısır, 1355/1936, I/7.

15 Bkz. Muhammed b. el-Hasen el-Hacevî Seâlibî; *el-Fikru's-Sâmî fî Târihi'l-Fikhu'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1397/1976, I/25.

16 Hasan Han, Muhammed Sıddik; *Neylü'l-Merâm min Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1383/1963, s. 21.

17 Zerkeşi, *age*, II/3; Süyûtî, *el-İklîl*, s. 21; Süyûtî, *el-İtkân*, II/130.

İbnü'l-Arabî (543/1148), İzz b. Abdüsselâm (660/1261), İbn Cüzey (741/1340), Zerkeşî (794/1391), Süyûtî (911/1501), Şevkânî (1255/1839) ve Seâlibî (1376/1956) gibi; (âyet sayısının) çok olduğunu savunan âlimler ise; ahkâm âyetlerinin konularına girebilecek olanlar iyi araştırılırsa, hüküm âyetlerinin *beş yüzden çok fazla* olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kadı Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, hocalarından birinin şöyle dediğini nakletmektedir: “*Sadece Bakara Sûresi bin emir, bin nehy, bin hüküm, bin de haber içermektedir. Sûrenin fıkıh konularının çok olmasından dolayı, Abdullah İbn Ömer (73/692) sûreyi öğrenmek için sekiz senesini vermiştir*”.¹⁸

İbnü'l-Arabî, bunu kaydettiği halde, sûrede doksan hüküm (âyetini) ele almıştır. Tefsirinde ele aldığı ahkâm âyetlerinin tamamı ise, *yüz beş sûreye* dağılmış olan *sekiz yüz altmış dört âyettir*.¹⁹

Bunlara kendilerinden hüküm çıkarılan diğer âyetler de eklenmiştir.

İzz b. Abdüsselâm, Kur'an âyetlerinin büyük çoğunluğunun yüce hükümler ile şer'î âdâbı içerdiğine dâir teorik ve ilmî delil(ler) getirmiştir. Bu görüşü, *el-İmâm fi Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır.

Onun teorik düzeyde, ahkâm örnekleri içeren özel bir bölüm ayırdığını ve söze şöyle başladığını görürüz: “*Allah, kitabında hatırlatma ve öğüt bâbından örnekler vermiştir. Bundan dolayı Allah şöyle buyurmaktadır: ‘لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ’ / Biz bu Kur'an'da insanlara her türlü örneği verdik ki, belki düşünürler’* (Zümer 39/27). *Örnekler sevâbın kaybolması, amellerin veya övgü, yergi, saygı, hakaret, sevâb ya da cezânın iptal edilmesini içermez. Çünkü bu (örnekler) hükümlere işaret etmektedir*”.²⁰ Başka bir yerde de, Kur'an nass(lar)ının yasama ile edebî ve dinî yük(ler) taşıdığını belirtmiş ve şöyle demiştir: “*Kur'an âyetlerinin büyük çoğunluğu edebî ve ahlâkî güzellikleri kapsayan hükümlerden yoksun değildir. Allah o ahlâkî güzellikleri, halk için öğütler, Kendisi'ne ve katına yaklaştıracak şeyler, kulları için bir rahmet kılmıştır. Ne mutlu Kur'an âdâbıyla bezenen ve onun dünya ve âhiret için hayır olan ahlâkıyla ahlâklanan kimseye*”²¹

Uygulama düzeyinde ise, (İzz. b. Abdüsselâm'ın) kitab(1), özetle hükümlerin delillerinden nasıl çıkarılacağına pratiğini kazanmak için ilmî bir örnektir. Kitapta (bu konudaki) ilkeler belirlenmiş ve bu ilkeler Kur'an âyetlerine dayandırılmış; manaların, hükümlerin ve âdâbın seramonisiyle, âyetleri lafzen ve manen açık ve anlaşılır hâle getiren örnekler ve deliller verilmiştir.²²

18 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I/8.

19 Seâlibî, *age*, I/26.

20 İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm fi Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*, s. 143.

21 İzz b. Abdüsselâm, *age*, s. 284.

22 Bu sebeple Zerkeşî *el-Burhân*'da ona atıfta bulunarak, “bu durumu öğrenmek isteyen(ler) İzz b. Abdüsselâm'ın *el-İmâm*'ına mürâcat etsin” der. Bkz. Zerkeşî, *age*, II/4.

Kimisi de ahkâmı beş yüz âyet ile sınırlandıranların görüşünü şöyle diyerek tevîl etmiştir: “Belki de onların asıl maksadı; kasas, emsâl vd. âyetlerden birçok hükümlerin çıkarılabileceğini açıklamaktır”.²³

İmam Şevkânî, şer’î hükümleri araştıranları aldanmamaları gerektiği hususunda şöyle uyarmıştır: “Bu (aldanma), bir kısım ilim ehlinin ahkâm âyetleri denilen belirli âyetlerin tefsirini bilmenin yeterli olduğunu iddia etmeleri sebebiyledir. Şüphesiz -kıssa ve mesellerine varıncaya kadar- Kur’ân’ın tümü, şer’î hükümlerle alâkalı faydalardan ve sadece kendileriyle yetinilmemesi gereken nüktelerden uzak değildir. Hepsinde dine bir giriş bulunmaktadır”.²⁴

3. Ahkâmu'l-Kur'ân İlminin Doğuşu ve Gelişimi

Bu ilmin doğuşu ve gelişimine gelince, bu konuda özetle şunları söyleyebilirim:

Hız. Peygamber (sas), ashâba (ra) Kur’ân nass(lar)ının içerdiği manaları ve kulların maslahatlarını düzenlemeye dönük fikhî hükümlerin kapsadığı şeyleri açıklamıştır. Sahabe, özellikle de dört halife, İbn Mes’ûd (32/652) ve İbn Abbâs (68/687) gibi âlim ve önde gelenleri olmak üzere; doğuştan getirdikleri bozulmamış Arapça(ları) sayesinde, deliller ve durumlara şahid olmaları, tam bir anlayış, doğru bilgi ve sâlih amel sahibi olmaları nedeniyle, bu âyetlerin getirdiği hükümleri anlıyorlardı. Manaları anlamak için bizzat kendileri çabalıyorlardı. Hz. Osman (35/655), İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’bdan (30/650) nakledildiğine göre; Allah Rasûlü onlara on âyet okur, onlar da bu âyetlerdeki amel(ler)i öğrenmedikçe diğer on âyete geçmezlerdi. Dolayısıyla Kur’ân’ı ilmi ve ameli ile birlikte öğrenirlerdi. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (412/1021) şöyle der: “Biz Kur’ândan on âyet öğrendiğimizde, o âyetlerdeki helâli-harâmı, emri-nehyi bellemeden sonraki on âyeti öğrenmezdik”.²⁵

Bundan dolayı, (sahabe) bir sûrenin ezberlenmesi için uzun sûre beklerlerdi. İmam Mâlik (179/795) *Muvatta*’da, Abdullah İbn Ömer’in (74/693) Bakara Sûresi’ni öğrenmeye sekiz yıl ayırdığı rivâyetinin kendisine ulaştığını belirtmiştir.²⁶

Sahabe, Kur’ân’ın anlamlarından biri kendilerine müşkil geldiğinde, Rasûlüllah’a başvururlardı. Rasûlüllah (vefât edip) Rabbi’ne kavuşunca, O’ndan (sas) sonra Müslümanlardan sahîh şer’î bir hüküm talep eden (yeni) olaylar meydana gelmiş; bu hükümler için ilk sığındıkları şey, Kur’ân olmuştu. Sahabe Kur’ân’ın âyetleri üzerinde düşünürler ve onları akıl ve kalplerine arz ederlerdi; bu yolla

23 Zerkeşi *age*, II/4.

24 Muhammed b. Ali Şevkânî (1255/1893); *Edebü't-Taleb ve Müntehel-Erab*, Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Yemeniyye, ss. 116-117.

25 Bkz. İbn Cerir Taberî (310/922); *el-Camiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, 1398/1977, I/80; Kurtubî, *age*, I/39; Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye; *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, Kuveyt, 1391/1971, (el-Fetâvâ, XIII/331'de); İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir (774/1372); *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, Dâru Âlemi'l-Küttüb, Riyad, 1416/1995, I/4.

26 Malik b. Enes, *Muvatta*’, I /205.

amaçlarına ulaşırlarsa ona uyarlardı, değilse Hz. Peygamber'in Sünnet'ine sığınarlardı; şâyet istedikleri şeyi onda da bulamazlarsa, Kitap ve Sünnet'in genel kâideleri ışığında ictihâd edip kendi görüşleriyle amel ederlerdi.²⁷

Bu, sahabenin hayata dâir bütün işlerdeki yöntemidir. Yasama konusunda ilk kaynak olması itibarıyla, Kur'an'ı diğer her şeyin önüne geçirmişlerdir. Bu da onların Kur'an'ın bir *nüzûlü*, bir de *tenzîli* olduğunu bildiklerinden dolayıdır. *Nüzûl*, Hz. Peygamber'in vefâtıyla tamamlanmıştır. *Tenzîl* ise olaylara ve hükümler çıkarılmaya göre, zamanın sonuna kadar devam edecektir.²⁸

Bununla birlikte sahabe ahkâm âyetlerine olan bakışlarında bazen çıkarılan hükümde ittifak ederler, bazen deâyeti anlamada ihtilâfa düşerlerdi. Bu sebeple araştırılan meselede hükümleri farklı olurdu.²⁹ Ahkâm konusundaki görüş ayrılıklarının çoğu, *zıtlık* değil *çeşitlilik* ihtilâfıydı.³⁰ Bu ihtilâflarına rağmen, onların her biri yalnızca hakikati aramıştır. Eğer (hakikat) muhalefet ettiği kişinin tarafında ortaya çıkarsa, sahabe kendi görüşünü bırakır, onu alırdı.

Tâbiûn, tefsîr alanındaki ilimlerini Sahabe'den mîrâs olarak almış ve buna Allah'ın kendilerine Kur'an hakkında lutfettiği ictihâd, hüküm çıkarma ve kendi görüşlerini katmışlardır. Bunlar Mücâhid b. Cebr (104/722), Saîd b. Cübeyr (95/713), İbn Abbâs'ın kölesi İkrime (105/723), Atâ b. Ebî Rabâh (114/732), Hasen el-Basrî (110/728), Mesrûk b. el-Ecda' (62/681) ve Saîd İbn Müseyyeb (94/712) gibi *Tâbiûn*'un tefsîr alanındaki görüşlerinin çoğunu bize ulaştıran tefsîr kitaplarıdır.³¹

Bu durum, *fıkıh mezhepleri imamlarının* dönemine kadar böyle devam etmiş ve Müslümanların başına daha önce herhangi bir hüküm uygulanmamış birçok olay gelmiştir. Her imam, bu olaylara Kur'an, Sünnet ve diğer yasama kaynakları ışığında bakmaya başlamış, sonra da bu olaylar hakkında zihninde oluşan kararlar hüküm vermiş ve verdiği hükmün delil ve kanıtlara dayandığına inanmıştır. Bu imamların hükümleri bazen ittifak bazen de ihtilâf etmiştir. Her iki durumda da kendi görüşleri lehine taassub duygusu ortaya çıkmamış, bilakis hep birlikte gerçeği araştırıp doğru hükmü talep etmişlerdir. Muhalif olduğu kimsenin görüşünün doğru olduğu ortaya çıkarsa, o imamlardan birine o görüşü kabul etmek zor gelmemiştir. Nitekim onların birinden şu görüş nakledilmiştir: "Hz. Peygamber'den gelen hadîs eğer sahîh ise benim mezhebim odur, o takdirde benim görüşümü duvara çalın".³²

27 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-Muvakkîn*, I/66-71.

28 Seâlibî, *age*, I/26.

29 Sahabenin ihtilâfına örnekler için, İbn Teymiyye'nin *Raf'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*'ına bakılabilir.

30 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 38.

31 İbn Teymiyye, *age*, ss. 102-105; İbn Kesîr, *age*, I/5; Muhammed Hüseyin Zehebî; *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1396/1976, I/99.

32 Hâkim ve Beyhakî'nin rivâyet ettiği gibi, bu ifadedeki görüş İmam Şafî'ye nispet edilmiştir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, II/4, 222-233; Dihlevî, *age*, I/481-482. Buna yakın bir görüş İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ahmed İbn Hanbel'den de nakledilir. Bkz. Ebu'l-Fadl b. Mûsâ el-Yahsubî Kadî İyâz (544/1149); *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Marifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Neşru Vezâreti'l-Evkâfi'l-Magribiyye, I/182; Şâtubî, *el-İ'tisâm*, II/346; İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, I/75; Dihlevî, *age*, I/481-482.

Fakat çok geçmeden, bu imamlardan sonra kendilerine taklîd rûhu sirâyet etmiş olan bir grup gelmiştir. Bunlar kendi imamlarının görüşlerinde mutaassıp olup o görüşlere Şâri'in nassına baktıkları gibi bakmışlar; ilmi çabalarını o görüşleri desteklemek için sarfetmişler ve bütün güçlerini muhalif mezhebi bâtil göstererek çürütmek için harcamışlardır. Bazı âlimlerin ahkâm âyetlerine bakışları bunun eseri olup eğer imkân varsa, bu âyetleri kendi mezheplerinin görüşüne göre *tevil* etmişler; bu mümkün değilse muhalifleri tarafından doğru kabul edilmeyecek bir *tevil* yapmışlardır. Bir kısmı da engellenmişse, bütün *tevil* yöntemlerinde olan bir açıdan *nesh* veya *tahsîs* görüşüne sığınabilmiştir. Ubeydullah el-Kerhî (340/951) bu kimselerden biri olup Ebû Hanîfe'nin (150/767) mezhebinin mutaassıplarından biridir. O diyor ki: “*Arkadaşlarımızın (genel kabulleri) ile çelişen her âyet, ya tevil edilir ya da mensûhtur. Aynı durumda olan her hadîs de ya tevil edilir ya da mensûhtur*”.³³

Bu fakîh müfessirler kendi fikhî mezheplerini desteklemeye çalışmışlar ve bazen Kur'an-ı Kerîm'i mezheplerinin kurallarına ve fakîhlerinin görüşlerine marûz bırakmışlar ve (ne yazık ki) her zaman gerçeğin kendisini aramamışlardır. Bununla birlikte insafılı davranan, imamlarının görüşlerine özgür bir araştırma ve eleştiri ile bakabilen ve söyleyeni kim olursa olsun, kendisini gerçeğe ulaştıracak delil(ler)i takip eden kimselerden de yoksun değiliz.

Öte yandan İslâm âlimleri, şer'i hükümlere dâir, insanların bireysel veya toplumsal ya da bütün ümmet düzeyinde hallerini değiştirmekten ve dîni-dünyevî durumlarını düzeltmekten uzak eserlere de muttali olmuşlardır. Bundan dolayı İslâm âlimleri bu eserleri öğrenmeye, tanıtmaya ve onlarla amel etmeye çağırarak konusunda en ufak bir çaba dahî sarf etmemişlerdir.³⁴ Dolayısıyla ümmetin âlimlerinin bir kısmı Allah'ın ziyafetine, Kur'an-ı Azîme yönelmiş; içinde helâl, harâm vd. hükümler bulunan eserlerden, sahîh bir bakış ve doğru bir düşünce ile yararlanmışlardır. Sonra da *usûl* ve *fürûl*arını oluşturmuşlar ve Allah'ın şeriatını öğrenmek isteyen kimse için en hayırlı yardımcı olmaya devam eden kıymetli eserlerde güzel bir şekilde ayrıntılı bilgiler vermişlerdir.

4. 1. Ahkâmu'l-Kur'an Alanında Yazılmış Olan Eserler

Kur'an'ın hükümleri, Kur'an'ın inişinden günümüze kadar İslâmâlimleri tarafından büyük bir ilgi görmüş; asırlar geçip de mezheplerin çeşitlenmesi ve ihtiyaçların farklılaşmasıyla büyük bir önem kazanmıştır.

Ne var ki, bu alanda *Tedvîn Dönemi*'nden önce yazılmış eserleri tespit edemedik.³⁵ Bulabildiğimiz her şey, çeşitli kitapların sahiplerinin kendilerinden rivâyet ettikleri sahabe ve tâbiûn fakîhlerinden nakledilmiştir.

33 Seâlibî, *age*, II/6; Muhammed el-Hudri; *Târîhu't-Teşri'l-İslâmî*, Matbaatü'l-İstikâme, Kahire, 1960, s. 236.

34 Şu eserlerin mukaddimelerine bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (204/819); *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1979, I/21; Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Ali el-Âmidî; *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I/9; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/3.

35 Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/435.

Yer verdiğim bu eserleri arz etmeden önce, bu eserlerin bir kısmının sadece isimlerinin kaldığına dikkati çekmem gerekir. Bunların üzerinden zaman geçmiştir. Diğer bir kısmı da genel ve özel koleksiyonlarda yıpranmış halde durmaktadır. İlâhî yardım (çok şükür ki), bizim için bir kısmını eksiksiz ve tam bir şekilde korumuştur. (Bu konuda) ümitler, bu büyük ilmin, Allah'ın kitâbının hükümleri ilminin diğer hazinelerini bizim için ortaya çıkaracak ihlâslı âlimlerin ve ciddî araştırmacıların gayretlerine bağlanmıştır.

Ben, *terâcim*, *tabakât* ve *ricâl* kitaplarını okumaya başlayarak, Ahkâmu'l-Kur'ân alanında telif edilen eserleri toplamak için mütevâzi bir çaba ile özen gösterdim. Bu eserlerin tamamını toplayıncaya kadar, tefsir kitapları ve lügatlerinde, kütüphânelerin fihristlerinde ve ulemâ meclislerinde iz sürdüm. Aralarında tamamen ya da kısmen kayıp olanlar ve mevcûd olanlar bulunmaktadır. Yine Kur'ân'ın bütün hükümlerini ve bir sûre ya da âyeti içerenleri de vardır.

Eserleri *fikhî mezheplere* ve *tarih sırasına* göre düzenlemeyi arzu etmiştim, ancak kaynaklar bunu gerçekleştirilmeye imkân tanımadı. Kimi zaman müelliflerin mezheplerine dikkat çekmeyi ihmâl ettim, kimi zaman da vefât tarihlerinin çoğuna yer vermedim. Bu nedenle 'asırlar geçtikçe Ahkâmu'l-Kur'ân İlmi alanında nasıl bir gelişme oldu?' sorusu bizim için cevapsız kalmış oldu.

Eğer yazma olanlarının, bulunabilecek her yerde izini sürüp tamamının ya da bir kısmının mevcûd olduğunu tekîd etmek gerekmeseydi -ki şu an buna ne zamanım ne de imkânım var-; telif edilen bu eserleri *kayıp*, *yazma* ve *matbû* olmasına göre tasnif etmek de mümkündü. Bütün bu nedenlerden dolayı bu eserleri iki grup halinde tasnif etmekle yetindim:

Birinci Grup: Önceki âlimlerin eserlerinden müteşekkildir. Bunlar, *müelliflerinin vefât tarihlerine göre* düzenlenmiştir. Bu alandaki eserlerin en büyük ve en önemlilerini bu grup oluşturmaktadır.

İkinci Grup: Bu grubun çoğu modern akademik inceleme ve araştırmalardan oluşmaktadır. Bunları da sahiplerinin vefât tarihlerinin bilinmesi mümkün olmadığından ve belki bir kısmı hâlâ yaşadığından dolayı, (Arap harfleri ile) *alfabetik sıraya* göre tasnif ettim.

4. 1. Birinci Grup: Önceki Âlimler Tarafından Yazılmış Olan Ahkâmu'l-Kur'ân Eserleri

4. 1. 1. Ahkâmu'l-Kur'ân

*Ahbârî*³⁶ âlimi Ebu'n-Nadr Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'nin (146/763) eseridir. *Ensâb* ilminde öncüdür, ancak *Şîî* olup *metrûku'l-hadis*'tir.³⁷

36 İmâmiyye Şîası'nın, dîni hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivâyetlerini esas alan kolu. Bkz. Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", DİA, İstanbul, 1988, I/490-491 (Çev. notu).

37 Hayatı hakkında bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 107; Ebû Abbâs Ahmed b.

Kelbî (204/819), bu eseri İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir.³⁸

4. 1. 2. *Tefsîru Hamsi Mieti Âyeh mine'l Kur'ân fi'l-Me'mûrât ve'l Menhiyyât*

Müellifi, Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-Horasânî'dir (150/767). Büyük bir âlim olup tefsîr alanında meşhûrdur. Âlimler onun hakkında ihtilâf etmiştir; güvenilir olduğunu söyleyenler olduğu gibi, ona yalan isnâd edenler de vardır.³⁹

Mansur b. Abdülhamîd el-Barûdî rivâyet etmiştir.⁴⁰ Britanya Müzesi'nde 6333or numara ile kayıtlıdır.⁴¹

4. 1. 3. *Mücerradü Ahkâmi'l-Kur'ân*⁴²

Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman el-Emevî el-Kûfî'nin (203/818) eseridir. Çok yönlü bir imamdır. Kurrâ, hâfız ve fakîh olup birçok eseri vardır.⁴³

4. 1. 4. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁴⁴

Müellifi, meşhûr imam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'dir (204/819). Eser "*Mecmûatü Kelâmîş-Şafiiyyi fi Ahkâmi'l Kur'ân*" adıyla bize ulaşmıştır. Bu da Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin (458/1065) cem ettiği eserlerdir ve matbû olup tedâvüdedir.

4. 1. 5. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁴⁵

Müellifi, Bağdat'ın ilim, hadîs, fıkah, verâ, fazilet bakımından önde gelen âlimlerinden Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid b. Ebu'l-Yemân el-Bağdâdî'dir (240/854). Çeşitli kitaplar telif etmiş, Sünnet'le meşgul olmuş ve onu savunarak Sünnet karıştılarına engel olmuştur. Güzel görüşlü ve rivâyet ettiği nakillerde *sika*/güvenilir bir kişidir.⁴⁶

Muhammed İbn Hallikân (861/1457) ; *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., 4/309; Şemsüddin Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (748/1347); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984, VI/248.

38 İbn Nedîm, *age*, s. 41.

39 İbn Hallikân, *age*, 5/255; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî (463/1071); *Târîhu Bağdâd*, Matbûatu's-Saâde, Kahire, 1394/1974, XIII/160; İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarâbad, trs., 10/279.

40 İbn Nedîm, *age*, s. 179; Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Davudî, (945/1538); *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Mektebetü Vehbe, Mısır, 1392/1972, II/331; İbtisâm Merhûn es-Saffâr; *Mu'cemu'd-Dirasâti'l-Kur'âniyye*, Câmîatü Musul, 1984, s. 235.

41 Karl Brockelman, *Târîhu'l Edebi'l Arabî*, (GAL), II/398.

42 İbn Nedîm, *age*, s. 41.

43 İbn Nedîm, *age*, s. 283; İbn Hacer el-Askalânî, *age*, XI/75; Abdulhay b. Ahmed b. İmâd el-Hanbelî (1089/1678); *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, el-Mektebü't-Ticarî, Beyrut, trs., II/8.

44 İbn Nedîm, *age*, s. 264; Kâtib Çelebi (Hacı Halife); *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Tahran, 1378/1959, I/20; Zerkeşi, *age*, II/3.

45 İbn Nedîm, *age*, s. 41; Hayruddin ez-Zirikli; *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1399/1979, I/30.

46 Hatib el-Bağdâdî, *age*, VI/65; İbn Hacer el-Askalânî, *age*, I/118; Abdulvehhâb Tâciiddin es-SÜBKÎ (771/1369); *Tabakâtü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatü İsâ el-Babî el-Halebî, 1383/1963, II/74.

4. 1. 6. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁴⁷

Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muazzel b. Geylân el-Basrî'nin (240/854) eseridir. Zâhid ve muhakkik bir fakîh ve kelâmcıdır. Hâfıza ve zekâ konusunda örnek bir kişi olup, çeşitli eserleri vardır.⁴⁸

4. 1. 7. *Îcâbu't-Temessük bi Ahkâmi'l-Kur'ân*⁴⁹

Müellifi, Ebû Muhammed Yahyâb. Eksem b. Muhammed b. Kutn et-Temîmî el-Mervezî el-Bağdâdîdir (242/856). Fakîh, müctehid ve eser sahibidir. Akîdesi övülen bir kimseydi. Me'mûn, onu memleketinin kadılığına ve idârî sorumluluğuna atamıştır. Güvenilirliği konusunda, muhaddisler görüş ayrılığına düşmüşlerdir.⁵⁰

4. 1. 8. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁵¹

Ebu'l-Hasen Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî'nin (242/856) eseridir. Sağlam bir hâfız, doğru sözlü, sika ve faziletli bir kimsedir. Hadis(ler)i Merv'de yayılmıştır.⁵²

4. 1. 9. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁵³

Müellifi, Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdülazîz ed-Devrî el-Basrî el-Ezdî ed-Darîr'dir (246/860). Meşhûr kurrâdandır. Kur'ân'ı ileri gelenlerden oluşan bir cemâat içerisinde okumuş, aralarından el-Kisâ'î'ye meyletmiştir. O'nun kırâatini okumuş ve o kırâatle meşhûr olmuştur.⁵⁴

4. 1. 10. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁵⁵

Müellifi, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî el-Kayravânî'dir (256/869). Güvenilir bir imam ve fakîholup fikhî babasından öğrenmiştir. Keskin zekâsı, insanların ihtilâflarını bilmesi, hevâ ehline cevap(lar) vermesi ve *İmam Mâlik'in mezhebini savunmasıyla* meşhûr olmuştur. Telîf kapısı onun için açılmış, iyi ve yeni eserler vermiştir.⁵⁶

47 İbn Nedîm, *age*, s. 41.

48 Kadî İyâz, *age*, IV/5; İbrâhîm İbn Ferhûn (799/1397); *ed-Dibâcü'l-Müzehheb fi Ma'rifeti Ayâni Ulemâi'l-Mezheb, Dâru't-Türâs, Kahire*, trs., I/141.; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî; *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Kasabadân, 1394/1974, VIII/184; *Şeceratü'n-Nuriz-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikîyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, trs., I/64.

49 İbn Nedîm, *age*, s. 41; Dâvudî, *age*, II/365.

50 İbn Hacer el-Askalânî, *age*, I/179; Dâvudî, *age*, II/362; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l Müsennâ, Beyrut, trs., XIII/187.

51 Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, II/450; Kâtib Çelebi, *age*, I/20; Dâvudî, *age*, I/396.

52 Zehebî, *age*, II/450; İbn Hacer el-Askalânî, *age*, VII/293; Dâvudî, *age*, I/395.

53 İbn Nedîm, *age*, s. 287; Dâvudî, *age*, I/163.

54 Hatîb el-Bağdâdî, *age*, VIII/203, Şemsüddîn Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, I/386; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*, Matbaatü Muhammed Mustafa, Mısır, trs., I/134.

55 Kadî İyâz, *age*, IV/207; İbn Ferhûn, *age*, II/172.

56 Kadî İyâz, *age*, IV/204; Mâlikî, *Riyâdu'n-Nüfûs fi Tabakâti Ulemâi'l-Kayravan ve İfrikiye*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, I/434; Debbâğ, *Meâlimu'l-İmân fi Ma'rifeti Ehli'l-Kayravan*, el-Matbaatü'l-Arabîyyetü'l-Tûnusîyye, 1320/1902, II/79.

4. 1. 11. Ahkâmu'l-Kur'ân⁵⁷

Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî'nin (261/874) eseridir. Âlim, fâzıl, ferâizi ve arkadaşlarının mezhebini iyi bilen bir kimsedir. Halife Mühtedî Billâh'ın (255-256/869-870) katında önde gelen kimselerden olup güzel eserleri vardır.⁵⁸

4. 1. 12. Ahkâmu'l-Kur'ân⁵⁹

Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhakîm el-Mısrî'nin (261/874) eseridir. Araştırma, münâzara ve delil ehlerinden seçkin bir fakihve asil bir kimsedir. Endülüs ve Magrib'e ilim yolculukları yapmıştır. Çeşitli ilim dallarında güzel eserleri vardır.⁶⁰

4. 1. 13. Ahkâmu'l-Kur'ân⁶¹

Müellifi, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali b. Dâvûd el-Halef el-İsbahanî el-Bağdâdî'dir (270/883). *Zâhiriyye* mezhebi imamı olup vera', zühd ve takvâ sahibidir. Kitaplarında birçok sağlam hadis bulunur, ancak kendisinden yapılan rivâyet(ler) azîzdır.^{62*} ⁶³

4. 1. 14. Ahkâmu'l-Kur'ân⁶⁴

Kitap, Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. Hammâd b. Zeyd el-Cehdamî el-Ezdî'nin eseridir (272/885). Âlim, fakih ve çok yönlü bir kimsedir. Zamanının Irak'taki *Mâlikî* imamıdır. Kur'ân, hadis, fıkıh ve âsâr/rivâyetler ilimlerini cem etmiştir. Mâlikî mezhebini(n görüşlerini) şerh edip özetlemiş ve delillendirmiştir. Değerli kitaplar telif etmiştir.⁶⁵

Bu kitap, daha önce arkadaşlarından hiç kimsenin benzerini yazmamış olduğu bir eserdir.⁶⁶ Fuad Sezgin'in herhangi bir tarih vermeden zikrettiği bu kitabın 402/1011 yılında yazılmış olan kısımları, Tunus'un Kayravan şehrinde bulunmaktadır.⁶⁷

57 Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temimî (1005/1597), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, el-Meclisü'l-A'la liş-Şüûni'l-İslâmiyye, Kahire, trs., I/417; Kâtib Çelebi, *age*, I/21; Saffâr, *age*, s. 213.

58 Hayatı hakkında bkz. Ebu'l-Hasenât el-Hindî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, s. 29; Temimî, *age*, I/418.

59 Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, II/547; İbn Ferhûn, *age*, II/164; Safedî, *age*, III/338.

60 Hayatı hakkında bkz. Safedî, *age*, III/338; Sübkî, *age*, II/67; İbn Tagriberdî el-Atabekî; *en-Nucûmü'z-Zâhira fî Ahbâri Müülûki Mısr ve'l-Kâhira*, Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, Kahire, 1351/1932, III/44

61 İbn Nedîm, *age*, s. 41; Dâvudî, *age*, I/168.

62 *Senedinin râvî sayısı, başından sonuna kadar her tabakada en az iki olan hadisler için kullanılan bir terimdir. Bkz. Abdullah Aydınlı, "Azîz", DİA, İstanbul, 1991, IV/331 (Çev. notu).

63 Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *age*, II/255; Hatib el-Bağdâdî, *age*, VIII/369; İbn Tagriberdî, *age*, III/47.

64 İbn Nedîm, *age*, s. 252; Kadı İyaz, *el-Medarik*, IV/291; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, II/626; İbn Ferhûn, *age*, I/289; Hanbelî, *age*, I/178.

65 Hayatı hakkında bkz. Kadı İyaz, *age*, IV/276; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, VI/132; Hatib el-Bağdâdî, *age*, VI/284; İbn Ferhûn, *age*, I/282; Seâlibî, *age*, II/105.

66 Hatib el-Bağdâdî, *age*, VI/286; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, II/627; İbn Ferhûn, *age*, I/258.

67 Fuad Sezgin, *Târihu'l-Türâsi'l-Arabî*, Kahire, 1973, III/163.

4. 1. 15. *ed-Dirâye ve Kenzü'l-Gâye fî Tefsîri Hamsi Mieti Âyeh*

Muhammed b. el-Havârî el-İbîdî el-Ummânî'nin (3/9. yy) eseridir.⁶⁸ Kitap, 1974'te, Beyrut'ta, Dâru'l-Yakazati'l-Arabîyye'de basılmıştır.

4. 1. 16. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁶⁹

Müellifi, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Bekîr et-Temîmî el-Bağdâdî'dir (305/917). Fakîh ve becerkili bir tartışmacıdır. Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) kendisinden fıkıh öğrenmiş, onun ilgisine mazhar olmuş ve ondan rivâyette bulunmuş önde gelen arkadaşlarındandır.⁷⁰

4. 1. 17. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Yezîd el-Kummî en-Nîsâbûrî'nin (305/917) kitabıdır. *Hanefî* fakîhi olup zamanındaki Ehl-i Re'y'in tartışmasız imamıdır. Önemli eserleri vardır.⁷¹

Bu eseri değerli, önemli ve büyüktür. Kummî onu İmam Şafî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* konusunda Iraklılar'a muhalefet ettiği husûslara cevap vermek için yazmıştır.⁷²

4. 1. 18. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Müellifi, "el-Kattân" olarak bilinen Ebu'l Esved Mûsâ b. Abdurrahman'dır (306/918). Güvenilir bir fakîh, hâfız ve imamdır. O'nun ilimde pek çok statüsü bulunmaktadır. Fıkıh'ta Mâlikî mezhebi ve imamları hakkında güzel sözleri vardır.⁷³

Söz konusu eser on iki cilttir.⁷⁴

4. 1. 19. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁷⁵

Ebû Cafer Ahmed b. Ahmed b. Ziyâd el-Fârisî el-Kayravânî'nin (319/931) eseridir. İlim ehliinden olup *vesîka ilminde* meşhûr olmuştur. Bu alanda değerli eseri de vardır.⁷⁶ (*Ahkâmu'l-Kur'ân*) kitabı on cilttir.

4. 1. 20. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Müellifi, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme el-Ezdî el-Hacrî et-Tahâvî el-Hanefî'dir (321/933). Fakîh bir imam ve hâfız bir muhaddistir. Seçkin

68 Saffâr, *age*, s. 169.

69 Kadı İyaz, *age*, V/17; İbn Ferhûn, *age*, II/185; Hanbelî, *age*, I/78.

70 Hayatı hakkında bilgi için önceki dipnotlarda verilen kaynaklara bkz.

71 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Nedîm, *age*, s. 260; İbn Ebî'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I/380; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n Nübelâ*, I/236.

72 Zehebî, *age*, I/236; Kâtib Çelebi, *age*, I/20; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, s. 74; Dâvudî, *age*, I/437.

73 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Merâkeşî, *el-Beyânü'l Magrib*, I/181; İbn Ferhûn, *age*, II/335; Muhammed Mahlûf, *age*, I/81.

74 İbn Ferhûn, *age*, II/236; Muhammed Mahlûf, *age*, I/78; Dâvudî, *age*, II/345.

75 İbn Ferhûn, *age*, II/180; Muhammed Mahlûf, *age*, I/81; Dâvudî, *age*, I/180.

76 Hayatı hakkında bilgi için önceki dipnotlarda verilen kaynaklara bkz.

eserleri ve güzel sözleri, çokça ilmi ve menkıbesi vardır. Sika ve asıl bir kimsedir. Yaşadığı dönemde bütün fakihlerin mezhepleri hakkında bilgi sahibi olmakla birlikte, *Hanefî* âlimlerin başkanlığını yapmıştır.⁷⁷

Söz konusu eseri, dört cilt halinde iki cüzdür. Birinci cüzün bir ve ikinci ciltleri, 814 kayıt numarası ile Türkiye'de Vezirköprü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İkinci cüzü ise kayıptır.

Birinci cüz iki cilt halinde basılmıştır.⁷⁸ Birinci cilt, *Tahâret* kitabı ile başlayıp *İtikâf* kitabı ile biter. İkinci cilt ise *Menâsik* kitabı ile başlar ve *Mükâtebat* kitabı ile sona erer.

4. 1. 21. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁷⁹

Ebu'l-Hasen Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. el-Mugallis ed-Dâvudî'nin (324/935) kitabıdır. Erdemli, asıl, doğru sözlü ve sika bir âlimdir. Yaşadığı devirde *Dâvûdîler*'in başkanlığını yürütmüş, kendisinden sonra onun gibisi görülmemiştir. Dâvûd el-İsbahânî'nin mezhebi üzerine eserleri bulunmaktadır.⁸⁰

4. 1. 22. *el-Ahkâm*⁸¹

Müellifi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Sehnûn b. Hamşâd en-Nisâbûrî'dir (338/949). Büyük bir hâfız olup rivâyet ve tasnif konusunda sağlam bir kimsedir.⁸²

4. 1. 23. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁸³

Müellifi, Ebû Muhammed Kâsım b. Esbağ b. Muhammed el-Beyânî el-Kurtubî el-Mâlikî'dir (340/951). Hâfız bir imam ve sözüne güvenilir bir kimse olup Endülüs muhaddislerindedir, hadîs ve ricâl konusunda derin bilgi sahibidir. Hadîs yolculukları yapmış, hadîsleri dinlemiş, kaydetmiş ve memleketine mebzûl bir ilimle dönmüştür. Güzel ve faydalı eserleri vardır.⁸⁴

Söz konusu eser değerli bir kitap olup onu Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) kitabının babları ve sözlerini esas alarak yazmıştır.⁸⁵ Eser, Kahire'de basılmıştır.⁸⁶

77 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/174; İbn Hallikân, *age*, I/71; Hindî, *age*, s. 31; Temîmî, *age*, II/49-55.

78 Sadettin Ünal'ın özeni ile, TDV İSAM baskısı, İstanbul, 1416/1995, Birinci cildin mukaddimesinde ss. 11-15'e bkz.

79 İbn Nedîm, *age*, s. 273; Dâvudî, *age*, I/225.

80 İbn Nedîm, *age*, s. 272; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III/821; Hanbelî, *age*, III/302; İbn Tagriberdî, *age*, III/259; Hatîb el-Bağdâdî, *age*, IX/385.

81 260 cilttir. Bkz. Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III/855; Zirîklî, *age*, IV/324.

82 Hayatı hakkında bilgi için önceki dipnotlarda verilen kaynaklara bkz.

83 Ebû Abdullah Muhammed el-Humeydî, (488/1095), *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülati'l-Endelüs*, ed-Dâru'l-Misriyye., 1966, s. 311; Ahmed ed-Dabbî, *Bugyetü'l-Mültemis*, s. 448; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Makkarî (758/1357); *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratib*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1388/1968, III/169; Kâtib Çelebi, *age*, I/20; Dâvudî, *age*, II/30.

84 Hayatı hakkında bilgi için bkz., Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Ebbâr (685/1286); *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, Madrid-Ruhas, 1305/1887 ve İzzet el-Attâr bsk., *Matbaatü's-Saâde*, Mısır, 1375/1955, II/611; İBNÜ'L-FARADÎ, Abdullah b. (403/1012); *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, ed-Dâru'l-Misriyye., Kahire, 1966, s. 405; Dabbî, *age*, s. 447.

85 Dabbî, *age*, s. 448; Makkari, *age*, III/169.

86 Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye baskısı. Bkz: Ali Şevvâh; *Mu'cemu Mûsânefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'r-Rufâi, Riyad,

4. 1. 24. *Muhtasarü Ahkâmi'l-Kur'ân*

Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. el-Alâ b. Muhammed b. Ziyâd el-Kuraşî'nin eseridir (344/955). Aslen Basralı olup Mısır'a taşınmış ve orada hadis rivâyeti konusunda *Mâlikî* fakihlerinin ileri gelenlerinden biri olmuştur. Kadılık görevleri de üstlenmiş olan müellifin değerli eserleri vardır.⁸⁷

Bu eseri, Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) kitabından özetlemiş ve ona ilavelerde bulunmuştur.⁸⁸ Eserin yazma bir nüshası, 18686-21, 18687/22, 18688/23 kayıt numaraları ile Türkiye'de İstanbul'da Hükümet Merkezi'nde (!) (muhtemelen Millet Kütüphanesi'nde) bulunmaktadır.⁸⁹

4. 1. 25. *Mûcizü't-Te'vil an Hukmi't-Tertîl*⁹⁰

Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil b. Halef b. Şecera b. Mansûr b. Ka'b el-Bağdâdî'nin (350/961) kitabıdır. Kadı, hâfızve eserleri olan bir âlimdir. *Cerîrî* mezhebinin ilk mensuplarından, ancak sonra kendisi (başka) bir mezhebi seçmiştir. Ahkâm, ulûmu'l-Kur'ân, nahiv ve şiir alanında yetkin bir âlimdir.⁹¹

4. 1. 26. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁹²

Müellifi, Ebu'l-Hakem Münzir b. Saîd b. Abdullah el-Bulûtî el-Mâlikî'dir (355/966). Hâfız, çok yönlü ve hatibtir. Hadîsleri almak, nakletmek ve kaydetmek için yolculuklar yapmıştır. Kur'ân'ı çok okurdu. Kur'ân'ın tefsiri, ahkâmı, helâl ve harâm(lar)ı konusunda âlim; delillerine vâkıftı. İyi eserler vermiştir.⁹³

İbn Hazm onun hakkında “*İbn Ümeyye el-Hacârî ile Münzir b. Saîd'in kitapları, Ahkâmu'l-Kur'ân alanında idealdir*” demiştir.⁹⁴

4. 1. 27. *el-İnbâh alâ İstinbâti'l-Ahkâm min Kitâbillâh*⁹⁵

(Yukarıda) belirtilen Ebu'l-Hakem Münzir b. Saîd'in eseridir.

4. 1. 28. *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁹⁶

Müellifi, “İbnu'l-Kurtubî” diye bilinen Ebû İshâk Muhammed b. Kâsım b.

1983, I/100.

87 Kadı İyaz, *age*, V/270; Hanbelî, *age*, II/366; İbn Ferhûn, *age*, I/313; Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/191.

88 Kadı İyaz, *age*, V/271; İbn Ferhûn, *age*, I/314; Dâvudî, *age*, I/119.

89 *el-Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabîyyi'l-Mahtût: el-Fıkh ve Usûlühü*, I/206.

90 İbn Nedîm, *age*, s. 32; Yâkût el-Hamevî, *age*, IV/105; Ebu'l-Hasen Yûsuf el-Kıfî (624/1227), *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1369/1950, I/97; Dâvudî, *age*, I/65: *Mûcizü't-Te'vil an Mu'cizü't-Tenzil*.

91 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *age*, IV/357; Yâkût el-Hamevî, *age*, IV/102; Kıfî, *age*, I/91; Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât*, I/354.

92 Makkarî, *age*, III/169; Kâtib Çelebi, *age*, I/20; Dâvudî, *age*, V/336.

93 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Humeydî, *age*, s. 348; Dabbî, *age*, s. 450; Makkari, *Ezhâru'r-Riyâd*, II/272; Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât*, II/301.

94 Makkarî'nin, Endülü'sün faziletini anlatan risâlesinde ve aynı şekilde *Nefhu't-Tib*, III/169'da.

95 Humeydî, *age*, s. 349; Dabbî, *age*, s. 451.

96 İbn Ferhûn, *age*, II/19; Muhammed Mahlûf, *age*, I/80; Dâvudî, *age*, II/225.

Şa'bân b. Muhammed b. Rabîa'dır (355/966). Kendi zamanında Mısır'daki *Mâlikî* fakihlerin başıdır. Aynı zamanda mezhebin hâfızı ve çeşitli ilim dallarında uzmandır. Rivâyet konusunda donanımlı olup pek çok hadîs rivâyet etmiştir. Güzel eserler veren İbnü'l-Kurtubî fetva otoritesidir.⁹⁷

Eseri, Kilisli Rıfat (Bilge) İstanbul'da 1335/1916'te neşretmiş, ayrıca Kahire'de 1347/1928'de, el-Matbaatü's-Selefiyye'de (trs. olarak) basılmıştır.⁹⁸

4. 1. 29. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Müellifi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs el-Hanefî'dir (370/980). Büyüyük fakih ve imamdır. İlim yolculuğunun sona erdiği yer olan Bağdat'ta eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Vera', zühd ve günahlardan kaçınma konusunda kendisinden öncekilerin yolundan gitmiştir. Değerli eserleri bulunmaktadır.⁹⁹

Fikhî meseleler ile tartışmalı konulara geniş vukûfiyeti nedeniyle, eseri *Hanefîler* nezdinde fikhî tefsîr kitaplarının en önemlilerindedir. Basılmış ve kullanılmakta olan bir kitaptır; ancak ilgiye, korunmaya ve tahkîke muhtaçtır.

4. 1. 30. *Ahkâmu'l-Kur'ân*¹⁰⁰

İbnü'l-Kevvâz el-Mâlikî diye tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdullah'ın (375/985 yılından önce yaşamıştır) eseridir. Ebu Bekr el-Ebherî'den (375/986) fıkıh öğrenmiştir. Pek çok eseri vardır.¹⁰¹

4. 1. 31. *Tefsîru Kavlihî Teâlâ* “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...” el-Âyehel-Mâide 5/6¹⁰²

Müellifi, Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî en-Nahvî'dir (377/987). Nahiv ilminde zamanın otoritesi olup eserlerini Bağdat'ta yazmıştır. *Mutezilî* olmakla itham edilmiştir.¹⁰³

4. 1. 32. *Ahkâmu'l-Kur'ân*¹⁰⁴

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Huveyzmenâd'ın (390/999) eseridir. Irak'ta *Mâlikî* fakihidir. Mâlik'ten şâz nakilleri olup fıkıh ve usûlde tercihleri vardır.¹⁰⁵

97 Kadı İyaz, *age*, V/274; İbn Ferhûn, *age*, II/194; Hanbelî, *age*, LXXX/1; Dâvudî, *age*, II/224.

98 Brockelman, *age*, II/403; Sezgin, *age*, III/103.

99 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *age*, IV/313; Hindi, *age*, s. 27; Temimî, *age*, I/412-415; Hanbelî, *age*, III/71.

100 İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî (476/1083); *Tabakâtü'l-Fukahâ*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Bağdat, 1356/1937, s.142; Kehmâle, *age*, VIII/283.

101 Hayatı hakkında bilgi için önceki dipnotlarda verilen kaynaklara bkz.

102 Yâkût el-Hamevî, *age*, III/10; Saffâr, *age*, s. 270.

103 Kiftî, *age*, I/308; Hanbelî, *age*, III/88; Yâkût el-Hamevî, *age*, VII/232; İbn Hallikân, *age*, II/80-82.

104 Kadı İyaz, *age*, VII/77; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisâni'l-Mizân*, V/291; Süyûtî, *el-İtkân*, I/8; Seâlibî, *age*, II/215.

105 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Ferhûn, *age*, II/229; Safedî, *age*, II/52; İbn Hacer el-Askalânî, *age*, V/291; Dâvudî, *age*, II/68.

4. 1. 33. *Ahkâmu'l-Kur'ân*¹⁰⁶

İbn Ümeyye el-Hacârî el-Endelüsî'nin kitabıdır. Fıkıh âlimidir, Şâfiî mezhebindedir ve tercihleri nedeniyle, Kelâm ilminde bilginidir.¹⁰⁷

İbn Hazm, İbn Ümeyye'nin kitabını daha önce de geçtiği gibi, Kur'ân ahkâmı konusunda "ideal" şeklinde övmüştür.¹⁰⁸

4. 1. 34. *Ahkâmu'l-Kur'ân*¹⁰⁹

Müellifi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed er-Rabeî el-Bâgânî'dir (401/1010). İlim ve hıfz ehliinden zekî bir kimsedir. İlim deryalarından bir denizdir. Kur'ân'ın hıfzı, kırâati, i'râbı, ahkâmı, nâsih-mensûhu açısından benzeri yoktur.¹¹⁰

Mâlikî mezhebince güzel görülen bir kitap olup Ebû Abdullah b. Itâb ve diğerleri onu övmüştür.¹¹¹

4. 1. 35. *Beyânu Vücûhi'l-Ahkâm*¹¹²

Müellifi, Bağdat'ta "İbnü'l-Muallim" olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân'dır (413/1022). Araştırmacı bir imam olup kendi zamanındaki Şûilerin başıdır. Usûl, fıkıh ve kelâmda pek çok eseri vardır. Zehebî merhûmun da dediği gibi, selef hakkında pek çok ithâmı bulunmaktadır.¹¹³

4. 1. 36. *Kitâbu'l-Me'sûr an Mâlik fi Ahkâmi'l-Kur'ân ve Tefsîrih* (10 cilt), *Kitâbu İhtisâri Ahkâmi'l-Kur'ân* (4 cilt)¹¹⁴

Her ikisi de Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib b. Hamûş b. Muhammed el-Kaysî'nin (437/1045) eseridir. Aslen Kayravanlı olup Kurtuba'ya yerleşmiştir. Özellikle Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, ilim(ler)de tecrübe sahibidir. Rivâyet alanında -ki bundan maksad ricâldir- geniş bilgi sahibidir. Pek çok güzel eseri vardır.¹¹⁵

Belki de bu ikinci kitap, ona *Kitâbu ma Egfelehû el-Kâdi Münzir ve Vehmi fîhi fi Kitâbi'l-Ahkâm* adıyla nispet edilen diğer bir eserdir.¹¹⁶

106 Humeydi, *age*, s. 404; Dabbî, *age*, s. 536; Makkari, *Nefhu't-Tîb*, III/169; Angel Palencia, *Târihu'l-Fikri'l-Endelüsî*, Çev., Hüseyin Münis, Kahire, 1955, s. 433.

107 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Humeydi, *age*, s. 404; Dabbî, *age*, s. 536. Her iki müellif de onu "İbn Âmine el-Hacârî" adıyla zikretmişlerdir.

108 Bkz. Makkari, *Nefhu't-Tîb*, III/169.

109 Kadı İyaz, *age*, VII/198; Dâvudî, *age*, I/53; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin fi Esmâi'l-Müellifin ve Âsâri'l-Müsânnifin*, İstanbul, 1370/1951, I/71.

110 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Ebbâr, *age*, I/87; Kadı İyaz, *age*, IV/198.

111 Kadı İyaz, *age*, VII/198; Dâvudî, *age*, I/53.

112 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zünûn*, Tahran, 1387/1967, III/207; Ali Şevvâh, *age*, I/106.

113 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hansârî, Ravdat'ül-Cennât, Haydarâbad, 1343/1925, IV/24; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III/131; Zirikli, *age*, VII/21.

114 Kadı İyaz, *age*, VIII/14; Kiftî, *age*, III/315; İbn Hallikân, *age*, V/276; Kâtib Çelebi, *age*, I/3, 20.

115 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Humeydi, *age*, s. 351; İbn Hallikân, *age*, V/274; Hanbelî, *age*, III/261; Muhammed Mahlûf, *age*, I/108.

116 Bkz. Kiftî, *age*, III/318.

4. 1. 37. Ahkâmu'l-Kur'ân¹¹⁷

Müellifi, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdîdir (458/1065). *Hanbelî* imamlarındandır. Fetvâ ve ders(ler) vermiş, arkadaşları kendisinden tahrîcte bulunmuşlardır. Kur'ân ilimleri ve tefsîri, teori ve usûlde bilgi sahibi olmasının yanı sıra, zamanındaki Irak ulemâsından idi. Pek çok eseri bulunmaktadır.¹¹⁸

4. 1. 38. Ahkâmu'l-Kur'ân

İlimde imam, Horasan şeyhi Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Abdullah el-Beyhakî (458/1065) derlemiştir. Hıfz, işini sağlam yapma, güvenilirlik ve referans olma açısından zamanında tekti. İmam Şafîî'nin mezhebine destek olmak için birçok eser kaleme almıştır.¹¹⁹

Beyhakî, bu eseri İmam Şafîî'nin kendi kitapları ile arkadaşlarının kitaplarındaki metinlerinden derlemiştir. Eser matbû olup (hâlâ) kullanılmaktadır. Ahkâmın açıklanmasında dengeli bir eserdir ve ilmî çelişkilerden ve bunun sonucunda oluşan münakaşa ve tartışmalardan uzaktır.

4. 1. 39. Ahkâmu'l-Kur'ân

Müellifi, "İlkiyâ el-Herrâsî" olarak bilinen Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali et-Taberîdir (504/1110). Bağdat'ta Şafîî imamıdır. *Nizâmîye Medresesi*'nde ders vermiştir. İmâmü'l-Haremeyn (el-Cüveynî)'nin baş yardımcılarındandır. Arkadaşları kendisinden tahrîc(ler)de bulunmuşlardır.¹²⁰

Kitap, fikhî tefsîr alanında Şafîiler nezdinde en önemli eserlerden biridir. Matbû ve tedâvüldedir.

4. 1. 40. Ahkâmu'l-Kur'ân

"İbnü'l-Arabî el-Mearîfî" diye bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed'in (543/1148) eseridir. İmam, hâfız ve tecrübeli bir âlimdir. Endülüs ulemâsının, imamlarının, hâfızlarının sonuncularındandır. Hadîsleri işitmek kaydetmek ve rivâyet etmek için yolculuklar yapmıştır. Dil, fıkıh, hadîs, usûl ve ilmü'l-hılâf konusunda geniş bilgi sahibidir. Kitapları gâyet güzel, faydalı ve kalitelidir.¹²¹

Kitap, matbû olup kullanılmaktadır. Alanında önemlidir, içeriği bakımından zengindir veyasama sırları ile ahkâmın kaynaklarını açıklama konusunda vazge-

117 Zerkeşi, *age*, II/3; Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, II/72; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/91.

118 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut, trs., II/193; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülâki ve'l-Ümem*, Haydarabad el-Hindî, 1359/1940, VIII/243; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/89-92.

119 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hallikân, *age*, I/75; İbnü'l-Cevzî, *age*, VIII/242; Hanbelî, *age*, III/304.

120 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hallikân, *age*, III/286; İbnü'l-Cevzî, *age*, IX/167; Hanbelî, *age*, IV/8.

121 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fi Târîhi Eimmeti'l-Endelüs*, İzzet el-Atâr bsk., Kahire, 1374/1954, II/558; Dabbî, *age*, s. 82; Ebu'l-Hasen Muhammed er-Ruaynî, Bernâmeçü Şüyühî'r-Ruaynî, Vezâretü'l-Evkâf, Dimeşk, 1381/1961, s. 117; Makkarî, *Ezharu'r-Riyâd*, III/62, Nübâhi, *el-Murakkabetü'l-Ulyâ*, s. 105; *el-Gunye*, s. 55; İbn Ferhûn, *age*, II/252.

çilmezdir. İlk dönem ulemâsı, eseri bu özellikleriyle tanı(t)mış, ona özen göstermiş, ondan alıntılar yapmış ve derslerinde temel almıştır.

4. 1. 41. *Fıkhu'l-Kur'ân*¹²²

Müellifi Ebu'l-Hasen Saïd b. Hibetullah b. el-Hüseyin er-Râvendî (573/1177), Bağdat'ta tıp alanındaki seçkin hekimlerindendir. Hikmet ilimleri konusunda uzman ve meşhûrdur. Birçok sahada eser vermiştir.¹²³

4. 1. 42. *Esâlibu'l-Gâyeih fî Ahkâmi Âyeh*¹²⁴

Ebû Cafer Huccetüddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn Zafer es-Sıkkilî el-Mekkî'nin (565/1169) eseridir. Nahivci, dilci ve edebiyatçıdır. Faydalı eserlerin sahibidir. Mekke'de doğmuş, çeşitli şehirleri dolaşmış ve Hamâ'da vefât etmiştir.¹²⁵

4. 1. 43. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Müellifi, "İbnü'l-Feres el-Gırnâtî" olarak bilinen, Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Muhammed b. Abdurrahîm'dir (597/1200). İlim ve zekâ açısından asîl bir ailedendir. İlimlerde araştırmacı, fıkıhta öncü, meselelerde basîret sahibi olup ayrıca hadîs alanına katkıda bulunmuş re'yi ile temâyüz etmiş ve bilinir olmuştur.¹²⁶

Kitap, yazmadır ve son zamanlarda tahkiki yapılmıştır.¹²⁷ Çok faydalı bir kitap olup içerdiği bilgiler nedeniyle, fikhî hükümler konusunda *Mâlikîlerce* temel kaynaktır ve Kurân-ı Kerîm'deki istinbât metodu için, kurucu fikhî uygulamalar yönünden zengindir.

4. 1. 44. *Ahkâmu'l-Besmele*

Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî'nin (606/1209) eseridir. *Şâfiî* fakihî ve keskin görüşlü bir kelâmcı ve felsefecidir. Kelâm, mantık ve temel ilimlerde zamanın üstünde bir âlimdir. Birçok ilim dalında faydalı eserleri olup bu eserler insanlar nezdinde de hüsnü kabul görmüştür.¹²⁸

Kitap, Teymuriyye Kütüphanesi'nde 125 kayıt numarası ile bulunan *yazma* bir eserdir.¹²⁹

122 Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, IV/200; Ali Şevvâh, *age*, I/115.

123 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, *Âyânü's-Şîa*, Matbûatü İbn Zeydün, Dımeşk, 1357/1938, XXXV/16; İbn Hacer el-Askalânî, *age*, III/48; Hansârî, *age*, s. 301.

124 Yâkût el-Hamevî, *age*, XIX/49; Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât*, I/143; Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, III/68; Ali Şevvâh, *age*, I/103.

125 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât fî Târihi'l-Lugaviyyin ve'n-Nühât*, Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1384/1964, I/142; Yâkût el-Hamevî, *age*, XIX/48; İbn Hallikân, *age*, IV/395-397.

126 Ebû Abdullah Muhammed el-Merâkeşî, (703/1304), *ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, trs., V/58; İbn Ferhûn, *age*, II/133; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Saïd Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (776/1374); *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2. bsk., 1393/1973, III/546; Nübâhi, *age*, s. 110; Muhammed Mahlûf, *age*, I/151.

127 Fas, *Fas Seydi Muhammed b. Abdullah Üniversitesi* ve diğer bazı Arap üniversitelerinde, tezleri idaresinde.

128 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Kesir, *age*, XIII/55; İbn Hallikân, *age*, IV/248; Safedî, *age*, IV/248.

129 Saffâr, *age*, s. 212.

4. 1. 45. *el-Ahkâm*¹³⁰

Müellifi, Ebû Saîd Muhammed b. Yahyâ b. Ahmed b. Halil eş-Şelûbîn el-İşbilî'dir (640/1242). Tefsîr ilmine özel itina gösteren, ibâdet(lerin)e düşkün bir kimsedir.¹³¹

Eserin, ahkâm âyetlerinin tefsîri alanında değil de, fıkıh hükümleri alanında olduğu söylenebilir.

4. 1. 46. *el-Îmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*

“İzz” diye meşhûr olan Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l-Kâsım es-Sülemî'nin (660/1261) kitabıdır. Şâfiî fakîhidir ve “sultânü'l-ulemâ” lakâbıyla bilinir. İlimlerde mâhir olan İzz, ders ve fetvâ(lar) vermiş, kitap yazmış, mezhepde öne çıkıp ictihâd makamına yükselmiştir.¹³²

Eser matbûdur ve kullanılmaktadır.

4. 1. 47. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine's-Sünneh ve Âyi'l-Furkân*

Müellifi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Kurtubî'dir (671/1272). Büyük bir imam, müfessir bir fakîh ve birçok alanda faaliyet gösteren bir muhaddistir.¹³³

Eser matbû olup ilim ehli arasında kullanılmaktadır. Büyük tefsîrlerden biri olup en faydalılarından. Eserinden kısya ve tarihî bilgilere yer vermeyip bunun yerine Kur'ân hükümlerini ve delillerinin istinbâtını konu edinmiştir.

4. 1. 48. *Kenzü'l-Irfân fî Fıkhı'l-Kur'ân*¹³⁴

Ebû Mansûr Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhir el-Hillî'nin (726/1325) eseridir. Şîa imamlarından olup, büyük âlimlerden biridir. Birçok kitabı vardır.¹³⁵

Bu kitabı, Dâru'l-Kütübü'l-Mısıryye, Tefsîr Bölümünde 187 kayıt numarası ile yazma olarak mevcuttur.¹³⁶

4. 1. 49. *el-Ahkâm*¹³⁷

Müellifi, Tâcüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. el-Hüseyn b. Ebû Bekr el-

130 Dâvudî, *age*, II/267.

131 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I/261; Dâvudî, *age*, II/267.

132 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Sübkî, *age*, V/80; İbn Tagriberdî, *age*, VII/208; Dâvudî, *age*, I/308-323; Ziriklî, *age*, IV/144.

133 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Makkari, *Nefhu't-Tib*, II/210; Safedî, *age*, II/122; İbn Ferhûn, *age*, II/308; Muhammed Mahlûf, *age*, I/197.

134 Kâtib Çelebi, *age*, II/1527; Ziriklî, *age*, II/244.

135 Âmulî, *age*, II/277; Ziriklî, *age*, II/227.

136 Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhı'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1983, II/440.

137 Ziriklî *el-A'lâm*'ında *Mebûtu'l-Ahkâm* adıyla zikretmiştir. Ziriklî, *age*, IV/306. Bkz. Ali Şevvâh, *age*, I/98.

Erdebîlî et-Tirmizî'dir (746/1345). Ulemânın imamlarından olup çeşitli ilimleri elde etmiş; tefsîr, hadîs, fıkıh ve usûlde temâyüz etmiştir. Şâfiî mezhebindedir.¹³⁸

Kitap, Dâru'l-Kütübî'l-Mısırye'de yazma olarak mevcuttur.¹³⁹ Eserin, ahkâm âyetlerinin tefsîri alanında değil de, fıkıh hükümleri alanında olduğu söylenebilir.

4. 1. 50. *el-İcâdeh ve'l-İhkâm fî Şerhi'l-Yâkûteti'l-Elfiyyeti'l-Mevdûah fi'l-Ahkâm*¹⁴⁰

Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Manzûr el-Kaysî'nin (750/1349) eseridir. İşbiliyye'li olup ileri gelen, asıl bir ilim ailesindedir. Fıkıh ve şartlar alanında basîret sahibidir; ders halkası geniş, eserleri de çoktur.¹⁴¹

4. 1. 51. *el-Kavlü'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz*¹⁴²

Müellifi, "es-Semîn el-Halîb" olarak bilinen, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim'dir (756/1355). Kurrâ' ve yetenekli bir nahivcidir; bununla beraber usûl ve edebiyatta da eserleri vardır.¹⁴³

Eserin müellif hattı ile olan birinci cildi, Ezher Kütüphanesi'ndedir. Bakara Sûresi 2/194. âyet ile sona ermektedir ve Şâfiî tefsîrlerindedir.¹⁴⁴

4. 1. 52. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*¹⁴⁵

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî et-Tilimsânî'nin (758/1357) eseridir. Usûlcü bir fakih ve akli delile önem veren bir âlimdir, Mâlikî mezhebi muhakkiklerinden olup güçlü delilleri vardır, Fas ve Tilimsân'da kadılık yapmış ve birçok faydalı eserler vermiştir.¹⁴⁶

4. 1. 53. *Tehzîbu Ahkâmi'l-Kur'ân*¹⁴⁷

Müellifi, "İbn Sirâc el-Konevî el-Hanefî" diye bilinen, Cemalüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ahmed b. Mes'ûd'tur (771/1369). Şam'da Kadî'l-Kudât olarak görev yapmıştır. Nahiv, tefsîr ve usûlde bilgisi vardır.¹⁴⁸

4. 1. 54. *İhkâmu'r-Re'y fî Ahkâmi'l-Ây*¹⁴⁹

Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ali b. es-Sâig el-Hanefî'nin

138 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, III/143-146; Zirikli, *age*, IV/306.

139 Zirikli, *age*, IV/306.

140 Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, III/85; Ali Şevvâh, *age*, I/95.

141 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, *age*, II/170.

142 İbn Hacer el-Askalânî, *age*, I/361; Kâtib Çelebi, *age*, I/20; Ali Şevvâh, *age*, I/116.

143 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *age*, I/361; Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât*, I/402; Hanbelî, *age*, VI/179; Dâvudî, *age*, I/100.

144 Ezherî, *el-Fihrist*, I/250-254; Muhammed Hüseyin Zehebi, *age*, II/436.

145 Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, II/160.

146 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, *age*, II/191; Muhammed Mahlûf, *age*, I/235.

147 Dâvudî, *age*, I/310; Kâtib Çelebi, *Keşfüz-Zunûn'da Telhîsu Ahkâmi'l-Kurân* adıyla zikretmiştir. Kâtib Çelebi, *age*, I/20. Bkz. Ali Şevvâh, *age*, I/107.

148 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *age*, V/90; Hindî, *age*, s. 207; Dâvudî, *age*, II/310.

149 Kâtib Çelebi, *age*, I/18; Dâvudî, *age*, II/183.

(776/1374) kitabıdır. Dil, nahiv ve fıkhıta temâyüz etmiştir. Tolun Câmii ve diğer bazılarında ders vermiş olup güzel eserleri vardır.¹⁵⁰

4. 1. 55. Şerhu'l-Hamse Mieti Âyeh¹⁵¹

Müellifi, (8/14. asırda yaşamış olan) Hüseyin b. Ahmed en-Necrîdir.¹⁵²

Bize ulaşamamış olan *Zeydî* tefsirlerdendir.

4. 1. 56. en-Nihâye fî Hamse Mieti Âyeh min Âyâtî'l-Kur'ân fihâ Medaru'l-Fıkh¹⁵³

“İbnü'l-Mütevvic” olarak bilinen, Ahmed b. Abdullah b. Ali eş-Şîî'nin (810/1407) eseridir. Bahreyn'li olup *İmâmiyye*'den erdemli bir kimsedir. Tefsîre önem vermiştir.¹⁵⁴

4. 1. 57. Teysîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân

Müellifi, Cemâlüddîn Muhammed b. Ali b. Abdullah Nureddîn el-Yemenî el-Mevzî'dir (825/1421). Usûlcü bir imam olup, fazîletleri dolayısıyla vaktini sûfiyye ile geçirmiştir.¹⁵⁵

Eser, iki cilt halinde basılmıştır.¹⁵⁶

4. 1. 58. Kenzü'l-Irfân fî Fıkhî'l-Kur'ân

Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hüseyin es-Siyûrî el-Hillî el-Esedî'nin (826/1422) kitabıdır. *İmâmiyye* fakîhi olup çokça eseri vardır, Necef'te vefât etmiştir.¹⁵⁷

İmâmiyye İsnâ Aşeriyye tefsirlerindedir. Bir nüshası, küçük bir cilt halinde Hasen el-Askerî'nin tefsîrinin hâmişi (kenarında) olarak, *Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye*'de bulunmaktadır. Yine 1354/1896'te Tebrîz'de basılmıştır.¹⁵⁸

4. 1. 59. es-Semerâtü'l-Yâniyah ve'l Ahkâmu'l-Vâdihâtü'l-Kâtiah¹⁵⁹

Müellifi, Şemsüddîn Yûsuf b. Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Yemenî ez-Zeydîdir (832/1428). Yemen'li fazîletli ve eser sahibi bir kimsedir.¹⁶⁰

Kitap, *Zeydî* tefsirlerindedir. Eserin yazma bir nüshası üç cilt olarak *Dâru'l-*

150 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *age*, IV/119; Süyûtî, *Husnû'l-Muhâdara*, I/200; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I/155; Hanbelî, *age*, VI/248.

151 Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/437; Ali Şevvâh, *age*, I/114.

152 Kaynaklarda bilgi çok olduğu için onun hayatı hakkında bilgi vermedim.

153 Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, IV/347; Ali Şevvâh, *age*, I/117.

154 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, *age*, IX/38; Ziriklî, *age*, I/159.

155 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (902/1497), *ed-Davû'l-Lâmi' li Ehli'l-Karnî't-Tâsi'*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, trs., VIII/223; Ziriklî, *age*, VI/287.

156 Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, Mekke, 1418/1997.

157 On iki imamdan biridir. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hansârî, *age*, s. 638; Ziriklî, *age*, VII/282.

158 Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/437; Ali Şevvâh, *age*, I/117; Ziriklî, *age*, VII/282.

159 Şevkânî, onu *el-Bedru't-Tali'*inde *es-Semerât fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*, adıyla zikretmiştir. Şevkânî, *age*, II/350.

160 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Şevkânî, *age*, II/350; Ziriklî, *age*, IX/285.

Kütübî'l-Mısriyye'de 41 kayıt numarası ile bulunmaktadırlar. Yine yazma olarak iki cüzü tek cilt halinde Ezher Kütüphanesi'ndedir.¹⁶¹

4. 1. 60. *el-İhkâm li Beyâni mâ fî'l-Kur'âni mine'l-Ahkâm*¹⁶²

Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî'nin (852/1448) eseridir. Çeşitli ilimlerde söz sahibi imamlardan olup iyi eserler yazmış ve eserleri yayılmıştır. Hem ilk dönem hem de sonraki dönem ulemâsından hüsnü kabûl görmüştür.¹⁶³

Kitap, yazma hâlinindedir.¹⁶⁴

4. 1. 61. *Kenzü'r-Rahmân fî Ahkâmi'l-Kur'ân*¹⁶⁵

Müellifi, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Akbers ez-Zâhiri'dir (862/1457). Önde gelen Şâfiî âlimlerindedir. Doğumu da ölümü de Kahire'de olmuştur.¹⁶⁶

4. 1. 62. *Hudûdu'l-Ahkâm (Muhtasar)*¹⁶⁷

"Mûsânnifek" adıyla meşhûr olan Alâüddîn Ali b. Mahmûd b. Muhammed el-Herevî er-Razî *el-Hanefî*'nin (875/1470) eseridir. Fahrüddîn er-Râzî'nin çocuklarından olup ilim ve ameli bir arada toplayabilen âlim bir imamdır. Birçok faydalı eseri mevcuttur.¹⁶⁸

4. 1. 63. *Şifâü'l-Alîl fî Şerhi'-Hamsi Mieti Âyeh mine't-Tenzîl*

Müellifi, "en-Necrî el-Yemenî" olarak bilinen, Abdullah b. Muhammed b. Ebu'l-Kâsım b. Ali *ez-Zeydî*'dir (877/1472). Birçok dalda ilerlemiş, fazîleti ile meşhûr olmuş ve şöhreti yayılmıştır, birçok eser vermiştir.¹⁶⁹

Kitabını daha önce geçen *es-Semerâtü'l-Yâniyah* adlı eserden özetlemiştir. Birinci cüzü tek cilt halinde basılmıştır.¹⁷⁰

4. 1. 64. *Şerhu Âyâtü'l-Ahkâmi'l-Farîkah beyne'l-Halâli ve'l-Harâm*¹⁷¹

Yukarıda zikredilen Abdullah b. Ebu'l-Kâsım'ın eseridir.

161 Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/437; Ali Şevvâh, *age*, I/109.

162 Zirikli, *age*, I/178, Ali Şevvâh, *age*, I/101.

163 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, *age*, II/36; Şevkânî, *age*, I/87; Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, s. 230; Zirikli, *age*, I/178.

164 Zirikli'de, *el-Âlâm*'ında aynı şekilde zikretmiştir. Zirikli, *age*, I/178.

165 *Keşfü'z-Zümûn*'da da belirtildiği gibi, yaklaşık olarak on büyük cilttir. Kâtib Çelebi, *age*, I/20

166 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, *age*, V/292; Hanbelî, *age*, VII/301; Zirikli, *age*, VIII/5.

167 Kâtib Çelebi, *age*, I/635; Ali Şevvâh, *age*, I/111.

168 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Şevkânî, *age*, I/497; Hanbelî, *age*, IX/475-477.

169 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, *age*, V/62; Şevkânî, *age*, I/397; Zirikli, *age*, IV/127.

170 El-Celîlî'l-Cedîd Kütübhanesi, Sanâ, 1406/1986.

171 Saffâr, *age*, s. 308.

4. 1. 65. *Dureru'l-Ahkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*¹⁷²

Müellifi, “Molla Hüsrev el-Hanefî” olarak meşhur olan Muhammed b. Ferâmûz b. Ali'dir (885/1480). Büyük bir imam ve âlimdir. İlim öğrenmiş, çeşitli makamlarda bulunmuş, ders ve fetvâ(lar) vermiştir.¹⁷³

Eser matbûdur.¹⁷⁴ Ahkâm âyetlerinin tefsîrinden çok fıkıhla ilgili sayılabilir.

4. 1. 66. *Ahkâmu'l-Kitâbi'l-Mübîn*¹⁷⁵

Ali b. Abdullah b. Mahmûd eş-Şenfekî'nin (890/1485) eseridir.¹⁷⁶

Şâfiî tefsirlerindedir. Eseri, ahkâm âyetlerinin tefsîri konusunda, Şirâz Meliki Sultan Bahadır Hân'ın emriyle yazmıştır (179 varaktır). Eserin müellif hattı ile olan bir nüshası, Ezher Kütüphanesi'ndedir.¹⁷⁷

4. 1. 67. *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzil*

Müellifi, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Celâl es-Süyûtî'dir (911/1505). Şöhreti yayılmış büyük bir imamdır, bütün alanlarda temâyüz etmiş, akranlarının üstüne çıkmıştır; faydalı birçok eserin sahibidir.¹⁷⁸

Eser matbû olup kullanılmaktadır.

4. 1. 68. *el-Edilletü'l-Vâdiha fî'l-Cehri bi'l-Besmele ve ennehâ mine'l Fâtîha*¹⁷⁹

Ebu'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdülkerîm b. Ziyad el-Gaysî el-Muksırî el-Yemenî'nin (975/1567) kitabıdır. Şâfiî fakîhi ve seçkin bir kimse olup fıkıhla meşgûl olmuş, fetvâ(lar) ve ders(ler) vermiş, eser(ler)yazmıştır.¹⁸⁰

İklîl'in ahkâm âyetleri alanında değil de tefsir alanında olduğu söylenebilir.

4. 1. 69. *Zübdetü'l Beyân fî Şerhi Âyâti Ahkâmi'l-Kur'ân*¹⁸¹

Müellifi, Ahmed b. Muhammed b. Makdisî el-Erdebilî'dir (993/1585). İmâmiyye fakihlerinden ve zahitlerindedir. Kerbelâda vefât etmiştir. Birçok eseri vardır.¹⁸²

Mu'cemu'd-Dirâsâti'l Kur'âniyye sahibine göre eserin adı “*Ediretü'l-Beyân fî Âyâti'l-Ahkâm*” şeklindedir.¹⁸³ Tahran'da el-Acem'de 1305/1887'te basılmıştır.¹⁸⁴

172 Hanbelî, Şezerâtî'nda onu *ed-Dürer ve'l-Gurer* adıyla zikretmiştir. Hanbelî, *age*, IX/513. Bkz. Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, VI/211; Ali Şevvâh, *age*, I/111.

173 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hindî, *age*, s. 184; Hanbelî, *age*, VII/342; Zirikli, *age*, VI/328.

174 Zirikli'de, *el-A'lâm*'ında aynı şekilde onu *Düreru'l-Hukkâm* adıyla zikretmiştir. Zirikli, *age*, VI/328. Bu eseri göremedim.

175 Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/436; Ali Şevvâh, *age*, I/102.

176 Eldeki mevcut kaynaklarda bilgi bulunduğu için, hayatı hakkında bilgi vermedim.

177 Bkz. Muhammed Hüseyin Zehebî, *age*, II/436; Zirikli, *age*, IV/307.

178 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, *age*, IV/65; Şevkânî, *age*, I/328; Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâirah.*, I/226.

179 Ali Şevvâh, *age*, I/30.

180 Hayatı hakkında bilgi vermedim.

181 Ali Şevvâh, *age*, I/94'te *Âyâtü'l-Ahkâm: Zübdetü'l-Beyân fî Berâhimi'l-Kur'ân* olarak geçer. Bkz. Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, III/609; Zirikli, *age*, IV/83; Kehhâle, *age*, II/79.

182 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, *age*, IX/292; Kehhâle, *age*, II/79; Zirikli, *age*, I/224.

183 Saffâr, *age*, s. 169

184 Bkz. Saffâr, *age*, s. 169; Ali Şevvâh, *age*, I/94.

4. 1. 70. *Hidâyetü'l-Hayerân fî ba'dı Ahkâm Tetealleku bi'l-Kur'ân*¹⁸⁵

“Tabelâvî” olarak bilinen, aslen Magrib’li olup sonra Kahire’ye yerleşen Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Magribî’nin (1027/1617) eseridir. Kurrâ ve iyi bir dilcidir, aynı zamanda beyân, fıkıh ve usûl ile ilgilenmiştir. Birçok eseri vardır.¹⁸⁶

4. 1. 71. *Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm*¹⁸⁷

Müellifi, Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el Fârisî el-Esterâbâdî’dir (1028/1618). Mekke’ye yerleşmiştir. İyi bir âlimdir. Çok eseri vardır.¹⁸⁸

4. 1. 72. *Ezhâru'l-Felât fî Âyeti Kasri's-Salâh*¹⁸⁹

Mer’â b. Yûsuf b. Ebû Bekr b. Ahmed el-Kerâmî el-Makdisî’nin (1033/1623) kitabıdır. Mısır’daki *Hanbelî* ulemâsının önde gelenlerinden biri olup muhaddis imam ve iyi bir fakihdir. Zamanını fetvâ ve ders vermek, eser tahkik etmek ve yazmak için ayırmıştır.¹⁹⁰

4. 1. 73. *Mesâlikü'l-Efhâm fî Şerhü Âyâti'l-Ahkâm*¹⁹¹

Müellifi, “el-Fâdilü'l-Cevâd” olarak bilinen Cevâd b. Sa’d b. Cevâd el-Kâzımî el-Bağdâdî’dir (1065/1654). Fıkıh, usûl, tefsîr ve diğer ilimleri cem etmiştir. Bağdat’ta vefât etmiştir.¹⁹²

4. 1. 74. *Münthe'l-Merâm fî Şerhü Âyâti'l-Ahkâm*¹⁹³

Muhammed b. el-Hüseyin b. el-İmâm el-Kasem Azze'l-İslâm’ın (1067/1656) eseridir. Çok eser veren bir âlim olup Sana’daki Mütevekkiliyye Devleti’nin ileri gelenlerindedir. (Muhibbî,) *Hulâsatü'l-Eser*’de hakkında şunları söylemiştir: “*Seyyid, muhaddis Muhammed b. İbrâhîm b. el-Vezîr’in cem ettiği ahkâm âyetlerini şerh etmekle meşgul olmuş ve bu âyetleri iki yüz yirmi küsür âyet olarak tesbît edip onları tefsîr etmiş, onlardan hüküm çıkarmıştır; bu onun ilminin güzelliğini ortaya çıkarmış ve hadisleri kaynaklarından tahrîc etmiştir*”.¹⁹⁴

Tek cilt olarak basılmıştır.¹⁹⁵

185 Bağdatlı İsmâil Paşa, age, IV/270; Kehhâle, age, VI/127.

186 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, III/66; Kehhâle, age, VI/127.

187 Muhibbî, age, IV/47; Ali Şevvâh, age, I/107.

188 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhibbî, age, IV/46; Hansari, age, s. 527; Zirikli, age, VI/293.

189 Muhibbî, age, IV/309, Bağdatlı İsmâil Paşa, age, s. 66; Ali Şevvâh, age, I/131.

190 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhibbî, age, IV/358; Zirikli, age, VII/203.

191 Bağdatlı İsmâil Paşa, age, s. 472; Ali Şevvâh, age, I/118 (*Mesâlikü'l-Ethâm*).

192 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, age, XVII/144; Kehhâle, age, I/510.

193 Muhammed Hüseyin Zehebî, age, II/437.

194 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhibbî, age, III/455; Zirikli, age, VI/102.

195 Dâru'l-Yemeniyye, 1406/1986 bsk.. Bkz. Ali Şevvâh, age, I/118.

4. 1. 75. Âyâtü'l-Ahkâmi'l-Fıkhıyye¹⁹⁶

Müellifi, Molla Melik Ali Tûnî'dir. Eser Safevî Sultanı Şah Süleyman (1077-1105/1666-1693) adına yazılmıştır.¹⁹⁷

4. 1. 76. Âyâtü'l-Ahkâm/Mefatihü'l-Gayb¹⁹⁸

Muhammed Saîd Sirâcüddîn et-Tabatabâî'nin (1092/1681) eseridir.¹⁹⁹

4. 1. 77. et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî Beyâni'l-Ahkâmi's-Şer'iyye maa Ta'rîfâtü'l-Mesâili'l-Fıkhıyye

"Molla Ciyûn el-Hanefî" olarak tanınan Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah el-Mîhevî'nin (1130/1717) kitabıdır. Fakîh, usûlcü ve muhaddistir. Delhî'de vefât etmiştir.²⁰⁰

Eser, Hindistan'da 1300/1882'de büyük bir cilt halinde basılmış, yine 1327/1909'de taş baskısı yapılmıştır.²⁰¹

4. 1. 78. Tahsîlü'l-İtmi'nân Şerhu Zübdeti'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtü'l-Ahkâm²⁰²

Müellifi, İbrâhîm b. Ma'sûm b. Fasîh el-Hüseynî el-Kazvinî'dir (1149/1736). Fazîletli bir âlim olup aslen Tebrizli'dir, Kazvin'de vefât etmiştir.²⁰³

4. 1. 79. Kalâidü'd-Dürrer fî Beyâni Âyâtü'l-Ahkâmi bi'l-Eser

Ahmed b. İsmâil el-Cezâirî en-Necefî eş-Şîî'nin (1150/1737) eseridir. Fazîletli bir imamdır ve aslen Horasanlı'dır, Necef'te meşhûr olmuş ve orada vefât etmiştir.²⁰⁴

Kitap matbûdur.²⁰⁵

4. 1. 80. Ta'likât alâ Şerhu Âyâtü'l-Ahkâm²⁰⁶

Müellifi, Hişam b. Yahyâ b. Ahmed es-San'ânî'dir (1158/1745). Meşhûr ulemâdan ve seçkin edebiyatçılardandır; ilimlerde ilerlemiş, kadılık yapmış, ders(ler) vermiş ve kitap(lar) yazmıştır.²⁰⁷

196 Hakkında bilgi için bkz. Ali Şevvâh, *age*, I/94.

197 Eldeki mevcûd kaynaklarda onun hayatı hakkında bilgi bulamadım.

198 Bu eser, İmam Erdebilî'nin *Zübdetü'l-Beyân*'ı şerhidir. Bkz. Saffâr, *age*, s. 209.

199 Hayatı hakkında bilgi bulamadım.

200 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Kehhâle, *age*, I/234; Zirikli, *age*, I/108.

201 Bkz. Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtü'l-Arabîyye*, s. 1164; Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, III/301; Muhammed Hüseyin Zehebi, *age*, II/436; Saffâr, *age*, s. 144.

202 Bu eser, Erdebilî'nin ahkâm âyetleri üzerine tamamlanmamış olan hâşiyesidir. Bkz. Saffâr, *age*, s. 142.

203 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, *age*, V/470; Zirikli, *age*, I/74.

204 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Âmulî, *age*, VII/419; Zirikli, *age*, I/98.

205 Matbaatü'n-Nu'mân, Necef, 1963. Bkz. Saffâr, *age*, s. 186; Ali Şevvâh, *age*, I/27.

206 Saffâr, *age*, s. 229.

207 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Şevkânî, *age*, II/321-324.

4. 1. 81. *Neylü'l-Merâm min Tefsiri Âyati'l-Ahkâm*

Muhammed Sıddîk Han b. Hasen b. Ali el-Kunûcî el-Buhârî'nin (1307/1889) eseridir. Zamanının allâmesi, Hind bölgesinde Arapça ilimlerini ihyâ eden, akıl ve nakil yönünden parlak, eserleri çok ve meşhûr olan bir kimsedir.²⁰⁸

Kitap gayet faydalıdır, müellif bu kitabında sadece ahkâm âyetlerinin şerhi ile yetinmiştir. Birçok kez basılmıştır. Aynı şekilde müellifin “*Ayatü'l-Ahkâmi's-Ser'iyyât*” adlı bir kitabı daha vardır ve bu eser Leknev'de yazma halindedir.

4. 1. 82. *Risâle Teteallaku bi Ahkâmi'l-Kur'ân*

Ebu'n-Necâ Ahmed b. el-Ezherî'nin (1309/1928'dan önce yaşamıştır) eseridir.²⁰⁹

Eserin yazma bir nüshası, Dâru'l-Kütübî't-Tûnusîyye'de, 3737 kayıt numarası ile bulunmaktadır; 14 varaktır.²¹⁰

4. 2. İkinci Grup: Modern ve Akademik Ahkâmu'l-Kur'ân Eserleri

4. 2. 1. *Âyâtün min Sûreti'n-Nisâ*

Müellifi Celâl el-Hanefî'dir. Bağdat'ta Matbaatü'l-Maârif'te 1370/1951'te basılmıştır.²¹¹

4. 2. 2. *Âyâtü'l-Ahkâm*

Ebu'l-Feth el-Emîr Şerîfî'nin eseridir.²¹²

4. 2. 3. *Âyâtü'l-Ahkâm*

İsmâîl b. Ali et-Tebrîzî'nin kitabıdır.²¹³

4. 2. 4. *Âyâtü'l-Ahkâm*

Müellifi, Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî'dir. Nefef'te, Matbaatü'n-Necef'te 1385/1966'te basılmıştır.²¹⁴

4. 2. 5. *Ahkânullâhi Azze ve Celle*²¹⁵

Müellifi, Ebu'l-Kasım el-Hadisî'dir.

208 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Abdülhay Kettâni, *Fihrisü'l-Fehâris*, I/94; Zirikli, *age*, VI/168.

209 Hayatı hakkında bilgi vermedim.

210 Ali Şevvâh, *age*, I/112.

211 Saffâr, *age*, s. 130.

212 Ali Şevvâh, *age*, I/94.

213 Saffâr, *age*, s. 209.

214 Saffâr, *age*, s. 129.

215 İbn Nedîm, *age*, s. 295.

4. 2. 6. *Ahkâmu'l-Kur'ân*²¹⁶

Müellifi, Ebû Ferrâs Cübeyr b. Gâlib'tir.

4. 2. 7. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Muhammed Hazailî'nin kitabıdır. Farsça olup Tahran'da basılmıştır.²¹⁷

4. 2. 8. *Ahkâmu'l-Kur'ân alâ Mezhebi Mâlik*

Müellifi bilinmemektedir.²¹⁸

4. 2. 9. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Müellifi, Abdülcabbâr er-Râvî'dir. Şam'da Matbaatü'l-Keffâh'ta 1389/1970'da basılmıştır.²¹⁹

4. 2. 10. *el-Cemânü'l-Hisân fî Ahkâmi'l-Kur'ân*

Müellifi, Mahmûd b. Mehdî el-Musevî'dir. Nəcəf'te, 1378/1959'de basılmıştır.²²⁰

4. 2. 11. *en-Nihâye fî Tefsîri'l-Hamsi Mieti Âyeh*

Müellifi, Fahrüddîn Ahmed b. Abdullah el-Bahrânî'dir.²²¹

4. 2. 12. *el-Ahkâm ve'l-Âdâbü'l-Kur'âniyye fî Sûreti'l-Hucurât*

Araştırmacı Mücâhid Muhammed Herîdî, Ezher Üniversitesi Usûlu'd-Dîn Fakültesine (tez olarak) sunmuştur (trs.).²²²

4. 2. 13. *el-Envâru'l-Mudîeh fî Tefsîri'l-Âyâti's-Şer'iyye*

Muhammed b. el-Hâdî b. Ahmed b. Muhammed b. Bedruddîn'in eseridir. Kitabın el yazması, San'â el-Câmiu'l-Kebîr Kütüphânesi, Tefsîr Bölümü'nde 9 numara ile kayıtlıdır.²²³

4. 2. 14. *el-Îzâh an Ahkâmi'l-Kur'ân*

Müellifi, bilinmemektedir.²²⁴

216 İbn Nedîm, *age*, s. 295.

217 Ali Şevvâh, *age*, I/101.

218 İbn Nedîm, *age*, s. 40.

219 Saffâr, *age*, s. 133; Ali Şevvâh, *age*, I/103.

220 Saffâr, *age*, s. 165.

221 Saffâr, *age*, s. 352. Âmulî, *Âyânü's-Şia*, I/42'den naklen.

222 Saffâr, *age*, s. 213.

223 Saffâr, *age*, s. 219.

224 İbn Nedîm, *age*, s. 41.

4. 2. 15. *Bulûgu'l-Merâm min Âyâti'l-Ahkâm*

Müellifi, bilinmemektedir.²²⁵

4. 2. 16. *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*

Hüseyin Muhammed et-Tabatabâî'nin eseridir.

Caferî mezhebi ile diğer mezheplerin uyumu amacıyla yazılmıştır. Necef, Matbaatü'n-Necef'te 1385/1966'te basılmıştır.²²⁶

4. 2. 17. *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*

Müellifi, merhûm Mennâu'l-Kattân'dır. Kahire, Matbaatü'l-Medenî'de 1384/1964'te basılmıştır.²²⁷

4. 2. 18. *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*

Muhammed Ali es-Sâvis'in eseridir. Kitap, matbû olup kullanılmaktadır.

4. 2. 19. *Tefsîru Âyâti'l-Ukubât fi'l Kur'ân*

Abdülvehhâb Abdülmecîd Azlân'ın hazırladığı bir kitaptır. 1360/1942'ta Ezher Üniversitesi'ne sunulan bir araştırmadır.²²⁸

4. 2. 20. *Tefsîru Sûreteyi'l-Mâide ve'l-Enâm*

Mısır İslâmi İşler Üst Kurulu'nun hazırladığı bir çalışmadır. Mısır, Kahire'de 1387/1968'de basılmıştır.²²⁹

Kitap tefsir alanında olsa da, âyetlerin fikhî yönünü merkeze almıştır.

4. 2. 21. *Dirâsâtü'l-Ahkâm ve'n-Nesh fi'l-Kur'ân*

Müellifi, Muhammed Hamza'dır. Şam, Dâru Kuteybe'de 1400/1980'de basılmıştır.²³⁰

4. 2. 22. *Risâle fi Ahkâmi'l-Kur'ân*

Muhammed b. İbrâhîm el-Vâkîdî'nin eseridir. Eser yazma olup Ezher Kütüphanesi'nde 1484 numara ile kayıtlıdır. 12 varaktır.²³¹

225 Bağdatlı İsmâil Paşa, *age*, III/197; Ali Şevvâh, *age*, II/145.

226 Saffâr, *age*, s. 143.

227 Ali Şevvâh, *age*, I/107.

228 Saffâr, *age*, s. 230.

229 Saffâr, *age*, s. 152.

230 Ali Şevvâh, *age*, I/111.

231 Ali Şevvâh, *age*, I/115.

4. 2. 23. *Raf'u'l-İrtiyâb an Hukmi'l-İgtiyâb*

Abdurrahîm Anber el-Mısrî'nin eseridir. Matbû olup *gıybet âyetinin* (Hucurât 49/12) tefsîridir.²³²

4. 2. 24. *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin esridir ve matbûdur.

4. 2. 25. *Müzekkira fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm*

Haz. Sultan Hüseyinî vd.. Eser matbûdur ve kullanılmaktadır.²³³

4. 2. 26. *Müzekkira fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm*

Haz. Abdüsselâm el-Askerî, Muhammed Arafe ve Ahmed Hamîde.

Eser, Ahkâmü'l-Kur'ân konusunda faydalı bir çalışma olup matbûdur ve kullanılmaktadır.

4. 2. 27. *maal-Kur'ân fî Âyâti'l-Ahkâm*

Müellifi, Mahmûd Abdullah'tır. Kahire'de basılmıştır.²³⁴

5. DEĞEDLENDİRME VE SONUÇLAR

Ahkâmü'l-Kur'ân alanında yazılan eserlere ilişkin bu bibliyografik tespit çalışmasından, aşağıdaki şekilde özetleyebileceğim bir kısım değerlendirme ve sonuçlar hâsıl olmuştur:

5. 1. Mevcût ve Kayıp Ahkâmü'l-Kur'ân Eserleri

Bu eserlerin -yazma olsun matbû olsun- *yarıya yakını mevcuttur*. Belirttiğim kaynaklara işâret edilerek, özellikle bu sonuncusu olmak üzere daha önce, yazma ve matbû olanlara atıfta bulunulmuştur. *Yarıdan daha fazla olan* diğerleri ise -ilmî ölçülere göre- az olup *kayıp* ya da *kayıp hükmündedir*. Ciddî ilmî bir araştırma, bu saklı olan hazînenin keşfedilmesini ve orada burada gömülü ilmî hazînelerin raflarındaki toz bulutunun dağılmasını temîn edebilir...

5. 2. Zaman ve Mekân Açısından Ahkâmü'l-Kur'ân Eserleri

Hicrî III. asırda telif edilen eserlerin *on üçe* ulaşmasıyla, Ahkâmü'l-Kur'ân ilmi sahasında telif bu asırdan itibaren canlılık kazanmıştır. *IV. asır* gelmiş, fikhî mezhepler oluşmuş, takipçileri çoğalmış ve bu alanda telif filizlenmiştir. Takipçiler bundan mezheplerinin kurallarını oluşturup yöntemlerini belirlemeye, problem-

232 Saffâr, *age*, s. 173.

233 Saffâr, *age*, s. 194.

234 Ali Şevvâh, *age*, I/68.

lerini ileri sürmeye çalışmışlar ve bu istatistiğe göre *on yediyi* aşan telifle, fikhî tefsîr kütüphanesini oluşturmaya başlamışlardır. Sonra yüzyıllar boyunca, ardi ardına fakihlerin tefsîrleri gelmiş; bunu sonraki asırlarda Şîî müfessirlerin önemli katılımı takip etmiştir.

Mekâna gelince Ahkâmu'l-Kur'ân çalışmalarının yüzyıllar içerisinde diğer bölgelerden daha çok *Doğu İslâmı*'nda geliştiği görülmektedir. Fıkıh mezheplerinin bu bölgede yayılmış olması ve çeşitli vesilelerle onlara yardım edip bu mezhepleri yaymaktan geri durmamış olan takipçilerin gönüllerine yerleşmesiyle (bu tarz) tefsîr mümkün olmuştur. Ahkâmu'l-Kur'ân alanında eser telif etmek, bu takipçilerin imamlarının fikhî görüşlerini Kur'ân lafızlarındaki kaynaklarıyla irtibatlandırma ve yeni fikhî meselelerde verdikleri hükümleri temellendirmede itimâd ettikleri en önemli yoldu. Bazen de *Batı İslâmı*'nın, doğunun tanıdığı fikhî filizlenme ve mezhebî çeşitlenmeden haberdâr olmadığını görmekteyiz. Batı bölgesinde Mâlikî mezhebinin egemenliğinden söz etmişim, hal böyle olunca bu mezhebin takipçileri öğretim yoluyla ve eser vererek ona hizmet etmeye yönelmişlerdir.

Öyle anlaşılıyor ki, Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) (*Ahkâmu'l-Kur'ân*) kitabı,²³⁵ Ahkâmu'l-Kur'ân alanında eser veren Endülüslü âlimler için, temel bir başlangıç noktası olmuştur. Bu kitabı, Allah'ın kitabı etrafındaki fikhî araştırmaları ve incelemeleri için bir dayanak noktası olarak almışlardır. Bundan dolayı bölgeye Doğu İslâmı'ndan gelmiş olan Ebû Muhammed Kâsım b. Esgab el Beyânî (340/951), eserini Kadı İsmâîl'in kitabının bâblarına ve sözüne göre, aynı şekilde hazırlamıştır.²³⁶

Kâsım b. Esgab'dan sonra Ebu'l-Fadl Bekr İbnü'l-Alâ' el-Kuşeyrî (344/955) gelmiş ve Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) Ahkâmu'l-Kur'ân alanındaki kitabını özetleyip bir takım ilâveler yapmıştır.²³⁷

O ikisinden sonra gelenler de İbnü'l-Arabî (543/1148), İbnü'l-Feres (597/1200), İbn Atıyye (541/1147), Kurtubî (671/1272) ve Ahkâmu'l-Kur'ân alanında kitap yazan diğerlerinde açıkça görüldüğü gibi; Kadı İsmâîl'in (Cehdamî) kitabına önem verdiler ve onun eserlerinden nakil(ler)de bulundular.

5. 3. Fikhî Mezheb Açısından Ahkâmu'l-Kur'ân Eserleri

Telif edilen bu eserler toplamından, *Mâlikî* âlimlerin Ahkâmu'l-Kur'ân alanında eser vermeye, diğer mezheplerden daha çok katıldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle de *tedvîn* asrını takip eden ilk üç asırda. Burada -üzerinde durduğum sınırlar çerçevesinde- Ahkâmu'l-Kur'ân alanında, Mâlikîler nezdinde eser verme kapısını ilk açan kimsenin, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muazzel el-Basrî (240/854) olduğunu tescîl ettim.

Mâlikîler'den sonra imamlarına nisbet edilen (*Ahkâmu'l-Kur'ân*) kitabı ile İmam Beyhâkî'nin İmam Şâfiî'nin usûl ve ahkâm alanındaki kitapları çerçevesin-

235 Bu kitabın Endülüste riâyet edildiği isnâdlar için bkz. İbn Hayr, *Fihrist*, ss. 51-52.

236 Humeydi, *age*, 211; Makkârî, *age*, III/169.

237 Kadı İyâz, *age*, V/271; İbn Ferhûn, *age*, I/314.

de fikhî mîrâsını toplama yönündeki çabalarından hareket eden Şâfiî müfessirler gelmektedir. Şâfiîler'in Ahkâmu'l-Kur'ân alanındaki ürünleri nispeten çoktur.

Sonra üçüncü aşamada, Ahkâmu'l-Kur'ân alanında kayda değer çalışmalar yapan *Hanefî* müfessirler gelmektedir. Onların müfessirlerinden özellikle Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933) ve Ebû Bekr el-Cassâs (370/980) meşhurdur.

Listenin sonunda, Ahkâmu'l-Kur'ân alanında eser veren *Hanbelî* müfessirleri görmekteyiz. Telif edilen bu eserler grubunun *Karşılaştırmalı Fıkıh* sahasına girdiği düşünülebilirse de; diğer grubu mezhebî yönelime göre sınırlandırmak güçtür.

Yine Ahkâmu'l-Kur'ân alanında, *Şîî müfessirlerin* de eserlerinin çok olduğunu belirtmek gerekir. Burada özellikle *İmâmîyye İsnâ Aşeriyye Şîasî*'ni kastediyorum. Bu ilim, onlar nezdinde 9/15. yüzyıldan itibaren bâriz bir şekilde gelişmiştir. Onların bu alandaki eserlerinin izini sürmek için, zaman (bu çalışmanın sınırları) elverişli değildir.

5. 4. Ahkâmu'l-Kur'ân Müelliflerinin Amaçları

Ahkâmu'l-Kur'ân alanında eser yazarların amacı aynı değildir; tâbi oldukları kültürlerine, ilmî yönelişlerine ve mezhebî bağlılıklarına göre farklı hedefleri ve çeşitli amaçları söz konusudur. Bundan dolayı eserleri çeşitli yöntemler, farklı içerik ve sunum(lar) ile farklı meşreb, kültür ve mezhepleri içine alabilecek şekilde gelmiştir. Bunların bir kısmı ile ilgili aşağıdaki şekilde değerlendirme yapmak mümkündür:

5. 4. 1. Hükümlerin Sunumu Açısından Müellifler

Ahkâm âyetlerinin sunum metoduna ve yer verdiği fikhî problemlerin içeriğine bakarak, bu müellifler şu gruplara ayrılabilir:

5. 4. 1. 1. Sadece Ahkâm Âyetlerini Ele Alan Müellifler

- * Ebû Bekr el-Cassâs (370/980).
- * İlkîyâ el-Herrâsî (504/1110).
- * Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (543/1148).
- * Ebû Muhammed İbnü'l-Feres (597/1200).
- * İbn Nureddîn el-Mevzîî (825/1421).
- * Şemsüddîn Yûsuf ez-Zeydî (832/1428).

Bu grup, sûre ve âyetlerinde Mushaf tertîbine göre hareket etmiştir. Ancak sadece ahkâmı ilgili âyetler hakkında konuşmuşlardır. Bu gruptan kiminin âyetlerin sadece fikhî yönü ile ilgilenmesi, kiminin de yakın veya uzak âyetle ilgili her şeye değinmesi nedeniyle; grubun sunum tekniğinde ve tefsîr yönteminde düzensizlik olduğu görülmektedir. Tabî ki aralarında ulemâ arasında tartışmalı olan konulara, onları temellendirme ve Kur'ân lafızlarındaki kaynaklarıyla irtibatlandırma çabasıyla, özel bir önem atfedenler de bulunmaktadır.

5. 4. 1. 2. Eserini Fıkıh Bâblarına Göre Düzenleyen Müellifler

- * Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933).
- * Ebû Bekr el-Beyhakî (458/1065).
- * Mikdâd es-Siyûrî el-Hillî (826/1422).

Bunlar Kur'ân'ı Mushaf sırasına göre, sûre sûre ele almayıp eserlerini fıkıh bâbları gibi bâblara ayırmışlar ve her bâbta konuya dâhil âyetleri listelemişlerdir. Nitekim eserini Kur'ân sûreleri tertibine göre yazan kimseler içinde sayılan Cassâs'ın kitabı, fıkıh bâbları gibi bâblara ayrılmıştır.

5. 4. 1. 3. Ahkâm Âyetlerine Özel Bir Önem Vermekle Beraber Kur'ân'ın Tümünü Ele Alan Müellifler

Sûrelerin âyetlerini Mushaf sırasına göre tefsîr eden Ebû Abdullah el-Kurtubî (671/1272) sebab-i nüzûl, kırâatler, dil, irâba... değinmesi açısından; tartışmalı konulara ve ulemânın mezhep görüşlerine çokça değinmesine rağmen; onun çabası âyetlerin fikhî yönü üzerine olup âyetlerden fikhî hükümler ve yasamanın sınırlarını çıkarmaya dönüktür.

5. 4. 1. 4. Daha Çok Karşılaştırmalı Fıkıh ya da Tartışmalı Konuları Ele Alan Müellifler

- * Ebû Bekr el-Cassâs (370/980).
- * Ebû Muhammed İbnü'l-Feres (597/1200).

Bu son müellif (İbnü'l-Feres) hakkında çok nefes tüketmek mümkün olmakla birlikte; âyetlerle ilgili olan her şeyi çokça naklettiğini söylemek yeterli olsa gerektir.

5. 4. 2. Mezheplerini Desteklemeyi Amaç Edinen Müellifler

Ahkâmü'l-Kur'ân kitaplarını araştıran kimse, mezhep taassubunun etkisi altında kalıp da; ilmî kudretlerinin izin verdiği ölçüde, muhaliflere karşı çıkan ve her durumda imamının görüşlerini destekleyen kimselerden yoksun değildir. Nitekim aynı şekilde insâf ve tarafsızlık rûhuyla dolu, nezâket örtüsüne bürünmüş, muhaliflere karşı geniş gönüllü olan kimseler de yok değildir. Aşağıda görüldüğü üzere her iki gruptan da örnekler verilecektir.

5. 4. 2. 1. Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs (370/980)

Hanefî mezhebinin ileri ölçüde mutaassıbdır ve bundan dolayı âyetleri tevîl ederken kendi görüşüne hizmet ettirinceye veya muhalifine karşı delil olarak kullanmak için doğru olmayan bir şekilde yorumlayıncaya kadar âyetleri saptırmıştır. Onun kitabını okuyan kimse, birçok durumda taassub rûhunu hisseder. Aynı şekilde Cassâs -Allah kendisine merhamet etsin, onu affedip bağışlasın- muhaliflere karşı iffetli bir dil kullanmamıştır.

5. 4. 2. 2. İlkiyâ el-Herrâsî (504/1110)

Merhûm, mutaassib bir *şâfiî*dir. Eserini İmam Şâfiî'nin mezhebini *usûl, fîrû* ve *tahrîc* açılarından savunmak için yazmıştır. Kitabını yazmasındaki amacı, Şâfiî mezhebini Allah'ın kitabına uygulamak istemesidir.²³⁸ Ancak bununla birlikte Herrâsî, diğer mezhep imamlarına karşı terbiyeli bir dil ve kalem kullanmıştır.

5. 4. 2. 3. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (543/1148)

Mâlikî mezhebinin etkisi altındadır. Zaman zaman kendisinde taassub rûhu görünür, ancak taassubu *Mâlikî* bir müctehidten sâdır olan her ilmî hatayı görmezden gelecek dereceye varmaz. Ya da eğer makbûl bir görüş ise muhalifinin sözünü yalanlayacak seviyeye ulaşmaz.

Kitabında insafılı yaklaşımların çokluğu inkâr edilemez, ancak biraz taassub bulunduğu da açıktır. Nitekim -Allah affetsin, merhûm- diğer mezhep imamlarından ve takipçilerinden olan muhaliflere karşı (bazen) sert bir üslûp kullanmaktadır.

5. 4. 2. 4. Ebû Muhammed İbnü'l-Feres (597/1200)

Mâlikî bir âlim olup, eleştiri ve reddetmede seviyeli bir dil kullanır. Kitabında hem katıldığı hem de muhalefet ettiği görüşlere yer vermiş; kitabın satırlarında sa-habe, tâbiûn ve müctehid imamlara atıfta bulunmuştur. Her birine insâflı ve takdir edici bir şekilde bakmıştır, inat ve(ya) iltimâs ile değil.

5. 4. 2. 5. Ebû Abdullah el-Kurtubî (671/1272)

Mâlikî bir âlimdir, (ancak) *Mâlikîlik* taassubu yoktur; bilakis araştırmasında hür, eleştirisinde nezih, tartışma ve cedelinde de seviyelidir.

5. 4. 2. 6. İbn Nureddîn el-Mevzî (825/1421)

Bağımsız bir fakih olup âlimlerin görüşlerine yer verir. Hiç kimseye taassub göstermeden, delil ve kanıtla tartışır.

5. 4. 2. 7. Şemsüddîn ez-Zeydî (832/1428)

Zeydiyye mezhebine özel itina gösterip bu mezhebin âlimlerinin delillerini açıklamaya, karşıtlarına da cevap(lar) vermeye çalışmakla beraber; selef ve halefin görüşlerine yer vermiştir. Bütün bunları ulemâya herhangi bir iftirâ atmadan ya da karşıtlarına saygısızlık yapmadan yerine getirmiştir.

238 Bkz. İlkiyâ Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/2.

MECELLE ŞÂRİHİ ALİ HAYDAR EFENDİ VE “MEFKÛD RİSÂLESİ”

Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN*

Özet: Ali Haydar Efendi, Osmanlı Devletinin son döneminde yetişmiş, hukukçu ve devlet adamıdır. İslam hukuku alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Özellikle *Mecelle* şârihi olarak tanınır ve *Mecelle* üzerine yazılan en geniş şerh onundur. Eserleri arasında yer alan *Mefkûd Risâlesi*, kayıp kişi hakkında yazılan ilk kanunlaştırma denemesidir. Bu çalışmada Ali Haydar Efendinin hayatı ve çalışmalarından kısaca bahsedilecek, adı geçen risâle tanıtılarak, günümüz Türkçesine çevrilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kayıp şahıs, (Küçük) Ali Haydar Efendi, *Mecelle*, *Risâle-i Mefkûd*.

The Commentator of Mejlle: Ali Haydar Efendi and his “Risâla Mafqûd”

Abstract: Ali Haydar Efendi is a jurist and statesman in the last-period of Ottoman Empire. He produced important work in Islamic law. Especially he was known as a commentator of *Mejlle* and the large of commentary that was written on *Mejlle* is for him. Furthermore *Risâla Mafqûd* that situated on his works is the first legalizati-on practice about Missing man.

This research involves to the life of Ali Haydar Efendi and his studies shortly and then this *Risâla* will introduced and translated to new Turkish language.

Key Words: Islamic Law, Missing man, (Young) Ali Haydar Efendi, *Mejlle*, *Risâla Mafqûd*.

GİRİŞ

Herhangi bir nedenle kaybolup kendisinden haber alınamayan, yaşadığı veya öldüğü kesin olarak bilinemeyen bir kişinin hakları hukuken korunur. İslam hukukunda mefkûd olarak isimlendirilen bu kimse ile ilgili hukuki düzenlemeler, mufassal hukuk kitaplarında “Kitâbu’l-mefkûd” başlığı altında incelenip, kişinin yokluğunda lehine veya aleyhine ortaya çıkabilecek gelişmeler ile özellikle mal varlığı ve eşinin durumu ayrıntılı olarak ele alınır.

Osmanlı Devletinin son yıllarında İslam hukukunu kanunlaştırma faaliyetleri sırasında oluşturulan Mecelle’de bu konu ve başlık yer almamaktadır. Bu nedenle Mecelle şârihi olarak tanınan Ali Haydar Efendi, Mefkûd hakkında fûrû kitaplarında yer alan hükümleri derleyerek Mecelle tarzında müstakil bir risâle hazırlamıştır. Konusunda ilk olan bu risâle ile müellif, döneminde uzun süren savaşlar

* Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ofhabergetiren@hotmail.com.

ve göçler sonrasında karşılaşılan bu problemin çözümünde kâdı ve müftülere yardımcı olacak bir eser kaleme almıştır.

Bu çalışmada Ali Haydar Efendi'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında kısa bilgi verildikten sonra, Risâle'nin içeriği, benzerleri ile mukayesesi yapılarak tanıtılacak ayrıca makalenin sonunda günümüz Türkçesine çevirisi ek olarak verilecektir.

1. Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

1.1. Hayatı

24 Nisan 1853'te Batum'da doğdu. Babası Dardağanzâde Mehmed Emin Efendidir (v. 1326/1910). Gürcüzâde Hoca Emin Efendi olarak da bilinen babası, İstanbul'da uzun yıllar müderrislik yapmış, sahip olduğu ilmi birikimi ile tanınmış, bu nedenle ilk Kanûn-u Esâsî'yi hazırlayan heyette yer almış, ayrıca Mekke kâdılığı, İzmir nâibliği ve Anadolu kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur.

Ali Haydar Efendi ilk tahsilini Batum'da yaptı; daha sonra İstanbul'da hünkâr imamı Hafız Reşid Efendi'nin yanında klasik medrese eğitimi içinde yer alan temel eserleri okudu ve ondan icazet aldı. Sonra Mekteb-i Nüvvâb'ı, 1884'te değiştirilen adıyla Medresetü'l-kudât'ı bitirdi (1877). Burdur (1880), Uşak (1883) ve Denizli (1883) kâdılığı görevlerinde bulundu. 1884'te İstanbul İstînâf Mahkemesi üyeliğine getirildi. Bu görevde bulunurken Mekteb-i Hukuk'ta Mecelle ve Usûl-u Muhâkemât-ı Hukûk Ameliyât-ı Tatbikiyye derslerini okuttu. Ardından sırasıyla İstanbul Bidâyet Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi başkanlığı (1894), Bidâyet Mahkemesi başkanlığı (1894), İstînâf Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi başkanlığı (1899), Temyiz Mahkemesi üyeliği (1900), aynı mahkemenin hukuk dairesi üyeliği, sonra başkanlığı (1908), Temyiz Mahkemesi başkanlığı ve son olarak da Fetva Eminliği görevlerinde bulundu (1914). Osmanlı Devleti'nin 1. Dünya Savaşı'na girmesinden sonra 14 Kasım 1914'te ilân edilen cihâd-ı ekber fetvasını, fetva emîni sıfatıyla Fatih Camii'nde okuyan Ali Haydar Efendi, 23 Kasım 1914 tarihli cihad beyannâmesinde imzası bulunan yirmi dokuz kişi arasında da bulunmaktadır. 1916 yılında Rumeli kazaskerliği görevine getirildi ve aynı yıl emekli oldu. Tevfik Paşa'nın ikinci defa sadrazam olmasıyla 11 Kasım 1918 ile 21 Ocak 1919 tarihleri arasında kısa süreliğine adliye nazırlığı yaptı. Bu görevde bulunurken Medine'yi İngilizlere teslimе yanaşmayan Fahreddin Paşa'ya padişahın teslim konusundaki iradesini götürdü. Adliye nazırlığından ayrıldıktan sonra hayatının geri kalan kısmını kitap telifiyle geçiren Ali Haydar Efendi 14 Eylül 1935 tarihinde İstanbul'da vefat etti.¹

Aynı dönemde yaşayan adaşı Nasûhîzâde Ali Haydar Efendi'den (1837-1903) ayrılması için yaşça küçük olması nedeniyle Küçük Haydar Efendi olarak da isim-

1 M. Akif Aydın, "Ali Haydar Efendi, Küçük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, c. II, s. 396-397; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, c. I, s. 336. Ayrıca Bkz. Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, İstanbul 1958, s. 371-372; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980-1981, c. I, s. 261-262.

lendirilmiştir. Cumhuriyet döneminde soyadı kanunundan sonra Arsebük soyadını almıştır.

Ali Haydar Efendi iki defa evlendi, bu evliliklerinden dört erkek üç kız yedi çocuğu oldu. Oğullarından ikisi, kendisi gibi hukukçu oldu. Bunlardan birisi olan Ahmet Esat Arsebük (1884-1954) Ankara Hukuk Fakültesi'nde 1935-1954 yılları arasında öğretim üyeliği yapmıştır.

1.2. İlmi Kişiliği

Dönemin padişahı Vahdettin tarafından kendisine şeyhülislâmlık teklif edilecek² kadar ilmi yeterlik ve tecrübeye sahip olan Ali Haydar Efendi, kâdılık hayatının yanı sıra uzun yıllar eğitim öğretim faaliyetleri içinde bulunmuştur. On iki yıl Mülkiye Mektebi'nde beş yıl Medresetü'l-kudât'ta ve otuz yıl da Hukuk Mektebinde Mecelle, Ahkâm-ı Evkaf ve Kavânin dersleri okutmuştur. Bu arada, başta Mecelle şerhi olmak üzere özellikle hukuk alanında pek çok kitap ve makale kaleme almıştır.

Fetva eminliği görevini yürütürken dönemin şeyhülislâmı Mustafa Hayri Efendi (1867-1921), Mecelle Cemiyeti'ni yeniden canlandırmaya çalışmış, bunu başaramayınca şeyhülislâmlığa bağlı bir te'lif-i mesâil şubesi kurmuştu. Bu şubenin amacı; İslam hukukunun münâkehât, mufârekât, muâmelât ve ukûbât'a dair Hanefi mezhebine ait kısımları bir mecelle-i külliye halinde toplayan eserler meydana getirmektir. Diğer mezheplere ait görüşlerin de kısmen yer aldığı çalışmalar yapan bu heyetin görevi, Hayri Efendi'nin meşihattan ayrılması ile sona erdi. Bu heyette yer alan Ali Haydar Efendi, çalışmalar sırasında hazırlamış olduğu Kitâbü'n-Nafakât isimli eserini sonradan yayınlamıştır.³ Ayrıca döneminde aile hukuku ile ilgili çıkarılan iki irâde-i seniyye'nin hukuki gerekçeleri de bu heyet tarafından hazırlanmıştır.⁴

1.3. Eserleri

Ali Haydar Efendi, günümüzde hala önemini koruyan İslâm hukukuna dair pek çok eser ve risâle kaleme almıştır. Bir kısmı sadeleştirilerek veya latinize edilerek yayınlanan eserleri şunlardır:

1. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*: Mecelle-i ahkâm-ı adliye'nin en geniş şerhidir.

2. *Mirkâtü'l Mecelle*: Mecelle'nin on birinci kitabından on altıncı kitabına kadar olan kısmın muhtasar bir şerhidir.

3. *Şerh-i Cedîd li-kânûni'l-arâzî*: 1274 tarihli Arazi Kanunnamesi üzerine yapılan şerhtir.

2 Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1949, s. 167.

3 Bilmen, *Kamus*, c. I, s. 3-4.

4 Aydın, "Ali Haydar Efendi, Küçük", *DİA*, c. II, s. 396-397.

4. *Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukûf*: İki ciltten oluşan, vakıflarla ilgili fıkhi hükümlerin maddeler halinde sıralandığı bir eserdir.

5. *Tavzîhu'l-müşkilât fî ahkâmi'l-intikâlât*: Miri ve vakıf arazi ile icareteynli vakıfların intikalini ve hükmi şahısların gayrimenkul mallar üzerindeki tasarruflarını düzenleyen iki kanun şerhidir.

6. *Teshîlü'l-ferâiz*: İslam miras hukukunda Mecellede düzenlemeyen konuları içerir.⁵

7. *el-Mecmû'atü'l-cedîde fî Kütübi'l-Erba'a*: Mecelle'ye ek olarak hazırlanan daha önce müstakil baskıları da yapılan, *Kitâbü'l-İstikrâ fî Mesâili'l-ibrâ*, *Kitâbü'l-Muvâza'a ve'l-istiğlâl*,⁶ *Kitâbü'l-mefkûd*, *Kitâbü'l-istihkâk* isimli dört eseri içerir.

8. *Kitâbü'n-nafakât*: Nafaka konularını Mecelle tarzında ele alıp maddeleştirdiği bir eserdir.⁷

9. *Risâle-i mühimme*: Beslemek şartıyla bey, hibe ve ferağ konularını içeren müstakil bir çalışmadır.

10. *Deyn'in suret-i edâsı ve icarenin ehad-ı akideynin vefatı halinde adem-i infisâhı hakkında ahkâm*.

11. *Emvâl-i gayr-i menkûle ve teminât ve izâle-i şuyû kanunlarının şerhi*.

12. *Tatbikât-ı şer'iyye dersi*.

13. *Kitâbü't-talâk*.

Bu eserlerinin yanı sıra *Ceride-i Adliye*'de çeşitli konularda birçok hukuki makalesi ve bazı sorulara cevap sadedinde yazıları bulunmaktadır.⁸

2. Mefkûd Risâlesi

Ali Haydar Efendi'nin hazırladığı Mefkûd risâlesinde; bir mukaddime (giriş), üç fasıl (bölüm), kırk iki mesele (madde) ve bir hatime (sonuç) yer almaktadır. Kırk altı sahifeden oluşan bu eserin yirmi beşinci sahifesine kadar maddeler halinde Osmanlıca ana metin, yirmi yedinci sahifesinden sonrası ise maddelere kaynaklık eden Arapça ve Osmanlıca nakiller kısmı bulunmaktadır.

Bu Risâle müstakil olarak iki defa basılmıştır. Birincisi, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya 1309/1892, 45+5 sahife ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra ikinci baskısı ise İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1316/1898, 45+3 sahifedir. Ayrıca 1332/1916 tarihinde yayınlanan *el-Mecmû'atü'l-cedîde fî Kütübi'l-Erba'a* isimli eserin içerisinde de bir bölüm halinde yayınlanmıştır.

5 Bu eser, Orhan Çeker tarafından sadeleştirilip notlar edilerek 158 sahife halinde Tekin Kitabevi tarafından Konya'da tarihsiz olarak yayınlanmıştır.

6 Bu eser, Sabri Erturhan tarafından latinize edilerek İslam Hukuku Araştırmaları dergisi sayı:5 (2005), 267-296. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

7 Bu eser, Orhan Çeker tarafından Nafaka Kanunu adıyla hazırlanıp Osmanlı Kanunları Serisinin 3. kitabı olarak Ebru yayınları arasında 1895 yılında yayınlanmıştır.

8 Geniş bilgi için bkz. H. Mehmet Günay, "Son Devir Osmanlı Hukukçusu Ali Haydar Efendi (1853-1935): Hayatı, İlmi Faaliyetleri ve Eserleri" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, s. 187.

Günümüzde bu risâle, Ahmet Akgündüz tarafından hazırlanan *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı* isimli eser içerisinde transkript edilerek yayınlanmıştır. Burada maddeler arasına, nakiller kısmında kaynak olarak gösterilen Arapça ve Osmanlıca metin ilave edilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur.⁹ Bu transkriptte bazı kelimelerin okunuşunda farklılıklar ile dizgiden kaynaklandığı düşünülen harf düşmeleri, kelime bölünmeleri ve yazım hataları bulunmaktadır.

2.1. Risâlenin içeriği

Bu risâle, İslam hukukunda "mefkûd" olarak isimlendirilen kimse hakkında fûrû kitaplarında dağınık, meselelere dayalı ve ayrıntılı olarak işlenen hukuki hükümleri kanunlaştırma denemesidir. Bu nedenle "Mefkûd Kanun Taslağı" olarak nitelendirilebilir. Eserde kanun olma özelliğinin yanı sıra meseleci (kazuistik) metot da göze çarpmaktadır. Konular derli toplu olarak ele alınmaktadır, fakat tasnif-te yer yer kısmi tekrarlara rastlanmaktadır.

Eser, özellikle muteber Hanefi fıkıh kitapları ve mezhepte öne çıkan görüşler esas alınarak düzenlenmiş, sonuç bölümünde diğer mezheplerin görüşlerine kısaca atıflar yapılmıştır.

2.2. Konuların İşlenişi

Esere giriş mahiyetinde olan mukaddimede konu ile ilgili ıstılahlar: mefkûd, kayyım ve mûsî üç madde halinde tanımlanmaktadır.

Fasıl olarak isimlendirilen birinci bölümde mefkûd ile ilgili hukuki hükümler, ikinci bölümde aleyhine gıyaben hüküm verilmesi ve üçüncü bölümde vefat kararının alınması ile buna bağlı durumlar işlenmektedir. Bölümlerde bu konular maddeler halinde sıralanmış; bazı maddelere örnekler verilerek hükmün anlaşılması ve uygulamada kolaylık sağlanması amaçlanmıştır. Bu bölümlerde diğer mezheplerin görüşleri yer almamaktadır.

Sonuç bölümünde; mefkûd hakkında diğer müçtehitlerin görüşleri kaydedilerek konu sona erdirilmektedir. Bu kısımda Maliki ve Şafii mezheplerinin miras konusundaki görüşlerinin Hanefi imamlar gibi olduğu, ancak eşinin bir başkası ile evlenmesi için Malikilere göre dört yıl geçmesi gerektiği; Hanbelilerde ise ayırım yapılmadan helak edici bir ortamda kaybolan kimse için dört yıl beklendikten sonra vefat hükmünün verileceği, bunun dışında Hanefiler gibi doksan yaşını tamamlaması gerektiği nakledilir.

Eserde işaret edildiği gibi mefkûd şahsın hukukunda asıl olan istishab kuralıdır. Bu kural, uygulama açısından zayıf bir delildir. Kişiye yeni bir hak sağlamaz, ancak sabit olan haklarını korur. Buna göre aksi ortaya çıkmadıkça mefkûd, sağ olarak kabul edilir, tüm hakları korunur. Kendisine fayda sağlayan, başkasına zarar veren durumlarda ise vefat etmiş sayılır.

9 Bkz. Ahmet Akgündüz, , *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı* I-III, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012, c. II, s. 105-118.

Mefkûd olan bir kimse hakkında bir takım hukuki problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerin başında genç yaşta kaybolan bir kişinin malları, eşinin durumu, ailesinin nafakası ve kendisinin de hak sahibi olduğu mirasın taksimi gibi meseleler sayılabilir.

Risâleye göre; hâkim, mefkûd'un haklarını korumak için bir kayyım atar, bu atama kimsenin isteğine bağlı değildir. Kayyım, mevcut olan durumu korur, vekil olarak mefkûd adına hareket edemez, dava açamaz. Mefkûd'un önceden yapmış olduğu vekâlet, kira ve ortaklık gibi işlemler aynen devam eder, onlara müdahale edemez, ancak hukuki temsilci olarak temsil ettiği şahsın haklarını korur.

Mefkûd'un ulaşılabilen menkul mallarından nafaka yükümlüğü yerine getirilir. Gayrimenkul mallarına dokunulmaz. Zarar görmesinden korkulan malları satılarak bedeli koruma altına alınır. Ali Haydar Efendi 22. maddede, zarar görme şartı olmadan tüm mallarının satılacağı ve bedelinin saklanacağını düzenleyen bir ferman bulunduğunu Ebu Suûd'dan nakletmektedir. Bu fermanın sonraki dönem hâkimlerini bağlamayacağını söylemekle birlikte zamanındaki kamu uygulamasının bu şekilde olduğunu dipnotta belirtmektedir.

Vefat ettiği kesinleşinceye kadar eşi boşanmış sayılmaz, malları mirasçılardan arasında bölüştürülmez. Kendisinin içinde bulunduğu miras taksimi, yaşadığı varsayılarak yapılır. Öldüğüne hükmedilince taksimin yapıldığı zamanda yaşayanlar arasında yeniden dağılım yapılır.

Hanefi mezhebine göre kayıp olan bir şahsa, ölüm hükmü verilebilmesi için delil ve şahitlerin bulunması veya doksan yaşın tamamlanması şart koşulmaktadır. Bu şart uygulamada bir takım sıkıntılara yol açmaktadır. Ali Haydar Efendi, eserinin sonuç bölümünde diğer mezheplerin görüşlerini naklederek bu görüşlerin benzer durumlarda çözüm olabileceğini ima etmiştir. Özellikle İmam Malik'ten nakledilen mefkûd olan kimsenin eşinin dört yıl sonra vefat iddetini bekleyip başka bir kimse ile evlenebilmesi son dönemde verilen fetvalarda ve yapılan kanunlaştırmalarda yer almaktadır.

Risâlenin sonuna ilave edilen nakiller kısmında¹⁰ her maddenin yazımına kaynaklık eden ibare asıl metni ile kaynağı belirtilerek yazılmış, benzer metinlere işaret edilmiştir. Ayrıca madde hakkında gerek duyulan izahat, maddenin kapsamı ve sınırları da açıklanmıştır. Böylece maddelerin yorumlanmasında kolaylık sağlanmış, ihtiyaç duyulabilecek ek açıklamalar için ana kaynağa yönlendirilmiştir.

2.3. Risâlenin Kendisinden Sonra Yazılan Eserler ile Mukayesesi

Bu risâle yazıldığı dönemde bir boşluğu doldurmuş, döneminde ve kendisinden sonra telif edilen eserlere etki etmiştir. Bu çalışmamızda risâleyi aşağıda-

10 Kanun maddeleri tarzında telif edilen eserlerin ana kaynakları fıkıh kitaplarıdır ve meşruyetlerini onlardan almaktadırlar. Bu sebeple müellifler, *Nukûl* başlığı altında kaleme aldıkları maddelerin fıkıh kitaplarındaki kaynaklarını zikretmeyi eserlerinin bir imtiyazı olarak kabul etmişlerdir. (Ahmet Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı*, c. II, s. 96, 1 numaralı dipnot).

ki başlıklarda yer alan eserler ile karşılaştırdık, varmış olduğumuz sonuç, eserler arasında ana konuları itibariyle farklılıklar bulunmakla birlikte risâlede yer alan maddelerin kısmen veya tamamen hatta benzer lafızlarla nakledilmiş olduğudur.

2.3.1. Nafaka Kanunu

Nafaka Kanunu, Ali Haydar Efendi tarafından, Mefkûd Risâlesinden yaklaşık 22 sene sonra 1333/1915 yılı Recep ayı başlarında tertib olunmuş ve aynı yıl Âmire matbaasında basılmıştır. Eser, adından da anlaşılacağı gibi Mecelle'de ele alınmayan nafaka konularının maddeler halinde sıralanıp kanunlaştırılmış şeklidir. Risâleden sonra yazılan bu eserde, nafaka konuları genişletilip gerekli açıklamalar yapılmıştır.¹¹

Risâlede 26. maddede yer alan hâkim tarafından mefkûdun malından bakmakla yükümlü olduğu kimselere nafaka takdiri, kanunun 259. maddesinde mefkûd ve gâib bir tutularak düzenlenmiştir. Risâlede "nafaka olmaya uygun olma" kaydı, kanunda "cins-i nafakadan emvâli gerek bulunsun gerek bulunmasın"¹² ifadesi ile genişletilerek hâkimin takdirine bırakılmıştır.

27. maddede sıralanan nafaka olmaya uygun mallar, kanunun 267. maddesinde sayılmış, ayrıca mefkûd'un gıyabında nafakaya uygun olmayan malların satılamayacağı, bedelinin nafaka olarak kullanılamayacağı hükmü 266. maddede aynen zikredilmiştir. 19. maddede genel olarak ifade edilen bu hüküm, kanunun 326. maddesinde "Kaza ale'l-gâib caiz değildir." genel kuralından hareketle "Binâenaleyh zevc, gâib olursa asla malı bey' olunamaz."¹³ şeklinde kanunlaştırılmıştır.

Kanunun 84, 85, 126, 127, 259-265 ve 295. maddelerinde takdir konusu geniş ve ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. 126, 127 ve 295. maddelerde, risâlede yer almayan farklı bir düzenlemeye gidilmiş, zevc bulunmadığı takdirde nafakası kendisi üzerine lazım gelen kimse, sonradan zevce' rücu etmek üzere zevceye ikraz etmeye mecbur tutulmuş, ikraz etmez ise hâkim tarafından zorlanacağı, imtina ettiğinde ise hapsedileceği¹⁴ kaydedilmiştir.

Risâlenin 29. maddesinde mefkûd'un başka kimse yanında emanet veya borç olarak bulunan mallarından nafaka takdir edilmesi, kanunun 260, 261 ve 269-272. maddelerinde genişletilerek açıklanmış, risâlede yer alan inkâr durumunda "eşi olduğunu ispatlasa dahi nafaka takdir edilemeyeceği" hükmü kaldırılarak, delil veya şahit ile ispat durumunda nafaka takdir edileceği şeklinde kanunlaştırılmıştır. Bu düzenleme 272 ve 274. maddelerde de bulunmaktadır. Ayrıca kanunun 273. maddesine ek bir açıklama getirilerek emanetçinin "Zevc-i gaib vedîayı zevcesine

11 Karşılaştırmada Orhan Çeker tarafından hazırlanıp yayınlanan *Nafaka Kanunu* isimli eser esas alınmıştır.

12 Ali Haydar Efendi, *Nafaka Kanunu* (Hazırlayan: Orhan Çeker), Ebru yayınları, İstanbul 1985, s. 81.

13 *Nafaka Kanunu*, s. 98.

14 *Nafaka Kanunu*, s. 49.

ita etmemekliğimi bana emretti, dese buna iltifat olunmaz.”¹⁵ denilerek konunun ehemmiyeti vurgulanmıştır.

488. ve 498. maddeler arasında aynı şekilde bu konu geniş olarak işlenmekte 488. maddede 85. madde gibi usul ve fûrûu için de nafaka takdir edilebileceği hükme bağlanmıştır. 429. maddede yanında gâibin malı bulunan kimselerin inkârı durumunda evladının getireceği delilin kabul olunmayacağı kanunlaştırılmıştır. 493. maddede Kâdının emri olmadan yapılan harcama ile kazaen tazmin gerektiği, hayır ve ıslah olması cihetiyle diyaneten gerekmediği ancak 494. madde ile “icâzet-i lâhıkâ'nın vekâlet-i sâbika hükmünde olduğu” kaydedilerek gâibin sonradan icâzetiyle veya 495. maddede yazıldığı gibi medfuun ileyh'in bedel-i damana malik olmasıyla mutinin damandan beri olacağı kanunlaştırılmıştır. 497. maddede gâibin emlak gelirlerinden nafaka takdir edilebileceği gâibin borcunun ödenmeyeceği, 498. maddede ise gâibin nafaka hak edenler yanında malı bulunduğu da bunların bu maldan nafakalarını almalarının tazmini gerektirmediği, “Cevâz-ı şer'i damâna münafidir.” denilerek kanunlaştırılmıştır.

Aynı şekilde Kanununun 261 ve 272. maddelerinde risâlede yer almayan bazı düzenlemeler bulunmaktadır. Bu maddelerde eşin nafaka takdiri için getirmiş olduğu delil ile verilen hükmün yalnızca nafaka takdiri için geçerli olduğu, kati surette nikâhın ispatı için bir delil sayılmayacağı, mefkûd'un sağ olarak dönüp nikâhı inkâr etmesi durumunda eşin, nikâhın bulunduğu dair tekrar bir delil getirmesi gerektiği¹⁶ kaydedilmiştir. Yine 275. maddede borçlu ve emanetçinin, eşin boşandığı ve iddetini bitirdiği veya kişinin kaybolmadan önce yeterli miktarda nafaka bıraktığına dair getirmiş oldukları delil ile ellerinde bulunan mallara dokunulmayacağı¹⁷ belirtilmiştir. 276. maddede ise emanetçi ile borçlu hükümde ayrılarak nafaka takdirinden sonra emanetçinin emaneti zevceye verdiği dair iddiasının kabul edileceği, borçlunun iddiasının kabulü için delil veya zevcenin ikrarının aranacağı şeklinde düzenleme yapılmıştır.¹⁸

2.3.2. Aile Hukuku Kararnamesi

Aile Hukuku Kararnamesi Osmanlı Devletinin son yıllarında 14 Muharrem 1336/ 1917 yılında Takvim-i Vakâyi gazetesinde yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Mefkûd risâlesi ise, bu kararnameden 27 yıl önce yani 1309/1891 yılında basılmıştır. Kararname ile Risâle arasında mefkûd'un bakmakla yükümlü olduğu kimselelerin nafakası, vefatı ve buna bağlı hükümlerde benzerlikler bulunmaktadır.¹⁹

Risâlenin 26. maddesinde düzenlenen mefkûd'un geride bıraktığı eşine, müracaatı üzerine nafaka takdir edileceği kararnamenin 97. maddesinde benzer ifadelerle yer almıştır.

15 *Nafaka Kanunu*, s. 84.

16 *Nafaka Kanunu*, s. 81.

17 *Nafaka Kanunu*, s. 84.

18 *Nafaka Kanunu*, s. 84.

19 Karşılaştırmada Orhan Çeker tarafından hazırlanıp yayınlanan *Aile Hukuku Kararnâmesi* isimli eser esas alınmıştır.

29. maddede mefkûd'un başkasının yanında borç veya vedia olarak bıraktığı, nafaka cinsinden olan mallarından eşine nafaka takdiri, kararnamenin 99. maddesinde aynı şartlar ile düzenlenmiş, ancak risâlede "inkâr durumunda alacağı ve eşi olduğunu ispat etmesi ile nafaka takdir ettirmeye yetkisi olmadığı" kaydedilirken, kararnamede eşe bu hak verilmiştir.

Risâlede eksik kalan mefkûd olan şahsın eşinin tefrik talebi, kararnamenin 126. maddesinde düzenlenmiş, 127. maddede hâkimin tahkikinden sonra hayatından ümit kesilme durumu ortaya çıkınca bu talebin dört yıl tecil edileceği, bu süre sonunda eş talebinde ısrarcı olursa tefrik olunacağı hükmüyle konuya açıklık getirilmiştir. Kararnamede yer alan bu hüküm, Ali Haydar efendinin sonuç bölümünde işaret ettiği Maliki mezhebinin mefkûd hakkındaki görüşüdür. Düzenlemenin bu şekilde yer almasının nedeni olarak Kararnamenin esbâb-ı mûcibe lâyihasında bu hükümlerin "zamanın efkâr ve icâbâtına muvâfık olduğundan bu esas üzerine tanzim edildiği"²⁰ şeklinde belirtilmiştir.

128. maddede ise mahkemece tefrik olunan kadının başka birisiyle evlendikten sonra ilk eşin ortaya çıkmasıyla bu nikâhın münfesihi olmayacağı kaydedilmiştir. Ancak mahkemece vefatına hükmolunan mefkûd'un, eşinin başkası ile evlenmesinden sonra sağ olarak ortaya çıkması durumunda risâlenin 40. maddesinde bu son nikâhın geçersiz olmayacağı hükmü, kararnamenin 129. maddesinde "nikâh-ı sâninin münfesihi olacağı" şeklinde düzenlenmiştir. Bunun gerekçesi: bir kimsenin sağ olarak ortaya çıkmasının vefatı hakkında verilen hükmün iptalini ve geçersiz olmasını gerektirmesi gösterilmiştir. Buna göre vefat hükmüne dayanılarak varislerine taksim edilen mallarının iade edilip, eşinin nikâhının geçersiz sayılmaması, tecezzi kabul etmeyen hükmün, kısmen butlanını kısmen de sıhhatini söylemek olur ki bu durum hukuken ve aklen kabul edilemez. Özellikle günümüzde bunu söylemek pek çok sıkıntılara sebep olmaktadır.²¹

2.3.3. Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu

Kamus yazarı Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971), İslam hukuk külliyatını derleme amacıyla kurulan Telif-i Mesâil şubesinde Ali Haydar Efendiyle birlikte çalışmıştır. Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı Kamusu, o dönemde yapılan çalışmaların akim kalmaması amacıyla yazmıştır.²² Eserinde o dönemde yapılan çalışmalardan özellikle Ali Haydar Efendi ve eserlerinden etkilendiği açıkça görülmektedir.

Kamusta mefkûd ile ilgili konular yirmi üçüncü kitabın birinci bölümü olarak ele alınmıştır. Bölüm, sistematik olarak mefkûd risâlesinin örneklerle genişletilmiş, meselelerin dayandığı fıkhi kaidelerin açıklanmış şeklidir denilebilir. Yalnız risâlede görülen Mecelleye atıflar, yazarın yaşadığı dönemden kaynaklanan ihtiyatlı tavrı nedeniyle²³ kamusta yer almadığı söylenebilir.

20 *Aile Hukuku Kararnamesi* (Hazırlayan: Orhan Çeker), Ebru yayınları, İstanbul 1985, s. 79.

21 *Aile Hukuku Kararnamesi*, s. 80.

22 Bilmen, *Kamus*, c. 1, s. 4.

23 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 328.

Kamusta mefkûd ile ilgili hükümler, Risâlede olduğu gibi tarifıyla birlikte 45 maddede sıralanmış bölümün sonunda diğer mezheplerin görüşleri geniş bir şekilde aktarılmış ve bir mülâhaza eklenmiştir.

Bölümün mukaddimesinde Risâlenin usulüne uygun olarak konuya hazırlık amacıyla tanımlara yer verilmiş, 9. maddede mefkûd'un aynı kelimeler ile tarif yapılmış, ayrıca Gâib kelimesinin tanımına da yer verilmiş, mefkûd'la arasındaki farklara işaret edilerek hükümde farklı oldukları belirtilmiştir.

Risâlede mefkûd ile ilgili hükümlerin istishab deliline dayandığı belirtilmiş, ayrıca bir açıklama yapılmamıştır. Kamusun 10. maddesinde ise bu delilin "hücceti dâfi'a olduğu, hücceti müsbite olmadığı" yani mefkûd, "berhayat sayıldığı için başkaları onun aleyhine bazı hukuka nail olamazlar, ...kendisi de tevârüs gibi bir takım haklara kâil olamaz" denilerek konu somutlaştırılmıştır. Yine bu hükümlerin "zarûreten sabit olduğu ve miktarınca takdir olunması da hikmet ve maslahat icabı" olduğu ifade edilerek sınırlar çizilmiştir. Mefkûd'un içinde bulunduğu miras taksiminde ortaya çıkabilecek problemler dört madde halinde özetlenmiş, sonuç olarak Risâlenin 4. maddesinde kaydedildiği gibi hissesinin vefat kararına kadar dondurulması gerektiği hükme bağlanmış, bu konuda üç mezhebin ittifak halinde olduğu ve Hanbeli mezhebinde de asıl olanın bu olduğu belirtilmiştir.²⁴

Risâlenin 11.-14. maddeleri arasında yer alan Mefkûd'un kaybolmadan önceki tasarrufları, Kamusun 13.-15. maddelerinde; Risâlenin 15.-19. maddelerinde hâkimin kayyım görevlendirmesi ve buna bağlı konular, Kamusun 28.-37. Maddelerinde; Risâlenin 21.-25. maddeleri, Kamusta "Hâkimin mefkûd üzerinde velayeti ve hakkında bazı tasarrufları" başlığı altında, 21. maddede hâkimin mefkûd hakkındaki velayeti, *Marûzât-ı Ebu Suûd*'dan yapılan nakil kaydedildikten sonra 22.-27. maddelerde genişletilerek anlatılmış; Risâlenin 26.-31. maddeleri arasında anlatılan nafaka takdiri konusu, Kamusun 38.-44. maddelerinde benzer ifadelerle yer almış, hatta inkâr durumunda nafaka takdir edilemeyeceği konusunda risâledeki görüş aynen benimsenmiştir.

Kamusun 45.-55. maddelerinde mefkûd'un vefatına hükmedilmesi konusu Risâlenin 33.-40. maddelerine benzer şekilde genişletilerek aktarılmıştır. Kamusta mefkûd'un vefatına hükmedilmesinde aranan yaş konusunda farklı görüşler nakledildikten sonra 53. maddede 90 yaşını tamamlaması gerektiği belirtilerek fetvanın da bu vecihle olduğu kaydedilmiştir. Ancak insanların genellikle helak oldukları ortamlarda mefkûd olan bir kimsenin yaşına bakılmayacağı, zann-ı galip ile hükmedileceği belirtilmiştir. Bu konuda Risâlede isim verilmeden Şeyhülislam Üryânizâde Ahmed Esad ile Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin iki fetvası nakledilmiş, bu kavlin Hanefi fukahâsınca da müftabih olduğu belirtilmiştir.²⁵ Yine mefkûd için vefat kararı verilip malı taksim edildikten, eşi bir başkası ile evlendikten sonra sağ olarak ortaya çıkması durumunda varislerin elinde mevcut olan malı

24 Bilmen, *Kamus*, c. VII, s. 210-212.

25 Bilmen, *Kamus*, c. VII, s. 221.

geri alabileceği, zevcesini ise ikinci kocasından tefrik ettiremeyeceği konusunda Risâlenin görüşü nakledilmiştir. Bilmene göre bu nikâh, bir hükme müstenid bulunmuştur,²⁶ bu nedenle eşler tefrik edilemez.

2.4. Risâlenin Kaynakları

Risâleyi oluşturan her bir maddenin kaynağı, musannif tarafından metnin sonuna ilave edilen nakiller kısmında Arapça veya Osmanlıca ibaresi ile birlikte verilmiştir. Eser, Hanefî mezhebinde muteber fûrû kitaplarıyla fetva mecmualarından derlenerek meydana getirilmiştir. Kaynak olarak kullanılan eserler arasında özellikle İbn Âbidin'in *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* isimli eserinden diğerlerine göre daha fazla yararlanılmıştır. Metni verilerek kullanılan 22 eser şunlardır:²⁷

1. Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*.
2. Ebû Hafs Nizâmüddîn Ömer b. Ali el-Mergînânî (v. 600/1203'den sonra), *Cevâhirü'l-fıkh*.
3. Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeylaî (v. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzîd-dekâik*.
4. Âlim b. el-Alâ' (v. 786/1384), *Zâdü's-sefer* veya *Zâdü'l-müsâfir* (*el-Fetâva't-Tatarhâniye, Tatarhâniye*).
5. Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî (v. 827/1424), *el-Câmiü'l-vecîz* (*Fetâva'l-Bezzâziye, Bezzâziye*).
6. Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Husrev (v. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*.
7. Abdurrahman b. Ali ibnü'l-Müeyyed (v. 922/1516), *Mecmûatu İbnü'l-Müeyyed* (*Müeyyedzâde*).
8. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym (v. 970/1563), *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzîd-dekâik*.
9. Ebu Suûd Efendi (v. 982/1574), *Ma'rûzât* (Ebu Suûd).
10. Şemsüddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (v. 1004/1596), *Tenvîrü'l-ebâr ve Câmiü'l-bihâr*.
11. Ahizâde Abdülhalim b. Mehmed (v. 1013/1604), *Hâşiyetü'd-Dürer* (Abdülhalim)
12. Nuh b. Mustafa er-Rûmî (v. 1070/1659), *Hâşiyetü'd-Dürer ve'l-ğurer*.

26 Bilmen, *Kamus*, c. VII, s. 221.

27 Yazar tarafından naklin sonunda, eserin veya yazarın kısa künyesi verilmektedir. Kaynak olarak kullanılan eserler, bu künye den hareketle, Ahmet Özel, *Hanefî Fıkh Âlimleri*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006) isimli çalışmadan faydalanılarak tarafımızdan tespit edilmiştir.

13. Abdurrahman b. Muhammed Dâmâd Efendi (v. 1078/1667), *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*.
14. Hayreddin b. Ahmed er-Remlî (v. 1081/1671), *el-Fetâva'l-Hayriyye* (Hayriyye).
15. Alâuddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi (v. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr*.
16. Muhammed b. Hüseyin el-Ankaravî (v. 1098/1687), *Fetâva'l-Ankaravî* (Ankaravî)
17. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi (v. 1115/1703), *Fetâvây-i Feyziyye meân-nukûl* (Nukûlü Feyziyye)
18. Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716), *Fetâvâ-yı Abdurrahim* (Abdurrahim)
19. Yenişehirli Abdullah Efendi (v. 1156/1746), *Behcetü'l-fetâvâ* (Behce).
20. Hâmid Ali b. İbrahim b. Abdurrahim b. İmâdiddîn el-Hâmidî (v. 1171/1758), *el-Muğni'l-müsteftî an suâli'l-müftî* (et-Tenkîhül-Fetâva'l-Hamidiyye veya kısaca *Tenkîhül-Hamidi*).
21. Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Tahtâvî (v. 1231/1816), *Haşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîr-ul-ebşâr* (Tahtavi).
22. Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidin (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*.
23. Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ali el-Kâidî, *el-Fetâvâl-Kâidiyye* (Kâidiyye)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ali Haydar Efendi bu eseriyle İslam hukuku kanunlaştırma faaliyetlerinin yürütüldüğü dönemde “Kayıp kişi hukuku” kanun taslağını hazırlamaya çalışmıştır. Eser, Mecelle örnek alınarak yazılmış, ihtiyaç duyulan maddelerde kısa açıklama tarzında örnekler verilmiştir. Eserin bu şekilde hazırlanması, konunun anlaşılması ve uygulanması açısından kolaylık sağlamaktadır. Yapılan bu çalışma, Mecelle’de yer almayan kayıp kişi ile ilgili hukuki düzenlemelerin yer alması yönüyle orijinal bir çalışma ve onun mütemmimi olarak görülebilir.

Eserin kaleme alındığı dönemde Osmanlı coğrafyasında görülen harpler, akabinde yaşanan büyük göçler sonrasında kendilerinden haber alınamayan, kaybolan pek çok kişi ve bunların ortaya çıkardığı hukuki problemler bulunmaktaydı. Bu durumları hukuki bir zeminde değerlendiren bu eser, mefkûd olan şahsın haklarının korunması ve ortaya çıkabilecek hukuki problemlerin çözümüne yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Dönemin şartları ve uygulanacağı çevre esas alınarak eserin yazımında Hanefi mezhebi temel alınmış, diğer mezheplere ait görüşlere yalnızca sonuç bölümünde

işaret edilmiştir. İslam hukukunu oluşturan diğer mezheplerin görüşlerine yeterince yer verilmemesi, eser için bir eksiklik arz etmektedir.

Hanefi mezhebi hükümlerine göre uygulamada sıkıntı oluşturan Mefkûd'un mallarının durumu, Ebu Suûd'dan yapılan nakille ve uygulamanın bu şekilde yapıldığı kaydedilerek giderilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde mefkûd'un vefat kararı diğer mezhep görüşleri nakledilerek çözüm teklifi ima edilmiştir.

Risâle, kendisinden sonra yazılan eserleri etkilemiş, özellikle Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu tarafından mefkûd konusunun işlendiği bölümde aynen veya mealen iktibas edilmiştir.

Ek-Risâle Metni

Metin aslına sadık kalınarak sadeleştirilmiştir; metnin, daha kolay anlaşılmasını sağlamak için parantez içi kısa izahlara yer verilmiştir. Okuyucuya kolaylık sağlaması için, maddenin risâlede bulunduğu sayfa, madde sonunda dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca yazar tarafından nakiller kısmında cilt ve sayfa numarası belirtilmeden verilen kaynaklar ile bunlar arasında ulaşılan eserlerde naklin yapıldığı yer tespit edilerek dipnot sonunda parantez içerisinde yazılmıştır.

MEFKÛD RİSALESİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bir giriş ile üç bölüm ve bir sonucu içerir.

GİRİŞ

Fıkha ait bazı terimlerin açıklaması hakkındadır.

1. Madde: Mefkûd, bulunduğu yer, hayatı ve ölümü bilinmeyen kayıp kimsedir. Buna "(Kendisi ile bağlantı) kesilen kaybolma durumu" ile "kayıp" dahi denir.

Kayıp olduğu halde hayatta olduğuna dair bir haber (bir işaret) bulunan kimse mefkûd sayılmaz.

Fukaha, mefkûde'yi yani yukarıda açıklandığı şekilde kayıp olan kadını ayrıca zikretmiyorlar. Zira mefkûd konuları, erkek ile kadın arasında ortak olan hükümlerdendir.²⁸

2. Madde: Kayyım, mefkûd'un mallarını muhafaza, insanların zimmetinde bulunan haklarını kabz ve kanuna uygun olarak mefkûd'un mallarında tasarruf (etmek) için hâkim tarafından tayin edilen ve görevlendirilen kimsedir.²⁹

3. Madde: Mûsî, bir şeyi vasiyet eden kimsedir. Vasiyet edilen şeye de "mûsâ bih" denilir.³⁰

Birinci Bölüm

Mefkûd'a ait hukuki konuların açıklaması hakkındadır.

4. Madde: Mefkûd (hakkında) iki hüküm bulunmaktadır.

Birinci hüküm: (Şimdiki durumda) hayatta olma hükmüdür ki; ileride açıklanacağı üzere özeti, kendisi hakkında ıstishab hükmüyle hayatta olduğuna itibar edilmesidir. Çünkü mefkûd'un kaybolmadan önce hayatta olduğu kesin olarak bilinmekte olup, aksi açık olarak ortaya çıkmadıkça yaşamaya devam ettiği takdir edilir.

28 Ali Haydar, s. 3-4; (Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm Şerhü Gureri'l-ahkâm*, I-II, Dârü ihyâi kütübî'l-Arabiyye, Beyrut tsz., c. II, s. 127; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Dâmâd Efendi, *Mecmau'l-enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur* I-II, Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabi, Beyrut tsz., c. I, s. 712; Tahtâvî.)

29 Ali Haydar, s. 4. (Molla Hüsrev, c. II, s. 127-128.)

30 Ali Haydar, s. 4. (Nakil, kelime anlamına bağlı olduğu (Lügat kitaplarında bulunduğu) açıktır.

Özet olarak, mefkûd'un kendisine zararlı olan hükümlerde hayatta olduğu varsayılır. Zikredilen (bu) hükümler, mefkûd'un ölümünün sabit olmasına bağlı hükümlerdir.

Buna göre mefkûd'un eşi başka birisi ile evlenemez, eşi ile arası ayıramaz. Malları vârisleri arasında bölünemez ve kiralama işlemleri feshedilemez.

Mefkûd, başkası hakkında ölü sayılır. Özetle mefkûd'a faydalı başkasına zararlı olan hükümlerde mefkûd, ölü olarak varsayılır.

Bu hükümler, mefkûd'un hayatına (yaşamasına) bağlı olan hükümlerdir. Buna göre mefkûd kayıp olduğu anda vefat eden ve kendisine miras bırakan kimseye mirasçı olamaz. Nitekim (bu konu) gelecek 35. maddede açıklanacaktır. Aynı şekilde mefkûd'a yapılan vasiyet dahi dondurulur. Yani zikredilen mefkûd'un, bu vasiyeti hak edip etmediğine şimdiden hüküm verilemeyip, sonradan hayatta olduğu ortaya çıkarsa vasiyet edilen şeyi alır. Hayatta olduğu ortaya çıkmayıp da ölümüne hükmedilir ise vasiyet edilen şey, vasiyet edenin mirasçılarına iade edilir.

İkinci hüküm: Gelecekte (vefatı ile ortaya çıkacak) olan hükümdür. Üçüncü bölümde açıklanacağı üzere şu iki hüküm mefkûd ile ilgili konuların temelini oluşturur.³¹

5. Madde: Hâkim, emin, güvenilir, ehil, durumu korumaya (emri yerine getirmeye) gücü yeten bir kimseyi mefkûd için kayyım olarak görevlendirir ve atar. Zira hâkim, özel işlerini yerine getirmekten aciz olan herkes için bir nâzır (yönetici ve idareci) olarak görevlendirilmiştir. Mefkûd'un mirasçıları, kayyımın tayinini talep etsinler veya etmesinler (bu atama onların isteklerine bağlı değildir.)

Bu kayyım, vârisler arasından tayin olunabileceği (seçilebileceği) gibi yabancı kimseler arasından da atanabilir.³²

6. Madde: Mefkûd'un malında tasarruf hakkı kayyımındır.

Buna göre kayyım olmadığı halde emînü beyti'l-mâl³³ mefkûd'un malında tasarruf edemez.

Mesela bu emin, mefkûd'un malını hâkimin görüşü olmaksızın satsa, sonra mefkûd veya ölümü sabit olduktan sonra vârisleri, o malı müşteriden geri isteyebilirler.

Nitekim mefkûd'un bir kimseden alacağı bulunsa, beytülmal emini onu istemeyeceği gibi, bir şahıs da mefkûd'un malını harcayıp tüketse, bu emin ondan tazmin etmesini talep ve dava edemez.³⁴

31 Ali Haydar, s. 5. (Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VIII, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, Beyrut tsz., c. V, s. 176; Timurtâşi, *Tenviru'l-ebşâr*, c. IV, s. 293; Haskefi, *ed-Dürrül-muhtâr*, c. IV, s. 293; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-VI, Dâru'l-fikr, Beyrut 1414/1992, c. IV, s. 293; Abdülhalim; *Hâşiyetü'd-Dürer; Tenkih'ul-Hamidi*.)

32 Ali Haydar, s. 6. (Molla Hüsrev, c. II, s. 128; Abdülhalim; *Tenkih'ul-Hamidi*.)

33 Emînü beyti'l-mâl: Osmanlı döneminde bir yerleşim bölgesinde, kamu haklarının ve devlet çıkarlarının korunmasını sağlayan görevlidir. Günümüzde defterdar ve mal müdürü olarak da tanımlanabilir. Bu terimi metne bağlı kalarak beytülmal emini olarak kullanmayı tercih ettik.

34 Ali Haydar, s. 6. (Molla Hüsrev, c. II, s. 128; İbn Âbidin, c. IV, s. 293; Abdülhalim.)

7. Madde: Kayyım, mefkûd'un mallarını muhafaza, kira bedeli gibi gelirini kabz, ekilmiş tarladaki ekinleri hasat, harmanını kaldırma ve borçluların itiraf ettikleri alacaklarını alma gibi görevleri yerine getirir.³⁵

8. Madde: Kayyım, mefkûd'un lehine olacak davada hasım (taraf) olamaz. Buna göre mefkûd'a borçlu olduklarını itiraf eden kimselerden alacaklarını, hâkimde (mahkemede) davaya kayyımın yetkisi olmadığı gibi; mefkûd'un, başka kimsenin yanında bulunan uruz (ticaret malı) ve akarını da o kimselerden dava etmeye hakkı yoktur.

Zira kayyım, bu mallara malik olmadığı gibi mal sahibinin vekili de değildir. Belki hâkim tarafından kabzetmekle emredilmiş bir vekildir. Bu vekil ise ihtilafsız olarak taraf olamaz (dava açamaz). Ancak o kimse, iddia edilen akar ve eşyaların mefkûd'a ait olduğunu itiraf ederse (o zaman davacı ve taraf olur.)

Mesela kayyım bir kimseden "Şu bağ ve eşya, mefkûd'un mülküdür" diye iddia etse, o kimse de inkâr ettiği bu iddiası dinlenmez.³⁶

9. Madde: Kayyımın mefkûd'un malında kesin olarak hıyanet ettiği ortaya çıktığında hâkim onu azlederek, yerine emin ve güvenilir bir kimseyi görevlendirir.³⁷

10. Madde: Mefkûd olmayıp da sadece gâib (kayıp) olan bir kimsenin mallarına kayyım tayini ve bu kayyımın veya hâkimin zikredilen mallarda tasarrufu geçerli değildir.

Ancak bu maddenin, yirmi üçüncü maddede *Kunye* isimli kitaptan nakledilen konu gibi bazı istisnaları vardır.³⁸

11. Madde: Mefkûd'un kaybolmadan önce işlerini yürütmek için tayin etmiş olduğu bir vekili bulunursa, bu vekil, mefkûd'un kaybolmasından dolayı görevinden ayrılmış olmayacağından hâkim tarafından kayyım tayinine gerek kalmadığı gibi mefkûd'un emanet (vedia) olarak verdiği kimsenin veya mudaribin yanında bulunan mallarını da kayyım alamaz. Zira emanet bırakılan kimse ile mudaribin eli mefkûd'un eli konumunda olup, bu mallar güya mefkûd'un koruması altında korunuyor olduğu için başkaca bir korumaya ihtiyaç yoktur.

Mesela bir kimse bir tarafa giderken eşinin veya diğer akrabalarının yanında bir takım mallarını bırakıp mefkûd olsa, bu mallar onların ellerinden zorla alınmaz. Nitekim mefkûd'un asla vârisi olmadığı halde beytülmal emini de bu vekilin yanındaki malı alamayacağı gibi.

Şu kadar var ki; hâkim, mefkûd'un emanet bıraktığı kimse yanındaki malın alınmasında bir maslahat görür ise –emanet bırakılan kimsenin güvenilir olması gibi- bu malı ondan alıp emin ve güvenilir bir kimseye verir.³⁹

35 Ali Haydar, s. 6, 7. Adı geçen kaynaklar.

36 Ali Haydar, s. 7. (Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen *ez-Zeylai, Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* I-VI, el-Matbaatü'l-kübrâ el-emiriyye, Kahire-Bolak tsz., c. II, s. 310; Molla Hüseyin, c. II, s. 128.)

37 Ali Haydar, s. 7. (*Nukûlu Feyziyye*.)

38 Ali Haydar, s. 7, 8. (*Tenkîhu'l-Hâmidî*.)

39 Ali Haydar, s. 8. (Haskefi, c. IV, s. 293; İbn Âbidin, c. IV, s. 293; Alaeddin ebü Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, I-VII, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986, c. VII, s. 196; *Nukûlu Feyziyye*.)

12. Madde: Bir kimse mallarının bir kısmını diğer bir kimseye emanet (vedia) olarak bıraktıktan ve evinin tamirini (de) ona emrettikten sonra mefkûd olsa, o kimse geçen maddede açıklandığı şekliyle o malları koruyabilirse de hâkimin emri olmaksızın evi tamir edemez.

Zira, mefkûd vefat etmiş ve buna göre vekâlet görevinden ayrılmış olabilir. Çünkü mecellenin 1527. maddesinde zikredildiği üzere "Müvekkilin vefatıyla vekil, vekâletten mün'azil olur."⁴⁰

13. Madde: Mefkûd'un vârisleri, mefkûd'un emanet bıraktığı kimsenin yanındaki malını alamaz. Aynı şekilde mefkûd'un vârisi olmayınca beytülmal emini de onu alamaz. Eğer hakikaten veya hükmen mefkûd'un vefat ettiği sabit olsa (o zaman buna hakları bulunur).⁴¹

14. Madde: Mefkûd'un belli bir konuda vekili bulunursa, o vekil onda tasarruf ettiğinde kayyım bu şeyde (ona) müdahale edemez.

Mesela mefkûd, falan dükkânın kirasını kabza birini vekil bıraktıktan sonra kayıp olsa, o vekil bu yerlerin kirasını kabzeder. Kayyım buna müdahale edemez.

Ama diğer işleri kayyım düzenler.⁴²

15. Madde: Mefkûd'un vârisleri hâkim tarafından tayin edilen kayyıma engel olup, mefkûd'un mallarında kendilerinin tasarruf iddiasında bulunmalarına yetkileri yoktur.

Mesela mefkûd'un bir oğlu bulunsa "Babamın malında ben tasarruf ederim, kayyımın tasarrufuna razı değilim." diyemez.⁴³

16. Madde: Kayyım, mefkûd aleyhine olan davada taraf olamaz. Bu kayyım, gerek hâkim tarafından atanmış olsun, gerekse bu kayıp şahıs tarafından mallarını muhafazaya tayin edilmiş olsun. Mesela; bir kimse mefkûd'dan alacak, vedia, ortaklık, talak, nikâh ve ayıp/kusur nedeniyle red yahut bir malı hak ederek talep etme gibi bir hakkı iddia ettiğinde, kayyım bu konuda (açılacak davada) taraf olamaz.

Yani kayyım, mefkûd'dan vekâletle, aleyhine iddiada bulunulan bir şahıs sıfatını taşıyamaz. Nitekim mefkûd'a vâris olacak mirasçılar da bu davalarda iddia sahiplerine (hasım) karşı taraf olamayacakları gibi. Zira vârisler, mefkûd'un vefatından sonra mirasçı olurlar. Halbuki henüz mefkûd'un vefatı sabit olmamıştır.

Hatta bir kimse kayyımın yanında bulunan mefkûd'un malı için "Şu mal benimdi. Mefkûd'a emanet (vedia) vermiştim." diye iddia etse dinlenmez. Şu kadar var ki; mefkûd'un hakikaten veya hükmen vefatından sonra alacaklı terekeden (hak) iddia edebileceği gibi gelecek madde gereğince mirasçılar, mefkûd'un ölümünü iddia etmeler yine (bu durumda da) alacaklı, terekeden (hakkını) iddia edebilir.

40 Ali Haydar, s. 8-9. (Adı geçen kaynaklar.)

41 Ali Haydar, s. 9. (Adı geçen kaynaklar.)

42 Ali Haydar, s. 9. (Dâmâd Efendi, c. I, s. 712.)

43 Ali Haydar, s. 9-10. (11. maddenin kaynakları.)

Vârislerinin, mefkûd'un terekesini veraset yoluyla taksim etmeleri, mefkûd'un ölümünü ikrar sayılır.

Mefkûd'un vârislerinin taraf olamayacağı gelecek mesele de ortaya çıkar. Şöyle ki bir kimse vefat edip biri mevcut diğeri mefkûd iki oğlu kalsa, mefkûd'un mirasçuları mefkûd'un hayatta olduğu (ve) bu nedenle babasından miras alacağını iddia (etseler,) mevcut olan oğlu da mefkûd'un fevt olduğunu (bir daha dönmek üzere yok olduğunu) öne sürse, aralarında husumet sahih olmaz (mahkemede dava açamazlar).

Mefkûd'un mirasçuları, mefkûd'un hayatta olduğunu ikrar etmeleriyle, terekede hakları olmadığını itiraf etmiş olacaklarından, artık mevcut olan oğlu ile davalaşmada hakları olamaz.⁴⁴

17. Madde: Bir kimse, bir malı, diğeri bir kimseye satsa ve semeni kabz ettikten sonra satıcı mefkûd olsa sonra satılan eşya, müşterinin elinden hak edilme yoluyla alınsa, bu mefkûd olan şahıs üzerine semenin (bedelin) iadesi lazım geleceği belli ve kesin olduğu takdirde hâkim, mefkûd'un bu semen cinsinden olan malıyla yani (malın) semeniyle eşyanın semenini eşitler.

Borçların hükmü dahi zikredilen semenin hükmü gibidir.⁴⁵

18. Madde: Kayyım, kendi akdiyle ödenmesi gereken alacağı inkâr eden borçlu ile davalaşabilir. Şöyle ki; kayyım, mefkûd'un fesadından korkulan bir malını sattığında semeni müşteriden talep ve iddia edebilir. Zira Mecellenin 1461. maddesinde açıklandığı gibi "Hukuku akd, âkid'e râcidir."⁴⁶

19. Madde: Kayyım, mefkûd'un fesadından (bozulmasında, zarar görmesinden) korkulan mallarını satabilir. Bu mallar, gerek menkul olsun gerek akar olsun (fark etmez).

Amma fesadından korkulmayan mallarını, ailesinin nafakası veya başka bir şey için satamaz. Gerek menkul olsun, gerek akar olsun (fark etmez).

Mesela, mefkûd'un hissesi bulunan bir ev, harap olup, yıkılmasından korkulduğu anda tamire yeterli malı bulunmasa kayyım, hâkimin izniyle evi emsal fiyatına satıp, bedelini muhafaza eder. Bundan sonra mefkûd sağ olarak gelse, bu bedeli alıp eve müdahale edemez.

Aynı şekilde kayyım, mefkûd'un meyvelerini satıp parasını muhafaza eder. Bu maddeye göre satılan mallardan 28. maddede açıklanacak nafakayı hak eden kimseler için nafaka takdir edilebilir.

Amma mefkûd'un sahip olduğu evini, zarar görme korkusu yok iken hâkim, birisine sattıktan sonra mefkûd gelse, bu evi müşteriden (geri) alabilir.⁴⁷

44 Ali Haydar, s. 10-11. (Haskefi, c. IV, s. 293-294; İbn Âbidin, c. IV, s. 293-294; Tahtavî; Ebu Suûd.)

45 Ali Haydar, s. 11. (*Bezzâziye; Tâtârâniye.*)

46 Ali Haydar, s. 11-12. (İbn Âbidin, c. IV, s.293.)

47 Ali Haydar, s. 12. (Haskefi, c. IV, s. 294; İbn Âbidin, c. IV, s. 294; Abdürrahim.)

20. Madde: Bir kimse vefat edip, vârisi olarak (yalnızca) mefkûd bir oğlu bulursa, beytûmal emini, bu çocuğun vefatına hükmedilmedikçe akarını satamaz.

(Bu akar beytûmal emini tarafından) satılsa, sonra mefkûd olan oğlu sağ olarak gelse, bu satışı fesheder ve malı geri ister.

Müşteri de verdiği bedeli beytûmal eminden geri alır.⁴⁸

21. Madde: Bir kimse vefat edip bir miktar mal bıraksa, tüm vârisleri de mefkûd olsa, bir kişi vefat eden kimseden bir hak iddia ettiğinde, hâkim müteveffaya vasî tayin ederek bunların karşısında bu davayı dinler.⁴⁹

22. Madde. Mefkûd'un fesadından korkulmayan mallarının satılamayacağı geçmişte açıklanmıştı.

Fıkıh kitaplarında açıkça belirtilen (husus) zikredilen açıklamadır. Ancak *Ma'rûzât-ı Ebû Suûd*'da şöyle denilmiştir: "Hükkâm ve beytûmal eminleri şu zamanda mefkûd'un mallarını satmaya sultan tarafından emredilmişlerdir. Bu mallar, gerek fesadından korkulan mallar olsun gerek fesadından korkulmayan mallar olsun (fark etmez). Bu takdirde mefkûd'un hayatta olduğu ortaya çıkarsa satılan eşyanın bedelini alır. Şu kadar var ki çok fazla aldanma ile satılmış ise, mefkûd geldiğinde satışı feshedebilir."

İşte o dönemin sultanının zamanındaki hâkimlere böyle emrettiği anlaşılıyor. Adı geçen sultan bu fermaniyle, Hanefi mezhebinden başka (bir mezhebin görüşü ile) hâkimlere emrettiği açıktır. Fakat onun emri, döneminden sonraki hâkimlere sâri (geçerli) değildir. (Dipnot: Bu zamanda yüce hilafet merkezinde beytûmal kassâmlığı (mirası taksim edenler) tarafından mefkûd'un malları genellikle satılmaktadır. Gerek fesadından korkulsun, gerek korkulmasın.)⁵⁰

23. Madde: Hâkim, mefkûd'un akarını borcunun ifası için satabilir.

Mefkûd olmasa da bir süreden beri geri dönmeyen (gâib) kayıp kimse (için) bu hükmün uygulanacağı, *Kunye*'den naklen *Tenkîhü'l-Hâmidî* isimli kitapta zikredilmiştir.

Aynı şekilde hâkim, yanında (bulunan) mefkûd'un nakit parasından usûl ve fûruu ile eşine harcamada bulunabilir. Eğer bunlar, yani usûl ve fûru, kanunen nafakayı hak eden kimseler iseler.⁵¹

24. Madde: Bir kimse bir malı satın alıp, semeni vermeden ve malı kabzetmeden, kendisinden haber alınamayacak şekilde kayıp olsa, satıcı hâkime müracaat eder. Hâkim de, mal menkul ise onu satarak satıcıya malın bedelini verir.

Ama satılan mal akar ise onu satamaz.

48 Ali Haydar, s. 12-13. (*Hayriyye*.)

49 Ali Haydar, s. 13. (*Hayriyye*.)

50 Ali Haydar, s. 13, 14. (Haskefi, c. IV, s. 295; İbn Âbidin, c. IV, s. 295.)

51 Ali Haydar, s. 14. (Zeylai, c. III, s. 311; *Kunye*; Müeyyedzâde; *Tenkîhu'l-Hâmidî*.)

Nitekim müşteri, satılan eşyayı kabzettikten sonra aynı şekilde kayıp olsa, hâkimin o malı satamayacağı gibi.⁵²

25. Madde: Borçlu olan kimse, bir malı rehin olarak verdikten sonra kendisinden haber alınmayacak şekilde kayıp olsa, Mecellenin 758. maddesinde açıklandığı şekilde rehin bırakılanın hâkime müracaatı üzerine hâkim onu satarak semninden borcu öder.⁵³

26. Madde: Mefkûd'un üzerine nafakası vacip olan kimsenin yani nafakayı hak eden kimsenin müracaatı üzerine hâkim, mefkûd'un nafaka olmaya uygun olan mallarından nafaka ihtiyacı olan o kimseye nafaka takdir ettiğinde, kayyım bu mallardan o kimsenin nafakasına sarf edilebilir.

Fakat bu takdirde nafakayı hak eden kimseden kefil alınır.⁵⁴

27. Madde: Nafaka olmaya uygun olan mallar: dirhem, dinar ve yenecek gibi şeyler olup, külçe halindeki altın da dirhem ve dinardan sayılır. Nafaka cinsinden olmayan ticaret malı ve eşyadan nafaka takdiri yani bunlar satılıp da nafaka olmaya uygun mal haline getirilemez.⁵⁵

28. Madde: Yukarıdaki maddede geçen nafakayı hak eden kimselerden maksat, hâkimin hükmü olmaksızın nafakası mefkûd üzerine gerekli olan kimselerdir: anne-baba, eş ve çocuklar gibi. Evlattan kastedilen mefkûd'un fûrûu, ebeveynden kastedilen (ise) mefkûd'un usûlüdür.

Amma hâkimin hükmü olmaksızın nafakası mefkûd üzerine gerekmeyen kimseler için, mefkûd'un malından onlara nafaka takdir olunamaz:

Bacı, kardeş, dayı ve teyze gibi.

Yani doğum ile oluşan yakınlık dışındaki akraba mahremler.⁵⁶

29. Madde: Mefkûd'a borçlu olan veya vedia olarak bırakılan kimsenin yanında nafaka cinsinden olan mallarından da nafaka takdir edilebilir. Fakat bu şekilde nafaka takdir edilebilmesi için, borçlunun borcu, vedia bırakılan kimsenin de vediayi ikrar etmesiyle beraber, nafakanın gerekmesine sebep olan nesep veya nikâhı da itiraf etmeleri lazımdır. Yalnız birini ikrar etmesiyle, diğerini inkâr ettiği sürece bu mallardan nafaka takdir olunamaz.

Mesela, borçlu kendisinin mefkûd'a borcu olduğunu ve nafaka talep eden kadın(ın) da mefkûd'un zevcesi olduğunu inkâr etse; o kadın mefkûd'un onda şu kadar kuruş alacağı bulunduğu ve kendisi(nin) mefkûd'un eşi olduğunu ispat (etmesi) ile nafaka takdir ettirmeye yetkisi yoktur.⁵⁷

52 Ali Haydar, s. 14-15. (İbn Âbidin, c. IV, s. 294-295.)

53 Ali Haydar, s. 15. (İbn Âbidin, c. IV, s. 295.)

54 Ali Haydar, s. 15. (Haskefi, c. IV, s. 295; İbn Âbidin, c. IV, s. 295; İbn Nüceym, c. V, s. 170; Tahtâvî)

55 Ali Haydar, s. 15. (İbn Âbidin, c. IV, s. 295; Muhammed b. Hüseyin el-Ankaravî, *Fetâvâ'l-Ankaravî*, tsz. c. I, s. 200.)

56 Ali Haydar, s. 16. (Molla Hüsrev, c. II, s. 128.)

57 Ali Haydar, s. 16-17. (İbn Âbidin, c. IV, s. 295.)

30. Madde: Borç veya vedia ile nesep veya nikâh, yani ikisi de hâkimin nezdinde açık ise borçlunun veya emanet bırakılan kimsenin ikrarına ihtiyaç duyulmadan hâkim tarafından borç veya emanetten nafaka takdir edilebilir.

Amma ikisinden yalnız biri yani mesela borç veya vedia hâkim nezdinde açık olup diğeri yani nesep veya nikâh açık olmasa yahut durum tersine olsa nafaka takdir edilebilmesi için diğ(er(inin de) ikrarı lazımdır.⁵⁸

31. Madde: Vedia bırakılan kimse, hâkimin emri yani nafaka takdiri olmaksızın vediaadan bir miktarını nafakaya harcasa Mecellenin 799. maddesinde açıklandığı üzere (vedia bırakılanın) tazmin etmesi gerekeceği gibi, borçlu da hâkimin emri olmaksızın borçtan bir miktarı yukarıda olduğu gibi nafakaya harcasa borçtan kurtulmuş olmaz. Amma hâkimin emri ile sarf etseler vedia bırakılan kimseye tazmin gerekmeyeceği gibi aynı şekilde borçlu da borçtan kurtulmuş olur.⁵⁹

İkinci Bölüm

Mefkûd'un aleyhine gıyaben hüküm (verilmesine) dairdir.

32. Madde: On altıncı maddede mefkûd aleyhine olan davalarda kayyımın taraf olamayacağı açıklanmıştı. Fakat kayyımın veya başka bir şahsın mefkûd tarafından vekil olarak tayin edilmesiyle, aleyhindeki dava dinlenerek şahitlikle sabit olduktan sonra aleyhine hüküm verilse, bu hüküm geçerli olur mu? Bazı fukaha geçerli olmaz demişlerdir, *Dürer* sahibi bunu Zeylaî'den nakletmiştir.

Hulasa isimli kitapta açıklandığına göre; eğer hâkim, müçtehit veya gıyaben verilen hükmü caiz gören bir müçtehidini taklit ediyor ise, bu hüküm geçerli olur.⁶⁰

Üçüncü Bölüm

Mefkûd'un vefatı hakkındadır.

33. Madde: Mefkûd'un vefatı iki şekilde olur. Birinci şekli hakikaten vefatıdır. Hakikaten vefatı, şahitlikle ile sabit olur.

Şöyle ki: mefkûd'un bir kimse yanında vedia (emanet) olarak verilen malı yahut bir kimsede alacağı bulunduğu vârisi, emanet verilenden emaneti veya borçludan borcu talep ve iddia edebilir.

Mesela: mefkûd'un oğlu babasının borçlusundan "Babam vefat etti, sendeki şu kadar kuruş alacağı bana miras kaldı, ver." diye iddia etse ve borçlu da alacağı ikrar ile beraber ölümü inkâr ettiğinde (oğlu,) iki şahit ile ispat ettiği zaman hakikaten ölümü sabit olur.

Mefkûd'un emanet verdiği kimse veya borçlusu olmadığı halde zevcesinin yahut vârislerinin veya borçlusunun iddiası üzerine hâkim, mefkûd tarafından vekil olarak tayin edilen kimse ile davayı ve ölümü hakkında (getirilen) delili dinler.

58 Ali Haydar, s. 17. (Adı geçen kaynaklar.)

59 Ali Haydar, s. 17. (*Tâtârâniye*.)

60 Ali Haydar, s. 18. (Molla Hüsrev, c. II, s. 128; Zeylaî, c. III, s. 310; Bazı kaynaklar 16. maddenin dipnotunda geçti. Konunun ayrıntısı için bkz. İbn Âbidin, c. IV, s. 297.)

İkinci şekli: Hükmen vefatıdır ki 35. maddede açıklanacaktır.⁶¹

34. Madde: Mefkûd'un vefat ettiğine dair delil, hayatta olduğunu gösteren dile tercih edilir. Şöyle ki: mefkûd'a borç veren bir kimse "Mefkûd bir daha geri dönmek üzere yok oldu, alacağımı terekesinden veriniz." diye iddia (etse) ve varisleri de "Mefkûd hayattadır." diye iddia etseler ve ikisi de delil getirirse, alacaklının delili tercih edilir.⁶²

35. Madde: Mefkûd doğumundan itibaren doksan yaşını tamamladığında vefatına hüküm olunur.

Zira bu yaştan fazla yaşamak nadir olup, Mecellenin 42. maddesinde açıklandığı üzere "Nadire itibar yoktur."

İşte anlatıldığı şekilde hüküm vaktinden itibaren eşi, vefat iddetini tamamladıktan sonra başka bir kişi ile evlenebileceği gibi, mefkûd'un malları da bu vakitte mevcut olan vârisleri arasında paylaşılır. Bu tarihten önce vefat eden kimseler bundan hisse alamazlar.

Mefkûd, kaybolduğu andan sonra vefatıyla hükmolunduğu zaman arasında geçen sürede vefat eden, kendisine miras bırakan kimseye mirasçı olamaz. Bu konuda güya kaybolduğu vakitte vefat etmiş gibi sayılır.

Mesela: Bir kimse mefkûd olup kaybolduğu vakitten bir süre sonra babası vefat etse, bu mefkûd'un miras hissesi dondurulur ve kayyımın gözetiminde muhafaza edilerek hayatta olduğu bir vakit yani gelecek 38. maddede açıklanacağı gibi ölümü ile hükm(edilmesin)den önce ortaya çıkarsa hissesini alır. Amma hayatta olduğu ortaya çıkmaz ise bu hisse, babasının vefatında sağ olan mirasçılara red (iade) edilerek hisseleri verilir. Hatta bir kimse mefkûd olduktan sonra oğlu vefat etse, bu oğlunun vârisi olan ana bir kardeşi ile mefkûd'un vârisleri olan asabesi ihtilaf etseler yani bu kardeş önce "Mefkûd vefat etmiştir, biraderim de ona yani babasına varis olmuştur." Sonra "Biraderim vefat etmiştir, ben de ona varisim. Buna göre biraderime mefkûd babasından miras kalan malı alacağım." dese ve asabe (de) önce oğlu sonra babası vefat etti "Mefkûd'un bütün malı bize miras (kalmış) tır." diye tartışıklarında bakılır:

Mefkûd, doksan yaşını tamamlamadan oğlu vefat etmiş ise mefkûd'un tüm malı asabesine miras kalıp bu kardeş (mirastan) bir şey alamaz.

Nitekim mefkûd (olan şahıs), oğlunun mirasından bir şey alamayacağı gibi.

Belki oğlunun mirasından hissesi dondurulup, hayatta olduğu ortaya çıkarsa ona verileceği gibi, ortaya çıkmayıp da doksan yaşını tamamladıktan sonra ölümüne hükmedilirse dondurulan bu mal, o kardeşindir.

Mefkûd, doksan yaşının tamamladıktan sonra oğlu vefat ederse mefkûd'un mirası oğluna intikal etmiş olur. Bu nedenle mezkûr miras o kardeşe kalır.⁶³

61 Ali Haydar, s. 19. (Haskefi, c. IV, s. 296-297; İbn Âbidin, c. IV, s. 297.)

62 Ali Haydar, s. 19. (Kaynağı belirtilmeyen Osmanlıca bir fetva.)

63 Ali Haydar, s. 20-21. (İbn Âbidin, c. IV, s. 296; *Bezzâziye*.)

36. Madde. Bir kimse helak edici bir ortamda mefkûd olup, ölümü kuvvetle zannedilecek derecede bir zaman geçerse ölümüyle hükmolunur.

Bu mesele için verilen iki adet fetva aşağıda nakledilmektedir:

Zeyd, harp meydanında düşman ile savaştıktan sonra mefkûd olsa, hayatta olduğu veya öldüğü bilinmezse, Zeyd'in öldüğü kuvvetle zannedilecek derecede bir zaman geçtikten sonra, ölümüne hükmedilmesi geçerli olur mu? El-Cevap: olur.

Bu şekilde Zeyd'in ölümüne hüküm verildikten sonra zevcesi Hind, iddeti bittikten sonra kendisini bir başkası ile evlendirmeye ve vârisleri de terekesini miras paylarına göre taksim etmeye güçleri (hakları) olur mu? El-Cevap: olurlar.⁶⁴

37. Madde: Miras bırakan kimseden kalan miras hissesi, mefkûd için kayyımın yanında dondurulup, muhafaza edilirken, mefkûd üzerine nafakası gereken kimseler bundan nafaka takdir ettiremez.

Zira geçen maddede yani 35. maddede açıklandığı üzere bu hissenin mefkûd'un mülkü olması henüz kesin olarak gerçekleşmiş değildir.⁶⁵

38. Madde: Mefkûd'un hükmen vefatı, doksan yaşını tamamladıktan sonra hâkimin hükmü ile meydana gelir. Yoksa hâkimin hükmü olmaksızın, yalnızca doksan yaşını tamamlamakla hükmen vefat etmiş sayılamaz.

Buna göre mefkûd'un doğum gününden (itibaren) doksan sene tamamlandığında iki oğlu bulursa, (vefatına dair) hâkimin hükmü olmadan bu iki oğlundan biri vefat etse, sonra mefkûd'un ölümüne hâkim tarafından hüküm verilse, mefkûd'un malları hayatta olan oğluna miras kalır. Yoksa hâkimin hükmünden evvel vefat eden oğlunun vârisleri, sadece kendilerine miras bırakan oğlu(nun) "Mefkûd'un doksan yaşını tamamlamasından sonra öldü" diye (iddia edip) mefkûd'un terekesinden hisse alamazlar.⁶⁶

39. Madde: Mefkûd'un vârisleri, mefkûd'un vefatını ikrar ettiklerinde hâkim bu vârislere, ellerinde bulunan menkul malları aralarında taksim eder.

Ancak mefkûd'un alacağı veya başkasının yanındaki emanet malı hakkında -emanet bırakılan kimse ile borçlu, mefkûd'un vefatını inkâr ettikleri sürece- bu ikrarın hükmü yoktur.

Fakat vefatı ikrar ederlerse hâkim, onu da taksim eder. Ancak mefkûd'un akarları böyle bir ikrar ile taksim olunamaz.⁶⁷

40. Madde: Mefkûd'un doğumundan itibaren doksan yaşını tamamlamasıyla ölümüne hükmolunarak malları taksim edildikten sonra sağ olarak gelse, vârislerin elinde aynen bulunduğu malı alır. Amma kullanılıp, tüketileni tazmin ettiremez.

64 Ali Haydar, s. 21-22. (İbn Âbidin, IV, 297.)

65 Ali Haydar, s. 22. (Kâidiyye; Fetâvâ Abdurrahim.)

66 Ali Haydar, s. 22-23. (Haskefi, c. IV, s. 297; İbn Abdin, c. IV, s. 297; Abdurrahim.)

67 Ali Haydar, s. 23. (Ankaravî, c. I, s. 200; Hâmişü Ankaravî; Behce; Kâidiyye.)

Nitekim anlatıldığı şekilde ölümüne hükmolunup, eşi de (vefat) iddetini tamamlayıp başka bir kişi ile evlendikten sonra mefkûd geliverse, eşini ikinci kocasından alamayacağı gibi.⁶⁸

41. Madde: Vefat eden bir kimsenin vârislerinden birisi mefkûd bulunup, mefkûd olan şahıs (sağ kabul edildiğinde) vârislerden bir kısmını hacb-1 noksan ile hacb ederse (paylarını azaltırsa), bu kısım mirasçılara (sağ veya ölü takdirinde) alacakları iki payın en azı verilir.

Ancak hacb-1 hirman ile hacb ederse (onlara hisse bırakmazsa) asla bir şey verilmez.

Mesela; bir kimse vefat edip iki kızı ve mefkûd bir oğlu ile oğlunun oğlu bıraksa, iki kıza yarım hisse verilir, diğer yarım hisse mefkud için dondurulur, oğlun oğlu bir şey alamaz.

Doksan sene geçmesiyle mefkûd'un vefatına hükmolununca iki kıza altıda bir daha verilerek miras hisseleri üçte ikiye tamamlanıp, geri kalan üçte bir oğlunun oğluna veya onun vârislerine verilir.⁶⁹

SONUÇ

Mefkûd hakkında diğer değerli imamların görüşleri hakkındadır.

42. Madde: İmam Malik ve Şafii hazretlerinin mefkûd'un mirası hakkındaki görüşleri Hanefi imamlarının görüşleri gibidir.

Fakat İmam Malik hazretleri, mefkûd'un eşi dört sene tamamlandığında, vefat iddetini tamamladıktan sonra başka bir eşe varabilir demiştir.

İmam Şafii hazretlerinin de önceki görüşü (mezheb-i kadimi) böyledir.

İmam Ahmed hazretlerine gelince, (insanların) çoğu zaman helak oldukları yerde yani mefkûd, savaş esnasında ve iki tarafın askerleri karşı karşıya harp ettikleri veya bir gemide bulunup da o geminin denize battığı sırada kaybolur yahut çabuk gelmek üzere yakın bir iş için gittiği halde gelmez ve haberi de bilinmez ise dört sene sonra malları taksim olunabilir (demiştir).

Ve zevcesi iddetini tamamlamakla başka bir kişi ile evlenebilir. Ancak çoğu zaman helak olunmayan yerde yani mesela: ticaret veya seyahat maksadıyla bir yere gittiği sırada mefkûd olunca bunun vefatı, Hanefi imamlarının görüşleri gibi doksan yaşını tamamlamakla olur demişlerdir.⁷⁰

68 Ali Haydar, s. 23. (*Behce.*)

69 Ali Haydar, s. 24. (Haskefî, c. IV, s. 298; *Cevâhirü'l-fikh.*)

70 Ali Haydar, s. 24-25. (İbn Âbidin, c. IV, s. 295.)

NAKİBZÂDE HÂLİD EL-AYNÎ'NİN NETÎCETU'L-USÛL ADLI ESERİ

Bünyamin AYDIN*

Özet: Nakibzâde, Hanefî mezhebine mensup bir usûl bilginidir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Nakibzâde, Netîcetu'l-Usûl'ü 1195/1781 senesinde yazdığını ifade etmektedir. Eserinde genel olarak Hanefî mezhebinin görüşlerini ele almakla birlikte, Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler ve özellikle de Şâfiî mezhebi arasındaki bazı ihtilafî konuları da mukayeseli olarak incelemiştir. *Netîcetu'l-Usûl*'de meseleler uzun tartışmalara girilmeden değerlendirilmiş, ilgili görüşler sıralanıp itirazlar cevaplandırılarak konular tamamlanmıştır. Bu yönüyle Netîcetu'l-Usûl bir risale niteliğindedir. Bu çalışmada Nakibzâde Hâlid el-Aynî'nin hayatı incelenmiş ve "*Netîcetu'l-Usûl*" adlı eserinin tanıtımı yapılmıştır. Müellifin fıkıh usûlü alanındaki görüşleri ve eserin fıkıh usûlü tarihindeki yeri gibi konular araştırılıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nakibzâde, Netîcetu'l-Usûl, Hanefî, Fıkıh Usûlü.

Naqibzâdah Khâlid 'Aynî's Treatise Entitled Natîjatu'l-Usûl

Abstract: Naqibzâdah belonging to the Hanafi sect is a scholar on the *usûl al-fiqh*. There is no information about his life and he expresses that *Natîjatu'l-Usûl* has been written in 1195/1781. Naqibzâdah generally handle with the opinions of Hanafi scholars. But nevertheless he studies rarely the controversial issues between Hanafi scholars and the other sects. He deals with the issues briefly and sorts the opinions about the topic and answer objections. In very rare he expresses his opinion. In this respect it is a pamphlet. In this study, Naqibzâdah's life has been examined and his work *Natîjatu'l-Usûl* has been introduced. Also his thoughts on *usûl al-fiqh* and place of his work in *fiqh* literature has been searched and evaluated.

Key words: Naqibzâdah, Natîjatu'l-Usûl, Hanefite, Fiqh, Usûl al-Fiqh.

I. Nakibzâde'nin Kimliği

Nakibzâde, *Netîcetu'l-Usûl*'ün girişinde kendisi hakkında şöyle bir ifade kullanır: “وبعد فيقول العبد الفقير إلى مولاه القدير السيد خالد العيني المدعو بنقيب زاده” “*Nakibzâde ismiyle çağrılan ve Yüce Allah'ın fakir bir kulu olan es-Seyyid Hâlid el-Aynî diyor ki...*” Nakibzâde'nin hayatı hakkında tabakât kitaplarında ve bilimler ansiklopedisi niteliğindeki kitaplarda başta Nakibzâde ve Netîcetu'l-Usûl olmak üzere es-Seyyid, Hâlid ve el-Aynî adlarıyla yaptığımız araştırmalar neticesinde iki Nakibzâde kaydı bulduk. Bunları sırasıyla belirtelim.

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. bunyaminaydin@sdu.edu.tr; bunyaminaydin@gmail.com.

Birincisi; Abdulkâdir b. Yusuf b. Muhammed (1083/1672).¹ Bu isim, bazı kaynaklarda Abdülkâdir b. Yusuf b. Sinan b. Muhammed² ve Kadri Efendi şeklinde geçmektedir.³ Nakib Efendi olarak bilinen ve İstanbul'da yaşayan bu müellif⁴, *Vâkıâtü'l-Müftîn* adında bir fıkıh eseri yazmıştır.⁵ Biz bu eserin İsam Kütüphanesi Genel 022434 numaralı nüshâsını inceledik. Kapağında, المحقق و الفقيه المدقق الشيخ عبد القادر ابن يوسف الشهرير بقدر أفندي الحنفي واقعات المفتين للإمام

الحمد لله الذي بين الشرائع بإرسال نبية المختار و زين منار الدين بإنزال محكم كتابه عليه

Brockelmann bu eserin aşağıda belirteceğimiz diğer Nakibzâde'ye ait olduğunu söylemektedir.⁶ Ahmet Özel ise Brockelmann'ın bu tespitinin yanlış olduğunu özellikle ifade etmektedir.⁷

İkincisi; Abdulkadir b. Yusuf Nakibzâde el-Hanefî el-Halebî⁸ el-Kâdirî.⁹ İbnu'n-Nakib diye bilinen¹⁰ bu müellif ise Halep'te doğmuş, Medine'de yaşamış ve 1107/1695 yılında Medine'de vefat etmiştir. Bu müellifin *Ramyu's-Sihâm* adında bir eseri vardır.¹¹ Brockelmann *Vâkıâtü'l-Müftîn* isimli eseri bu müellife isnat etse de diğer kaynaklar bunun aksini söylemektedir.¹²

Üzerinde çalıştığımız Nakibzâde Hâlid Aynî ise *TSMK Arapça Yazmalar Kataloğu* ve Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın hazırladığı *İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası* olmak üzere sadece iki kaynaktan geçmektedir. Buradaki bilgilere göre üzerinde çalıştığımız Nakibzâde; Nakibzâde Hâlid el-Aynî diye bilinen,¹³ *Netîcetü'l-Usûl* isimli eserin müellifi olan ve hicrî XII. miladi XVIII. yüzyılda yaşamış¹⁴ bir müelliftir. *Netîcetü'l-Usûl*'ün 1195/1781'de istinsah edildiği de yazma nüshanın en sonunda ve *TSMK Arapça Yazmalar Kataloğu*'nda belirtilmektedir.

Netîcetü'l-Usûl'ün en sonunda şu ifadeler yer almaktadır:

و قد تم ترتيب هذه الرسالة بتوضيح البيان و تنقيح المقالة في السنة الخامسة و التسعين بعد المائة و الألف من السنين من هجرة من هو أفضل الرسل الكرام عليه أكمل التحية و أتم السلام و السلام

1 Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin*, yy., 2002, IV, 173. Bağdadî, İsmâil Paşa, *Hediyetu'l Ârifin fi Esmâi'l-Muellifin ve Âsâri'l-Musannifin*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., I, 602.

2 *Kehhâle*, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, V, 308.

3 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, 39.

4 Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 173.

5 Zirikli, *a.g.e.*, IV, 173, Bağdadî, *a.g.e.*, I, 602, *Kehhâle*, *a.g.e.*, V, 308.

6 Brockelmann, Carl, *GAL, Supplementband*, Leiden, 1942, II, 525.

7 Ahmet Özel, *a.g.e.*, 39.

8 Zirikli, *a.g.e.*, IV, 173, Bağdadî, *a.g.e.*, I, 602, *Kehhâle*, *a.g.e.*, V, 308.

9 Brockelmann, *a.g.e.*, II, 525.

10 *Kehhâle*, *a.g.e.*, V, 308.

11 Zirikli, *a.g.e.*, IV, 173.

12 Ahmet Özel, *a.g.e.*, 39.

13 Abdulvahhâb Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çeviren: Hüseyin Atay, AÜF Yayınları, ty., 143; Fehmi Edhem Karatay; O. Reşer; *TSMK Arapça Yazmalar Kataloğu*, TSMK Yayınları, İstanbul 1964 II, 370.

14 Fehmi Edhem Karatay; O. Reşer; *a.g.e.*, II, 370.

“Bu risale, Resullerin en üstünü ve en güzel tahiyeler ve selamlar sadece kendisine layık olan Hz. Muhammed'in hicretinden 1195 sene sonra açık bir üslupla ve gözden geçirilerek yazılmıştır.”

Bunun dışında yazma nüshanın en sonunda şu ifadeler vardır.

بأني لست من فرسان الميدان و لم استطع على خطوة في ساحة العلم و العرفان لهجوم الغموم علي بمكابرة الزمان و شدائد الأحران بمفارقة العيال و مهاجرة الأوطان راجيا من الناظرين إليه بعين العناية و الكرم

“Ben bu meydanın atlısı değilim. İlim ve irfan dünyasında bir adım da atamam. Üzerime hücum eden dertler, zamanın diretmesi, şiddetli hüznünler, aileden ve vatanından uzakta olmak beni bu durumun sebepleridir. Okuyucuların bunları nazar-ı itibara almalarını ümit ederim.”

Bu ifadelerden Nakibzâde'nin *Netîcetu'l-Usûl*'ü telif ederken ailesinden ve vatanından uzakta olduğu anlaşılmaktadır.

II. Netîcetu'l-Usûlün Muhtevası

Netîcetu'l-Usûl bir mukaddime, dört maksat ve bir hatimedden oluşmaktadır. Mukaddimede usûl ilminin tarifi, konusu ve amacını açıklandıktan sonra dört maksatta sırasıyla *kitap*, *sünnet*, *icmâ* ve *kıyas* delilleri işlenmektedir. Hatimede ise harf-i cerler, atif harfleri ve şart isimleri gibi konuları ele alınmaktadır. Eser, bu tertip ve içeriği ile klasik usûl kitaplarına büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Müellif, konuları bab ve fasıllara ayırma konusunda kitabın tamamında aynı metodu kullanmamıştır. Örneğin birinci maksatta dört *bab* ve her bir babın içinde değişik sayıda *fasıl* varken, ikinci maksatta dört *nev'* ve bu *nev'*ler içinde değişik sayıda *fasıl* vardır. Üçüncü maksat ise hiçbir bab veya fasıl olmaksızın *icmâ* konusuna ayrılmıştır. *Kıyası* ele alan dördüncü maksat ise doğrudan fasıllardan başlamaktadır. Eserde toplam yirmi sekiz fasıl vardır. Bunlardan on biri birinci maksatta, beşi ikinci maksatta, on ikisi ise dördüncü maksatta yer almaktadır. Eserde yüz yirmi dört ayet ve seksen sekiz hadis zikredilmiştir. Müellif ayet ve hadislerin sadece konuyla ilgili kısımlarını almış, hadislerin senedini terk etmiştir.

Nakibzâde meseleleri ele alırken diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermekte ve bu görüş sahiplerinin delillerinin zayıf veya geçersiz olduğunu izah ederek Hanefî çizgisini muhafaza etmektedir. Örneğin abdestle ilgili “Yüzünüzü ve ellerinizi yıkayınız...”¹⁵ ayetinin yorumunda Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel “vilâ”, “tertîp”, “tesmiye” ve “niyet” şartlarını ileri sürmüşlerdir. Gerekçeleri ise, Hz. Peygamber'in vilâyı hiç terk etmemesi, *tertîp* konusunda لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه بعد وجهه hadisi¹⁶, *tesmiye* konusunda لا وضوء لمن لم يسلم hadisi¹⁷ ve *niyet* konusunda da إنما الأعمال بالنيات hadisi¹⁸ Nakibzâde'ye göre bu şartları ileri

15 Maide 5/6.

16 Müslim, “Tahâre”, 1.

17 İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 1, 14.

18 Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1.

sürmek *nas üzerine ziyade* yapmaktır ki bu *nesih* anlamına gelir. Nesih ise haber-i vahidle yapılamaz.

Nakibzâde, eserinde sıkça zikrettiği Ebû Hanife, Şâfiî, Mâlik, Ebû Yusuf, Muhammed gibi mezhep imamları dışında, klasik usûlcülerden neredeyse hiç bahsetmemektedir. Sadece mürsel haber konusunda Kerhî'nin bir görüşüne yer vermiştir. Kerhî'ye göre mürsel haberin kabul edilip edilmemesindeki ölçü adalettir. Eğer râvide adalet sıfatı varsa haberin kabul edilmesi gerekir. Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiünden sonra da olsa hüküm değişmez. Nakibzâde ise sahabe ve tâbiîn devrinden sonra fisk ve kizbin yayıldığını, bu yüzden de sadece sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn mürselinin kabul edilebileceğini söylemektedir. Çünkü sahabelerin adaleti hadisle sabittir ve bu konuda, İmam Şâfiî muhalefet etmiş olsa da, icmâ gerçekleşmiştir. Bu genel bilgilerden sonra şimdi eserin içeriği ile ilgili ayrıntılı bilgilere geçelim.

Nakibzâde eserin mukaddimesinde usûl ilmini şöyle tarif eder: “*Usûl ilmi, fer’î-fikhî hükümleri elde etme amacıyla şer’î-aslî delillerin keyfiyetini araştıran bir ilimdir.*” Bu tarif küçük farklarla bütün usûl kitaplarında vardır. Usûl ilminin konusu şer’î-aslî delillerdir. Deliller hükümlerin kaynaklarıdır. Usûl ilminin gayesi ise, dinde fıkıh sahibi olmak ve amellerde hatadan korunabilmek için fer’î hükümleri aslî delillerden çıkarabilme salahiyetini kazanmaktır. Mukaddimedede ayrıca “*şer*”, “*şeriat*”, “*fıkıh*” ve “*asl*” kavramlarının tanımları da yer almaktadır.

Netîcetu’l-Usûl’ün birinci bölümünü oluşturan birinci maksat, şer’î delillerin ilki olan Kuran-ı Kerîm hakkındadır. Yazara göre Kuran manası ve nazmı itibarıyla bir bütündür. Yazar Kuran lafızlarını dört bölüm halinde incelemekte ve her bölüme bir bab başlığı vermektedir. Birinci bab, lafzı sıya itibarıyla, ikinci bab manaya delaletinin açıklığı veya kapalılığı bakımından, üçüncü bab kullanıldığı mana açısından, dördüncü bab ise hükümlere delaletinin şekli bakımından ele almaktadır.

Kuranın lafızları sıya itibarıyla dört kısımdır: *Hâs, âm, müşterek* ve *müevvel*. *Hâs*, tek bir manaya delalet eden lafızdır. Yazara göre hâs bir lafza kendi anlamı dışında başka anlamlar yüklemek *nas üzerine ziyade* yapmaktır ki buna *nesih* denir. Örneğin *وركعوا واسجدوا* ayetinde rukû ve secde emredilmiştir. Bunun dışında kalan tadîl-i erkan emredilmiş değildir. Dolayısıyla tadîl-i erkanın farz olduğu söylenemez. Yine *vilâ, tertib, tesmiye* ve *niyetin* namazın farzlarından olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira bunlar haber-i vahide dayanan bilgilerdir ve haber-i vahidle nas üzerine ziyade yapılamaz. Yazara göre nas üzerine ziyade mümkündür. Ancak bu sadece meşhur veya mütevatir haberle ya da diğer bir nassın işaretiyle olabilir. Yazar emir ve nehiy konusunu *hâs* konusu içinde işlemektedir. Yazara göre emir, sadece lafızla yapılır. Dolayısıyla Hz. Peygamberin fiilleri emir kapsamında değerlendirilemez. Nitekim Hz. Peygamber *savm-ı visal* yapmış fakat ashabına bunu yasaklamıştır. Namazı Hz. Peygamberin nazmından öğrenmemize gelince, bu O’nun fiiliyle değil sözüyle olmuştur. O da “*namazı benden gördüğümüz gibi*

kılmız” hadisidir. Nakibzâdeye göre emrin gereği mutlak *vucûb*tur. Bazıları ise birtakım ayetlere dayanarak emrin gereğinin bazen *nedb* (فكاتبوهم) ayetinde olduğu gibi), bazen de *ibâha* (فاحصطادوا) ayeti gibi olduğunu söylemişlerdir. Birtakım bilginler ise, emrin bu üç şeyde (*vucûb*, *nedb*, *ibâha*) müşterek olduğunu, dolayısıyla da bu üç şeyden birisini tayin eden başka bir karine olmadıkça emrin tevakkuf gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Yazara göre bu iddia geçersizdir. Çünkü sahabeler Hz. Peygamberin emirlerinde tevakkuf etmemişler ve bu emirleri yerine getirmek için başka bir karine aramamışlardır. Yazara göre emir bazen mecaz anlamda *nedb* va *ibaha* yerine kullanılmıştır. Hatta bazen *tehdid*, *inzar*, *tazir*, *ihane* ve *dua* gibi manalarda da kullanılmıştır. Fakat bunların hepsi mecazdır. Asıl olan emrin *vucûb* ifade etmesidir. Yazara göre emir tekrarı gerektirmez. Fakihlerin çoğu bu görüştedir. Mâlik ve bazı Şâfiîlere göre ise tekrarı engelleyen başka bir delil bulunmadıkça emrin ömür boyu tekrarı gerekir. Nakibzâdeye göre bu görüş zayıftır. Çünkü emrin hakikati fiilin talep edilmesidir. Tekrar ise bu talebin dışındadır. Fiil bir defa yapılnca emir yerine getirilmiş olur. Tekrar, sadece sebepleri tekerrür eden emirlerde geçerlidir. Oruç için ay, namaz için vaktin tekerrür etmesi gibi. Nakibzâdeye göre kâfirler, ahirette Allah'a inanmadıkları için muaheze olacakları gibi emredilen amelleri terk ettikleri için de muaheze olacaklardır. Bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Dünyadaki hükme gelince Şâfiî ve bazı Hanefilere göre kâfirler imanla birlikte amelle de sorumludurlar. Maverâünnehir ulemasına göre ise değillerdir. Çünkü amel imanın *vucûbuna* değil *vücuduna* terettüp eder. İman olmayınca amel de vacip olmaz. Muâmelât ve ukûbat hükümleri ise kâfirlere uygulanır. Emredilen şey her halükâr da güzeldir. Çünkü emreden Allah, Hakîmdir. Hakîm olan ise kötü ve çirkini emretmez.

Âm, birden çok manayı içinde barındıran lafızdır. *Âm* bir lafız kendisini kat'î bir delil tahsis etmedikçe bütün manalarına şamildir. Nakibzâde'ye göre bunun kıyas veya haber-i vahidle tahsisi caiz değildir. Hatta *âm* bir lafızla kat'î olan *hâs* bir lafzın neshi bile vakidir. *İrniyyin* hadisinde olduğu gibi.¹⁹ Bu hadiste Hz. Peygamber (a.s) develerin artıklarının önce mübah kılıyor. Sonra *âm* bir lafızla artıklardan kaçınmalarını emrediyor. *Âm* bir lafız olan “artıklar” ile *hâs* lafız olan “deve artığı” neshedilmiş oluyor. İmam Şâfiî bu görüşte değildir. Ona göre *âm* lafzın hükmünün rey veya haber-i vahidle tahsisi caizdir. Örneğin Hanefilere göre mutînin seferi ile âsinin seferi eşittir. Ayetteki ruhsat ikisini de kapsar. Şâfiî, bunu tahsis etmiş ve ayetteki ruhsatın mübah olan sefer için geçerli olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre nimete masiyet ile ulaşılmaz. Yine Allahın adı anılmadan kesilen hayvanın eti ayetteki nehyin umum oluşu ile haramdır. Şâfiî bunu haber-i vahidle tahsis etmiş ve sadece Allahtan başkası için kesilen hayvanların yenmeyeceğini söylemiştir. Dayandığı haber ise “*müslüman Allah'ın adıyla keser*”²⁰ hadisidir. Şâfiî buradaki hükmü, unutan kişiye kıyasla ortaya çıkarmıştır. Şâfiînin bu ihtilafının temel nedeni *âm*ın tahsisini caiz görmesidir. Çünkü ona göre *âm* ifade zannîdir. Kat'î de-

19 İbn Hibbân, *Sahihi İbn Hibban*, 4, 229.

20 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 9, 636.

ğildir. Zannînin tahsisi ise rey veya haber-i vahidle mümkündür. Yazar ise “bize göre ise âm lafız kat’idir. Zannî ile tahsis edilemez. Ancak kati bir ifade ile tahsis edilebilir” demektedir.”

Müşterek lafız birçok manaya delalet eden lafızdır. عين kelimesi böyledir. Müşterek lafızda umûm yoktur. Yani manalarının tamamı için kullanılması ittifakla mümkün değildir. Yazar müşterek lafız konusunda Şâfiî ile aralarında şöyle bir görüş ayrılığı olduğunu ifade eder: Şâfiîye göre müşterek lafız bazen manalarının biri için bazen de diğeri için kullanılabilir. ان الله وملكته يصلون ayeti buna delildir. Ayetteki *salat* Allah’a izafetle rahmet, meleklerle izafetle istiğfar manasında kullanılmıştır. Bu, yazara göre caiz değildir. Ayetteki kullanım şöyle izah edilebilir. Burada *salat* kelimesi ile kastedilen mana itînâ mefhumudur. Bu da mecazdır. Zira *salatın* hakiki manası duadır. Duanın gereği de itînâdır. İtinâ ise rahmet ve istiğfarı şamildir. Burada Şâfiînin bahsettiği tarzda bir kullanım yoktur. Müşterek lafız hükmü manalarından birini tayin eden bir delil ikame edilmedikçe tevakkuf etmektir.

Müevvel, manalarından biri diğerlerine zannî bir delille tereccuh eden lafızdır. Buna manalarından biri tereccuh eden müşterek lafız da denebilir. Önce müşterek idi. Sonra müevvel oldu. Müevvelin hükmü, zanda hata ortaya çıkmadığı müddetçe amel etmektir. Örneğin su bulan bir kimse suyun temiz olduğunu zannederek abdest alır ve sonra da suyun temiz olmadığını anlarsa namazını iade eder.

Kuranın lafızları manaya delaletinin açıklığı veya kapalılığı bakımından dört kısma ayrılır: *Muhkem*, *müfesser*, *nas* ve *zahir*. *Muhkem*, neshedilmesi mümkün olmayan ve tevil götürmeyen, manası dinleyen tarafından açıkça anlaşılabilen lafızdır. *Muhkem* lafızın hükmü kendisiyle amel edilmesidir. Bunun zıddı müteşabihtir. Müteşabih, kendisinden muradın ne olduğu anlaşılabilen lafızdır. Müteşabihin tevilini ancak Allah bilir. *Huruf-u mukattaat*, *yed*, *ayn* ve *vech* gibi lafızlar müteşabihe örnektir. Hükmü doğruluğuna inanmaktır. Kendisiyle amel yoktur. *Müfesser*, kendisinden murad edilen mana dinleyen tarafından anlaşılabilen lafızdır. Müfesserin neshi mümkündür fakat tevil götürmez. Manasının anlaşılabilirliği bakımından muhkemin altındadır. Müfesser muhkemle tearuz ederse muhkem tercih edilir. Örneğin, “içinizden iki adil kimseyi şahit tutun”²¹ ayeti müfesserdir. “Artık ebediyen onların şahitliklerini kabul etmeyin”²² ayeti ise muhkemdir. Dolayısıyla bunların şهادetleri kabul edilmez. Müfesserin zıddı mücmeldir. Mücmel, manası ibaresinden veya bu ibare üzerinde teemmül etme ile anlaşılabilen lafızdır. Yani mücmelde beyana ihtiyaç vardır. Mücmel ya manada iştirakten (قرء gibi), ya lafızın tevahhuşundan (هلوع gibi), veya konuşanın ibhamından (صلوة gibi) kaynaklanabilir. Mücmelin hükmü şâriin muradına itikat ve amel konusunda beyana kadar tevakkuf etmektir. *Nas*, manası anlaşılabilen fakat tevil ihtimali olan lafızdır. Manaca müfesserin altındadır. Hükmü, tevil ihtimaliyle beraber amel etmektir. Bunun zıddı müşkildir. Müşkil çok gizli olan ve anlaşılması için teemmül

21 Talak Suresi, 65/2.

22 Nûr Suresi, 24/4.

gerektiren lafızdır. “Kadınlarımız sizin ekinliğinizdir”²³ ayeti böyledir. Bu ayetteki أن lafzı hem أين, hem de كيف manalarına gelebilir. Müşkilin hükmü, önce murad edilene itikat sonra da teemmül edip manayı anlamak ve amel etmektir. Müşkil manası anlaşıldığında müfesser olur. *Zahir*: Manası sıygasından kolayca anlaşılan lafızdır. Hükmü anlaşılan mana ile amel etmektir. Manaca nassın altındadır. Zahirin zıddı hafidir. Hafî idrak edilemeyen lafızdır. Bu kapalılık sıygadan değilse başka bir sebeptendir. Ancak teemmülle anlaşılabilir. Hükmü arızî sebebin keyfiyetini araştırıp üzerinde düşünmektir.

Kuranın lafızları, kullanıldıkları mana bakımından dört kısımdır. *Hakikat*, lafzın gerçek anlamda kullanılmasıdır. Gerçek anlam lugavî, şer’î veya örfî vaz’ yoluyla belirlenmiş olabilir. Örneğin صلوة , اسد , و دابة gibi. Hakikat, akla ilk gelen manadır. Hakikatın hükmü ister âm ister hâs olsun müsemmasının varlığıdır. *Mecaz*, fakihler buna istiare derler. Mecazın alameti manasının zihne hemen gelmesidir. Hakikatten farkı ise nefyinin mümkün olmasıdır. Lafız bazı karinelerle hakikatten mecaza kayar. 1. Sık kullanımdan dolayı yerleşen lafızlar. Namaz ve hac gibi. Bunlar dua ve kasıt anlamında kullanılmazlar. 2. Kelamın mahalle delaleti. Örneğin bir kimse hurma ağacından bir daha yemeyeceğine yemin etse bu yemin ağacın meyvesi için geçerli olur. 3. Konuşanın durumunu delaleti. Örneğin yolcu et satın almak istediğinde bu ya pişmiş veya kızartılmış et anlamına gelir. Fakat mukîmin durumu farklıdır. 4. Sibak ve siyakın delaleti. Örneğin “... *artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*”²⁴ ayetinde tehdit vardır. Tahyir yoktur. Ayetin siyaki buna delalet etmektedir. 5. Lafzın delaleti. Örneğin bir kimse et yemeyeceğim diye yemin etse sonra balık yese yeminini bozmuş olmaz. Çünkü kemal mana budur. İmam Mâlik buna muhalefet etmiştir. Aynı şekilde bir kimse meyve (فاكهة) yemeyeceğine dair yemin etse, sonra yaş hurma (رطب), yaş üzüm (عنب) veya yaş nar (رمان) yese yeminini bozmuş olmaz. Bu Ebû Hanife’nin görüşüdür. Çünkü ona göre fâkihe tena’um için yenir. Bunlar ise öyle değildir. İmameyn ve Şâfiî’ye göre ise yeminini bozmuş olur. *Sarih*, murad edilen manaya açıkça delalet eden lafızdır. İster hakikat isterse sık kullanılan mecaz olsun bunun hükmü niyetli veya niyetsiz söylenmiş olsun gereğinin sübutudur. Örneğin bir kimse kölesine “*ey hür*” diye çağırarsa bu onu azad etmek anlamına gelir. *Kinaye*, murad edilen manaya delaleti gizli olan lafızdır. Bunun anlamı ancak bir karine ile anlaşılabilir. Kinaye ile hüküm sabit olmaz. Ancak niyet beyanı veya halin delaleti hariç. İbham kalkarsa amel vacip olur. Örneğin şüpheden dolayı had ve kefarete sabit olmaz.

Kuran lafızları hükümlere delaletinin şekli bakımından dört kısımdır. *İbarenin delaletinde* lafzın zahiri ile hüküm bilinir. Buna “*el-istidlâl bi ibâreti’n-nas*” denir. Örneğin “... size helal olan kadınlardan nikahlayın”²⁵ ayeti böyledir. *İşaretin delaleti*: Buna “*el-istidlâl bi işareti’n-nas*” denir. İbare doğrudan hükme götürmez. Yalnız

23 Bakara Suresi, 2/223.

24 Kehf Suresi 18/29.

25 Nisa Suresi, 4/3.

işaretiyle bilinir. İbare ile işaret tearuz ederse ibare tercih edilir. Örneğin “hayız en fazla on gündür”²⁶ hadisinde hüküm hadisin ibaresinden anlaşılmaktadır. Aynı konuyla ilgili, kadınların yarım olduklarına dair hadis ise hayız süresinin on beş gün olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda Hanefilere göre *ibare* tercih edilir. *Delalet ile hüküm ifadesi*: Burada hüküm lugavî bir mana sebebiyle sabit olur. Maksat ictihadsız hasıl olur. Buna “*el-istidlâl bi delaleti'n-nas*” denir. Bu bir cihetten ibareye bir cihetten de işarete benzer. Tearuz durumunda işaret tercih edilir. Ayetteki *أَف* lafzı ezaya delalet eder. Delalet neticesinde had ve kefarete sabit olur. Umumu yoktur. *İktizanın delaleti*: Buna “*el-istidlâl bi iktizâi'n-nas*” denir. Yazara göre bunun umumu yoktur. Şâfiîye göre vardır. Kıyas buna tearuz edemez. Çünkü bu, nas iledir. Bazıları buna “kıyas-ı celî” demişlerdir.

Nakibzâde'ye göre bu dört istifade yolundan başka fasit istifade yolları da vardır. Bunlar; mefhum-u muhalif ile istidlâl, mutlakın mukayyede hamli, atıfla gelen birlikteliğin hükümde de birlikteliği gerektirmesi, bir suale cevap gelen veya bir olaydan sonra gelen âm lafzın husus ifade ettiği görüşü gibi istidlâl yollarıdır.

Netîcetü'l-Usûl'ün ikinci bölümünü oluşturan ikinci maksat sünnet hakkındadır. Sünnet Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini kapsar. Sahabelerin (özellikle hulefâ-i râşidîn) takip ettiği yol da sünnet kapsamındadır. Çünkü bu, dinde meslûk bir yoldur ve Hz. Peygambere dayanır. Kuranın lafızları hakkındaki dört bab sünnet için de geçerlidir. Ancak sünnetin kendine mahsus kısımları vardır ve bunlar dört bölüm niteliğindeki dört nev içinde ele alınmıştır.

Birinci nev, sünnetin Hz. Peygamberden bize ulaşma keyfiyeti ile ilgilidir. Hz. Peygamberden sonra, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan toplulukların şüphesiz bir şekilde ilettikleri habere *mütevâtir haber* denir. Bu inkar edilemez. İnkâr eden inadından eder. Bu tarz haber gözüyle görmek gibi yakın ifade eder. Sahabe döneminde tek tek fertlerin naklettiği, sonraki asırda iştihar eden ve bize topluluktan topluluğa şüphesiz bir şekilde ulaşarak gelen haberlere *meşhur hadis* denir. Bu haber yakın ifade etmese de *ilm-i tume'nine* denilen tatmin edici bir bilgi ifade eder. Tek tek fertlerin bize ulaştırdığı haberlere de âhad haber yani haber-i vâhid denir. Bunda şüphe ihtimali vardır. Kesin veya tume'nine ilim gerektirmez. Ancak aklen ve naklen amel gerektirir. Ayrıca Hz. Peygamber birçok kere haber-i vâhidle amel etmiştir. Sahabe ve tâbiîn ise bu konuda bir nevi icmâ etmişlerdir. Eğer râvî fıkıh ile maruf ise (hulefâ-i râşidîn, abâdile ve diğer fukaha gibi) onun hadisi kıyasa takdim edilir. İmam Mâlik buna muhaliftir. Yazar bu itiraza şöyle cevap verir: “*Haber-i vâhiddeki şüphe nakil yoluyla ilgilidir. Kıyasta ise asılda şüphe vardır. Hem Hz. Ebû Bekir Bilal hadisinden sonra kendi reyini bırakmış ve Hz. Ömer Dahhâk hadisi ile kendi ictihadını terk etmiştir.*” Eğer râvî adalet ve sohbet ile maruf fakat fakih değilse öncelik kıyasa verilir. Kıyas; kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Yazara göre haberin hüccet olarak kabul edilebilmesi için râvîde aranan dört şart *akıl, İslam, adalet ve zabttır.*

26 Zeylai, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Daru'l-Hadis, Mısır, 1935, I, 192

İkinci nev', haberin inkitâî açısından sünnetin kısımlarını inceler. Bu inkitâ ya zahirdir ya da gizlidir. Zahir olan inkitâ iki kısımdır. *Birincisi* nakleden ile peygamber arsındaki bir senedin düştüğü mürsel haberdir. Bu, eğer sahabe tâbiîn ve tebe-i tâbiînde olursa icmâ ile hüccet kabul edilir. Çünkü onların adaleti hadis ile sabittir. İmam Şâfiîye göre hüccet olmaz ve amel edilmez. Kerhî'ye göre ise önemli olan adalettir. Adalet varsa kabul edilir. *İkincisi*, bir vecihle mürsel bir vecihle müsned olan haberdir. لا نکاح الا بولي hadisi böyledir. Bunu İsaail b. Yunus müsned, Şu'be ise mürsel olarak rivâyet etmiştir. Çoğunluğa göre böyle hadisler hüccettir. İnkıtâm gizli olduğu hadisler ise üç kısımdır. *Birincisi*, râvînin şartlar açısından nâkıs olmasıdır. Bu kısım hadisler merduttur. *İkincisi*, nakil konusunda sıkıntı olmayan fakat menkulde *araz* bulunan hadislerdir. Örneğin "*Fatihatsız namaz olmaz*"²⁷ hadisi, "*o halde Kurandan kolayınıza geleni okuyun*"²⁸ ayetindeki umuma muhaliftir. Burada kitaba muhalefet sözkonusudur. Hadisin bir başka sünnete muhalefet etmesi de *araz* kabul edilir. Hz Peygamberin bir yemin ve bir şahitle hükmetmesi hadisi böyledir. Dolayısıyla bu kısım hadisler de kabul edilmez. Ve son olarak uygulamaya muhalif hadisler. Örneğin Ebû Hureyre'den Hz. Peygamberin namazda besmeleyi cehrî okuduğuna dair nakledilen hadis böyledir ve şâz kabul edilir. *Üçüncüsü* de sadr-ı evvel imamların muarız oldukları hadislerdir. Bu durum hadisin münkatı oluşuna delildir ve bu hadisle de amel edilmez.

Üçüncü nev': Haber ya peygamberler gibi masum insanlardan gelir. Bu, itikat ve amel gerektirir. Veya Firavn ve Ebû Cehil gibi yalancılardan gelir. Bunda itikat ve amel yoktur. Veyahut adil olmayan müminden gelir. Bunun doğru veya yalan olma ihtimali vardır. Tevakkuf gerekir. Ya da adil müminden gelir ve sıdkı sebebiyle tercih edilir. Rivâyette asıl ve halef vardır. Asıl; haberi dinlemek, sonra anlayarak ezberlemek sonra da rivâyet ettiği şeyi aynıyle eda etmektir. Bu, ya muhaddisin duyduğunu başkasına okumasıyla olur. Ya da başkasının muhaddise okumasıyla olur. *Birincisi* muhaddislerce evlâdır. Fakihlerce ikisi de eşittir. Halef ise hadisçinin hadisi senediyle birlikte başkasına yazması ve ona bu hadisi kitabında rivâyet etmesini emretmesidir. Nakibzâde'ye göre *nakl-i bi'l-manâ* sahabelerin, imamların ve hadisçilerin çoğunluğuna göre caizdir. Çünkü Hz. Peygamber haramı helal ve helalı haram yapmadıkça bunda bir sakınca olmadığını söylemiştir. Bazıları ise rivâyetin ibare ile yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Bunların dayanağı نضر الله امرأ hadisidir. *Nakl-i bi'l-manâ*yı caiz görenler hadisin muhkem olmasını şart koşmuşlar ve müşkil, mücmel ve müşterek hadislerin mana ile rivâyet edilemeyeceğini söylemişlerdir.

Nakibzâde, dört durumda hadisle amel edilemeyeceğini belirtir. *Birincisi*, râvînin bir rivâyetinin diğerini münkir olması. Râvînin "*bunu ben rivâyet etmedim*" veya "*bana yalan isnad edildi*" dediği hadis. Bu tür hadislerle kesinlikle amel edilmez. *İkincisi*, râvînin "*rivâyet ettiğimi hatırlamıyorum*" dediği hadis. Böyle bir hadisle İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Ahmed b. Hanbel'e göre amel edilmez. İmam Muhammed, Mâlik ve Şâfiîye göre ise unutmaya ihtimaline binaen amel edilir.

27 Müslim, "Salât", 34.

28 Müzzemmil Suresi, 73/20.

Peygamberimizin bir şahit ve bir yeminle amel etmesi hadisi böyledir. Bu hadisin senet zinciri Rebia-Süheyl-Süheylin babası-Ebû Hureyre şeklindedir. Süheyl bunu kabul etmemiştir. *Üçüncüsü*, râvînin söz veya fiili ile rivâyet ettiği hadise muhalefet etmesi. Örneğin, İbn Ömer peygamberimizin namazda iftitah tekbiri dışında da ellerini kaldırdığını rivâyet etmiş fakat bunu uygulamamıştır. *Dördüncüsü* ise râvînin rivâyet ettiği hadise sahabenin muhalefet etmesidir.

Dördüncü nev', haberin, mahalli açısından kısımlarını ele alır. Mahal ya hukukullahtır ya da hukuk-ı ibâddır. Eğer mahal hukukullah ise (ibadetler gibi) haber şartsız hüccettir. Namaz ve orucun keyfiyeti ile ilgili haberler gibi. Bu haberlerle şeriâtın hükümleri sabit olur. Çünkü sahabeler bununla amel etmişlerdir. Eğer mahal hukuk-ı ibâd ise bazı gereklilikler vardır.

Nakibzâde, hüccetlerin teâruz etmesini *birbirine zıt iki hükümde kuvvet ve sübutça eşit iki delilin karşı karşıya gelmesi* şeklinde ifade eder. Teâruz iki ayet arasında ise eğer tarihleri biliniyorsa sonraki ayet nâsîh sayılır. Eğer tarih bilinmiyorsa çıkış yolu aranır. Bulunamazsa ikisi de terk edilir ve sünnete müracaat edilir. Sünnet kitaptan sonraki delildir. Örneğin, “*o halde Kurandan kolayınıza geleni okuyun*” ayeti umum olarak muktediye de namazda kıraatı emreder. “*Kuran okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun*”²⁹ ayeti ise bunun nefyini vacip kılar. Bu durumda sünnete bakılır ve *من كان له إمام فقرأه الإمام له قرأته* hadisi³⁰ tearuzu izale eder. Tearuz iki sünnet arasında ise veya sünnet ve ayet arasında ise sahabe sözüne, eğer sahabe sözlerinde ihtilaf varsa kıyasa müracaat edilir. Hüccetlerin tertibi açısından durum böyledir. Örneğin, Hz. Peygamberin küsuf namazını farklı kıldığını dair iki hadis böyledir. Kıyas olarak diğer namazlara bakılır. Sahabe sözlerinde veya kıyaslardaki tearuz birbirini ıskat etmez. Çünkü bu durum kitap ve sünnet için geçerlidir. Zira onlarda nesih söz konusudur. Müçtehit bu durumda kalbinin şehadeti ile birisi ile amel eder. Hata da etse isabet de etse bu onun için hüccettir.

Nakibzâde burada güzel bir örnekle hüccetlerin tertibini izah etmektedir. Herhangi iki şeyde tearuz vaki olduğu zaman eğer bu iki şeyin halefi varsa ikisi de terk edilir ve halefe dönülür. Eğer yoksa onlardan birisi ile araştırma neticesinde amel edilir. Örneğin, bir yolcunun su dolu iki kabı olduğu ve bunlardan sadece bir tanesinin temiz olduğu varsayıldığında, yolcu eğer hangisinin temiz olduğunu karıştırırsa teyemmüm yapar. Çünkü teyemmüm abdestin halefidir. Fakat içmek gerektiğinde araştırır ve hangisinin temiz olduğuna kanaat ederse onu içer. Çünkü içmenin halefi yoktur. Kıyasların ve sahabe sözlerinin tearuzu da böyledir. Onların halefleri olmadığı için müçtehit araştırma neticesinde birisi ile amel eder. Yazara göre müçtehit teâruz eden iki kıyastan birisi ile kendi reyi ile amel ettikten sonra artık daha kuvvetli bir delil olmadıkça bunu değiştirmesi ve diğeri ile amel etmesi caiz olmaz. İmam Şâfiî ise bunun caiz olduğunu ve müçtehidin istediği ile amel etmekte serbest olduğunu söylemiştir.

29 Arâf Suresi, 7/204.

30 Muvatta, I, 202.

Nakibzâde *nesih* olgusunun Allah açısından bir beyan, bizim için ise tebdil olduğunu ifade eder ve buna *tebdil beyanı* adını verir. Nesih, “*biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*”³¹ ayeti ile sabittir. İlahî hikmet zamanların ve toplumların değişmesiyle hükümleri de değiştirmiştir. Hz. Adem zamanında kardeşlerin evlenmesi, Hz. Yusuf zamanında ipek giyilmesi, Hz. Musa'nın şeriatında cumartesinin haramlığı nesh edilmiştir. Allahın varlığı ve sıfatları gibi aklî ve itikadî hükümlerde nesih olmaz. Bunların ademi mümkün değildir. Rafiziler neshi caiz görmemişlerdir. Onlara göre bir şey emredilmişse güzel, nehyedilmişse çirkindir. Nesih ise güzeli çirkin çirkini de güzel yapmak demektir ki bu da Allahın cehlını gösterir. Nakibzâde'nin buna cevabı şu şekildedir: “*Emirler ve nehiyeler bir dönemden diğerine ve bir toplumdaki ötekine geçildikçe değişik hükümler alırlar. Bir toplum için maslahat olan bir hüküm başka bir toplum için maslahat olmayabilir. Bu yüzden nesih Allah'ın cehlını değil bilakis kemal-i ilmîni ve hikmetin gösterir.*” Nesih şart olan nâsihin mensuhtan sonra gelmesidir. Nesih *temekkün* şartı yoktur. Çünkü Hz. Peygambere mirac gecesinde önce elli sonra beş vakit namaz emredilmiştir. Nesih kitab ve sünnetle sabit olan hükümlerde olur. İcmâ ve kıyas nasih olamaz. Bazıları Hz. Ebûbekir zamanında sahabenin icmâ ile müellefe-i kulûb ile ilgili hükmün neshedilmesini delil göstererek icmâ ile de nesih olabileceğini söylemişlerse de bu görüş yazara göre zayıftır. Kitabın kitapla neshine örnek *müsâlemat* ayetlerinin *kıtâl* ayetleri ile neshedilmesi, kitabın sünnetle neshine örnek vasiyet ayetinin³² “*varise vasiyet yoktur*” hadisi ile neshedilmesi, sünnetin sünnetle neshine örnek Hz. Peygamberin kurban etlerinin saklanması yasakladıktan sonra “*kurban etlerini saklamanızı yasakladım şimdi onlardan yiyin ve ayırıp saklayın*”³³ hadisi ile bu yasağı kaldırması ve sünnetin kitapla neshine örnek de kiblenin “*artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*”³⁴ ayeti ile değiştirilmesidir. İmam Şâfiî kitabın sünnetle veya sünnetin kitapla neshinin caiz olmadığı görüşündedir. Mensuh dört çeşittir. *Birincisi*, hükmün tilavetle birlikte neshedilmesidir. Hz. İbrahim suhufu gibi. *İkincisi*, sadece hükmün neshedilmesidir. Zina yapana dil ile ve hapis ile ezayı emreden ayet gibi. *Üçüncüsü*, sadece tilavetin neshedilmesidir. Recm ayeti böyledir. *Dördüncüsü* ise bazı vasıfların neshedilmesidir. Nas üzerine ziyade gibi. Celde ayetindeki ziyade böyledir. Bu, sureten ziyade olsa da manen nesihdir. Bazı Şâfiîler bunu nesih olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu, âmın tahsisidir. Hanefî bilginleri, nas üzerine ziyade ve dolayısıyla nesih olacağı için, namazda fatiha okumayı farz olarak görmemişler ve bunun vacip olduğunu söylemişlerdir. Çünkü “*o halde Kurandan kolayınıza geleni okuyun*” ayeti mutlak ve “*Fatihatsız namaz olmaz*” hadisi ile takyit edilmesi mümkün değildir.

31 Bakara Suresi, 2/106.

32 Bakara Suresi, 2/180.

33 Tirmizî, “Edâhî”, 17.

34 Bakara Suresi, 2/144.

Nakibzâde'nin ele aldığı bir başka konu Hz. Peygamberin fiilleri konusudur. Bununla, O'nun zelle ve hususî fiilleri haricindeki ve bilerek yaptığı fiiller kastedilmektedir. Farz, vacip, müstehab ve mübah kısımları vardır. Hz. Peygamberin fiilleri ya ayet, kudsi hadis ve diğer hadisler gibi sarih vahiyledir veya ictihad gibi gizli vahiyledir. Eş'ariye ve çoğu Mutezile Hz. Peygamberin ictihada ihtiyacı olmadığını, hem ictihadın muhalefete müncer olduğunu dolayısıyla da O'nun her sözünün ve fiilinin vahiyle belirlendiğini savunmuşlardır. Nakibzâde buna şu şekilde cevap vermiştir: “Hz. Peygambere bazı hükümlerde vahiy gelmemesi mümkündür. Bu Allahın dilemesiyle olmuştur. Onun ictihadında hata yoktur ki muhalefet vaki olsun. Hem ayette “ey basiret sahipleri, ibret alın”³⁵ denmiştir. Hz. Peygamber basiretçe en ileridedir. Dolayısıyla i'tibara en ehak odur. Ayrıca Hz. Süleyman Hz. Davud'un ictihadına muhalefet etmişti. Eğer onun ictihadı vahiyle olsaydı bu muhalefet mümkün olmazdı. Yine Allah Hz. Peygambere “Allah seni affetsin! Onlara niçin izin verdin”³⁶ buyurmuştur. Eğer Hz. Peygamberin izin vermesi vahiyle olsaydı Allah böyle buyurmazdı.”

Neticetu'l-Usûl'ün üçüncü bölümünü oluşturan üçüncü maksat icmâ hakkındadır. İcmâ ümmetin bir asırda söz veya fiil olarak bir konuda ittifak etmesidir. İcmâ şer'î hükümlerde kesin hüccettir ve İslam ümmetine ait bir hususiyettir. Hz. Peygamber “*ümmetim dalalet üzerine birleşmez*”³⁷ ve “*müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir*”³⁸ buyurmuştur. İcmâ asıl veya halef şeklinde olur. Asıl herkesin söz veya fiilde birleşmesidir. Halef ise bir kısmın söylemesi veya yapması diğerlerinin de kendilerine ulaştıktan ve teemmül süresi geçtikten sonra susmalarıdır. Buna sükûtî icmâ denir. Bunu bir kısım Hanefiler ve Mutezililer kabul etmemişlerdir. Çünkü icmâ herkesin görüş bildirmesi ile gerçekleşir. Şâfiiden de bu görüş rivâyet edilmiştir.³⁹ Çünkü sükut delil olmaz. Zira korku ve çekinme gibi ihtimaller vardır. İbni Abbas'ın “*avl*” konusunda Hz. Ömer'den korkması gibi. Nakibzâde bu konuda şöyle der: “*Herkesin meseleyi sözle tasdik etme şartı icmâ kapısını kapatmak anlamına gelir. Çünkü herkesin konuşması ve bunun tespit edilmesi çok zordur. İbni Abbas rivâyeti ise sabit değildir. Sabit olsa bile münazaraya muhtemeldir. Çünkü Hz. Ömer hep şöyle derdi. Hak sözü söylemiyorsanız sizde hayır yoktur. Söylendiği halde kulak vermiyorsam bende hayır yoktur.*” İcmâ ehli müçtehitlerdir. Dalalete götüren bid'a sahibi müçtehit icmâ ehli değildir. Ehl-i dalâl ve ehl-i fisk da icmâ ehli olamaz. Heva ehlinin de muhalefetine itibar edilmez. İcmâda sahabe şartı yoktur. *İtret* şartı da yoktur. Ehli Medine olması da şart değildir. Yine icmâ için önceki icmâlara muhalif olmama gibi bir şart da söz konusu değildir. Bunu İmam Azamın şart koştuğu rivâyet edilmiştir. Yine *inkıraz* şartı da yoktur. Nakibzâde'ye göre fikrinden dönse bile geçerli olmaz. İmam Şâfiî buna muhalefet etmiş ve inkırazın şart olduğunu savunmuştur. İcmâın dereceleri vardır. En

35 Haşr Suresi, 59/2.

36 Tevbe Suresi, 9/43.

37 İbn Mâce, “Fiten”, 8.

38 Muvatta, I, 628-633.

39 Sükûtî icmâ konusunda bkz. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çeviren: Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I., 285. Burada Gazzâlî sükûtî icmâı reddetmekte ve susana söz isnat edilemeyeceğini söylemektedir.

güçlüsü sahabe icmâdır. İkincisi sahabenin bir kısmının susup diğerlerinin icmâ etmesidir. Bundan sonra sahabe sonrası her bir asır ehlinin icmâi gelir. En aşağı derecede sonrakilerin öncekilere muhalif icmâi gelmektedir.

Netîcetu'l-Usûl'ün dördüncü bölümünü oluşturan dördüncü maksat kıyas hakkındadır. Kıyas aklen ve naklen hüccettir. Aklî delil: *Makis* ve *makis aleyhin* illette ortak olmaları, hükümde de ortak olmalarını gerektirir. Hüküm bunlardan biri için sabit olunca diğeri için de sabit olur. Dolayısıyla kıyas, nas gibi bir hüccettir. Nakli delil: Kuran'da "*ey basiret sahipleri, ibret alın*" buyrulmaktadır. Ayetteki i'tibar, sabit olan bir emirde teemmül etmektir. Bu emrin benzeri de buna ilhak edilebilir ki bu kıyastır. Yine i'tibar hükmün illetini anlamak için nasları teemmül etmektir. Hakkında nas olmayan konularda delilsiz amel etmekten korunmak için kıyas gerekir. Sünnette de kıyasın örnekleri vardır. Muaz hadisi buna bir örnektir. Ayrıca sahabenin fakihleri ve sonraki müçtehitler, hakkında nas olmayan konularda ictihadlarıyla amel etmişler ve reyleriyle fetva vermişlerdir. Ve bu fetvalarla amel edilmesini emretmişlerdir. Şîa, Havâric ve bir kısım Mutezile kıyası reddetmişlerdir. Delilleri "*sana bu kitabı her şey için bir açıklama olarak indirdik*"⁴⁰ ayeti ile *لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاوا ما لم يكن بما كان* hadisi⁴¹dir. Yine onlara göre kıyasta asıl olarak şüphe vardır. İçinde şüphe olan bir şeyle şer'i bir hüküm sabit olamaz. Nakibzâde onlara şöyle cevap verir: "*Kıyas aralarında manaca yakınlık olan şeylerde olur. Beni İsrail'in kıyası ise cehaletlerinden ötürü fasittir. Haklarında اولاد السبايا denmesi de cehaletlerini gösterir. Çünkü onlar madumu mevcuda kıyas etmişlerdir. Ayrıca hadisin senedinde bazılarında göre zayıflık vardır.*"

Kıyasın dört şartı vardır. *Birincisi*, aslın hükmü sadece asla mahsus olmamalıdır. Örneğin, Hz. Peygamberin yedi veya daha fazla kadınla evlenmesi durumu başka meselelere kıyas edilemez. Yine Huzeyme'nin tek başına şahit kabul edilmesi ve Abdurrahman b. Avf'ın ipek giymesine izin verilmesi de böyledir. *İkincisi*, kıyasın kıyas yöntemlerinin dışında olmaması (*kıyasa aykırılık*). Yani kıyas edilecek hükmün akıl tarafından idrak edilebilecek bir illetinin bulunması gerekir. Örneğin hurma suyu ile abdestin caiz olduğu "*hurma güzeldir, suyu temizdir*"⁴² hadisine kıyas edilerek söylenemez. *Üçüncüsü*, asıldaki hükmün hakkında nas olmayan fer'e aynıyle uygulanabilmesi gerekir. Yazar burada *kasır illet* ifadesini kullanıyor. Yani illet kasır olmamalıdır. Bunun anlamı şudur. Aslın hükmü talil edildiğinde tespit edilen *vasıf* başka olaylarda da bulunmalıdır. Bu vasıf sadece asılda bulunan ve başka olaylarda görülemeyen vasıf ise kıyas mümkün değildir. *Dördüncüsü*, nasın hükmünün, talilden sonra da olduğu şekliyle kalması. Örneğin Şâfiînin keffaret taamında *temlik* şartını koyması doğru değildir. Çünkü bu kıyas ayetin hükmünün değişmesini netice verir. Hâlbuki ayetteki it'âmda temlik şartı yoktur.

Kıyasın dört rüknü vardır. *Asl*: Hükmü nasla belirlenmiş mesele. *Fer'*: Asla kıyas edilen meseledir. *Asıldaki hüküm*: Şâri' tarafından belirlenmiş helal, haram

40 Nahl Suresi, 16/89.

41 Şâfiî, *es-Sunenu'l-Me'sûra*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1985, I, 338.

42 Ebû Dâvud, "Tahâre", 42.

gibi hükümler. *Vasıf*, Hükümün bilinmesini sağlayan ve hükme alamet kılınan özelliktir. Buna hükümü gerektiren *şer'i illet* denir. Aslında Mûcib-i hakikî Allah'tır. Naslar ise bu icabı sıygasıyla veya iktizasıyla göstermektedir. Fer'deki hüküm ise kıyasın rûknü değil, neticesidir. Vasfın illet olarak belirlenmesi ya vasfın hükme uygunluğu sayesinde olur. Ya da bu belirleme *vasfın adaleti* ile bilinir. Burada kastedilen, vasfın hükümde müessir olmasıdır. Vasfın hükme uygun olması yetmez aynı zamanda hükümde müessir olmalıdır. Çünkü tesiri olmayan uygun vasıf adaleti olmayan bir şahide benzer. Buna işaret olarak Hz. Peygamber kedilerin temiz sayılmaları hükümü konusunda "*kedi necis değildir çünkü etrafınızda çokça dolaşır*" buyurmuştur. Burada Hz. Peygamber kedilerin pis sayılmamaları hükümünü onların insanlar arasında sürekli dolaşmaları zaruretine bağlamıştır. Kitapla sabittir ki zaruretlar haramı helal derecesine getirir. Hz. Peygamber bu sözüyle sanki müçtehitlere şunu öğretmektedir. Vasıf hükümdeki tesiri itibariyle illet sayılır. Ne zaman ki tesiri zahir olur o zaman illet kabul edilir. Dolayısıyla vasfın hükme uygunluğu geçerli sayılması için bir şart, adalet ise vucûbu için şarttır.

Nakibzâde'nin üzerinde önemle durduğu bir diğer nokta ictihad konusudur. İctihad aslı delillerden hüküm çıkarmak için çaba sarf etmektir. İctihadın şartı, kitap ve sünneti manaları ve vücuhları ile bilmek ve kıyas hallerini bilmektir. Müctehid hata da isabet de edebilir. Zira hak birdir. İbn Mesud "*reyimle ictihad ederim eğer isabet edersem Allahtan, hata ise benden ve şeytandandır*" demiştir. Bu söz sahabe arasında şuyû bulduğu halde itiraz eden olmamıştır. Bu durum da onların ictihadın hata ve sevaba muhtemel olduğu konusunda icmâ ettiklerini gösterir. Mutezile ise her müctehidin musib olduğunu ve tıpkı istikbal-i kiblede olduğu gibi bunda da hakkın müteaddit olduğunu savunmuştur. Onlara göre eğer böyle olmazsa müctehide teklif-i mâlâyutâk yapılmış olur. Zira bu durumda müctehidler isabet-i hakla mükellef hale gelirler. Hâlbuki müctehid isabetle değil ictihadla mükelleftir.

Nakibzâde, kitabın hatimesinde Arapça'da kullanılan atıf harfleri, cer harfleri, zarf isimleri, istisnâ ve şart edatları gibi kendi başlarına manaları olmayan fakat cümle içinde sıkça ve önemli bir şekilde yer bulan harf ve kelimeleri kısaca izah ederek eserine son noktayı koymaktadır.

III. *Netîcetu'l-Usûlün Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh* ile Mukayesesi

İbn Melek (797/1395)'in *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh* adlı eseri, Nesefî (710/1310)'nin *Menâru'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinin şerhidir. Bu şerh Hanefî fıkhî literatüründe önemli bir yere sahiptir. İbn Melek eserinde Fahrul İslam Pezdevî (482/1089)'ye sık sık atıf yapmaktadır. Eserin klasiklerden olması ve tertip yönüyle *Netîcetu'l-Usûle* büyük oranda benzerlik göstermesi tercih edilme sebeplerinin sebeplerindendir. İki kitabın bütünüyle karşılaştırılması bu çalışmada mümkün olmayacağı için karşılaştırma örnek bir konu üzerinden yapılmıştır.

İbn Melek, eserini Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas olmak üzere dört baba ayırmış ve azimet ve ruhsat konusunu birinci babın en sonunda, ayrı bir fasıl halinde ele almıştır. Aynı şekilde Nakibzâde konuyu, dört maksada ayırdığı eserinin kitapla ilgili olan birinci maksadının sonunda yine ayrı bir fasıl halinde işlemiştir. İki eserdeki azimet tarifleri hemen hemen aynıdır. İbn Melek'in tarifi: ⁴³وهو اسم لما هو أصل ⁴⁴ Nakibzâde'nin tarifi: ⁴⁴ فالعزيمة ما شرع أصلاً من غير تغير بالأعذار لعراض منها غير متعلق بالعوارض İbn Melek'e göre azimet, hem fiille ilgilidir. İbadetler gibi. Hem de terkle ilgilidir. Haramlar gibi. İbn Melek, bu ayrımın Pezdevî'nin yapmış olduğu bir ayrım olduğunu, bazı usûlcülerin ise azimetin sadece ibadetler gibi Allah'ın kullarından yapmalarını istediği şeyleri içerdiğini düşündüklerini ifade etmektedir. ⁴⁵ Nakibzâde'nin bu konuda İbn Melek gibi Pezdevî'yi takip ettiğini görüyoruz. Çünkü O'na göre de haram, mekruh ve mübah azimetin kısımlarındandır. ⁴⁶

İki eserde azimetin kısımlarını ele alma konusunda küçük bir fark vardır. İbn Melek azimeti dört kısma ayırmış ve bunları dört başlık altında işlemiştir. Bunlar farz, vacip, sünnet ve nafiledir. Haram, mekruh ve mübah ise bu dört kısmın içinde yer alır. Zira haramın terki kat'î bir delille isteniyorsa bu farzdır. İçki gibi. Eğer haramın terki zannî bir delille sabitse vaciptir. Satranç gibi. ⁴⁷ Mekruh ise sünnetin içindedir. Çünkü mekruhun terki sünnettir. Mübah ise nafile içindedir. Nakibzâde ise azimetin kısımlarını anlatırken sekiz kısımdan bahsediyor. Bunlar fiille ilgili olanlardan başlamak üzere mübah, nafile, sünnet, vacip, farz, mekruh (sünnetin zıddı), tahrimen mekruh (vacibin zıddı) ve haramdır. (farzın zıddı) ⁴⁸ Dikkat edildiğinde İbn Melek'in dörtlü ayrımı Nakibzâde'nin sekizli ayrımını içine almaktadır. Sadece ifadede farklılık vardır. İbn Melek azimetin kısımlarını şu şekilde ifade eder: ⁴⁹

İnkâr Edenin	İnkâr Edenin	
<u>Tekfir Edildiği Kısım</u>	<u>Tekfir Edilmediği Kısım</u>	
1) Farz	<u>Terkinde İkâb Olan</u>	<u>Terkinde İkâb Olmayan</u>
	2) Vacip	Terk eden Kınanır Kınanmaz
		3) Sünnet 4) Nafile

43 İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1308/1890, 194.

44 Bünyamin Aydın, *Nakibzâde Halid Aynî ve Netîcetu'l-Usûl Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007, 30.

45 İbn Melek, *a.g.e.*, 194.

46 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 30

47 İbn Melek, *a.g.e.*, 195.

48 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 30

49 İbn Melek, *a.g.e.*, 195.

Her iki kitapta de sünnet ikiye ayrılmış ve ikinci kısım sünnetin terkinde kınanma olmayacağı belirtilmiştir. Bu kısımlar iki kitapta da “*sünnet-i hüda*” ve “*sünnet-i zevaid*” diye adlandırılmıştır. Sünnet-i hüda, ezan, cemaat ve kamet gibi ihyası emredilen hükümlerdir. Nakibzâde bunu terk edenin ayrıca şefaatten mahrum olacağını da belirtmiştir.⁵⁰

Ruhsat konusunda da her iki müellif aynı metodu takip etmişlerdir. Ruhsat dört kısma ayrılmış ve ilk ikisi hakiki, son ikisi de mecazi ruhsat olarak isimlendirilmiştir. haram kılıcı sebep ve bu sebebin hükmü devam ettiği halde mübah muamelesi gören ruhsat birinci kısmı oluşturur. Mükrehin küfür kelimesini söylemesi, Ramazan orucunu bozması, başkasının malını telef etmesi, korkan kişinin emr-i bi'l-marûfu terk etmesi ve muztarın başkasının malını yemesi bu çeşit ruhsatlardandır. Bu çeşit ruhsatın hükmü, azimetle amel etmenin evla oluşudur. Hatta sabretse ve öldürülse şehit olur. Buraya kadar anlattığımız kısımda iki eserde de tarif ve örnekler birbirinin aynısıdır. Nakibzâde bu ruhsatta azimetle amel etmenin daha evla olduğunu sahabeden Hubeyp örneği ile delillendirilmiştir. Çünkü O, küfür kelimesini söylememiş ve Hz. Peygamber O'nu şehitlerin efendisi olarak nitelemiştir.⁵¹ İkinci kısım ruhsat, özür bitinceye kadar mübah muamelesi gören ruhsattır. Yolcunun oruç tutmaması gibi. Burada İbn Melek Nakibzâde'ye göre daha fazla açıklama yapmaktadır. Bu kısım ruhsatta haram kılıcı sebep devam etmekte, fakat bu sebebin hükmü ertelenmektedir. Örnekte oruç yemeyi haram kılan sebep hilalin görülmesi, bu sebebin hükmü de orucun edasının vâcib oluşudur. Yolcu için sebep devam etmekte fakat sebebin hükmü başka güne tehir edilmiştir.⁵² Bu kısım ruhsatın hükmü, birinciyle aynıdır. Fakat şöyle bir istisna vardır ki, eğer azimetle amel etmek kişiyi zayıf düşürecekse o zaman ruhsatla amel etmek evladır. Hatta bu durumda sabredip ölse şehit değil günahkar olur.⁵³ Bu hüküm her iki kitapta da aynıdır. İbn Melek'te hükmün sebebi de açıklanmıştır. Bu kısım ruhsatta azimetle amel etmenin evla oluşunun iki sebebi vardır. Birincisi sebebin kemali, ikincisi de ruhsattaki tereddüt. Sebebin kemali ayın görülmesidir ve hakkında “*artık sizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin*” ayeti vardır. Ruhsattaki tereddüt ise ruhsatla amel edip orucu yiyen kişi bu orucunu kaza ederken tek başına kalacak ve bu durum ona daha da zor gelecektir. Çünkü zorluklar umumi olursa kolaylaşır.⁵⁴ Üçüncü kısım ruhsata mecazen ruhsat denir. Bunlar zaten bize meşru kılınmayan hükümlerdir. Nakibzâde bunlara sadece “*ısr*” ve “*iğlal*” örneklerini vermiştir.⁵⁵ İbn Melek ise Beni İsrâil ümmeti için zor amellerden biri olan günahkar organların kesilmesi, ibadet yeri dışındaki ibadetin caiz olmaması, su dışında bir şeyle temizlik yapılamaması gibi örnekleri vermiştir. Dördüncü kısım ruhsat ise Hanefilere göre

50 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 31; İbn Melek, *a.g.e.*, 195.

51 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 31.

52 İbn Melek, *a.g.e.*, 200.

53 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 31.

54 İbn Melek, *a.g.e.*, 201.

55 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, 31.

mecazî, Şâfiilere göre ise hakikî ruhsattır. Örneğin yolcudan iki rekatin düşürülmesi böyledir.⁵⁶

Meselelere bakış açıları ve hatta kullandıkları ifadeler aynı olmakla birlikte Nakibzâde'nin, eserinin başında da belirttiği gibi daha kısa ve özet ifadeler kullandığını görmekteyiz. Netîcetu'l-Usûl, Hanefî usûlünü anlatan öğretici bir kitap niteliğindedir. İbn Melek ise daha fazla ayrıntı vererek ve kendine özgü örnekler kullanarak meseleleri izah etmektedir.

SONUÇ

Usûl ilminin amacı hüküm elde etmede kullanılacak delilleri belirlemek ve bu delillerle ilgili bir yorum metodolojisi oluşturmaktır.

Müctehid imamlar döneminde esasları tespit edilen bu ilim dalında hicrî beşinci yüzyıla kadar orijinal eserler yazılmıştır. Bu eserlerde müctehid imamlar tarafından oluşturulan yorum metodolojileri esas alınmış ve bunların yeni istinbatlarda kullanılması hedeflenmiştir. Bu dönemden sonra yazılan usûl kitaplarında ise, bazı istisnalar dışında, genelde mensup olunan mezhep imamının yorum metodolojisini ortaya koyma, destekleme ve diğer mezheplerin yorumlarını eksik ve yanlış gösterme amacının ön plana çıktığı görülmektedir.

Nakibzâde geç dönemde yaşamış bir müellif olarak klasik Hanefî çizgide yer almış ve kendi mezhep imamlarının görüşlerinin doğruluğunu savunmuştur. Eserinde genel olarak Hanefî mezhebine mensup müctehid imamların kendi aralarında ihtilaf ettikleri meseleleri ve bu meselelerde ortaya koydukları delilleri ele almakla birlikte, bazı konularda, Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler ve özellikle de Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafı konuları da mukayeseli olarak incelemiştir.

Nakibzâde eserin başında da belirttiği gibi meseleleri ele alırken sözü fazla uzatmamış, konuyla ilgili görüşleri sıralayıp -çok nadir olarak kendi görüşünü belirtip- itirazları cevaplandırarak meseleyi kapatmıştır. Bu yönüyle Netîcetu'l-Usûl bir risale niteliğindedir. Zaten Nakibzâde eserin başında, usûl ilminin tarifini yaptıktan sonra bu sahada veciz bir risale yazmak istediğini kendisi belirtmektedir.

56 Bünyamin Aydın, *a.g.e.*, İbn Melek, *a.g.e.*, 201.

“KUR’ÂN’IN, KUR’ÂN’I AÇIKLAMA USÛLÜ” ADLI ÇALIŞMAYLA İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Sahip BEROJE*

Özet: Kur’ânı anlamaya yönelik yapılan araştırmalar son zamanlarda yeni bir boyut kazandı. Alanında uzman araştırmacılar tarafından ifade edilen konu hakkında aykırı iddia ve görüşler savunulmaktadır. Adına *Kur’ân’ın Kur’ân’ı Açıklama Usûlü* denilen çalışmada ileri sürülen iddialar önce tebliğ olarak sunuldu, sonra kitap olarak yayınlandı. İslâm’ı anlama geleneğinin ve sünnet anlayışının dikkate alınmadığı bu usûl önerisinde, hem bilimsel açıdan hem de İslâm inanç ve düşüncesi açısından kabul edilemez iddia ve görüşler ileri sürüldü. Bu çalışmada, söz konusu usûl önerisinde sergilenen tutarsızlıkların ve yapılan hataların ortaya konması amaçlandı.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, usûl, mesâni, muhkem, müteşâbih, te’vil, hikmet.

The Falsities and Irrelevancies Contained in The Arguments of The Study Named “The Method of Explication of The Qur’an By The Qur’an”

Abstract: In a recent study alleged to be carried out by specialized people and suggested to be a methodological attempt, controversial and contentious ideas are being advocated. This study which is named as *The Method of Explication of The Qur’an by the Qur’an* has first of all been presented as a series of reports, compiled into a book form and then published. In this proposition for methodology the tradition of Islamic jurisprudence and Sunnah have completely been rejected and thus the arguments put forward in this study are unacceptable in that they are both contradictory to the Islamic belief and thought and incoherent with academic reality. In this study, we aimed to highlight these contradictions and incoherencies that have become conspicuous in the above-mentioned study.

Key Words: Qur’ân, method, el-methâni, el-muhkem, el-mütesâbih, te’vil, wisdom.

GİRİŞ

Her sene yapılan İslam hukuku anabilim dalı koordinasyon toplantılarında genellikle birkaç konu hakkında tebliğler sunulmakta ve müzakeresi yapılmaktadır. Bu açıdan, toplantılar sempozyum gibi icra edildiğinden son derece faydalı olmaktadır. Tabii olarak bazen son derece ilginç tebliğlere de şahit olmaktadır. Şimdiye kadar sunulanlar içinde en ilginç İstanbul İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde 1-3 Haziran 2010 yılında Kocaeli/Kartepede yapılan toplantıda, Fatih ORUM’un sunduğu, “*Kur’ân’ın Kur’ân’ı Açıklama Usûlü*” adlı tebliğ oldu. Toplantıda, tebliğde ileri sürülen iddialar tartışıldı, eleştiri ve düşünceler dile getirildi. Biz de, diğer

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı, VAN, sberoje@yahoo.com

tebliğin müzakeresi sebebiyle¹ kısa da olsa bu tebliğe de değinme fırsatı bulduk. Fakat tebliğin tamamının sağlıklı şekilde müzakeresi için daha geniş bir zaman gerekiyordu. Fakat düzenleme kurulu tebliğleri yayınlamadan önce lütfedip, isteyen yazılı müzakere gönderebileceğini bildirince, bu yolu kullanarak tebliği yeniden okuyarak müzakeremizi gönderdik.

Bir müddet sonra Fatih ORUM, bu tebliğin farklı bilim dallarından araştırmacı ve akademik çalışma yapanların da katılımıyla daha ciddi boyutta tartışılmasını arzu ettiklerini, bunun için Süleymaniye Vakfı'nda özel bir oturum düzenleyeceklerini belirterek toplantıya bizi de davet ettiler daha genişçe sayılabilecek ölçüde hazırlanmış olduğumuz müzakere metniyle bu toplantıya katıldık. Türkiye'nin farklı İlahiyat Fakültelerinden tefsir, hadis gibi diğer bilim dallarından akademisyenlerin de katılımıyla dinleyicilerin bulunduğu bir ortamda yeniden tartışıldı. Ne var ki kendileri istedikleri halde gönderdiğimiz ilk müzakere metnini tebliğlerin yayımlandığı kitapta yer almadı. Süleymaniye Vakfı'nda yapılan oturum müzakereleri de yayımlanmadı. Vakıfta yapılan toplantı müzakerelerinin yayımlanmaması kendi takdirlerinde olsa da resmi niteliği olan bir koordinasyon toplantısında sunulan bir tebliğ için istene yazılı müzakere metninin yayımlanmaması kabul edilebilir bir tutum gibi gözükmemektedir. Üstelik düzenleme kurulunda yer alan bazı arkadaşlarla yaptığımız görüşmelerden edindiğimiz intibaa dayanarak söylemek gerekirse bu müzakere metni bilerek yayımlanmamıştır. Bizim amacımız tebliğ metnindeki tutarsızlıklara dikkat çekmek ve bu yönüyle okuyucuyu bilgilendirmektir. Bu sebeple müzakere metnini yayınlama ihtiyacı duyduk.

Tebliğin Aidiyeti

Tebliğin muhtevası ile ilgili eleştirilere geçmeden önce, tebliğin kime ait olduğunun açık olmadığını belirtmeliyiz. “*Kur'an'ın Kur'an'ı Açıklama Usûlü*” adlı tebliğ, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde Kocaeli/Kartepede yapılan İslâm hukuku koordinasyon toplantısında Fatih ORUM tarafından sunuldu. Ancak tebliğin Kartepede'deki sunumunda, “*Sunmaya çalışacağım tebliğ, Değerli Hocam Abdülaziz Bayındır Bey'in başkanlığında, alanında uzman kişilerce gerçekleştirilen ve yıllar süren ilmi çalışmalar neticesinde ortaya konan bir usûl önerisidir,*”² şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu kadar iddialı bir tebliğin, alanında uzman olan hangi isimlerle ortaklaşa hazırlandığı açıkça belirtilmesi gerekirdi. İlmi usûl bunu gerektirir. Biz tebliğde savunulan hususları, Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR'ın başkanlığını yaptığı bir ekibin usûl anlayışı/önerisi olarak kabul ediyoruz. Bu durum, tebliğde ileri sürülen iddiaları daha da ciddiye almamızı gerektirmektedir.

1 Aslında aynı düşünce yapısına sahip Abdurrahman Yazıcı Bey'in sunduğu tebliğ de kabul edilemez iddialar içeriyordu, bu açıdan o tebliğ de eleştiriler aldı. O tebliğ ile ilgili müzakerem yayımlandığı için ne tür hatalar içerdiğini oraya havale ediyorum. Bkz. Beroje, Sahip, “Asabe-Siyaset İlişkisi: Kızın çocuklarının Mirasçılığı Örneği” adlı tebliğin müzakeresi, VII. *İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı*, 1-3 Haziran, 2010, Kartepe/Kocaeli, s. 95-98.

2 Benzer ifade için bkz. *Koordinasyon Toplantısı*, s. 156; *Kur'an'ı Anlama Usûlü*, s. 20.

Tebliğin kime ait olduğu ile ilgili problem bulunduğu Süleymaniye Vakfı’nda düzenlenen oturumda tartışılmak üzere gönderilen metnin öncesiyle farksız olduğu halde Abdulaziz BAYINDIR’ın ismini taşımış olmasıdır. Gerçi yeni metin öncekine göre epey kısaltılmış, fakat bu kısaltma bazı ayrıntı ve örneklere yer verilmemek suretiyle yapılmıştı. Yani kısaltma dışında üslup, ifade, kullanılan argümanlar ve ileri sürülen iddialarıyla tebliğ, aynı tebliğdi. Peki, bu defa niçin Abdulaziz Bey’in ismi yazılmıştı? Acaba kısaltmaları Abdulaziz Bey yaptığı için mi onun ismi yazıldı? Öyle bile olsa bu, Sayın ORUM’un isminin silinmesi için bir gerekçe olamaz. Esasen bu kısaltma işleminin de yine Sayın ORUM tarafından yapıldığını tahmin etmek zor değil. Çünkü konuyu çalışanın o olduğunu biliyoruz. Öyleyse başkasının yaptığı çalışmaya, kendi isminizi yazmanız hangi gerekçeye dayanmaktadır? Eğer, “*bu benim öğrencimdir bu usûlün fikir babası benim ve çalışmada benim de emeğim var*” deniliyorsa, bu yeterli bir sebep değildir; çünkü böylesi durumlarda, danışmanın ismi ancak ikinci bir isim olarak yazılabilir. Fakat çalışmayı bizzat yapanın ismi silinemez. Hatta ikinci bir isim olarak bile yazılamaz. Kısacası bu yapılan bilimsel teamüllere aykırıdır ve başkasının emeğini çalmak anlamına gelir. Bu intihalden de kötü bir şeydir.

Süleymaniye Vakfı’ndaki toplantıda bu hususu dile getirdiğimde, *bunun ne önemi var ki önemli olan tebliğin kendisidir*, gibi küçümseyici ifadeler kullanıldı. Oysa bu tür kurallara riayet (usûl), neredeyse çalışmanın kendisi kadar önemlidir. Bundandır ki ilmi çalışmalarda, uyulması zorunlu birçok kural belirlenmiştir. Bu kurallara uyulmadan üretilen ilmi çalışmalar bilimsel kabul edilmemektedir. Bu açıdan kuralları önemsemeyenin söylediklerine güven olmaz.

Önce şunu ifade etmemiz gerekir ki Süleymaniye Vakfında sunulan metin, Koordinasyon toplantısında sunulan metinden çok daha kısaydı ve önceki metinde yer alan bazı ayrıntılar ve aşırı ifadeler ile örnekler bu yeni metinde yoktu. Tebliğ sahiplerine önceki metinde yer alan birçok ifadenin yeni metinden niçin çıkarıldığını sorduğumuzda, bunların sadece kısaltmak için çıkarıldığı, hiçbirinden vazgeçildiğinden dolayı çıkarılmadığı cevabını aldık. Nihayet bildiri kitabı yayınlandığında bu defa da hacim olarak ilk metne yakın fakat yine birçok tashih ve değişiklikler içeren yeni bir metinle karşılaştık. Bu istikrarsızlık bizi de her defasında eleştiri metnimize yeni ilaveler ve değişiklikler yapmak zorunda bıraktı. Fakat diğer iki metni esas alarak yaptığımız eleştirilerin de çoğunu iki sebepten dolayı özellikle değiştirmedik. Birincisi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, metnin ikinci halinde yapılan değişiklikler eleştirilerden dolayı değil, sırf kısaltma amacıyla yapılmıştır. Dolayısıyla tutumlarında ve fikirlerinde bir değişiklik yoktur. Bu açıdan okuyucunun baştan beri ne tür hata ve tutarsızlıklar sergilediklerini öğrenmesi için ilk iki metni esas alarak yaptığımız eleştirileri de değiştirmedik.³

3 Tebliğin Kartepe ve Süleymaniye Vakfında sunulan versiyonları yayınlanmadığı için oraya yaptığımız atıfların sayfa numarasını göstermek bir anlam ifade etmese de biz yine de ahlaki sorumluluk gereği göstermeye çalıştık.

Bu arada Fatih ORUM'un aynı iddiaları ele alıp işleyen *Kur'an ve Sünnet Temelinde Kur'an'ı Anlama Usûlü* adlı kitabı yayımlandı. Kitap, temelde bu çalışmada üzerinde durduğumuz tezleri daha geniş bir zeminde ele alıp savunma üzerine kuruludur. Meseleler daha geniş bir tarzda ele alındığı için Kitap'ta, tebliğlerde yer almayan başka iddialar da ileri sürülmüştür. Kitap'ta, özellikle tebliğlerde ileri sürülen iddialara yapılacak muhtemel itirazlara cevaplar da verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın hacmi o iddiaları da ele alıp tartışmaya müsait olmadığından şimdilik bu iddiaların bir kısmına atıfta bulunmakla, bir kısmına da dipnotlarda kısaca değinmekle yetineceğiz.⁴ Ancak bu çalışmada eleştiri konusu yaptığımız iddiaların, mümkün olduğu kadar Kitap'taki yerlerini de göstermeye çalışacağız.⁵

Şimdi Tebliğ'de yapılan hatalara ve sergilenen tutarsızlıklara geçebiliriz.

1- Âyetlerin Tercümelerinde ve Yorumlarında Yapılan Bazı Hatalar

Eleştirilerimize âyet tercümelerinden başlamamın sebebi, tebliğ sahiplerinin bütün tezlerini bizzat Kur'an'a dayandırdıkları iddiasında olmalarıdır. Böyle bir durumda tezlerini dayandırdıkları âyetleri çok iyi anladıklarından emin olmamız gerekir. Bizim için âyetleri doğru anlayıp anlamadıklarının ölçüsü ise, iddialarını dayandırdıkları âyetleri doğru ve isabetli tercüme edip etmedikleridir. Çünkü eğer bir âyetin tercümesinde problem varsa, bu durum ona dayanarak ileri sürülen tezi de tartışmalı hale getirir. Bu, ya ilgili âyetin yanlış anlaşıldığını ya da başka bir problem olduğunu gösterir.

Tebliği incelediğimizde birçok âyetin ya metinde geçmeyen mana ilave edilerek ya da bazı kelimelerin anlamında oynama yapılarak tercüme edildiğine şahit oluyoruz. Bunu önce tebliğ sahibinin kişisel tasarrufu zannettik. Fakat hem tebliğleri dinleme aşamasında hem de sonraki süreçte bunun, bu usûlün savunan ekibin özel tercihi olduğunu anladık. Tercümelerde bu şekilde bir yöntemin takip edilmesi, tebliğ sahiplerinin kendi usûllerini daha rahat savunmak için başvurdukları bir yol olarak gözükmektedir.

Bu şekilde yapılan tercümelere bir kaç somut örnek verilebilir. Örneğin, *إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر* âyeti, "*Senin Rabbin rızıkı, çalışan ve gereğini yapan için yayar.*" (İsra, 17/30) şeklinde tercüme edilmiştir.⁶ Tercümede, *يقدر* kelimesinin anla-

4 Kitap'ta ileri sürülen bazı iddialar için bkz., *Kur'an ve Sünnet Temelinde Kur'an'ı Anlama Usûlü*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 28, 29, 30-31, 50-51, 73. Kitap'ta, vahyi gayri metlûvv olmadığı iddiası savunulurken müthiş garıtluslar sergilenmiş. Bunun için Hz. Peygamber'in daha önce Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılmasının vahyi gayrı metlûvvle olmadığı, onun bu konuda Ehl-i Kitap'a uyduğu şeklindeki iddia ile (s. 89); 66. Tahrim Süresi'nin 3. âyetine getirilen izah örnek verilebilir. (s. 93-4). Benzer iddialar için bkz., *age.*, s. 80-90. Kitap'ta, nebilere itaatın gerekli olmadığı (s. 196); Hz. Peygamber'in Safa ve Merve arasında sa'y yapma konusunda Kur'an emri doğrultusunda Mekke'li müşriklerin sa'yini esas aldığı, (s. 242-43); namazı nasıl kılacağını da Ehl-i Kitap'tan öğrendiği şeklinde iddialar yer almaktadır. (s. 73). Sayın Orum, sünnetin vahiy oluşu ve vahy-i gayrı metlûvvü redd etme sadedinde insanı hayrete düşüren tevillere başvurmaktadır. Bkz., s. 61-119.

5 Atıfların birbirine karışmaması için, tebliğin Kartepede sunulan versiyonu için, *T. Kartepe versiyonu*, Süleymaniye Vakfında tartışılan versiyonu için, *T. Süleymaniye versiyonu*, VII. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Kitabı'nda yayınlanan şekli için, *Koordinasyon Toplantısı*, yayınlanan kitap için de, *Kur'an'ı Anlama Usûlü* isimlerini kullanacağız.

6 *T. Kartepe versiyonu*, s. 1. (Tebliğin ilk şekli ve yayınlanmamış hali).

mı atlanırken, buna mukabil âyetin mealine, âyette geçmeyen, “*çalışan ve gereğini yapan*” ifadesi eklenmiştir. Oysa âyetin anlamı, “*Rabbin, dilediğine rızkı bol verir, dilediğine de az verir,*” şeklindedir.

Âyet, Kur’ân’dan hüküm çıkarmanın, rızık aramaya benzetildiği yerde delil yapılmak üzere verilmiştir. Birebir benzerliğin sağlanması için de yukarıdaki fazlalık ilave edilmiştir. Çünkü bu ilave yapılmaz ise muhtemelen, *Allah rızkı çalışmaya da verebilir*, itirazı ile karşılaşılacağı hesaplanmış, buna meydan vermemek için de böyle bir ilave yapılmıştır. Yani iddia sahipleri tezlerini, âyetin açık anlamı üzerine bina etmek yerine, kendi tezlerine uygun bir tercüme üzerine bina etme yoluna sapsmışlardır. Tezin, âyetlerin açık anlamları yerine, böylesine tev’ile dayalı anlamlar üzerine bina edilmesi onu daha başta tartışmalı hale getirmektedir. Ferî hükümlerde böylesi tev’iller belki müsamaha ile karşılanabilir ama, bu nevi göreceli tev’iller üzerine bina edilen bir usûlün sağlam delillere dayandığını iddia etmek zordur.

Bu âyetten hareketle “*Kur’ân’ın açık olması, Allah’ın rızık vermesine benzer*”, kıyası yapılmış, insanların rızıkın bir kısmına kolaylıkla ulaştığını, ama bir kısmına ulaşmak için gayret sarf edilmesi gerektiği hususundan hareketle; “*Kur’ân’dan yararlanmak rızka ulaşmak gibidir. Kur’ân’ın apaçık olması tüm âyetlerin, okuyan herkes tarafından tüm yönüyle kolayca anlaşılacağı anlamına gelmez. Bazı âyetlerin açıklamasına ulaşmak gayret ister. Bu âyetler bazen uzun süreli ekip çalışmalarını gerekli kılar,*”⁷ şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.

Bir defa bu denli açık bir hususun ispatı için bir sürü âyeti delil olarak sunmaya gerek var mı? Kuran’dan hüküm çıkarmak için bir emek ve gayret sarf edilmesi gerektiği zaten yeterince açık değil mi? Buna itiraz eden mi var? Bu, ispat edilmesi gereken bir dava olarak görülüyorsa, Kur’ân ve sünnette konu ile ilgili daha açık naslar vardır. Bunun için Kur’ân’da bir anlam kümesi aramaya gerek yoktur. Kaldı ki, bulduğunuz anlam kümesi ile mesele arasında kurduğunuz mantıki ilişki de birçok yönüyle örtüşmemektedir. Yani rızka ulaşmak ile ilme ulaşmak her yönüyle benzeşmemektedir. Örneğin rızık için hiçbir çalışma ve gayreti olmadığı halde küçük çocuklar da bir sürü rızka nail olurlar. Oysa küçük bir çocuk gayret etse de Kur’ân’dan hüküm çıkaramaz. Hatta yetişkin insanlar açısından da aynı durum söz konusudur. İnsanların bir kısmı hiç çalışmadığı veya çok az çalıştığı halde büyük servetlere nail olurlarken, bazı insanlar hayatları boyunca çalıştıkları halde fakirlikten kurtulamazlar. Oysa ilim böyle değildir. İlim tahsil etmeden, çalışmadan, gayret sarf etmeden kimsenin âlim olduğu görülmemiştir. Zengin bir babanın oğlu, babasının mirasına konarak zengin olabilir, ama âlim bir babanın oğlu babasının ilmini veraset yoluyla elde edip âlim olamaz. Tek başına bu farklılıklar bile “anlam kümeleri” tezinin nedenli tartışmalı deliller üzerine bina edildiğini göstermektedir.

7 Bkz. T. Kartepe versiyonu, s. 2. Bu paragraftaki ifade ve benzetmeler, muhtemelen eleştirilerimiz üzerine tebliğin yayınlanan şekline çıkarılmış, Kitap’ta ise değiştirilmiştir. Bkz., *Kur’ân’ı Anlama Usûlü*, s. 24.

İkinci bir örnek: لا تحرك به لسانك لتعجل به âyetinin anlamı verilirken de benzer bir tasarrufta bulunulmuştur. Bu âyet, “*Hemen uygulamak için âyetten hüküm çıkarma konusunda dilini oynatma...*” (Kıyamet, 75/16) şeklinde tercüme edilmiştir.⁸

Bu anlama göre, Hz. Peygamber, Kur’ân’ı hemen uygulamak için acele etmekte ve dilini oynatmaktadır. Baktığımız hiçbir tefsir ve mealde böyle bir anlama rastlamadık. Aksine tüm klasik kaynaklar Hz. Peygamber’in inen vahyi unutmaya telaşına kapıldığını, unutmamak için de kendisine vahyedilen âyetleri aceleyle tekrarlamaya çalıştığını, bu âyetlerin de böyle bir telaşa kapılmasına gerek olmadığı hususunu hatırlatmak üzere nazil olduğunu ifade etmektedirler. Zaten bu durum, müteakip âyetlerden de açıkça anlaşılmaktadır. Peş peşe üç âyetin anlamı şöyledir. (Ey Muhammed) onu (vahyi) çarçabuk almak (ezberlemek) için dilini oynatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşuna uy” (Kıyamet, 75/16-18) Bu üç âyet beraberce okunduğu zaman, Hz. Peygamber’in dilini oynatma sebebinin aceleyle gelen vahyi almak yani ezberlemek olduğu zaten kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Sonra Hz. Peygamber daha nüzulü tamamlanmamış bir vahyi uygulamak ve ondan hüküm çıkarmak için niçin bu kadar acele etsin ki? Böyle bir anlam çıkarabilmemiz için bir defa inen bütün âyetlerin ahkâm âyetleri olması gerekir. Kaldı ki inen her ahkâm âyetini de hemen uygulamak mümkün değildir. Çünkü uygulanabilmesi için ya zamanın gelmiş olması ya da o hükmün uygulanmasını gerektirecek sebebin ortaya çıkması gerekir. Mesela namaz vakti gelmeden “*namaz kılın*” hükmü uygulanamayacağı gibi; bir hırsızlık fiili sübut bulmadan da hırsızlıkla ilgili âyetin hükmü uygulanamaz. Öyleyle Hz. Peygamber’in acelesi uygulamakla ilgili olamaz.

Fakat ne tuhaftır ki, ilim heyeti yukarıdaki âyetin benzeri olan Taha süresinin 114. âyetini “*Sana onun vahyi tamamlanmazdan önce Kur’ân’ı (okumakta) acele etme...*” şeklinde tercüme etmişlerdir. Dikkat edilirse bu, bizim yukarıda verdiğimiz anlama yakın bir tercümedir ve doğruya yakın olan tercüme de budur.⁹ İlim heyetinin aynı anlamdaki iki âyete neden farklı anlamlar verdiği anlaşılammaktadır. Hâlbuki her iki âyette de konu aynıdır. Esasen kendi usûllerini temellendirmek için âyetlerin bir kısmının tercümelerinde tasarruflarda buldukları açıktır. Ama bu ikinci örnekte olduğu gibi bazı âyetlerin tercümesinde niçin böyle davrandığını anlamak mümkün değildir.¹⁰

8 T. Kartepe versiyonu, s. 2. Oysa aynı ayet Kitap’ta, “*Kur’ân hususunda acelecilik yapıp dilini oynatma*” şeklinde tercüme edilmiş. Bkz., *Kur’ân’ı Anlama Usûlü*, s. 26.

9 Entersandir ki Tebliğin yayınlanan şeklinde Taha 114. âyeti tebliğden çıkarılmıştır. Bkz. *Koordinasyon toplantısı*, s. 158.

10 Fakat Kitap’ta aynı âyet bu defa; “*Sana O’nun vahyi (anlam kümeleri) tamamlanmazdan önce Kur’ân’la hüküm vermekte acele etme...*” şeklinde tercüme edilmiş. Bkz., *Kur’ân’ı Anlama Usûlü*, s. 299. Bu değişiklikler eleştirilerimizden sonra yapılmıştır. Galiba gösterdiğimiz çelişki giderilmeye çalışılmıştır.

2- Tebliğ’de İleri Sürülen İddiaların Temellendirilmesinde Yapılan Yanlışlıklar.

“Kur’ân’ın, Kur’ân’ı Açıklama Usûlü” adlı tebliğdeki en önemli iddia, ileri sürülen tezin bizzat Kur’ân’a dayandığı hususudur. Şimdi tebliğde ileri sürülen bazı önemli iddialar için Kur’ân’dan delil gösterilen âyetlerin, bu iddialar için istidlale elverişli olup olmadığına bakalım.

1- Tebliğ’de; bize düşen Kur’ân’ı açıklamaya kalkmak değil, Kur’ân’ın bize gösterdiği ve Resûlullah’ın da uyguladığı metodlarla Yüce Allah’ın oluşturduğu anlam kümeleri içerisindeki hükümleri bulmaya gayret etmektir. Yüce Allah tarafından yapılan açıklamalara ulaşmak yerine Kur’ân’ı biz açıklamaya kalkarsak kendimizi Şari’ yerine koymuş oluruz. Yüce Allah, kendisinden başkasına kulluk etmememiz için Kur’ân’ı kendisinin açıkladığını bildirmektedir.¹¹ Bu iddiaya çeşitli âyetler delil gösterilmiştir. Örneğin;

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

“İman edeceklere doğru yolu gösterisin ve ikram olsun diye ilim ve üzere açıkladığımız bir kitap gönderdik.”¹² (Araf, 7/52). âyetinden hareketle, Kitab’ın açıklanmasının yüce Allah tarafından belli bir usûle göre yapıldığı ve bu usûlün de Kur’ân’da gösterildiği iddia edilmektedir.¹³

Peki bu âyet gerçekten bu iddiaya delil yapılabilir mi? Dikkat edilirse yukarıdaki iddiada âyet adeta Allah’ın, Kur’ân’ı nasıl bir metodoloji ile açıkladığı üzerine inmiş gibi sunulmaktadır. Oysa bu âyetin Kur’ân’daki bağlamına baktığımızda, ileri sürülen iddiaya hiçbir şekilde delil olamayacağını görürüz. Çünkü âyetin öncesine baktığımızda, orada cehennemliklerin cennetliklerden yardım istediği, onların da kendilerinden istedikleri nimetlerin Allah tarafından kafirlere haram kılındığını bildirerek reddedildiği anlatılmaktadır. Şimdi âyetin nasıl bir bağlamda (siyak-sibak) yer aldığına bakalım: “Cehennem ehli, cennet ehline: “Suyunuzdan veya Allah’ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin”, diye seslenirler. Onlar da: “Allah bunları kafirlere haram kılmıştır”, derler. Onlar ki dinlerini eğlence ve oyun edinmişlerdi, onları dünya hayatı aldatmıştır. İşte onlar bu karşılaşma gününü unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkar ettikleri için biz de bugün onları unuttuk. Şüphesiz biz iman edecek bir topluluğa yol gösterici ve rahmet olsun diye onlara ilim üzere

11 Bkz. Koordinasyon Toplantısı, s. 159; Kur’ân’ı Anlama Usûlü, s. 27. Bu paragraf tebliğin önceki versiyonlarında; “Bize düşen Kur’ân’ı açıklamaya kalkmak değil, Kur’ân’ın bize gösterdiği usûllerle Yüce Allah’ın oluşturduğu anlam kümeleri içerisindeki hükümleri bulmaya gayret etmektir. Yüce Allah tarafından yapılan açıklamalara ulaşmak yerine, Kur’ân’ı biz açıklamaya kalkarsak kendimizi Şari’ yerine koymuş oluruz,” şeklindeydi. Tebliğin önceki halinde bu iddiaya Hud süresinin 1-2. âyetleri referans gösterilmişti. Bkz., T. Kartepe Versiyonu, s. 2. Acaba bu değişiklikte yaptığımız eleştirinin bir etkisi var mıdır?

12 İstidlal açısından önem taşımamakla beraber, âyetin tercümesinde de bir tuhafılık var. Çünkü âyette geçen رَحْمَةً (rahmeten) kelimesi, ikram olarak tercüme edilmiştir. Rahmet kelimesini, ikram olarak tercüme etmenin izahı nedir acaba? İkrâm kelimesi de Arapça’dır ve rahmet kelimesinin müteradifi değildir. İkrâmda bir rahmet anlamı bulunsa da rahmetin enginliğini ve derinliğini karşılamaktan uzaktır. Ayrıca Nahl süresinin 16. âyetinde geçen rahmet kelimesi de ikram olarak tercüme edilmiştir. Bkz., Kur’ân’ı Anlama Usûlü, s. 19.

13 Bkz., Kur’ân’ı Anlama Usûlü, s. 37.

açıkladığımız bir kitap getirdik. “Şimdi onlar Kur’ân’ın bildirdiği te’vilden (kötü akıbetten)başkasını bekliyorlar. Onun bildirdiği akıbet (te’vil) gelip çattığı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: “Rabbimizin elçileri gerçekten hakkı getirmişler. Acaba şimdi bizim için şefaata edecek şefaathçılar var mı ki bize şefaata etsinler ya da (dünyaya) döndürülsek de yaptığımız (kötü) amellerden başkasını yapsak?” Onlar gerçekten kendilerini zarar uğrattılar...” (A’raf, 7/50-53).

Böyle bir bağlamda yer alan bir âyet, Allah’ın Kur’ân’ı belli bir usûle göre açıkladığı iddiasına delil yapılmaktadır. Âyetin öncesinde ve sonrasında yer alan kâfirlere has ifade ve davranışlar ve bunlara yönelik kınama ve tehditler bir tarafa bırakılmış, metnini bold verdiğimiz âyet cımbızla çekilerek, buradan anlaşılacak bir şekilde, Allah’ın kendi Kitab’ını bir metodoloji çerçevesinde açıkladığı sonucu çıkarılmıştır. *Kur’ân’ı biz açıklamaya kalkışırsak kendimizi Şari’ yerine koymuş oluruz*, diyen uzman ekibe sormak lazım: Bu yaptığınız nedir? Bu yapılan zihninizde tasarladığınız düşünceleri Kur’ân’a söyletme çabası olarak gözükmüyor. Âyetleri bağlamından koparıp alakasız anlamlar yüklemek kabul edilebilir bir yöntem değil, bir anlamda tahrif ve saptırmadır.

Yüce Allah’ın, adeta bir müçtehit ve müfessir gibi düşünülmüş olması da kabullenilebilir bir düşünce değildir. Sanki Allah önce anlaşılmayan âyetlerden oluşan bir kitap indirmiş, sonra da bu anlaşılmayan âyetleri belli bir usûle göre tefsir ve te’vil etmiştir. Yani Cenab-ı Hak, adeta klasik dönemin bir metin yazarı ve şârihi gibi düşünülmüştür. Oysa ilahi Kelam’ın meseleleri va’z etme ve sunma tarzı tamamen kendine özgü bir mahiyettedir. Onda beşer üslubuna benzer tek düze ve sistematik bir usûl aramak onu insan eseri gibi düşünmek anlamına gelir.

Oysa yukarıdaki âyetlere baktığımızda, orada hesap gününde cehenneme girecek olan münkirlerin Cehennem azabından şekvada bulunması ve Allah’ın onlara söyleyeceği söz hikâye edilmektedir. Meal, “*Biz iman etme istek ve gayeti olanlar için âyetleri tafsil edilmiş bir kitap göndermiştik. Ama buna rağmen siz iman etmeyip, bekleyelim görelim, o azap var mıymış yok muymuş diye oyalanmıştınız*,” denmektedir. Kısacası âyetteki, “*bir ilim üzere tafsil ettik*” şeklindeki ifadeyi, “*biz kitaptan hüküm çıkarmaya çalışanlar için Kitab’ın anlaşılabilir âyetlerini bir usûl dairesinde açıkladık*” şeklinde anlamayı gerektiren hiç bir delil mevcut değildir. Bu ifade, bu bağlamda ancak, “*Biz Kitab’ı, iman etmek isteyen herkesin anlayacağı tarzda katımızdaki ilimle yeterince açık bir şekilde onlara sunduk*”, şeklinde anlaşılabilir.

Eğer tebliğ sahip(leri)nin âyetten çıkardığı anlamı doğru kabul edersek, bu hitabın âhirete göçmüş ve hesap verme durumuna gelmiş kâfirlere değil, dünyadaki müminlere müteveccih olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durumda âyetin öncesinde ve sonrasında yer alan ifadeler, kınama ve tehditlerle müminlerin hedef alındığını kabul etmemiz gerekir.

Tebliğ sahipleri, Kitab’ın açıklanmasının belli bir usûle göre yapıldığını kendilerince yukarıdaki âyetle ispat ettikten sonra(!) bu usûlün Kur’ân’da nasıl yer aldığını da göstermeye çalışmıştır.

Bu iddiaya; *الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي* “Allah sözün en güzelini müteşâbih-mesânî olarak indirmiştir”. (Zümer, 39/23), âyeti delil gösterilerek; *Kitab’ın biri birini açıklayan ikişerli anlam kümelerinden oluştuğunu, bu anlam kümelerinden müteşâbih olanların muhkemleri açıkladığı ve Kur’ân’ın bu ilahi açıklama usûlüne göre anlaşılması gerektiği*¹⁴ şeklinde bir sonuca ulaşmışlardır.

Ekip âyeti kendilerince yorumlamakla (açıklama) en önemli iddialarıyla çelişkiye düşmüşlerdir.. Çünkü âyetleri açıklamaya kalkmak onların, “*Yüce Allah tarafından yapılan açıklamalara ulaşmak yerine, Kur’ân’ı biz açıklamaya kalkarsak kendimizi Şâri’ yerine koymuş oluruz*”, şeklindeki iddialarıyla taban tabana zıttır. Bu durumda kendilerini Şari’ yerine koymuş oluyorlar ki, bunun itikadî açıdan ne anlama geldiğini kendileri gayet iyi biliyorlar.

Bağlam açısından bakıldığında bu âyetten böyle bir anlam çıkarılabilir mi? Bilenler için âyetin hem metnini hem de içerisinde yer aldığı diğer âyetlerle beraber verelim.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ قَوْلٌ لَّلْقَائِسِيَّةِ قُلُوبُهُمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أَوْلَيْكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ {22}

الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ 32

“Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı, böylece rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah’ın zikrine karşı kalpleri katılaştırmış olanların vay haline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler. Allah, sözün en güzelini, birbirine benzeyen (öğütleri, kıssaları hikmetleri vs.) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların ondan tüyleri ürperir, derken hem bedenleri hem de gönülleri Allah’ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah’ın, dilediğini kendisi ile doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah’ın, saptırdığı kimse için artık hiçbir yol gösterici olamaz.” (Zümer, 39/22-23)

Dikkat edilirse âyetin öncesinde Allah’ın zikrine karşı kalbi katılaştıranlar kınanmakta, devamında ise Kitab’ın müteşâbih-mesânî üslubundan, rablerinden korkanların tüyelerinin ürperdiği, bundan da hem bedenlerinin hem de kalplerinin Allah’ın zikrine ısınıp yumuşadığı ifade edilmektedir. Öyleyse Kitab’ın müteşâbih-mesânî üslubunda indirilmesinin esas sebebi âyette açıkça ifade edilen bu husustur. Bu âyetten Kitab’ın müteşâbih-mesânî üslubunda indirilmesindeki amacın ikişerli anlam kümeleri yoluyla Kitab’ın açıklamasını belli bir usûle göre yapmak olduğu anlamını nasıl çıkarılabilir? Çok fazla anlaşılabilir değildir.

Aslında bağlamından bağımsız düşünüldüğünde de âyetten bu anlam çıkarılamaz. Çünkü; *Kur’ân âyetlerinin birbirine benzeyen ikişerli anlam kümelerinden*

14 Bu âyet tebliğ metninin ilk ve ikinci halinde ileri sürülen iddianın çok önemli bir delili iken, (Bkz., T. Süleymaniye versiyonu, s. 2; T. Kartepi Versiyonu, s. 3.) tebliğin yayınlanan halinde atıfta bile bulunulmamıştır. Kitap’ta ise âyete yer verilmiş fakat yukarıdaki ifadeler değiştirilmiştir. Bkz., *Kur’ân’ı Anlama Usûlü*, s. 156. Demek ki burada da eleştirilerimizin haklılığını kabul etmişlerdir, fakat açık yüreklilikle itiraf edememişlerdir.

oluştugu kaziyesinden, müteşâbihlerin muhkemleri açıklayan âyetler olduğu sonucuna götürecektir hiç bir mantıki bağlantı mevcut değildir.

Konuyu ele alan bu *ekibin* âyetlere bu kadar yanlış anlamlar yüklemelerinin birkaç sebebi sayılabilir. Fakat kanaatimizce ana sebep bu ekibin İslâm ilim mirasını (anlama geleneğini) yok saymalarıdır. Zira bu ekip; “*bizden önceki ulemanın âyetler arasındaki ilişkiler ağını göremedikleri, bu açıdan muhkem, müteşâbih, ve mesânî kavramlarını doğru anlayamadıkları, bu yüzden birçok âyeti yanlış tevil ettikleri, bunun sonucunda birçok İslami kurumun sıkıntı kaynağı haline geldiğini, meseleyi anlamadıkları için de zorlama yorumlarla müteşâbihin alanını daraltma yoluna gittiklerini*” iddia etmektedir. Bu zihniyetin bir sonucu olarak Kur’ân kendilerine inmiş gibi hareket etmektedirler. Bunlara göre Kur’ân’ı anlama konusunda ne Peygamber sünnetinin, ne sahabe tatbikatının ne de onlardan sonra gelen ulemanın söylediklerinin bir önemi vardır. Oysa bu arkadaşlar ulemanın müteşâbih-mesânî hakkında söylediklerini anlamaya çalışma mütevazılığını gösterseydiler bu kadar büyük yanlış düşmezlerdi.

3- Klasik Tefsirlerde Müteşâbih-Mesânî’ye Verilen Anlam

Şimdi müfessirlerin bu âyette geçen müteşâbih-mesânîyi nasıl anladıklarına bir bakalım. Tefsirlerde burada geçen müteşâbihe genellikle, aralarında bir tenâkuz olmaksızın manâ ve kelimeleri itibarı ile bir kısmı bir kısmına benzeyen, bir kısmı kısmını tasdik eden, bir kısmı bir kısmına gönderme ve atıflarda bulunan, şeklinde anlamlar verildiğini görüyoruz.¹⁵

Râzî, Kur’ân âyetleri fesahat ve belagatte bir birine benzer. Mesela Hak Teâla Hz. Musa’nın kıssasını Kur’ân’ın birçok yerinde zikretmiştir. Fakat fesahate hepsi eşit ve biri birine benzerdir,¹⁶ demektedir. Âlusî’ye göre Kitab’ın müteşâbih olması, Kitab’ın, sağlamlıkta, hakkı ve doğruyu göstermede, yaratılmışların menfaatlerine uyumda, fesahatte, lafızlarının tenâsubunda, icazda ve nazmındaki ahenkte âyetlerinin birbirine benzemesidir.¹⁷

Bu anlama şekilleri biri birine zıt değil, aksine biri birini tamamlar mahiyettedir. Çünkü ilk paragraftaki tefsir şeklinde, müteşâbihle ne kast edildiği ifade edilirken; ikincisinde müteşâbihin hangi konularda ve Kur’ân’ın hangi özelliklerinde ortaya çıktığına dikkat çekilmektedir.

Mesânî’ye verilen anlam: Zamaşşerî, mesânî’nin (المثاني) mesnâ (المثنى) kelimesinin çoğulu olduğunu, bunun da **müredded** (مردد), **tekrar dönülen** ve **mükerrer** (مكرر) **tekrar edilen** anlamlarına geldiğini ifade eder. Çünkü Kur’ân’ın kıssaları, hükümleri, emirleri, nehiyleri, va’d-va’idi ve öğütleri tekrar edilmektedir.¹⁸

15 Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid, (öl. 310/), *Camiu’l-Beyan fi Te’vili’l-Kur’an*, Müessesetü’r-Risale, 2000, XXI, s. 279; İbnü’l-Cevzî, *Zadu’l-Mesîr*, Mektebetü’ş-Şâmile, ikinci sürüm, V, 262.

16 Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan, *Mefatihü’l-Ğayb*, Mektebetü’ş-Şâmile, ikinci sürüm, XIII; 255-56.

17 Âlusî, *Ruhu’l-Meânî*, Mektebetü’ş-Şâmile, ikinci sürüm, XVII, s. 17.

18 Zamaşşerî, Ebü’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, (öl.), *el-Keşşâf an Hakâiki’l-Tenzil*, Mektebü’ş-Şâmile, ikinci sürüm, VI, 58. Benzer ifadeler için bkz, Taberî, XXI, 280; İbnü’l-Cevzî, V, 262. Zamaşşerî, mesânî kelimesinin,

Râzî ise mesânî kelimesine farklı bir anlam yükler: Ona göre bu kelime, Hak Teala hariç, eşya ve olguların Kur'ân'da çift bir şekilde yer aldığına delalet eder. Emir-nehiy, âmm-has, mücmel-mufassal, semavât-yer ahvâlî, cennet-cehennem, karanlık-aydınlık, levh-kalem, melekler-şeytanlar, arz-kürsi, va'd-va'id, havf-reca gibi. Bundan kasıt, Allah dışında her şeyin çift olduğunu ve her şeyin zıddıyla kaim olduğunu bildirmektir.¹⁹

Razî'nin, mesânî'ye, tesniyenin çoğulu olan *ikişerli* anlamı verdiği anlaşılmaktadır. Oysa Zamahşerî ve diğerlerinin verdiği yukarıdaki anlam hem kelimenin morfolojisi, hem de Kur'ân'ın vermek istediği mesaj açısından daha doğru ve isabetli bir anlamdır. Üstelik bu anlam, Razî'nin verdiği anlamı da kapsamaktadır.

Kısacası müfessirlerin de dikkat çektiği üzere Kur'ân okunduğunda birçok kıssanın, konunun veya hakikatin, bazen aynı, bazen benzer, bazen de farklı ifade ve üslupla tekrar edildiğini görmek zor değildir. Her tekrarda ayrı bir güzellik, ayrı bir fesahat ve belağat vardır. İşte Kur'ân'ın müteşâbih-mesânî bir Kitap olduğu ifadesi ile onun bu özelliği kast edilmiştir. Bu üslubun daha çok Peygamber kıssalarında, Allah'ın yaratma ve azametinin tecelli ettiği kevnî hadiselerin anlatımında, kıyamet olayı ve sahneleri ile cennet ve cehennem tasvir edilmesinde, iyiliği teşvik ve kötülüklerden sakındırmada, cezayla korkutma ve mükâfatla müjdelemede, haramlardan sakındırma ve farzları teşvik etmede, emir ve nehiylerin tekrarında, öğüt vermede ve bazı yüce hakikatlerin tekraren vurgulanmasında tecelli ettiğini görürüz. Temel amaç yukarıdaki âyetlerde açıkça ifade edildiği gibi, inanmayanları inanmaya ikna etmek, katılaşmış kalpleri yumuşatmak, inananları kalben ve ruhen etkileyerek dinde sebata, takvaya ve samimiyete teşvik etmektir. Kur'ân okunduğu zaman onun insanı en çok etkileyen yönünün müteşâbih-mesânî üslubuyla tekrar edilen bu tür âyetleri olduğu açıkça görülmektedir.

Buna karşılık, Kur'ân'ın müteşâbih-mesânî üslubuna en az başvurduğu konu, tafsîli ahkâm âyetleridir. *Tafsîli ahkâm* tabirini özellikle kullanıyoruz. Çünkü namaz, zekat, infak, ana-babaya itaat, yardımlaşma, akrabaya iyilik ve adalet gibi dini değerlerle; fuşşiyât, münkerât, insanların mallarını haksız yere yeme, adam öldürme, zulmetme gibi kötülüklerle ilgili emir ve nehiyeler, teşvik ve korkutmalar Kur'ân'da müteşâbih-mesânî şeklinde defalarca tekrar edilse de, bu tekrarlar genellikle bir tafsilat olmadığını, aksine emir, nehiy ve tavsiyelerin mücmel bir şekilde tekrar edildiğini görürüz. Çünkü bu tekrarlarla hedeflenen, ilgili ahkâmı tafsil etmek değil, farklı üslup, ifade ve temsillerle insanları emredilen fiilleri yapmaya teşvik, nehy edilen fiillerden vazgeçirmektir. Bu da ancak müteşâbih-mesânî üslubuyla mümkün olur.

Bununla beraber Kur'ân incelendiğinde tafsîli hüküm içeren ahkâm âyetlerinin neredeyse tamamının Kur'ân'da birer defa geçtiğini görürüz. Çünkü tafsîli ahkâma yer vermekteki amaç, mükelleflere bir meselenin şer'î hükmünü bildirmektir. Bu

tesniye'nin de çoğulu olabileceğini, bu durumda tekrar ve iade anlamına geleceğini, ifade etmektedir. Bkz. a.y.

19 Râzî, *age.*, XIII, 256.

tür cüzi (tafsili) hükümleri defalarca tekrar etmenin tüyleri ürpertme veya kalpleri yumuşatma açısından bir faydası yoktur. Bu açıdan tafsili ahkâm âyetlerinin kahr ekseriyetinin Kur'ân'da müteşâbihi (benzeyeni/mükerreri) yoktur. Örneğin miras âyetlerinin Kur'ân'da bir müteşâbihi yoktur. Şahitlik, evlenme, boşanma, vasiyet ve bazı suçlara öngörülen cezalarla ilgili tafsili ahkâmın neredeyse tamamı Kur'ân'da bir defa geçer. Mesela Bakara Suresi'nin kişiler arasındaki borç ilişkisini düzenleyen 282. âyetinin bir müteşâbihi var mıdır Kur'ân'da?

Bu husus üzerinde fazlaca durmamızın sebebi, tebliğ sahiplerinin; *Kitab'ın tümünün biri birini açıklayan ikişerli anlam kümelerinden oluştuğu ve bütün Kur'an âyetlerinin biri birini açıkladığı* şeklindeki son derece abartılı iddialarıdır. Çünkü tebliğde adeta tüm ahkâm âyetlerinin Kur'ân'da müteşâbih-mesânî (ikişerli anlam kümeleri) şeklinde yer aldığı savunulmaktadır. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tafsili ahkâmı ilgili hiç de böyle bir durum söz konusu değildir. Farzlar ve haramlarla ilgili emir ve nehiylerin tekrarı, emredilen şeye teşvik veya nehyedilen şeyden vazgeçirme amaçlı olup bu tekrarlarla tafsilata ilişkin ek bir açıklama yoktur. Örneğin namaz kılmayı ve zekât vermeyi emreden âyetler birçok yerde ya aynı ya da benzer ifadelerle tekrar edildiği halde (müteşâbih-mesânî), hiçbirinin öbürünün açıklaması niteliğinde değildir. Namaz, zekat, oruç ve hacla ilgili tafsilatlı ahkâmın neredeyse tümü sünnetle sabittir. Bu açıdan müteşâbih âyetlerin diğerlerini açıkladığı şeklindeki iddia özellikle tafsili ahkâm âyetleri açısından büyük bir abartıdır.

Bazı âyetler arasında umum-husus, mutlak-mukayyet ilişkisinin var olması veya bir âyette yer almayan bir bilginin başka bir âyette yer alması açısından bazı ahkâm âyetlerinin biri birini açıklama özelliği taşıdığı inkâr edilemez. Ancak bu tür âyetler hem çok azdır hem de **uzman ekibin** iddia ettiği gibi bunlar Kur'ân'da biri birini sistematik şekilde açıklayan *ikili anlam kümeleri* şeklinde yer almazlar. Çünkü bir âyeti tahsis eden diğer bir âyet her zaman onun müteşâbihi ve mükerreri olmadığı gibi; bir âyetteki ifadeyi takyit eden ifade de çoğu zaman aynı mesele ile ilgili olmayan başka bir âyette gelir. Yani aralarında hüküm veya konu açısından bir birlik olmayabilir. Kaldı ki İslâm fıkıh tarihinde başka bir âyeti tahsis veya takyid eden âyetlere müteşâbih diyen bir âlim de bilmiyoruz. Bu, İslâm hukuk tarihinde ilk defa **uzman ekibin** ortaya attığı bir iddiadır.

4- Muhkem, Müteşâbih ve Te'ville İlgili İleri Sürülen İddialar

Tebliğde muhkem, müteşâbih ve te'ville ilgili bildiklerimizi alt üst eden iddialar ileri sürülmüştür.

Önce muhkem ve müteşâbihin sözlük anlamı verilmiştir. Sonra; *Muhkem, anlam açısından şüphe doğurmayacak söze denir. Muhkem âyet, "şöyledir" veya "değildir" diye açık ve kesin hüküm bildirir. Müteşâbih ise, benzetmek ve benzerlik anlamına gelen fiilden türemiştir. Bir birine benzeyen iki şeye "müteşâbih" aralarındaki benzerliğe de "teşâbüh" denir, şeklinde tespitlerde bulunulmuştur.²⁰*

20 Bkz. Koordinasyon Toplantısı, s. 160. Ayrıca bkz., Kur'an'ı Anlama Usûlü, s. 152-3.

Buraya kadar fazla bir problem yok. Fakat te'vilin anlamından hareketle yaptıkları bağlantı insanı hayrete düşüren bilimsel bir buluş niteliğindedir. İşte o ifadeler: *Te'vil bir şeyi hedefine çevirmektir. Müteşâbih âyetlerin hedefi muhkemlerdir. Onlardan birini diğerine çeviren ve birini diğeri ile açıklayan Allah Teâlâ'dır. Bunu başkası yapamaz.*²¹

Haydi te'vilin sözlük anlamının, *bir şeyi hedefine çevirmek olduğunu* kabul edelim.²² Peki buradan hareketle *muteshâbih âyetlerin hedefinin muhkemler olduğu* sonucunu nasıl çıkarılmış? Kur'an'ı yorumlamayı ve içtihadı caiz görmeyen bu arkadaşlar, bundan daha öte bir şey olan bu usûl kuralını hangi âyetten çıkarmışlardır acaba? Kendi deyimleri ile, âyetler arası ilişkilerden mi? Acaba hangi âyetler arası ilişkiden çıkarmışlar bu sonucu? Oysa âyetleri ne kadar yanlış *tevil ettiklerini* yukarıdaki örneklerde gördük.

Tebliğ sahiplerine göre, *Kur'an'ın bütün âyetleri hem muhkemdir, hem mufassaldır hem de müteşâbihdir. Mufassal ve müteşâbih aynı anlamda olup, bunlar muhkemleri açıklayan âyetlerdir. Açıklama Allah tarafından yapılmıştır.*²³

Eğer tebliğ sahipleri, müfessirlerin de dikkat çektiği gibi; bazı âyetlerin bir yönü ile muhkem, bir yönüyle de müteşâbih olduğunu söyleselerdi bu anlaşılabilirdi²⁴ Fakat hem muhkem ve müteşâbihi yukarıdaki şekilde tarif edip bunların başka bir anlama geldiğini kabul etmiyorlar, hem de bütün âyetlerin hem muhkem, hem mufassal hem de müteşâbih olduğunu iddia ediyorlar. Bu nasıl olur? Mesela يس veya الم gibi âyetlerin nasıl hem muhkem, hem müteşâbih/mufassal olduğu iddia edilebilir? Bunlar muhkemse anlamı nedir? Müteşâbih veya mufassal ise hangi muhkemi açıklamaktadır?

Bir de açıklamanın Allah tarafından yapıldığı iddiası var! Açıklama Allah tarafından yapılmışsa *mukata'a harflerinden* oluşan âyetlerin Kur'an'ın neresinde açıklandığının söylenmesi gerekir. Yine ahkâm âyetlerinden soralım. Kur'an'ı Kerim'de, çok şiddetli bir şekilde yasaklanan faizin mahiyeti ile ilgili bir açıklama var mıdır? Mesela faizin ne olup olmadığı, yasaklanan faizin fazlalık faizi mi, yoksa vade faizi mi olduğuna dair Kur'an'da bir açıklama var mıdır? Yine Cenab-ı Allah, hataen öldürme ve yaralamalarla, kısıstan vazgeçilmesi halinde kasten öldürme ve yaralamalarda mağdur tarafa diyet verilmesini emretmektedir. Peki öl-

21 T. Süleymaniye Versiyonu, s. 3. Tebliğin yayınlanan halinde nedense sadece te'vilin sözlük anlamına yer verilmiş, diğer ifadelere yer verilmemiştir.

22 Yazdıklarından bu ekibin her kelimenin Kur'an'da tek bir anlamda kullandığı gibi bir kanaate sahip olduğu anlaşılıyor. Burada da böyle yapılmış. Oysa te'vilin birden fazla anlamı vardır. Te'vil masdar olarak alındığında, bir şeyin aslına dönmesi, sonuçta dönülen asıl mekan, tefsir etmek, bir şeyden kast edilen mana, geri döndürmek, rüya tabir etmek, bir lafzı zahir manasından çıkarıp başka bir muhtemel manaya yormak gibi anlamlara gelir. Bkz. İsfahanî, *age.*, s. 99; Curcanî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, baskı yeri ve tarihi yok, s. 50; *Mu'cemu'l-Vasit*, Heyet, Kahire, 1972, I, 33.

23 Bkz., T. Süleymaniye Versiyonu, s. 1-2. Bu ifadelere tebliğin yayınlanan şeklinde yer verilmemiştir.

24 Müfessirler bazı âyetlerin anlamının bir yönü ile açık bir yönü ile de kapalı olması hasebiyle, bir yönü ile muhkem bir yönü ile de müteşâbih olduğuna dikkat çekmektedirler. Mesela "namazı kılın, zekatı verin" âyetinin, bu iki ibadeti farz kılma açısından muhkem olduğunu, fakat nasıl yerine getirecekleri yönüyle müteşâbih olduğuna dikkat çekmektedirler. İsfahanî, muhkem ve müteşâbihi çeşitli yönleriyle beş kısma ayırmaktadır. İsfahanî, *age.*, s. 443-444.

dürme, yaralama veya hangi organa karşılık ne kadar diyet verilmesi gerektiğine dair Kur'an'da bir bilgi var mıdır? Daha önce farz ibadetler olan namaz, zekât, hac ve oruç ibadetlerinin nasıl yerine getirileceği ile ilgili de Kur'an'da fazla bir bilgi olmadığını vurgulamıştık. Bütün gerekli açıklamalar Allah tarafından yapılmışsa ya da bütün Kur'an ikili anlam kümeleri halinde biri birini açıklıyorsa bu âyetlerde emredilen hususlarla ilgili tafsili ahkâm Kur'an'ın neresinde yer alıyor acaba? Farklı Kur'an'lar mı okuyoruz yoksa?

Buna benzer birçok tafsili ahkâmın Kur'an'da yer almadığı, aksine Peygamber'in sünnetiyle sabit olduğu açıktır. Oysa bu ekibe göre Peygamber'in, *Kur'an'da olmayan hususlarda hüküm koyma, onun âm ifadelerini tahsis etme, mutlakını takyid, mücmel ve müşkilini tefsir etme gibi bir yetki ve misyonu yoktur.*²⁵ Bundan anlaşılıyor ki uzman ekip bu tür mücmel âyetlerle ilgili sünnetle sabit hükümleri kabul etmiyorlar. Mesela namazın kılınma şekli, hac menâsiki, zekat ve diyet miktarları gibi pek çok ahkâm sünnetle sabittir.²⁶ Üstelik bunların bir kısmı zarûrât-ı diniyededir. Bunlar Kur'an'da yer almadığına göre acaba nereden öğrenmemizi tavsiye ediyorlar? Çünkü bunlar bir şekilde bilinmesi gereken hükümlerdir. Eğer bunlar bilinmezse Kur'an'ın en önemli emirlerini yerine getirmek mümkün olmayacaktır.

5- Ali İmran Süresinin 7. Âyetini Te'vil Etme Şekli

Tebliğ sahipleri tezlerini daha çok Âl-i İmran süresinin 7. âyetine dayandırmışlardır. Kanaatimizce bu âyet *tebliğde muhkem ve müteşâbihle ilgili ileri sürülen iddiaları çürüten en açık âyettir.* Ama tam aksine tebliğ sahipleri bu âyeti tezlerinin ana delillerinden biri yapmışlardır.

Âyet tebliğ metninde şöyle tercüme edilmiştir: “*Sana Kitab'ı indiren odur. Onun bir kısmı muhkem âyetlerdir. Onlar Kitab'ın anasıdır. Öbürleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde kayma olanlar*²⁷ *fitne çıkarma isteği ve te'vil etme gayreti ile müteşâbih olanına uyarlar. Oysa onun te'vilini Allah'tan başkası bilmez. O bilgide derinleşenler*

25 Bu ifadeler için bkz., *Koordinasyon Toplantısı*, s. 175.

26 Sayın ORUM, yeni çıkan Kitab'ında bu tür sorulara da cevap vermeye çalışmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in namazla ilgili ahkâmı Ehl-i Kitaptan öğrendiğini iddia etmektedir. Bunu da; ilahi şeraitlerle aslî olanın devamlılık olduğunu, hakkında yeni bir hüküm inmedikçe Hz. Peygamber'in önceki şeraitlerin hükümlerine tabi olduğu teziyle açıklamaktadır. Söylediklerinin özeti şu: Hz. Peygamber'e namazın nasıl kılınacağı vahy-i gayrı metlûvle veya Cebrail vasıtasıyla bildirilmiş değildir. Hz. Peygamber döneminde Mekke ve civarında önceki ilahi dinleri dosdoğru yaşayan (Ehl-i Kitap) insanlar vardı. Hz. Peygamber namazı nasıl kılacağını bunlardan öğrendi. Bkz., *Kur'an'ın Anlama Usûlü*, s. 73. Her halde Sayın ORUM zekat ve oruçla ilgili de böyle düşünüyordur. Buna göre Cenab-ı Hak, Peygamberine, Kur'an'da emrettiği en önemli İslâmî ahkâmı nasıl yaşayacağını öğretmemiş, Peygamberini, bu tür ahkâmı, şirkle ve kendi dinlerini tahrif etmekle tavsif ettiği Ehl-i Kitap'tan öğrenmek durumunda bırakmıştır. Yani peygamber dininin önemli bir kısmını sıradan insanlardan öğrenmiştir. Pes doğrusu. Peki bu durumda Hz. Peygamber'in tevhit inancını da onlardan öğrendiğinin önünde nasıl bir engel kalıyor ki? Yanlış bir metodolojinin insanı nerelere sürüklediğinin ibretlik bir örneğidir bu. Tevhit inancının özünü bile muhafaza edemeyen Ehl-i Kitap, ibadetin teferruatına dair hükümleri nasıl muhafaza etmiştir acaba? Sonra ibadetle ilgili tafsili ahkâmın tüm şeraitlarda aynı olduğu ne malum?

27 Tebliğin önceki şeklinde burası, “*İçlerinde yamukluk olanlar*” şeklinde tercüme edilmişti. Yani *zeyğ* زيع kelimesi *yamukluk* olarak tercüme edilmişti. Bkz. *T. Kartepe Versiyonu*, s. 4. Oysa yamukluk kelimesi argo bir kelimedir. Zeyğ kelimesi ise eğrilik anlamına gelmektedir ki, burada mecazi anlamda kullanılmıştır. Bu ifade eleştirilerimizden sonra yukarıdaki şekilde değiştirilmiştir.

ise (**Sağlam bilgi sahipleri ise**) şöyle derler: "Biz buna inanırız. Hepsi de rabbimiz katındandır." Bu bilgiye saf akıl sahiplerinden başkası ulaşamaz. (**Böyle düşünenler sadece içi temiz olanlardır.**)²⁸ (Âl-i İmran, 3/7)

Şimdi birisi bizzat tebliğ sahibinin verdiği anlamı esas alarak bu âyeti okuduğunda hiç zorlanmadan, "Demek ki, müteşâbih âyetlerin te'vili, yani murad edilen esas manası sadece Allah tarafından bilinmektedir. Allah, bunların te'vili ile uğraşılmasını hoş karşılamamış, bunun fitne çıkarma gayreti ve kalbi bir eğrilikten/has-talıktan kaynaklandığını bildirmiştir. Öyleyse bunları te'vil peşine düşmeden imanla yetinmek en salim yoldur," şeklinde düşünmesi gerekmez mi?

Oysa tebliğ sahib(ler)i âyetten kendilerinin de anladıkları bu açık anlamı bir tarafa bırakmışlar, tam aksine verdikleri anlamla uyuşmayan bir yola sapmışlardır.

"Te'vil bir şeyi hedefine çevirmektir. Müteşâbih âyetlerin hedefi muhkemlerdir. Onlardan birini diğerine çeviren ve birini diğeri ile açıklayan Allah Teâlâdır. Bunu başkası yapamaz. Ama "...kalplerinde kayma olanlar, fitne çıkarma isteği ve onu te'vil isteği ile müteşâbih olanına uyarlar." Yani âyetler arası ilişkileri göz ardı edip onları istedikleri hedefe çevirmeye ve fitne çıkarmaya çalışırlar."

İyi niyetli olduğu halde âyetler arası ilişkiyi yanlış anlayan Kur'ân âlimleri de olabilir. Onlar fitne çıkarmak ve âyetleri kendi arzularına göre te'vil etme niyetinde olmadıkları için yukarıdakilerden sayılmazlar."

"O bilgide derinleşenler biz buna inanırız, hepsi de Rabbimiz katındandır," derler. Yani âyetleri muhkem ve müteşâbih olarak indiren, onları birbirine bağlayıp te'vil eden O'dur. Biz âyetleri te'vile değil, Allah'ın tev'ilini yani O'nun âyetler arasında kurduğu bağları bulmaya çalışırız."²⁹

Önce bu izahdaki bir tutarsızlığa dikkat çekmeliyiz. Te'vili yapan bizzat Allah'tır, bunu başkası yapamaz, deniyor. Son paragrafta âyetin, "O bilgide derinleşenler biz buna inanırız, hepsi de Rabbimiz katındandır" kısmı izah edilirken, aynı vurguya ilaveten, ilimde derinleşenlerin bile te'vilin Allah'ın işi olduğuna imanla yetindiği, kendilerine düşenin Allah'ın te'vilini yani onun âyetler arasında kurduğu bağları bulmaktan ibaret olduğu ifade ediliyor. Yani er-Râsîhûn bile müteşâbih âyetlerin tevilini bilemez, bunların tevilin sadece Allah bilir.

Oysa âyetin, "...Kalplerinde kayma olanlar, fitne çıkarma isteği ve onu te'vil isteği ile müteşâbih olanına uyarlar," kısmı şöyle tefsir edilmiş: "âyetler arası ilişkileri göz ardı edip onları istedikleri hedefe çevirmeye ve fitne çıkarmaya çalışırlar,"; akabinde de, âyetler arasındaki ilişkileri göz ardı etmeyen iyi niyetli âlimlerin te'vil yapabileceği ifade ediliyor.

Burada anlaşılmayan bir durum var: Çünkü, sadece burada değil tebliğin birçok yerinde te'vil, Allah'ın müteşâbih âyetlerle muhkemleri açıklaması şeklinde tarif

28 Parantez içerisinde verdiğimiz tercüme tebliğin ilk halinde âyete verilen anlamdır. Bkz. T. Kartepe Versiyonu, s. 4; T. Süleymaniye Versiyonu, s. 3. Bu düzeltmenin de ilk gönderdiğimiz müzakereden sonra yapıldığı anlaşılmaktadır.

29 Bu ifadelerin tümü için bkz., T. Süleymaniye versiyonu, s. 3-4.

edilirken, buradaki ifadelerde ise, *Allah'ın âyetler arasına koyduğu bağların bulunması* şeklinde takdim ediliyor. Oysa bu ikisi bir birinden çok farklı şeyler. Ayrıca önce te'vilin sadece Allah tarafından yapılabileceği iddia edilirken; çok geçmeden âyetler arası ilişkileri göz ardı etmemek şartıyla iyi niyetli âlimlerin de te'vil yapabileceği noktasına geliniyor. Yani ekip en önemli iddialarından bile birkaç cümle sonra taviz verip, istisnalar getirmek durumunda kalıyor. Hem te'vile karşı çıkacaksınız, te'vili sadece Allah bildiğini, te'vil yapanın kendisini Şâri' yerine koymuş olacağını iddia edeceksiniz; akabinde, “*biz âyetleri te'vil etmiyoruz, Allah'ın te'vilini, yani onun âyetler arasında kurduğu bağları bulmaya çalışıyoruz*”, diyeceksiniz; işin içerisinden çıkamayınca da, âyetler arası ilişkileri göz ardı etmemek şartı ile iyi niyetli kişilerin de âyetleri te'vil edebileceğini söyleyeceksiniz. Acaba uzman ekip bu çelişki ile iddialarının temeline dinamit koyduğunun farkında mıdır?

Şimdi de âyetin yorumunda hangi kriterlerden hareket edildiğine bakalım.

1- Öncelikle âyette geçen muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramlarının sözlük anlamları esas alınmıştır. Tebliğ sahiplerine göre bu kavramlar Kur'an'ın diğer yerlerinde hangi anlamda kullanılmış ise, bu âyet de aynı anlamda kullanılmıştır. Müfessirlerin, muhkem ve müteşâbihin bu âyette özel bir anlamda kullanıldığı şeklindeki yorumları ise saçma görülmektedir. Bu açıdan âyet, bu kelimelerin sözlük anlamı esas alınarak yorumlanmıştır.

2- Âyetin izahında baş vurulan ikinci kriter, âyetin; *منه آيات محكمات هن ام الكتاب و* منه آيات متشابهات kısmında geçen *منه ام اخر* kelimelerine yüklenen anlamdır. Bu iki kriterden hareketle, *Te'vil, bir şeyi hedefine çevirmektir, müteşâbih âyetlerin hedefi muhkemlerdir,*³⁰ yargısına varılmıştır. Bu yargıya nasıl varıldığı ise, şöyle izah edilmiştir. “*Muhkem âyetler Kitâb'ın anası, geriye kalanı da müteşâbih olur. Dolayısı ile Kur'an'ın büyük bölümü müteşâbih âyetlerden oluşur. Çünkü ana her zaman az, diğerleri ise fazla olur. Bu sebeple Ali İmran Süresinin 7. âyetinde geçen müteşâbih kelimesine, “anlamı kapalı olan, kitap ve sünnette ne kesin ne de zanni her hangi bir delil bulunmadığından âlimlerin aklının onu idrake yetmeyeceği âyettir,” anlamı verilirse, Kur'an'ın büyük bir kısmının anlaşılamayacağı iddia edilmiş olur.*”³¹

Kısaca denmektedir ki, muhkem âyetler Kur'an'ın bir kısmını oluşturan ve ana olarak nitelendirilen esas âyetlerdir. Geri kalanlar ise, Kur'an'ın ekseriyetini oluşturan müteşâbih âyetlerdir. Dolayısı ile açıklanması gerekenler, esas teşkil eden bu az sayıdaki ana âyetlerdir. Bu açıklama da müteşâbihatla olur.

Çok iddialı bir şekilde savunulan bu izah tarzında çok önemli soruların cevapsız kalacağı ya hesap edilememiş, ya da okuyucunun fark edemeyeceği ümi-diyle öylece bırakılmış. Bu iddiaların isabetli olup olmadığını anlayabilmemiz için âyetin tartışmalı yönlerine getirilen izahlarla ilgili sorulara tatminkâr cevaplar verilip verilemeyeceğinde ortaya çıkar.

30 T. Süleymaniye versiyonu, s. 3.

31 T. Süleymaniye versiyonu, s. 6.

Örneğin tebliğde muhkem, "anlam açısından şüphe doğurmayacak söze denir. muhkem âyet, "şöyledir" veya "değildir" diye açık ve kesin hüküm bildirir," şeklinde tarif edilmiştir.

Müteşâbih ise, "benzemek ve benzerlik anlamına gelen fiilden türemiştir. Bir birine benzeyen iki şeye "müteşâbih" denir, şeklinde tanımlanmıştır.

Soru şudur: Muhkem, anlamı açısından şüphe doğurmayacak kadar açık ise, müteşâbih âyet, bu ap açık olan âyetin neresini açıklıyor? Zaten açık ve kesin bir hüküm bildirdiğini siz de kabul ettiğinize göre bu açıklamanın, hem de benzeşen şeyler için kullanılan "müteşâbihle" yapıldığını nasıl izah ediyorsunuz? Başkasına benzeyen onunla karışma ihtimali olan bir âyet, açık ve kesin anlama sahip olan bir âyeti nasıl açıklar?³²

İkinci soru: Müteşâbih âyetlerin muhkem âyetleri açıkladığı savunulduğuna göre, bundan, müteşâbih âyetlerin muhkemlerden daha açık ve kesin anlamlara sahip olduğu sonucu çıkar. Çünkü açıklayanın her zaman açıklanandan daha kesin ve daha açık olması gerekir. Müteşâbih, muhkemden daha açık ve anlaşılır ise, neden Allah Teala müteşâbihatın manasını sadece kendisinin bildiğini, onu te'vile yeltenenleri, *kalbi eğrilik ve fitne çıkarma isteği* ile nitelemektedir? Oysa Allah muhkemlerin te'vili ile ilgili böyle bir şey söylemiyor. Yani âyette muhkemlere uymak, onları te'vil etmek kınanmamışken, müteşâbihleri te'vil etmek kınanmaktadır. Dahası eğer müteşâbihler o kadar açık ise niçin te'vile ihtiyaç duyulsun ki? Bunların te'vilini bilmek niçin bu kadar zor olsun ve te'vile çalışanlar niçin kınansın ki? Çünkü te'vil, genellikle manası kapalı olan sözler ve metinler için söz konusu olur.

Bu iki soruya ikna edici cevaplar verilmediği müddetçe uzman ekibin; "Muhkem âyetler Kitâb'ın anası, geriye kalanı da müteşâbih olur. Dolayısı ile Kur'an'ın büyük bölümü müteşâbih âyetlerden oluşur. Çünkü ana her zaman az, diğerleri ise fazla olur..." şeklinde başlayan mantık yürütmesinin hiçbir geçerliliği yoktur. Çün-

32 Tebliğde de vurgulandığı gibi, müteşâbihin kelime anlamı benzeyen/benzeşen demektir, açıklayan, tafsil eden demek değildir. Fakat tebliğde mufassal ile müteşâbihin aynı anlama geldiği iddia edilmiştir. Oysa sözlükte tafsil ile teşâbüh ayrı anlamlara gelir. Benzeyen şeyler her zaman biri birini açıklamaz, tam aksine benzerlikler çoğu zaman karışıklığa sebep olur. Bu durum bir hadiste de söz konusu edilmiştir. Bilindiği gibi bir hadiste, "helal apaçık, haram da apaçıktır, fakat ikisi arasında (insanların çoğunun harama mı helale mi girdiğini bilmediği) müteşâbihat, veya müteşâbihat vardır", hadisinde, müteşâbihatın karışmaya sebep olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.

İsrail oğullarının hangi sığırın kast edildiğini anlamamaları, "sığırın biri birine benzemesi değil miydi? Yine cennetliklerin kendilerine verilen nimetler için "bunlar daha önce de bize verilen rızıktır" demelerinin sebebi, o rızıkların şeklen dünyadakinin benzerliği değil midir? Oysa oradaki yiyecekler tat ve lezzet açısından dünyadakilere çok farklıdır.

Eğer biz eşyadan değil, ifadelerden bahsediyoruz denirse, ifadeler arasındaki benzerlikler de her zaman biri birini açıklamaz. Örneğin "bu ifade buna benziyor" dediğimizde, bundan, bir ifadenin öbürünü açıkladığı sonucu çıkmaz. Bir konu veya meselenin anlatımında bir birinin aynı veya benzer ifade tarzlarına başvurulması, çoğu zaman benzer sözün ne anlama geldiğini izah için değil, ya konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak, ya muhatabı daha çok etkilemek ya da konunun önemini vurgulamak içindir. Âyetin bağlamından da açıkça anlaşıldığı gibi Kur'an'ın müteşâbih-mesânî bir kitap olarak indirilmesinin asıl sebebi de budur. Bu açıdan müfessirlerin müteşâbih-mesânî ile ilgili yorum ve yaklaşımları tebliğdeki iddianın aksine bizce gayet isabetlidir. Kur'an'ın yorumlanmasında oldukça rasyonel düşündüğü bilinen Muhammed Esed bile, bu âyetin mealinde Zemahşeri'nin verdiği anlamı esas almış, izahında da Râzi'nin görüşüne yer vermiştir. Bkz., *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 941.

kü muhkem ve müteşâbih bu âyette namaz ve oruç gibi kavramlaştırılarak kullanılmıştır; bu açıdan ana her zaman az, diğerleri çok olur gibi basit bir mantıktan hareketle bunların ne anlamda kullanıldığı anlaşılabilir.

Kaldı ki âyette mecazî bir anlatım vardır. Mecazî anlatımdan hakikat anlamı çıkarılamaz. Âyette geçen, *kitabın anası* tabiri ile bunların Kitab'ın esasını teşkil eden ve asıl uyulması gereken âyetler olduğu kast edilmiştir. Hal böyleyken kitabın esasını teşkil eden âyetlerin Kitab'ın az kısmını teşkil ettiği nasıl iddia edilebilir. O zaman Kitab'ın büyük çoğunluğunun müteşâbihattan ibaret anlaşılabilir bir kitap olduğu iddia edilmiş olur. Hasılı, *Kitabın anası* benzetmesinden hareketle bunların Kitab'ın az kısmını teşkil ettiği iddiası yanlış ve temelsiz bir iddiadır. Temel hata muhkem ve müteşâbihe tekdüze bir anlam vermektir. Başka bir ifade ile muhkem ve müteşâbihin bu âyette farklı bir anlamda kullanıldığının kabul edilmemesidir. İnsan bir defa yanlış yola girdi mi karşısına çıkan her şeyi yanlış algılamaya ve yanlış yorumlamaya başlar. Oysa, وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٍ *diğerleri müteşâbihtir* tabiri, Arapça dilbilgisi kuralları açısından, *geri kalan az kısmı müteşâbihtir* şeklinde anlaşılmaya daha müsaittir. Ama ekip, *müteşâbihatin muhkemleri açıklayan âyetler olduğu* şeklinde peşin bir hükme sahip olduğu için bunu anlamaları mümkün değildir.

Tebliğ sahipleri müteşâbihe verdikleri anlamla nasıl bir çıkmaza girdiklerini fark etmiş olacaklar ki, müteşâbihlere uymamanın niçin kınandığını şöyle izah etmeye çalışmışlardır: “*Yani âyetler arası ilişkileri göz ardı edip onları istedikleri hedefe çevirmeye ve fitne çıkarmaya çalışırlar.*” İyi niyetli olduğu halde âyetler arası ilişkiyi yanlış kuran âlimler de olabilir. Onlar fitne çıkarmak ve âyetleri kendi arzularına göre te'vil etme niyetinde olmadıkları için yukarıdakilerden sayılmazlar.”

Ne kadar ikna edici bir izah değil mi! Bir kişi iyi niyetliyse ve âyetler arası ilişkileri de göz ardı etmişse artık müteşâbihleri te'vil etmesinde bir beis yoktur öyle mi? Bu karara nasıl vardınız? Hâlbuki âyet böyle bir ayırım yapmıyor. Âyette kınanan ve kalbi eğrilik olarak nitelenen husus, bizzat müteşâbihlerin te'vili işidir. Kısacası te'vilin, *kötü niyet ve âyetler arası ilişkilerin göz ardı edilmesinden dolayı kınandığı* iddiası, düpedüz bir mugalatadır. Eğer Kur'an'ı açıklamak insanın kendisini Şâri' yerine koyması ise, âyete fatura ettiğiniz bu temelsiz iddia ile kendinizi Şâri' yerine koymuş olduğunuzdan zerrece şüphe edilemez.

Yukarıda ifade ettiğimiz çelişkiyi bir tarafa bırakıp, , “*Biz âyetleri te'vil etmiyoruz, Allah'ın te'vilini, yani onun âyetler arasında kurduğu bağları bulmaya çalışıyoruz*”, ifadesini tek başına ele alalım.

Şimdi soralım: Te'vili sadece Allah biliyor ise, âyetler arasında ne tür bağların bulunduğunu da sadece Allah'ın bilmesi gerekmez mi? Çünkü siz bu bağları bulduğunuzda sadece Allah'ın bildiği bir ilme ulaşmış oluyorsunuz. Kaldı ki bu bağları bulmak için de âyetleri te'vil etmek gerekemeyecek mi? Çünkü te'vil bir metnin, olayın veya hususun nasıl anlaşılması gerektiğinin izahı ve tefsiridir. İster bir âyetin metni ile ilgili olsun, isterse iki âyet arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair

bir yorum olsun, ağızdan çıkan her izah ve anlama tarzı bir te’vildir. Bu açıdan, *biz âyetleri tevil etmiyoruz, Allah’ın te’vilini bulmaya çalışıyoruz*, ifadesi bir aldatmacadan ibarettir. Yani burada çözülemeyen düğüm şudur: Âyetleri açıklamak, tevil etmek kişinin kendisini Şâri’ yerine koyması olarak kabul edilirken, Allah’ın âyetler arasına koyduğu (iddia edilen) ilişkiyi bulmak, bir te’vil, bir yorumlama tarzı değilmiş gibi takdim edilmeye çalışılıyor. Oysa kişi âyetler arası ilişkileri bulmaya çalışırken de âyetleri te’vil etmek ve yorumlamak zorundadır. Yani ikisi de aynı kapağa çıkıyor. Zaten tebliğ sahiplerinin bütün metinlerinde bol miktarda te’vil ve yorum vardır. Müfessir veya fukâhanın yaptığı da bundan başka bir şey değil ki. Hal böyleyken niye sizin ki şirk olmuyor da onların ki şirk oluyor?

Kısacası âyetleri açıklamanın veya tefsir etmenin şirk olduğunu kabul edersek, kendileri dâhil hiçbir âlim şirkle itham edilmekten kurtulamaz. Bu açıdan, *biz te’vil yapmıyoruz, Allah’ın te’vilini bulmaya çalışıyoruz*, kılıfı altında söylediklerinizin tamamı birer te’vildir.

6- Ekibin Yüce Allah’ın Kitab’ı Belli Bir Usûle Göre Açıkladığı ve Bu Açıklamalara Nasıl Ulaşılabileceğine Dair Söyledikleri ve İleri Sürülen Vahim İddialar.

Uzman ekip, Yüce Allah’ın Kitab’ı belli bir usûle göre açıkladığı tezini şöyle özetlemektedir: “*Kur’ân’a bakıldığında bu usûle dair geniş açıklamalar görülür. Kur’ân âyetlerinin “muhkem” ve “müteşâbih” olarak ayrılması, bunların, “mesânî” prensibine göre anlam kümeleri oluşturup her konuda detaylara ulaşma imkânı sunması, bu usûlün bir parçasıdır. Ayrıca Kur’ân bu detaylara inmek isteyenler için Arap diline, fitrata, Resulullah’ın örneğine ve ekip çalışmalarına dikkat çekmektedir.*”³³

Ekibin bütün usûlü bu satırlarda özetlenmiştir. Şimdi daha önce de verdiğimiz şu satırları bir daha dikkatlice okuyalım:

*Bize düşen Kur’ân’ı açıklamaya kalkmak değil, Kur’ân’ın bize gösterdiği ve Resûlullah’ın da uyguladığı metodlarla Yüce Allah’ın oluşturduğu anlam kümeleri içerisindeki hükümleri bulmaya gayret etmektir. Yüce Allah tarafından yapılan açıklamalara ulaşmak yerine Kur’ân’ı biz açıklamaya kalkarsak kendimizi Şari’ yerine koymuş oluruz. Yüce Allah, kendisinden başkasına kulluk etmememiz için Kur’ân’ı kendisinin açıkladığını bildirmektedir.*³⁴

Bu ifadelerde, Kitap’ı açıklamaya çalışmanın kişinin kendisini Şari’ yerine koymak olduğu, yani şirk olduğu açıkça ifade edilmiyor mu? Oysa yukarıdaki ifadelerde ise bu defa bunun bu usûlün bir parçası olduğu, detaylara ulaşmak isteyenlerin Arap dili, fitrat, Resûlullah’ın örneğine ve ekip çalışmasına da baş vurabileceği ifade ediliyor.

Hani Kur’ân’ı açıklamaya çalışmak şirk oluyordu? Örneğin bir insanın, “*boşanmış kadınlar üç kurû’ müddeti beklerler*”, (Bakara, 2/228) âyetinde geçen *kurû’*

33 Bkz. *Koordinasyon Toplantısı*, s. 160; *Kuran’ı Anlama Usûlü* s. 295. Paragrafta yer alan her iddia için âyetlere atıf yapıldığını da belirtmeliyim.

34 Bkz., *Kuran’ı Anlama Usûlü*, s. 27.

kelimesinin Arap dilinde ne anlama geldiğini izaha çalışması, Kur'an'ı açıklamaya kalkmak değil midir? Bu durumda bu insan şirke girmiş olmayacak mı? Bu nasıl bir tezattır böyle?

Peki ya *fitrata* dayanarak Kur'an'ın derin manalarına nasıl ulaşılır? Bir kere *fitrat* dediğiniz şey nedir? Bir taraftan, *bize düşen, Kur'an'ı açıklamaya kalkmak değil, Allah'ın yaptığı açıklamalara ulaşmaktır*, deniliyor; diğer taraftan, insanların açıklamakta aciz kaldığı, ne anlama geldiği belki hiçbir zaman yüzde yüz netleşmeyecek olan *fitrat* gibi soyut bir kavrama dayanarak Kur'an'ın derin anlamlarına ulaşılacağı iddia ediliyor. Çok garip değil mi? *Fitrata* dayanarak Kur'an âyetlerini açıklamaya girişen kişi kendini Şari' yerine koymuş olmayacak mı? Eğer, "*bizim kastettiğimiz açıklama şekli bu değil*", deniliyorsa, peki neyi kastediyorsunuz, diye sormamız gerekmez mi? Zaten ulema da Kur'an'ı açıklamaya çalıştığında, çoğunlukla Hz. Peygamber'in sünnetini, Arap dilini, başka bir Kur'an âyetini veya ilgili âyetin siyak ve sibakını esas almıyor mu? Sizin önerdiğiniz yöntem de bundan çok farklı değil ki. Hatta *fitratı* esas alarak Kur'an'ı açıklamaya çalışmak keyfiliğe ve subjektifliğe çok daha fazla açık bir anlama yöntemidir. Eğer ulema şirke giriyorsa sizin evleviyetle şirke girmiş olmanız gerekmez mi?

Kur'an'ın anlamlarına ulaşmada Resûllah'ın örnekliğine de başvurulabileceği ifade edilmiş. Peki, Resûllah'ın örnekliği ile ne kast edilmiş olabilir? Zannetmeyin ki uzman ekip Resulullah'ın sünnetini Kur'an'ın beyanı olarak kabul etmektedir. Aksine bu ekip İslâm ulemasının *Kur'an'ın en doğru açıklayıcısının sünnet olduğu*³⁵ şeklindeki yaklaşımını kabul etmek şöyle dursun, bir sapkınlık olarak görmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in Kur'an'la ilgili görevi onu tebliğ etmek ve anlatmaktan ibarettir. O'nun Kitab'ın mücmel hükümlerini açıklamak, mutlak ifadelerini takyid etmek, onu izah etmek veya onda olmayan hükümler koymak gibi bir misyonu yoktur. Tebliğin yayınlanan şeklinde de bu düşünce açık bir şekilde savunulmaktadır. Burada Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba etmeyi emreden âyetler peş peşe verilmekte, akabinde; *âyetlerde geçen itaatten kastın, Peygamber'in tebliğ ettiği şeye uymak olduğu; ittibadan kastın da yine böyle anlaşılması gerektiği* iddia edilmektedir.³⁶

Yine âyette geçen, "*O Peygamber, onları münkerattan nehy eder, onlara tayyibatı helal kılar, habâisi de haram kılar*" (Araf, 7/157) şeklindeki ifadenin; *Resulullah'ın bir şeyi helal ve haram kılması Allah'ın haram ve helal kıldıklarını Resulullah'ın tebliğ etmesi anlamındadır*³⁷ şeklinde anlamak gerektiğini iddia ediyorlar. Buna göre bu arkadaşlar, Allah'ın haram kıldığı şeylerin Kur'an'da sayılanlardan ibaret olduğunu, Allah'ın Peygamber'in diliyle haram kıldığı herhangi bir şey olmadığını savunmaktadırlar. Acaba bu arkadaşlara göre, ehli eşek ve yırtıcı hayvanların etleri helal midir? Ya da bir kadının halası veya teyzesi üzerine nikâhlanmasını caiz

35 Bu gerçeklik ulema tarafından, السنة قاضية على الكتاب şeklinde ifade edilmiştir. Yani, "Sünnet, Kitap hakkında en doğru hüküm veren bir hâkimdir."

36 Bkz., Koordinasyon Toplantısı, s. 167-169. Bu iddia için bkz., Kur'an'ı Anlama Usûlü, s. 189-210.

37 Koordinasyon Toplantısı, s. 169. Ayrıca bkz., Kur'an'ı Anlama Usûlü, s. 210-234.

mi görmektedirler? Çünkü bunların haramlığı ile ilgili hükümler sünnetle sabittir. Daha genel bir ifade ile sünnetle nehy edilmiş/haram kılınmış pek çok muameleyi yok mu saymaktadırlar?³⁸

Enteresandır, her konuda sünnete mesafeli duran bu arkadaşlar, bu iddianın doğruluğuna, Beyhaki’de geçen, “*Ben ancak Allah’ın Kitabı’nda helal kıldığı şeyi helal ve yine ancak Allah’ın, Kitabı’nda haram kıldığı şeyi haram kılarım*” şeklindeki rivayeti delil göstermişlerdir.³⁹

Keşke bütün sünnet konusunda bu denli hassas olsalar. Eğer gerçekten sünneti delil olarak kabul ediyorlarsa, Şâfiî’nin rivayet ettiği şu hadis için ne diyorlar acaba? “*Sizden hiç birinizi, benim bir şeyi emrettiğim veya nehy ettiğim hakkındaki sünnetim kendisine ulaştığı halde, koltuğuna yaslanarak: “Ben şunu bunu bilmem, Allah’ın Kitabı’nda ne bulursam ona uyarım” dediğini görmeyeyim.*”⁴⁰

Bu kadarla yetinmiyorlar. Mesela, “*Hayır, rabbine and olsun ki onlar aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip de içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan verdiği hükme tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar,*” (Nisa, 4/65), âyetinde geçen, *Peygamber’in hükmetmesi* ifadesini izah sadedinde; “*Resulullah’ın insanlar arasında hükmetmesi de Allah’ın Kitabı’ndakilerle olur,*”⁴¹ ifadesi kullanılmış.

38 Uzman ekip, ileri sürdükleri iddialar çerçevesine bu tür sorulara bir cevap bulunamayacağını bildiklerinden, farklı izah tarzları geliştirmeye çalışmışlardır. Yukarıda da geçtiği üzere bazen Hz. Peygamber’in bu tür hükümleri ehl-i kitaptan öğrendiğini ileri sürerek, bazen de, Kur’ânî kavramları çarpıtarak işin içinden çıkmaya çalışmışlardır. Mesela Sayın ORUM, kitabında bu tür soruların cevabını vermeye çalışırken, bunları, Peygamber’in hikmet kapsamında öğrettiği hükümler olduğunu iddia eder. Ancak, *Hz. Peygamberin bir Şâri’ olmadığı ve Kur’ânda olmayan bir hüküm koyamayacağı* şeklindeki iddiasıyla çelişkiye düşmemek için, hikmet kavramına farklı bir anlam yükleyerek izah etmeye çalışır. Kendince bir takım ayetlerden istidlal ile önce hikmetin, Kur’ândan ayrı bir şey olmadığını, onun, Kur’ân’ın ihtiva ettiği hükümler olduğunu ileri sürer. (bkz. s. 238-241). Akabinde, Hz. Peygamber’in, *katilin mirasçı olamayacağı ve fitr sadakası ile ilgili sözlerinin* O’nun Kur’ândan çıkardığı hükümler olduğunu iddia eder (bkz. s. 244-6). Hz. Peygamberin, *yırtıcı kuşların ve ehl-i eşek etlerinin haram olduğuna* dair sözleri için de benzeri bir iddiada bulunur. (bkz. s. 109). Kısacası ona göre Peygamber’den sadır olan bu tür hükümler, Kur’ânda bulunan hikmeti tebliğden başka bir şey değildir.

Fakat anlaşılmayan bir şey var. Sayın ORUM’a göre Kur’ândan hüküm çıkarma konusunda biz ile peygamber eşitiz. (s. 241) Madem eşitiz, Peygamber’in Kur’ândan çıkardığı bu hükümleri Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud gibi âlim sahabiler niye çıkaramamışlar da hep Hz. Peygamber’in söylediklerine uymuşlar. Bu hükümler Kur’ânda varsa, nerededir ve nasıl vardır? Varsa biz niye çıkaramıyoruz? Ne tebliğlerde ne de Kitap’ta buna dair tatmin edici bir açıklama yoktur. Mesela Hz. Peygamber bildirmeseydi, Sayın ORUM, yırtıcı kuşlar ve ehl-i eşek etinin haram olduğunu, katilin mirasçı olamayacağını ve iki kız kardeşle aynı anda evlenemeyeceği ile ilgili hükümleri Kur’ândan bulup çıkarabilecek miydi? Ancak Sayın ORUM iddiasını somut örneklerle izah etmek yerine, *hikmet, Kur’ân’ın ihtiva ettiği hükümlerdir, Hz. Peygamber’in koyduğu hükümler de Kur’ânda bulunan hikmetin tebliğidir* gibi nasıl izah edileceği anlaşılmayan soyut ve muğlak ifadelerle sığınmıştır. Oysa bu kadar ciddi bir iddianın bu şekilde geçirilemeyeceğini kendisi de bilmektedir. Buradaki temel problem bu ekibin, Sünnetin, Kur’ân’ın bir mütemmimi ve açıklayıcısı olduğu gerçeğini kabul etmemeleridir. Çünkü onlara göre sünnete böyle bir misyon yüklenirse bu, Hz. Peygamber’in Şâri’ olduğu anlamına gelir. Oysa Hz. Peygamber’in Şâri’ olduğunu kabul etmek onlara göre şirktir. Fakat Hz. Peygamber’in sünnetini toptan inkâr etmeye de cesaret edemedikleri için, bu defa da sünnetle sabit ahkâmı izah için, yukarıdakine benzer muğlak ve soyut ifadelerle işin içerisinden çıkmaya çalışmaktadırlar. Aslında kendilerini bu çıkmaza sürükleyen faktörün, ileri sürdükleri iddiaların içerdiği yanlışlar ve çelişkiler olduğu o kadar açıktır ki, kanaatimce kendileri de bunun farkındadır. Fakat bunu kabullene bilmeleri ancak ekip psikolojisinden kurtulmaları ile mümkün gözükmektedir.

39 *Koordinasyon Toplantısı*, s. 169.

40 Şâfiî, Muhammed b. İdris, (öl.205/819), *er-Risâle*, s. 88-89. Ahmed Muhammed Şakir, bu hadisin Buhâri ve Müslim’in şartları açısından sahih olduğuna dair geniş bir izahat serd eder. Bkz., *er-Risâle*, s. 90-91.

41 *Koordinasyon Toplantısı*, s. 170-1.

Demek isteniyor ki; Peygamber'in hükmetmesi Allah'ın Kitabı'nda yer alan hükümleri bildirmekten ibarettir. Bir meselenin Kur'an'da hükmü yoksa Peygamber'in Şari' gibi davranarak onunla ilgili hüküm verme yetkisi yoktur. Bu zihniyete göre Peygamber'in görevi hâşâ! postacılıktan ibarettir.⁴² Verilen emaneti adresine teslim etti mi, yapması gereken başka bir hiç şey kalmamış demektir.⁴³

Bu zihniyetin tabii bir sonucu olarak arkadaşlarımız, Peygamber'e verilen tebyin görevi konusunda da farklı bir anlayışa sahiptirler. Bu açıdan, "*İnsanlara kendilerine ineni açıklaman (لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik*" Nahl, 16/44); âyetinde geçen *tebyinden* ne kast edildiğini, tebyin kelimesinin geçtiği bazı âyetleri delil göstererek,⁴⁴ İslâm tarihinde bir benzeri olmayan şu özgün! sonuca varmışlardır:

"*Sonuç olarak tebyin, Kur'an'da olmayan şeylerin teşrii, onun âmminin tahsisi, mutlakının takyidi, mücmel ve müşkilinin tefsiri, bazı âyetlerinin tahsisi değil, Kur'an'daki âyetlerin ve barındırdığı açıklamaların ortaya konması olarak anlaşılmalıdır. Bu, dinde tek bir şariin ve tek bir kaynağın olduğu anlamına gelir. Bu anlayışa göre Rasûlullah'ın varlığı dini tebliğ edip uygulama ve bize örnek olma yönüyle önem taşımaktadır.*"⁴⁵

Görüldüğü gibi uzman ekip İslâm'ın anlama geleneğini ve sünnet anlayışını tamamen inkar etmektedir. Burada Hz. Peygamber'in teşri görevi inkâr edildiği gibi, sünnetin Kur'an'ı açıklama misyonu da reddedilmektedir. Dinin tek bir kaynağı vardır, o da Kur'an'dır. Dinin Sünnet diye bir kaynağı yoktur. Peygamber'in görevi Kur'an'ı tebliğ edip sadece onda geçen hükümleri uygulamaktan ibarettir.

Bu zevatın yukarıdaki ifadelerini bir de daha önce verdiğimiz şu ifadesi ile beraber düşünün. "*Bize düşen Kur'an'ı açıklamaya kalkmak değil, Kur'an'ın bize gösterdiği ve Resûlullah'ın da uyguladığı metotlarla Yüce Allah'ın oluşturduğu anlam kümeleri içerisindeki hükümleri bulmaya gayret etmektir.*"

Dikkat edilirse bunlar, Kur'an'ı açıklama (tebyin) ve anlama konusunda kendileri ile Peygamber'i aynı kefeye koyuyorlar. Dedikleri şu: Bize düşen Resulullah'ın yaptığı gibi, Kur'an'ın gösterdiği metotlarla Yüce Allah'ın oluşturduğu anlam kümeleri içerisindeki hükümleri bulmaya gayret etmektir.

42 Burada Hüseyin Hatemi'nin, bu tür zihniyete verdiği şu esprili cevabı hatırlatmamı ma'zur görün. Hoca buna, "*Eğer Peygamber'in görevi postacılıktan ibaret olsaydı Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde, onu karşılayan çocukların, Telaa'l-bedru aleyha, şarkısını değil de, bak postacı geliyor, selam veriyor, herkes ona bakıyor...* şarkısını söylemeleri gerekirdi," şeklinde ironik bir cevap vermişti.

43 Tebliğde ne anlama geldiğine ve niye yer verildiğine anlam veremediğim ifadeler de var. Örneğin, "*Allah'ın yanı sıra Resulüne de iman etmeyi gerektiren âyetler de bu anlamdadır,*" ifadesi kullanılmış, akabinde. Allah'a, elçisine, ona ve ondan önceki peygamberlere indirdiği kitaplara ve meleklerle iman etmeyi emreden nisa süresinin 136. âyeti verilmiş. Bkz. *Koordinasyon Toplantısı*, s. 171-172. Fakat ne anlatılmak istendiğine dair bir izah yapılmamıştır. Bu ifade ile, *Peygamber'e imandan kasıt Allah'a imandır, salt Peygamber'e iman diye bir şey yoktur*, fikrini savundukları anlaşılabilir. Çünkü burada, *Peygamber'e ittiba' ve O'na itaatten kasıt, Allah'a ittiba' ve itaattir*, şeklindeki iddiaya göndermede bulunduğu için, başka bir anlam vermek mümkün değildir.

44 *Koordinasyon Toplantısı*, s. 172-175.

45 *Koordinasyon Toplantısı*, s. 175. Daha geniş açıklamalar için bkz., *Kuran'ı Anlama Usûlü*, s. 210-34.

Görüldüğü gibi burada Kur’ân’ın bize bir metod gösterdiği ve Resulullah’ın da bunu uyguladığı iddia ediliyor. Tabi ki akla şu sorular geliyor:

1- Bu metot sizin iddia ettiğiniz metot ise, neden 14 küsur asırdır sizden başka hiç kimse bu metodu keşf edemedi? Kur’ân bu kadar kapalı bir kitap mıdır?

2- Peygamber’in de böyle bir metot uyguladığı nerede yazıyor? Kur’ân’da mı, sünnette mi, sahabeden gelen rivayetlerde mi? Peygamber’in böyle bir metot uyguladığına dair bizim niçin bir bilgimiz yok. Sizin elinizde Kur’ân ve Peygamber’e dair bizim bilmediğimiz kaynaklar mı var?

Klasik kaynaklarımızda yukarıdaki iddialara yeterince cevap verildiği için burada üzerinde durmuyoruz. Zaten bu yazının hacmi de buna müsait değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki; bu tür iddialar İslâm dünyasında ilk asırlardan beri var ola gelmiştir. Mesela hicri ikinci asırda bile bu tür düşünceleri hararetle savunan grupların olduğunu görüyoruz. İmam Şâfiî’nin en önemli mücadelesi bunlarla olmuştur. *er-Risâle, İhtilâfu’l-Hadis ve Cimâu’l-İlm* adlı eserleri sünnet münkirleri ile yaptığı münakaşalar ve verdiği cevaplarla doludur. Bu zihniyeti taşıyanlar, ulemanın sünnet konusundaki güçlü savunmaları karşısında etkisizleşip tarihe mal olmuşlardır. Sonraki asırlarda yazılan usûl kitaplarında da bu tür iddialara cevap niteliği taşıyan bölümlere yer verilmiştir. Usûl kitaplarına baktığımızda hemen tüm mezhep ve meşreplerin Hz. Peygamber’in Kur’ân’da hükmü bulunmayan konularda hüküm koyma yetkisinin bulunduğunu, sünnetin Kur’ân’ın amm ifadelerini tahsis, mutlakını takyid, mücmel ve müşkilini tefsir görevi bulunduğu noktasında müttelik olduklarını görürüz.

Bu güçlü konsensüsten dolayı sünnet konusundaki o ilk sapma hareketi yirminci asra kadar yeşerme ortamı bulamamıştır. Ne hikmetse İslâm dünyasının zayıflaması ile birlikte bu tür iddialar da yeniden boy göstermeye başlamıştır.

Kur’ân’ın oluşturduğu anlam kümelerine bir de ekip çalışması ile ulaşılabileceği ifade edilmektedir. Buna da, “*Bu, âyetleri, bilen bir kavim için Arapça okuyuş olarak açıklanmış bir kitaptır*” (Fussilet, 41/3) âyeti delil gösterilmiş. Yani bu âyetteki ***bilen bir kavim*** ifadesinden, Kur’ân’daki açıklayıcı anlam kümelerinin sadece ekip çalışması ile ortaya çıkarılabileceği iddia edilmektedir. Tabi bu ***bilen kavmin*** de aklını kullanan, kavrayan, inanan, doğru bilgiyi kullanan, şükreden, düşünen, dinleyen gibi bir takım vasıflara sahip olması gerektiği özellikle vurgulanmış.⁴⁶ Acaba bu satırlarla ne demek isteniyor. Bilindiği üzere meşhur müçtehitler genellikle ferdi içtihatlarında bulunmuşlardır. Acaba arkadaşlarımız, Kur’ân’a göre bu ferdi içtihatların hiçbir kıymetinin bulunmadığını, bu işi, kendi ekiplerinin mi üstlendiğini söylemek istiyorlar.

Tebliğde dikkat çeken bir tezat da, bütün tez boyunca savunulan ana iddianın bir anda unutulup ***Kur’ân’dan hüküm çıkarmaktan bahsedilmesidir.*** Oysa bütün metin boyunca savunulan ana tez neydi? ***Biz Kur’ân’dan hüküm çıkaramayız,***

46 Koordinasyon Toplantısı, s. 179-80.

Allah'ın açıklamalarını bırakıp Kur'an'dan biz hüküm çıkarmaya kalkarsak kendimizi Şari' yerine koymuş oluruz; denilmiyor muydu? Şimdi ne oldu da bir anda **Kur'an'dan hüküm çıkarmanın** donanımlı kişilerden oluşan ekiplerin işi olduğu noktasına gelindi. Bir de buna Hz. Peygamber'in ashabıyla istişaresi örnek gösteriliyor.⁴⁷

Bu müthiş çelişkinin tek nedeni, bütün karşı çıkmalara rağmen *Kur'an'dan hüküm çıkarma gerçeğinin* bir türlü bastırılmamasıdır. Zira gerçeği ne kadar bastırırsanız bastırın, onun fırsatını bulduğu anda kendisini size itiraf ettirmek gibi bir tabiatı vardır. Burada olan da budur.

Buradaki esas vahamet, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hüküm çıkarmak için ashabıyla istişare ettiği iddiasıdır. Evet Hz. Peygamber ashabıyla istişare etmiştir. Ancak bu istişarelerin tamamı ya bir savaş kararı veya savaş taktiği, ya da bazı dünyevi ve siyasi işlerle ilgili olmuştur. Bunlar da hakkında Kur'an'da bir hüküm bulunmayan durum ve meselelerde olmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hüküm çıkarmak veya her hangi bir Kur'an âyetini anlamak için ashabıyla istişare ettiğine dair tek bir örnek yoktur, olamaz da. Kur'an'ın kendisine indiği, hassetsen onu tebliğ ve beyanla görevli bulunan bir Peygamber'in Kur'an'ın anlamını başkasına sorarak öğrenmesi gibi bir konumda bırakılması düşünülebilir mi? Bundan, Peygamber'in hata yapma konusunda diğer insanlardan farksız olduğu sonucu çıkar. Eğer öyle ise Peygamber, başkaları için nasıl *usve-i hasene olur*? Böyle bir iddia, Yüce Allah'ın Peygamberi'ne Kur'an'ın anlamlarını öğretmediği ve ashabından Kur'an'ı ondan daha iyi bilen kişilerin bulunduğu anlamına da gelir. Örneğin Hz. Peygamber'in sahabeye, *ben işin içinden çıkamadım acaba siz şu âyeti nasıl anlıyorsunuz? Veya ben şu meselenin hükmünü Kur'an'da bulamadım acaba sizin bu konuda bildiğiniz bir âyet var mıdır?* şeklinde bir istişarede bulunduğu kaynaklarda bir bilgi var mıdır? Olmadığına göre nasıl oluyor da Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hüküm çıkarma konusunda ashabıyla istişare ettiği iddia edilebilir? Eğer bu bir cehalet değilse, Peygamber'i kasıtlı bir şekilde sıradanlaştırma çabasından başka bir şeyle izah edilemez. Peygamber'i sıradanlaştırmaktan gaye ise O'nun sünnetini işlevsiz kılmaktır.

Tebliğ'de başka tuhafliklar da var. Tebliğ'de muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramlarının Kur'an'da hep aynı anlamda kullanıldığı düşüncesi hâkimdir. Örneğin teze göre müteşâbih kelimesinin Ali İmran süresinin 7. âyetindeki anlamıyla, Zümer süresinin 23. âyetindeki anlamı aynıdır. Yine muhkem kelimesinin Ali İmran'nın 7. âyetindeki anlamı ile Hud süresi 1-2 âyetindeki anlamı aynıdır. Bu yaklaşım her şeyden önce tebliğ'de savunulan tezle tezat teşkil etmektedir. Zira Kur'an'ın ikişerli anlam kümelerinden oluştuğu ve bunların biri birini açıkladığı tezi ile, en önemli Kur'an'î kavramların Kur'an'da tek bir anlamda kullandığı iddiasını bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü bizzat Kur'an'ının müteşâbih-mesânî

47 Kur'an'dan hüküm çıkarma ifadesi için bkz. *Koordinasyon Toplantısı*, s. 179.

üslubu, bir kelimenin tek bir anlamda kullanılmasına manidir. Zira bu üslup ancak çok zengin bir dille elde edilebilir. Bu da ancak kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmasıyla mümkün olur. Hiçbir edebi metin kelimelerin sürekli aynı anlamda kullanılmasıyla elde edilemez. Aynı hakikatleri bazen benzeşen, bazen farklı ifade kalıpları ile tekrar edildiği halde bıktırmayan, her ifadesinde her tekrarında ayrı bir güzellik olan tek kitap, Kur’ân’dır. Kur’ân’ı muciz kılan da onun bu özelliğidir. Ayrıca bu kelimelerin ayrı anlamlarda kullanıldığını kabul etmeyen müfessir yok gibidir.

Tebliğde bazı müfessirlerin Zümer Süresi’ndeki (39/23) anlamıyla bakıldığında, bir yönüyle bütün Kur’ân âyetlerinin müteşâbih olduğu, Hud Süresi’ndeki (11/1-2) anlamıyla bakıldığında bütün Kur’ân’ın muhkem olduğu şeklindeki yaklaşımları da garip karşılanmış. Oysa daha önce de geçtiği üzere Tebliğde aynı âyetlere dayanılarak, Kur’ân’ın tümünün muhkem ve tümünün müteşâbih olduğu hem vurgulu hem de mutlak bir şekilde savunulmuştur. Üstelik müfessirler *bu iki âyetteki anlamıyla* kaydını koyarken, tebliğ sahipleri bu kaydı da koymamaktadırlar. O halde ne eleştiriliyor? Bütün Kur’ân nasıl hem muhkem hem de müteşâbih olabilir? Yani bir şey nasıl hem ak hem de kara olabilir? İşte bu, kelimelerin Kur’ân’da farklı anlamlarda kullanıldığını kabul etmemekten kaynaklanan bir paradokstur.

7- Tebliğ Sahipleri İslâm Fıkıh Geleneğini Yok Saymaktadırlar

Acaba bugün dünyada bir ilim geleneğini tamamen yok sayarak o ilme sıfırdan başlanmasının daha isabetli olacağını savunan bir anlayış var mıdır? Tebliğ sahipleri İslâm fıkıh geleneğinin tamamen yok sayılması ve fıkıhla ilgili her şeyin sıfırdan ele alınması gerektiğini savunuyorlar. Henüz küçük bir azınlığa bile kabul ettiremedikleri bu çok tartışmalı yöntem ve anlayış uğruna on dört asırlık bir birikimin çöpe atılması gerektiğini savunuyorlar. Onlara göre tarihi süreç içerisinde Kur’ân tamamıyla yanlış bir yöntemle yorumlanmış, bu açıdan yanlış bir fıkıh anlayışı ve birikimi ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bütün fıkıh ilminin yeni baştan ele alınması gerekir. Eğer kullanılan metodoloji yanlış ise fıkıh kitaplarında okuduğumuz ferî hükümler de yanlış demektir. Bu demektir ki, ümmetin âlimleri ondört asır boyunca Kur’ân ve sünneti hep yanlış yorumlamış, ümmet de Kur’ân ve sünnetle alakası olmayan bir fıkıhla amel etmek zorunda kalmıştır. Bunlar bir yorum değildir. Süleymaniye Vakfı’ndaki toplantıda Abdulaziz Bayındır Hoca’ya bunları sıralayıp, *böyle mi düşünüyorsunuz*, diye sorduğumuzda, onlarca kişinin içerisinde açık bir ifade ile, *evet aynen böyle düşünüyoruz*, demişti.

Bu son derece ilginç anlayışın nereye doğru ve ne kadar yol alacağı merak konusudur. Eğer bu ümmet on dört asır boyunca yanlış bir yolda yürümüş ise, bundan sonra doğru yolu görse bile bunun ona pek bir faydasının olacağını zannetmiyoruz. Çünkü bu yolu yeniden yürüyecek ne gücü ne de zamanı kalmıştır.

SONUÇ

“Kur’ân’ın Kur’ân’ı Açıklama Usûlü” adlı tebliğde, İslâm hukuk tarihinde benzerine ilk defa şahit olduğumuz iddialar ileri sürülmüştür. Tabii ki hiç kimse bir başkasının fikir ve düşünce hürriyetinin önüne set çekme gibi bir hakka sahip değildir. Kendini ehil gören herkes önceden benzeri olsun veya olmasın her zaman yeni iddia ve fikirler öne sürülebilir. Bizim eleştirilerimiz bu iddiaların İslâm tarihinde benzerinin bulunmaması veya İslâm âlimlerinin görüşlerine ters düşmüş olması değildir. Elbette İslâm âlimleri hata da yapabilir, bazı şeyleri fark da etmemiş olabilirler. Hangi konuda hata yaptıkları veya neyi fark etmedikleri makul delil ve gerekçelerle ortaya konduğu müddetçe katılalım veya katılmayalım bu tür eleştirileri bilimsel hayatın bir gereği olarak kabul etmek zorundayız. Bazı âlim veya mezheplere yönelik eleştirilere her zaman şahit oluruz. Fakat bu tür eleştiriler genellikle münferit meselelerde söz konusu olur.

Oysa bu tebliğde çok farklı bir durum söz konusudur. Zira tebliğde İslâm fıkının ta baştan itibaren (Hulefa-i Raşidin’den beri) yanlış bir yöntemle üretilmeye başlandığı, bu açıdan tamamen Kur’ân’la alakası olmayan yanlış bir fıkîh müktesebatının ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Yani iddia fukahânın birkaç usûl meselesinde veya bir kısım furû meselelerinde hata yaptığı ile sınırlı değildir. Aksine İslâm ilim mirasını tamamıyla reddeden bir anlayışla karşı karşıyayız. Fikhî açıdan söylersek, bu ekip hem usûl ilmini hem de furû fıkîh müktesebatını tamamıyla reddetmektedir. Tebliğ sahiplerine göre Hulefa-i Raşidin dahil bütün ümmet on dört küsur asır boyunca İslâm’ı yanlış anlamış, yanlış yorumlamış, yanlış yaşamıştır. Bununla da yetinilmemiş, içtihat yoluyla Kur’ân’dan hüküm çıkarmaya kalkıştıklarından dolayı geçmiş ulemanın kendilerini Şari’ yerine koydukları iddia edilmiştir. İşte tebliğ bu denli vahim ve korkunç iddialar içerdiği için bu kadar kapsamlı bir eleştiri yazma gereği duyulmuştur.

Tabii ki isteyen istediği iddiayı ileri sürebilir. Ama karşı eleştiriye de hazır olmak ve hesabını vermek şartıyla. Bizim yaptığımız şey, bütün ümmeti dalâletle itham eden bu cüretkâr iddiaların ne denli yanlış ve çürük delillere dayandırıldığını göstermektir. Çalışmanın muhtevasında da görüldüğü gibi maalesef bu tebliğde ileri sürülen iddialar için delil gösterilen âyetlerin ya da -onların tabiriyle- âyetler arası ilişkilerin hiç biri istidlale elverişli değildir. Çünkü delil gösterilen âyetler, ya anlamlarında oynama yapılarak, ya yanlış yorumlanarak ya da bağlamıyla alakası olmayan anlamlar yüklenerek delil yapılmaya çalışılmıştır. Esasen İslâm’ın içtihat, fıkîh ve anlama geleneği ile ilgili algıyı kökten değiştirecek böylesine büyük bir iddianın bu denli yanlış ve tartışmalı delillere bina edilmeye çalışılması, doğrusu iddia sahiplerinin yaptıkları işin ciddiyetinin farkında olup olmadığı konusunda insanı şüpheye düşürmektedir. Bu tür bir iddiayı değil böylesi tartışmalı delillere, kabul edilebilir delillere bile dayandırsanız yine de insanlar nezdinde itibar görmesi öyle kolay olmayacaktır. Çünkü on dört küsur asırdır mühendisliğini on binlerce ulemanın yaparak inşa ettiği fıkîh nehrinin yatağının yanlış inşa edildiği ve

değiştirilmesi gerektiği iddiası akla ziyan bir cüretkârlıktır. Bunun kabul görmesi mucize kabilinden bir şey olacaktır.

Esasen bu kadar yanlış iddialar için Kur’ân’dan makul deliller bulunabileceğini düşünmek bile vahim bir hata olur. Çünkü bu iddiaları doğru kabul edersek, tarihte İslâm diye bir dinin yaşanmadığını İslâm’ı bilen bir âlimin gelip geçmediğini kabul etmemiz gerekecektir.

Tebliğ sahiplerini bu denli vahim hatalar yapmaya sevk eden amil ne olabilir? Acaba onları buna sevk eden ekip çalışması mıdır? Çünkü bu tür yanlış fikirler genellikle grup elemanlarının biri birlerini şartlandırması ve doğruluğuna inandırması sonucu teze dönüşür. Marjinal grupların savunduğu uç fikirlerin arkasında genellikle bu tür bir hizip ve grup psikolojisi vardır. Hatta mezheplerin ve birçok İslâmî cemaat ve grubun bazı bariz yanlışlarını terk edememelerinin altında da böyle bir psikoloji vardır. İmamın, mezhebin, liderin veya cemaatin karizmasını çizdirmemek adına, bazen olmadık teviller yapıldığını hepimiz biliyoruz. Acaba Abdulaziz Bayındır’ın ekibinde de böyle bir sıkıntı olabilir mi? Eğer öyle ise onlar için Cenab-ı Hak’ın; *كل حزب بما لديهم فرحون* “Her hizip kendi görüşüyle müferrehtir”, (mü’minun, 23/53) şeklinde ki fermanını yeniden düşünmenin tam zamanıdır. Belki bu sayede ekip çalışması şartlanmışlıktan çıkıp ferdi düşünmeye (ferdi iç-tihada) yönelirler de daha hayırlı ve isabetli sonuçlara ulaşırlar. Vicdanlarıyla baş başa kaldıklarında ulemanın ürettiklerini daha tarafsız bir şekilde değerlendirme imkânı bulurlar. Cenab-ı Hakkın basiretimizin önündeki engelleri kaldırması, bizleri dalâlete götürecek hatalardan koruması temennisiyle.

■ **Prof. Dr. Saffet KÖSE***, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2013, Hikmetevi, 326 s., 3. baskı.

Değerlendiren: Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR **

Bir ilmi disiplinle meşgul olmak isteyenlerin ilk yapacakları şey öncelikle o alanı ana hatlarıyla tanımaktır. Böyle bir ihtiyacı karşılamak için hemen her dönemde bu türden eserler yazılmıştır. İslami disiplinlerin bütün sahalarında telif edilen *muhtasarlar* konunun klasik örnekleri arasında sayılabilir. Bu gelenek devam etmektedir ve aynı amaca hizmet eden yeni sistematikte kitaplar kaleme alınmaktadır. Nitekim İslam hukukunu ana hatlarıyla tanıtan Arapça, Türkçe ve Batı dillerinde bazı eserler de yayımlanmıştır. Bunlardan en son çıkanı Prof. Dr. Saffet Köse'nin *İslam Hukukuna Giriş* adlı kitabıdır. Biz, alanı tanımak isteyenlerin ilgisiz kalamayacaklarını düşündüğümüz bu eseri, bazı dikkat çeken hususların altını çizerek tanıtmaya çalışacağız.

İslam Hukuku'na Giriş, on bölümden oluşuyor: Kavramsal çerçeve; İslam Hukukunun Özgünlüğü Problemi; İslam Hukukunun Konusu Şer'i Ameli Hükümler; Şer'i Hükümlerin Genel Amaçları; Şer'i Hükümlerin Kaynakları, Delilleri, Yöntemleri ve İlkeleri; İslam Hukukunun Tarihsel Dönemleri; İslam Hukuk Ekolleri Mezhepler; Uygulamada İslam Hukuku; Literatür; İslam Hukukunun Hukuk Düşüncesine Katkıları; Mecelle Külli Kaideleri ve Kısa Açıklamaları.

Yazar önsözde kitabı yazma sebebini şu şekilde izah ediyor: “Ana hatlarıyla bir ilmi disiplinin çerçevesini tanıma, konusu, amacı, yöntemi, kaynakları, kavramları, ekolleri, tarihi, diğer disiplinlerle olan ilişkisi, problemleri çizer. O sahayı yeterince tanımak, anlamak ya da bu alanın herhangi bir konusuyla ilgili söz söyleyebilmek ancak bu hususları ihata etmekle mümkün olabilir. Elinizdeki bu kitap bahis konusu hususlarda giriş kabilinden/ana hatlarıyla İslam hukukunu ele almakta, modern hayat ve hukuk tartışmaları bağlamında ona yöneltilen bazı eleştirileri de cevaplamaya çalışmaktadır” (s. 15).

Bu kitap, yazarının önsözde belirlediği çerçeveyi çezecek ölçüde hazırlanmıştır. İslam hukuku hakkında bilgi edinmek isteyenler, bu eserde yeterli ve doğru bilgiye ulaşabilirler.

İnsanın sosyal bir varlık oluşu toplum içerisinde yaşamayı zorunlu kılar. Çünkü kendisine yakışan bir hayat sürmesi bu sayede mümkün olabilir. Toplum hayatı ise, sürekli olarak fertlerin hak ve vazifelerle karşı karşıya gelmesi demektir. (s.17.) İşte hukuk bu konuda bize rehberlik eder, hakları ve yükümlülükleri belirler, düzen ve istikrarı sağlar. Hukuksuz toplum hayatının devamı neredeyse imkânsızdır.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı, saffetkose@hotmail.com

** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

İslam'a göre hukukun kaynağı vahiydir, bir başka ifadeyle hakları ve yükümlülükleri belirleyen dindir. Fıkıh da, bu dinin hukukunun ilmidir. İslam Hukukuna Giriş kitabı ana hatlarıyla bu ilmi tanıtan bir çalışmadır.

Köse, bu kitapta tanım, bilgi veya prensiplerini doğrudan ayet ve hadislerle delillendirmektedir. Mesela, Ebu Hanife'nin fıkıh tanımının ayetteki temeline şu şekilde işaret etmektedir: Ebu Hanife (v. 150/767) "Herkesin kazandığı hayır kendisine, yaptığı kötülüğün zararı yine kendisindedir" ayetinin işaretiyle fıkıh: Kişinin lehine (haklar) ve aleyhine olan (yükümlülükler) şeyleri bilmesidir" (s. 23). Bu yöntem fıkıhın kaynaklarının ayet ve hadislerle dayandığı bilincinin canlı tutulması bakımından önemlidir. Diğer taraftan Ebu Hanife'nin bu tanımı sıradan kimse için dahi en kısa, veciz ve takdire şayan bir şekilde fıkıhı izah etmektedir. Bunun sonucu olarak kişi hem başkasının haklarına saygılı olmalı, hem de bazı vazifelerini ifa etmelidir ki toplumda huzur olsun. Fıkıh bunun bilgisidir.

Kitapta, İslam hukukunu eleştiri konusu yapan bazı araştırmacıların iddiaları kendi eserlerinden nakledilmiş ve bu suçlamalara objektif, tutarlı ve ikna edici bir üslupla cevap verilmiştir. İslam hukukunun özüne yönelik bu tür suçlamalardaki acelecilik ve bilgi yetersizliğin görülmesi açısından bu bölüm oldukça faydalı olmuştur. Gerçekten İslam hukuku aleyhinde yazanların öyle iddiaları vardır ki bunlar iyimser bir bakışla bilgisizliğin ifadesidir. Mesela şu cümleler buna bir örnektir: "Dini hukuk hükümlerinin ancak ilk dört halife devrinde tamamıyla tatbik edildiğini iddiaya dahi imkân yoktur" (s. 29). "Fıkıh dine müstenit bir hukuk sistemi olduğundan fıkıh tedris ve tahsilinde tamamıyla dogmatik bir metot takip olunmakta idi. Bu tedris usulünde tarih, sosyolojik ve felsefi izahlara mahal yoktu. Tahsil edenin zihninde doğabilecek bütün "niçin"lere önceden cevap verilmiştir" (s. 29). İddia sahipleri özet olarak İslam hukukunun dine dayalı bir hukuk sistemi olduğunu, dinin sabit, hayattaki olayların değişken olduğunu, değişmez din kurallarıyla değişen hayatın ihtiyaçlarının karşılanamayacağını dolayısıyla dinin ibadetlerle ilgilenmesi gerektiğini hukukun ise insanlara terkedilmesi gerektiğini iddia etmekte ve bu özelliğiyle İslam hukukunun statik olduğunu, hayatın önünde engel oluşturacağını savunmaktadırlar.

Nasların sabit, hayatın değişken olmasının hukuku donduran bir yapı ortaya çıkaracağı yönündeki bu türden tereddütleri yersiz bulan yazar İslam hukukunun iddia edilen aksine dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifadeden sonra İslam hukukuna dinamizm kazandıran özelliklerini dört maddede sıralar: 1- Maslahatın sabit olduğu konularda ayrıntılı hükümler gelmekle birlikte esas olarak çerçeveyi çizen genel nitelikli evrensel ilkeler tespit edilmiştir. 2- İctihat zorunlu tutulmuştur. 3- Hükümlerde esneklik (mürûnet) vardır. 4- Hükümlerde te'abbüdilik istisna, ta'lil edilebilirlik asıldır. Kitabın müellifi Köse, iddia edildiği gibi İslam hukukunun dine dayanmasının bir eksiklik değil tam aksine önemli bir katkı olduğunu, artı bir değer taşıdığını da vurgulamakta ve bir hususta da uyarıda bulunmaktadır. O da "ta'lil edilebilir nitelikteki hükümlere te'abbüdilik özelliğinin yüklenmesinin

hata olacağı ve hayatın önünde önemli bir engel oluşturacağıdır (s. 41-42). Yine müellifin çok fazla kutsanan ve İslam hukukuna yöneltilen eleştiriler bağlamında dile getirilen değişim konusuna da değinerek hükümlerde değişimin imkanları, sınırları ve şartlarını ele almaktadır.

Hukuk felsefesinin en önemli araştırma alanlarından olan din-ahlak-hukuk ilişkisini de müellif genişçe sayılabilecek ölçüde örnekleriyle İslam hukuku açısından ele almaktadır. Buna göre din değeri belirlemekte, ahlak yaşam biçimine dönüştürmekte, hukuk da onu maddi müeyyidesi olan kural haline getirmektedir. İslam açısından bakıldığında bu üç normatif disiplin birbiriyle sıkı ilişki içindedir ve birisinin eksikliği diğerini olumsuz yönde etkilemektedir (s. 564).

Yazar konuları incelerken güncel örnekler de vermektedir. Mekruh kavramını incelerken örnek karaborsacılıktır: “Karaborsacılık gibi toplumu ilgilendiren hususlarda halkın zararını önlemek amacıyla tahrimen mekruh kapsamına giren eylemleri engelleyici tedbirleri almak ilgili kurumların görevidir” (s. 88). Akli muhafaza başlığı altında örneklerden birisi patent ve telif haklarıdır. Bunlar, mali değeri olan en önemli haklardandır ve aklın ürettiği değerler olması sebebiyle korunmalıdır (s. 117). “Öğrenim kredisi alan öğrencilerin borçlarının mezuniyet sonrası görev alınca kadar tehir edilmesi, öderken taksit bağlanması malı koruma ilkesinin amacına hizmet eden bir kolaylaştırmadır” (s. 119). Maslahat-ı mürsele deliline şu örnek verilmektedir: “Alım-satımda tapu siciline kaydın esas alınması, evlenenlere evlilik cüzdanının verilmesi...” (s. 134). Örf konusunda şu örnek verilmektedir: “Bir çamaşır makinesi satın alan müşterinin, eve taşınması hususunda satıcı ile ihtilafa düşmesi durumunda dikkate alınacak olan örfdür” (s. 136). Bu ve benzeri örnekler İslam Hukukunun dinamik yapısını ortaya koymaktadır.

Hükümün vâzı: Şâri‘, başlığı altında “ilahi hitabın kişiye ulaşır-ulaşmamasının sorumluluğu” nasıl etkileyeceğinden ana hatlarıyla bahsedilmektedir. Klasik kaynaklarda hüsün-kubuh başlığı altında ele alınan bu konular, kitapta özet olarak anlatılmakta, fetret dönemi insanının sorumluluğuna yer verilmektedir (s. 92).

Sorumluluğun şartlarından birisi olarak belirlenen fiilin mükellefin gücü dâhilinde bulunması ile ilgili konular anlatılırken İslam’ın kolaylık dini olması ve zorluğun kaldırılması ilkesi bağlamında Hz. Peygamberin tutumuna dair günlük hayatı ilgilendiren konulardan seçilen örnekler zikredilmesi de oldukça önemlidir (s. 95).

Büyük İslam alimi İbn Kayyım el-Cevziyye’nin; “Hukukun amacı kulların dünya ve ahiret maslahatını gerçekleştirmektir” şeklindeki isabetli tespiti yorumlanırken bunun hukukun işlevine ve hukukçunun sorumluluğuna işaret ettiği gibi bir sonucun çıkarılması bilim adamının mes’uliyetine vurgu açısından dikkate değer bir husustur (s. 111).

Yazar, zarûrât-ı diniyye konularını ele alırken klasik olduğu kadar günümüzde de tartışma konusu edilen bazı hususlara da değinmektedir. Mesela “dini mu-

hafaza” konusunda mürtedin durumuna değinmektedir. Değerlendirmenin son cümleleri şu şekildedir: “Dinden çıkma tek başına idam cezasını gerektiren bir husus değildir. Bu ceza, irtidadiyla birlikte İslam toplumuna karşı savaş eylemine girişenler için öngörülmüştür” (s. 115). Yazar bu görüşün temellendirilmesinde klasik fıkıh kaynaklarına da atıflarda bulunmaktadır.

Eserde, şer’i delillerden Kitap’tan bahsedilirken tarihsellik tartışmalarına da değinilmektedir. Burada yazar, tarihsellik tartışmalarında öne sürülen argümanlara, sebeplerine, tartışmanın arka planındaki sorunlara yer vermekte, özellikle Hz. Ömer’in uygulamalarından güç aldığını düşündüğü tarihselcilerin iddialarına işaret ederek cevaplandırmaktadır. Sonuçta Kur’ân-ı Kerim’de tarihselcilerin haklılığını ortaya koyabilecek bir ayetin bulunmadığı tezine ulaşmaktadır (s.125–126).

Müellif kitabında, İslam hukukunu tarihi dönemlerini tutarlı ve oldukça dikkate değer bir şekilde şöyle yapmaktadır. Doğu Dönemi; Kuruluş Dönemi; Kemal Dönemi; İstikrar (tahrîc-taklîd) Dönemi; Sanayi Devrimi Sonrası Günümüze Kadar Geçen Süre ve Günümüzdeki Durum (s.143).

Kitapta sanayi devrimi bir dönemin başlangıcı olarak ifade edilmektedir. Çünkü sanayi dönemi ile “...yeni bir dünyanın ortaya çıkışıyla daha önceki zihniyete bağlı çözümler yetersiz kalmış ve fıkhi düşüncenin yenilenmesine ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu da yeni bir içtihat ruhunu gerekli kılmıştır” (s.164) şeklindeki tespit sorunun kaynağına işaret etmektedir. Çözümü sağlayacak potansiyelin İslam hukukunda bulunduğunu gösteren örnek ve referanslar çeşitli başlıklar altında zikredilmektedir. Nassların genel hükümler ifade etmesi, muamelat alanında genel prensiplerin varlığı, zaruret, maslahat, kolaylık, tedric kavramları bize bu rahatlığı ve genişliği vermektedir.

Sanayi devrimine kadar hayatı yapanlarla fıkhi yapanların Müslümanlar olması sebebiyle fıkıh alanında bir sorun yaşanmadığını, sanayi devriminden sonra hayatı yapanların başkası fıkhi yapanların müslümanlar olmasının sıkıntısını yaşadığımız yönündeki tespit oldukça önemlidir. Bu gün Müslümanlar kurmadıkları bir hayatın sorunları ile yüz yüze gelmişlerdir. Bu sadece fikhın değil topyekûn Müslümanların zihniyet sorunudur (s. 168).

İslam hukuk tarihinde mezheplerden bahsedilirken meşhur dört mezhebe ilave olarak Ca’feriyye, Zeydiyye ve İbadiyye mezhepleri, kaynakları, kitapları, temel özellikleri ile verilmektedir (s.183 vd.).

Mezhepler arası ilişkiler ve ihtilaflar karşısında tutarlı tavır başlığı altında batıdaki mezhep kavramı, ihtilaf, taassup ve mezhep savaşlarından bahsedilerek İslam dünyası ile bir mukayese yapılmaktadır. Zira günümüzün kimi müellifleri mezheb denildiğinde savaş, kavga ve düşmanlığı hatırlamaktadırlar. Bütün bunlar batıdaki mezhep kavgaları ve din savaşlarının etkisini hissettirmektedir. Yazar bunun İslam mezhepleri ile bağdaştırılamayacağını tarihten örnekler vererek, İslam’ın yapısını da dikkate alarak cevaplandırmaktadır (s.204 vd.).

Kitabın son bölümü İslam Hukukunun, hukuk düşüncesine katkılarına ayrılmış ve bazı örnekler zikredilmiştir. Ele alınan konuların tamamı Kur'an ve Sünnetin temel ilkeleri doğrultusunda Müslüman hukukçuların gayretleriyle gün yüzüne çıkmış ve günümüz hukuku bu noktaya yeni gelmiştir. Yazar konuların fıkıh kaynaklarındaki temellerine, ayrıntılı hükümlerine ve günümüz hukukunda hangi kanunla, hangi tarihte, hangi ülkede ortaya çıktığına da işaret etmiştir. Bu bölüm biraz da İslam hukukuna yöneltilecek tenkitlere pratik hayattan cevap verme amacı taşımaktadır. Başlıklar şunlardır: Hakkın Kötüye Kullanılması Teorisi; Alacağın Temliki ve Borcun Nakli; Beklenmeyen Hal Nazariyesi; Risk Sorumluluğu Teorisi; Temyiz Gücü Olmayan Sorumluluğu; Muhâye'e; Uluslararası Hukuk.

Son bölümde ise Mecelle'nin 100 küllî kaidesi kısa açıklamaları, Arapça lafızları ve onların tercümesiyle verilmektedir (s. 271 vd.).

Kitabın sonunda da zengin bir bibliyografya eklenmiştir ki bu okuyucuların bilgiye ulaşmalarına yardımcı olması açısından son derece önemlidir.

- **Prof. Dr. Ferhat KOCA***, *İslâm İbadet Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, 453 s.

Değerlendiren: Ahmet EKİNCİ **

Davranış bilgisi anlamına gelen “ilmihal”, terim olarak “inanç, ibadet, muamelat, ahlak konularının yanı sıra bazen de peygamberler ve peygamberimizin hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı olarak tanımlanabilir. Bu eserler temel dini bilgileri ihtiva edip genellikle herkesin bilmesi gereken; namaz, oruç, zekât gibi konuları işlemektedir. Bu tür eserlerin telifine IX-X yüzyıllarda başlanılmıştır. Daha çok ilim erbabına hitap eden ilk dönem eserlerinin uzun şerh ve haşiye tarzında olmasından dolayı, halk için temel konularda özlü bilgiler ihtiva eden, dili sade, anlatımı basit hatta ezberlenmeye müsait eserlere ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. İlmihal geleneğinin IV. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığını söylemek mümkünse de tam anlamıyla ilmihal türü eserler Osmanlılar zamanında ortaya konulmuştur. Bu gelenek önce Arapça yazılmış bazı eserlerin Türkçeye çevrilmesi ve eksik görülen kısımlarının tamamlanmasıyla başlamıştır.

Tanzimat sonrası açılan okullarda Din derslerinin programda yer almasıyla birlikte dini bilgiler içeren ders kitaplarının yazılması hız kazanmıştır. Fakat yapılan incelemeler sonucu mevcut kitapların din öğretimi ihtiyacını karşılamaktan uzak olduğu, hikâyelerle dolu bulunduğu ve iyi tasnif edilmediği anlaşılmış, bu sebeple yeni teliflere gerek duyulmuştur. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminde temel kaynaklara dayanan ve güvenilir bilgiler içeren ilmihaller yazılmıştır. Bu gelenek Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam Dini* ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* gibi eserlerle devam edip daha sonra yazılan ilmihallere örnek teşkil etmiş ve söz konusu telif türü günümüze kadar gerek ilmihal gerekse ansiklopedi şeklinde süregelmiştir.

Tanıtımını yaptığımız bu eser günümüze kadar telif edilen ilmihal kitaplarının ders kitabına dönüştürülmüş halidir. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ferhat Koca'nın kaleme aldığı eser İlahiyat fakültelerinin birinci sınıflarında okutulan “*İslam İbadet Esasları*” adlı ders için yardımcı bir kaynak olarak hazırlanmıştır. Yazar yıllarca bu dersi verdiğini, derslerde çeşitli ilmihalleri okuttuğunu ancak mevcut ilmihallerin ders kitabı mantığı içerisinde yazılmadıkları için öğrencilerin gerek anlama seviye ve yeterlilikleri gerekse verilen derslerin geri dönüşümleri konusunda çeşitli zorluklarla karşılaştığını ifade etmektedir. Yazar bu sıkıntılara rağmen özellikle TDV yayınlarından olan iki ciltlik ilmihali yıllarca ders kitabı olarak okuttuğunu, fakat eserin iki cilt olmasının derslerde öğ-

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi, ahmedekinci@hotmail.com.

rencilerin taşıma zorluklarının yanı sıra ders kitabı olarak yazılmaması gibi güçlükleri gerekçe göstererek bu ders için özel olarak yardımcı bir kitap hazırlamaya karar verdiğini belirtmektedir.

Yazar eserin bilhassa ikinci bölümünü oluşturan “*İslam’da İbadetler*” konusunu yazarken TDV İlmihali’ni temel metin almakla birlikte, birçok kaynaktan istifade etmiştir. Bu eser, diğer kaynaklar yanında iki ciltlik TDV ilmihalinin altı yüz sahifeyi aşan ilgili bölümleri ile yüzlerce sahifeyi bulan iki yüz civarındaki Diyanet İslam Ansiklopedisi (*DİA*) maddelerinin bir araya getirilerek yeniden inşa ve kompoze edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu kompoze yapılırken ilahiyat fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin yeterlilikleri dikkate alınarak, ders kitabı olma gereksinimleri uyarınca içerik ve üslup birliği sağlamak için bazı kısımlar iptal ve revize edilmiş, gerekli yerlerde ilavelerde bulunulmuş, bazı kısımlarda ise metin aynen korunmuştur.

Yazar TDV İlmihali ve *DİA* maddelerini hem güvenilir hem de en son ve en kapsamlı çalışmalar olmasından dolayı asıl olarak tercih ettiğini belirtmektedir. Kitapta Hanefi mezhebi başta olmak üzere diğer mezhep görüşlerine yer verilmiştir. Yazar konuları değerlendirirken bazen konuyla ilgili ayet ve hadisleri vermiş; bazen ise konuyla ilgili ayetlerin yerleri ile hadislerin kaynaklarını göstermekle yetinmiştir. Genel olarak diğer kaynaklar zikredilmemekle birlikte her konu başında konuyla ilgili yararlanılan *DİA* maddesi dipnotta belirtilmiştir. Her bölüm sonunda o bölümle ilgili ileri okumalar için bir bibliyografya listesi verilmiştir.

Bir giriş ve iki bölümden meydana gelen bu eserde giriş kısmında din ve İslam dini hakkında kısa bilgiler verilmiş, daha sonra Fıkıh ilmi kısaca tanıtılmıştır. Bu bağlamda fıkıh mezhepleri, şer’i deliller, mükellefiyet ve hüküm, içtihat ve taklit, fetva ve fetva usulü ile ilmihal kitapları hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde İslam’da ibadet kavramı ve ibadetle ilgili çeşitli meseleler incelenmiş ve söz konusu alanla ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. İkinci bölümde ise İslam’da ibadetler konusu ele alınarak geniş bir şekilde incelenmiştir. Bölümün alt başlıklarını oluşturan taharet, namaz, oruç, zekât, hac, kurban, kefare, adak ve yeminler, haram ve helaller konusu ayrıntısıyla işlemiş; ayrıca bazı güncel meseleler ele alınmıştır.

Eseri daha önce yazılmış diğer çalışmalardan farklı kılan özelliği, yazarın birçok kaynak yanında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen iki ciltlik *İlmihal*’i temel alıp *DİA*’nın ilgili maddelerini de kompoze etmek suretiyle eserini oluşturmuş olmasıdır. Bu bağlamda eserin İlahiyat Fakültelerinde okutulan *İslam İbadet Esasları* dersi için önemli bir kaynak olacağı şüphesizdir. Eserin bu hususi yetleriyle alanında önemli bir boşluğu doldurulacağı anlaşılmaktadır.

■ **Prof. Dr. Muhsin KOÇAK - Prof. Dr. Nihat DALGIN - Doç. Dr. Osman ŞAHİN,**

Fıkıh Usûlü, Ensar neşriyat, İstanbul 2013.

İslam Hukuku, Ensar neşriyat, İstanbul 2013.

Değerlendiren: Ali YÜKSEK *

1. Fıkıh Usûlü

Fıkıh Usulü, fıkıhın kaynakları ve dayandığı ana temeller ile fıkıh hükümlerini çıkarmaya ulaştıran kâideler demektir. Bu ilim sayesinde fakih, tafsili delillere dayanarak fer'î hüküm çıkarırken izleyeceği yolu öğrenir. Buna göre, fıkıh bu metotlara dayanılarak fer'î hükmün çıkarılması işlemi; furûu fıkıh ise çıkarılan fer'î amelî hükümler bütünüdür.

İslam hukuk tarihi incelendiğinde, İslam alimlerinin Kur'an ve sünnetten doğru hükümler elde edebilmeye yarayan fıkıh usulü ilmine ayrı bir önem atfettikleri görülmektedir. Nitekim bu alanda yüzlerce eser yazılmış olması bunun açık göstergesidir. Ne var ki, bu alanda son dönemde yazılan eserler, daha çok bu ilmi tanıtıcı özellik arz etmektedir. İşte tanıtımını yapmaya çalıştığımız eser de bu gruba giren değerli bir eserdir. Prof. Dr. Muhsin KOÇAK, Prof. Dr. Nihat DALGIN ve Doç. Dr. Osman ŞAHİN'in birlikte kaleme aldıkları ve Ensar Neşriyat'ın yayınlamış olduğu "Fıkıh Usulü" kitabı türünün en son ve en güzel örneklerindedir.

Eserde, özellikle usul kaidelerinin iyi anlaşılmasına yardımcı olacak örneklerin çokluğu, güncelliği ve usul kaidelerinden yola çıkılarak elde edilen furu' fıkha dair örneklerin sıklıkla yer alması ilk bakışta göze çarpan hususlardır. Burada eserin telif olmasının, ifadelerinin açık ve anlaşılır olmasına katkı sağladığı da belirtilmelidir.

Bu kitap, İlahiyat Fakülteleri müfredatına uygun bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır. Kitap, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte; fıkıh usulünün tanıtılması, konusu, gayesi, faydaları, doğuşu ve tedvini ile tedvinde takip edilen metotlar tanıtılmıştır.

Birinci bölümde; Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas, İstihsan, Mürsel Maslahatlar, Örf, Sahabe Kavli, Bizden Önceki Ümmetlerin Şeriatı gibi İslâm hukukunun kaynağını teşkil eden şer'î delillere yer verilmiştir.

İkinci Bölümde; Şerî Hüküm, Hakim, Hükmün Konusu ve Hükmün Muhatabı ile Ehliyet ve Arızaları ele alınmıştır.

İstidlal kaidelerinin ele alındığı üçüncü bölümde; Konulduğu Mana Bakımından

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğretim Görevlisi.

Lafızlar, Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar, Manaya Delaletinin Açıklığı ve Kapalılığı Bakımından Lafızlar ile Manaya Delaletinin Şekli Bakımından Lafızlar konu edilmiştir.

Usul bilgisini tamamlayıcı olarak düşünülen dördüncü bölümde ise; Te'vil, Beyan, Nesih, Mekasid, İctihad, Taklit ve Telfik konuları ele alınmıştır.

2. İslam Hukuku

İslam Hukuku, İslami ilimler arasında her müslüman bireyin hayatında uyum durumunda olduğu şer'î-amelî kurallar bütününe ele alan bir ilim dalıdır. Nitekim İslam dini, geldiği ilk günden itibaren kişi ile Allah arası ilişkileri konu edindiği gibi, kişiler arası ilişkileri de düzenlemiştir. Buna göre İslam hukuku, İbadet ve Muamelat olmak üzere iki ana bölümden oluşur. Bu şekliyle o fıkıh olarak da nitelenir.

Önemine binaen İslam alimleri, Kur'an ve Sünnet metinlerini detaylı bir şekilde inceleyip, İslam'ın amaçları doğrultusunda yorumlayarak içtihatlar yapmış, Allah'ın, ilgili naslardaki muradını en doğru şekilde yorumlamayı hedeflemişlerdir. Bu alanda telif edilen sayısız kıymetli eser günümüze kadar ulaşmıştır. Onlardan bazıları o günkü meselelere çözüm sunarken, bazıları ise geçmişin birikimini harmanlayarak ileri çağları aydınlatmıştır. Şurası bir gerçektir ki eğitim ve öğretim amaçlı yazılan eserler bunlar arasında her zaman önemli bir yer tutmuştur.

İşte Prof. Dr. Muhsin KOÇAK, Prof. Dr. Nihat DALGIN ve Doç. Dr. Osman ŞAHİN'in birlikte kaleme aldıkları ve Ensar Neşriyatın yayınlamış olduğu "İslam Hukuku" kitabı özellikle İslami ilimlerde tahsile başlayan öğrenciler için güvenli bir kaynak olduğu kadar sade, akıcı ve akademik dili ile bu hususta aranan bir eser olacaktır.

Özellikle akademik bir metotla yer yer mukayeseli olarak, alanındaki temel kaynaklardan hareketle hazırlanmış, İslami İlimlere giriş niteliğine haiz olan eser 632 sayfa ve dört ana bölümden oluşmaktadır.

Kitabın ana bölümlerine geçmeden önce; genel bir hukuk anlayışı oluşturmak amacıyla, toplum ve hukuk başlığıyla modern hukuk kaynaklarından beslenen hukuk sitemini tanıtıcı kavramsal bir analiz bölümüne yer verilmiştir. Ayrıca din, şeriat, fıkıh, İslam hukuk kavramları, İslam hukukunun karakteristiği ile İlahi hukuklar ve Roma hukukuyla irtibatı irdelenmiştir. Diğer taraftan İslam hukukunun ilk vahiy döneminden başlayarak sahabe dönemindeki gelişimi, Emevîler dönemindeki olgunluk dönemi ardından duraklama ve kurumsallaşma (taklit) ve ayrıca Mecelle çalışmalarının etrafında gelişen uyanış dönemi incelenerek, özellikle İslami düşünce ve mezhep oluşumlarının tarihsel süreci ele alınmıştır. Bu bağlamda her dönem için genel bir değerlendirmenin ardından hukuk faaliyetleri ve tedvin çalışmaları da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca bu giriş mahiyetindeki bölümde, mezhepleşme kavramı çerçevesinde başta Sünni mezhepler

olmak üzere belli başlı şii mezhepler, kurucuları, özgün usulleri ve önemli görülen literatürleri ile tanıtılmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde; İslam Aile Hukuku genişçe ele alınarak Evlilik Engelleri, Evlilikteki Nikah Öncesi Süreç, Nikah Akdine Dair Hükümler, Muteberlik Bakımından Evliliğin Çeşitleri Ve Sonuçları, Evlilikten Doğan Mali Hak Ve Sorumluluklar, Evlilik Hukuku İle İlgili Sorunlar Ve Çözüm Önerileri, Boşanma Sistemleri, Boşanma İle İlgili Kavramlar, İslam Fıkında Boşanma Yöntemleri Ve Boşanma Hükümlerine Yeni Yaklaşım Ve Yorumları etraflıca ele alınmıştır.

İkinci bölümde; İslam Miras Hukuku ele alınarak bu bağlamda, Mirasın Rükünleri, Sebepleri, Şartları, Engelleri, Terike, Mirasçılar ve Mirasla İlgili Diğer Bazı Meseleler ele alınmıştır. Meseleler örnekleriyle izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde özellikle kırk halin elde edildiği delillerin her maddede ayrı ayrı gösterilmesi dile getirilmelidir.

Üçüncü bölümde ise; İslam Ceza Hukukuna Dair Hükümler Ele Alınarak, Suç ve Ceza Çeşitlerinden Hırsızlık, Zina, İçki ve İftira Gibi Had Cezaları, Cinayetle İlgili Kıyas ve Diyetler ve Muhtelif Suçlara Dair Hakim Takdirinde Olan Tazir Cezaları ayrıntılı olarak izah edilmiştir.

Kitabın son bölümünde; İslamî İlimlerde eğitim görenler için yararlı olabilecek, 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve 1924 Tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı'na yer verilmiştir.

Kitapta konular ele alınırken bol bol güncel örneklere yer verilmiş ve kitabın üslubu ders formatına uygun olarak hazırlanmıştır. Hükümlere kaynaklık eden ayet ve hadislerin Arapça metinlerinin genel olarak verildiği kitap, geniş bir okuyucu ve araştırmacı kitleye hitap edecek şekilde kaleme alınmıştır.

■ USÛL VE MAKÂSİD KONUSUNDA NEŞREDİLEN BAZI YENİ ESERLER

Değerlendiren: Dr. Ali PEKCAN *

Ehemmiyyetü'l-makâsîd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve eseruhâ fi fehmi'n-nass ve'stınbâti'l-ahkâm.

Dr. Semî Abdülvehhâb el-Cündî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Dımeşk 2008.

Müellif eserinde, öncelikle niçin böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu izah ederek ve çalışmanın metodunu belirterek konusuna başlamaktadır. Daha sonra, makâsîd kavramının tarifi, usulcülere göre mahiyetinin izahını yapmaktadır. Bu hususları beyan ettikten sonra makâsîd çalışmalarını Hz. Peygamber döneminden başlayarak, Sahabe, Tâbiîn ve Etbâu't-Tâbiîn dönemlerine özellikle yer vermekte, kısacası tarihi bir gezinti yaparak genel bir panorama çizmektedir. En son olarak da günümüzde makâsîd çalışmalarına özet bir bakış sunmaktadır.

Makâsîdü'ş-Şerîa fi Tahsîsi'n-Nass bi'l-Maslaha ve Tatbîkuhâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî,

Eymen Cibrîn el-Eyyûbî, Dâru'n-Nefâis, Ürdün/Ammân, 2011.

Mastır tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın girişinde, akıl-nakil ilişkisi sorunsalı ele alınmakta, birinci bölümde, usulcülere göre, maslahat ve tahsis kavramı irdelenmektedir.

İkinci bölümde nassların maslahatla tahsisinin nasıl gerçekleştiği meselesine geniş bir biçimde yer vermektedir. Üçüncü bölümde, bu hususta İslam fakihlerinin görüş ve düşüncelerine temas edilmektedir. Dördüncü bölümde ise, maslahatla nassın tahsis edilmesinin meşruiyeti problemi ele alınmaktadır. Beşinci ve son bölümde ise, *mürsel maslahatlarla* tahsisin nasıl olacağını, örnekleriyle ve uygulamalı olarak değinmektedir.

Müellif sonuç kısmında vardığı neticeleri sıralamaktadır. Bu sonuçlara göre, müellif, Necmüddin et-Tûfî'nin (v.712) doğru olarak anlaşılamadığını, dolayısıyla aleyhine söz söyleyenlerin ileri sürdükleri argümanların yetersiz olduğunu belirtir. Zâhirîler ile bir kısım âlimin *maslahatla tahsisi* ret için ileri sürdükleri delillerin zayıf olduğunu savunur. Ulemanın büyük çoğunluğunun bu konuyu isabetle kabul yönünde değerlendirme yaptıklarını söyler.

* DİB. Konya / Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi.

el-İctihâd ve't-Taklîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî, (cem'an-tevsîkan-dirâseten)

Dr. Velîd b. Fehd el-Ved'ân, Dâru't-Tedmüriyye, Riyad 2009, (II cilt halinde).

Müellifin mastır çalışması olan bu eser, iki mücellid halinde Riyad'da neşredilmiştir. Eserin giriş kısmında, İmam Şâtıbî'nin hayatı ve yaşadığı dönem genel hatlarıyla özetlenmektedir.

Birinci bölümde, içtihat kavramı tüm yönleriyle irdelenmektedir. *İçtihat, müçtehit, içtihat alanı, içtihat şartları, günümüzde içtihat faaliyetleri* başlıklarında incelemeye çalışılmaktadır. Daha sonra içtihat faaliyetinin temel unsurları konusunda İmam Şâtıbî'nin görüşlerine genişçe yer vermekte, diğer usulcü ve fakihlerin görüş ve değerlendirmeleriyle karşılaştırmalar yapılmaktadır. İkinci ve diğer bölümlerde ise, taklit olgusu ve bunun dayanaklarından bahsetmekte, bunun cevaz ve zorunlu kısımları hakkında sözü elden müellifin görüşleri sergilenmektedir.

Kanaatimize göre, müellif, konuyu oldukça seviyeli bir üslupta, çok sayıda kaynak ve referansa dayalı olarak, başarılı bir biçimde işlemiştir.

el-Fikru'l-Makâsîdî 'inde Muhammed Reşîd Rıdâ,

Dr. Menûbet Burhânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2010.

Birinci bölümde, Reşîd Rıdâ'nın hayatı ve yaşadığı dönem özetlenmiş, onun ilmi faaliyetleri ile kaleme aldığı eserler ve özellikle *el-Menâr* dergisindeki yazıları tanıtılmaktadır. Daha sonra onun, makasîd düşüncesi bağlamındaki yerine işaret edilmekte, Reşîd Rıdâ'nın özellikte makasîd tarihi serüveni bağlamında, Gazzali ve Şâtıbî'den çok etkilendiği tespiti yapılmaktadır. Bütün bunların ardından, onun makasîd düşüncesinin fikri ve teorik dayanakları irdelenmekte, *makasîd*'in ispatı, umumi ve hususi nitelikli maksatların neler olduğu oldukça özlü ifadelerle dile getirilmektedir. Makasîd konusunun fıkıhın alt başlıkları altındaki hükümlere ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde yer vermektedir.

İlerleyen bölümlerde, hükümlerin talili meselesine, içtihat makasîd bilgilerine dayanmanın zorunlu oluşuna temas edilmektedir. Varılan bir takım neticeler eserin sonunda sıralanmaktadır.

el-Beyân 'inde'l-Usûliyyîn ve Eseruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî,

Muhammed Anber el-Âtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.

Yazar, birinci bölümde, "*Beyân*" kavramının mahiyeti ve sınırlarını ele almakta, *sözlü-yazılı ve sembolik beyan* çeşitlerinden, beyanın bilinme yollarından bahsetmektedir. *Mefhûm, tenbih ve işare ile ikrar, sükut, terk, icma ve kıyas* aracılığıyla bilinen beyanlara temas etmektedir.

İkinci bölümde, *takrir*, *tefsir*, *tağyîr*, *mücmel*, *müşterek*, *hafî*, *müşkil* kavramlarının beyanla ilişkisi incelenmekte, *beyânın te'hiri* konusuna genişçe yer verilmektedir. Tağyîr yoluyla yapılan beyan ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bundan sonra *zaruret beyanı*, *mantûk beyanı*, *delâleti hâli'l-mütekellim beyanı*, *kelâmın kendi delaletini beyanı* gibi terimler irdelenmektedir. En son olarak ta *beyan'ın tedriciliği*, *umum-husus'un* beyan kavramı ile bağlantısına değinilmekte, genel bir özetle netice ile konu sonlandırılmaktadır.

el-Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ

Kâdi'l-Kudât Abdulah b. Ömer el-Beydâvî (v.685)

Tahkik: Dr. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2008.

Ünlü Şâfiî usulcü ve fakihi *Kâdi Beydâvî*'nin fıkıh babları gözetilerek fetva usulünün nasıl olması gerektiğine dair nefis eseri, muhakkik *Karadâğî* tarafından oldukça titiz bir çalışma olarak neşredilmiştir. İki cilt halinde yayımlanan bu eser, malum olduğu üzere sahasının nadide eserlerinden birisidir. Giriş kısmında muhakkik, *Beydâvî*'nin hayatı, eserleri ve ilim dünyasındaki yerinden bahsetmekte, eserin tahkik kısmında ise adı geçen müellifin yaşadığı asır, bu asrın *siyasi-içtimai-iktisadi ve kültürel* durumuna genel bir bakış yapmakta, tahkikte izlediği yöntemle işaret etmektedir.

Beyzâvî'in bu eserinde fıkıh bablarına göre düzenlenmiş olduğu görülür. Buna göre o, *Kitâbü't-Tahâre* bölümünden başlayarak en son kölelerle ilgili fıkhi hükümlere delilleriyle birlikte temas etmekte bazen oldukça ilginç değerlendirmelere yer vermektedir.

Makâsîdü's-Şerî'a 'inde'l-İmâm Mâlik [v.179] (Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk)

Dr. Muhammed Ahmed el-Kayâtî Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire 2009, (İki Mücellid).

Bu eser, iki takdim yazısıyla başlamaktadır. Giriş kısmında İmam Mâlik b. Enes'in hayatı, yaşadığı asır, bu asrın ilmi ve kültürel durumu ele alınmakta, onun hadis ve fıkıh yönü detaylıca irdelenmektedir. Müellif, eserin başında bu konuyu neden araştırma ihtiyacı duyduğunu izah etmekte, İmam Malik'in *makasîd* ilminin ilk habercisi olan müçtehitlerden bir olduğu vurgulanmakta, onun kendinden sonraki usulcü ve fakihlere oldukça değerli bir yöntem kazandırdığına atıf yapılmaktadır.

Birinci bölümde, *makasîd* kavramının tanımı, tarihçesi ile bu konuda yapılan çalışmalara özet olarak temas edilmekte, İmam Malik'in fıkhi metodolojisinde *makasîdü's-şerî'a*'nın yeri ile bu bakış açısının olayları çözerken başvurduğu içti-hatlarına etkisi örneklerle temellendirilmektedir.

İkinci bölümde, makasíd ile diğer şer'î delillerin bağlantısı kurulmakta, özellikle *sedd-i zer'â'i metodu* ile karşılaştırılması yapılmaktadır. Bundan sonra ise, beş zaruri maksadın tek tek incelenmesine geçilmekte, İmam Malik'in görüşleri örnekleriyle verilmektedir. Bundan sonra *maslahat*, *deful-harac*, *teysir* gibi kavramlara yer verilmekte, İmam Malik'in bu hususlara ne kadar riayet ettiği gösterilmeye çalışılmaktadır. Makasíd'ın *umumi ve hususi* yönlerine işaret edilerek örneklerle izahı verilmektedir.

