

# İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

## *Journal of Islamic Law Studies*

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

Sayı/Issue: 39 (Haziran/June 2022)



## İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

*Journal of Islamic Law Studies*

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

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

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

ihad2003@gmail.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Dizinleme Bilgileri/Indexing:**

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

**Index Islamicus** (Başlangıç/Start: 2008)

### **Baskı/Printing:**

Servet Ofset Ltd. Şti.

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

Tel: 0332 342 02 32

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

Musalla Bağları Mh. Sarnıç Sk. No: 2  
Selçuklu - Konya/TÜRKİYE  
Tel: 0332 236 14 60 | Fax: 0332 236 14 65  
www.mehir.org | bilgi@mehir.org

**İmtiyaz Sahibi/Concessionaire****Mustafa ÖZDEMİR**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Mütevelli  
Heyeti Başkanı  
Chairman of the Board of Trustees of Foundation  
for Mehir and Youth Marriage  
Konya/TÜRKİYE

**Yazı İşleri Müdürü****Abdullah ŞAFAK**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı  
Foundation for Mehir and Youth Marriage  
Konya/TÜRKİYE

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

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

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

Afyon Kocatepe Ü. İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe Univ. Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE  
ebuhasen@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-4008-7967

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

Afyon Kocatepe Ü. İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe Univ. Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE  
munirkaya16@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-7089-5634

**Alan Editörleri/Section Editors****Doç. Dr. Hüseyin OKUR**

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kocaeli University Faculty of Theology  
Kocaeli/TÜRKİYE  
huseyin.okur@kocaeli.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-4285-7478

**Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER**

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi  
Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology  
Konya/TÜRKİYE  
hceker@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6200-2453

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ**

İ. Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi  
İ. Kâtip Çelebi Univ. Faculty of Islamic Sciences  
İzmir/TÜRKİYE  
muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-2246-6579

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ**

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi  
K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences  
Kütahya/TÜRKİYE  
mustafa.ates@dpu.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-7449-5454

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

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Süleyman Demirel Univ. Faculty of Theology  
Isparta/TÜRKİYE  
ahmetpese@sdu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9108-4398

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

Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Enstitüsü  
Marmara Univ. Institute of Islamic Economics  
İstanbul/TÜRKİYE  
ismail.eris@marmara.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-9881-6769

**Arş. Gör. Şaban KÜTÜK**

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi  
K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences  
Kütahya/TÜRKİYE  
shabankutuk@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6467-2282

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

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

**Arş. Gör. Hasan DEMİR**

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

**Arş. Gör. Hasan SELEK**

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

**Arş. Gör. Muhammed Fatih ÜNLÜ**

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

**Yayın Kurulu****Prof. Dr. Saffet KÖSE**

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

**Prof. Dr. Ahmad Hidayat bin Buang**

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

**Prof. Dr. Mokhtar KOUADRI**

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

**Prof. Dr. Osman GÜMAN**

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

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**

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

**Doç. Dr. Ahmet EKŞİ**

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

**Doç. Dr. Mehmet DİRİK**

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

**Doç. Dr. Osman BAYDER**

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

**Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA**

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

**Doç. Dr. Yunus ARAZ**

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

**Dr. Hakkı ARSLAN**

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

**Dr. Khairunnisa MUSARI**

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

**Dr. Zouhir GABSI**

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

**Danışma Kurulu****Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN**

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

**Prof. Dr. Ali KAYA**

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

**Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN**

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

**Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN**

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

**Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN**

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

**Prof. Dr. Mürteza BEDİR**

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

**Prof. Dr. Nihat DALGIN**

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

**Prof. Dr. Orhan ÇEKER**

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

**Prof. Dr. Recep CİCİ**

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

**Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU**

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

**Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ**

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

**Doç. Dr. Hasan DOĞAN**

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

## Yayın İlkeleri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Atıf ve Referans Sistemi

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

### İntihal Tespit Politikası

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

### Yayın ve Değerlendirme Ücreti

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

### Çıkar Çatışmaları

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

### Açık Erişim Politikası

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

### Telif Hakkı ve Lisanslama

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

## **Makale Değerlendirme Süreci**

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

### **1. Ön Kontrol Süreci**

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

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

### **2. Hakem Değerlendirme Süreci**

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

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

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

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

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

### **3. Yayın Süreci**

#### **a. Çıkar Çatışması Beyanı**

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

#### **b. Dil Kontrolü**

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

#### **c. Yayın Kurulu İncelemesi**

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

#### **d. Dizgi ve Mizanpaj**

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

#### **e. Son Okuma**

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

## The Publication Principles

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Citation and Reference System**

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

### **Plagiarism Detection Policy**

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

### **Processing and Printing Charge**

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

### **Conflict of Interest**

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

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

### **Open Access Policy**

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

### **Copyright and Licensing**

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



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

### **Article Evaluation Process**

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

#### **1. Pre-Control Process**

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

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

#### **2. Referee Evaluation Process**

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

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

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

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

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

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

### **3. Publication Process**

#### **a. Conflict of Interest Declaration Form**

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

#### **b. Language Control**

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

#### **c. Editorial Board Decisions**

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

the volume and number determined the editorial board.

**d. Typesetting and Layout**

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

**e. Last Reading**

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

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

XIII-XIV	<b>Editörden</b> <i>From the Editor</i> Faruk Emrah ORUÇ
<b>Araştırma Makaleleri/Research Articles</b>	
1-32	<b>16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği</b> <i>The Influence of Fatwa in the Ottoman Court in the First Half of the 16th Century: Istanbul Sample</i> Fırat ORĞUN – Ali KUMAŞ
33-59	<b>Câbir b. Zeyd ve İbâdî Fıkhdaki Yeri</b> <i>Jabir b. Zayd and His Position in Ibadî Fiqh</i> Ahmet Faruk GÖKSÜN
61-91	<b>Hanefî Usûlcülere Göre Mahallü'l-Haber Kavramı: İhbârın Konusunu Oluşturan Meseleler</b> <i>The Concept of Mahall Al-Khabar According to the Hanafiyya Methodologists: Issues that form the Subject of the Notice</i> Yavuz GÖNAN – Fetullah YILMAZ
93-115	<b>İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Yükü</b> <i>The Burden of Proof in Islamic Criminal Procedure Law</i> Ümit KOCA
117-142	<b>Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinâdan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak</b> <i>The Last Resort that Ottoman Muftis Suggested for Women who could not Prove Their Divorce to Stay away from Marital Adultery: Adding Poison to the Husband's Food</i> Muharrem MİDİLLİ
143-164	<b>Kurban İbadetinde Maddî Durumun Etkisi</b> <i>The Effect of Financial Situation in the Worship of Sacrifice</i> Kadir DEMİROĞLU
165-193	<b>Zekiyyüddin Şâbân'ın Usûlü'l-Fıkh'ında Hanefî Usûlüne Yönelik Tenkitlerinin Değerlendirilmesi</b> <i>Evaluation of Zakiyyuddin Shaban's Criticisms of the Hanafi Method in his Usûl al-Fiqh</i> Fatih KARATAŞ

195-226 | **Hız Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı**  
*Alî al-Qârî's Approach to the Issue of the Effect of the Acts of the Prophet to the Judgement*  
Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ – Mehmet ÖZŞENEL

227-251 | **Mâlikî Fakîhi İbn Ferhûn'un Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Anlayışına Dair Bazı Tespitler**  
*Mâlikî Scholar Ibn Farhûn's Life, Works and Certain Evaluations on His Understanding of Fiqh*  
Hasan Rami KARA

#### Çeviriler/Translations

253-263 | **Aliyyü'l-Kârî'nin Teşehhütte Şehâdet Parmağıyla İşaret Etmek Konusundaki *et-Tadhîn li't-Tezyîn alâ vecîh't-tebyîn* Adlı Risâlesinin Çevirisi**  
*Translation of Alî al-Qârî's Treatise al-Tadhîn li al-Tazyîn alâ wajh al-tabyîn on Pointing the Index Finger in the Tashahhud*  
Orazsahet ORAZOV – Hatice ATALAY

265-315 | **Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin *Müntehabü Vakfe'y-Hilâl ve'l-Hassâf* isimli Muhtasarının Tercümesi**  
*Translation of Jamâl al-Dîn Mahmud al-Qunawî's Mukhtasar Named Muntakhab Waqfay Hilâl wal-Khassâf*  
Yasin ERDEN

#### Kitap İncelemeleri/Book Reviews

317-324 | **Beroje, Sahip. Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür? İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 199 Sayfa, ISBN: 9786257320016**  
*Beroje, Sahip. Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür? (Where Does Sunnah Denial Take Us?) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 199 Pages, ISBN: 9786257320016*  
Mehmet Ali AYTEKİN

325-330 | **Türkan, Mustafa. Hicrî Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı. İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022. 198 Sayfa, ISBN: 9786057089977**  
*Türkan, Mustafa. Hicrî Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı (Hanafî Nawâzil Literature in the Sixth Century Hijri). İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022. 198 Pages, ISBN: 9786057089977*  
Furkan KAYA

#### Vefeyât/Obituary

331-342 | **Prof. Dr. Hamza AKTAN'ın Ardından**  
Ali AKTAN

#### Editöre Mektup/Letter to Editor

343-344 | **Sayın Fatih Yücel'in Mülâhazaları Üzerine Kısa Bir Açıklama**  
Yasin ÇEVİK

## İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

*Journal of Islamic Law Studies*

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

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

Sayı/Issue: 39 (Haziran/June 2022)

### Editörden / From the Editor

Değerli okuyucular ve araştırmacılar,

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı tarafından yayımlanan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin yirminci yıl, otuz dokuzuncu sayısıyla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bugüne kadar büyük bir özveriyle hazırlanan dergimizin kurullarında gerçekteşen bayrak değişimi vesilesiyle dergi kurullarında şimdiye kadar görev yapan kıymetli hocalarımızın hepsine şükranlarımızı arz ediyoruz.

Yayın hayatına başladığı 2003'ten bu yana kaliteden, yayın etiği ve ilkelerinden ödün vermeyen dergimizin 2022 yılından itibaren 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yayımlanması kararlaştırılmıştır. Buna göre dergi önce DergiPark üzerinden çevrimiçi yayımlanacak, takip eden bir ay içinde derginin basımı gerçekteşirilecektir. Eskiden olduğu gibi basılı dergiye ulaşım ücretsizdir. Makale son kabul tarihi 30 Haziran sayısı için 15 Nisan, 30 Aralık sayısı için ise 15 Ekim olarak belirlenmiştir.

Yayımladığı yazıların tam metinleri EBSCO (Academic Search Elite, Academic Search Premier, Academic Search Ultimate ve The Belt and Road Initiative Reference) tarafından, Avrupa dillerindeki yazıların tam metinleri ile makale özetleri Index Islamicus tarafından taranan dergimizin, nitelikli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranması için çalışmalarımız devam etmektedir. Köklü bir geçmişi olan dergimizin bu hususta başarıya en kısa sürede ulaşacağını düşünüyoruz. Kuşkusuz araştırmacı ve okurların şimdiye kadar gösterdiği ilgi ve teveccühün devamı bunu sağlayacaktır.

Otuz dokuzuncu sayı için dergimize ulaşan yirmi iki yazıdan ön-kontrol ve hakem değerlendirme sürecini olumlu bir şekilde tamamlayan dokuz araştırma makalesi, iki çeviri ve iki kitap incelemesi okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Ayrıca geçtiğimiz şubat ayında Hakk'a yürüyen, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu eski başkanlarından emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Hamza AKTAN'ın vefeyât yazısına bu sayıda yer verilmiştir.

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

Bu sayının İslam Hukuku alanına katkı sağlaması temennisiyle sizi yazılarla başbaşa bırakıyoruz. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

**Dr. Faruk Emrah ORUÇ**

**Editör**

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

## 16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği\*

**Fırat ORĞUN**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Recep Tayyip Erdoğan University Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences, Rize/TÜRKİYE

ahmetfirat7@gmail.com | orcid.org/0000-0002-9632-7467

**Ali KUMAŞ**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim  
Dalı

Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology Department of  
Islamic Law, Rize/TÜRKİYE

ali.kumas@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0001-6504-5363

### Özet

Altı asrı aşan uzun ömrüyle Osmanlı Devleti 20. yüzyıl öncesi İslam tarihinin ikinci yarısı (hicri sekizinci asır ve sonrası) boyunca varlığını sürdürdü. Bu geniş zaman aralığında Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki kadim Müslüman coğrafya ile Avrupa'nın doğu ve güney topraklarının önemli bölümünü bir bütün halinde yönetti. Doğal olarak İslami düşünce ve uygulamaların -bu kapsamda İslam hukukunun- tarih boyunca geçirdiği değişim ve dönüşüm safhalarının günümüze bakan kısmına tanıklık etti. Yalnız tanık olmakla kalmayıp anılan sürecin başlıca aktörü ve sürükleyici gücü haline gelerek öncülüğünü de üstlendi. Osmanlılar Müslüman bir devlet ve toplum olarak orta çağın geç

\* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Şer'iyye Sicilleri Işığında Erken Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Fetva-Kazâ İlişkisi" başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

**Geliş/Received:** 14.01.2022 | **Kabul/Accepted:** 30.05.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Fırat ORĞUN – Ali KUMAŞ | **CC BY-NC-ND 4.0** International

devirlerinde, Moğol istilasının az sonrasında devraldıkları İslam hukuku birikimini, özelde Hanefi fikhini modern zamanların başlarına taşımayı başardılar. Tevarüs ettikleri birikimin özüne ve temel ilkelerine sonuna dek sadık kaldılar. Fakat aynı zamanda yeni teoriler, kurum ve kalıplar, gelenek ve teamüller ortaya koymak suretiyle fikhin işleyen, sorunlara çözüm üreten ve böylelikle güncelliğini muhafaza eden modern bir hukuk sistemine evrilmesine de zemin hazırladılar. Dolayısıyla İslam hukuk düşüncesini, işleyişini ve uygulama yöntemlerini kavrayabilmek, bir bakıma Osmanlı tecrübesini doğru anlamakla eşdeğerdir.

Osmanlı hukukunun klasik yapısı büyük ölçüde 16. yüzyılın ilk yarısında şekillendi. Bu yapının temel bileşenlerinden biri olan fetva kurumu, İstanbul'un fethi sonrasında yeniden teşkilatlandırılan devlet sistemi içinde giderek daha önemli ve görünür hâle geldi. Şeyhülislamlık, bir terim ve kurum olarak henüz mevcut değilse de başkent müftüsünün etkisi ve konumu dönem içinde güçlendi. Onların fetvaları, ülkede geçerli olan hukuk normlarının tespitinde ve hukuk birliğini sağlama yolunda belirleyici etkiye sahip bir argüman olarak öne çıktı. Anılan gelişmenin bir yansıması olarak kadı sicillerinde davanın tarafı olan kişilerin müftülerden alınmış fetvaları mahkemeye sunduğu ve bu yolla yargılamayı kendileri lehine sonuçlandırmaya çalıştığı görülmektedir.

Bu makale kapsamında, 16. yüzyılın ilk yarısında İstanbul (Üsküdar) mahkemesinde gerçekleşen yargılamaların kayıtlarını içeren kadı sicilleri taranarak yargı sürecine fetvanın dâhil olduğu davalar (makalede “fetvalı dava” olarak anılacak) tespit edildi. Bu yolla oluşturulan veri havuzundan yola çıkılarak, Osmanlı Devleti'nde fetvanın yargılama aşamalarına ve sicil kayıtlarına dâhil oluş yöntemleri ile dava sonuçlarındaki etkisinin boyutları belirlenmeye çalışıldı. Ayrıca mahkemeye intikal eden fetva miktarında zaman ve müftüye bağlı olarak adet ve oran bakımından yaşanan farklılaşma ortaya konuldu. Fetvalı davaların miktarına ilişkin sayısal veriler temel bir gösterge kabul edilerek dönemin hukuk anlayışında yaşandığı varsayılan değişimin izi sürüldü. İstanbul müftüsünün özelde dönemin yargısı üzerinde genelde ise Osmanlı hukuk sistemi içindeki etkinliğinin ölçülmesi amaçlandı.

Çalışmada elde edilen sonuçlar ortaya koymaktadır ki, on bir bin civarında kayıt barındıran 15 defterdeki fetvalı dava miktarı (31 adet) ve bunların genele oranı (%2,83) son derece düşüktür. Bununla birlikte 1515-1549 arasına yayılan bu davaların tamamında yargılamanın fetvaya mutabık sonuçlanmış olması müftü fetvalarının dönemin Üsküdar mahkemesinde görev yapan hâkimler nezdinde hukuki bir karşılığı olduğuna işaret etmektedir. Diğer yandan fetvalı dava sayılarına dair istatistikler yüzyılın başından ortalarına doğru İstanbul müftülüğünün Osmanlı hukuk sistemi içindeki etkinliğinde düzenli bir artıştan söz edilemeyeceğini de göstermektedir. Aksine 1530'lu yıllarda zirveye ulaşan söz konusu etkinlik sonraki yıllarda bariz bir gerilemeye sahne olmuştur.



Müftülük görevini deruhte etmekte olan âlimin karizmasının ve sahip olduğu bireysel niteliklerin bu konuda belirleyici bir unsur olduğu değerlendirilmektedir. Doğrudan dönemin ilmiyesinin geride bıraktığı arşiv malzemesinden üretilen sayısal verilerin yorumlanmasına dayalı bu çalışma İslam-Osmanlı hukukunun kritik dönemlerinden birine, bugüne dek bakılmamış bir pencereden ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, 16. Yüzyıl, Osmanlı, Fetva, Müftü, Mahkeme, Sicil.

### **The Influence of Fatwa in the Ottoman Court in the First Half of the 16<sup>th</sup> Century: Istanbul Sample\*\***

#### **Summary**

Given its more than 600 years of existence, the Ottoman Empire lasted throughout the second half of the pre-20<sup>th</sup> century Islamic history (hijri 8<sup>th</sup> century and onwards). Throughout this long period, it ruled over the ancient Muslim lands of Middle East and North Africa as well as a considerable part of eastern and southern Europe. Naturally, it witnessed the evolution of Islamic thought and practice through its history -also the Islamic law in this context- which have reflections today. Not only witnessed but also took the lead for aforementioned evolution and became the main actor and driving force of the aforementioned process. Ottomans, as a Muslim state and society, managed to carry the knowledge of Islamic law -Hanefi fiqh in particular- that they inherited in the late middle ages shortly after the Mongol invasion to the beginning of modern times. They remained strictly loyal to the foundations and main principles of the knowledge they inherited. Yet, by inventing new theories, institutions and traditions at the same time, they paved the way for fiqh to evolve into a modern law system that solves contemporary issues and hence, remains up to date. Therefore, comprehending Islamic legal thought, processes and practice methods is in a way, equivalent to understanding the Ottoman experience correctly.

The classical structure of Ottoman legal system was shaped in the first half of the 16<sup>th</sup> century to a large extent. The fatwa institution which was one of the main components of this system, gradually became more important and visible especially within the re-organized state structure following the conquest of Istanbul. Although the office of shayk al-Islam did not exist neither as an institution nor as a legal terminology at the time, the position and influence of the mufti of the capital strengthened during this period. Their fatwas emerged as a means of setting the valid legal norms in the country and ensuring legal unity. As one of the reflections of this situation, it is seen in the qadi

---

\*\* This study was derived from the data obtained within the scope of the doctorate dissertation titled "Fatwa-Judiciary Relation in Early Classical Period Ottoman Law in Light of Judiciary Records", which is being prepared at the Institute of Social Sciences of Recep Tayyip Erdoğan University.

registers that the parties of the cases in court were trying to influence the lawsuits to their advantage by submitting fatwas from muftis to the courts.

Within the framework of this paper, judicial cases in which fatwa was included (cases with fatwa) were identified by screening qadi registers (sijils) in Istanbul (Üsküdar) court for the cases that took place in the first half of the 16<sup>th</sup> century. Based on the database created this way, it was tried to identify the methods of including and recording fatwa in trials in Ottoman Empire and to what extent it impacted the verdict. Moreover, the differentiation in terms of quantity and ratio of fatwas received by the court depending on the date and the mufti was also analyzed. Quantitative data regarding the amount of cases with fatwa were accepted as a basic indicator and the change in the legal understanding of the period was traced. It was aimed to measure the impact of the mufti of Istanbul on the period's jurisdiction in particular and on the Ottoman judiciary system in general. The results obtained in the study reveal –based on c.11k records in 15 books- that the number of cases with fatwa and their ratio to the general is very low (only 31-2.83%). However, the fact that all of these cases, which took place between 1515 and 1549, were concluded in agreement with the fatwa indicates that the mufti fatwas had a legal weight in the eyes of the judges working in the Üsküdar court of the time. On the other hand, the statistics regarding the cases with fatwa from the beginning towards the half of the 16<sup>th</sup> century show that there was not a regular increase in the influence of mufti of Istanbul on the Ottoman judiciary system. On the contrary, this said influence, which reached its peak in the 1530s, witnessed a significant decline in the following years. It is understood that the identity and qualifications of the scholar who undertook the duty of Mufti title was determining factor in this respect. This study, which was produced based on the statistical data generated from the archives of the scholars in the period sheds light on one of the most important periods of Ottoman and Islamic legal history from a different angle than previous studies so far.

**Keywords:** Islamic Law, 16<sup>th</sup> Century, Ottoman, Fatwa, Mufti, Court, Qadi Register.

### Giriş

Bu makalenin temel amacı, müftü fetvalarının 1550 yılı ve öncesindeki İstanbul mahkemelerinde görülen davalara etkisinin boyutlarını ortaya koymaktır. Bu kapsamda, dönemin şer'iyeye (kadı) sicillerindeki kayıtlar ışığında, yargılama sürecine dâhil olan fetvalara ilişkin sayısal verileri tespit etmek, fetvanın yargılama sonuçları üzerindeki etkilerini açıklamak ve sözü edilen verilerden hareketle dönemin hukuk anlayışına dair çıkarımlarda bulunmaktadır. Bunun için fetvalı davaların miktarı ve oranı; defter, tarih ve müftü bazındaki dağılımı ayrıntılı şekilde ortaya konuldu. Kadıların fetvaya yaklaşımını aksettiren başlıca gösterge olarak, fetvanın dava sonuçlarında ne denli

belirleyici olduğu sayısal verilerle gösterildi. Diğer yandan sicillerin kayıt üslubunda fetvanın ve müftünün dile getiriliş yöntemi üzerinde duruldu. Kadı ve/veya katiplerin fetvayı ve müftüyü sicilin hangi bölümünde ve ne tür ifade biçimleri kullanarak dile getirmeyi tercih ettikleri gösterildi. Elde edilen sonuçlar esas alınarak yapılan çıkarılmalar yoluyla, genel kabul gören “16. yüzyılın ilk yarısından itibaren şeyhülislamın ve fetvalarının hukuki ve bürokratik bakımdan etkisini arttırdığı” şeklindeki varsayımın doğruluğu *fetva-yargı* (kazâ) ilişkisi bağlamında sınılandı.

Araştırmanın evrenini 16. yüzyılın ilk yarısında, Üsküdar Mahkemesinde kadı sicillerine geçirilmiş dava kayıtları oluşturmaktadır. Geniş tabanlı bir örneklem elde edebilmek için, siciller arasında belirli seçimler yapmak yerine 1545 öncesine ait defterlerin tamamının (Üsküdar 1-13) taranması yoluna gidildi. Başlangıçta Ebussuûd Efendi dönemi çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştu. Esasında onun 1545-74 arasındaki kesintisiz müftülük yılları yargı ile fetva arasındaki ilişki bağlamında müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınmalıdır. Fakat bu yılların tamamen dışarıda bırakılması durumunda dönemin hukuki manzarası hakkındaki betimlemenin ve bu betimlemeye dayalı sonuç ve yorumların eksik kalacağı kanaati ağır bastı. O nedenle Ebussuûd Efendi'nin ilk yıllarına (1545-50) ait dava kayıtlarını içeren ve Türkçeye kazandırılmış olan 14 ve 17 numaralı Üsküdar sicilleri de araştırmaya dâhil edildi. Böylelikle daha geniş bir zaman dilimine yayılan daha zengin verilerle örneklemin kapsamı genişletilmiş oldu.

Makalenin ana kaynaklarını kadı sicilleri teşkil etmektedir. Konuyla ilgili daha önce yapılmış bir çalışma bulunmadığı için ikincil kaynaklara ancak genel içerikli bilgiler için müracaat edilmiştir. 16. yüzyılda, günümüz İstanbul'unun birer semti olan Balat, Beşiktaş, Eyüp, Galata, Hasköy, Üsküdar, Tophane ve Yeniköy'de mahkemeler olduğu biliniyor. Nitekim zikredilen mahkemelere ait, yüzyılın ikinci yarısında tutulmuş pek çok defter arşivlerde yer almaktadır.<sup>1</sup> Ancak yüzyılın ilk yarısı söz konusu olduğunda -ne yazık ki- daha kısıtlı malzemeyle yetinmek zorundayız. Çünkü anılan dönemden günümüze ulaşan derli toplu İstanbul kadı sicillerinin tamamı, o sıralarda Gebze kadılığına bağlı bir naiplik olan Üsküdar Mahkemesi'nde tutulmuş olanlardan ibarettir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kenan Yıldız, “Osmanlı Kadı Sicilleri ve Kanuni Dönemi Sicillerinden İstisnai Örnekler”, *Arşiv Dünyası* 6/1 (2019), 68-69.

<sup>2</sup> Bilgin Aydın - Ekrem Tak, *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H.919-927 / M. 1513-1521)*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM, 2008), 17/25; İstanbul Müftülüğü bünyesindeki Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde muhafaza edilen sicillerin dijital görüntüleri İSAM Kütüphanesi'nden temin edilebilmektedir. Üsküdar sicillerinin bazıları (1, 2, 5, 9, 14 ve 17 numaralı defterler) İstanbul Kadı Sicilleri Projesi kapsamında Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Projenin internet sayfalarından

Çalışma kapsamında incelenen Üsküdar sicillerine ait genel bilgiler Tablo 1’de verilmiştir. Listede yer alan sicillerin ilk 14 tanesindeki kayıtların tamamı araştırmanın incelediği tarih aralığına aittir. Fakat 17 numaralı sicil için farklı bir durum söz konusudur. Anılan defterde 1549-56 (956-63) arasındaki yıllara ait toplam 872 kayıt bulunmaktadır. Bunlardan yalnız 590 kadarının 1550 yılı ve öncesine (21 Zilhicce 957 ve öncesi) ait olduğu belirlendiği için istatistiklerde bu sayı esas alınmıştır.

Sıra	Sicil Adı ve Numarası	Varak sayısı	Sayfa Sayısı	Tarih aralığı (H.)	Tarih aralığı (M.)
1	Üsküdar-1	120	240	919-927	1513-1521
2	Üsküdar-2	138	276	924-927	1518-1521
3	Üsküdar-3	136	272	927-930	1521-1524
4	Üsküdar-4	114	228	931-935	1525-1529
5	Üsküdar-5	113	226	930-936	1524-1530
6	Üsküdar-6	172	344	934-936	1527-1530
7	Üsküdar-7	98	196	936-938	1530-1532
8	Üsküdar-8	43	86	938-940	1532-1533
9	Üsküdar-9	140	280	940-942	1534-1536
10	Üsküdar-10	31	62	942-945	1535-1538
11	Üsküdar-11	108	216	945-947	1539-1541
12	Üsküdar-12	78	156	947-950	1541-1544
13	Üsküdar-13	72	144	949-953	1543-1546
14	Üsküdar-14	84	168	953-955	1546-1549
15	Üsküdar-17	92	184	956-957	1549-1550
<b>Toplam / Genel</b>		<b>1539</b>	<b>3078</b>	<b>919-957</b>	<b>1513-1550</b>

**Tablo 1:** Çalışma kapsamında incelenen siciller

## 1. 16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Hukuku

Osmanlı Devleti’nin yönetim ve hukuk geleneği, kurucularının köken ve kimliklerinin sonucu olan sentez bir dokuya sahipti. Zira her iki geleneğin omurgasını,

(<https://kadisicileri.istanbul/> / <http://www.kadisicileri.org>) hem yayınlanmış ciltlerin tamamına ulaşılabilmekte hem de defterler içerisinde ayrıntılı tarama yapılabilmektedir.

Abbasiler üzerinden Türkler arasında yaygınlık kazanan İslam dini ve İslami düşünce birikimi meydana getiriyordu. Fakat aynı zamanda 13. yüzyıl itibariyle Orta Asya'dan Ege kıyılarına dek yayılmış bulunan Türk-Moğol birikimini de tevarüs etmişlerdi.<sup>3</sup> Ayrıca bu geleneğin ve onun somut yansıması olan kurumların klasik formuna kavuşmasında, sınırlı düzeyde Roma-Bizans etkisi de yok değildi.<sup>4</sup> Ancak söz konusu etki, kurum-sallaşma fikri ve idari teamüller alanını aşip hukuk sistemini şekillendirecek bir ağırlığa ulaşmamıştı.<sup>5</sup> Osmanlı Devleti'nde hukukun kaynağı nihayetinde ve tartışmasız şekilde şeriattı. Yönetici zümrenin ve halkın (en azından Ortadoğu fetihleri öncesinde) büyük çoğunluğunun mezhebi olan Hanefi fıkhı özel hukukun tamamında, kamu hukukunun ise önemli bölümünde yegâne norm ve yasa kaynağı olarak görülüyordu. Osmanlı dünyasının odak noktasını teşkil eden, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve Peygamber'in (as) halifesi olarak addedilen kudretli padişahlar bile müstakil yasama (teşri) mercii olarak kabul edilmiyordu. Yönetim alanında onlara tanınmış engin hâkimiyet sahasını sınırlayan tek otorite soyut dini kurallar yani *şer'î hukuktu*.<sup>6</sup> Böyle olmakla birlikte padişahlar, kendilerine tanınan sınırlı yasama yetkisi çerçevesinde sıklıkla kanunnâme ve fermanlar yayınlardı. Geniş bir coğrafyada, sayısı onlara varan farklı iklim ve kültür havzalarında yaşayan ve bir o kadar çeşitli din-mezhep-tarikatın mensubu olan bir tebayı idare edebilmenin gereği idi bu.<sup>7</sup> Ancak tüm bu düzenlemeler, içerikleri bakımından ulemanın onayını almak zorundaydı. Savaş benzeri siyasi kararlar için bile bu durum geçerli olabiliyordu.<sup>8</sup>

Padişahların *kanunnameler* yayınlamış olmasından ve bazı belgelerde yer alan kimi ifadelerden (*şer' ve kanun*, *kanun-ı sultanî/padişahî* gibi) yola çıkan birtakım araştırmacılar<sup>9</sup>, Osmanlı hukuk sisteminde *şer'î-örfi* şeklinde düalist bir yapının bulunduğu ve

<sup>3</sup> M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 76. Daha ayrıntılı bir tahlil için bk. Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 11-30; Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986), 29-38.

<sup>4</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku- Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat, 2017), 91, 101-103.

<sup>5</sup> Kazaskerlik kurumu özelinde bir değerlendirme için bk. Köprülü, *Bizans Müesseseleri*, 54-59.

<sup>6</sup> Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-118.

<sup>7</sup> M. Macit Kenanoğlu, "Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 142.

<sup>8</sup> Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 97-103. Konuyla ilgili geniş açıklamalar için bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 41-77.

<sup>9</sup> Kenanoğlu, "Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı", 145. Bu fikrin öncülerinden Ömer Lütfi Barkan'ın görüşleri için bk. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11 (2011), 205-206. Benzer bir çizgi takip eden İnalçık'ın görüşleri için bk. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 58-65.

örfî hukukun aslında *laik hukuk* olduğu tezini öne sürmüşlerse de bunu abartılı bir yaklaşım olarak kabul etmek gerekir. Zira örfe dayalı norm üretme alışkanlığı, İslam hukuk düşüncesinde başından beri vardı. Şer'î hukukun yöneticilere alan açmak amacıyla boş bıraktığı bazı idari ve cezai hususlar (tazir cezaları gibi) yöneticilere yasama yetkisi tanınmış olan sınırlı alanlardı. Ayrıca *sultan*, ulemanın fıkıh sistematiği içinde ürettiği normlardan (kavil) dilediğini seçip ülkesinde yürürlüğe koymakta serbestti. Dönemin Osmanlı hukuk düşüncesinin bir diğer karakteri, halk arasında yaygınlık kazanmış faydalı uygulamaların (*maslahat*) fıkıh sistematiğinin elverdiği ölçüde meşrulaştırılması ve mağduriyetin önüne geçilmesi idi.<sup>10</sup> *Para vakfı* tartışmalarında devlet yönetimi ve ulemanın takındığı cevaz yanlısı tavır bunun en güzel örneklerinden biridir.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan *klasik* Osmanlı hukuk düşüncesinin oluşumunda 16. yüzyılın ilk yarısı kritik bir öneme sahiptir. Çünkü İstanbul'un fethi sonrasında Fatih'in tasarruflarıyla Osmanlı Devleti yeni bir bürokratik ve idari teşkilatlanma hamlesine girişmişti. Zira Fatih bir yandan kadim başkenti yeniden kuruyor, bir yandan da ünlü kanunnamesinde gördüğümüz üzere yeni bir devlet teşkilatı ve teamüller oluşturarak yönetim ve egemenlik anlayışına özgün bir yorum ve form getirmeye çalışıyordu.<sup>11</sup> Bunun paralelinde, başta Sahn-ı Seman olmak üzere birçok yeni medrese kurmak suretiyle sonrasına damga vuracak bir eğitim altyapısı da inşa etti. Zengin ihsanlarla donattığı bu kurumları merkeze alarak ülkede hukuk, yargı ve eğitim faaliyetlerini yürüten ilmiyeyi baştan teşkilatlandırdı.

Fatih'in başlattığı geniş çaplı hamleler 1453'ün hemen sonrasında gerçekleşmezdi şüphesiz. Yeni sistemin önemli kurumlarına ev sahipliği yapacak olan çoğu mimari yapının bile (Topkapı Sarayı ve Fatih Külliyesi gibi) ancak onun son yıllarında tamamlanabildiği biliniyor. Dolayısıyla kurum ve kadroların, tesis ve nakil yoluyla İstanbul'da toplanması ancak birkaç on yıl devam eden bir sürecin sonunda gerçekleşebildi.<sup>12</sup> O nedenle, İstanbul merkezli devlet örgütünün teşekkülünü tamamlayıp yeni kurumlar ve teamüller etrafında şekillenen yeni bir gelenek meydana getirmesi, esasında 16. yüzyılın başlarında ancak mümkün olabildi. Kadim İslam topraklarını; farklı dini kurum, ekol ve alışkanlıkları bünyesinde barındıran Memlûk dünyasının Osmanlı'ya entegrasyonu de yine aynı dönemde yaşandı. Tüm bunlar göz önüne alındığında *Osmanlı*

<sup>10</sup> M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 24-30; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 167-168.

<sup>11</sup> İnalçık, *İslâmiyet ve Devlet*, 65-67.

<sup>12</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 11; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 69-72.

*klasiğinin*, gerçek manada teşekkülünü ancak yüzyılın ortalarına doğru tamamladığını kabullenmek isabetli olur.

### 1.1. Ulema, Kadı ve Müftü

Klasik dönem Osmanlı Devleti'nin başlıca eğitim kurumu medreseydi. Medreselerde Arapça ve dini ilimler ağırlıklı bir müfredat takip edilirdi. Kademesine göre değişen sürelerin sonunda mezun olanlar, belli bir standarttaki yeterliklerle (Arapça okuyup yazma, temel fıkıh ve usul bilgisi gibi) donanmış olurdu. Okuma yazma bildikleri için sivil bürokrasi sınıfına (kalemiye) geçen azınlığın dışında kalanlar bir noktadan ilmiye hiyerarşisine (tarîk-i ilmiye) dâhil olurdu. Dönemin ilmiyesine mensup birinin önünde iki kariyer alternatifi vardı: *Tarîk-i kazâ* denen yargı hizmetleri ve *tarîk-i tadrîs* denen eğitim hizmetleri. Buna karşılık ifa etmeye hazır olması beklenen başlıca üç görev bulunuyordu: *kadılık*, *müderrislik* ve *müftülük*. Zira bu üç vazife arasında son derece geçişken sınırlar vardı. Bir müderris ya da kadı aynı zamanda müftülük vazifesini uhdesinde bulundurabilirdi.<sup>13</sup> Fiilen görevde olmayan (mâzul) bir kadı *zaman-ı infisâl* denen bu ara dönemde, bulabildiği bir medresede hocalık yaparak hukuk icrası ile öğretimini şahsında birleştirmeye gayret ederdi.<sup>14</sup> Şeyhülislamlık veya kazaskerlik görevinden ayrılan yahut azledilenler de çoğunlukla müderrisliğe dönerdi.<sup>15</sup>

Osmanlı yargısı, önceki İslam geleneğinde olduğu gibi kadı merkezli bir kurumdu. Mahkemeler tek hâkimli ve tek dereceliydi. Günümüzdeki istinaf ve temyiz işlemleri paşa, şehzâde ve kazasker divanlarında ya da doğrudan Divan-ı Hümayun'da gerçekleştirilirdi. Kararlarının geçerliği ve bağlayıcılığı bakımından kadılar arasında ayırım yoksa da büyük şehir kadıları hiyerarşide diğerlerinin üzerinde yer alır ve daha yüksek gelir elde ederdi.<sup>16</sup> Kadı, hukuk adamı olduğu kadar bir taşra yöneticisiydi. Kendisine bağlı diğer görevliler eliyle ve askeri sınıf mensuplarıyla koordineli bir şekilde şehir ve kasabalarda çeşitli idari görevler icra ederdi.<sup>17</sup> Yargı teşkilatının başı *kazasker* olup kadı tayinleri onun uhdesindeydi. İlk zamanlar tek olan kazasker sayısı bir ara üçe

<sup>13</sup> Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 176. İlk İstanbul kadısı olan Hızır Bey aynı zamanda *iftâ* ile de görevlendirilmişti. Zenbilli Efendi 1503 yılında Efdalzâde'nin ölümü üzerine müftülüğe atandığında hac yolculuğundaydı. O gelene kadar *iftâ* görevi Sahn müderrislerine tevdi edilmişti. Bk. Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986), 138-206.

<sup>14</sup> Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 32.

<sup>15</sup> Mesela Kemalpaşazâde, Anadolu kazaskerliğinden alındıktan sonra 1520-26 arasında önce Edirne'de ardından İstanbul'da müderrislik yaptı. Kendi isteğiyle müftülükten ayrılan Hamidî, kalan ömrünü Bursa'da tedrisle geçirdi. Azledilen Çivizâde ise yeniden Sahn müderrisliğine tayin edildi.

<sup>16</sup> Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 31-43.

<sup>17</sup> İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2016), 39-64.

çıkıyorsa da Fatih'in son yıllarında oluşan Anadolu ve Rumeli kazaskerliği şeklindeki ikili yapı sonraki asırlarda kalıcı olarak varlığını sürdürdü.<sup>18</sup>

Önceki İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da ilk zamanlardan itibaren fetvasına başvurulmuş alimler bulunuyordu. Hem halk hem de yöneticiler dini ve hukuki müşküllerinin çözümü sadedinde otorite olarak gördükleri alimlere müracaat etmekteydi. *Müftü* unvanına sahip olsun ya da olmasın fetva mercii olarak görülen âlimlerin ulema ve devlet ricali nezdinde büyük değeri ve itibarı vardı. Fetvanın kurumsallaşmasının ilk izlerine ancak 15. yüzyıl başlarında rastlanmakla birlikte ilmiye sınıfındaki hiyerarşinin başı uzun zaman *kazasker* olarak kalmıştır.<sup>19</sup> Fatih Kanunnamesi *müftüyü* ulemanın reisi olarak zikrederse de bu konumlandırma bürokratik bir tanımlamadan ziyade itibar ve tazim işareti olarak görülmelidir. Zira aynı kanunnamede kazaskerler kimi teşrifatta ve mali tahsisatta müftünün önünde yer alır.<sup>20</sup> Esasında 16. yüzyılın ortalarına kadar ulemanın Divan-ı Hümayun'daki temsilcisi de kazaskerdir. *Müftü* (şeyhülislam) sonraları bu kurulun bir üyesi haline gelecektir. Kadı tayinleri ve istinaf-temyiz gibi üst derece yargılamalar da kazaskerin görevleri arasında yer almaktadır.<sup>21</sup> Yalnız İstanbul'da değil ülkenin her yerinde müftüler (kenar/taşra müftüleri) vardı ve bunlar arasında bir hiyerarşi söz konusu değildi. Her müftünün fetvası -doktrin ve yürürlük kaynaklarına uygun olduğu sürece- muteber kabul edilebilirdi. Kimsenin fetvasının bir diğerine üstünlüğü yoktu.<sup>22</sup> Üstelik fetva olgusunun bağlayıcılığı sınırlıydı; fiili sonuç doğurma olasılığı yargı kararları gibi kesin değildi.

Genel anlamda ülkedeki müftüler için aynı şeyi söylemek mümkün değilse de 16. yüzyılın başından itibaren İstanbul müftüsünün statüsünde yukarı yönlü bir değişimin yaşandığı görülmektedir. Bu yükseliş 1574'te şeyhülislamın idari konumunun tesciliyle sonuçlandı. O tarihe kadar kazaskerin gerçekleştirmekte olduğu üst düzey kadı tayinleri onun uhdesine verildi. Başlangıçta sadece halkın ve yöneticilerin dini-hukuki suallerinin cevap bulduğu, kurumdan çok şahısta vücut bulan bir otoritenin adı olan müftülük, gittikçe daha bürokratik bir mahiyete büründü. Bu dönüşümde uzun görev süresi ve yeri geldiğinde yöneticilere müdahalede bulunmaktan sakınmayan tavırla anılagelen Zenbilli Ali Cemâlî (ö. 1526) ve ilmi yeterliğinin yanında bürokratik

<sup>18</sup> Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlimiyesi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 129-138.

<sup>19</sup> Repp, *The Müftü*, 114-116; İpşirli, *Osmanlı İlimiyesi*, 47-48.

<sup>20</sup> Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *Tarih Dergisi* 33 (1982), 30.

<sup>21</sup> Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 151.

<sup>22</sup> Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)", çev. Fethi Gedikli, *MÜ Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3 (1995), 311-313.



yetenekleriyle de öne çıkan halefi Kemalpaşazâde (ö. 1534) gibi müftüler önemli rol oynadı.<sup>23</sup> Yöneticiler ve kimi ulema ile uyuşmayan fikirleri nedeniyle müftülükten ayrılmış olsa da Çivizâde Muhyiddin'in (ö. 1547) yönetime muhalefet etmekten çekinmeyen tavrının da iftâ kurumunun görmezden gelinemeyecek otoritesini idareciler nezdinde pekiştirdiği söylenebilir. Ayrıca Müslüman olan Memlûklere ve Safevilere karşı düzenlenen seferlerin müftü fetvaları ile meşrulaştırılması, fetvanın dini ve hukuki olduğu kadar siyasi nüfuzunun da öncesinde olmadığı ölçüde fark edilmesini sağladı.<sup>24</sup>

## 1.2. Dönemin İstanbul Müftüleri (Şeyhülislamı)

16. yüzyılın ilk yarısında toplam sekiz müftünün görev yaptığı noktada görüş birliği olmakla beraber bunların görev sürelerine dair kronolojik olgular kaynaklar arasında farklılık arz eder.<sup>25</sup> Makalede, bu konulardaki tartışmalardan sarfınazar edilip geleneksel kabul gören tarihlendirmeler esas alındı (bk. Tablo 2). Bahse konu dönemde en uzun süre görev yapan şeyhülislam, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi olup 23 yıl bu makamda kalarak dönemin yaklaşık yarısı boyunca iftâ vazifesini yerine getirmiştir. Ancak en eski İstanbul sicilinin 1513 tarihli olduğu göz önüne alındığında Zenbilli Efendi'nin araştırılmaya konu olan görev süresinin gerçekte 13 yıl olduğu kabul edilmelidir.

En kısa görev süresi ise sağlık sorunları nedeniyle ancak birkaç ay müftülükte kalabilen Hamidî (Kadirî) Efendi'nindir (ö. 1548). Gerek üç ay olarak ifade edilen görev süresinin kısalığı, gerekse bu görevin tam olarak ne zaman başlayıp bittiğinin net olmaması sebebiyle Hamidî Efendi zamanı, ilgili istatistiklere müstakil bir birim olarak dâhil edilmedi. Dava sayılarının hesaplanmasında onun dönemi halefi ile selefi arasında paylaştırılarak Hicrî 949 yılının Recep ve Şaban ayları Çivizâde döneminden, Ramazan ve Şevval ayları ise Fenârizâde (ö. 1548) döneminden sayıldı. Ayrıca yüzyılın başında görev yapmış olan Efdalzâde (ö. 1503) dönemine ait sicil bulunmadığı için istatistik ve grafiklerde ona da yer verilmedi.

Sr.	İsim	Görev Aralığı (H.)	Görev Aralığı (M.)	Görev Süresi
1	Efdalzâde Hamidüddin Efendi (ö. 1503)	901- 908	1496- 1503	7 yıl
2	Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 1526)	908-932	1503-1526	23 yıl

<sup>23</sup> Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 305-317; Yasemin Beyazıt, "Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", *Belleten* 73/267 (2009), 430-431.

<sup>24</sup> Repp, *The Müftü*, 212-216; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 101-102.

<sup>25</sup> Tartışmalı konulardan biri olan Çivizâde'nin görevden ayrılma ve Hamidî (Kadirî) Çelebi'nin göreve başlama tarihine dair literatür değerlendirmesi için bk. Repp, *The Müftü*, 253-261.

3	Kemalpaşazâde Ahmed Efendi /İbn Kemal (ö. 1534)	932-940	1526-1534	8 yıl
4	Sâdî Çelebi (ö. 1539)	940-945	1534-1539	4 yıl 10 ay
5	Çivizâde Muhyiddin Efendi (ö. 1547)	945-949	1539-1542	3 yıl 9 ay
6	Abdülkadir Hamidî Efendi (ö. 1548)	Recep-Şevval 949	Ekim 1542-Ocak	3 ay
7	Fenârizâde Muhyiddin Efendi (ö. 1548)	949-952	1543-1545	2 yıl 10 ay
8	Ebussuûd Efendi (ö. 1574)	952-982	1545-1574	28 yıl 11 ay

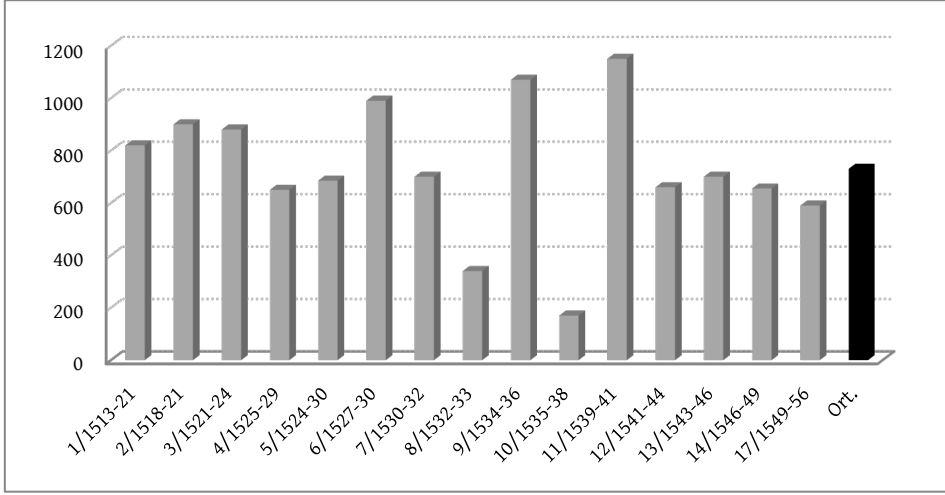
**Tablo 2:** 16. yüzyılın ilk yarısında görev yapan şeyhülislamlar<sup>26</sup>

## 2. İncelenen Siciller ve Dava Sayıları

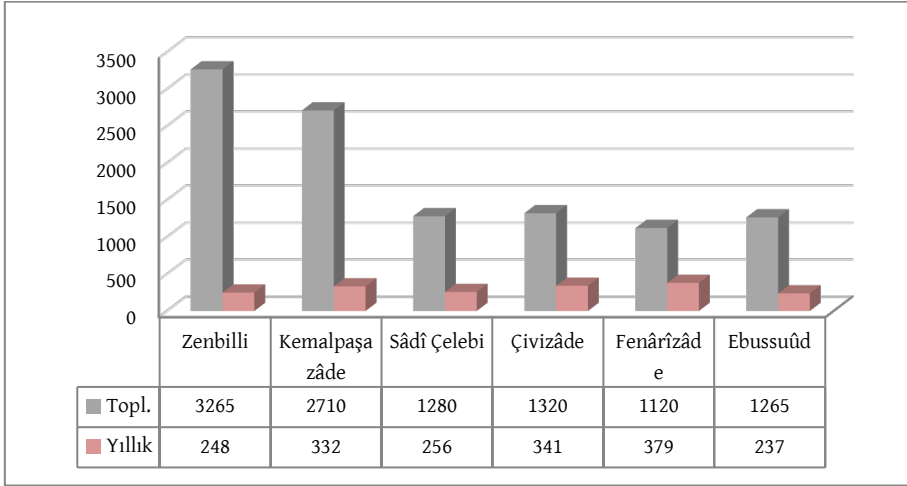
Çalışma kapsamında incelenen dava sayısı toplamda 10960 kadardır. Bu sayı, taranan 15 defterde yer alan kayıtların toplanması ile elde edildi. Sicillerde dava kayıtlarının yanı sıra yer alan sınırlı sayıda padişah hükümleri ile narh kayıtları da bu sayıya dâhildir. Türkçeye tercüme edilerek yayınlanan 6 defterdeki dava sayıları hususunda yayıncıların tespitleri dikkate alındı. Diğer defterlerdeki kayıtlar tek tek sayıldı ve ihtiyatlı davranmak adına sayılar aşağı doğru yuvarlanarak kullanıldı. Numaralandırma esnasında gözden kaçan kimi kayıtların bulunabileceği, aynı zamanda bazı kayıtların tek dava mı ayrı davalar mı sayılması gerektiği gibi hususlardaki yaklaşım farkı nedeniyle toplam kayıt adedinin anılan miktarın biraz altında veya üstünde olması ihtimal dâhilindedir.

İncelenen 15 sicilde toplam 10960 kayıt yer aldığına göre her defterde ortalama 730 civarı dava mevcuttur (bk. Grafik 1). Sicillerdeki kayıt miktarının yanı sıra varak adedinin -8 ve 10 numaralı istisnai örnekler dışında- birbirine yakın olması, defter oluşturma konusunda belirli bir standardın gözetildiği izlenimini uyandırmaktadır. Defterlerin yıllar bazındaki -eşit değilse bile- dengeli dağılımı, incelemeye konu edilen dava kayıtlarının dönem içerisinde nispeten homojen bir yayılım gösterdiği anlamına geliyor. Bu olgu, araştırma sonuçlarının geçerliğinin yüksek olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Defterlerdeki davaların kahir ekseriyetini hüccet, ilam ve tereke (kassam) kayıtları oluşturmaktadır. Not edilmesi gereken bir diğer husus, kayıtlarda tercih edilen dilin büyük oranda Türkçe olduğudur.

<sup>26</sup> Sinan Çuluk - Yılmaz Karaca, *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları* (İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015), 11-12. Liste, İsmail H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971) 5/109-168'den derlenmiştir. Ayrıca bk. *İlmiye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 341-375.



Grafik 1: Üsküdar sicillerindeki toplam kayıt sayıları



Grafik 2: Davaların şeyhülislam dönemlerine dağılımı

Etkisi ölçülmek istenen temel değişkenlerden biri de şeyhülislamın bireysel özelliklerinin fetva kurumunun nüfuzunu arttırmasındaki rolüdür. O nedenle incelenen kayıtların kronolojik yayılımı kadar müftü bazındaki dağılımını da görmek gerekiyor. Dönem içerisinde görev yapmış sekiz müftü bulunsa da Efdalzâde ve Hamidî Efendilerin istatistiklerde yer almayacağı, gerekçeleriyle birlikte yukarıda belirtilmişti. Geriye kalanların görev süreleri ve dava tarihleri üzerinden yapılan bir değerlendirme neticesinde her müftü dönemine düşen toplam dava sayıları hesaplandı. Bu kapsamda, görev sürelerinin uzunluğu ile uyumlu şekilde, en fazla dava 23 yıl (çalışmanın kapsamı açısından 13 yıl) müftülük yapan Zenbilli dönemine (3265 adet); en az dava ise Fenârîzâde

dönemine (1120 adet) aittir. Toplam sayılardaki eşitsizliğin görev sürelerindeki farktan kaynaklandığı göz önünde tutularak müftülerin her bir görev yılına düşen kayıt sayıları da belirlendi. Verilere bu bakımdan yaklaşıldığında dağılımın nispeten dengeli olduğu ve her müftü dönemi hakkında sağlıklı çıkarımlar yapmaya yetecek kadar dava incelendiği görülebilir (bk. Grafik 2).

### 3. Fetvalı Dava Kayıtları

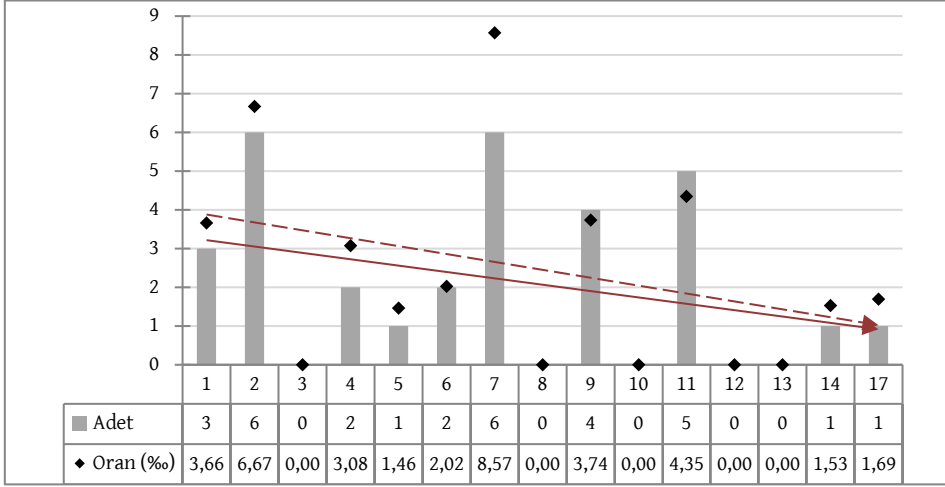
#### 3.1. Kayıtların Sayısı ve Oranı

##### 3.1.1. Defter Bazında Dağılım

Üsküdar sicillerindeki 10960 kayıt arasında fetvaya yer verilen ve çalışmada “fetvalı dava” olarak adlandırılan kayıtların sayısı 31’dir. Bunun toplam miktara oranı yüzde birin altındadır (%2,83). Dolayısıyla dönem içerisinde mahkemeye fetva sunma, başka bir deyişle yargı sürecinde fetvaya başvurma uygulamasının sıklıkla sergilenen bir eylem olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu düşük oranı, dönemin hâkimlerinin vereceği kararlara duyulan yüksek güvenin bir belirtisi şeklinde yorumlamak da mümkündür. Aksi durumda daha dikkate değer rakamlar tespit etmemiz beklenebilirdi. Her bir sicildeki fetvalı dava adedi ve bunların sicildeki toplam kayıt sayısına oranı anlamlı ve istikrarlı olmaktan uzak, düzensiz bir yayılım arz ediyor (bk. Grafik 3). En fazla fetvalı dava içeren 7 ve 2 numaralı defterlerde altışar kayıt bulunurken beş defterde herhangi bir kayıt tespit edilemedi. Oransal olarak da yine 7 ve 2 numaralı siciller başı çekmektedir (sırasıyla %8,57 ve 6,67). Oran-adet toplamında ilk sırada yer alan 7 numaralı defter nispeten küçük hacimli olup içerdiği dava sayısı ortalamanın altındadır (700 civarı). Buna karşılık ondan daha fazla kayıt barındıran 3 numaralı defterde (880 kayıt) ve onunla denk sayılabilecek olan 12 ve 13 numaralı defterlerde hiçbir fetvalı kayıt bulunmuyor. Dolayısıyla sicillerin hacimleri ile fetvalı davaya rastlama ihtimali arasında doğrudan bir paralellik olduğundan söz edilemeyeceği ortaya çıkıyor.

Defter bazındaki dağılım verilerin, dönemin başı ile sonu arasında nasıl bir seyre işaret ettiğini anlayabilmek için grafikteki eğilim (trend) çizgilerine başvurmak gerekiyor. Diğer grafiklerde de yer verilen bu çizgiler gözle kestirilmesi çoğu zaman mümkün olmayan gidişatın yönünü ortaya koymaları bakımından önemli birer göstergedir. Grafik 3’teki düz çizgi defterlerdeki fetvalı dava sayılarının eğilimini; kesik çizgi ise fetvalı davaların defterlerdeki toplam kayıt sayısına oranlarının eğilimini göstermektedir. Görüldüğü gibi her iki çizgi, dönemin sonuna doğru belirgin bir düşüşe işaret ediyor. Dolayısıyla defter bazlı veriler ışığında, 16. yüzyılın başından ortalarına doğru Üsküdar mahkemesine intikal eden fetvalarda sayı yahut oran bakımından artış yaşandığını söylemek mümkün değildir. Ancak bu noktada, defterlerin her zaman ardışık tarihli

kayıtlar içermediğini göz önünde tutmak gerekir. Çünkü bir sicilin içinde kendisinden önceki ya da sonraki sıralarda yer alan başka bir defterdekiyle aynı yıllara ait kayıtlar bulunabiliyor.<sup>27</sup> O nedenle kronolojik seyir konusunda yalnız defter bazlı verileri esas almak kimi zaman yanıltıcı olabilir.



Grafik 3: Fetvalı davaların defter bazında sayısı ve oranı

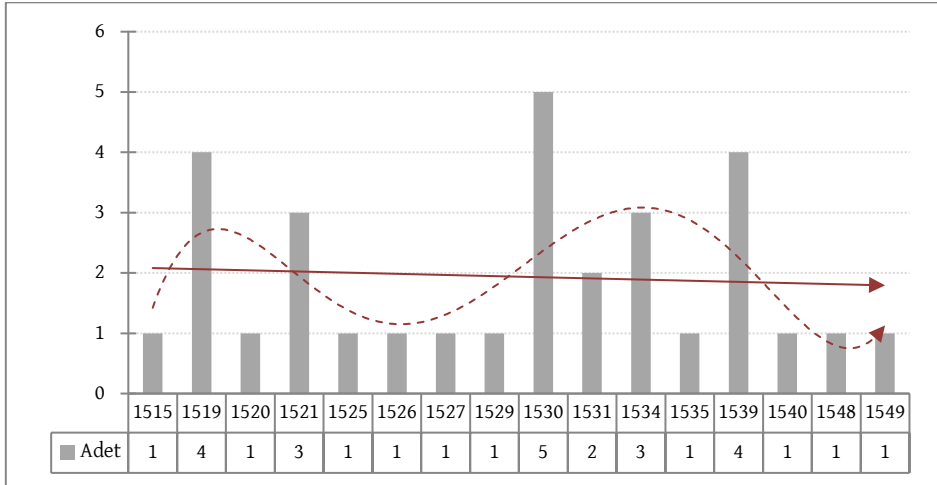
### 3.1.2. Yıl Bazında Dağılım

Fetvalı dava kayıtlarının kronolojik dağılımı araştırmadaki en önemli göstergelerden biridir. Çünkü fetva kurumunun genelde Osmanlı sistemindeki, özelde ise yargı teşkilatındaki etkisinde herhangi bir değişim (olumlu ya da olumsuz) meydana gelmişse bu durumun dönem içinde mahkemelere intikal eden fetva sayılarına da yansımaları beklenir. O yüzden fetvalı davaların yıllık dağılımı üzerinde ayrıntılı şekilde durmak ve farklı ölçütler kullanarak değerlendirmeler yapmak yerinde olur. Eldeki en eski İstanbul sicilinin 1513 ve sonrasına ait davaları içeriyor olması, yüzyılın başlarındaki durum hakkında fikir yürütülmesine olanak tanımıyor. 1 numaralı defterde yer alan Nisan 1515 (Rebûlevvel 921) tarihli kayıt, Üsküdar sicillerinde tespit edilebilen en eski fetvalı davadır. Sonuncusu ise 17 numaralı defterdeki Eylül 1549 (Ramazan 956) tarihli kayıttır.<sup>28</sup> Toplamda 16 yıla isabet eden fetvalı dava kaydı mevcuttur. Bu yıllar arasında da homojen bir dağılım söz konusu değildir. Pek çok yıla tarihlenen sadece bir adet fetvalı dava

<sup>27</sup> Mesela 1521 yılına ait kayıtları hem 1, hem 2, hem de 3 numaralı defterde görmek mümkündür. Benzer bir durum 5-6 ile 9-10 numaralı siciller arasında da söz konusudur (bk. Grafik 1).

<sup>28</sup> *Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (956-963/1549-1556)*, haz. Orhan Gültekin, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 140.

varken 1530 senesi 5 dava ile fetvanın en yoğun olduğu yıl olarak karşımıza çıkmaktadır (bk. Grafik 4).



**Grafik 4:** Fetvalı davaların yıl bazında dağılımı

Yıllık dağılım grafiğindeki görünüm, kabaca otuzlu yıllarda fetvalı dava sayılarında yığılma olduğunu gösteriyor. Fakat düzenli olmayan inişli-çıkışlı bu veriler, tek başına fetvalı davaların dönem içerisinde nasıl bir seyir takip ettiğini anlama imkânı sunmuyor. Eğilim çizgilerine bakınca ilk göze çarpan husus fetvalı dava sayılarının doğrusal eğiliminin dönemin başı ile sonu arasında azalma yönünde olduğudur. Ancak burada karşımıza çıkan azalma eğilimi, defter bazlı grafikte (Grafik 3) görüldüğü kadar keskin olmayıp nispeten ılımlı bir seyre işaret ediyor. Buna rağmen her iki göstergenin ortak sonucu olarak, 16. yüzyılın ortalarına doğru Üsküdar Mahkemesine intikal eden fetva sayısında yükseliş değil düşüş yaşandığı ortaya çıkıyor.

Fetvalı dava sayılarının dönem içindeki seyrini yansıtan diğer eğilim çizgisine (kesik çizgi) bakıldığında ise oldukça anlamlı bir manzara ile karşılaşmaktayız. Çünkü fetvalı dava sayılarının eğilimindeki dalgalanma, şeyhülislamların biyografileriyle paralellik arz eden bir seyir takip ediyor. Şöyle ki, Zenbilli'nin (ö. 1526) rahatsızlandığı ve yerine naip atamak suretiyle görevini sürdürdüğü son yıllarında<sup>29</sup> fetvalı kayıt sayısı azalıyor. Buna karşılık Kemalpaşazâde'nin (ö. 1534) son yıllarında, muhtemelen onun zirveye ulaşan itibar ve nüfuzunun bir yansıması olarak, fetvalı dava sayısı üst noktalara çıkıyor. Aykırı görüşleri ve kendine has tarzı ile zaman zaman yerleşik kabuller ve

<sup>29</sup> Zenbilli Efendi, 1523'te iş göremeyecek kadar hasta olunca Kanuni Sultan Süleyman kendisinden yerine bir naip belirlemesini istemiş, o da Şeyh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed'i tayin etmişti. Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/248.

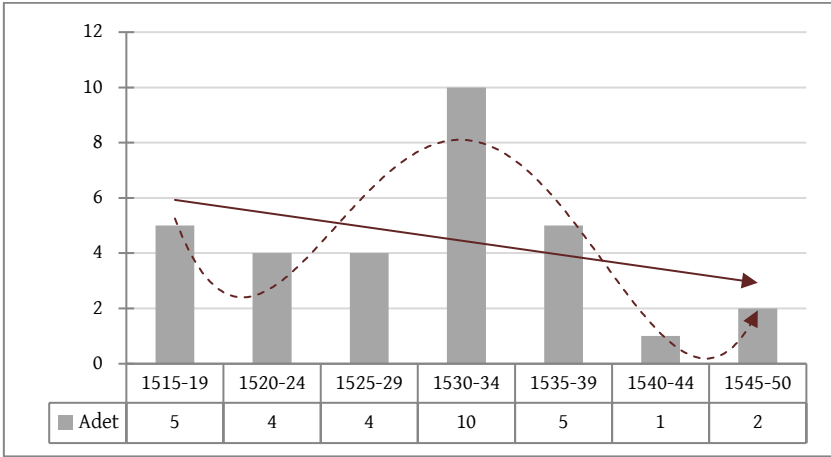
ulema ile çatışmalar yaşayan ve müftülükten azledilen ilk kişi olarak kabul edilen Çivizâde Muhyiddin'n (ö. 1547) 1539'da başlayan görev dönemiyle birlikte düşüş trendi başlıyor. Sonrasında ancak birkaç ay görev yapan Hamidî/Kadirî'nin (ö. 1548) ve yine azledilen bir diğer müftü olan Fenârizâde Muhyiddin'in (ö. 1548) dönemlerinde söz konusu düşüş devam ederek 1540'ların ortalarında dip seviyelere geriliyor. Ebussuûd Efendi'nin ilk yıllarında ise kısmi bir toparlanma görülüyor (Ayrıca bk. Grafik 5). Fakat daha sonraki durumu ayrıntılı şekilde ortaya koyabilmek için ilave çalışmalar yapılması gerekiyor.<sup>30</sup>

Yıllık dağılımın ortaya koyduğu sonuçların fetvalı davaların bazı yıllardaki yığılmasından kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir. Zira tespit edilen fetvalı dava sayısı, günümüze ulaşan defterlerin ve içerdikleri kayıtların tarihleri ile yakından ilgilidir. Belirli yıllardan günümüze daha fazla defter ve dava kaydı ulaşmışken diğerlerinden daha az gelmiş ya da hiç gelmemiş olabilir. Dolayısıyla verileri toplulaştırarak incelemek aralardaki boşluklardan kaynaklanması muhtemel sapmaları azaltarak daha isabetli sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır. O nedenle fetvalı dava sayılarının kronolojik dağılımını beşer ve onar yıllık dilimler halinde ele alarak analiz etmek yerinde olur. Bu bağlamda ilk olarak beş yıllık dağılım grafiğine (Grafik 5) bakıldığında, İbn Kemal'in son ve etkili yılları olan 1530-34 aralığındaki fetva yoğunluğu bu grafiğin en dikkat çeken verisi olarak görünüyor. Ayrıca otuzlu yılların ilk yarısında zirveye ulaşan ve sonrasında inişe geçerek kırklı yılların ortasında dip seviyeyi gören eğilim (kesik çizgi) bu grafikte belirginleşiyor. Bu da yukarıda müftülerin biyografileri üzerinden yapılan yorumu destekler niteliktedir. Dönemin başı ile sonu arasındaki azalma eğilimi ise burada bir kez daha kendisini göstermektedir.

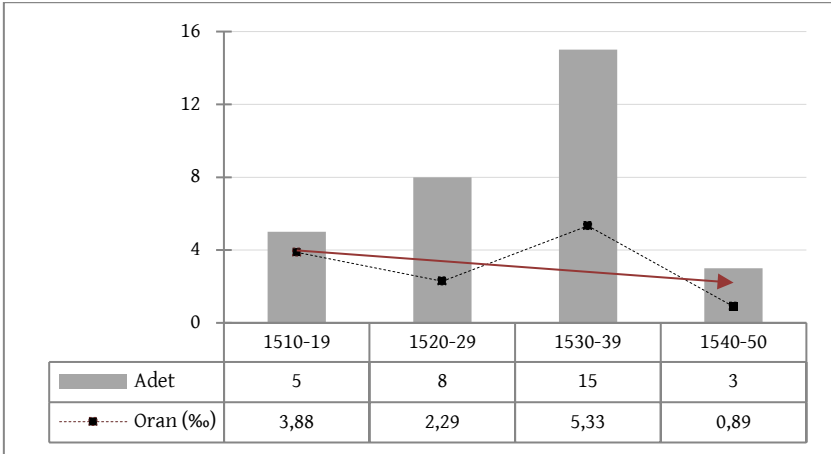
Kronolojik dağılımla ilgili son değerlendirmeler onar yıllık dilimler halinde incelenen veriler üzerinden yapılacak. Konuyla ilgili hazırlanan grafik (Grafik 6) fetvalı dava sayılarında otuzlu yıllara doğru kademeli bir artışı ve akabindeki dramatik azalışı net biçimde göz önüne sermektedir. Öncekilerden farklı olarak bu grafikte, fetvalı dava sayılarının yanı sıra bunların on yıllardaki toplam dava miktarına oranına da yer verildi. Bu bağlamda, incelenen toplam 10960 kayıttan 1290 tanesinin 1510'lu yıllara; 3500 tanesinin 1520'li yıllara; 2815 tanesinin 1530'lu yıllara; 3355 tanesinin ise 1540'lı yıllara ait olduğu tespit edildi. Fetvalı davaların sayısı ise sırasıyla 5, 8, 15 ve 3'tür. Bu

<sup>30</sup> Bu tür bir çalışmada Faika Çelik, 1547-51 yıllarına ait 15 numaralı Üsküdar sicilindeki toplam 2212 kayıt arasında yalnız bir adet fetva kaydı bulunduğunu tespit etmiştir. Bu veriyi de göz önüne aldığımızda Ebussuûd Efendi dönemindeki fetvalı dava oranının çok daha düşük olduğunu söylemek mümkün. Bk. Faika Çelik, "An Analysis On The Operations And Functions Of A Shari'ah Court: The Case Of Ottoman Üsküdar (1547-1551)", *İlahiyat Studies* 11/2 (2020), 206.

verilerden hareketle hesaplanan oranlar, yukarıda sözü edilen nedenlerle, nominal miktarların yol açabileceği yanlışları kontrol etme imkânı veren alternatif bir gösterge elde edilmesini sağlamaktadır. Nitekim yirmili yıllarda fetvalı dava sayısı adet bazında artış kaydetmiş görünüyor. Oysa oransal anlamda, tam tersine onlu yılların bir hayli gerisinde kalmaktadır. Grafikten anlaşılacağı üzere, fetvalı davaların sayısı gibi oranı da otuzlu yıllarda zirveye çıkmış, kırklı yıllarda en düşük seviyeye gerilemiştir. İnişli-çıkışlı oranların eğilim (trend) çizgisi de önceki grafiklerde elde edilen sonuçları teyit eder şekilde, dönemin başından sonuna doğru azalma yaşandığını ortaya koyuyor.



**Grafik 5:** Fetvalı davaların beşer yıllık dağılımı

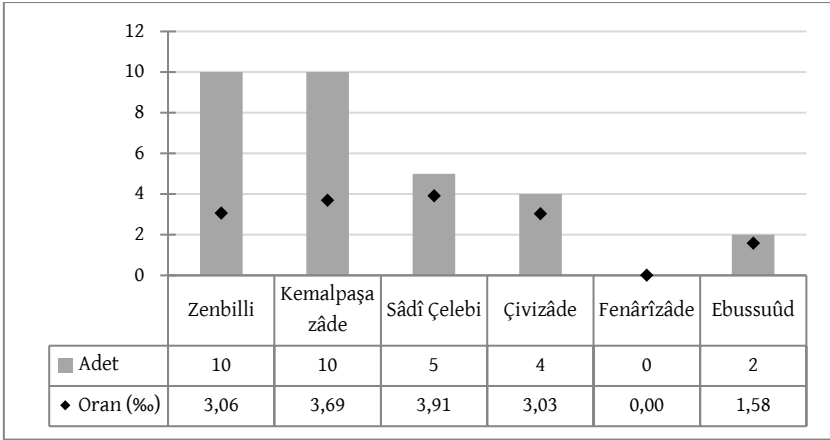


**Grafik 6:** Fetvalı davaların on yıllara dağılımı



### 3.1.3. Müftü (Şeyhülislam) Bazında Dağılım

16. yüzyıl itibarıyla fetva kurumunun öne çıkarak, kazânın şeyhülislama bağlanmasıyla sonuçlanan bir yükseliş yoluna girdiğinden söz edilmişti. Bu gelişme birçok farklı sebepten kaynaklanmıştır. Dönemin müftülerinin şahsi imajları ve karizmaları da bunlar arasında yer alıyor. Nitekim Kemalpaşazâde ve Ebussuûd'un etkisi, sonraki asırlarda da devam etmiştir. Dolayısıyla müftülerin bireysel özelliklerinin, fetva sunma geleneğinde bir karşılığının olup olmadığını anlamaya çalışmak yerinde olur. Bu amaçla hazırlanan grafiğe (Grafik 7) bakıldığında, en fazla fetvalı dava kaydının Zenbilli ve Kemalpaşazâde dönemlerine ait olduğu görülüyor. Dikkat çeken bir husus da üç yıla yakın görev yapan Fenârizâde dönemine ait herhangi bir fetvalı dava kaydına rastlanmamasıdır. Oysa Grafik 2'de belirtildiği üzere, görev yılı başına düşen kayıt sayısında Fenârizâde ilk sırada yer almaktadır (yıl başına 379 dava).



**Grafik 7:** Müftü dönemlerine göre fetvalı dava sayısı ve oranı

Daha önce sadece fetva sayılarına bakmanın yanıltıcı olabileceği, bu sebeple oranları da göz önünde bulundurmak gerektiğine dikkat çekilmişti. Grafik 2'de gösterilen, her müftünün dönemine ait toplam dava sayıları ile Grafik 7'de yer alan fetvalı dava sayıları üzerinden ulaşılan oranlar yine aynı grafikte verilmiştir. Görüldüğü gibi İbn Kemal zamanında yakalanan yüksek oran Sâdî Çelebi döneminde yatay sayılabilecek bir düzeyde seyretmiş, Çivizâde ile azalmaya başlayarak Fenârizâde döneminde sıfırlanmıştır. Ebussuûd Efendi döneminde ise yeniden artışa geçmiştir. Bu veriler şeyhülislamlığın ve fetvanın yargı (kazâ) teşkilatı üzerindeki hukuki tesirinin, görevi deruhte etmekte olan müftülerin bireysel otoriteleri ile paralellik arz ettiğini şüpheye yer bırakmayacak netlikte ortaya koymaktadır.

Zenbilli Efendi, erken bir zaman diliminde görev yapmasına ve incelenen dava kayıtları içerisinde onun görev yıllarına tarihlenenler nispeten daha az olmasına rağmen (yıl başına 248 dava) dönemindeki fetvalı dava oranı (%3,06) yüzyılın ilk yarısındaki genel oranın (%2,83) üzerindedir. Bu veri şeyhülislamlığın Zenbilli Ali Efendi döneminde hatırı sayılır bir etkinliğe ulaşmış olduğu yönündeki yaygın kabulü teyit eden bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Aksi halde, zikredilen nedenlerden dolayı, bu oranın daha düşük olması beklenebilirdi. İbn Kemal ise çok yönlü kişiliği; entelektüel ve bürokratik kapasitesinin yüksekliği ve bunların neticesi olan kitap ve fetvaları nedeniyle ilmi bir otorite olarak görüldüğü için büyük prestij sahibiydi. Pedagojik açıdan geç sayılabilecek bir yaşta askeri sınıftan ilmiyeye intikal etmesine rağmen üç dilde kalem oynatan, tarihten edebiyata, fıkıhtan tefsire, felsefeden usule her alanda eser veren biriydi. Başarılı bir bürokrat olarak Karaman tahririnde ve Memlûk sisteminin Osmanlı'ya entegrasyonunda aktif görev almıştı. Molla Kâbız'ın fikirlerini boşa çıkararak idamına giden yolu açmıştı. Kendisinden sonrakiler ilmi vukûfiyeti nedeniyle onu engin bir denize benzetmiş; klasik Osmanlı düşüncesindeki etkisinden dolayı “muallim-i evvel” olarak nitelemişti.<sup>31</sup> İlmi birikiminin yanı sıra siyasi konularda da fikirlerine başvuru bir danışma mercii gibi görülüyordu.<sup>32</sup> Haliyle hem siyasi aktörler hem de ilim muhitleri üzerinde yadsınamaz bir otorite haline gelmişti. Onun bireysel karizmasının, temsil ettiği makamın prestijini ve nüfuzunu fazlasıyla arttırdığını düşünmek yerinde bir çıkarım olur.

Bu parametrenin ortaya koyduğu en beklenmedik sonuçlardan biri Sâdî Çelebi dönemindeki fetvalı dava oranının yüksekliğidir. Bu oran, bilinirliği ve etkisi ona nispetle bir hayli fazla olan selefinin zamanındakinin bile az da olsa üzerindedir. Daha doğrusu 16. yüzyılın ilk yarısındaki fetvalı dava oranı Sâdî Çelebi döneminde zirveye çıkmıştır. Bu durum İbn Kemal döneminde fetvanın ve müftünün eriştiği yüksek etkinliğin rüzgârının devamı şeklinde yorumlanabilir. Fakat beş yıl gibi bir süreyi yalnız bununla izah etmek çok da isabetli olmasa gerektir. Bu noktada asıl belirleyici etkenin onun şahsi nitelikleri ve karizması olduğunu söylemek zor değil. Çünkü biyografi yazarları kendisinden örnek yaşantısı olan titiz bir müderris, iyi bir şair, dirayetli bir kadı ve telif sahibi

<sup>31</sup> Mehmed Mecdî, *Tercüme-i Şakâik-i Nûmâniye* (İstanbul: 1852), 381-382; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238; Çağlar Saygan, *Kemâlpâşâzâde'nin Tevârîh-i Al-i Osmân Adlı Eserinin VI. Defterinin Transkripsiyonu* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2020), 2-13.

<sup>32</sup> Örneğin Lütfi Paşa (970/1563) Yavuz Sultan Selim ile İbn Kemal arasında geçen, denizcilik ve donanma konulu bir diyalogu aktarırken onun meseleye dair isabetli değerlendirmelerinden bahseder. Bk. Ahmet Uğur, “Âsafnâme-i Vezir Lütfi Paşa”, *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 249-250.

bir yazar olarak övgüyle bahsediyor.<sup>33</sup> Anadolu ve Rumeli kazaskeri dururken İbn Kemal'in yerine İstanbul müftülüğüne onun atanması da bu vasıflarının neticesi olarak değerlendirilebilir.

Ötuzların sonunda Çivizâde'nin göreve gelmesini izleyen yıllarda fetva kurumu ile yönetim arasında birtakım uyumsuzluklar yaşandığı bilinmektedir. Şakâik'e bir zeyil yazan Manık/Hısım Ali (ö. 1584) fetva makamının Sâdî Çelebi'den sonra *çalkantı* içine düşerek *elden ele dolaştığını* ve Ebussuûd Efendi'yle birlikte istikrara kavuştuğunu yazar.<sup>34</sup> Nitekim 1539'dan Ebussuûd'un 1545'te göreve gelmesine kadar geçen kısa sürede 3 ayrı şeyhülislam görev yaptı. Üstelik bunların tamamı görevinden ya ayrıldı ya da alındı. Bu durum müftülüğün ülkedeki (en azından Üsküdar'daki) etkinliğinde bir sarılma ve prestij kaybına yol açmışa benziyor. Çünkü sözü edilen istikrarsızlık ve prestij kaybı fetvalı dava sayılarına da olduğu gibi yansımıştır. İlgili grafikte de görüldüğü gibi (bk. Grafik 7) Çivizâde döneminde fetvalı dava oranları düşmeye başlamıştır. Hamidî ve Fenârizâde dönemine ait herhangi bir fetvalı kayda rastlanmamasının sebebini isabetli şekilde ortaya koymamıza yetecek kesinlikte bir bilgiye sahip değiliz. Ancak belirleyici unsurun, müftülerin ilmi yetkinlikleri; en azından ilmi yetkinlikleri konusunda dönemin toplumunda oluşan algı ve imaj olması muhtemeldir. Çivizâde Efendi sivri çıkışları ve aykırı görüşleri sebebiyle yönetimle takışsa da onun ilmi yeterliği konusunda kaynaklarda sitayişkâr ifadeler yer alıyor.<sup>35</sup> Fakat ardışık iki halefi için aynı şeyi söylemek zordur. Kadirî Efendi ile Fenârizâde Muhyiddin Efendi kazasker oldukları dönemde Molla Kâbız'ı yargılamada başarısız olmuşlardı. Fenârizâde, ilmi bakımdan temayüz ederek değil Fenârî ailesine tanınan imtiyaz yoluyla kariyer basamaklarında ilerlemişti.<sup>36</sup> İbn Kemal'le giriştiği *hüccet polemiğinde* altta kalmıştı.<sup>37</sup> Haliyle bu ve benzeri olgular, iki ismin yetkinlikleri hususunda İstanbul'daki ilim muhitleri ve halk arasında kuşkulu bir kanaat meydana getirmiş gibi görünüyor. Çizdiği idareyle uyumlu profil sayesinde onlarca yıl görevde kalacak olan Ebussuûd Efendi'nin iş başına gelmesiyle kurumun yeniden istikrara kavuşarak eski prestijini geri kazanmaya başladığı söylenebilir.

<sup>33</sup> Mecdî, *Tercüme-i Şakâik-i Nûmâniye*, 444; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdî Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/404.

<sup>34</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzlı'r-Rûm* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 464-465.

<sup>35</sup> Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussuûd - Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 64; Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348.

<sup>36</sup> Mehmet İpşirli, "Fenârizâde Muhyiddin Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/340.

<sup>37</sup> Mehmet Gel, "Kanûni Devrinde 'Müfti' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir 'Hüccet-i Şer'iyeye' İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârizâde Hesaplaşması", *Osmanlı Araştırmaları* 42 (2013), 71-72.

Çünkü fetvalı dava kayıtları onun döneminde tekrar karşımıza çıkmaya başlamaktadır. Ancak yine de incelemeye konu olan beş yıllık görev süresindeki fetvalı dava oranı (%0,58) en yakın selefinin yarısı kadardır.

### 3.2. Fetvanın Kayıtlarda Yer Alış Biçimi

Döneme ait kadı sicillerinde fetvaya birkaç farklı şekilde yer verilmektedir. En sık rastlanan yöntem, hâlihazırda görülmekte olan davanın süreç ya da karar bölümü kaleme alınırken, taraflardan birinin mahkemeye fetva sunduğunu ifade etmek şeklindedir. Bu bazen, yargılamayı gerçekleştiren hâkimin (ya da kâtibin) ağzından, üçüncü şahıs kipleri içeren lafızlarla gerçekleştirilir. *Fetva(sı/ları) olmak; fetva ibrâz/îrad etmek*<sup>38</sup>; *el(ler)inde fetva(sı/ları) olmak*<sup>39</sup>; *fetva getirmek*<sup>40</sup> gibi kalıplar bunların başlıcalarıdır. Bazen de taraflardan birinin mahkemedeki beyanı kendi ağzından aktararak, birinci şahıs kipleriyle oluşturulan *elimde fetva, elimde fetvam*<sup>41</sup>, *fetvam var*<sup>42</sup> gibi ibareler tercih edilir. Az da olsa, kişilerin iddia ettikleri şeyi *fetva icabı talep*<sup>43</sup> ettiğini belirten kalıplar görmek de mümkündür. Kimi kayıtlarda ise yukarıda belirtilen ifadelere, fetvayı vermiş olan müftüyü tanımlayıcı kelimeler de eklenmiştir. “...Mevlâna Sâdî Efendi'den fetva ibrâz eyleyip...”<sup>44</sup>; “...Ali Çelebi Efendi'nin mezkûrun ellerinde olan fetvası mücebince...”<sup>45</sup> şeklindeki ifadeler bu türe örnek olarak zikredilebilir.

Fetvalı davaların bazılarında, yargılama sürecine nasıl dâhil olduğuna değinmeksizsin yalnızca karar bölümünde fetvaya atıfta bulunulur. Bu tür kayıtlarda da genellikle müftünün unvanı, adı ve fetva içeriği gibi hususlara yer verilmektedir. Şubat 1530 tarihli bir kaydın karar bölümündeki “...bu minvâl-i meşrûh üzere müftüyüzamân a'lem-u ulemâi'l-mütebahhirîn Mevlânâ Ahmed fetvası fehvâsıyla âmil olunup...”<sup>46</sup> cümlesi bu türden bir örnektir. Fakat bazı kayıtlarda sadece *fetva* kelimesiyle iktifa

<sup>38</sup> “...mukataa(yı) fesh ederim diye fetvâ ibraz eyleyip...” Bk. *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (945-947)*, İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi/11, 7a-4.

<sup>39</sup> “...mezbûr Sinan Halife'nin elinde olan fetva-yı şer'îf mücebince...” Bk. *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (940-942/1534-1536)*, haz. Kenan Yıldız (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 144.

<sup>40</sup> “...fetvayü'ş-şer'îf getirip mecrûh olmak taksîrâtdır dedikde...” Bk. *Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil (953-955/1546-1549)*, haz. Nuray Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 260.

<sup>41</sup> “...Elimde fetvâm vardır dedikten sonra...” Bk. *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (945-947)*, 33b-1.

<sup>42</sup> “...hâliyâ fetvam var Memi nâm kimesneyi cerh eylemek için deyicek...” Bk. *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (940-942/1534-1536)*, 122.

<sup>43</sup> “...müteveffâ kardeşimin bazı esbâbi ve mülhâkı olub ber-mücebi hükm ve fetvâ-yı münife talep eylerim dedikde...” Bk. *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (936-938)*, İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi/7, 7a-2.

<sup>44</sup> *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (945-947)*, 10a-1.

<sup>45</sup> *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521)*, haz. Bilgin Aydın – Ekrem Tak, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 353.

<sup>46</sup> *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (934-936)*, İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi/6, 141a-2.

edilerek müftü ya da fetva içeriğine dair herhangi bir ifadeye yer verilmez. Örneğin Aralık 1519 (Zilhicce 925) tarihli bir dava kaydında “...ba‘de’t-tezkiye fetva mücebince on beş yıllık dava mesmû‘ olmadığı...”<sup>47</sup> ibaresi bulunmaktadır. Öncesinde ya da sonrasında fetvanın mahkemeye intikaline, müftüsüne ya da içeriğine dair herhangi bir karine olmadığı için buradaki fetva ile neyin kastedildiğini tam manasıyla anlamak mümkün değildir. Söz konusu ifade bir müftü tarafından kâğıda yazılan ve mahkemeye intikal ettirilen bir fetva olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, konuyla ilgili daha önce verilmiş ve kanonik hale gelmiş (müfta bih) hukuki-dini normların dile getirilişi olarak da kabul edilebilir. Zira 15 yıllık kimi davaların zamanaşımına uğradığı ve kadılar tarafından bu tür davaların görülmemesi gerektiği, döneme ait birçok fetvada ve padişah hükümünde yer almaktadır.<sup>48</sup> Ancak bu tür muğlak ifadeler barındıran kayıtların sayısı diğerlerine nispetle oldukça azdır (toplam 2 dava, %6,5).

Bazı örneklerde ise fetvadan geçmişe dönük atıflar halinde bahsedilmektedir. Bu tür davalarda fetva, mevcut oturumda değil davanın daha önceki safhalarında sürece dâhil olmuştur. Örneğin iki komşu arasında cereyan eden Aralık 1526 (Rebiulevvel 933) tarihli bir davada, taraflardan biri savunmasında şu ifadelere yer vermiştir: “...sâbikan kadı gelüb fetva ile bana hükmeyledi...”<sup>49</sup>. Çalışmada böyle olan kayıtlar da fetvalı dava olarak değerlendirilip istatistiklere dâhil edilmiştir.

### 3.3. Fetvanın Mahkemeye İntikali

Fetvanın yargılama sürecine dâhil olmasını sağlayan başlıca iki sebepten söz edilebilir. Bunlardan ilki taraflardan birinin mahkemeye fetva getirmesidir. Önceki bölümde kısmen değinildiği gibi fetvanın yargı sürecine dâhil olmasını sağlayan başlıca sebep, davanın taraflarından birinin mahkemeye fetva sunmasıdır. Doğal olarak kişiler mahkemede kendi savlarını destekleyecek argümanlara ihtiyaç duyarlar. Nitekim toplam 21 davada (%68) fetvanın, taraflardan biri marifetiyle mahkemeye getirildiğini görüyoruz. Daha ayrıntılı belirtmek gerekirse 31 fetvalı davadan 18’inde (%58) mahkemeye fetva getiren kişinin davacı (müddei) taraf olduğu sarahaten kayda geçirilmiştir. Ayrıca fetvaya müracaat edenin belirtilmediği kayıtlardan 4 tanesinde, fetvanın davacı tarafın lehine sonuç doğurduğundan yola çıkarak bu fetvaların da davacı tarafça getirildiğini varsayabiliriz. Bu durumda oran %71’e kadar çıkmaktadır. Buna karşın savunma tarafının (davalı) fetvaya başvurduğu açıkça belirtilen kayıt sayısı sadece 3 olup

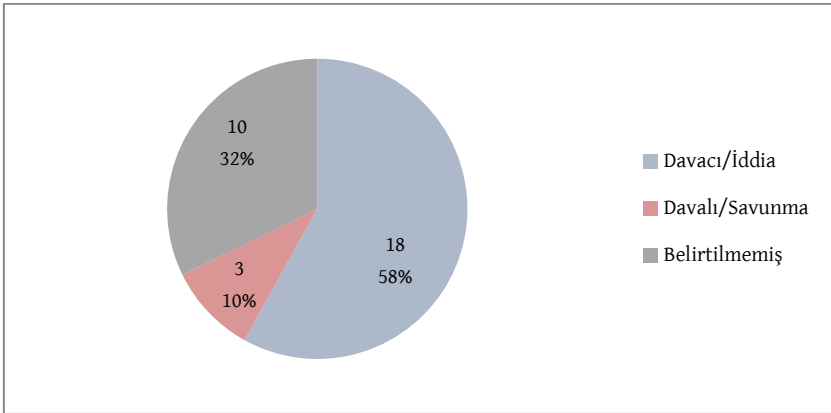
<sup>47</sup> *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521)*, haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 197.

<sup>48</sup> Ahmet Akgündüz, “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988), 54.

<sup>49</sup> *Üsküdar Şer‘iye Sicil Defteri (931-935)*, İstanbul Müftülüğü Şer‘iye Sicilleri Arşivi/4, 50a-1.

toplam miktar içindeki oranı %10 kadardır (bk. Grafik 8). Üstelik yukarıdaki gibi, savunma tarafı lehine yorumlanabilecek başka bir kayıt da mevcut değildir. Davanın, özü itibarıyla bir hakkın talebinden ibaret olduğu göz önüne alındığında iddia makamında olan tarafın fetvaya daha sık müracaat etmesini makul karşılamak gerekir.

İkincisi ise hâkimin fetvaya müracaat etmesidir. Literatürde kadıların kimi konularda müftülerin fetvalarına başvurduğu şeklinde bir bilgi yer almaktadır.<sup>50</sup> Ancak incelenen sicillerde bunu açıkça gösteren bir dava kaydına tesadüf edilemedi. Ne var ki bu manada yorumlanabilecek örneklerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Örneğin Nisan 1515 tarihli bir kayıtta “...icâre fesh olur deyü müftîden fetva getirildikde...”<sup>51</sup> ifadesi yer almaktadır. Burada fetvanın taraflardan herhangi biriyle ilişkilendirilmemesi ve cümlede edilgen bir kipin tercih edilmiş olması, müftüye müracaat eden kişinin bizzat kadı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Fetvanın kim tarafından mahkemeye intikal ettirildiği belirtmeyen diğer kayıtların bazılarında da fetvanın, kadının müftüye müracaatı neticesinde sürece dâhil edildiğini kabul edebiliriz. Bu yorum aynı zamanda birbirine çok yakın tarihli kayıtların bazısında fetva getiren kişi açıkça belirtilirken diğer bazısında buna neden değinilmediğini de izah etmemize yardımcı olabilir. Örneğin 1530 yılının Şubat-Ekim ayları arasına ait beş adet fetvalı davadan ikisinde fetva getiren kişinin davacı taraf olduğu belirtilmişken diğer üçünde bundan bahsedilmemiştir. Şayet bu husus kadı veya kâtibin kaydı oluştururken seçtiği lafızlar konusundaki tercihlerinden kaynaklanan tesadüfi bir durum değilse, bu fetvaları yargı sürecine dâhil eden kişinin taraflardan biri olmadığını düşünmek pekâlâ mümkündür.



**Grafik 8:** Fetvayı mahkemeye getiren taraf

<sup>50</sup> Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 375; Fethi Gedikli, “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kazâ İlişkisi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 204.

<sup>51</sup> *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521)*, 181.

### 3.4. Fetva-Dava Uygunluğunun Tespiti

Klasik bir Osmanlı fetvası, farazi şahıslar etrafında kurgulanan temsili bir olay örgüsü ya da durumun dini hükmünü beyan edecek tarzda kaleme alınır.<sup>52</sup> Dolayısıyla hâkimin, kararını fetvayla ilişkilendirmeden önce fetvadaki durumun veya olay örgüsünün dava konusu olanla örtüşüp örtüşmediğini doğru tespit etmesi gerekiyordu. Fetvalı dava kayıtlarının bazılarında bu eşleştirmenin yapıldığına işaret eden ibareler bulunmaktadır. Bunların bazıları genel içerikli olup ayrıntıya girmeden fetvanın davaya uygun bulunduğunu dile getirir. “...vâkâ dediği gibi cevâb buyrulduğu sebebeden...”<sup>53</sup>, “...mefhûm-ı fetva davasına muvâfık olacak...”<sup>54</sup> gibi ifadeler böyledir. Mart 1539 (Şevval 945) tarihli bir kayıta geçen “...fetva ibrâz eyleyip ve sulh dahi misâl üzerine olmuş olacak...”<sup>55</sup> şeklindeki cümle ise gerçekleştirilmiş olan bu eşleştirmeyi tafsilatlı biçimde ortaya koyuyor. Zira kayıta kadının, yaptığı değerlendirme neticesinde fetvadaki temsili durum (misâl) ile görülmekte olan davadaki olayın (sulh) birbiriyle uyumlu olduğu kanaatine vardığı açıkça dile getirilmektedir.

### 3.5. Kararın Fetvayla İlişkilendirilmesi

Fetvanın yargı (kaza) teşkilatındaki etkisini ortaya koyacak olan temel göstergelerden biri de kadıların mahkemeye intikal eden fetvaları, kararlarında ne denli göz önünde bulundurduğudur. Ayrıca kadıların fetvaya yaklaşımındaki herhangi bir farklılaşma, dönem içerisinde müftülüğün yargı üzerindeki nüfuzunda yaşanması muhtemel değişimin de aynası olacaktır. Bu çerçevede verilere baktığımızda, 1515 ila 1549 arası yıllara tarihlenen davaların tümünde yargılamanın fetvayı sunan taraf lehine sonuçlandığı görülüyor. Bir başka ifadeyle, 31 fetvalı davanın tamamında hâkimler fetvaya uygun şekilde karar vermiştir. Zaman, müftü ya da dava konusu gibi değişkenler bu noktada bir farklılaşmaya yol açmamıştır. Mevcut durumda ya fetvanın, davayı karara bağlarken kadının dikkate almak mecburiyetinde bulunduğu bir hukuki argüman ve norm kaynağı olduğunu kabul edebilir ya da kadının kararıyla örtüşmeyen fetvaların kayda geçirilmediğini varsayabiliriz. İkincinin aksine ilk ihtimal somut bulgulara dayandığı için tercihe değer görülüyor. İslam yargılama hukuku teorisinde kadıların yargılama esnasında fıkıh bilgisine güvendiği kimselerle istişare etmesi tavsiye edilmektedir. Fakat bu tavsiyelerin kadıyı bağlayıcı yönü bulunmaz. Nihai noktada karar verirken

<sup>52</sup> Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesi”, 295.

<sup>53</sup> *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521)*, 149.

<sup>54</sup> *Üsküdar Şer’iye Sicil Defteri (945-947)*, 50a-4.

<sup>55</sup> *Üsküdar Şer’iye Sicil Defteri (945-947)*, 10a-1.

kendi kanaatleri doğrultusunda hareket etmesi gerekmektedir.<sup>56</sup> Ancak İbn Kemal'in müftü fetvasının hâkimleri bağlayıcı olduğuna dair fetvaları bulunmaktadır.<sup>57</sup> O nedenle dönemin hâkimleri için fetvayı dikkate alma hususu kişisel bir tercihin ötesine geçip bir zorunluluğa dönüşmüş olabilir.

Öte yandan hayat hikayelerinden anlaşıldığı kadarıyla dönemin İstanbul müftüleri bir günde yüzlerce fetva verebilecek kadar yoğun talep görmekteydi.<sup>58</sup> Hal böyleyken yarım yüzyıla yakın bir zaman diliminde Üsküdar mahkemesine yalnızca otuz civarı fetvanın gelmiş olabileceğini düşünmek pek akla yatkın görünmüyor. Karanlıkta kalan bir diğer nokta 1513 öncesi dönemde fetvanın yargıdaki etkisinin düzeyidir. Bu tarihten daha eskiye ait bir İstanbul siciline sahip olmadığımızı göre şu iki ihtimalden birini tercih etmek zorundayız: Geriye dönük bir projeksiyonla meseleyi ele alıp başından beri Osmanlı yargısında müftü fetvalarının belirleyici olduğunu ve kadıların fetvaya aykırı karar vermekten kaçındığını kabul edebiliriz. Ya da literatürde İstanbul müftülüğünü şeyhülislamlık makamına dönüştüren sürecin başlamasında Zenbilli'ye atfedilen rolü<sup>59</sup> esas alarak, fetva kurumunun anılan etkinliğe 1513'ün hemen öncesinde ve onun döneminde erişmiş olduğunu varsayabiliriz.

Davaların karar bölümünde fetvanın kararla ilişkilendirilme tarzı ve bunun ifade ediliş biçiminden de kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Kadıların ve/veya sicili kaleme alan kâtiplerin bu hususlara, çoğunlukla davanın sonuç ve gerekçe kısmında (bu da genelde dava kaydının son kısmı, tarih bölümünün hemen öncesidir) değindikleri görülmektedir. 31 fetvalı davanın 29 tanesinin (%93,5) gerekçesinde fetvaya atıfta bulunulmuştur. Bu rakamlar, kadıların fetvayı dikkate aldıklarını kayıt altına alma gereği hissettiklerini gösteriyor. Bu ise dönemin hukuk düşüncesinde ve ilmiye mensupları (özelde kadılar) nezdinde fetvanın belirli bir ağırlığı bulunduğunun başka bir işaretidir. Benzer bir yaklaşımın halk arasında da yaygın olduğu yönünde bulgular mevcuttur. Örneğin Mart 1527 (Cemaziyülahır 933) tarihli bir davada, davalı konumdaki Elif adlı kadının, savunması esnasında hasmının mahkemeye sunduğu fetvayı kastederek “fetvayı kabul eyledim ama” dedikten sonra gerçekte durumun fetvada belirtilenden farklı

<sup>56</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 9/111, 127.

<sup>57</sup> Örneğin bir fetvası şöyledir: “Mesele: Müftü-yi zamânın fetva-yı şer'isini tutmayan kâdiya ne lazım olur? Cevap: Azle müstahak olur.” Bk. İbn Kemal, *Fetâva* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369), 64a.

<sup>58</sup> Bazı müftülerin bir günde yüzlerce, İbn Kemal'in bin, Ebussuûd Efendi'nin ise 1412 fetva verdiği söylenir. Bk. Meşîhat, *İlmiye Salnâmesi*, 377; Heyd, “Osmanlı'da Fetva Müessesesi”, 302.

<sup>59</sup> Konuyla ilgili bk. Meşîhat, *İlmiye Salnâmesi*, 343; İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 48.



olduğunu izaha çalıştığı görülüyor.<sup>60</sup> Bu sözler, yalnız ilmiye mensuplarının değil halkın da müftü fetvasına kayıtsız kalmak ya da fetvayı gelişigüzel sebeplerle reddetmek gibi bir eylemden titizlikle kaçındıklarını ortaya koyuyor.

Karar ve gerekçe çerçevesinde fetvaya göndermede bulunurken tercih edilen ifade biçimlerinin genelini, verilen kararın *fetva gereği* olduğunu belirtenler oluşturuyor. Bunlar da çoğunlukla “...fetva icâbı...” ya da “ber müceb-i fetva...” şeklindeki kalıplardan biri kullanılarak kaleme alınmıştır. Böyle olanların oranı %51,6’dır. Bunların dışında *fetvayla amel* edilerek (%9,7) veya *fetva bulunduğu için* (%12,9) kararın o şekilde verildiğini dile getiren örneklere de sicillerde rastlamak mümkündür.

### 3.6. Fetvalı Dava Konuları

İslam hukukunun hayatın her alanındaki insan davranışını kuşatıcı yaklaşımı fetvalarda geniş bir konu yelpazesi ortaya çıkmasına yol açmıştır. Literatürde en basit temizlik kurallarından en karmaşık mali anlaşmazlıklara kadar her türlü meseleye ilişkin bir fetvaya tesadüf etmek mümkündür. Ancak yargılamanın (kazânın) kapsamı düşünülüğünde mahkemeye intikal eden fetvalar açısından anılan yelpazeyi biraz daraltmak gerekiyor. Çünkü İslam hukukunun ana bölümlerinden olan ibadetler (öşür gibi zekatla alakalı bazı istisnalar dışında) yargılamaya konu edilmez. Nitekim Üsküdar mahkemesinde görülen fetvalı davalar arasında ibadetlerle ilgili herhangi bir kayıt mevcut değildir. İbadetlerden farklı olarak sicillerde sıkça karşılaşılan aile hukuku (nikah, talak, nafaka vs.) kapsamındaki davalar arasında da fetvaya müracaat edilen herhangi bir örnek yoktur. Benzer şekilde İslam ceza hukukunun temel ceza türleri olan *had*, *kıyas* ve *diyette* sonuçlanan bir fetvalı dava da bulunmuyor. Yalnız bir dava komşusuna zarar veren davalının tazirle tecziyesini öngörmektedir. Buna mukabil mala karşı işlenen suçlara ilişkin davalar önemli miktarda olup kabaca fetvalı davaların 1/4’ünü oluşturmaktadır. Bu çeşit davalar genellikle zararın tazmini ile sonuçlanmıştır.

Fetvalı davaların çoğunluğunu eşya ve borçlar hukukuyla ilgili olanlar teşkil ediyor. Karma nitelikli davalar hesaba katıldığında bunların oranı %60’ın üzerine çıkabilmektedir. Mülkiyet, kiralama, rehin ve kefalet davaları bu türün en belirgin örnekleridir. Toplam üç kayıt yargılama hukukuna ilişkindir. Davaların zamanaşımı süresi, şahitlik ehliyetine yönelik itiraz (cerh), *ikrah* (korkutma) ile gerçekleşen *ikrarın* (itirafın) geçersizliği gibi konular bu kapsamda değerlendirilmiştir. Sahibi bilinmeyen ya da sahibinin uzun süre ilgilenmediği emanet hayvanların satılmasına yönelik izinlere ilişkin kayıtlar da dikkate değer bir diğer dava türüdür. Üç kayıttaki fetvalar bu konularla ilişkindir. Fetvalı davalar arasında vakıflara dair olanların çokluğu özellikle dikkat

<sup>60</sup> Üsküdar Şer’iye Sicil Defteri (931-935), 72a-1.

çekmektedir. Yedi adet dava bir şekilde vakıflarla alakalıdır. Vakıf tescili; vakıf mallarının kullanılması, kiralanması, satışı; vakıfla ilgili görevin ifası gibi konular bu kapsamdadır. Örneğin 931/1525 tarihli bir dava, yıkılmaya yüz tutmuş (*harâba müteveccih*) vakıf evinin satışına izin verildiğini bildirmektedir.<sup>61</sup> 946/1539 tarihli bir başkası ise vakfın *câbîsinin* (vergi ve kiralari toplamakla görevli kimse) görevini ifa edip etmediği yönündeki anlaşmazlığı karara bağlamaktadır.<sup>62</sup>

### Sonuç

Günümüze ulaşan mahkeme kayıtları, Osmanlı hukuk sisteminin teori, bileşen ve kurumlar bakımından klasik yapısına kavuştuğu 16. yüzyılın ilk yarısında, ilmiye sınıfının iki görev alanı (fetva-kazâ/yargı) arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olan zengin bulgular barındırmaktadır. Bu dönemde İstanbul müftüsünün şahsında temsil edilen merkezî fetva kurumunun nüfuz alanını genişletip devlet örgütünde ve resmî belgelerde daha görünür hale gelmesinin yansıması olarak müftü fetvaları kadı sicillerinde de yer almaya başlamıştır. Osmanlı başkentinin yanı başındaki Üsküdar mahkemesine ait defterlerde tespit edilen sınırlı sayıdaki *fetvalı dava* kaydına, doğası gereği soyut nitelikli olan söz konusu nüfuzu bir yönden de olsa ölçmeyi mümkün kılan somut kanıtlar nazarıyla bakmak mümkündür. Çünkü mahkemeye intikal eden fetvaların miktarına yanı sıra kadıların yargılama esnasında ve karar aşamasında fetvaları ne denli göz önünde bulundurduğuna, fetva kurumunun hukuk sistemi içerisindeki yerini daha isabetli biçimde tespit etmemizi sağlayan birer ölçüt olarak yaklaşılabilir.

Bu çerçevede; Üsküdar sicillerinden elde edilen veriler, fetvalı dava miktarı ve oranının dönemin başından sonuna doğru azalma yönünde eğilim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla fetva kurumunun dönem boyunca gücünü ve etkinliğini artırdığı yönündeki varsayımın -en azından yargı teşkilatı açısından- aksi bir tablo ile karşılaşmaktayız. Her ne kadar mahkemeye intikal etmiş olan fetvaların yargı kararlarına etkisinde bir farklılık yaşanmamışsa da sayıların aşağı yönlü seyri, bir nüfuz artışından bahsetmeyi imkânsız hale getiriyor. Özellikle 1540 sonrasındaki düşüş, o tarihlerde Osmanlı siyaset ve hukuk düşüncesinde yaşanan ve bugüne dek üstünde durulmamış bir değişimin yansıması olarak kabul edilebilir. Şayet böyle bir değişim meydana gelmişse bunun müftülük (ve tabii fetva) aleyhine geliştiği ve onun etkinlik sahasını daralttığı muhakkaktır. Ayrıca fetvalı dava sayılarında istikrarlı bir gidişat yerine inişli-çıkışlı dönemler olduğu görülüyor. Anılan dalgalanma, müftülük görevini deruhte etmekte olan alimlerin biyografileri; ilmi yetkinliklerinin yansıması olarak halk ve ilmiye sınıfı

<sup>61</sup> *Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (930-936/1524-1530)*, haz. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 111.

<sup>62</sup> *Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (945-947)*, 35a-3.

nezdindeki imajları ve bunlar etrafında şekillenen şahsi prestijleri ile paralellik arz ediyor. O nedenle dönemin Osmanlı yargısında fetvanın kurumsal etkinliğinin yanında -belki de onun yerine- müftülerin bireysel nitelik ve otoritelerinin belirleyici olduğunu kabul etmek durumundayız. Görev süresinin büyük kısmı yüzyılın ikinci yarısına düşen Ebussuûd Efendi'nin zamanındaki ve sonraki durumun ortaya konulmasına yönelik yeni çalışmalar yüzyılın tamamındaki manzarayı daha net görmemize ve eksik parçaların yerine konulmasına yardımcı olacaktır.

Fetvanın yargı teşkilatındaki karşılığını tam olarak tespit edebilmek için fetvalı davaların miktarının yanı sıra -belki ondan daha önemli olarak- hâkimlerin fetvaya nasıl yaklaştıklarını ve kararlarında fetvayı ne denli dikkate aldıklarını da analiz etmek gerekir. Siciller bu noktada bize, dönemin başı ile sonu arasında ya da dönem içerisinde kadıların tavrında bir farklılaşmadan söz etmenin mümkün olmadığını gösteriyor. Çünkü çalışmada tespit edilen 31 kaydın tümünde yargılama sonucu fetvaya uygun biçimde tezahür etmiştir. Kronoloji, müftü ya da dava konusunun bu noktada bir etkisinin bulunmadığı görülüyor. Öte yandan kadılar büyük oranda, dava sürecine fetvanın dâhil olduğunu ve kararlarında fetvayı dikkate aldıklarını sicillerin ilgili bölümlerinde kayda geçirmiştir. Ancak fetvaya atıfta bulunulan kayıtların, fetvalı davaların tamamı mı yoksa sadece fetvaya mutabık kararlar sonuçlananlar mı olduğu sorusu hâlâ yanıt beklemektedir. Dönem içerisindeki bürokratik statüsü ne olursa olsun müftülerin ve fetvalarının, yargı mensupları (kadı ve naipler) üzerinde yadsınamaz bir otoriteye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yargılamanın karar aşamasında fetvayı dikkate almaları bir yana, bunu sicillerde belirtme ihtiyacı hissetmeleri bile bu olguyu açıkça göz önüne seren bir emare olarak değerlendirilmelidir. Davaların büyük çoğunluğunda fetvanın, taraflar eliyle mahkemeye intikal ettirildiği belirtilmiştir. Böyle olmayanlarda bizzat kadının fetvaya başvurduğunu düşünmek mümkün ise de bunun açıkça dile getirildiği bir kaydın bulunmayışı, akıldaki soru işaretlerinin giderilmesini güçleştiriyor. İlâveten 1513 öncesi İstanbul'unda fetva-yargı ilişkisinin boyutlarının ne olduğu belirsizliğini korumaktadır. Aynı şekilde sosyal sınıflarla mahkemeye fetva sunma davranışı arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı da yeni bulgular ve daha geniş çalışmalarla aydınlatılmayı bekleyen bir başka konudur.

---

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: FO (%80), AK (%20), Veri toplanması/Data collection: FO (%80), AK (%20), Veri Analizi/Data Analysis: FO (%80), AK (%20), Makalenin Yazımı/Writing up: FO (%80), AK (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: FO (%80), AK (%20).

### Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988), 43-90.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Ali b. Bâlî. *el-İkdu'l-Manzûm fi Zikri Efâzılı'r-Rûm*. çev. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. çev. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Beyazıt, Yasemin. “Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)”. *Belleten* 73/267 (2009), 423-442. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbelleten/issue/52588/692254>
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Çağlar Saygan. *Kemâlpâşâzâde'nin Tevârîh-i Al-i Osmân Adlı Eserinin VI. Defterinin Transkripsiyonu*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2020.
- Çelik, Faika. “An Analysis On The Operations And Functions Of A Sharî'ah Court: The Case Of Ottoman Üsküdar (1547-1551)”. *İlahiyat Studies* 11/2 (2020), 189-219. <http://www.ilahiyatstudies.org/index.php/journal/article/view/712>
- Çuluk, Sinan - Karaca, Yılmaz. *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat, 2017.
- Gedikli, Fethi. “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya. 201-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gel, Mehmet. “Kanûni Devrinde ‘Müfti’ ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir ‘Hüccet-i Şer’iyye’ İhtilafı Yahut Kemalpaşâzâde-Fenârîzâde Hesaplaşması”. *Osmanlı*

- Araştırmaları* 42 (2013), 53-91. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oa/issue/10936/130682>
- Heyd, Uriel. “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)”. çev. Fethi Gedikli. *MÜ Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3 (1995), 287-317.
- Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- İbn Kemal, Şemseddîn Ahmed. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369, 1a-85b.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adâlet*. İstanbul: Kronik Kitap, 2016.
- İpşirli, Mehmet. “Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. “Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmîyesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. “Sâdî Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd. *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 141-186.
- Köprülü, Fuad. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986.
- Küçükdağ, Yusuf. “Zenbilli Ali Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mecdî, Mehmed. *Tercüme-i Şakâik-i Nûmâniye*. İstanbul, 1852.
- Meşîhat. *İlmiye Salnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti’nde Kadı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2016.
- Özcan, Abdülkadir. “Fatih’in Teşkilât Kanûnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meslesi”. *Tarih Dergisi* 33 (1982), 7-56. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutarih/issue/9605/119912>
- Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.
- Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Uğur, Ahmet. “Âsafnâme-i Vezir Lütfi Paşa”. *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 243-258.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521). haz. Bilgin Aydın – Ekrem Tak. İstanbul: İSAM, 2008. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk001&kategori=defter>
- Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521). haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk002&kategori=defter>
- Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (930-936/1524-1530). haz. Yasemin Dağdaş - Zeynep Berktaş. İstanbul: İSAM, 2010. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk005&kategori=defter>
- Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (940-942/1534-1536). haz. Kenan Yıldız. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk009&kategori=defter>.
- Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil (953-955/1546-1549). haz. Nuray Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk014&kategori=defter>.
- Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (956-963/1549-1556). haz. Orhan Gültekin. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <https://kadisicileri.istanbul/?nerede=usk017&kategori=defter>.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (927-930), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 3.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (931-935), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 4.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (934-936), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 6.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (936-938), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 7.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (938-940), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 8.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (942-945), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 10.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (945-947), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 11.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (947-950), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 12.
- Üsküdar Şer'îye Sicil Defteri (949-953), İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, 13.
- Yıldız, Kenan. “Osmanlı Kadı Sicilleri ve Kanuni Dönemi Sicillerinden İstisnai Örnekler”. *Arşiv Dünyası* 6/1 (2019), 52-73. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ad/issue/46328/573762>.

## Câbir b. Zeyd ve İbâdî Fıkıhındaki Yeri\*

**Ahmet Faruk GÖKSÜN**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

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

ahmetfarukgoksun@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0107-0492

### Özet

Hicrî ilk asırda doğan ve aynı asırda vefat eden Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12), tâbîin âlimleri içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Umman doğumlu olan Câbir henüz genç yaşlarda ailesi ile birlikte Basra'ya göç etmiş ve memleketinde aldığı ilk eğitimine burada devam etmiştir. Basra'daki ilmî ortamla yetinmemiş, sık sık Hicaz bölgesine giderek sahâbiler ile görüşme ve onlardan istifade etme fırsatı bulmuştur. Abdullah b. Abbâs başta olmak üzere Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mesud, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Ebû Said el-Hudrî (r.anhüm) gibi sahâbenin önemli isimlerinin tedrisinden geçmiş ve onlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Bedir ehlinden yetmiş kişiye yettiği ve İbn Abbâs dışında hepsinin ilmini kavradığına dair kendisinden birden fazla eserde aktarılan ifadeler, onun sahâbe ile ne derece sıkı bir bağının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Câbir, sahâbenin yanı sıra Hasan Basri, İbn Abbâs'ın azatlısı İkrime ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbîinin meşhur simaları ile de arkadaşlık yapmış ve onlarla karşılıklı ilim alışverişinde bulunmuştur. Sahâbenin ve tâbîin âlimlerinin övgülerine mazhar olmuş ve Basra gibi ilmî bir merkezde insanlardan kabul görerek fetva vermeye başlamıştır. Câbir b. Zeyd'in başta İbâdiyye mezhebinin ikinci imamı olan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerime (ö. 145/762) ve üçüncü imamı olan Rebîc b. Habîb (ö. 180/796) olmak üzere yetmiş yakın öğrenci yetiştirdiği aktarılmaktadır. Ebû Nuh Sâlih ed-Dehhân, Dımâm b. Sâib ve Hayyân el-A'rac bunlardan bazılarıdır.

\* Bu çalışma İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde 2021 tarihinde tamamladığımız "İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Geliş/Received:** 18.02.2022 | **Kabul/Accepted:** 01.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Ahmet Faruk GÖKSÜN | CC BY-NC-ND 4.0 International

Câbir b. Zeyd, İbâdî âlimler tarafından İbâdiyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilmektedir; ancak Sünnî âlimler Câbir b. Zeyd'in İbâdî olmadığını, hatta kendisine bu konu sorulduğunda onlardan beri olduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca Sünnî âlimler tabakât ve ricâl kitaplarında ondan övgüyle söz etmişlerdir. İbâdîlere göre ise bu, baskıcı Emevî idaresinin bulunduğu dönemde yapılmış bir takıyyeden ibarettir. Mezhebin gerçek imamı olan Câbir'in meydana çıkması hareketin geleceği için tehlikeli olacağından dolayı mezhebin dışı bakan yüzü olma görevini Abdullah b. İbâd üstlenmiş, direktifleri ise Câbir'den almaya devam etmiştir. Ancak bu makalenin konusu gereği onun gerçek mezhebi hakkındaki bu tartışmalara girilmeyecek, sadece İbâdî fikhî içerisinde nasıl bir konuma oturtulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Câbir b. Zeyd, yaşadığı dönem itibarıyla ilimler henüz birbirinden ayrılmadığı için hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinde belli bir noktaya ulaşmıştır. Bu makalede onun genel olarak ilmî konumuna özel olarak ise fıkıh ve İbâdî fikhî içerisindeki konumuna temas edilmeye çalışılmıştır. Câbir'in ilmî konumunun tespitinde her bir ilim için farklı kaynaklar üzerinden gidilmiştir. Tefsir ilmindeki konumu için hocası İbn Abbâs'ın onun hakkındaki görüşleri, müfessirlerin ondan nasıl bahsettikleri ve tefsir kitaplarında onun görüşlerine yapılan atıflara bakılmış, hadis ilminde İslâm dünyasında meşhur olan hadis kitaplarında Câbir kanalıyla nakledilen rivayetler ve tabakât kitaplarında onu nasıl anlattıkları üzerinden gidilmiştir. Fıkıh ilminde ise genel olarak ondan aktarılan fikhî rivayetlerden bahsedildikten sonra İbâdî fikhî literatürü içerisinde seçilen birtakım eserlerde Câbir'in görüş ve fetvalarına yapılan atıflara bakarak onun İbâdî fikhî için nasıl bir noktada konumlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ise tefsir ve hadis ilimlerinde yüksek bir mertebeye sahip olan Câbir'in İbâdî fikhînin kurucularından sayılabilecek derecede bir otoriteye sahip olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, İbâdiyye/İbâziyye Mezhebi, İbâdî/İbâzî Fikhî, Basra, Câbir b. Zeyd.

### Jabir b. Zayd and His Position in Ibadi Fiqh\*\*

#### Summary

Born in the first century of Hijri and died in the same century, Jabir b. Zayd (d. 93/711-12) had an important position among the scholars of the Successors of the Companions. Born in Oman, Jabir received his primary education in his hometown and immigrated to Basra with his family at a young age and continued his education here. He was not satisfied with the scholarly environment in Basra, he often went to the Hejaz region and had the opportunity to meet with the Companions and benefit from them. He was

\*\* This article is grounded on my master thesis titled "Historical Development of Ibadi Fiqh (The Case of Oman)", (Master Thesis, İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul/TÜRKİYE, 2021).



a student of important names of the Companions such as Abdullah b. Abbâs, Aisha, Abdullah b. Omar, Anas b. Malik, Abdullah b. Masud, Jabir b. Abdullah, Abu Hurayrah and Abu Said al-Khudri and narrated hadith from them. The statements cited in more than one work that he had grown up with seventy people from the people of Badr and that he understood the knowledge of all these figures except Ibn Abbâs, are important in terms of showing how close he was with the Companions. Jabir, along with the companions, also made friends with famous figures of the generation of the Successors like Hasan Basri, Ibn Abbâs freed slave Ikrima and Muhammad b. Sirin and exchanged knowledge with them. He was praised by the Companions and the scholars of the Successors, and he started to issue fatwas by being accepted by the people in a scholarly center like Basra. It is reported that he trained nearly seventy students, including especially second imam of Ibadiyya school Abu Ubaidah Muslim b. Abu Karimah and its third imam al-Rabi' b. Habib. In addition to, Abu Nuh Salih ed-Dahhan, Dimâm b. Sâib and Hayyân al-A'rac are some of his disciples.

Jabir b. Zayd is accepted by Ibadi scholars as the founder of the Ibadiyya sect; but the Sunni scholars stated that Zayd was not an Ibadi, and that when he was asked about it, he stated that he had been away from them. In addition, Sunni scholars spoke highly of him in the books of *tabaqat* and *riical*. According to the Ibadis, this is just a way of concealing belief during the oppressive Umayyad administration. Since the appearance of Jabir, the real imam of the sect, would be dangerous for the future of the movement, Abdullah b. Ibad undertook the task to represent the sect and continued to receive the directives from Jabir. However, due to the subject of this article, it will be tried to determine where he was positioned in Ibadi legal understanding without entering into discussions about his real sect.

Jabir b. Zayd reached a certain position in the sciences of hadith, tafsir and fiqh since these sciences had not yet separated from each other as of the time he lived. In this article, it has been tried to touch on his scholarly position in general and his position in fiqh and Ibadi fiqh in particular. In determining the scholarly position of Jabir, different sources were used for each science. For his position in the science of tafsir, the views of his teacher Ibn Abbâs about his, how the commentators talked about him, and the references to his views in the tafsir books were examined. In the science of hadith, the narrations transmitted through Jabir in the hadith books that were famous in the Islamic world and how the *tabakât* books talked about him. As for the science of fiqh, after mentioning the fiqh narrations transferred from him in general, it has been tried to determine how he was positioned in Ibadi fiqh by examining the references made to Jabir's views and fatwas in some selected works from the Ibadi fiqh literature. In conclusion, it has been found out that Jabir, who had a high rank in the sciences of tafsir

and hadith, was an authority in Ibadi sect so much that he can be considered one of the founders of Ibadi fiqh.

**Keywords:** Fiqh, ibadiyya sect, Ibadi fiqh, Jabir b. Zayd, Basra.

### Giriş

Tâbiîn dönemi âlimlerinden olan Câbir b. Zeyd (ö.93/711-12) gerek ilmî gerek siyasî yönden önemli bir şahsiyettir. Sahâbeye öğrencilik yapma fırsatı bulup onlardan ilim öğrenmiş, bunun yanında dönemin yönetici kesimiyle de iyi ilişkiler kurmuştur. Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde kendisinden rivayetler aktarılan Câbir b. Zeyd, o dönemin ilmî merkezlerinden birisi olan Basra'da uzun yıllar yaşamış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Câbir b. Zeyd'in mezhepsel kimliği üzerinde ise tartışma bulunmaktadır. Nitekim hem Sünnîler hem İbâdîler onu kendilerine nispet etmektedir. Sünnî tabakât kitaplarında -makalenin içinde yer alacağı üzere- Câbir'in İbâdî olmadığı nakledilmektedir. İbâdî kaynakları ise ittifakla Câbir'in kendilerinden olduğunu söylemektedir. Bizim bu makalede amacımız Câbir'in Sünnî mi İbâdî mi olduğunu bulmaya çalışmak değildir. Bu, mezhepler tarihi araştırmacılarını ilgilendiren bir konudur. Aynı şekilde İbâdî kaynaklarının ittifakla belirttiği üzere mezhebin gerçek imamının Câbir b. Zeyd olduğu; Abdullah b. İbâd'ın ise sadece mezhebin sözcülüğünü üstlenerek aslında emirleri Câbir'den aldığı şeklindeki iddialar makalemizin kapsamı dışında kalmaktadır. Bu iddialar da mezhepler tarihi araştırmacılarını ilgilendirmektedir. Bu makale iki ana konu etrafında şekillenecektir. İlk olarak Câbir b. Zeyd; doğumu, yetişmesi, hocaları ve öğrencileri üzerinden tanıtılacaktır. Akabinde Câbir'in hadis ve tefsir ilimlerindeki yerine değinildikten sonra onun genel olarak fikhî konumu, özel olarak ise onun İbâdî fikhî içerisindeki konumu ele alınacaktır. Bu ise seçilmiş bazı İbâdî fikhî kitapları incelenerek Câbir b. Zeyd'e ve onun görüşlerine yapılan atıflar üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ülkemizde Câbir b. Zeyd ile alakalı yazılmış bir yüksek lisans tezi ve bir makale bulunmakta, ayrıca iki tane yüksek lisans tezinin yazımına devam edilmektedir. Bu çalışmalardan üç tanesi Câbir b. Zeyd'in İbâdiyye mezhebi içerisindeki konumu ve kuruluşundaki etkisini konu edinmekte, diğer çalışma ise onun hadisçiliğine odaklanmaktadır. Câbir b. Zeyd'i fikhî pencereden ele alan bir çalışma ise bulunmaktadır. Arap dünyasında Câbir b. Zeyd'in fikhî görüşlerini derleyen çalışmalar bulunmakla beraber bu çalışmalar görüş derlemesiyle yetinip bir değerlendirme yapmamakta, onun İbâdî fikhî içerisindeki yerine de değinmemektedir.

## 1. Câbir b. Zeyd'in Hayatı

### 1.1. İsmi, Nesebi ve Künyesi

Câbir b. Zeyd'in ismi ve nisbeleri şu şekildedir: Ebû Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Cevfî el-Yahmedî el-Ezdî el-Umânî el-Basrî. Câbir b. Zeyd, Ebu Şa'sâ künyesini büyük kızı Şa'sâ'ya nispeten almıştır.<sup>1</sup> Arap asıllı olan Câbir'in soyu Umman'da bulunan Ezd kabilesi mensubu Amr b. Yahmed el-Ezdî'ye dayandığından el-Ezdî ve el-Yahmedî nisbelerini almıştır. el-Cevfî nisbesini ise doğduğu şehirde bulunan Cevf bölgesinden aldığı ya da uzun bir müddet kaldığı Basra'nın bir bölgesinden dolayı ona verildiğine dair iki farklı görüş bulunmakta, ancak İbâdî araştırmacılar birinci görüşü tercih etmektedir.<sup>2</sup> el-Basrî nisbesini hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Basra dolayısıyla alan Câbir, el-Umânî nisbesini ise hem memleketi hem de doğum yeri olan Umman'dan dolayı almıştır.

### 1.2. Doğumu ve Yetişmesi

Câbir b. Zeyd, Umman'ın tarihi vilayetlerinden birisi olan Nizvâ'daki Fark belde-sinde gözlerini açmıştır. Doğum tarihi hakkındaki ihtilafli rivayetler incelendiğinde doğum tarihinin hicrî 18-22 seneleri arasında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Câbir, ilk eğitimini memleketi Umman'da Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerifler ve sahâbe fetvalarını öğrenme ve ezberlemeye dayalı bir sistemde almıştır. Câbir b. Zeyd'in eğitimi üzerinde babasının büyük etkisinin bulunduğu düşünülmektedir. Nitekim Câbir'in babasından aktardığı bir hadis rivayeti bulunmaktadır. Bazı İbâdî araştırmacılar işte bu rivayete dayanarak onun babasının sahâbe neslinden olduğunu söylemektedir.<sup>4</sup>

Câbir b. Zeyd daha küçük yaşlarda memleketi Umman'ı terk ederek Basra'ya yerleşmiştir. Tarihi tam olarak bilinmeyen bu yolculuğun sebebi hakkında farklı tahminler yürütülmektedir. Kimi âlimlere göre Câbir b. Zeyd'in genç yaşlarında Basra'ya gelme sebebi ilim talebidir.<sup>5</sup> Çağdaş İbâdî âlimlerinden Kannûbî, Câbir'in ilk eğitimini Nizva'da alıp akabinde ailesiyle birlikte yeni kurulmuş olmasına rağmen dönemin ilmî merkezlerinden biri haline gelmiş olan Basra'ya geldiğini ve şehirde yaşayan Ezdî akrabalarının

<sup>1</sup> Zeyyâne binti Halfân el-Hârisiyye, *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve te'sîsühü'l-fikri'l-İbâdî* (Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-Cîli'l-Vâid, 2006), 96-97.

<sup>2</sup> Salih b. Ahmed es-Savvâfi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da'Ve* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 2019), 49.

<sup>3</sup> Hârisiyye, *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve te'sîsühü'l-fikri'l-İbâdî*, 98.

<sup>4</sup> Ahmed b. Suud es-Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019), 13.

<sup>5</sup> Savvâfi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da'Ve*, 51.

yanına yerleştiğini söylemektedir.<sup>6</sup> Bazı tarihçiler ise Câbir b. Zeyd'in ailesinin, Osman b. Ebi'l-Âs tarafından Farslılar ile savaşmak için hazırlanan ve içinde Ezd kabilesine mensup insanların bulunduğu orduyla beraber Basra'ya geldiğini söylemektedir.<sup>7</sup> Geliş amaçlarına dair rivayetler farklı olmak birlikte kesin olan bir şey vardır ki o da bu durumun Câbir'in sahâbe ve tâbiîn neslinden olan hocaları ile tanışmasını ve onlardan ilim almasını sağladığıdır. O dönemde ilmî bir merkez olarak kabul edilen Basra, bünyesinde birçok sahâbîye ve tâbiînün büyüklerine ev sahipliği yapmaktaydı. Buradaki ilmî ortamı güzel bir şekilde değerlendiren Câbir, Basra ve Hicaz bölgesindeki âlimlerden ilim öğrenme fırsatı elde etti.

### 1.3. İlmî Hayatı

Tâbiîn dönemi âlimlerinden olan Câbir b. Zeyd, Basra'da bulunan ilmî hayatı iyi bir şekilde değerlendirmeye çalışmış, burada sahâbîlere ve tâbiînün büyüklerine öğrencilik yapmıştır. Kendisini sadece Basra ile sınırlamayan Câbir, sık sık vahyin iniş yeri, hadislerin kaynak noktası ve sahâbe vatanı olan Hicaz'a gidip gelmiş, orada sahâbîler ile görüşme fırsatı bulmuş ve onlardan hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimleri tahsil etmeye çalışmıştır.<sup>8</sup> Hicaz'a yaptığı bu rihleler ona ilim ehlinde birçok kişi ile karşılaşma fırsatı vermiştir. Bu rihlelerle ilmini artıran Câbir, bir müddet sonra hocalarının övgüsüne mazhar olmuş ve Basra'da fetva vererek talebe yetiştirmeye başlamıştır.

#### 1.3.1. Hocaları

Câbir b. Zeyd, genç sahâbîlerin önde gelenlerine öğrencilik yaparak onlardan ilim almıştır. Onun sahâbe ile olan bağıını anlatan en iyi söz kendisinden aktarılan şu ifadelerdir: “*Bedir ehlinde yetmiş kişiye yetiştim, Bahr (Abdullah b. Abbâs) dışında hepsinin ilmini kavradım.*”<sup>9</sup> Câbir'in sahâbîlerden olan hocaları içinde şu isimler meşhurdur: Abdullah b. Abbâs, müminlerin annesi Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Ebû Said el-Hudrî (r.anhüm).<sup>10</sup> Mezkûr isimlerin hepsinden hadis rivayet eden Câbir b. Zeyd'in rivayetleri başta İbâdîlerin ana hadis kitabı olan Rebî' b. Habib'in *Müsned*'i olmak üzere farklı hadis kitaplarında yer almaktadır.

<sup>6</sup> Said b. Mebrûk el-Kannûbî, *el-İmâm Rebî' b. Habib, mekânâtüh ve Müsnedüh* (Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1995), 23.

<sup>7</sup> Hârisiyye, *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve te'sisühü'l-fikri'l-İbâdî*, 99.

<sup>8</sup> Savvâfî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da've*, 53.

<sup>9</sup> Sâlim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî, *el-Ukûdu'l-fiddiyye fi usul'l-İbâdiyye* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 2017), 104.

<sup>10</sup> İsmail b. Salih b. Hamdan el-Ağberî, *el-Medhal ile'l-fikhi'l-İbâdî* (Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013), 272.

### 1.3.1.1. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88)

Câbir b. Zeyd'in kendisinden en çok etkilendiği ve en uzun süre yanında kaldığı hocası genç sahâbîlerden olan ve Kur'ân'ın tercümanı olarak isimlendirilen Abdullah b. Abbâs'tır. Abdullah b. Abbâs da yanında uzun süre kalan Câbir'i takdir etmiş, onun hakkında övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Dercînî, Câbir b. Zeyd'den bahsederken Ebu Talip el-Mekkî'den İbn Abbâs'ın Câbir için "Câbir b. Zeyd'e sorun, doğu ve batı ehli ona sorsa onun ilmi onlara yeter" dediğini aktarmakta, ayrıca İbn Abbâs'ın "Câbir b. Zeyd insanların en bilgilisidir" sözünü ve "Irak ehline şaşıyorum, aralarında Câbir b. Zeyd varken nasıl bize ihtiyaç duyuyorlar. Ona gitseler onun ilmi hepsine yeter" dediğini zikretmektedir.<sup>11</sup> Abdullah b. Abbâs gibi ilmiyle meşhur bir sahâbîden aktarılan bu sözler Câbir b. Zeyd'in ilmî konumunu göstermesi açısından önemli bir yere sahiptir.

### 1.3.1.2. Hz. Âişe (ö. 58/678)

Câbir b. Zeyd, sadece İbn Abbâs ile sınırlı kalmamış, diğer sahâbîlerden de ilim almıştır. Bu sahâbîlerin önde gelenlerinden birisi ise Peygamberimizin (s.a.v.) hanımı ve müminlerin annesi olan Hz. Âişe validemizdir. Nitekim Câbir, Hz. Âişe'nin yanına sıkça giderek ona sorular sormuş ve kendisinden hadisler rivayet etmiştir. Câbir, Medine'ye geldiğinde Hz. Âişe'nin yanına gider ve ona Peygamberimizin (s.a.v.) özel hayatına varıncaya kadar sorular sorardı. Ebû Süfyan Mahbûb b. Rahîl'in Rebî' b. Habîb'den aktardığına göre Câbir b. Zeyd bir gün Âişe validemizin yanına gelmiş ve ona kimsenin sormadığı soruları sormuş, hatta Peygamberimizin (s.a.v.) hanımlarıyla nasıl cima yaptığını dahi sormuştu. Hz. Âişe validemiz ise alından terler akarken "Sor ey oğulcuğum" diyordu. Bunun akabinde "Sen kimlersin" diye sordu. Câbir ise "Meşrik ehlin-den, Umman denilen beldeden" şeklinde cevap verdi. Râvî burada Âişe validemizin "Resulullah (s.a.v.) bana oradan bahsetmişti" kabilinden bir şeyler söylediğini ancak tam olarak aklında tutamadığını söylemektedir.<sup>12</sup>

Câbir b. Zeyd ile Hz. Âişe arasındaki bağlantıyı gösteren başka bir olay da Cemel vakası ile alakalıdır. Nitekim Cemel vakasında Hz. Ali'yi haklı olarak gören Câbir b. Zeyd ve arkadaşı Ebû Bilâl Mirdâs (ö.61), Âişe validemizin yanına gelerek bu mesele hakkında onunla konuşup tartışmışlar,<sup>13</sup> akabinde ise zamanın meşru halifesi olan Hz. Ali'ye karşı

<sup>11</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said ed-Dercînî, *Kitabu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib* (Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992), 2/205.

<sup>12</sup> Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân bi-sîreti ehli Umân* (Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-İstikame, 2013), 10.

<sup>13</sup> Câbir'in doğum tarihi (18-22) ve Cemel vakasının gerçekleşme tarihi (36) dikkate alındığında bu konuşmanın Cemel vakası esnasında değil ilerleyen yıllarda olduğu anlaşılmaktadır.

gelmesi sebebiyle onu eleştirmişlerdir.<sup>14</sup> Bu iki olay Câbir'in Hz. Âişe'nin yanına gelerek ondan rivayetlerde bulunduğunu hatta gerektiği zaman onunla tartışmaya girerek onu eleştirebilecek seviyede olduğunu göstermektedir.

### 1.3.1.3. Diğer Hocaları

Câbir b. Zeyd, Abdullah b. Abbâs ve Hz. Âişe ve dışında başka sahâbe ve tâbiünden de rivayetlerde bulunmuştur. Bu isimlerden bazıları Câbir'i öven ifadeler kullanmıştır. Bu konuda Şemmâhî, Husayn b. Hayyân'dan aktardığı bir rivayette şunları zikretmektedir: Câbir b. Zeyd ölüp ölüm haberi Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711-12) ulaştığında Enes, "Bugün yeryüzündekilerin en bilgisi öldü" ya da "Yeryüzü ahalisinin en hayırlısı öldü" demiştir.<sup>15</sup> Câbir'in döneminde Basra âlimlerinden ve hadis râvîlerinden biri olan Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Câbir hakkında "Fetva konusunda Câbir'den daha bilgili bir kimse görmedim" demektedir.<sup>16</sup> Ömer b. Abdülaziz döneminin Basra kadısı olan İyâs b. Muâviye (ö. 122/740) ise "Basrayı gördüm, içinde Câbir b. Zeyd'den başka fetva veren yoktu" demektedir.<sup>17</sup>

Kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu sahâbîlerden birisi olan Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) de Câbir'i Basra fakihlerinden birisi olarak görmüş ve bu sebeple kendisine nasihatte bulunmuştur. Kur'ân ve sünnete dayanmayan fetvalar vermemesini söyleyerek aksi halde hem kendisini hem başkalarını helak edeceğini ona hatırlatmıştır.<sup>18</sup> Câbir, ayrıca tâbiünün önemli simalarından olan Hasan Basrî (ö. 110/728) ile sıkı bir dostluk kurmuş ve ondan ilmî olarak faydalanmıştır. Hasan Basrî de onu ve ilmini öveerek onu fakih olarak nitelemiştir. Rivayete göre Câbir b. Zeyd, ölümünden önce istediği bir şey olup olmadığı sorulunca Hasan Basrî'yi görmek istemiştir. O sıralarda Haccac'dan saklanmakta olan Hasan Basrî ise bu haberi alınca hemen onun yanına gelmiş, ölümü esnasında yanında bulunarak Câbir'in âlim ve fakih bir insan olduğuna şahitlik etmiştir.<sup>19</sup> Dönemin âlimleri ile sıkı bir ilişkisi bulunan Câbir'in, Hasan Basrî dışında Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ve İbn Abbâs'ın azatlı kölesi İkrime (ö. 105/723) ile de sağlam bir dostluğunun olduğu aktarılan rivayetler arasındadır.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Amr Halife en-Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hûrî (Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 52-53.

<sup>15</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Osman Said b. Abdulvâhid eş-Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer* (Libya: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), 1/183.

<sup>16</sup> Savvâfi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da'Ve*, 56.

<sup>17</sup> Dercîni, *Kitabu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, 2/205.

<sup>18</sup> İsmail Lütfî Çakan, "Câbir b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/537-538.

<sup>19</sup> Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 1/184-185.

<sup>20</sup> Sami Sakr İd Ebû Davud, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî ve eseruhû fi'l-hayati'l-fikriyye ve's-siyasiyye* (Ürdün: Matâbiu'n-Nahda, 2000), 81.

Rivayetlere göre her sene haccetmeye çalışan Câbir bu yolculukları sayesinde İslâm dünyasına yayılmış olarak bulunan birçok sahâbe ve tâbiîn uleması ile Mekke'de görüşme fırsatı bulmuş ve onlardan istifade etmiştir.<sup>21</sup> Yukarıda aktarılan rivayetler ve anekdotlar Câbir b. Zeyd'in sahâbe ve tâbiîn nezdindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.

### 1.3.2. Öğrencileri

Tâbiînden olan ve sahâbeye öğrencilik yaparak kendisine ilmî anlamda yetişti-ren Câbir b. Zeyd bir süre sonra insanların kendisinden ilim aldığı, dini meseleleri öğ-rendiği ve fetvalar sorduğu bir konuma gelmiştir. Gerek mescitlerde ve ilim halkala-rında verdiği dersler gerek aktardığı hadis rivayetleri dolayısıyla birçok öğrencisi bulu-nan Câbir b. Zeyd'in bazı öğrencilerini şu şekilde sayabiliriz.

#### 1.3.2.1. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (ö. 145/762)<sup>22</sup>

Câbir b. Zeyd'in öğrencileri arasında ilk sırayı şüphesiz ileride İbâdiyye mezhe-binin başına geçerek mezhebin ikinci imamı olan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî alacaktır. Basra'da doğup yaşayan Ebû Ubeyde aslen Temim kabilesinden değıl-dir, ancak velâ yolu ile onlara nispet edilmektedir. Hicrî 45-145 yılları arasında yaşayan Ebû Ubeyde'nin ömrünün kırk yılını öğrenmeye kırk yılını ise öğretmeye adadığı riva-yet edilmektedir.<sup>23</sup>

Câbir b. Zeyd'in ölümünden sonra Haccâc'ın hapishanesinden çıkararak mezhebin başına geçen Ebû Ubeyde, bir sahâbî olan Suhar el-Abdî ve Ca'fer b. Semmâk'tan ders almış, Câbir b. Zeyd'e de uzun yıllar talebelik yapmıştır. Bu durumun en önemli kanit-larından birisi ise İbâdîlerin en sahih hadis kitabı olarak kabul ettikleri Rebî' b. Habib'in "Müsned" isimli eserinde Câbir b. Zeyd'den aktarılan rivayetlerin Ebû Ubeyde tarikiyle zikredilmesi ve yine İbâdîlerin meşhur hadis-fıkıh eseri olan Ebû Gânim el-Horasânî'nin "Müdevvene" isimli eserinde Câbir b. Zeyd'den aktarılan fetvaların Ebû Ubeyde yolu ile bize aktarılmış olmasıdır.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ferhat b. Ali el-Câbirî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd* (Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2015), 25-26.

<sup>22</sup> Ebû Ubeyde hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Faruk Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 34-41.

<sup>23</sup> Mübarek b. Abdullah b. Câbir er-Râşidî, *el-İmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî ve fıkıhuh* (Um-man Sultanlığı: Matâbiü'l-Vefa, 1993), 26.

<sup>24</sup> Râşidî, *el-İmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî ve fıkıhuh*, 40.

### 1.3.2.2. Rebîc b. Habîb el-Ferâhîdî (ö. 180/796)<sup>25</sup>

Ebû Ubeyde'den sonra İbâdîlerin üçüncü imamı olarak mezhebin başına geçen Rebîc b. Habîb Umman'da doğmuş, sonrasında henüz genç yaşlarında iken ilim talebi için Basra'ya gelmiştir. Burada Câbir b. Zeyd ile karşılaşmış ondan ilim alan Rebîc, onun ölümü üzerine İbâdîlerin ikinci imamı olan Ebu Ubeyde'ye uzun yıllar öğrencilik yapmış<sup>26</sup> ve vefatı üzerine onun halefi olarak imamet makamına geçmiştir.<sup>27</sup> Özellikle hadis ve fıkıh alanında uzmanlaşmış Rebîc arkasında İbâdîlerin Kur'an'ı Kerim'den sonra en sahih kaynak olarak kabul ettikleri *Müsned* isimli eserini bırakmıştır. İbâdîler bu eseri hadis kitaplarının en eskilerinden birisi olarak nitelemekte<sup>28</sup> ve buna binaen hadis yazımında öncü olduklarını söylemektedirler.<sup>29</sup>

### 1.3.2.3. Hayyân el-A'rac (ö. 99/717-8)

Şemmâhî'nin tebei tâbiîn neslinden olarak zikrettiği Hayyân el-A'rac, Câbir b. Zeyd'e arkadaşlık yapıp ondan ilim alanların büyüklerindedir. Ona öğrencilik yapmış ve ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Yaşça Ebû Ubeyde'den büyük olan Hayyân onu fetvalarındaki teşeddüdü dolayısıyla eleştirmiştir.<sup>30</sup> Ayrıca Ömer b. Abdulaziz'in yanına giden İbâdî heyeti içerisinde yer almıştır.

### 1.3.2.4. Dımâm b. Sâib (ö. 129/746-7)

Aslen Ummanlı olan Dımâm b. Sâib başka âlimlerden ilim öğrenmiş olmakla birlikte uzun yıllar Câbir b. Zeyd'in yanında kalmış ve ona öğrencilik yapmıştır. Câbir b. Zeyd'den aktardığı rivayetler dolayısıyla "Râviyetü Câbir"<sup>31</sup> olarak isimlendirilmiştir. Ebû Ubeyde ile birlikte Haccâc'ın hapishanelerinde kalan Dımâm, hapisten ancak Haccâc'ın ölümü üzere çıkabilmiştir. Dımâm İbâdîlerin büyüklerinden olmasının yanı sıra döneminin fakihleri arasında zikredilmektedir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Rebîc b. Habîb hakkında detaylı bilgi için bkz. Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi*, 41-45.

<sup>26</sup> Kannûbî, *el-İmâm Rebîc b. Habîb, mekânâtuh ve Müsnedüh*, 19.

<sup>27</sup> Sâlim b. Hammud b. Şamis es-Siyâbî, *İzâletü'l-va'sâ an etbâi Ebi's-Şa'sâ* (Kahire: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1979), 40.

<sup>28</sup> Rebîc b. Habîb el-Ferâhîdî, *el-Câmiu's-sahîh* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 2011), 4.

<sup>29</sup> Ivaz Muhammed Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye* (Amman: Matâbiu Dâri's-Şa'b, 1978), 89.

<sup>30</sup> Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 1/202-203.

<sup>31</sup> Bir kimseden en çok rivayeti aktaran kişi için kullanılan ifade.

<sup>32</sup> Fehd b. Ali b. Hâşil es-Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukahâ ve'l-mütekellimîne'l-İbâdiyye*, (*kısmü'l-meşrik*) *mine'l-karni'l-evveli'l-hicrî ilâ bidâyeti'l-karni'l-hâmîş aşere'l-hicrî* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2008), 2/206.



### 1.3.2.5. Ebû Nûh Sâlih ed-Dehhân (ö. 129/746-7)

Aslen Ummanlı olup Basra'da yaşayan Ebû Nûh ilim talebine çok düşküdü. Câbir b. Zeyd'in öğrencilerinden, Ebû Ubeyde ve Rebî' b. Habîb'in ise hocalarından sayılmaktadır. Döneminin fakihlerinden sayılan Ebû Nûh, genelde hocası Câbir'in görüşlerini almakla beraber verdiği fetvalarında kolaylık ile tanınmıştır.<sup>33</sup>

Eserlerde Câbir b. Zeyd'in bundan çok daha fazla öğrencisi olduğu zikredilmektedir. Örneğin "*Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü*" isimli yüksek lisans tezinde Câbir b. Zeyd'in yetmişten fazla öğrencisinin ismi geçmektedir.<sup>34</sup> Ancak bu isimlerin çoğu Câbir b. Zeyd'e uzun süre öğrencilik yapmış isimlerden ziyade ondan rivayet aktarmış ya da kısa süreli olarak yanında bulunmuş kimselerdir. Bu yüzden biz öğrencileri arasında meşhur olan bu isimleri zikretmekle iktifa edeceğiz.

### 1.4. Vefatı

Haccâc döneminde Umman'a sürgüne gönderilen Câbir, rivayetlere göre tekrar Basra'ya dönmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>35</sup> Câbir b. Zeyd'in doğum tarihi belli olmadığı gibi vefat tarihi de tam olarak belli değildir. Tarihçi ve muhaddisler tarafından onun vefatı için farklı tarihlere işaret edilmiştir. Rebî' b. Habîb *Müsned'*inde Câbir b. Zeyd'in ölüm haberinin Enes b. Malik'e ulaştığında onun için "*Bugün yeryüzünün en bilgilisi öldü*" diğer bir rivayette ise "*En hayırlısı öldü*" dediğini aktardıktan sonra Enes b. Malik'in aynı hafta içinde öldüğünü ve o senenin hicrî doksan üçüncü sene olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup> Buhârî, *Târihu'l-Kebîr* isimli eserinde Rebî' ile aynı görüşü paylaşmakta ve Ebu Nuaym'dan aktararak Câbir'in doksan üç yılında vefat ettiğini zikretmektedir.<sup>37</sup> İbn Hacer ise doksan üç görüşünü zikretmekle beraber İbn Sa'd'ın Câbir'in vefatı için yüz üç tarihini verdiğini, Heysem b. Adiy'ın ise onun vefatı için yüz dört tarihini verdiğini söylemektedir.<sup>38</sup> Şemmâhî *Siyer* kitabında onun hicri doksan altı senesinde vefat ettiğini söylemektedir.<sup>39</sup>

İbâdîlerin Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) ile ilişkilerinin bulunduğu hatta ona bir heyet gönderdikleri bilinmektedir. İbâdî kaynaklar, Ebû Ubeyde'nin bu görüşmenin

<sup>33</sup> Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukahâ ve'l-mütekellimîne'l-İbâdiyye*, 2/194-195.

<sup>34</sup> Cevat Süllün, *Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü* (Dicle: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 40-42.

<sup>35</sup> Savvâfî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da've*, 68.

<sup>36</sup> Rebî' b. Habîb b. Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmiu's-sahîh (Müsnedü'r-Rebî')* (Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1994), 189.

<sup>37</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Kitâbu't-Târihi'l-kebir* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/204.

<sup>38</sup> Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb* (Dâru'l-Fikr, 1984), 2/34.

<sup>39</sup> Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 1/188.

sonrasında görüşmenin sonuçlarına dair yorumlarını aktarmaktadır. Böyle bir olay durumunda İbâdîler tarafından mezhebin imamı olarak kabul edilen Câbir'in hayatta olup bu olayı yorumlamamış olması makul değildir. Bu durum Câbir'in hicrî yüz bir yılında vefat eden Ömer b. Abdulaziz'den önce vefat ettiğini göstermekte, yani İbn Hacer'in aktardığı yüz üç ve yüz dört tarihlerinin hatalı olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup> Rebîc b. Habîb'in Câbir'in ve Câbir'in en yakın öğrencilerinden olan Ebû Ubeyde'nin öğrencisi olduğu, ayrıca Buhârî, Taberî gibi tarihçi ve muhaddislerin vefat tarihlerine özen gösterdikleri düşünüldüğünde onların belirttikleri hicrî doksan üç yılını Câbir'in vefat tarihi olarak kabul etmek mümkün olarak gözükmemektedir. Günümüz İbâdî kaynaklarının da mezkûr görüşü benimsemiş olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.<sup>41</sup>

## 2. Eserleri

Câbir b. Zeyd gerek hadis gerek fıkıh konusunda ilk büyük eserlerden birini telif etmiştir. Câbir'in *Divan* isimli bu eseri hadislerin yanında kavfî, fiilî ve takrirî sünnetler, tarih, tefsir ve fıkıha dair konular içermekte ayrıca sahâbenin fetvalarına ve verdikleri hükümlere yer vermektedir. Bu eserden bahsedilirken on cilt olduğu ve güçlü bir devrin zor taşıyabileceği büyüklükte olduğu aktarılmaktadır.<sup>42</sup> Bu kıymetli eserden çok fazla nüsha çıkartılmamış, yazılan nüshalardan biri Libya'da kaybolmuş, mevcut diğer bir nüsha ise Moğolların Bağdat'ı işgali sırasında kütüphanelerin yakılmasıyla birlikte yanarak yok olmuştur.<sup>43</sup> Câbir b. Zeyd hakkında bize ulaşan rivayet ve fetvaların, bu büyük eserin küçük bir kısmını oluşturduğu düşünülmektedir.

Gerek asr-ı saâdete yakınlığı gerek hacmi gerekse de müellifinin sahâbe ve tâbiîn âlimlerine öğrencilik yapmış olması dolayısıyla kıymetli bilgi ve rivayetler taşıdığı düşünülen bu eser günümüze ulaşmış olsaydı bu sayede daha sağlam veriler edinebilirdik. Bu eserin zikredildiği şekilde var olması ve günümüze ulaşması mümkün olsaydı İbâdîler tarafından dillendirilen İbâdîyye'nin kurulan ilk mezhep olduğu<sup>44</sup> ve İbâdîlerin hadis yazımında öncü oldukları<sup>45</sup> şeklindeki iddiaları teyit etme imkânı doğardı.

<sup>40</sup> Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâdiyye*, 94.

<sup>41</sup> Bkz. Savvâfî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da'Ve*, 69; Hârisiyye, *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve te'ssühû'l-fikri'l-İbâdî*, 209; Muhammed b. Hamid Havârî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd İmâmu'l-mezhebi'l-İbâdî* (Amman/Ürdün: Daru'z-Ziya, 2008), 16; Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâdiyye*, 94.

<sup>42</sup> Bedr b. Suud ed-Dâğîşi, *Tatavvuru't-teşri'l-fikhî fi Umân hatte'l-karnı's-sâlisi'l-hicrî, a'malü nedveti tatavvuru'l-ülümü'l-fikhiyye, et-tedvînü'l fikhî el-İmâm muhammed b. mahbûb nemüzeccen* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 2012), 77-78.

<sup>43</sup> Sülün, *Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü*, 45.

<sup>44</sup> Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkebi't-târîh* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2008), 53.

<sup>45</sup> Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 89.

Günümüzde Umman'da Câbir b. Zeyd'in ilmî mirasını derlemeye yönelik bir proje yürütülmektedir. Câbir b. Zeyd'in söz, fetva ve görüşlerinin gerek İbâdî olan gerek olmayan eserlerin taranması ile gün yüzüne çıkarılmasını hedefleyen bu proje başarı ile yürütülür ve sonuçlandırılırsa Câbir b. Zeyd'in *Divan'*ına benzer bir eserin meydana çıkacağı tahmin edilmektedir.

Câbir b. Zeyd'in günümüze ulaşan tam bir kitabı bulunmamakla birlikte yazdığı birtakım risaleler bulunmaktadır. Yakın zamanlarda İbâdî araştırmacı Amr Halîfe en-Nâmî, Kuzey Afrika'da İbâdî mensuplarının bulunduğu bölgelere yaptığı ziyaret esnasında bu risaleleri bulmuştur. Bu risaleler önemini bu döneme kadar bulunmuş en eski İbâdî vesikaları olmalarından almaktadır.<sup>46</sup> Toplamda on sekiz risale bulunan bu mecmuada her risaleye başlarken kime gönderildiği belirtilmiştir. Risalelerin içerisinde çok sayıda fikhî soru ve cevap bulunmaktadır. Bu önemli risaleler hem bunları bulup ilim âlemine kazandıran Amr en-Nâmî tarafından<sup>47</sup> hem de Ferhat b. Ali el-Ca'birî<sup>48</sup> tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Bu risaleler *Resâil Erken Dönem İbâdî Klasîği* adıyla tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır.<sup>49</sup> Ayrıca bu risaleler üzerine Türkçe bir çalışma yapılmış ve bu çalışmada risalelerin içerisinde geçen fikhî sorular derlenmiştir. Bu derlemeye göre risalede yüz on iki adet fikhî soru ve cevap bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Bu risalelerin dışında ise bizim araştırmamızın önemli kaynaklarından bazılarını oluşturan birtakım derleme faaliyetleri bulunmaktadır. Bunların en hacimli olanı gerek İbâdî olan gerek olmayan kaynaklardan İbrahim b. Ali el-Bulurvah tarafından *Mevsuatu Âsârî'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* ismiyle derlenen ve Câbir b. Zeyd'in tefsir ve fıkha dair görüş ve rivayetlerinin toplandığı eserdir.<sup>51</sup> Bulurvah bu eserde Câbir b. Zeyd'den bin üç yüzden fazla fikhî rivayet ve görüş aktarmaktadır. Diğer bir önemli derleme ise Yahya Bekkûş'un Câbir b. Zeyd'in fikhî görüşlerini topladığı *Fikhu'l-İmâm Câbir b. Zeyd* isimli hacimli eserdir.<sup>52</sup> Bekkûş bu eserinde sekiz babda fıkha dair yaklaşık iki yüz elli mesele zikretmiş ve Câbir b. Zeyd'in bu meselelere ait görüş ve rivayetlerini derleyerek bize aktarmıştır. Bu iki eserde aynı zamanda Câbir b. Zeyd'in ulûmu'l-Kur'ân ve tefsire

<sup>46</sup> Amr Halife en-Nâmî, *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd* (Libya: Daru'd-Da've, 2018), 9.

<sup>47</sup> Eserin künye bilgisi için bkz. Bir önceki dipnot.

<sup>48</sup> Bkz. *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, thk. Ferhat b. Ali el-Ca'birî (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013).

<sup>49</sup> Orhan Ateş, *İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî el-Ummânî, Resâil Erken Dönem İbâdî Klasîği* (Ankara: Astana Yayınları, 2021).

<sup>50</sup> Bkz. İsa Nehrevân, *Fetvalar İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî* (İstanbul: SD Yayınevi, 2018), 97-141.

<sup>51</sup> Bkz. İbrahim b. Ali b. Bulurvah, *Mevsuatu Âsârî'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* (Umman Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 2006).

<sup>52</sup> Bkz. Yahya Muhammed Bekkûş, *Fikhu'l-İmâm Câbir b. Zeyd* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2014).

dair görüşleri de yer almaktadır. Yine buna benzer ama nispeten küçük bir çalışma Abdullah Mahmud Şehate tarafından yapılmıştır. Şehate *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Muvâfakâtuhu'l-fikhiyye* adlı eserinde Câbir b. Zeyd'in görüşleri içinden diğer fıkıh mezheplerinin imamlarının görüşlerine muvafık olanları derlemiştir.<sup>53</sup> Bir diğer derleme faaliyeti ise Harûsî tarafından *Min Cevâbâtî'l-İmam Câbir b. Zeyd* adı ile yapılmıştır. Ebu Sufra Abdumelik b. Sufra ve Habîb b. Ebî Habîb'in Câbir'den aktardığı rivayetlerden oluşan iki farklı risalenin birleştirilip bablara ayrılması ile oluşan bu eser Umman Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır.<sup>54</sup>

### 3. Sünnî Kaynaklarda Câbir b. Zeyd

İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb* eserinde Câbir b. Zeyd'den tâbiînden bir fakih olarak bahsetmekte ve onu öven birçok anekdot aktarmaktadır. Temim b. Hudayr'ın aktardığına göre Rubâb, İbn Abbâs'a bir soru sorunca İbn Abbâs; "*Aranızda Câbir b. Zeyd varken bana mı soruyorsunuz*" şeklinde karşılık vermiştir.<sup>55</sup> İbn Sa'd ise *Tabakât*'ında Câbir b. Zeyd'i ve ilmini öven birçok rivayet aktarmaktadır. Ancak İbn Sa'd'ın aynı kitabında Katâde'nin naklettiğine göre Azrâ, Câbir'e "*İbâdîyye senin onlardan olduğunu iddia ediyor*" deyince, "*ben onlardan Allah'a sığınırım*" şeklinde cevap vermiştir. Râvînin aktardığına göre bu olay Câbir'in ölümü esnasında meydana gelmiştir.<sup>56</sup> Buhârî de aynı şekilde İbn Abbâs'ın ve diğerlerinin Câbir hakkındaki övgülerini aktardıktan sonra aynı rivayeti aktarmaktadır.<sup>57</sup> Zehebî ise *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* isimli eserinde Câbir'in kendi zamanında Basra ehlinin âlimi olduğunu ve İbn Abbâs'ın büyük öğrencilerinden olduğunu belirttikten sonra İbn Abbâs ve diğerlerinin onun hakkındaki övücü ifadelerine yer vermektedir. Ancak Zehebî, Câbir'in İbâdîlerden berî olduğu şeklindeki ifadesine yer vermemektedir.<sup>58</sup> Bu rivâyetlere bakıldığında Câbir'in Sünnî âlimler nezdinde makbul bir kişi olduğu ve Sünnîlerin Câbir'i İbâdî olarak görmedikleri rahatlıkla anlaşılmaktadır.

<sup>53</sup> Bkz. Abdullah Mahmud Şehate, *el-İmam Câbir b. Zeyd ve muvâfakâtuhu'l-fikhiyye* (Mısır: Dâru Garîb, 2000).

<sup>54</sup> Bkz. Said b. Halef el-Harûsî, *Min cevâbâtî'l-İmâm Câbir b. Zeyd* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 1984).

<sup>55</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*, 2/34.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Lübnan: Dâru Beyrut, 1985), 7/181.

<sup>57</sup> Buhârî, *Kitâbu't-Târihi'l-kebir*, 2/204.

<sup>58</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut - Me'mun Sâğirci (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 4/481-482.

#### 4. İbâdî Kaynaklarda Mezhebin Kurucusu Olarak Câbir b. Zeyd

Sünnî kaynaklar İbâdiyye mezhebini Abdullah b. İbâd'a nispet etmektedir. İbâdî kaynaklar ise mezhebin asıl kurucusu ve fikir babasının Abdullah b. İbâd değil Câbir b. Zeyd olduğu konusunda hemfikirdir. İbâdî kaynaklara göre Abdullah b. İbâd bir nevi mezhebin resmi sözcüsü, mezhebin dışarıya bakan ve vitrindeki yüzü idi. Câbir b. Zeyd ise mezhebi arka planda yöneten ve yönlendiren asıl isim idi.<sup>59</sup>

Şemmâhî *Kitâbu's-Siyer* isimli kitabında Câbir b. Zeyd için “mezhebin aslı” ve “mezhebin üzerine kurulu olduğu isim” ifadelerini kullanırken,<sup>60</sup> Dercînî *Tabakât* eserinde onun için “mezhebin aslı” ve “mezhebin nizamının üzerine kurulduğu temel” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>61</sup> İbâdî araştırmalarının önemli isimlerinden İvaz Halîfât bu konuda ilk dönem İbâdî tarihçi ve muhaddislerin Câbir b. Zeyd'i mezhebin gerçek kurucusu ve hareketin düzenleyicisi olarak gördüklerini belirtir. Abdullah b. İbâd'ın ise sadece onun tâbîilerinden birisi olduğuna ve yaptığı işleri ve konuşmaları Câbir'in emri ile yaptığını dikkat çeker.<sup>62</sup> Siyâbî de Câbir'i mezhebin hakiki imamı olarak zikretmektedir.<sup>63</sup> Modern dönemin önemli İbâdîlik araştırmacılarından Ali Yahya Muammer de İbâdiyye mezhebinin tarihini anlatmaya İbâdiyye mezhebinin imamının Câbir b. Zeyd olduğunu söyleyerek başlamaktadır.<sup>64</sup> Gerek klasik gerek modern İbâdî müellefatından bu örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak yeterli olduğunu düşündüğümüz için bu kadar ile iktifa ediyoruz.

#### 5. Câbir b. Zeyd'in İlmî Şahsiyeti

Câbir b. Zeyd hakkında yukarıda zikrettiğimiz sahâbeden ve tâbîîn âlimlerinden aktarılan rivayetler onun ilmî konumunu göstermesi açısından yeterlidir. Yetiştirdiği öğrenciler ve ondan aktarılan gerek fıkıh gerek tefsir gerek hadis rivayetleri Câbir'in bu konumu doğrulamaktadır. Şimdi kısaca Câbir b. Zeyd'in farklı ilimlerdeki konumuna değinelim.

##### 5.1. Tefsir İlmindeki Yeri

Câbir b. Zeyd, Kur'ân ve Kur'ân ilimleri konusunda döneminin en bilgili âlimlerinden birisi idi. Kur'ân'ın tercümanı olarak isimlendirilen ve müfessirlerin

<sup>59</sup> Havârî, *el-İmâm Câbir b. Zeyd İmâmu'l-mezhebi'l-İbâdî*, 14.

<sup>60</sup> Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 1/182.

<sup>61</sup> Dercînî, *Kitabu tabakâti'l-Meşayih bi'l-Mağrib*, 2/205.

<sup>62</sup> Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 85-86.

<sup>63</sup> Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 13.

<sup>64</sup> Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye mezheb İslamî mu'tedil* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, ts.), 9.

büyüklerinden sayılan Abdullah b. Abbâs'a uzun yıllar öğrencilik yapmış olması Câbir'in tefsir ilmindeki konumunu göstermesi açısından önemli noktalardan birisidir. Kendisinden günümüze ulaşan bir tefsir eseri bulunmamakla birlikte tefsir kitaplarında kendisinden aktarılan görüşler bulunmakta ve müfessirler eserlerinde Câbir'den övgüyle bahsetmektedirler.

Âlûsî, *Râhu'l-Meânî* isimli tefsirinde Ümeyye el-Ezdî'nin Câbir b. Zeyd'den aktardığı bir rivayeti zikrederken Câbir'in Kur'ân konusunda tâbî'nin âlimlerinden olduğunu belirtmekte,<sup>65</sup> İbn Hacer ise *Tehzîbu't-Tehzîb* eserinde Câbir b. Zeyd'den bahsederken onun İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Zübeyir gibi sahâbilerden rivayet ettiğini aktarmakta ve Amr b. Dinar'ın Atâ'dan rivayet ettiğine göre İbn Abbâs'ın Câbir hakkında "*Basra ehli Allah'ın kitabı konusunda Câbir'e gitse onun ilmi onlara yeterdi*" dediğini zikretmektedir.<sup>66</sup> İbn Âşûr meşhur tefsir eserinde Mekkî ve Medenî surelerin nüzulünün tertibi konusundaki üç rivayeti sayarken üçüncüsünün Câbir b. Zeyd'den olduğunu aktarmakta, sonrasında ise onun rivayetinin ancak İbn Abbâs'tan geleceğini belirtmektedir. İbn Âşûr'un bu tespiti Câbir b. Zeyd ile İbn Abbâs arasındaki sıkı hoca-öğrenci ilişkisini belirtmesi açısından önemlidir. Ayrıca İbn Âşûr, Ca'birî'nin *Takrîbu'l-Me'mûl* adlı manzumesinde bu görüşe dayandığını ve Suyûtî'nin *İtkân* eserinde bu görüşü zikrettiğini söyledikten sonra kendi tefsirinde de bu görüşü benimsediğini belirtmektedir.<sup>67</sup>

İbn Teymiye tefsir usulüne mukaddime olarak yazdığı risalesinde tefsiri en iyi bilenlerin Mekke ehli olduğunu, zira onların İbn Abbâs'ın arkadaşları/öğrencileri olduğunu aktarmakta ve bu isimlerin içerisinde Ebû Şa'sâ'yı yani Câbir b. Zeyd'i de zikretmektedir.<sup>68</sup> Yahya Bekkûş ise Câbir b. Zeyd'in bir tefsir âlimi olmasının yanında kıraat sahiplerinden de birisi olduğunu iddia etmekte ve onun fıkına dair kaleme aldığı kitabında Câbir b. Zeyd'den tefsirle alakalı kırk bir tane mesele aktarmaktadır.<sup>69</sup> İbâdî kitaplarının yanı sıra diğer mezhep kitaplarını da tarayarak Câbir b. Zeyd'e ait rivayetleri derleyen Bulurvah ise kendi eserinde Câbir'den tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân'a dair yüz yetmiş beş farklı rivayet aktarmaktadır.<sup>70</sup> Câbir b. Zeyd'in gerek müfessir sahâbîlerden birisi olan İbn Abbâs gibi âlimlere öğrencilik yapması gerek diğer müfessirlerin onun hakkındaki hüsn-ü şahadetleri gerekse de tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân konularında ondan

<sup>65</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Mahmud el-Alûsî, *Râhu'l-meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut/Lübnan: Dâru'l-İhyâi-t-Turasi'l-Arabî, ts.), 29/115.

<sup>66</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*, 2/34.

<sup>67</sup> Muhammed b. Tahir b. Aşûr, *Tefsîru't-tahrîri ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye ve ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, ts.), 1/90.

<sup>68</sup> Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-Tefsîr* (Lübnan: Dâru'l-Mektebi'l-Hayat, ts.), 24.

<sup>69</sup> Bekkûş, *Fıkhul-İmâm Câbir b. Zeyd*, 42.

<sup>70</sup> Bulurvah, *Mevsûatu âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye*, 1/203-298.

aktarılan rivayetler, bizi onun tefsir ilmindeki konumu hakkında daha fazla konuşmaktan müstağni kılmaktadır.

## 5.2. Hadis İlmindeki Yeri

Câbir b. Zeyd hadis ilminde Basra'daki âlimler arasında önemli bir konuma sahiptir. İbâdî kitaplarının yanında Sünnî tabakât müellifleri tarafından adalet ve zapt sahibi olarak zikredilen Câbir'in hadis rivayetleri aynı zamanda senedinin âlî ve sahîh oluşu ile bilinmekteydi. Câbir'in Sünnî müellifler yanındaki konumunu aktaran rivayetleri yukarıda zikrettiğimiz için burada tekrarlamayacağız. Onun senedinin âlî ve sahîh oluşuna gelince *Müsned* üzerine doktora çalışması yapan Özdemir'e göre *Müsned*'deki rivayetlerin ekseriyeti İbn Abbâs, Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde kanalıyla aktarılmış ve bu senetteki râvîler altın silsile olarak kabul edilmiştir.<sup>71</sup>

Câbir b. Zeyd sahâbeden birçok hadis ezberlemiş ve bunları kendisinden sonra gelenlere rivayet etmiştir. Bunun en sağlam delili İbâdîlerin mutemet hadis kitabı olan *Müsned*'in çoğunluğunu Câbir b. Zeyd'in sahâbeden aktardığı rivayetlerden oluşturmasıdır.<sup>72</sup> İbâdîler tarafından imamları olarak kabul edilen Câbir'in rivayetlerinin onlara ait kitaplarda bulunduğunu zikretmek tek başına onun hadis alanındaki yerini göstermek açısından yeterli olmayabilir. Bu yüzden Sünnî müelliflerden onun rivayetlerini kitabına alanları zikretmek istiyoruz. Buhârî ve Müslim *Sahîh*lerinde, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mace ve Nesâî *Sünen*lerinde, İmam Ahmed, Şâfiî ve Dârimî *Müsned*lerinde, Hâkim *Müstedrek*inde, Beyhâki *Sünen*inde, Taberani üç farklı *Mu'cem*inde, Darekutni *Sünen*inde, İbn Hibban ve İbn Huzeyme *Sahîh*lerinde ve diğer farklı hadis âlimleri kendi kitaplarında Câbir b. Zeyd'in rivayetlerine yer vermişlerdir. Bu kitapların her birinde geçen rivayetleri bulup göstermek çok uzun süreceği için ve çalışmanın asıl konusu bu olmadığı için sadece bu kitaplarda geçen bütün rivayetlerinin tahririnin yer aldığı kaynağa atıf yapmakla yetiniyoruz.<sup>73</sup> Ancak örnek kabîlinden olması için kütüb-ü sitte olarak meşhur olan altı hadis kitabında Câbir b. Zeyd'den aktarılan rivayetlerin sayısını ve nerelerde geçtiğini belirtmek istiyoruz. Câbir b. Zeyd'in Buhârî'de on sekiz,<sup>74</sup> Müslim'de

<sup>71</sup> Ahmet Özdemir, *İbâdîyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habib'in Müsnedi* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 337.

<sup>72</sup> Savvâfi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da've*, 74.

<sup>73</sup> Salih b. Ahmed el-Bûsâidî, *Rivâyetü'l-hadis inde'l-İbâdîyye (dirâse mukârane)* (Mektebetü'l-Cilî'l-Vâid, 2000), 190-192.

<sup>74</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Zuhayr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 1/60, 114, 117, 2/57, 176, 3/16, 30, 170, 4/96, 7/9, 11, 12, 45, 96, 144, 154.

altı,<sup>75</sup> Tirmizî’de altı,<sup>76</sup> Ebû Dâvûd’da beş,<sup>77</sup> İbn Mâce’de altı,<sup>78</sup> Nesâî’de on bir<sup>79</sup> tane rivayeti yer almaktadır.<sup>80</sup> Tabakât kitaplarının müellifleri tarafından söylenenler ve meşhur hadis kitaplarının hemen hepsinde Câbir b. Zeyd’e ait rivayetlerin bulunması, onun hadis ilmindeki yerini izahtan vareste hale getirmektedir.

### 5.3. Fıkıh İlmindeki Yeri

Câbir b. Zeyd hadis ve tefsir alanlarındaki konumunun yanında fıkıh alanında da yüksek bir konuma sahiptir. Aslında Câbir b. Zeyd’in henüz birinci asır sonlanmadan vefat ettiği düşünüldüğünde, o dönemki âlimlerin bu şekilde sınıflandırılmadığı ya da tek bir alanda âlim olmadıkları fark edilecektir. O dönemin tâbiîn âlimlerinden olan Câbir de hadis, fıkıh, tefsir gibi farklı alanların her birinde behresi bulunan bir şahsiyetti.

Rivayetlere göre Hasan Basrî sefere çıktığı zamana Basra’da insanlara Câbir b. Zeyd fetva verirdi.<sup>81</sup> *Târihu’l-Kebîr*’de geçen bir rivayete göre ise Câbir, Abdullah b. Ömer’le karşılaşmış ve İbn Ömer ona “*Ey Câbir, sen Basra ehlinin fakihlerindensin, insanlara fetva veriyorsun. Fetva verirken ancak kitap ve sünnet ile fetva ver*” demiştir. Yine aynı kitapta geçen rivayete göre Amr, fetva konusunda Câbir b. Zeyd’den daha bilgili birisini görmediğini belirtmektedir.<sup>82</sup> Şemmâhî’nin aktardığına göre İyâs b. Muâviye “*Basra’yı gördüm, içinde Câbir’den başka fetva veren yoktu*” demiştir.<sup>83</sup> Bu rivayetler Câbir’in fetva ehlinen olduğuna ve fetva verecek fikhî birikime sahip olduğuna işaret etmektedir.

<sup>75</sup> Ebû’l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Muslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2014), 2/444, 3/394, 4/24, 75.

<sup>76</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015), 1/ 316, 2/190, 194, 324, 373.

<sup>77</sup> Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Adil Muhammed Ammâr Abbâs (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015), 2/512, 3/208, 590, 4/47, 6/193.

<sup>78</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015), 1/322, 485, 499, 2/309, 320, 3/160.

<sup>79</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Horâsânî Nesâî’î, *el-Müctebâ: es-Sünenü’s-suğrâ*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2012), 1/395, 2/83, 109, 217, 5/48, 49, 489, 490, 6/606, 7/229.

<sup>80</sup> Câbir b. Zeyd’in kütüb-ü sitte’deki rivayetleri burada zikredilen sayıdan daha fazla olabilir. Zira Câbir’in bazı rivayetlerinde ismi değil künyesi kullanılmaktadır. Ancak bizim amacımız Câbir’in bu kitaplarda kaç tane rivayeti olduğunu tespit etmek değil bilakis bu kitapların hepsinin ondan gelen rivayetlere yer verdiğini göstermektir. Bundan dolayı rivayet tespiti için genel bir tarama yapılmış, fazla detaya inilmemiştir.

<sup>81</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi’t-Tehzîb*, 2/34.

<sup>82</sup> Buhârî, *Kitâbu’t-Târihi’l-kebîr*, 2/204.

<sup>83</sup> Şemmâhî, *Kitâbu’s-Siyer*, 1/183.



Câbir b. Zeyd'e ait risalelerde birçok fikhî soru ve cevabın yer alması da bu durumu desteklemektedir.

Dercî'nin aktardığına göre Haccâc'ın kâtibi Yezid b. Ebî Müslim, Câbir'in yakın arkadaşı idi. Bir gün onu Haccâc'ın yanına getirdi. Ona bazı sorular soran Haccâc onun ilmini beğenince “*Kimseyi sana tercih etmememiz lazım, hatta seni Müslümanlar arasında kadı yapalım*” dedi. Câbir ise bu görev için zayıf olduğunu söyleyerek görevden affını istedi.<sup>84</sup> Haccâc gibi sert bir kişiliğin beğenisini kazanması ve kendisine kadılık teklif edilmesi de onun bu alanda yetkin bir isim olduğunu göstermektedir.

İbn Sa'd Tabakât'ında Süfyan b. Amr'ın “*Ebû Şa'sâ'dan daha âlim kimseyi görmedim*” dediğini, Hammad b. Zeyd'in bir gün Eyyüb'e Câbir b. Zeyd'den bahsedildi ve onun ilmini çok beğendi dediğini aktarmaktadır. İbn Sa'd'ın Katâde'den aktardığına göre Câbir b. Zeyd hapiste iken hüsnanın<sup>85</sup> nasıl miras alacağına dair ondan fetva istediler. O ise “hem hapsedip hem de fetva mı istiyorsunuz” dedikten sonra “hangi taraftan idrarını yaptığına bakın” dedi.<sup>86</sup> Câbir b. Zeyd'in dönemin önemli isimlerinden Abdulmelik b. Mühelleb'e yazdığı cevâbî risalesinde talak, cariyeye, hayız, zekât gibi birçok farklı konuya cevap vermiş olması, o dönemde üst düzey isimlerin dahi Câbir'den fetva istediklerinin güzel bir örneğidir.<sup>87</sup> Umman ehlinin Câbir b. Zeyd'e mektup yazarak ezanı duymayan kimsenin Cuma namazına gelip gelmeyeceğine dair soru sorması<sup>88</sup> ise Câbir'in sadece Basra ehli nezdinde değil aynı zamanda aslî vatanı olan Umman'da da muteber bir isim olduğunu göstermektedir.

Gerek Haccâc rivayeti gerek Abdulmelik b. Mühelleb rivayeti gerek diğer rivayetler Câbir'e fetva sorup onun ilmini beğenenlerin sadece avam tabakası olmadığını, bilakis gerek ilmî gerek siyasî anlamda üst tabakadan olan kimselerin de onun bilgisini takdir ve itiraf ettiğini göstermektedir.

Câbir b. Zeyd'in yaşadığı döneme baktığımızda bu dönemde henüz fikhî mezheplerinin oluşmadığını, fikhın devletten ve otoritelerden bağımsız şekilde mescitlerde ve halkalarda geliştiğini ve bu dönemde içtihadın özgürce yapıldığını görmekteyiz. Bu dönemde fikhî mezhepler henüz oluşmamış olsa dahi Rey medresesi ve Hicaz medresesi şeklinde iki farklı ekolün belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz. Câbir b. Zeyd için baktığımızda onun bu iki medreseden birine tam olarak tâbi olmadığını, ancak her iki ekolden de faydalandığını söylemek mümkün gözükmektedir. Onun hayatını Basra'da

<sup>84</sup> Dercî'nin, *Kitabu tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, 2/211.

<sup>85</sup> Çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimseler için kullanılan bir fıkıh terimi.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 179-180.

<sup>87</sup> *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd*, 113-115.

<sup>88</sup> Savvâfi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da've*, 79.

geçirmiş olması Irak'ta bulunan Rey medresesi ile olan yakınlığını ortaya koyarken İbn Abbâs'a uzun yıllar talebelik yapmış olması, hayatının bir yılını Hicaz bölgesinde kalıp oradaki âlimler ile sohbette bulunarak geçirmesi, hadis râvîlerinden istifade etmesi<sup>89</sup> ve fırsat bulduğu her sene hacca gidip<sup>90</sup> orada gerek sahâbeden gerek tâbîinden birçok âlim ile karşılaşması onun Hicaz medresesi ile olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Bu durumda Câbir b. Zeyd'in bu iki ekolden birisine tâbi olmadığını bilakis her iki ekolden de istifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

İbâdî fıkıhına kaynaklık eden ve İbâdî fıkıhı alanında klasikleşmiş bazı eserlerde<sup>91</sup> Câbir b. Zeyd'den ne kadar görüş aktarıldığı, ona ne kadar atıf yapıldığı bulunursa onun İbâdî fıkıhı içerisindeki konumuna dair bir tespit yapılabilir. Bu hususta aşağıdaki bilgilere ulaşılmıştır:

*el-Câmiu's-Sahîh (Müsned)*, Rebî' b. Habîb (ö. 180/796): İbâdîlerce ana hadis kaynağı olarak kabul edilen ve onlar tarafından en sahih hadis kitabı olarak nitelendirilen bu eser, İbâdî fıkıhının birincil kaynaklarından birisidir.<sup>92</sup> İbâdîlerin üçüncü imamı Rebî' b. Habîb tarafından kaleme alınan bu eserde toplam 742 rivayet bulunmaktadır. Bunların içinde Câbir'in öğrencisi Ebû Ubeyde vasıtasıyla aktarılan 646 rivayet bulunduğu<sup>93</sup> ve Ebû Ubeyde'nin bu rivayetlerin yüzde doksanından fazlasını Câbir'den aktardığı düşünülürse İbâdî fıkıhının birincil kaynaklarından birisi olan bu eserdeki rivayetlerin yarısından fazlasının Câbir vasıtasıyla bize ulaştığı görülebilir. Bu rivayetlerin fıkıh ağırlıklı olduğunu ve mezhep içerisindeki fikhî görüşlerin genelde bu rivayetlere dayandığını da ayrıca belirtmiş olalım.

*el-Müdevvene*, Ebû Gânim Bişr b. Gânim el-Horasânî (ö. 205/820): Müdevvene kitabı İbâdî fıkıhına ait erken dönem eserlerinden birisidir. Kitap, Ebû Ubeyde'ye yetişemeyen Ebû Gânim'in onun yedi öğrencisine sorduğu fikhî soru ve cevaplardan oluşmaktadır. Bu öğrenciler ise soruları genelde hocaları Ebû Ubeyde'ye ve onun hocası Câbir b. Zeyd'e atıfla cevaplamaktadırlar. Ebû Gânim'in bu eseri Eттаfeyyiş tarafından tahkik edilmiş eserin aslı *el-Müdevvenetü's-Suğra* olarak isimlendirilirken Eттаfeyyiş tarafından tahkiki yapılmış nüsha *el-Müdevvenetü'l-Kübra* olarak isimlendirilmiştir. Tahkik edilmiş nüsha üç ciltten oluşmakta ve asıl metne ziyade olarak iki tane ek içermektedir. Biz de

<sup>89</sup> Bekkûş, *Fıkhul-İmâm Câbir b. Zeyd*, 80.

<sup>90</sup> Dercîni, *Kitabu tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, 2/208.

<sup>91</sup> İbâdî fıkıh literatürü hakkında detaylı bilgi için bkz. Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi*, 86-174.

<sup>92</sup> Fıkıh kitaplarının konu edildiği bir başlık altında hadis kitabına yer verilmesi garip karşılanabilir, ancak unutulmamalıdır ki bu eser İbâdî fıkıhı için en önemli kaynaklardan biri olup bu kitapta geçen birçok rivayet aynı zamanda fetva olarak kullanılmaktadır. Bu kitapta Câbir'den aktarılan rivayetler İbâdîler için aynı zamanda birer fikhî görüş olarak telakki edilmektedir.

<sup>93</sup> Özdemir, *İbâdîyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsnedi*, 176.

çalışmamızda bu tahkikli nüshayı esas alarak tarama yaptık ve Câbir'den gelen görüş ve rivayetlere ilk ciltte otuz altı,<sup>94</sup> ikinci ciltte elli üç,<sup>95</sup> üçüncü ciltte yüz doksan bir<sup>96</sup> olmak üzere toplamda iki yüz seksen kez atıf yapıldığını tespit ettik. Gerek kitabın müellifinin gerek onun sorular sorduğu kimselerin Câbir'e yetişemedikleri düşünüldüğünde bu atıfların kıymeti daha da artacaktır.

*Kitâbu'z-Ziyâ*, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim el-Avtebî<sup>97</sup>: İbâdî fıkıhında kaleme alınmış en eski ansiklopedik eserlerden birisi olan *Kitâbu'z-Ziyâ*, İbâdî literatürünün şeriatın konularını bir arada alışının klasik örneklerinden birisidir. Zira kitap, fikhî konuların yanında usûlî ve itikâdî konulara da yer vermektedir. Bunun yanında Arap dili konularına da değinmekte ve dilsel tahliller yapmaktadır. Müellif bu eserde kendi mezhebinin görüşlerini zikretmekle kalmamış, diğer mezhep görüşlerine de yer vermiştir. Ayrıca görüşlerin delillerine yer vermiş ve bunları inceleyerek değerlendirmeler yapmıştır.

Eserin tahkiki için yazılan giriş kısmında Câbir b. Zeyd mezhebin kurucularının ilki olarak zikredilmektedir.<sup>98</sup> Bunun yanında aslında yirmi üç cüz olan ancak yirmi cilt olarak basılan bu eserde Câbir b. Zeyd'e toplamda üç yüz seksen dört defa atıf yapılmıştır.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Ebû Gânim Bısr b. Gânim El-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübra* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 2008), 1/126, 130, 134, 175, 184, 193, 205, 251, 257, 267, 268, 271, 286, 294, 296, 297, 301, 312, 341, 345, 362, 393, 397, 402, 403, 409, 416, 424, 441, 443, 450, 465, 466, 490, 537, 612.

<sup>95</sup> Ebû Gânim, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, 2/12, 21, 34, 58, 62, 88, 92, 93, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 157, 158, 165, 167, 205, 207, 210, 227 (2), 237, 244, 258, 281, 282, 288, 302, 307, 308, 323, 325, 332, 339, 339, 340, 350 (2), 363, 377, 378 (2), 379 (2), 393, 395, 398, 400, 407, 447.

<sup>96</sup> Ebû Gânim, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, 3/19, 28, 32, 48, 58, 73, 78 (2), 87, 96, 97, 109, 150, 151, 152, 159, 164, 168 (2), 169, 175, 192 (2), 208, 209, 210, 277, 282, 310, 364, 366 (2), 367 (2), 371 (2), 372 (2), 374, 375, 377 (3), 379 (2), 380, 381 (3), 382 (4), 383, 385, 387 (2), 388 (2), 389, 390 (2), 391 (4), 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400 (3), 401 (3), 402 (3), 406 (2), 407, 408, 410 (2), 414, 416 (2), 417 (3), 418 (2), 420 (2), 422 (3), 423 (4), 424 (5), 425 (4), 426 (2), 428 (3), 430, 431 (2), 433, 434 (3), 436, 438, 439 (3), 440 (2), 441 (4), 442, 444, 446 (2), 447, 451, 453, 454, 455, 456 (2), 458 (2), 460 (2), 463 (2), 464 (4), 467 (3), 468, 469 (2), 470, 471 (2), 472, 475, 476 (2), 477, 481, 485 (2), 486, 487, 489 (2), 493, 494, 495, 496 (3), 497, 498, 499, 500.

<sup>97</sup> Avtebî'nin vefat tarihi ihtilafli olduğu için belirtmedik.

<sup>98</sup> Ebu'l-Müslim Seleme b. Müslim Avtebî, *Kitâbu'z-Ziyâ*, thk. El-Hac Süleyman b. İbrahim Babziz el-Ver-calânî, Davud b. Ömer Babziz el-Ver-calânî (Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2015). 1/13

<sup>99</sup> Avtebî, *Kitâbu'z-Ziyâ*, 1/216, 221, 315, 316 (2), 324, 349, 355, 445 (2), 462, 567, 570, 2/205, 206 (2), 213, 279, 348, 3/48, 206 (4), 336, 405, 4/21 (3), 22 (2), 23 (6), 24 (3), 65, 67 (3), 78, 81, 96, 108, 113, 134, 171, 178, 184, 197, 200, 286, 299, 313, 435 (2), 438 (2), 439 (2), 440 (4), 441 (2), 454, 461 (3), 464 (2), 465 (2), 466 (2), 467 (3), 468, 469 (3), 487 (2), 488 (5), 493, 530, 612, 662, 670, 746, 796, 5/34, 59, 108, 140, 146, 151, 171, 173, 271, 276 (2), 277, 320, 330, 337, 351, 365, 375 (2), 376, 383, 489, 503, 6/14, 39, 48, 58, 99, 215, 263, 268, 271, 272, 275, 371, 416, 421, 429, 500, 527, 579, 602, 621, 635, 7/19, 44, 57, 59, 91, 112, 120, 121 (2), 122, 123 (2), 124 (2), 174,

*el-Musannef*, Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Kindî (ö.557): İbâdî fikhının meşhur eserlerinden birisi olan bu ansiklopedik eser, fikhın bütün konularına ve zaman zaman usûlî konulara yer vermektedir. Aslında kırk bir cüzden oluşan eser, son olarak yirmi dört cilt şeklinde basılmıştır. Konular, bab başlıkları altında mesele mesele ele alınarak incelenmiş, konu hakkındaki rivayetlere de yer verilmiştir. Kitabın mukaddime kısmında İbâdî fikh medresesinin Câbir b. Zeyd eliyle kurulmuş olduğu belirtilmiştir<sup>100</sup> ve bu medresenin imamının Câbir olduğu vurgulanmıştır.<sup>101</sup> Kitabın tahkikli metni ve dipnotlarında ise Câbir b. Zeyd'e yüz altmış altı defa atıf yapıldığı tespit edilmiştir.<sup>102</sup>

*Fikhu'l-İmâm Câbir b. Zeyd* (Yahya Muhammed Bekkûş) ve *Mevsâatu Âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* (İbrahim b. Ali b. Bulurvâh): Son olarak Câbir b. Zeyd'in fikhî rivayetlerini ve fetvalarını göstermesi açısından günümüzde yazılmış ve Câbir b. Zeyd'in fikhî rivayetlerini toplayan şu iki esere de atıf yapmak istiyoruz. Birinci kitap olan ve *Fikhu'l-İmâm Câbir b. Zeyd* ismini taşıyan bu derleme eserde Yahya Bekkûş, sekiz babda fıkha dair yaklaşık iki yüz elli mesele aktarır Câbir b. Zeyd'in bu meselelere ait fikhî görüş ve rivayetlerini belirtmektedir.<sup>103</sup> İkinci eser olan *Mevsâatu Âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* isimli derleme kitapta ise müellif Bulurvâh, Câbir b. Zeyd'den bin üç yüzden fazla fikhî rivayet ve görüş aktarmaktadır.<sup>104</sup> Bu bağlamda Câbir b. Zeyd'in kaleme aldığı risalelerde yüzden fazla fikhî soru ve cevap olduğunu da hatırlamak gerekir.

---

180, 199, 227, 248, 249, 274, 8/301, 323, 239, 330, 369 (2), 385, 392, 395 (2), 396, 415, 456, 496, 497, 500, 519, 521, 527, 9/73, 177, 202, 324, 373, 379, 403, 10/481, 489, 508 (2), 545, 546, 607, 11/24, 37, 85, 86, 127, 131, 132, 134, 140, 156, 172, 174, 202, 259, 263, 284, 287, 306, 328, 329, 340, 12/475, 482, 487, 491, 594, 612, 621, 631, 13/62, 81, 91, 112 (2), 179, 192, 202, 204, 206, 257 (2), 259, 283, 288, 299, 319, 320, 417, 427, 425, 440 (2), 441, 464, 14/52, 80, 84, 85, 88, 89, 90, 114, 129 (2), 146, 177, 178, 182, 234, 236, 256, 261, 274, 287, 291, 15/98, 101, 102, 106, 133, 264, 289, 349, 370, 372, 376, 402, 407, 421, 422, 429, 430, 439 (2), 446, 451, 460, 474, 475, 490, 491, 498, 16/17, 28, 41, 58, 63, 64, 67, 88, 89, 93, 94, 95, 100, 101, 103, 113, 165, 184, 213, 235, 236, 252 (2), 253, 256 (2), 258, 298, 344, 420, 453, 491, 17/135, 137, 194, 215, 304, 393, 18/188, 327, 19/103, 229, 235, 326, 333, 335, 350, 422, 20/243, 390, 21/41, 43, 209, 239, 461 (2), 483, 487, 22/245, 588.

<sup>100</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî, *el-Musannef* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve'-Ş-Şuûn ed-Diniyye, 2016), 1/12.

<sup>101</sup> Kindî, *el-Musannef*, 1/12, 15.

<sup>102</sup> Kindî, *el-Musannef*, 1/247, 269, 295, 2/62, 71, 97, 144, 163, 264, 322, 535, 744, 746, 3/18 (2), 22, 74, 102 (3), 103, 104, 115 (2), 154, 172 (2), 174, 180, 194, 196, 200, 228, 286, 304, 305, 325, 415, 416 (3), 488, 4/44, 140, 377, 430, 464, 546, 562, 618, 620, 5/20, 36, 94, 306, 408, 422, 554, 609, 657, 713, 6/122, 153, 169, 202, 228, 347, 433, 477, 503, 602, 606, 7/316, 528, 529, 532, 552, 553, 9/97, 10/83, 139, 325, 12/227, 14/98, 293, 378, 15/170, 16/373, 17/284, 296 (2), 305, 316, 396, 550, 565, 568, 579, 580, 636 (2), 18/24, 96 (2), 175, 184, 190, 229, 258, 272, 273, 321, 396, 401, 415 (2), 19/45, 80, 165, 166, 213, 257, 337, 398, 412, 441, 510, 575, 576, 20/328, 470, 497, 507, 538, 549 (2), 555, 561, 569, 571, 588, 608, 643, 756, 787, 793 (2), 794, 801, 21/125, 245, 271, 282, 283, 430, 472, 484, 633, 22/99, 220, 234, 269, 280, 284, 447, 23/23.

<sup>103</sup> Bkz. Bekkûş, *Fikhu'l-İmâm Câbir b. Zeyd*, 133-548.

<sup>104</sup> Bkz. Bulurvah, *Mevsâatu âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye*, 407-1214.

Mezkûr eserlerde Câbir b. Zeyd'den aktarılan görüşler ya da ona yapılan atıflar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sırada metinlerin yanında dipnotlara da müracaat edilmiştir. Zira Câbir kanalıyla rivayet edildiği için İbâdî kitaplarında yer bulan onlarca rivayet, bu kitaplarda isnadsız olarak zikredilmiş ve bunların Câbir kanalıyla geldiği tahkik sırasında dipnotlarda belirtilmiştir. Sadece metnin esas alınması durumunda mezhep kitaplarının Câbir'e gösterdiği ihtimamın bir kısmı görmezden gelinmiş olacaktı. İkinci bir nokta ise kitaplarda sadece Câbir olarak geçen isimlere dairdir. Bunların hangi Câbir olduğu belirtilmemiştir. Biz ise bu isimlerin Câbir b. Zeyd olduğuna dair bir emare bulduğumuzda bu atıfları da sayıya dâhil ettik. Örneğin rivayet Rebî' b. Habîb tarafından "Câbir dedi" şeklinde aktarılması, ya da rivayeti aktaran kişinin Câbir'in öğrencisi Ebû Ubeyde olması veya rivayetin İbn Abbâs'a dayanması gibi durumlarda mutlak olarak geçen Câbir ismini Câbir b. Zeyd'in hanesine dâhil ederek hesapladık. Çünkü Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd ve İbn Abbâs'tan oluşan isnad zinciri İbâdîlerce altın silsile olarak kabul edilmekte ve Rebî' b. Habîb'in *Müsned*'inde bu silsile ile aktarılmış onlarca rivayet bulunmaktadır. Bununla beraber zikrettiğimiz bu sayıların yüzde yüz doğru olduğunu iddia etmiyoruz. Nitekim Câbir, bu eserlerde kimi zaman sadece Câbir ismiyle kimi zaman Câbir b. Zeyd olarak kimi zaman ise Ebu's-Şa'sâ künyesi ile zikredilmektedir. Bizim amacımız Câbir'e yapılan atıfların sayısını nokta atışıyla hesaplamak değil, bilakis bu kitaplarda ona yüksek bir oranda atıf yapıldığını ispatlamaya çalışmaktır. Mevcut veriler ile bu amacın gerçekleştiğini düşünüyoruz.

### Sonuç

Câbir b. Zeyd gerek Sünnîlerin gerek İbâdîlerin ilmî yeterliliğini ve adaletini kabul ettiği bir âlimdir. Sünnî tabakât kitapları ve İbâdî eserlerinde onun hakkında kullanılan olumlu ifadeler bu yargıyı desteklemektedir. Kendisine uzun yıllar öğrencilik yaptığı İbn Abbâs'ın onun hakkında söylediği ve iki mezhebin de kitaplarında nakledilen ifadeler aslında onun ilmî konumunu göstermesi açısından yeterlidir. Bunun yanında İbn Ömer'in onu Basra fakihî olarak görüp nasihatte bulunması, Hasan Basrî'nin olmadığı zamanlarda Basra ehline onun fetva vermesi, Enes b. Malik'in onun öldüğü gün yer yüzündekilerin en bilgisininin öldüğünü söylemesi ve onun hakkında söylenmiş yukarıda zikrettiğimiz diğer sözler onun bu ilmî konumuna daha da değer kazandırmaktadır.

Câbir b. Zeyd'in henüz hicretin üzerinden bir asır geçmeden vefat ettiği düşünüldüğünde o dönemde henüz ilimlerin birbirinden tam olarak ayrışmadığı anlaşılacaktır. Nitekim Câbir'in ilmi de tek bir alanla sınırlı kalmamış, bilakis o hadis, tefsir ve fıkıh gibi ilimlerin her birinde belli bir seviyeye gelmiş, özellikle fıkıh alanında ondan aktarılan rivayetler büyük bir yekûn tutacak miktara ulaşmıştır. Câbir b. Zeyd'in Sünnî mi İbâdî mi olduğundan sarfınazar ederek İbâdî fıkıh kitaplarını incelediğimizde

İbâdîlerin onu fikhî anlamda yüksek bir mertebeye yerleştirdikleri kolayca anlaşılacaktır. Zira mezkûr eserlerde Câbir'e yüzlerce kez atıf yapılmış, onun görüş ve fetvaları aktarılmış ve ondan aktarılan hadis rivayetleri fikhî görüşlerin doğruluğunu ispat sadedinde kullanılmıştır. Bunun yanında modern dönemde klasik eserlere yapılan tahkik çalışmalarının mukaddimelerinde onun İbâdî fıkıh medresesinin kurucusu olduğu özellikle vurgulanmıştır. Câbir b. Zeyd'i mezhebin kurucusu olarak kabul eden gerek klasik dönem gerek modern dönem İbâdî müellifleri onu aynı zamanda İbâdî fıkının kurucusu olarak da kabul etmektedirler. Çünkü İbâdiye mezhebi sırf itikadî bir mezhep olmayıp aynı zamanda fikhî bir mezheptir. Sonuç olarak baktığımızda Câbir b. Zeyd ister Sünnî olsun ister İbâdî olsun onun İbâdî fikhî tarafından hiçbir Sünnî mezhepte olmadığı kadar dikkate alındığı ve onlar için hayati önemi haiz bir konumda kabul edildiği aşikârdır. İbâdî fikhına kaynaklık eden görüşlerin Câbir ya da Ebû Ubeyde'den geldiği, Ebû Ubeyde'nin ise zaten Câbir'in öğrencisi olup ondan sonra yaşadığı göz önüne alındığında Câbir'in İbâdî fikhî için kurucu bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Câbir'den aktarılan görüşlerin ve ona yapılan atıfların sayısı diğer mezhep imamları ile karşılaştırılırken onun diğer imamlara nispeten erken bir dönemde yaşadığı, ondan bize müstakil bir kitabın ulaşmadığı ve onun görüşlerini bize aktaran İbâdî hareketinin tarih boyunca birçok baskıya maruz kaldığının unutulmaması gerekmektedir.

---

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

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

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

---

### Kaynakça

- Ağberî, İsmail b. Salih b. Hamdan. *el-Medhal ile'l-fikhî'l-İbâdî*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Lübnan: Dâru'l-İhyâ'i-t-Turasi'l-Arabî, ts.
- Askalânî, Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Hacer. *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*. Dâru'l-Fikr, 1984.

- Ateş, Orhan. *İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî el-Ummânî, Resâil Erken Dönem İbâzî Klasiği*. Ankara: Astana Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Avtebî, Ebu'l-Müslim Seleme b. Müslim. *Kitâbu'z-Ziyâ*. thk. El-Hac Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercalânî - Davud b. Ömer Babziz el-Vercalânî. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2015.
- Basrî, Rebî' b. Habîb b. Ömer el-Ezdî. *el-Câmiu's-sahîh (Müsnedü'r-Rebî')*. Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1994.
- Bekkûş, Yahya Muhammed. *Fıkhü'l-İmam Câbir b. Zeyd*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2014.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbu't-Târihi'l-kebîr*. Daru'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulurvah, İbrahim b. Ali. *Mevsûatu âsâri'l-İmam Câbir b. Zeyd el-fıkhiyye*. Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2006.
- Bûsaîdî, Salih b. Ahmed. *Rivâyetü'l-hadis inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârane)*. Mektebetü'l-Cîli'l-Vâid, 2000.
- Câbirî, Ferhat b. Ali. *el-İmam Câbir b. Zeyd*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2015.
- Câbirî, Ferhat b. Ali. *Resâilü'l-İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Câbir b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/537-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dâğışî, Bedr b. Suud. *Tatavvuru't-teşrî'l-fikhî fi Umân hatte'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî, a'malü nedveti tatavvuru'l-ulûmu'l-fıkhiyye, et-tedvînu'l fikhî el-İmam Muhammed b. Mahbûb nemüzeccen*. Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 4. Basım, 2012.
- Dercînî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said. *Kitabu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*. II Cilt. Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992.
- Ebû Davud, Sami Sakr İd. *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî ve eseruhû fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye*. Ürdün: Matâbiu'n-Nahda, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Adil Muhammed Ammâr Abbâs. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Ferâhîdî, Rebî' b. Habîb. *el-Câmiu's-sahîh*. Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 2011.
- Göksün, Ahmet Faruk. *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Horasânî, Ebû Gânim Bısr b. Gânim. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 2008.

- Halîfât, İvaz Muhammed. *Neş'etü'l-hareketi'l-îbâdiyye*. Amman: Matâbiu Dâri's-Şa'ib, 1978.
- Hârisî, Sâlim b. Hamed b. Süleyman. *el-Ukûdu'l-fiddiyye fi usulî'l-îbâdiyye*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 2. Basım, 2017.
- Hârisiyye, Zeyyâne binti Halfân. *el-îmâm Câbir b. Zeyd ve te'sîsühü'l-fikri'l-îbâdî*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-Cîli'l-Vâid, 2006.
- Harûsî, Said b. Halef. *Min cevâbâtî'l-îmâm Câbir b. Zeyd*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 1984.
- Havârî, Muhammed b. Hamid. *el-îmâm Câbir b. Zeyd îmâmu'l-mezhebi'l-îbâdî*. Ürdün: Daru'z-Ziya, 2008.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye ve ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Lübnan: Dâru Beyrut, 1985.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Lübnan: Dâru'l-Mektebi'l-Hayat, ts.
- Kannûbî, Said b. Mebrûk. *el-îmam Rebî' b. Habib, mekânâtüh ve Müsnedüh*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1995.
- Kindî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa. *el-Musannef*. 4 Cilt. Umman Sultanlığı: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 2016.
- Muammer, Ali Yahya. *el-îbâdiyye fi mevkebi't-târîh*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 3. Basım, 2008.
- Muammer, Ali Yahya. *el-îbâdiyye mezheb îslamî mu'tedil*. Umman Sultanlığı: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ed-Diniyye, 2. Basım, ts.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- Nâmî, Amr Halife. *Dirasât ani'l-îbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2012.
- Nâmî, Amr Halife. *Resâilü'l-îmâm Câbir b. Zeyd*. Libya: Daru'd-Da've, 2018.
- İsa Nehrevân, *Fetvalar îmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, İstanbul: SD Yayınevi, 2018.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *el-Müctebâ: es-Sünenü's-suğrâ*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Özdemir, Ahmet. *îbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habib'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Râşidî, Mübarek b. Abdullah b. Câbir. *el-îmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî ve fikihuh*. Umman Sultanlığı: Matâbiü'l-Vefa, 1993.



- Sa'dî, Fehd b. Ali b. Hâşil. *Mu'cemu'l-fukahâ ve'l-mütekellimîne'l-İbâdîyye, (kısmü'l-meşrik) mine'l-karni'l-evveli'l-hicrî ilâ bidâyeti'l-karni'l-hâmîs aşere'l-hicrî*. 2 Cilt. Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2008.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Tuhfetü'l-a'yân bi-sîreti ehli Umân*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-İstikame, 2013.
- Savvâfî, Salih b. Ahmed. *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve eseruhû fi'd-da'Ve*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe, 4. Basım, 2019.
- Siyâbî, Ahmed b. Suud. *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019.
- Siyâbî, Sâlim b. Hammud b. Şamis. *İzâletü'l-va'sâ an etbâi Ebi's-Şa'sâ*. Kahire: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1979.
- Sülün, Cevat. *Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü*. Dicle: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şehate, Abdullah Mahmud. *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve muvâfakâtuhu'l-fikhiyye*. Mısır: Dâru Garîb, 2000.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Osman Said b. Abdulvâhid. *Kitâbu's-Siyer*. Libya: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut, Me'mun Sâğirci. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2014.



## Hanefî Usûlcülere Göre Mahallü'l-Haber Kavramı: İhbârın Konusunu Oluşturan Meseleler

**Yavuz GÖNAN**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Gümüşhane University Faculty of Theology Department of Islamic Law  
Gümüşhane/TÜRKİYE  
yavuzgonan@gumushane.edu.tr | orcid.org/0000-0003-4420-4112

**Fetullah YILMAZ**

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Gümüşhane University Faculty of Theology Department of Islamic  
Law, Gümüşhane/TÜRKİYE  
fyilmaz@gumushane.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2348-9537

### Özet

Şer'î bilgi ve hükümlerin temel kaynaklarından olan Sünnet ile ilgili pek çok mesele bulunmaktadır. Fıkhî hükümlerin önemli bir bölümünü oluşturan haber-i vâhidler bunlardan birisidir. Haber-i vâhidin bilgi ve kaynak olma değeri çokça işlenmiş olduğu halde, onun ilgili olduğu konu bakımından delil oluşu günümüzde pek dikkat çekmemiştir. Haber-i vâhid fakih ve usulcüler tarafından *hüccet* kabul edilmekte ve farklı yönlerden ele alınmaktadır. Esasında *haber*; haberi aktaran taraf, haberin aktarıldığı taraf ve haber konusu olmak üzere üç unsurdan müteşekkildir. Özellikle haber-i vâhidin *hüccet* olabilmesi noktasında Hanefîler; haberi aktaran tarafla ilgili şartların yanı sıra diğer mezheplerin aksine konu başlığı yapmak suretiyle- haberin konusu ile ilgili de birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Haber in aktarıldığı taraf, hâkim veya müftü olabileceği gibi mükellef bir şahıs da olabilir. Bu durumda mevcut habere istinâden hâkim veya müftü, birileri lehinde veya aleyhinde hüküm tesis ederken mükellef de kendi lehinde veya aleyhinde hüküm tesis edebilecektir. Dolayısıyla haber-i vâhid, hukuken ve vicdanen bağlayıcı olacaktır. İslâm hukuk nazariyesinde haklar, temelde “Allah hakları” ve “kul

**Geliş/Received:** 31.01.2022 | **Kabul/Accepted:** 06.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Yavuz GÖNAN – Fetullah YILMAZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

hakları” olmak üzere ikiye ayrılır. *Mahallü'l-haber* konusunu bu taksimat ışığında ele alan Hanefîler; ilgili haklardan herhangi birini kapsayan haberin hukuken geçerliliğini birtakım şartlara bağlamışlardır.

Hanefîler Allah haklarından biri olan ibadetleri konu edinen haberlerin hüküm kaynağı olması için râvînin *akıl, zapt, adalet ve Müslüman olma* özelliklerine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Bu noktada râvî sayısı onlara göre şart değildir. Allah haklarından bir diğeri olan ukûbât alanında özellikle had cezasını gerektiren suçları konu edinen haber-i vâhidlerin hüküm kaynağı olması konusunda Hanefîler iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Bu yaklaşımlardan ilkinde göre had cezalarının haber-i vâhidle ispatı câizdir. Bu görüş sahipleri bu noktada haber-i vâhidi, kesin ispat delillerinden olan beyyine ile mukayese etmekte ve nihayetinde câiz görmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise câiz değildir. Çünkü onlara göre haber-i vâhidin, beyyine ile mukayesesi mümkün değildir. Hanefîler *kul haklarını* kendi içinde *salt ilzam edici özellikte olan, salt ilzam edici özellikte olmayan ve bir yönden ilzam edici özellikte olan kul hakları* olmak üzere üç kısımda ele almaktadırlar. Salt ilzam edici özellikteki kul haklarını konu edinen haberlerin hüküm kaynağı olabilmeleri için râvî ile ilgili benimsedikleri şartların yanı sıra râvînin velâyet ehliyetine sahip olmasını, şahitlik bildiren ifade kullanmasını ve gerekmesi halinde gerekli miktarda şahidin bulunmasını şart koştuklarıdır. Salt ilzam edici özellikte olmayan kul haklarını konu edinen haberlerin hüküm kaynağı olabilmeleri için râvînin mümeyyiz olmasını yeterli görmektedirler. Bir yönden ilzam edici özellikte olan kul haklarını konu edinen haberlerin hüküm kaynağı olması noktasında ise Ebû Hanîfe, râvîde bulunması gereken şartların yanı sıra şahit sayısını ve adalet vasfının bulunmasını şart koştuklarıdır. Buna karşın Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise râvînin mümeyyiz olmasını yeterli görmektedir. Haber-i vâhid kavramı terim anlamıyla dikkate alındığında bundan özellikle ilk üç dönemde; yani sahabe, tabiûn ve tebe-i tâbiûn dönemlerinde rivayet edilen haberler anlaşılır. Genel anlamıyla dikkate alındığında ise ilk üç dönemin yanı sıra sonraki dönemlerde en az bir kişi tarafından aktarılan haberler anlaşılır. Hadisçiler ve mütekellimin usulcüler genel olarak terim anlamı doğrultusunda bir haber-i vâhid teorisi geliştirirken Hanefîlerin, kavramın genel anlamını dikkate alarak teori geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Terim anlamı doğrultusunda geliştirilen haber-i vâhid teorisi sadece râvî merkezli olup haberin hüccet değeri râvî ile ilgili belirtilen şartlara bağlanmaktadır. Dolayısıyla haber hüccet olma bakımından *konusu itibarıyla* pek dikkate alınmamaktadır. Buna karşın Hanefîler haberin hücciyetini sadece râvî merkezli olarak ele almışlar, mahallü'l-haber perspektifinden de değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Biz de bu çalışmamızda bu konuyu ele almaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usulü, Hanefî mezhebi, Sünnet, Haber-i vâhid, Mahallü'l-haber.

## The Concept of Mahall Al-Khabar According to the Hanafiyya Methodologists: Issues that form the Subject of the Notice

### Summary

There are many issues related to the Sunnah, which is one of the main sources of Shariah knowledge and rulings. Khabar al-wāḥid, which constitute an important part of fiqh rules, is one of them. Although the information and source value of the khabar al-wāḥid had been extensively studied, its evidence in terms of the subject it is related to has not attracted much attention today. Khabar al-wāḥid has been accepted as evidence by *fukahā*/jurisconsults and *usûliyyûn* and has been processed from different aspects. In fact the khabar, it is composed of three elements: the one who conveys the khabar, the one to whom the khabar is conveyed, and the subject of the khabar. Unlike other madhāhib, the Ḥanafî madhhab had put forward some conditions, especially regarding the subject of the khabar, in addition to the conditions related to the conveyor of the khabar in order to be a proof/ hujjat for the khabar. The person to whom the news is conveyed may be a judge or a muftî or a mukallaf. In this case, with regard to the current khabar, the judge or muftî will be able to rule for or against someone, while the mukallaf will be able to make a judgment for or against himself. Therefore, the khabar al-wāḥid will be legally and conscientiously binding. In the theory of Islamic law, rights are basically divided into two as “ḥuḳûḳ Allāh/the rights of God” and “ḥuḳûḳ al-ādamiyyîn/the rights of the servants”. The Ḥanafî madhhab who deal with the subject of the khabar in the light of this division; they had tied the legal validity of the khabar al-wāḥid covering any of the relevant rights to certain conditions.

Ḥanafîyya has considered that it necessary for the rāwî to have the characteristics of mind, restraint, justice and Islam for the khabar about worship, which is one of the rights of God, to be a source of judgment. At this point, the quantity of rāwî is not a must for them. In the field of *‘uḳûba*, which is another right of God, Ḥanafîyya have shown two different approaches in terms of being a source of judgment of khabar al-wahid, especially in the subject of crimes that require the punishment of ḥadd. According to the first of these approaches, it is permissible to prove the ḥadd punishments with the khabar al-wāḥid. At this point, those who hold this view have compared the khabar al-wāḥid with the bayyina, which is one of the definitive proofs, and finally, they have found it permissible. According to the second approach, it is not permissible. Because, according to them, it is not possible to compare the khabar al-wāḥid with the bayyina. Ḥanafîyya has considered human rights in three parts, which are strictly binding, non-binding and binding in one way. In addition to the conditions they have adopted some circumstances related to the rāwî, as only binding khabar al-wāḥid about human rights to be a source of judgment, they have required the rāwî to have the capacity

to acquire rights, to use testimony expression while giving testimony, and to have the necessary amount of witnesses if it is necessary. They have considered that it sufficient for the *rāwī* to be *mumayyiz* to be a source of judgment for *khābar al-wāḥid* which is not merely obligatory. For the *khābar al-wāḥid* that obliges in a way to be a source of judgment, Abū Ḥanīfa has stipulated the quantity of witnesses and the qualification of justice, as well as the conditions that must be present in the *rāwī*. On the other hand, Abū Yūsuf and Imām Muḥammad have deemed it sufficient for the *rāwī* to be *mumayyiz*. When the concept of *khābar al-wāḥid* is taken into account, especially in the first three periods; that is, the *akhbār* narrated in the periods of the *Ṣaḥāba*, *Tābi‘ūn* and *atbā‘ at-Tābi‘ūn* periods have been understood. When it is considered in general terms, in addition to the first three periods, the *akhbār* transmitted by at least one person in the following periods are understood. It can be said that while the *ahl al-ḥadīth* and the methodologists of *mutakallimūn* develop a theory of *khābar al-wahid* in line with the meaning of the term, *Ḥanafīyya* try to develop a theory by taking into account the general meaning of the concept. The theory of *khābar al-wāḥid*, developed in line with the meaning of the term, is based only on the *rāwī*, and the proof value of the *khābar* has been tied to the conditions specified about the *rāwī*. Therefore, the *khābar* -as of the subject- has not been taken into consideration in terms of being a proof. On the other hand, *Ḥanafīyya* had not dealt with the evidence of the *khābar* only in terms of the *rāwī*, but also had evaluated it from the perspective of the subject of *khābar*. We had tried to deal with this subject in our study too.

**Keywords:** *Uṣūl al-fiqh*, the Sect of *Ḥanafīyya*, the *Sunnah*, *Khābar al-wāḥid*, the Subject of the *Khābar*.

### Giriş

Genel olarak *Sünnet*, özel olarak haber-i vâhidle ilgili ilk asırlardan beri çokça çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. *Sünnetle* ilgili mevzular hakkında bilgi ve kanaat edinmek için *fıkıh usulü eserlerinin Sünnet başlığı* altında incelenen hususlara göz atmak yeterli olacaktır.

Günümüzde *Sünnet* hakkında yapılan çokça araştırmaya rağmen, bu teşrî kaynağının bazı yönlerinin gerektiği kadar ele alınmadığı görülmektedir. Çağdaş çalışmalar arasında hakkında müstakil bir araştırmaya rastlamadığımız konulardan birisi de *ma-hallül’-haber’dir*.<sup>1</sup> *Hanefî usûl literatüründeki Sünnet bahsinin önemli kısımlarından*

<sup>1</sup> “Haber-i vâhid” konusunu müstakil olarak ele alan yüksek lisans çalışmaları mevcut olup doktora çalışması bulunmamaktadır. Çalışmalar için bk. Mansur Koçinkağ, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Adnan Salih İbrahim, *Hücciyetu Haberî’l-Âhâd* (Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

birini oluşturan bu konu makale yazarlarından biri tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezinde “Haber-i Vâhidin Delil Olduğu Alanlar” başlığı altında işlenmiştir. Konuyla ilgili yaptığımız yeni okumalar ve araştırmalar neticesinde yeni bilgi ve bulgulara ulaştık. Bu da bizi konunun farklı bir perspektiften tekrar ele alınmasının faydalı olacağı düşüncesine sevk etti. Bu bağlamda farklı kaynakların kullanılması, mezhep içi görüş farklılıklarına temas edilmesi gibi hususlar dikkate alınarak konunun ele alınış biçimi, içeriği ve sistematigi değiştirilmiştir.

Genel itibarıyla haberin\* aktarımı/ihbâr<sup>2</sup> ile ilgili özellikle üç unsur söz konusudur. Bunlar haberi aktaran taraf/muhbir, haberin aktarıldığı taraf ve haberin konusudur. Haberın geçerli olabilmesi meselesinde muhbirle ilgili muhaddisler ile fukahânın üzerinde durduğu pek çok mesele ve şart bulunmaktadır. Bununla beraber Hanefîler haberin konusuyla ilgili daha tafsilatlı bir tasnife yönelerek, belirledikleri alanlara dair birtakım şartlar tespit etmişlerdir. Her ne kadar “haber” dendiğinde Hz. Peygamber’den (sallallâhu aleyhi ve sellem) nakledilenler yanında, diğer insanların Hz. Peygamber’e izafe etmeden ve farklı hukukî durum ve olaylar hakkındaki haberleri üzerinde duruluyorsa da bu bahis usûl eserlerinde *Sünnet* delili işlenirken ele alınmaktadır. Hanefîler, haberin konusu açısından detaya inmiş ve ilave şartlar üzerinde durmuşlardır. Farklı bir anlatımla; genel olarak haber-i vâhidin hücciyeti, raviyle ilgili şartlar bağlamında ele alınmakta iken Hanefîler buna ilaveten haberin konusunu dikkate alarak haber-i vâhidin özellikle ilgili olduğu konu ve alanlar bakımından da hüccet değerini tespit etmeye yönelmişlerdir.

Kısaca; Hanefîler özellikle hadislerin tedvini sonrasında meydana gelen ve hükme konu olan olaylarla ilgili aktarılan haber-i vâhidin geçerli olduğu konuları kuramsal bir zemine oturtmaya ve sistemli bir biçimde işlemeye çalışmışlardır ki, bunu da

---

Lisans Tezi, 2016); Yavuz Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010). Mezkur çalışmalar dışında haber-i vâhidi ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır ki, bu çalışmalarda mahallü'l-haber konusuna doğrudan temas edilmemiştir. Bk. Salim Ögüt, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003); İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012); Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021).

\* Makale boyunca “haber”den maksadımız “haber-i vâhid”dir.

<sup>2</sup> *İhbar* kelimesinin sözlük anlamı “haber vermek, yani meydana gelmiş bir olayı veya vaki olacak bir hadiseyi bildirmek, bu hususta söz söylemek” şeklindedir. Bk. Elmalılı Muhammed Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu*, haz. Ayhan Yalçın (İstanbul: Eser Neşriyat, 1996), 2/446. Hukukî bakımdan ise *ihbar* “bir hukuksal durum, işlem ya da eylemin ilgili kişilere bildirilmesi” anlamına gelmektedir. Eyüp Sabri Yarmalı - Selçuk Alp, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011), 331.

usûl eserlerinde Pezdevî'den (öl. 482/1089) itibaren “mahallü'l-haber/haberin konusu”<sup>3</sup> başlığı altında yapmışlardır. Burada önce haber-i vâhid terkibi üzerinde durulacak, ardından haberin mahallinden bahsedilmeye çalışılacaktır.

*Haber* ve *vâhid* kelimelerinden oluşan haber-i vâhid terkibi<sup>4</sup> “bir, iki veya daha fazla kişinin rivayet ettiği ancak meşhur ve mütevatir özelliği kazanamayan”<sup>5</sup> haber demektir. Hadisçilerin ve usulcülerin genel olarak kabul ettikleri bu tanımın, mezhep imamlarının yaşadıkları dönemde mevcut olduğu söylenemez. Ancak özellikle Ebû Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhiden anladıkları, kelimenin sözlük anlamına uygun olarak, tek kişinin rivayet ettiği haberdur.<sup>6</sup>

Bilindiği üzere haber-i vâhid bilgi değil, zan ifade etmektedir. İtikadî konularda zan muteber sayılmadığından âhâd haber bu alanda itimada şayan bir hüccet kabul edilmemiştir. Fakat fer'î-amelî meselelerde bilgi veya kesine yakın kanaat şart koşulmadığından zan yeterli görüldüğü için fihhi meselelerde haber-i vâhid hüccet kabul edilmiştir. Ancak bu kabul, teker teker her bir haber-i vâhidin hiçbir ölçüye tabi tutulmadan kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Bir haber-i vâhidin fikhî bir meselenin hükümünü tespit etmede kullanılması, onun sahilik ve amel edilebilirlik kıstaslarından geçmiş olmasına bağlıdır.<sup>7</sup>

Farsça terkip olarak “mahall-i haber” kavramına gelince bu terkip, haberin konusu demek olup haber verilen hâdiseyi ifade etmektedir. Diğer bir anlatımla “mahall-i haber”, verilen haberin mevzuunu teşkil eden hâdis ve mesele demektir. Bu konu,

<sup>3</sup> Pezdevî'den önceki Hanefî usulcüler konuyu farklı başlıklarla ele almışlardır. Örneğin Cessâs (القول في بيان (القول في بيان أقسام ما كان خبير الواحد فيها حجة) şeklinde; Debûsî (موجب أخبار الأحاد وما في معناه، وما يتعلق بها في الأحكام) şeklinde; Serahsî ise (فصل في بيان أقسام ما يكون خبير الواحد فيه حجة) şeklinde başlıklarını kullanırlar; Pezdevî (باب بيان (محل الخبر) şeklinde bir başlık kullanmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt, ts), 3/63. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn Meys eş-Şeyh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 177; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/333; Fahrü'lislâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sait Bektaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1436/2014), 408; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'lislâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 3/42.

<sup>4</sup> Haber-i vâhid hem (خبر الواحد) şeklinde izafet terkibi hem de (خبر واحد) şeklinde sıfat terkibi olarak kullanılabilir. Bk. Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 96.

<sup>6</sup> Ünal, İmam *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 152.

<sup>7</sup> H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay, 2017), 63.



özellikle müslümanlar tarafından mütevatir ve meşhur tarik ile değil, âhâd yolla rivayet edilen haberlerin hüccet sayıldığı hâdise ve mahaller bağlamında ele alınmaktadır. Görüldüğü üzere mahall-i haber etrafındaki meseleler fer'î ve amelî alana dair olanlardır. Zira yukarıda değinildiği üzere itikadî hüküm ve meseleler, haber-i vâhidin mahalli olmaz. Çünkü itikadî meseleler, yakîniyyâta istinat eder. Haber-i vâhid zannî olduğu için itikadî hususlar, haber-i vâhid ile sabit olmamaktadırlar.<sup>8</sup>

Fukaha, âdil râviden gelen haber-i vâhidin fetvâ, şahitlik ve dünyevi işlerde makbul olduğunda ve kendisiyle amel edileceğinde ittifak ederken onunla amel etmenin hükmünde ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi her konuda amelin vücûbunu savunurken, kimisi bunun cevazına taraftar olmuş, kimisi de fetvâ ve şahitlikte amel vacip, dünyevi meselelerde ise caiz olduğunu beyan etmiştir.<sup>9</sup>

Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Konunun ele alındığı zemin bakımından haberin kaynağı Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem)olabileceği gibi bir başkası da olabilir.<sup>10</sup> Molla Cîven (öl. 1130/1718) haber-i vâhide ait bu şekildedeki mutlak taksim Allah Râsulü'nün haberini içine aldığı gibi, ashâbın ve umum halkın haberlerini de kapsamakta olduğunu belirtir ve şunu ilave eder: "Usûlü ilgilendiren haber, Resûlullah ile ashâbının haberleri iken, Pezdevî'ye tâbi olarak usulcüler bu konunun kapsamı hususunda geniş (müsamahalı) davranmış ve diğer insanların haberlerini de konuya dahil etmişlerdir."<sup>11</sup> Hâlbuki Pezdevî'den çok daha önceleri haber-i vâhid meselesinde umum insanların verdiği haberler de usulde ele alınmıştır.<sup>12</sup>

Bazı araştırmacılar konuya farklı bir bakışla yaklaşarak Hz. Peygamber'den başkasına ait haberlerin naklinin de söz konusu edilerek meselenin ortaya konulmasını fıkıh doktrini açısından doğru bulmamışlardır. Meseleyi sadece had suçlarının ispatı bağlamında ele alan iddia sahibine göre:

*"İslam hukukunda had suçlarının isbâtına ilişkin yargılama usûlü ayrıntılarıyla tespit edilmiştir. Buna göre bir kimsenin haber vermesi ile de haddin uygulanabileceğine dair*

<sup>8</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 2/20; Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 1/155. Haber-i vâhidlerin itikatta delil oluşuna dair bk. Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 225-258.

<sup>9</sup> Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb eş-Şenkîfî, *Haberü'l-vâhid ve hücciyetüh* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1422), 260.

<sup>10</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/20; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, haz. Hacı Âdil (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326), 333.

<sup>11</sup> Molla Cîven, *Nürü'l-envâr şerhu risâleti'l-Menâr* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1429/2008), 1/531.

<sup>12</sup> Meselâ bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/82.

*bir görüş, haber-i vâhid yoluyla had cezalarının sabit olacağını söyleyenler tarafından da serdedilmiş değildir. Aksine had suçlarının sabit olması için, şayet şehâdet söz konusu ise, bunun en az iki (zina haddinde dört) erkek şahitle yapılması gerektiğinde ittifak vardır. Hâlbuki haber-i vâhid teriminin, had suçlarının hâkim önünde isbâtı bağlamında, tek bir kişinin verdiği haber anlamında alındığı ve haber veren kimsenin, klasik doktrinin had-lerin isbâtı ile ilgili şahitlikte aradığı biçimde, dört hür ve erkek olma şartlarını taşımasının gerekmediği anlaşılmaktadır.”<sup>13</sup>*

Oysaki hadler dâhil olmak üzere bütün hakların ister meşruiyet bakımından isterse yargılama bakımından sübutu hususunda haber-i vâhid ile kastedilen, tek bir kişinin haberi olmayıp meşhur veya mütevâtir seviyesine ulaşamayacak derecede bir veya birkaç kişinin verdiği haberdir. Dolayısıyla meselenin bu şekilde vaz'ının usûl ve fûrû açısından bir tutarsızlık arz ettiğini söylemek uygun görünmemektedir.

Mahall-i haber, yani ümmetin fertleri ve âlimleri tarafından mütevâtir ve meşhur yollarla değil de âhâd tarikle rivayet edilen nebevî hadisler ile bu haberlerin mevzuunu teşkil eden meseleler, ya Allah haklarındandır (hukûkullah) veya kul haklarındandır (hukûk-ı ibâd). Allah haklarından maksat, ibadetler ile ukûbetlerdir.<sup>14</sup> Kul haklarından maksat ise insanlar arasında gerçekleşen birtakım akitler ve muamelelerdir. Nitekim bunlardan aşağıda bahsedilecektir.

Klasik fıkıh eserlerindeki haklara dair *Allah hakkı* ve *kul hakkı* şeklindeki taksim ilk nüveleri hadislerde<sup>15</sup> yer almaktadır. Bu şekildeki “temel ayırım ve adlandırmanın Pezdevî ve Serahsî’den (öl. 483/1090) itibaren hemen hemen bütün usûl ve fûrû literatüründe korunduğu”<sup>16</sup> görülmektedir. Ancak Hanefî usulcüler haklar bahsine, Sünnet bahsinde yer verdikleri gibi, ilâhî hitâbın taalluk ettiği, yani hükmün konusu (mahkûm bih) olan fiilleri işlerken de değinirler. Fakat ayrıntıda kısmen farklılık bulunmaktadır. Onlar fiilleri, *mahkûm bih* bağlamında “hak” olmaları bakımından dört nevi olarak ele alırlar:

<sup>13</sup> Talip Türcan, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 574.

<sup>14</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/156.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Dimaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1423/2002), “Libâs”, 101. Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh* nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1424/2003), “İmân”, 50-51. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, ts), “Zühhd”, 35. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1426/2005), “İmân”, 18.

<sup>16</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/144.

A. Sırf Allah hakları (hukûkullah-i hâlisâ): Menfaati herkesi kapsayıcı olup sadece bazı şahıslara mahsûs olmayan genel haklardır (hukûk-i âmme). Bunlara “Allah hakkı” denmesinin nedeni, bu tür umumî haklara son derece itina gösterilmesi gereğidir. Genel menfaatleri ihlâl ve ifsaddan muhafaza için meşru kılınmışlardır. Bir cemiyetin beka ve intizamı bu haklara riayete bağlıdır. Bu haklar hiç kimsenin mübah saymasıyla mübah olmazlar. Sırf Allah hakları sekiz kısımdır:

1- Sırf ibadetler: İman ve imanın fûrûu böyledir. Bu kısımda iman asıl olup amelî ibadetler onun fer'leridir. Bunlardan namaz, zekât, oruç ve hac farz-ı ayn olup cihad ise farz-ı kifaye olarak hepsinden aşağıda olduğundan onların fer'î mesabesindedir.

2- Meûnet (vergi/nafaka) mânası bulunan ibadetler: Fıtır sadakası gibi.

3- İbadet mânası bulunan meûnet: Öşür gibi.

4- Ukûbet mânası bulunan meûnet: Haraç gibi.

5- İbadet ile ukûbet arasında bulunan haklar: Keffâretler gibi.

6- Tam ukûbet olanlar: Yol kesenlerin ve hırsızların cezalandırılması gibi.

7- Eksik cezalar: Kâtilin mirastan men edilmesi gibi.

8- Bizzat sâbit olduğu halde belli bir kişinin zimmetine taalluk etmeyen haklar: Ganimetlerin ve madenlerin beytûlmâle ait olan hissesi gibi.

B. Sırf kul hakları: Menfaati sadece bazı şahıslara has olan haklardır. Muâmelâtla ilgili hükümler bu alanla ilgilidir. Meselâ satım akdinde müşterinin meb'îe, bâyiin semene mâlik olması; gasbda gasbedilen malın telef olması halinde bedelinin tazmini gibi. Bu hakların korunması şeriat açısından son derece güçlü bir biçimde talep edilmiş, burada müslümanlar ile gayrimüslimler arasında fark görülmemiştir. Bu tür haklar sadece sâhibinin ibâhasıyla mübah ve helâl kılmasıyla (ihlâl) helâl olurlar.

C. Allah ve kul haklarının birlikte bulunduğu fakat Allah hakkının galip olduğu kısım. Kazf haddi (namuslu bir kadına zina isnadı cezası) böyledir. İffetli bir kadına zina isnadı gibi bir ayıbı, mağdurdan (makzûfe) izale için meşru kılınması kul hakkı olduğunu, âlemi ifsat etmekten muhafaza için ukûbet olarak meşrû kılınması ise Allah hakkı olduğunu ortaya koyar. Fakat Hanefilere göre burada Allah hakkı galip olduğundan, hakkın sübutundan sonra, mağdur kadının affı veya zaman aşımıyla ceza düşmez, mal üzere sulh yapılmaz, bu mal mağdur tarafından teslim alınamaz. Zira Allah haklarının teslim ve ifası halîfe ve onun nâibi olan yöneticilere, hükümete aittir. Diğer üç imama göre ise bu konuda kul hakkı galiptir.

D. Allah ve kul haklarının birlikte bulunduğu fakat kul hakkının galip olduğu kısım. Kisas gibi; öldürülen kişinin vârisleri kâtili affetmeleri sebebiyle onun kısıstan kurulması, kul hakkının galip olmasından; şüphe ile kisasın düşmesi ise Allah hakkının bulunmasından dolayıdır.<sup>17</sup>

*Mahkûm bih* taksimi bağlamında Hanefî usûl âlimleri konuyu yukarıdaki gibi dörtlü bir taksimle ele alırken, bu taksimin *mahall-i haber* bahsindeki sadece Allah ve kul hakları şeklindeki iki kısmını korur ve Allah ve kul hakkının beraber bulunduğu karma haklara yer vermezler. Ancak *mahall-i haber* bahsinde Allah hakları (1) ibadetler ve (2) ukûbât olmak üzere iki temel kısım olarak ele alınırken, kul hakları ise (3) kendilerinde ilzam bulunan satım ve icâre gibi akitler, (4) ilzam bulunmayan vekâlet ve hediye gibi haklar ile (5) bir yönden ilzam bulunan vekâletten azil gibi muameleler diye üç bölüm halinde işlenir ve toplam beş kısım ortaya çıkmış olur.

Farklı mezheplere mensup usûl âlimlerinin de başka tasnifler yaptıkları görülmektedir. Meselâ Şâfiîlerden Sem‘ânî (öl. 489/1096) haber-i vâhidin konusunu üç kısım olarak değerlendirir: 1. Muâmelât haberleri, 2. Şahitlik haberleri ve 3. Sünnetler ve diyânât ile ilgili haberler. Muâmelât haberlerinde haber vericinin âdil olması dikkate alınmaz. Sadece verilen haberi, kalbin doğru kabul etmesi yeterli görülür. Dolayısıyla bu konularda fâcir, Müslüman, kâfir, hür ve kölenin haberi kabul edilebilir. Meselâ bunlardan birisi, bir eşyanın hediye olduğunu bildirirse, haber verilen kişinin içinde onun doğru söylediğine dair kanaat oluşuyorsa sözünü kabul edebilir. Asırlar boyunca bu tür meselelerde böyle hareket edilmiştir. Şahitlikle ilgili meselelere gelince, şartları ve sayısı dinde beyan edilmiştir. Sünnetler ve diyânât ile ilgili hususlarda ise bazı yerlerde bilgiyi gerektirir.<sup>18</sup>

Bu genel girişin ardından haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için Hanefîlerin, hakların taksimi doğrultusunda ele aldıkları *mahall-i haber*’le ilgili ileri sürdükleri şartlar ele alınacaktır.

### 1. Allah Hakları

Allah hakları denilince ilk planda iman ve ibadetler gibi yalnızca Allah’a yöneltilebilen, sadece O’nun layık olduğu haklar, ayrıca belirli bir kişi ve zümreyi değil kamu

<sup>17</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326), 1/54-55; Süleyman Sırrı İçelli, *Medhal-i Fıkıh* (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1329), 37-38.

<sup>18</sup> Ayrıntı için bk. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem‘ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/331-332.

yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir.<sup>19</sup> Bu hakların Allah'a nispet edilmesinin sebebi, yukarıda işaret edildiği üzere sırf Allah'ı tazim, bir şahsın herhangi bir şekilde bu hakları kendine ait görmesini önlemek ve keyfî tasarruflara yönelmesine engel olmak içindir. Bu sebeple bu haklar af veya sulh gibi bir yolla ıskat edilmeyeceği gibi, kaldırılmaları ve değiştirilmeleri de caiz değildir.<sup>20</sup>

### 1.1. İbâdetler/İbâdât

Hanefîler, mahall-i haber itibariyle ibadetleri şu açılardan ele almışlardır: Sırf ibadetler (maksad ve vesile kısımlarıyla), ukûbet içeren ibadetler, vergi yönü bulunan ibadetler, meûnet tarafı ağır basan ibadetler ve ibadetleri yerine getirme hususunda gerekli şart ve sebeplerle ilgili durumlar ki bunlara “diyânât” denmektedir.

Mahall-i haber ve haklar bağlamında ibadetler; temelde, *salt/mahza ibadetler*<sup>21</sup> ve *karma ibadetler*\* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İbâdât-ı hâlise de denen *salt ibadetler*<sup>22</sup> kendi içinde; namaz, zekât, hac ve oruç gibi bizzat amaçlanan (*hâlise-i maksûde*) ve abdest, kurban gibi bizzat amaçlanmayan (*hâlise-i gayr-ı maksûde*) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>23</sup> Bu ayrım, ibadetlerin bizatihi ve bilvesile şeklinde olmak üzere iki bakımdan meşru kılınmasına dayanılarak yapılmıştır. Şöyle ki “namaz, oruç gibi davranışlar bizatihi; abdest ve kurban gibi davranışlar bilvesile meşru kılınmış ibadetlerdir. Çünkü abdest, namaza; kurban ise ziyafetullaha vesile olan ibadetlerdir.”<sup>24</sup>

*Karma ibadetlerden* maksat; bizatihi veya bilvesile ibadet özelliği taşımanın yanında ukûbet veya meûnet özelliklerinden birini de bulunduran fillerdir. Bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır:

i) İbadet ve ukûbet özelliği taşımakla birlikte ibadet yönü ağır basan davranışlar: Kefaretler böyledir. Bunlarda ibadet yönü ukûbet yönüyle bir arada bulunmakla birlikte ibadet yönü baskın durumdadır. İster bilerek isterse hataen veya zorlamayla ya da unutarak yapılsın, fâiller bu kefaretlere yerine getirmekle yükümlüdürler. Nitekim bu tür

<sup>19</sup> Bardakoğlu, “Hak (Fıkıh)”, 15/142. Ayrıca bk. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 37.

<sup>20</sup> Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, 37.

<sup>21</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/290.

\* “Karma/(مختلط) ibadetler” şeklindeki adlandırma tarafımıza ait olup klasik Hanefî usul kitaplarında böyle bir istilâh bulunmamaktadır. “Karma” şeklindeki adlandırmayı, Hanefîlerin, ibadetlerin içeriklerine dair yaptıkları ayırmadan hareketle benimsemiş bulunmaktayız.

<sup>22</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fıkıh*, 334.

<sup>23</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fıkıh*, 334.

<sup>24</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fıkıh*, 334. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

davranışları bilinçli olarak yapmayan kişiler özür beyan etseler dahi yükümlülükleri ortadan kalkmamaktadır. Özür beyan edenin *dünyevî* cezaya müstahak olmaması bu tür davranışlarda ibadet yönünün baskın olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup> Allah haklarından olan sırf ukûbetler ise ayrı bir kategori olarak işlendiği için burada onlardan bahsedilmemektedir.

ii) İbadet yönü ağır basan meûnetler: Fıtır sadakası böyledir. Çünkü bunda ibadet yönü meûnet yönüne baskındır.<sup>26</sup>

iii) İbadet ve meûnet özelliği taşımakla birlikte meûnet yönü baskın olan fiiller: Öşür böyledir. Hanefîlere göre sabi ve mecnunun da öşürle yükümlü oluşu, burada meûnet yönünün baskın olduğunu fakat öşürün sarf mahallinin Müslüman gaziler olması açısından ibadet yönünün de bulunduğunu göstermektedir.

Fer<sup>‘</sup>-amelî meselelerde cumhura göre haber-i vâhid hüccettir. Burada aslî ve fer<sup>‘</sup> ibadetler arasında fark bulunmamaktadır. Bununla birlikte bir kısım âlim, sadece fer<sup>‘</sup> ibadetlerle ilgili olması durumunda haber-i vâhidin makbul olacağını savunmuşlardır.<sup>27</sup> Örneğin bir hadiste<sup>28</sup> beş okkadan (200 dirhem) az gümüşte zekât yükümlülüğü bulunmadığı bildirildiğinden gümüşün nisabının 200 dirhem (595 gr.) olduğu hususunda ittifak edildiği<sup>29</sup> için bu miktar aslî ibadet hükmündedir. Bunlara göre üzerinde icmâ edilen miktardan azını bildiren haber makbul sayılmayacaktır. Buna karşın beş okkadan fazlasını bildiren haber makbuldür. Çünkü bu fazla miktar fer<sup>‘</sup> bir miktar olup aslî ibadet özelliği taşıyan miktarın, yani beş okkanın üzerine eklenmektedir. Bu âlimlere göre aslî ibadetler dinin rükünleri olduğu için kat<sup>‘</sup> özellik taşımayan bir delille bunların ispatı caiz değildir. Ancak fer<sup>‘</sup> ibadetlerin kıyas deliliyle ispat edilmesi caiz olduğu gibi haber-i vâhidle ispat edilmesi de caizdir.<sup>30</sup>

Cumhur ulemâya göre böyle bir ayrıma gerek yoktur. Çünkü *amel* gerektiren haber-i vâhid türünden deliller böyle ibadetler arasında ayrımda bulunmadığı gibi sahabe de ibadetler alanının tamamında âhâd haberleri makbul saymaktaydılar.<sup>31</sup>

İbadetlerle ilgili haberlerin makbul sayılması noktasında râvî sayısı ile ilgili farklı görüşler ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Cumhurun ve Hanefîlerin aksine, bir grup âlim sayı şartını ileri sürerek en az iki âdil râvî/muhbir tarafından

<sup>25</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 334.

<sup>26</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 334.

<sup>27</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/42.

<sup>28</sup> Buhârî, “Zekât”, 32.

<sup>29</sup> Mehmet Erkal, “Nisab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/139

<sup>30</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/42.

<sup>31</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/42.

aktarılmayan haberlerin makbul olmayacağını savunmuşlardır. Bu görüşlerini desteklemek amacıyla şu hususları delil olarak zikretmişlerdir:

a) Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), başka birisi, lehinde şahitlikte bulununcaya kadar Zü'l-Yedeyn'in haberini<sup>32</sup> kabul etmemiştir.

b) Hz. Ebû Bekir, Muhammed b. Mesleme şahitlik edinceye kadar Muğire'nin ninenin miras payıyla ilgili haberini<sup>33</sup> dikkate almamıştır.

c) Hz. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî rivayette bulununcaya kadar Ebû Mûsâ'nın izin istemekle ilgili rivayetinin<sup>34</sup> gereğiyle amel etmemiştir.<sup>35</sup>

Ancak cumhur ulemâ; ibadetlerle ilgili haberlerin makbuliyetinde râvî sayısının şart olmadığını savunmuşlardır. Çünkü sahabe, sayı şartı ileri sürmeksizin âhâd haberlerle amel etmekteydiler. Bu da onların icmâdır.<sup>36</sup> Zira önemli olan, aktarılan haberin *doğru olma* vasfıdır. Âhâd haberin doğru ve makbul olmasını sağlayan unsur râvî sayısının en az iki olmasından ziyade haber-i vâhidin geçerli olmasını sağlayan özellikle râvî ile ilgili şartların bulunmasıdır. Nitekim sayının fazla olması rivayetin *yalan olma* ihtimalini tek başına bertaraf edemez.<sup>37</sup>

Hanefîler râvîde aranan dört şartın\* bulunması halinde yukarıda sayılan ibadet türlerinin tamamının haber-i vâhidle sabit olacağını belirtmektedirler.<sup>38</sup> Dolayısıyla fâsık bir kimsenin, yukarıda zikredilen ibadetlerle ilgili haberi makbul sayılmaz. Çünkü fâsık kişide adalet şartı bulunmamaktadır. Yine *mestûrû'l-hâlin* de böyle haberleri makbul değildir.<sup>39</sup> Meselâ bir kimse öğle namazını bitirdikten sonra birisi gelip “Sen namazı iki rekât kıldın.” şeklinde haber verse, muhbirin, rivayet şartlarını taşıması halinde haberi duyan kişinin namazı iade etmesi gerekir. Diğer ibadetlerde de durum benzerdir.<sup>40</sup>

<sup>32</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Buhârî, “Salât”, 88; “Ezân”, 69; “Sehv”, 3-5; “Edeb”, 45; “Ahbâru'l-Âhâd”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 97, 99; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 134-135.

<sup>33</sup> Tirmîzî, “Ferâiz”, 10; İbn Mâce, “Ferâiz”, 4.

<sup>34</sup> Müslim, “Âdâb”, 33.

<sup>35</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/43. Bu görüş sahipleri başka deliller de ileri sürmektedirler. Bu delillere yönelik Hanefîlerin eleştirileri için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-109.

<sup>36</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/43.

<sup>37</sup> Debûsî, *Takvîm*, 177; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/43.

\* Bu şartlar arasında; i) Akıl, ii) Zabt, iii) Adalet, iv) İslâm, v) Kitap ve sünnete aykırı olmamak gibi şartlar yer almaktadır. Burada kastedilen ise ilk dört şarttır. Bk. Mahmûd Esad b. Emîn Seydişehrî, *Telhîsu usûl-i fikh* (İzmir: Nikolaydi Matbaası, 1313), 319, (Dipnot: 1).

<sup>38</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/42.

<sup>39</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 334.

<sup>40</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 334.

Yine sabî, ma'tûh ve gayrimüslim birinin diyânât\* alanıyla ilgili haberleri de muteber kabul edilmemektedir.<sup>41</sup> Bunun nedeninin râvî ile ilgili şartlar olduğu söylenebilir. Zira sabîde temyiz kudreti; ma'tûhta, akıl ve zapt; gayrimüslimde ise İslâm şartı bulunmamaktadır.

İbâdât alanında aktarılan haber-i vâhidle ilgili bu şartları benimseyen Hanefîler, yine bu alan içindeki diyânât kısmında fâsık ve mestûrî'l-hâlin aktardığı haberin; işiten kişinin araştırma yapması şartıyla makbul olacağını belirtmişlerdir. Yani kendisine haber verilen kişi, fâsık veya mestûrî'l-hâlin haberiyle doğrudan amel etmek yerine, haberin doğruluğunu araştırarak ve kalbinin mutmain olması durumunda bununla amel edecektir.<sup>42</sup> Meselâ birisi abdest alacağı sırada fâsık birinin “O ibrikten abdest alma. Zira o pistir.” sözü üzerine teyemmüm ile namaz kılsa, ardından suyun temiz olduğu anlaşılrsa bakılır: Eğer haberi aldığı sırada suyun tat ve rengine bakarak vicdani kanaatiyle haberi teyit etmişse namazı geçerlidir. Yoksa namazı geçerli olmadığından iade etmelidir.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Hanefîler ibâdâtın diyânât kısmında fâsık ve mestûrî'l-hâlin haberini, araştırma şartıyla makbul saymaktadırlar. Çünkü böyle yapılmasında zaruret vardır. Nitekim bu tür haberlerde âdil bir kişinin ihbarı şart koşulacak olsa, zorluk ve sıkıntı oluşacaktır. Hâlbuki âdil bir kimse suların temiz olup olmadığını bildirmek gibi basit ve sıradan işlerle meşgul olamaz. Buna rağmen “Mutlaka onların ihbarı şarttır.” denilirse, ibâdât alanı sıkıntıya sokulmuş olacaktır.<sup>44</sup>

Hanefîler ibadetler yanında, hadis rivayeti meselesine de bu bağlamda değinirler. Buna göre diyânâtın dışında olan ibâdetler ve hadis rivayetinde zaruri bir durum yoktur. Zira herkesin hadis rivayet etmesine zaten cevaz verilmemiştir. Şer'î konulardaki haberleri alıp nakledecek kişiler her asrın güvenilir önde gelen âlimleridir. Dolayısıyla “Fılan kişi fâsıktır ama hadis rivayet etme zarureti vardır.” denemez. Böyle bir zaruret hiçbir zaman kabul edilmeyeceği için sıkıntı da tahakkuk etmeyecektir.<sup>45</sup>

\* Diyânât kavramından maksat; Bilmen'in de ifade ettiği şekliyle “ibadetlerin müteallakları”, yani ibadetlerin yerine getirilmesi için gerekli olan sebep, şart vs. gibi hususlardır. Bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/156.

<sup>41</sup> Seydişehrî, *Telhis*, 319.

<sup>42</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 334.

<sup>43</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 335.

<sup>44</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 335.

<sup>45</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 335.



## 1.2. Cezalar/Ukûbât

Ceza hukukunun konusunu teşkil eden “ukûbât”; suçlara ve cezaların ağırlığına ve niteliğine göre üç kısma ayrılmaktadır:

- a) Had cezalarını gerektiren suçlar,
- b) Kisas ve diyet cezalarını gerektiren suçlar,
- c) Ta'zîr cezalarını gerektiren suçlar.<sup>46</sup>

Bunlardan özellikle *had cezası gerektiren suçların* haber-i vâhid ile sübutu ihtilaflıdır. Çünkü diğer cezaların aksine *hadler*, haberde beyan edildiği üzere şüphe bulunması durumunda düşürülmektedir.<sup>47</sup> Haber-i vâhid de zan/şüphe ihtiva ettiği için kendisiyle had cezalarının sübutu ihtilaflıdır. Dolayısıyla “zina, iftira, içki içme, hırsızlık türünden şer'î hadlerin haber-i vâhid ile sabit olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. “Haber-i vâhidlerin had cezalarının meşruiyeti bakımından kaynak olup olmayacağı sorununun, haber-i vâhidlerin zannî oluşlarının, şüphe sebebiyle hadlerin düşeceğini öngören ilke kapsamında değerlendirilmesinden kaynaklandığı görülmektedir.”<sup>48</sup> Bir kimse çırpıp da ‘Filan kimse şarap içti.’ veya ‘Falanca hırsızlık yaptı.’ şeklinde haber verse, buna istinaden o adam hakkında içki veya hırsızlık haddinin uygulanması caiz midir?”<sup>49</sup> sorusu bu noktada önem kazanmaktadır. Bu konuda Hanefîlerin iki temel yaklaşımı benimsediği söylenebilir:

Fukahanın çoğunluğuna göre had<sup>50</sup> cezalarının haber-i vâhidle ispatı caizdir. Ebû Yûsuf'tan (öl. 182/798) bu yönde bir görüş aktarıldığı gibi Cessâs'ın (öl. 370/981) yanı sıra Hanefîlerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemektedir. Hanefîlerden Kerhî'nin (öl. 340/952) yanı sıra mütekellim usulcülerden Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (öl. 369/979-80) benimsediği diğer yaklaşıma göre caiz değildir. İfadelerinin bağlamından anlaşılacağı

<sup>46</sup> Abdulkâdir Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku -Genel Hükümler-*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 1/108.

<sup>47</sup> Bk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Musâ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/57-58.

<sup>48</sup> Türçan, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, 580.

<sup>49</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 335. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, 1/333.

<sup>50</sup> Had: Allah'ın (c.c.) (âmmenin) hakkı olarak belirlenmiş bir cezadır. Tespit edilmiş cezanın mânası, tayin edilip sınırlanmış, bir başka ifadeyle en az ve en yukarı sınırları olmayan ceza demektir. Allah'ın hakkı oluşunun anlamı, bu cezaların, kişiler ve topluluk tarafından düşürülmesinin, affının ve bağışlanmasının ve azaltılmasının mümkün olmadığı hak demektir. Kamu yararını ve maslahatını ilgilendiren, kamu yararını gerçekleştiren her ceza, İslâm hukukunda Allah'ın hakkıdır. Bu kamu yararı da insanları kötülüklerden uzaklaştırmak, onların her türlü can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Üdeh, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, 1/109.

üzere Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 483/1090) de Kerhî'nin görüşüne meyletmiş görünmektedirler.<sup>51</sup> Aşağıda bu görüşler üzerinde ayrıntılı durulmaya çalışılacaktır.

### 1.2.1. Had Cezalarının Haber-i Vahidle Sabit Olacağı Görüşü

Had cezalarının haber-i vahidle sabit olacağını benimseyenlere göre had cezası kapsamındaki meselelerin haber-i vâhidle sübutunun mümkün olmasının iki dayanağı vardır:

i) Beyyine ile amel edilebileceği yönündeki icmâ: Meselâ, söyledikleri söz, haber-i vâhid özelliği taşıdığı halde iki kişinin şahitliğiyle kısas suçu sabit olmaktadır. Nasıl ki haber-i vâhid kapsamında değerlendirilebilecek beyyinelerle dayanılarak amel edilebiliyorsa bizzat haber-i vâhide dayanılarak da uygulamada bulunulabilmelidir.<sup>52</sup> Ayrıca beyyinelerdeki şüphe, beyyinenin hukuken kabul edilmesine mâni olmadığı gibi hadlerle ilgili haber-i vâhiddeki şüphe unsuru da haber-i vâhidin makbul sayılmasına mâni olmamalıdır.<sup>53</sup>

ii) *Mâiz* hakkındaki nebevî nas:<sup>54</sup> Recm cezasıyla ilgili nebevî nas, *Mâiz* hakkında varit ve haber-i vâhid ile sabittir. Bu nassın delaletiyle amel edilmesi hususunda icmâ oluşmuş ve buna istinaden başka zânilere de recm cezasının uygulanması lazım gelmiştir. Metni itibarıyla mezkûr rivayet haber-i vâhid özelliği taşıdığı için zan ifade ettiği halde, recm cezasıyla ilgili bu rivayet ile cezalandırma sabit oluyorsa, haber-i vâhidin ukûbâtın her kısmında makbul olması icap eder.<sup>55</sup>

### 1.2.2. Had Cezalarının Haber-i Vâhidle Sabit Olmayacağı Görüşü

Kerhî'nin başını çektiği bu görüş sahiplerine göre, “Nassın kendisinde şüphe bulunması durumunda had cezaları düşürülür. Şüphe içerme bakımından haber-i vâhid ile kıyas delili benzeşmektedir. Dolayısıyla nasıl ki kıyas delili ile had cezaları sabit olmazsa haber-i vâhidle de sabit olmamalıdır.”<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/43-44.

<sup>52</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 335-336.

<sup>53</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/44.

<sup>54</sup> Farklı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995), 1/184; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/538; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdissamed Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü'l-Muğnî, 1412/2000), 3/1494.

<sup>55</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 336.

<sup>56</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/44.

Bu görüş sahipleri birinci görüşte olanlar gibi had cezalarının beyyinelerle sâbit olabileceğini savunmaktadırlar. Ancak onlarla ayrıştıkları nokta, had cezalarının beyyinelerle ispat edilmesine kıyasen haber-i vâhidle de ispat edilebileceğinin savunulmasıdır. Böyle bir kıyasın geçersizliğini savunan bu görüş sahiplerine göre “had cezalarının beyyine ile ispat edilmesinin dayanakları kesin bilgi gerektiren nas<sup>57</sup> ve icmâdır.”<sup>58</sup> Buna karşın had cezalarının haber-i vâhidle ispat edilebileceğini gösteren ve kesin bilgi gerektiren herhangi bir nas bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere burada had cezalarının beyyinelerle ispat edilmesinin dayanağı, mezkûr nassın delaletidir. Bu noktada ilk görüş sahipleri *nassın delaletinin* esas alınması durumunda kıyas delili kullanılarak da had cezalarının ispat edilebileceğini ileri sürmektedirler. Çünkü nasıl ki beyyine ile amel etme gerekliliği kesin bilgi gerektiren nassın delaletiyle sabit ise kıyas deliliyle amel etmenin lüzumu da kesin bilgi gerektiren nasların delâletiyle sabittir. Bu durumda şüphe barındıran kıyas deliliyle hüküm sabit olabiliyorsa, haber-i vâhidle de hüküm sabit olabilmelidir.

Had cezalarının haber-i vâhid ile sabit olmayacağı görüşünde olanlar, ilk görüş sahiplerinin mezkûr savını şöyle eleştirmektedirler: “Hanefîler kıyas delili kullanılarak had cezalarının geçerlilik kazanmayacağı hususunda hemfikirdirler. Bunun nedeni cezaların nitelik ve niceliğinin tek tek naslarla belirlenmiş olmasıdır. Burada re’yin/kıyasın etkisi yoktur. Bu nedenle kıyas kullanılarak cezaların ispatı mümkün değildir. Ancak haber-i vâhid için durum farklıdır. Çünkü haber-i vâhid, haddizatında, kanun koyucu olan Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) sözü olup her hükmün ispatı da haber-i vâhide bağlıdır. İşte bu nedenle haber-i vâhidin delil kabul edilmesi gerekmektedir. Nitekim her iki suçun da ortak bir yönü bulunmasına rağmen Ebû Hanîfe zina suçuna kıyasla livata suçuna had cezası takdir etmemiştir.”<sup>59</sup> Bunun yerine livata suçuyla ilgili haber-i vâhidi esas alarak ceza takdir etme yoluna gitmiştir.

## 2. Kul Hakları

Kul hakları, sonuçta kamu yararını ilgilendirse bile ilk planda ferde ait bir menfaatin korunmasını hedef alan ve ferdin söz hakkının bulunduğu haklar olup bunlar da genel ve özel kul hakları şeklinde iki grupta incelenebilir. Genel kul hakları, toplumda herkesi ilgilendiren ve fertlerin ortaklaşa sahip bulunduğu menfaat ve imkânlardır.

<sup>57</sup> Kesin bilgi gerektiren nas ile kastettikleri en-Nisâ sûresinin 15. âyetinde geçen (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) ibaresidir.

<sup>58</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/44.

<sup>59</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/44.

Özel kul hakları ise kamuya açık olmayıp ferdin şahsına ait olan, esasında kişilerin özel yararlarını korumayı hedef alan haklardır.<sup>60</sup>

### 2.1. Salt İlzam Edici Konulardaki Haberin Şartları

Farklı inanç sahiplerinin müşterek oldukları<sup>61</sup> muâmelât alanının bu kısmına dâhil edilebilecek özellikteki hukuki muameleler<sup>62</sup> Hanefî usulcüler tarafından *salt ilzam gerektiren alan* şeklinde terimleştirilmiştir.

*Salt ilzam* ibaresiyle Hanefîler ibadetler alanını kapsam dışı bırakmaktadırlar. Çünkü *salt ilzam*dan maksat, aktarılan haberin, muhbiri değil de haberin aktarıldığı kişiyi yükümlü kılmasıdır. Hem muhbiri hem de haberin aktarıldığı kişiyi ilzam ettiği için farz ibadetlerle ilgili haberlerde salt ilzam özelliği bulunmamaktadır. Başka bir deyişle bu tür haberler hem *ilzam/borçlandırma* hem de *iltizam/borçlanma* barındırmaktadır. Gerçek anlamda *salt ilzam*, şahitlik yapmayı gerektiren hukuki konularda söz konusudur. Çünkü bu tür haberler muhbirden ziyade haberin aktarıldığı kişiyi ilzam etmektedir.<sup>63</sup>

Molla Fenârî (öl. 834/1431) Allah haklarının ilzam bakımından taksim edilmesini şöyle izah eder:

“Allah hakları ilzam bakımından taksim olunmamıştır. Çünkü bunlarda lüzum, kişinin İslam’ı iltizam etmesiyle olur, muhbirin ilzamiyle değil. Bundan dolaydır ki haberi işiten kişiye, her hangi bir kazâ hüküm olmaksızın o haberin hükmü vâcib olur. Bu hususlarda şahitlik ise ya sırf yükümlülüğün izhar edilmesine yöneliktir yahut kul hakkı içermesi sebebiyledir.”<sup>64</sup>

Hanefîler bu kısmın kapsamında değerlendirilebilecek haberin geçerli olması için muhbirle ilgili benimsedikleri şartların yanı sıra bu kişinin *velâyet ehliyetine sahip olması*, *şahitlik bildiren ifade kullanması* ve *gerektiğinde gerekli miktarda şahit getirmesi*

<sup>60</sup> Bardakoğlu, “Hak (Fıkıh)”, 15/143.

<sup>61</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/334.

<sup>62</sup> Bu muamelelerden maksat; her iki tarafın da borçlanmasını sağlayan satım, kira gibi mevzuun karşılığı bulunan ivazlı akitlerdir. Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/252.

<sup>63</sup> Siğnâkî Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alf b. Haccâc, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddîn Seyyid Muhammed Kânit (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 3/1316.

<sup>64</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiy' fi usûli's-şerâiy'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/265.

türünden ilave şartlar benimsemişlerdir.<sup>65</sup> Bunun birkaç nedeni vardır: İlki, bu tür hukuki muamelelerde tarafları ilzam eden, yükümlü kılan bir yönün bulunmasından ötürü ilave bir tedbirin varlığına duyulan ihtiyaçtır.<sup>66</sup> Diğer bir neden ise hakların hile ve aldatmadan korunmasıdır.<sup>67</sup> Nitekim insanlar arasında çeşitli arzuların kaynaklanan husumetler oluşabilmektedir. Husumet oluşturan konularda sahtekârlığa başvurulduğu, hileli ve batıl durumlarla meşguliyetin bazı kişilerce meslek haline getirildiği ma-lumdur.<sup>68</sup> Husumet, taraflar arasında iddia ve inkâra dayalı münazaanın varlığına neden olduğu için taraflardan birinin, yani haklı olanın tercih edilebilmesi, yargılamanın kolaylaştırılması vb. amaçlarla şeriat, bu ilave şartları benimsemektedir.<sup>69</sup>

Bu genel bilgileri verdikten sonra ilzam gerektiren akitlerle ilgili konularda haberin kabulü için icap eden şartlar ele alınacaktır.

### 2.1.1. Velâyet Ehliyeti

Hanefîler, ilzam edici nitelikteki haberi aktaranın, yani üçüncü tarafın *velâyet ehliyetine*<sup>70</sup> sahip olmasını şart görmektedirler. Bunun nedeni, bu tür hukuki muamelelerin, tarafları ilzam edici olmasından dolayı her iki taraf için de hukuki sonuçlar doğurması ve taraflardan birinin, diğer tarafın rızası olmaksızın, salt kendi rızasıyla muameleyi feshetme hakkına sahip olmamasıdır. Buna binaen böyle muamelelerin sebepsiz yere feshedilmesi halinde karşı tarafın zararının tazmin edilmesi gerekmektedir.

Alım-satım ve kiralama işlemleri, kul haklarından olan ve ilzam içeren akit türlerindedir. Örneğin bir kimse malını satar veya kiraya verirse, karşı tarafın rızası olmaksızın tek başına akdi feshedemeyeceği için böyle bir akit hem *sahih* hem de *lâzım*dır. Buna göre lâzım akitlerin varlığını ihtiva eden haber de ilzam edici nitelikte olmalıdır. *İlzam edicilik* özelliğini velâyet ehliyeti kapsamında değerlendiren Hanefîler, velâyete ehil olmayan kişinin, ilzama da ehil olmadığı görüşündedirler. Velâyet ehliyeti söylenen sözü, istesin veya istemesin karşı taraf üzerinde hukuki sonuç doğurmasını sağladığına göre, söz özelliği taşıyan *haberin* de karşı taraf üzerinde sonuç doğurabilmesi için muhbirde velâyet ehliyeti bulunmalıdır. Böylece haber, haberin aktarıldığı kişinin

<sup>65</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/334; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 336; Seydişehrî, *Telhîs*, 319-320; Debûsî bu kısmla ilgili olarak *velâyet ehliyetine sahip olma* şartının gerekliliğinden bahsetmemektedir. Bk. Debûsî, *Takvîm*, 178.

<sup>66</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/156.

<sup>67</sup> Pezdevî, *Usûl*, 409. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45.

<sup>68</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/334-335.

<sup>69</sup> Serahsî, *Usûl* 1/334.

<sup>70</sup> Hanefîlere göre kişi; akıl, bülûğ ve hürriyet şartlarını taşıdığı takdirde velâyet ehliyetine sahip olur. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45.

arzusuna uygun olup olmamasına bakılmaksızın tesir gösterebilmelidir.<sup>71</sup> Bu durumda üçüncü taraf durumunda olan ve hukuken velâyet ehliyetine sahip görünmeyen sabi veya kölenin bu nitelikteki akitleri muhtevi haberleri, Hanefîlere göre, makbul olmadığı için delil olamaz. Örneğin taraflardan biri bir ev satın aldığı iddia edip satıcı konumundaki taraf bunu inkâr etse, müddei de iddiasını bir çocukla ispatlamaya kalkışsa, iddiası kabul edilmez. Çünkü alım-satım akdi, lâzım akit türlerinden olduğundan, lâzım akitleri ispat mahiyetindeki haberin de ilzam edici nitelikte olması icap eder. Buna göre tarafların yükümlü kılınabilmesi velâyet ehliyetine dayandığı, çocukta da velayet ehliyeti bulunmadığı için<sup>72</sup> Hanefîlere göre çocuğun bu kısım ile ilgili aktaracağı haber delil olamaz.<sup>73</sup>

### 2.1.2. Şehâdet Lafzının Kullanılması

Hanefîlere göre salt ilzam içeren haber için *velâyet ehliyeti* şart olduğu gibi *lafz-ı şehâdet* de gerek-şarttır. Muhbir, “şahitlik ederim ki (meselâ, evini sattı).” ifadesini bizzat kullanmalıdır. Buradaki ihbârî cümlede “şahitlik ederim”<sup>74</sup> ifadesinin kullanılması haberin tekit edilmesi, desteklenmesi amacıyla gereklidir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 336.

<sup>72</sup> Çocukta velayet ehliyeti bulunmamaktadır. Çünkü çocuk; muhbirin velayet ehliyetine sahip olmasını gerektiren *akıl sahibi olmak, hür olmak ve balığ olmak* şartlarından balığ olma şartını taşımamaktadır. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45.

<sup>73</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 336-337.

<sup>74</sup> Salt ilzam içeren haberin geçerli olması için şahitlik bildiren lafız “şehâdet ederim” şeklinde muzari fiil kipinde olmalıdır; “şehâdet ettim” şeklinde mazi fiil kipinde kullanılması, hukukî bakımdan geçersizdir. Şahitliğin edası, Hanefîlere göre, sadece “şehâdet ederim” lafzının kullanılmasıyla mümkün olduğundan bir şeyin gerçekten tahakkuk ettiğini bildiren “biliyorum” veya “bildiriyorum” türünden lafızların kullanılması, şahitlik için yeterli değildir. Çünkü “şehâdet ederim” lafzı, hem Kitap ve sünnetin lafzına uygundur hem de başka lafızlarla şahitliğin caiz olmayacağı yönünde icmâ bulunmaktadır. Şahitlik bildiren lafzın kullanılması hususunda aynı anlama geleceği için aynı amaca hizmet edeceği varsayılan lafızların kullanımına izin vermeleri Hanefîlerin bu meseleyi lafzın esas olduğu hususlardan görmeleri sebebiyledir. Onların, şehâdeti (شهادة) lafzıyla sınırlamalarının nedeni, “şehâdet ettim” lafzının, geçmiş zamanda gerçekleşen bir olayı bildirmesidir. “Şehâdet ederim” lafzı ise “şu anda şehâdet ederim” anlamına geldiği için “müşahede”, “kasem/yemin etme” ve “şimdi haber verme” manalarını içermektedir. Dolayısıyla bu kullanım “Allah’a yemin ederim ki, ben bu olaya bizzat gözümle muttali oldum ve şimdi onu ihbâr ederim” anlamına gelmektedir. Hâlbuki hem bu lafzın geçmiş zaman kipinin hem de aynı eşanlamlı lafızların kullanımında “şehâdet ederim” lafzının içkin olduğu mezkûr manalar bulunmamaktadır. Bk. Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Gül Neşriyat, ts), 4/251. Eşanlamlı lafızların kullanılmamasıyla ilgili bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/70.

<sup>75</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 337.

### 2.1.3. Şahit Sayısının *inde'l-İmkân* Şart Olması

Hanefîlere göre şehâdet lafzının yanı sıra şahit sayısının dikkate alınmasının nedeni, aktarılan haberin desteklenmesi, takviye edilmesidir. Böylece hile ve aldatma asgari düzeye çekilmiş olacaktır. Nitekim Hanefîlere göre taraflar arasında haddizatında geçerli ancak birbiriyle çelişik iki haberin bulunması durumunda bu husumeti bir başka haber getirmekle çözmek mümkün değildir. Dolayısıyla karşı taraf aleyhinde kişinin kendi iddiasını pekiştirme özelliği baskın olan *yemin etmek* veya *şahit getirmek* suretiyle husumetin çözülmesi gerekmektedir.<sup>76</sup> Bu noktada *yemin edilmesi* yerine *şahit sayısının* şart koşulmasını Hanefî usulcülerden Abdülaziz el-Buhârî akâlî olarak şöyle izah etmektedir:

“Taraflardan her birinin kendilerine ait haberleri haddizatında geçerli ve doğru olabilir. Buna karşın şayet iddia sahibi, bir şahit getirmiş olursa iddiasını desteklemiş olacaktır. Fakat inkâr eden taraf da aslî bir şahitlik özelliği taşıyan berâet-i zimmet vasfına sahiptir. Bu durumda doğru söylemiş olma bakımından her iki taraf da birbirlerine denk olacaktır. Dolayısıyla taraflardan birinin iddiasının tercih edilebilmesi için bir başka şahidin varlığına ihtiyaç vardır.”<sup>77</sup>

Her ne kadar Hanefîler bu kısmın kapsamına girecek haber(ler)in geçerliliği hususunda *velayet ehliyeti* ile *lafz-ı şehâdeti* gerek-şart kabul ediyorlarsa da yeterli miktarda şahidin bulunmasını gerek-şart görmemekte, bunu da *inde'l-İmkân*<sup>78</sup> ifadesiyle takyit etmektedirler.<sup>79</sup> Buna göre ilk iki şartı taşıyan, ancak yeterli miktarda şahit getiremeyen kişinin iddiası hukuken geçerli kabul edilmektedir. Bununla birlikte taraflardan biri iddiasını desteklemek amacıyla ne kadar şahit getirirse, iddiası da o nispette kuvvetli olacaktır.

<sup>76</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/334; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/46.

<sup>77</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/46.

<sup>78</sup> Bu alana ilgili haberin delil olabilmesi için sayı hususunda hemfikir olan Serahsî ve Pezdevî'nin ayrıştıkları nokta; Serahsî'nin sayı şartını *mutlak* olarak zikretmesi, Pezdevî'nin ise sayı şartını “*İmkân ölçüsünde*” kaydıyla takyit etmesidir. Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/334; Pezdevî, *Usûl*, 409; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 336; Seydişehrî, *Telhîs*, 320; Bu ihtilafın, hükmün belirlenmesi bakımından önem arz ettiği söylenebilir. Şöyle ki Serahsî'nin perspektifinden bakıldığında bu alana giren her türlü hukukî tasarrufun geçerli olması için haber veren kişilerin –ki bir bakıma şahit statüsünde oldukları söylenebilir– şahitlik için gerekli görülen en az sayıda –ki bu da ya iki erkek veya bir erkek ve iki kadın şeklindedir– olması gerekirken Pezdevî'nin perspektifinden, haberi verenin sayısının önemi bulunmamaktadır. Seydişehrî ve Bilmen'in de belirttiği üzere, İmkân bulunması durumunda sayı şarttır. Ancak örfen İmkân yoksa sayı şart değildir. Doğum, bekâret vb. salt kadınlara özgü durumlarla ilgili ebe kadının verdiği haber buna örnek verilebilir. Bk. Seydişehrî, *Telhîs*, 320. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/156.

<sup>79</sup> Pezdevî, *Usûl*, 49; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/45; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ı fikh*, 337; Seydişehrî, *Telhîs*, 320.

Şahit sayısı, Hanefîlere göre, *inde'l-imbân* şarttır. Eğer imkân yoksa bu durumda şahit sayısı aranmaz. Dolayısıyla âdil bir kişinin veya ebe bir kadının yapacağı şahitlik, vereceği haber hukuken geçerli olacaktır. Buna göre kadınlara özgü hastalıklar, doğum ve bekâret türünden hukuki olay ve durumlarla ilgili ebe bir kadının yapacağı şahitlik, vereceği haber makbuldür. Çünkü meselâ bir odada iki kadın doğum yapsa, çocukların hangi kadına ait olduğu hususunda ihtilaf vaki olsa, ebe bir kadının vereceği habere bi-naen, hangi çocuğun hangi anneye ait olduğunun hukuken tayin edilmesi gerekmektedir. Benzer şekilde nikâh, kölelik, süt emme gibi hukuki olaylar da hem kul haklarındandır hem de lâzım akit özelliği taşımaktadırlar. Buna göre bir kadınla evlendikten sonra âdil bir kimsenin “Aldığım kadın sütkardeşindir.” şeklindeki haberi, evlenen adamı ilzam edecektir. Çünkü yapılan nikâh, bu haberin gereği olarak batıl olacağından eşlerin ayrılması gerekecektir. Dolayısıyla Hanefîlere göre alım-satım ve kiralama işlemleriyle ilgili haberlerde cari olan şartların benzeri nikâh, kölelik, süt emme vb. hukuki olaylarla ilgili haberler için de geçerlidir.<sup>80</sup>

## 2.2. Salt İlzam Gerektirmeyen Muâmelât Alanı

Hanefîler tek taraflı borç ilişkisi özelliği taşıyan ivazsız akitlerden *hediye*, *vedîa*, *emanet*, *vekâlet*, *elçi gönderme* türünden hukuki muameleleri salt ilzam bulunmayan alan kapsamında değerlendirmektedirler. Bu kısım ile ilgili aktarılan haberin sahibinin *mümeyyiz olmasından* başka bir şarta, yani bir önceki başlıkta temas edilen *âdil olma*, *müslüman olma*, *bâliğ olma*, *lafz-ı şehâdet*, *şahit sayısı* gibi şartlara gerek duymamaktadırlar. Çünkü onlara göre, bu tür akitlerde karşı tarafı borçlandırma, ilzam etme özelliği yoktur. Şayet *mümeyyiz olma* şartı dışında örneğin adalet vasfı şart koşulmuş olsa, hukuki muamelelerde son derecede sıkıntı yaşanacaktır. Zira bu tür basit akitlerde âdil kişilerden ziyade, çocukların ve kölelerin istihdamı örf halinde gelmiştir.<sup>81</sup>

Hanefîlere göre *mümeyyizin* bu kısım ile ilgili verdiği haber hukuken geçerlidir. Muhbirin *mümeyyiz* olması dışında âdil, çocuk veya müslüman olup olmamasının hukuken bir önemi bulunmadığını savunan Hanefîlere göre, ister kâfir ister fasık isterse *mümeyyiz* bir çocuk, bir başkasına falancanın kendisine belli bir konuda *vekâlet* verdiği veya efendisinin kendisine ticaret yapma izni verdiği hususunda bir haber aktarsa, bunun üzerine haber verilen kişide haber verenin doğru söylediğine dair kanaat oluşsa, haberi alan kişinin bu habere dayanarak tasarrufta bulunması hukuken geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) de müttaki olan veya olmayanların hediye ettiği yiyeceği kabul ettiği gibi kâfirlerle de ticarete bulunuyordu. Onun

<sup>80</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 338.

<sup>81</sup> Bk. Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 339; Seydişehrî, *Telhîs*, 320.



döneminden itibaren pazarlardaki ticari ilişkiler açıkçası bu şekildeydi ve hiç kimse bu tür muamelelerde adalet vasfını şart koşmuyordu. Adalet vasfının şart koşulması bariz sıkıntılara neden olacağı için mümeyyiz olanların verdikleri haberlere itimat etmekteydiler.<sup>82</sup> Bu hususlarda Şâfîî usûlcülerin de benzer yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir.<sup>83</sup>

Hanefîlere göre bu kısım ile *salt ilzam bulunan alan* arasında iki yönden fark vardır:

i) Bu kısımda her mümeyyizin verdiği haberin kabul edilmesini gerektiren zorunluluk hali vardır. Bu zorunluluk hali de kişinin, örneğin, kölesine veya vekiline gönderebileceği âdil bir kişiyi bulmasının nadir oluşudur. Ayrıca haberi işiten nazarında o esnada bu haber dışında başka bir delil bulunmadığı gibi, gereğini yerine getirebilmesi için o kişi, haberin sahibine rücu etme imkânına da sahip değildir. Bu nedenle mevcut zaruret, hükmün/şartın hafifletilmesinde etkilidir. Buna karşın mezkûr zaruret, salt ilzam bulunan alanla ilgili aktarılan haberlerde bulunmamaktadır. Çünkü bu tür haberlerin teyit edilebilmesi için çok sayıda adil kişi bulunabileceği gibi gereğini yapma bakımından haberi işiten, haberi geçerli görmediği takdirde bir başka delile müracaat etme imkânına da sahiptir.<sup>84</sup>

ii) Bu kısım ile ilgili aktarılan haberler, işiteni ilzam edici özellikte değildir. Tasarrufta bulunma haklarına binaen, örneğin köle veya vekilin riske girmeleri mubahtır ki bu girişimleri onları bağlayıcı değildir. Adalet vasfının şart koşulması hususuna gelince o, haberin doğruluk yönünün tercih edilmesi içindir ki, böylece haber ilzam edici olabilsin. Adalet vasfı; tarafları bağlayıcı olan meselelerde şart koşulmuştur. Yoksa tarafları bağlayıcı olmayan muâmelâtta şart değildir. Ayrıca salt ilzam özelliği taşımayan hukuki muâmeleler, müsâleme (çekişmesiz dava) özelliği taşımaktadır. Hâlbuki şahit sayısı ile şehâdet lafzı, hukuki muamelenin münazaalı (çekişmeli dava) olması itibarıyla şart kılınmıştır. Buna göre müsâleme özelliği taşıyan ivazsız akitlerde mezkûr şartlar sâkit olmaktadır. Şöyle ki bir kimse “Falan kişinin zilyesinde gasp edilmiş durumdaki şu mal benimdir. Bu sebeple ben onu ondan aldım.” dese, işiten kişi -özellikle hâkim- bu habere itimat edemez. Çünkü bu haberde münazaanın varlığına işaret vardır. Ancak haber veren, “O kişi yaptığı gasptan ötürü tövbe etti ve malı bana iade etti.” dese, işiten kişinin

<sup>82</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/335-336; Debûsî, *Takvîm*, 178.

<sup>83</sup> Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 1/333.

<sup>84</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/336.

kalbinde de haber verenin doğru söylediğine dair bir kanaat oluşmuşsa, söz konusu habere itimat edebilir. Çünkü bu haber müsâlemenin varlığına işaret etmektedir.<sup>85</sup>

Diğer taraftan, bir kimse arkadaşına *bir adam* vasıtasıyla *hediye* olarak bir seccade gönderse, seccade gönderilen kişi de hediyeyi kabul ettikten sonra o seccadeyi satsa, ardından seccadenin hediye değil de bir başkasının malı olduğu ortaya çıksa; bir kişinin haberi üzerine tasarrufta bulunan zatın bu tasarrufundan ötürü tazminde bulunması gerekir mi, gerekmez mi? Bu soruyu Hanefîler, benimsedikleri kural gereği tazminde bulunması gerekmeyişi şeklinde cevaplamaktadırlar. Çünkü onlara göre bir şeyin hediye olduğunun haber verilmesinde sayıya ve diğer şartlara ihtiyaç olmayıp muhbirin sadece mümeyyiz olması kâfidir. Aynı şekilde bir kimse başka bir yere giderken mümeyyiz bir çocukla bir arkadaşına *emanet* olarak yüz lira gönderse, gönderilen kişi o parayı bir *vedîa* olarak telakki edebilir. Yine mümeyyiz bir çocuk bir kişiye gelerek “Seni falan adam filan işe *vekil* kıldı.” dese, o kişi de bu habere istinaden bir şey satın alsa, müvekkil namına tasarrufta bulunmuş olur. Çünkü bu tür hukuki muâmelelerde asla ilzâm bulunmamaktadır.<sup>86</sup>

### 2.3. Bir Yönden İlzam Gerektiren Muâmelât Alanı

Muâmelât alanına dâhil bazı hukuki olaylar Hanefîlere göre “kul hakları kapsamında oldukları için *bir yönden* ilzâm içermektedir. Vekilin azledilmesi, mezunun hacredilmesi gibi olaylar bu kapsamda değerlendirilebilir. Bununla birlikte kul hakları kapsamında yer almadığı halde, *bir yönden* kul haklarıyla ilişkisi bulunan şer’î/ibadetle ilgili haberler de bu kısma dâhildir.”<sup>87</sup>

Hanefîler bu kısım ile ilgili haberlerin geçerliliğini, muhbirin taşıdığı özelliğe bağladıkları için konu hakkında ihtilaf etmektedirler. Örneğin “Vekilin azledilmesi, mezunun hacredilmesi, şirketin/ortaklığın feshedilmesi gibi, bir yönden ilzam bulunan, fakat diğer yönden ilzam bulunmayan hukuki olaylarla ilgili olarak Ebû Hanîfe muhbirin fuzûlî olması durumunda râvide bulunması gereken akıl, îslâm, adalet, zapt gibi şartların<sup>88</sup> yanı sıra *şahit sayısı* veya *adalet* vasfının bulunmasını gerekli görmektedir. Buna karşın muhbirin vekil veya resul (elçi) olması durumunda şahit sayısı veya adalet vasfının bulunmasını gerekli görmemektedir. Bu kısmı, salt ilzam gerektirmeyen kısma

<sup>85</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/336; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/52.

<sup>86</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 339.

<sup>87</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/53.

<sup>88</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/157.

benzeten”<sup>89</sup> İmâmeyn ise Ebû Hanîfe’nin yaptığı gibi ayrıma gitmemekte, muhbirin mümeyyiz olmasını yeterli görmektedir.

Ebû Hanîfe’nin, muhbiri fuzûlî veya vekil ve elçi şeklinde iki kısımda değerlendirip şartları buna göre belirlemesindeki nedenin *yetkilendirme sorunu* olduğu söylenebilir. Şöyle ki fuzûlî, bir başkası adına tasarrufta bulunma hususunda yetkilendirilmeyen kişi iken vekil veya elçi yetkilendirilmiş durumdadır. Buna göre “vekil veya elçi olması durumunda muhbirin verdiği haber; kendisini vekil kılan veya elçi olarak gönderen kişinin sözü gibidir. Dolayısıyla elçi gönderen için şart koşulmayan bir şeyin onun yerine geçen kişi için de şart olmaması doğaldır. Nitekim bir başkasını vekil kılma veya azletme hakkına sahip fasık bir kişiye ‘Sen adil olmadığın için vekilini azledemezsin.’ denilemez. Fakat muhbir, bir fuzûlî olursa aktardığı haber tabii ki vekilin haberi gibi telakki edilemez. Dolayısıyla sayı veya adalet vasfı şart olmaktadır.”<sup>90</sup>

Muhbirin *bir fuzûlî* olması durumunda Ebû Hanîfe’ye ve Hanefî büyüklerine göre adil olması şart iken, *iki fuzûlî* olması durumunda bu kişilerin âdil olmasının meşrutiyeti noktasında görüş farklılığı bulunmaktadır:

i) Kimilerine göre adalet vasfının bulunması noktasında muhbirin tek olması ile iki kişi olması arasında fark yoktur. Yani her halükârda fuzûlî olan muhbirin âdil olması şarttır.

ii) Kimilerine göre ise haberi aktaranların iki kişi olması durumunda adalet vasfının bulunması şart değildir.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/337; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 339-340.

<sup>90</sup> Debûsî, *Takvîm*, 178; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 340.

<sup>91</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/53. Abdülazîz el-Buhârî’nin belirttiğine göre mevcut ihtilafın kaynağı, İmam Muhammed’in *el-Mesûat* adlı eserinde kullanılan ifadelerdeki belirsizliktir. Şöyle ki; Muhammed *büyükün hacredilmesi* meselesinde Ebû Hanîfe’nin görüşüne kıyasla ‘Efendi, kölesini hacretse, bu bilgiyi, efendinin elçi olarak görevlendirmedeği bir başkası köleye bildirse, köle, tanıdığı iki erkek veya adil bir erkek tarafından konuyla ilgili haberi ulaştırıncaya kadar mahcur olmaz.’ demektedir. Yani İmam Muhammed’in bu meseleyi açıklarken kullandığı (عَدْلٌ) lafzının (زَيْلَانٌ) lafzının sıfatı olup olmadığı hususu mevcut ihtilafı şekillendirmektedir. Şöyle ki:

a) Adalet vasfını gerekli gören gruba göre İmam Muhammed’in kullandığı (عَدْلٌ) lafzı mastar olması itibarıyla *bir, iki, çoğul, müzekker, müennes* lafızlar için sıfat olarak kullanılmaya elverişlidir. Nitekim Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل) hadisi de bu görüşü desteklemektedir. Hadis için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ Abdürrezzâk es-San‘ânî, *el-Musanef*, thk. Habîbürrahmân el-A‘zâmî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 6/195; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 9/386.

Ancak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu kısım, *salt ilzam gerektirmeyen kısma* benzediği için muhbirin mümeyyiz olması yeterlidir. Muhbir fuzûlî dahi olsa temyiz vasfından başka bir vasıf şart değildir. Binaenaleyh nasıl ki mümeyyiz bir kişinin ihbarıyla bir başkasının vekil kılınması hukuken geçerli oluyorsa, aynı şekilde mümeyyiz bir kişinin ihbarıyla vekilin azli de geçerli olmalıdır. Çünkü insanlar vekil kılmaya nasıl muhtaç ise vekilini azletmeye de öylece muhtaçtırlar. Eğer muhbir hakkında adalet veya sayı şart kabul edilirse insanların işleri sıkıntıya uğrayacaktır. Sıkıntının bertaraf edilebilmesi için adalet ve sayı şart kılınmamıştır.<sup>92</sup>

### Sonuç

Malumdur ki en az iki kişi arasında cereyan eden her hukuki olay mahkemeye intikal etmemekte, dolayısıyla kazâî/yargısal nitelik kazanmamaktadır. Kimi hukuki olaylar yargıya taşınırken kimileri de taraflar arasında çözülmeye çalışılmaktadır. Her iki durumda da *üçüncü tarafın* varlığına ihtiyaç duyulabilmektedir.

Yargıya taşınan davanın hukuki nitelik kazanması için *şahitliği ispat vasıtası olarak kullanımını* mezhepler tartışmış ve şartlarını belirlemişlerdir. Buna karşın yargıya taşınmayanların ispatı hususu Hanefî dışındaki mezheplerde teorik düzeyde yeterince tartışılmamış ve şartları tespit edilmemiştir.

*Üçüncü tarafın* vereceği bilginin, kullanacağı sözün hukuki olayın seyrini etkilemesi doğaldır. Üçüncü taraf bir konu hakkında şahitlik özelliği barındıran bir ifade kullanabileceği gibi “Falanca kişi seni şu konuda vekil kıldı.” şeklinde *bildirim/ihbar\**

---

Hız. Peygamber burada (شاهدِي عَدْل) demiş fakat (عدلين) ifadesini kullanmamıştır. Buna göre ilzâm edici olma bakımından iki fasık kişinin haberi ile tek fasık kişinin haberi arasında fark yoktur. Böyle bir durumda tevakkuf edilmesi gerekir. Dolayısıyla sayının fazla olmasının, hukukî geçerlilik bakımından bir önemi yoktur.

b) Adalet vasfını gerekli görmeyen gruba göre; sıfat olan (عَدْل) kelimesinin müfret formunda kullanılması kural olarak müfret kelimeye özgüdür. Buna karşın lafzın zahiri yönünün de delalet ettiği üzere (عَدْل) lafzının mutlak olarak kullanılması durumunda tesniye için kullanılması da mümkündür. Sayının fazla olmasının, adalet vasfının bulunmasında olduğu gibi kalbin kanaat getirmesinde etkisi vardır. Ne var ki, sayının etkisi, adalet vasfının etkisinden daha kuvvetlidir. Örneğin bir kadı, bir kişinin şahitliğine dayanarak hüküm verirse hüküm geçerli olmaz. Buna karşın iki fasığın şahitliğine dayanarak hüküm verirse sünnete/uygulamaya aykırı olsa bile hüküm geçerlilik kazanır. Adalet vasfı bulunmaksızın sayı şartı gerçekleştiğinde olduğu gibi, sayı şartı bulunmaksızın adalet vasfı bulunduğu da haber verilen şey hukuken geçerlilik kazanır. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/53-54.

<sup>92</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i fikh*, 341.

\* *İhbar* kavramı/kurumu ile “şahitlik” kavramı/kurumu arasında *umum-husus mutlak* ilişkisi vardır. Buna göre “her şahitlik ihbar özelliği taşırken” “her ihbar şahitlik özelliği taşımamaktadır.” Şöyle ki:

1) Muhbirin kadı huzurunda bir başkası aleyhine yaptığı ihbara, “dava”;

2) Kadı huzurunda bir başkası lehine diğer kişinin aleyhine yaptığı ihbara, “şahitlik”;

özelliği taşıyan bir ifade de kullanabilir ki her iki ifade şekli hukuki bir olayın varlığına işaret etmektedir.

Hanefîler bu ayrımı dikkate alarak doktrinde ispat vasıtası olarak *şahitliğin* yanında *mahallü'l-haber* teorisini geliştirmişlerdir. Bu teoriye göre verilen bilgi ve aktarılan haberin hukukun geçerliliği haberi aktaran ile haberin konusu arasında ilişki kuruarak belirlenen şartlara bağlanmaktadır. Çünkü bu teorinin dikkate aldığı husus, haber-i vâhid lafzından sadece Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve ashâbına isnat edilen rivayetlerin anlaşılacağı, her dönemde hukuki olay niteliği taşıyan her türlü hukuki ilişkiyi betimleyen haberin anlaşılacağı hususudur. Nitekim *haber* kavramı; Hz. Peygamber ve ashâbının sözlerinin yanı sıra, sonraki dönemlerde yaşayan insanların sözlerini de ihtiva eden genel bir kavramdır. Hanefîler bu ayrımı dikkate alarak Hz. Peygamber ve ashâbının sözlerinin hukukun geçerliliğinin şartlarını *ravinin şartları* başlığı altında, sonraki dönemlerde yaşayan insanların haberlerinin geçerliliği şartlarını da *mahall-i haber* başlığı altında ele almışlardır.

Hanefîler *mahall-i haber* kapsamında değerlendirilebilecek türden haberlerin geçerliliği için standart şartlar belirlemek yerine, *haber*in *konusuna/mevzusuna* göre ayırırda bulunarak muhbirle ilgili şartlar belirleme yolunu benimsemişlerdir. Buna göre; haberin mevzusu Hukukullâh kapsamındaki *ibadetler* alanına dâhil ise râvide aradıkları şartların bulunmasını yeterli görmekte idirler. Hukukullâh kapsamındaki *ukûbât* alanından özellikle *had cezalarının* haber-i vâhidle sübutu hususunda iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Çoğunluğunca benimsenen birinci yaklaşıma göre had cezaları haber-i vâhidle sübut bulurken bir kısmı tarafından benimsenen ikinci yaklaşıma göre sübut bulmamaktadır.

Şayet haberin mevzusu hukûkû'l-ibâd kapsamındaki *salt ilzam gerektiren* alanla ilgili ise râviyle ilgili şartların yanı sıra bu kişinin *velayet ehliyetine sahip olması*, *şahitlik bildiren ifade kullanması* ve *mümkün sayıda şahit getirmesi* türünden ilave şartlar benimsemişlerdir. Haber, *salt ilzam gerektirmeyen* alanla ilgili ise muhbirin *mümeyyiz* olmasını yeterli görmüşlerdir. Fakat *bir yönden ilzam gerektiren* alanla ilgili ise bu alanı önceki iki alandan farklı olarak değerlendiren Ebû Hanîfe râviyle ilgili benimsenen şartların yanı

3) Kendi aleyhinde olmak üzere bir başkası lehine yaptığı ihbara, "ikrar" denmektedir.

Bu itibarla "ihbar" kelimesinin; *dava*, *şahitlik* ve *ikrar* kavramlarını da ihtiva eden kapsamlı bir kavram özelliği taşıdığı söylenebilir. Bk. Mahmûd Abdurrahmân Abdülmün'im, *Mu'cemu mustalahâti ve'l-elfâzi'l-fikhiyye* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts), 1/90-91.

Mezheplerin tamamı hukukî alanda "şahitlik" müessesesinin standartlarını belirlerken daha genel özellik taşıyan "ihbar" müessesesini -farklı alanlarda bu müesseseyi ele almalarına rağmen- şahitlik müessesesi gibi tanzim etme, standartlarını oluşturma yoluna gitmemişlerdir. Hanefîler ise *mahallü'l-haber* başlığı altında bu eksikliği gidermeye çalışmıştır.

sıra *şahit sayısı veya adalet vasfının* bulunmasını gerekli görürken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu alanı *salt ilzam gerektirmeyen* alana kıyas ettikleri için muhbirin *mümeyyiz* olmasını yeterli görmüşlerdir.

---

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: YG (%50), FY (%50), Veri toplanması/Data collection: YG (%50), FY (%50), Veri Analizi/Data Analysis YG (%50), FY (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: YG (%50), FY (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: YG (%50), FY (%50).

---

### Kaynakça

- Abdülmün'im, Mahmûd Abdurrahmân. *Mu'cemu mustalahâti ve'l-elfâzi'l-fikhiyye*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zâmî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1. Basım, 1416/1995.
- Ali Haydar Efendi, Büyük. *Usûl-i fikh*. haz. Hacı Âdil. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu. 4 Cilt. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Musâ. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ö. Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2013.

- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1433/2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Dimaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: 1. Basım, ts.
- Cîven, Molla. *Nûrû'l-envâr şerhu Risâleti'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1429/2008.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdissamed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü'l-Muğnî, 1. Basım, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muh-yiddîn Meys eş-Şeyh. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vahid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2021.
- Erkal, Mehmet. "Nisab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fenârî, Muhammed Hamza b. Muhammed Şemsüddin. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Gönan, Yavuz. *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. M. Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbrahim, Adnan Salih. *Hücciyetu Haberi'l-Âhâd*. Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- İçelli, Süleyman Sırrı. *Medhal-i Fıkıh*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1329.
- Karaman, Hayreddin. “Akid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Koçinkağ, Mansur. *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Korkmazgöz, Rıza. “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 225-258.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1424/2003.
- Öğüt, Salim. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2003.
- Paşa, Hacı Reşid. *Rûhu'l-Mecelle*. 8 Cilt. Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326.
- Pezdevî, Fahrülişlâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Sait Bektaş. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1436/2014.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1436/2015.
- Seydişehrî, Mahmûd Esad b. Emîn. *Telhîsu usûl-i fikh*. İzmir: Nikolaydi Matbaası, 1313.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1422/2001.
- Şenkîfî, Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb. *Haberü'l-vâhid ve hücciyetüh*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1422.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih*. thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1426/2005.
- Türcan, Talip. “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”. *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 573-582.
- Üdeh, Abdulkâdir. *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku -Genel Hükümler-*. çev. Ali Şafak. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2012.



- Yarmalı, Eyüp Sabri - Alp, Selçuk. *Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Yazır. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*. haz. Ayhan Yalçın. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1996.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.



## İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Yüğü

Ümit KOCA

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

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

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Student, Atatürk University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Erzurum/TÜRKİYE

umutmisafiri@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-5157-1327

### Özet

Genel olarak ispat yükü, yetkili ve sorumlu mahkemede açılmış olan bir ceza davasında dava konusu suç fiilinin, dava dosyasında belirtilen sanık tarafından işlendiğini gösteren delillerin mahkemeye sunulması sorumluluğu olarak tarif edilebilir. Suçun ispatı, hükmedilecek cezanın tespiti ve bireyselleştirilmesinde doğrudan etkisi olan bu sorumluluğun kime ait olduğunun belirlenmesi son derece önemlidir.

İslam hukukuna göre bireyin suçsuzluğu esastır. Bu nedenle suç işlemekle itham edilen bir kişi hakkında soruşturma başlatılabilmesi, güvenlik tedbiri uygulanabilmesi, dava açılabilmesi ve nihayet aleyhinde mahkûmiyet kararı verilebilmesi için, dava konusu suça göre değişmekle birlikte, belli özellik ve miktardaki delillerin ortaya konulması gerekir. Bu delillerle ilgili kanuna uygun şekilde toplama, muhafaza etme, üzerlerinde gerekli incelemeleri yapma ve mahkemede tartışılmasını sağlama şeklinde genel olarak sıralanabilecek çok yönlü sorumluluk dikkate alındığında ceza muhakemesinde ispat yükünün dava taraflarından hangisine ait olduğunun tespiti daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca ceza hukuku yaptırımlarının caydırıcılık, önleme ve tazmin şeklinde sıralanabilecek konuluş hedeflerinin gerçekleşebilmesi için dava konusu ile ilgili maddi gerçeği ortaya çıkaracak delillerin eksiksiz ve zamanında sunulması gerekir. Ancak siber saldırılar, bazı kimyasal ve biyolojik maddelerin suç aleti olarak kullanılması, ses ve

**Geliş/Received:** 07.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 10.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Ümit KOCA | CC BY-NC-ND 4.0 International

görüntü kayıtlarının silinmesi veya değiştirilmesi gibi yeni suç işleme ve delil karartma yöntemleri, mevcut delillere ulaşılması noktasında adli tıp ve siber suçlarla mücadele uzmanlarının kullandığı türden bireyin gücünü aşan araçların kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Yine, bilimsel gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan yeni tür delillerin elde edilebilmesi ve yok edilmeye çalışılan delillerin tespiti için geliştirilen değişik yöntemlerin kullanılabilmesi de mağdurun şahsi sorumluluk alanı içinde tanımlanması mümkün görünmeyen ek bir külfet anlamı taşımaktadır. Sayılan hususlar dikkate alındığında İslam ceza muhakemesi hukukunda özellikle toplumun genelini ilgilendiren suçlar için ispat yükünün kime veya hangi tarafa ait olduğunun açıklanması noktasında bireysel sorumluluğu merkeze alan beyanların bugünün meselelerine çözüm üretmedeki yeterliliğinin gözden geçirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Bu maksatla kaynaklar tarandığında ispat yükü ile ilgili olarak bireysel sorumluluğu merkeze alan düşüncenin genel olarak bir ayet ve bir hadis ile temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Söz konusu ayet zina ithamının ispatına dairdir. Ayetin devamında, işlendiği iddia edilen suçun ispat edilememesi hâlinde başka bir suçun (kazf) işlenmiş olacağına açıkça ifade edilmesi, bu ayetin ceza muhakemesi hukukunun geneli için temel bir kural belirlenmesi noktasındaki uygunluğunu tartışılır hâle getirmektedir. İslam hukuku kaynaklarının ilgili bölümlerinde meşhur bir rivayet olduğu ifade edilerek yer verilen hadis ise delil sunmanın davacının yemin etmenin ise davalının sorumluluğu olduğunu bildirmesi yönüyle ilk bakışta mevcut düşüncenin sağlam bir delili gibi görünmektedir. Ancak dava türü ve muhakeme usulü ayrımı yapılmadan kullanılan bu hadis ayrıntılı bir şekilde ele alındığında ulaşılan sonuçlar dikkat çekicidir. Yine, davacı ifadesi söz konusu rivayette belirlilik takısı ile yer almasına rağmen kapsamının sadece şahsi davacı ile sınırlıymış gibi kullanılması da konu hakkındaki belirsizliğe neden olan bir başka durum olarak görünmektedir.

Bununla birlikte kaynaklarda ispat vasıtalarından yemin konusu ele alınırken hangi durumlarda yemin teklif edilebileceği ve yeminden kaçınmanın ne tür davalarla ilgili hukuki sonuç doğuracağı hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Bu bölümlerde hukuk davası ile ceza davası ve ceza davaları arasında da şahsi ceza davası ve kamu davası ayrımı yapılmasının İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat yükünün ait olduğu tarafın tespiti konusunda ipuçları sunduğu söylenebilir.

Bu çalışmada ilk olarak delil, ispat ve ispat yükü kavramları ele alınacaktır. Ardından konu bağlamında aktarılan ayet ve hadis değerlendirilecektir. Sonrasında ise konu hakkındaki belirsizliğin giderilmesine yardımcı olacak birtakım bağlamlarla İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat yükünün kime veya hangi tarafa ait olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Dava, Ceza Muhakemesi, Delil, İspat Yükü.

## The Burden of Proof in Islamic Criminal Procedure Law

### Summary

The burden of proof can be defined as the responsibility of presenting evidence to court showing that the criminal act in question was committed by the accused specified in the case file, in a criminal case brought before the competent and responsible court. It is extremely important to determine who bears this responsibility, which has a direct effect on the proof of the crime, the determination of the punishment to be imposed, and its individualization.

According to Islamic law, the presumption of innocence is essential. Therefore, in order to initiate an investigation against a person accused of committing a crime, certain characteristics and amounts of evidence must be presented to apply security measures, file a lawsuit, and finally be sentenced, depending on the crime in question. Considering the multi-faceted responsibility that can be listed as collecting and preserving these evidences in accordance with the relevant law, making the necessary examinations on them, and ensuring that they are discussed in the court, it becomes more important to determine which party of the lawsuit has the burden of proof (onus probandi) in criminal procedures.

Furthermore, the evidences which elicit material fact related to the subject must be presented on time and completely in order to realize the aims of criminal law's sanctions which can be listed as deterrence, prevention, and restitution. However, sometimes, some forensic and cyber security specialists may be required to get pieces of evidence of committed crimes counter forensics ways like cyber-attack, using some chemical and biological materials as an offensive weapon, deletion or alteration of voice and imagery records. Additionally, acquiring new kinds of evidence that emerged in parallel with scientific developments and using different methods developed for the detection of evidence that is tried to be destroyed also mean an additional burden that does not seem possible to be defined within the personal responsibility area of the victim. Considering the above-mentioned issues, the adequacy of the statements that center on individual responsibility in determining who or which party bears the burden of proof in Islamic criminal procedure law, especially for crimes that concern the general public, in finding solutions to today's issues should be reviewed.

When the sources are scanned for this purpose, it will be seen that the idea that centers on individual responsibility regarding the burden of proof is generally based on a verse from the Qur'an and a hadith. This verse is about the proof of the accusation of adultery. Since it is clearly stated in the continuation of the verse that if the alleged crime cannot be proven, another crime (qazf) will be committed, it is debatable that this verse is a basic rule for the general criminal procedure law. The hadith, which is a famous

narration in the relevant parts of Islamic law sources, seems to be a solid evidence of the current thought at first glance since it states that it is the responsibility of the plaintiff to present evidence and the responsibility of the defendant to take an oath. However, when this hadith, which is used without making any distinction between the type of case and the procedure of judgment, is examined in detail, the results are remarkable. In addition, while the claimant's expression is included in the narration with the definitive article, the use of its scope as if it is limited to the personal claimant is another point that causes uncertainty on the subject.

In addition, while the subject of the oath, which is one of the means of proof, is discussed in the sources, detailed information is presented about the situations in which the oath can be offered and the legal consequences for what kind of cases to avoid taking the oath. It can be said that the distinction between civil and criminal cases, personal criminal cases, and public cases in these sections provide clues in determining the party to which the burden of proof belongs in Islamic criminal procedure law.

In this study, firstly, the concepts of evidence, proof, and burden of proof will be discussed. Then, the verse and hadith mentioned on this subject will be evaluated. Afterward, it will be determined who or which party has the burden of proof in Islamic criminal procedure law, with some contexts that will help to eliminate the uncertainty about the subject.

**Keywords:** Islamic Law, Lawsuit, Criminal Procedure, Evidence, Burden of Proof.

## Giriş

İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat yükü konusunun açıklığı kavuşturulabilmesi için öncelikle kavramsal çerçevenin belirlenmesi gerekir. Bu bağlamda delil, ispat ve ispat yükü kavramlarının tanımlanması konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

İslam muhakeme hukukunda genel olarak vesâilü'l-ısbât olarak adlandırılan delil, hâkimin hukuki ihtilafı çözerken yararlandığı ve dava konusu ile ilgili vereceği hükme gerekçe kıldığı araçlardır.<sup>1</sup>

Genel olarak deliller şahitlik, ikrar, yemin, yeminden kaçınma (nükül), belirti (karîne), bilirkişi (hibre), hâkimin şahsi bilgisi, yazılı belge, faili meçhul cinayetler için özel delil (kasâme), eşler arasında gerçekleşen ve başka delili olmayan zina suçlamasına özel delil (liân), soy bağı tespitine özel delil (kıyâfe) ve kura şeklinde sıralanabilir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 167.

<sup>2</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr ve meahû takrîrâtî'r-Râfiî*, thk. Abdulcebbâr Ta'ime Halebî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2018), 8/343; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazariyyetü'l-ısbât fi'l-fikhi'l-cinâi'l-islâmî* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1989), 14; Muhammed Ahmed Dav et-Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin fi'l-ısbâtî'l-cinâi*

Sayılan delillerden şahitlik, ikrar ve kasâmenin had ve kısas suçlarının ispatında ittifakla kabul edilen deliller olduğu, şahitlik üzerine şahitlik, hâkimin şahsi bilgisi ve karinenin ise belirtilen suçların ispatı noktasında ihtilaflı deliller olduğu ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Deliller farklı açılardan değişik şekillerde tasnif edilmiştir.<sup>4</sup> İspat gücü açısından ise kuvvetli delil (beyyine) ve zayıf delil (levs)<sup>5</sup> şeklinde sınıflandırılabilir. Ancak hangisinin kuvvetli delil hangisinin ise zayıf delil kapsamında değerlendirileceği konusunda farklı görüşler vardır.<sup>6</sup>

Kuvvetli delilin, doğruyu açıklayan ve onu ortaya çıkaran her şey<sup>7</sup> şeklindeki tanımının günümüz ceza muhakemesi hukuku açısından da değerini koruyan bir tanım olduğunun altının çizilmesi gerekir. Çünkü bu tanım delilin işlevini merkeze alması

---

*fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûnî'l-vaz'î* (Bingâzi: Câmîatü Kâryûnus, 1993), 37; Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iatî'l-İslâmîyye* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 133-134; Hasan Teysîr Şemmût, *el-İsbâtü'l-kazâ ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2018), 27; Semîh Avvâd el-Hasen, *Nazariyyetü'l-hükmi'l-kadâi* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 153.

<sup>3</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987), 198, 290-291.

<sup>4</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 347-353.

<sup>5</sup> Levs: Bir kişinin üzerinde birini öldürdüğüne işaret eden kan izlerinin bulunmasını örneğinde olduğu gibi davacının iddiasının doğru olduğu yönünde kanaat oluşmasını sağlayan belirtilerdir (Alâuddîn Ebî Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, thk. Ali Muhammed Mauvva ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 10/375; İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivasî el-İskenderî, *Şerhu fethi'l-Kadîr* (Kâdî Zâde'nin *Netâici'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-efkâr* ile birlikte) (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/402; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir ve Şerîf Abdullah (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 5/382). Ayrıca levs hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.), 3/157; M. Fatih Turan, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil "Levs"", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 171-192, 176-177; Yusuf Şen, *İslâm Yargılama Hukûkunda İspat Vasıtası Olarak Karîne*, (2017, İlahiyât, 2. Basım, Ankara), 166-169.

<sup>6</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Hammûd b. Muhammed b. Ali el-Vâilî (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 44-45; Alâuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Halîl et-Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm fi mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, thk. Osman b. Cuma Dumeiryiyye (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2018), 1/393-394; Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziyye ve menâhici'l-ahkâm*, thk. Osman b. Cuma Dumeiryiyye (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2016), 1/638-644; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 14-15; Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin*, 34-35, 50; Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 189-195; Mahmûd Muhammed Nâsir Berekât, *es-Sultatü't-takdiriyetü li'l-kâdî fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007), 231-234.

<sup>7</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 44; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/638; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 1/393-394; Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 191-195; Berekât, *es-Sultatü't-takdiriyetü li'l-kâdî fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 234.

yönüyle değişen zamanla birlikte ispat araçlarının gücünde oluşabilecek değişmelere rağmen güncelliğini koruması açısından pozitif ayrılmaktadır.

Sıralanan delil türlerinin kapsam ve/veya ispat gücü açısından zamana bağlı olarak değişebileceği dikkate alınmalıdır. Bu kapsamda özellikle şahitlik ve belirti delillerinin (karine) geçirdiği değişim dikkate değerdir. Kuvvetli delil (beyyine) olduğu kabul edilen şahitliğin<sup>8</sup> ispat gücünün korunması için şahitlerin durumunun araştırılması (tezkiye) usulü uygulamaya konulmuştur.<sup>9</sup> Ancak farklı nedenlerden dolayı İslami ve insani değerlerde yaşanan aşınmalar sonucunda özellikle ispatında kanuni delil sisteminin kabul edildiği suçlar için şahitliğin ispat gücünün gözden geçirilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bunun için belirli vasıfları taşıması gereken şahitlerin beyanlarının, karine kapsamında yer alan ve doğruluğu nesnel ölçütlere göre tespit edilebilen delillerle desteklenmesi isabetli olacaktır. Böylelikle bir yandan maddi gerçeğin ortaya çıkarılmasında çift taraflı bir sağlama yapılabilecek diğer taraftan ise İslam'ın benimseydiği adalet ülküsüne bugünün araçlarıyla katkı sağlanmış olacaktır.

Üzerinde yeniden düşünülmesi gereken diğer delil türü ise karinedir. Kriminoloji bilimindeki gelişmelere bağlı olarak karine kapsamındaki delillerin ispattaki önemi her geçen gün artmaktadır. Öldürme, yaralama, zina, hırsızlık, terör (bağy) veya başka herhangi bir suçun ispatı açısından başta olay yeri incelemesinde elde edilenler olmak üzere soruşturma ve kovuşturma süreçlerinde ulaşılabilecek bütün karineler mahkemenin işini ciddi anlamda kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle cumhura ait olduğu ifade edilen ve belirli suçların ancak belirli delillerle ispatlanabileceği<sup>10</sup> anlamına gelen kanuni delil sisteminin üzerinde yeniden düşünülmesi isabetli olacaktır.

İslam muhakeme hukukunda genel anlamda ispat, İslam hukukunun belirlediği usuller dâhilinde, hukuken üzerine birtakım sonuçların bina edileceği bir hak veya olayla ilgili olarak mahkemede delil sunulmasıdır.<sup>11</sup> Bu tanımdaki dava konusu olarak

<sup>8</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/327; Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin*, 38-45; Berekât, *es-Sultatü't-takdiriyeye li'l-kâdi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 231.

<sup>9</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/25; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/662-664; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 1/469-476; Berekât, *es-Sultatü't-takdiriyeye li'l-kâdi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 242; Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, 179-180.

<sup>10</sup> İslam muhakeme hukukunda hem kanuni delil sistemini hem de delil serbestisi sistemini benimseyen âlimler vardır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 189-195; Berekât, *es-Sultatü't-takdiriyeye li'l-kâdi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 229-230; Mecîd Hamîd Muhammed es-Semmâkiyye, *Hücciyetü'l-kitâbe fi'l-İsbâtü'l-kadâi fi't-teşri'l-İslâmî* (Bağdat: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2008), 156-160.

<sup>11</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 18; Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin*, 28; Şemmût, *el-İsbâtü'l-kazâi ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 9; Muhammed ez-Zuhaylî, *el-*



yer verilen hak veya olay kaydından ceza davaları ile hukuk davaları arasında bir ayırım yapılmadığı anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Bu da ilk bakışta İslam muhakeme hukukunda ispat yükü açısından hukuk muhakemesi usulü ile ceza muhakemesi usulü arasında herhangi bir farklılık olmadığı izlenimi oluşmasına neden olmaktadır. İslam ceza muhakemesi öze- linde ise ispat, ispatla yükümlü kişinin, belirli bir şahıs tarafından işlendiğini iddia ettiği bir suçla ilgili mahkemede delil sunmasıdır. Bu tanımda yer alan ispatla yükümlü kişi- den maksadın savcılık kurumu olduğu<sup>13</sup> belirtilmektedir. Böyle bir somutlaştırmanın temelinde bütün ceza davalarının kamu davası mahiyetinde olduğu ön kabulünün bu- lunduğunu görmek mümkündür.

İspat yükü (beyyine külfeti) ise dava taraflarından birinin, dava konusu ile ilgili olarak mahkemede delil sunma sorumluluğudur.<sup>14</sup> İslam hukukunun klasik kaynakla- rında ispat yükü müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Bunun yerine ispat yükünün kendisine düştüğü tarafı belirtmek için “yükelîfü bi'l-beyyineh”, “aleyhi ikâmetül-bey- yineh” veya “ve aleyhi beyyineh” ifadelerinin kullanımıyla yetinilmiştir.<sup>15</sup> Son dö- nemde yapılan çalışmalarda ise ispat yükü “*ib'ül-ısbât*” şeklinde ifade edilmekte<sup>16</sup> hatta bu çalışmaların bir kısmında konu, müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır.<sup>17</sup> Ancak bunların bazılarında da muhakeme usulleri arasında ayırım yapılmadan ispat yükünün mutlak olarak ithamda bulunan tarafa ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

## 1. İslam Muhakeme Hukukunda Genel Durum

İslam muhakeme hukukunda bir davanın işleyişi genel olarak şu şekildedir: Ka- bul edilen bir davada (sahih dava) hâkim, davalıya dava konusunu (müddeâ bih) hatırlatarak hakkındaki iddia ile ilgili görüşünü sorar. Eğer davalı, iddiaları kabul ederse

*İcrââtü'l-cinâiyetü'ş-şeriyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2015), 2/28; Semmâkiyye, *Hücciyetü'l-kitâbe fi'l-ısbâtî'l-kadâi fi't-teşrî'l-İslâmî*, 166.

<sup>12</sup> Muhammed Mustafa Zuhaylî, *Vesâilü'l-ısbât fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli'ş-şah- sıyye*, (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982), 23-24; Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin*, 28-29.

<sup>13</sup> Terhûnî, *Hücciyetü'l-karâin*, 30-31.

<sup>14</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-ısbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 671; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *Vesâilü'l-ısbât fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* 646; Muhammed Râşid el-Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş- şerîati'l-İslâmiyye* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 396.

<sup>15</sup> Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Açısından İslâm İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 44.

<sup>16</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-ısbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 671; Terhuni, *Hücciyetü'l- karâin*, 31; Şemmût, *el-İsbâtü'l-kazâi ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 25; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 396-400; Hasen, *Nazariyyetü'l-hükmi'l-kadâi*, 152.

<sup>17</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-ısbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 671 vd.; Şemmût, *el-İsbâtü'l- kazâi ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 25; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-ısbât fi'ş-şerîati'l- İslâmiyye*, 645; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 396.

<sup>18</sup> Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 398-399.

(ikrar) aleyhinde verilecek hükümle dava sonuçlanır. Hakkındaki iddiaları inkâr eder veya susarsa -ki bu da bir tür inkârdır- hâkim, davacıdan delil sunmasını ister. Sunarsa, o delile göre hüküm tesis eder. Eğer davacı delil sunamazsa davalıya yemin teklif edilmesini talep edebilir. Bu durumda hüküm, davalının yemin etmesine veya yeminden kaçınmasına (nükûl) göre kurulur.<sup>19</sup> Sürecin işleyişinden anlaşıldığı kadarıyla yemin davalı tarafın delili, diğer ispat vasıtaları ise davacı tarafın delilidir. İspat yükünün kapsamı ise davacı tarafından sunulması beklenen delillerden oluşmaktadır.

Dava türü ve muhakeme usulü ayrımı gözetmeksizin genel bir ifadeyle ispat yükünün davacı (müddeî) tarafa ait olduğu görüşünü benimseyenler vardır.<sup>20</sup> Klasik kaynaklardaki dava bölümlerinin ilgili kısımları ilk bakışta bu düşüncüyü destekler mahiyette görünmektedir.<sup>21</sup> Bunun gerekçesi ise şöyle açıklanmaktadır: Suç işlemekle itham edilen kişi (müttehem) masumiyet karinesi (berâetü'z-zimme) kaynaklı bir güvenceye sahiptir. Bu güvence ancak kendisi kadar güçlü bir bilgi ile ortadan kalkar. Bu nedenle davacı, suç işlemekle itham ettiği kişi aleyhine onun güvencesini kaldıracak mahiyette bir delil sunmalıdır.<sup>22</sup>

Ancak İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat yükünün tespiti için yaptığımız okumalar konunun açıklığa kavuşturulabilmesi için dava bölümlerine ek olarak suçlar, cezalar ve delillerle ilgili bölümlerin de etüt edildikten sonra sağlıklı bir sonuca ulaşabileceğini göstermiştir. Bu nedenle çalışmanın devamında öncelikle ispat yükünün davacıya ait olduğu yönündeki yaygın kanaat ve deliller ele alınacaktır. Daha sonra toplumun genelini ilgilendiren suçlar için ispat yükünün devleti temsil eden makamlara ait olduğunu ifade eden görüş ve delillerine yer verilecektir.

<sup>19</sup> Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 1/379-382; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8/85-86; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 690; Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 133, 169; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 6/437-438.

<sup>20</sup> Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 632; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâî fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 396; Hasen, *Nazariyyetü'l-hükmi'l-kadâi*, 152.

<sup>21</sup> Örnek için bakınız: Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Kitâbu'l-mesbût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 17/34-36; Kâsânî, *Bedâi*, 8/411; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Muhammed Şerefüddîn Hattâb ve es-Seyyid Muhammed es-Seyyid (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 14/181-194; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/425; Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Ümm*, thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 8/224-232.

<sup>22</sup> Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâî fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 396.

## 2. İspat Yükünün Davacıya Ait Olduğu Görüşü

Bu görüş sahipleri, İslam muhakeme hukukunda genel olarak ispat yükünün davacıya ait olduğu hususunda âlimler arasında ittifak olduğunu<sup>23</sup> ifade etmektedirler. Onlara göre görünenin (zahirin) aksini iddia etmesi nedeniyle davacı, davanın zayıf tarafını teşkil etmektedir. Bu nedenle iddiasını ispat için mahkemeye kuvvetli delil sunmalıdır. Sunacağı kuvvetli delil (beyyine) kendisinin zayıf yönünü güçlendirecektir. Davalı ise görünenine tutunması ve masumiyet karinesi (berâat-i zimmet) gereği güçlü taraftır. Bu nedenle zayıf delil olan yemin etme ile davacının iddiasını reddederek ithamdan kurtulabilir.<sup>24</sup>

Bu âlimler görüşlerini iki nass ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bir ayet ve bir hadisten oluşan bu delillerin umum ifade ettiğini, bu nedenle hem medeni muhakeme hem de ceza muhakemesi hukukunda geçerli olduğunu belirtmektedirler.<sup>25</sup>

Delil olarak ileri sürdükleri ayet zina iftirası (kazf) suçu ile ilgili ayettir.<sup>26</sup> Onlara göre bu ayette ithamda bulunanlardan ispat vasıtası olarak dört şahit göstermelerinin istenmesi, aksi takdirde cezalandırılacaklarının açıkça ifade edilmesi<sup>27</sup> İslam muhakeme hukukunun tamamında ispat yükünün davacıya ait olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup>

Ancak ilgili ayetteki hükümler değerlendirildiğinde burada söz konusu olanın ispat yükü (beyyine külfeti) değil ispat mecburiyeti (beyyine mükellefiyeti) olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada ispat yükü ile ispat mecburiyeti arasındaki farka temas edilmesi isabetli olacaktır. İspat yükünün geçerli olduğu durumlarda davacı taraf iddiasını ispat edemediğinde dava aleyhine sonuçlanır. Davasından vazgeçerse herhangi bir ceza ile karşı kaşıya kalmaz. Oysa ispat mecburiyetinde ithamda bulunan, iddiasını ispat edememesi hâlinde -ilgili ayette belirtildiği gibi- cezalandırılır. İslam ceza muhakemesi

<sup>23</sup> Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 692; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 398-399.

<sup>24</sup> Hilâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 744; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 680-681; Adnân b. Muhammed b. Atîk ed-Dukaylân, *ed-Dava'l-kazâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmiyye* (Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1429), 104; Şemmût, *el-İsbâtü'l-kazâi ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmi*, 25-26; Hasen, *Nazariyyetü'l-hükmi'l-kadâi*, 152.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkı (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, h. 1352), 11/83-84.

<sup>26</sup> en-Nûr 24/4: "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin..." Aynı surenin devamındaki ayetlerde ifk hadisesinin faillerinden de dört şahit getirmeleri istenmektedir (en-Nûr 24/11-13).

<sup>27</sup> Kocanın karısına zina suçlamasında bulunması hâli bu genel hükmün istisnasıdır. Çünkü ilgili ayetlerde (en-Nûr 24/6-9) kocanın lian/mülaane uygulamasının gereklerini yapmakla cezadan kurtulacağı; kadının ise benzer karşılıklı bulunmak suretiyle cezadan kurtulacağı belirtilmektedir.

<sup>28</sup> Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 397.

hukukunda ispat mecburiyeti zina ithamına yönelik istisna bir durumdur.<sup>29</sup> Bu durum İslam hukukunun zina suçuna özel yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu suç nedeniyle en başta neslin korunması şeklinde belirlenen kamu yararı (makâsıd) zarar görmekte, aile birliği bozulmakta ve soy bağının belirsizliği nedeniyle başta aile ve miras hukuku ile ilgili konular olmak üzere değişik alanlarda sorunlar çıkabilmektedir. Zina ithamında getirilen ispat mecburiyeti ile kişi bir yandan had cezası gerektiren bir suçla anılmaktan korunmuş olmaktadır ki böylelikle masumiyet karinesi ilkesi de işletilmektedir. Diğer yandan ise çeşitli sorunlara evrilme potansiyeli olan bu ithamın sebep olabileceği kaotik durum için isabetli bir erken okuma yapılmış olmaktadır.

Yine ilgili ayette belirtilen şahitliğin kabul edilmemesi şeklindeki yaptırım ayrıca dikkat çekicidir. Hem ceza hem de hukuk davalarında en güçlü ispat vasıtası olarak (beyyine) kabul edilen şahitliğin bir kişiden kabul edilmemesi ve hatta bu durumun belli bir süre ile de sınırlandırılmaması o kişinin toplumsal hafızada müebbet bir olumsuz etiketle kodlanmasına neden olacaktır. Bu da zina suçunun işlendiği hususunda ihbarda bulunarak bazı kişiler hakkında soruşturma başlatılması ve kamu davası açılması için ilgili adli birimlerin harekete geçmesini sağlayacak kişilerin çok daha hassas davranmalarını temin edecektir.

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdüğü ikinci ve esas delil ise İslam hukuku eserlerinin “kitâbü’l-da’vâ ve’l-beyyînât” bölümlerinde yer verilen<sup>30</sup> bir hadistir. Kaynaklarda farklı lafız ve içeriklerle nakledilen bu hadis bazı rivayetlerde tek, bazı rivayetlerde iki, bazı rivayetlerde ise üç hüküm ihtiva edecek şekilde aktarılmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Beroje, *Ceza Muhâkemesi Açısından İslâm İspat Hukuku*, 74-75.

<sup>30</sup> Örnek için bakınız: Şâfiî, *el-Ümm*, 8/224-232; Serahsî, *Mebûsât*, 17/34; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 11/553; Kâsânî, *Bedâi*, 8/411; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/181-182.

<sup>31</sup> Ayşenur Soylu - Hüseyin Kahraman, “Fıkhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahric ve Tenkidi” *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 17/2 (2008), 711.

Tek hüküm ifade eden rivayet, yemin etmenin davalının sorumluluğu olduğunu<sup>32</sup> bildirmektedir. Bu rivayetin değişik tarikleri vardır.<sup>33</sup> Bazı tariklerde hüküm bildiren bu cümlecğin önünde veya arkasında “eğer dava açanlara dava ettikleri şeyler verilseydi insanlar diğer insanların mallarını ve canlarını mutlaka dava ederlerdi”<sup>34</sup> anlamındaki ibare yer almaktadır.

İki hüküm içeren rivayet, delil sunmanın davacının, yemin etmenin ise davalının sorumluluğu olduğunu<sup>35</sup> bildirmektedir. Hadisin yer aldığı en erken kaynakların Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’ye ait el-Âsâr isimli eserler olduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Bu rivayet mana ile aktarıldığından değişik tarikleri vardır.<sup>37</sup> Bu tariklerden bazılarının önünde de tek hüküm ihtiva eden rivayette olduğu gibi “eğer dava açanlara dava ettikleri şeyler verilseydi insanlar diğer insanların mallarını ve canlarını mutlaka dava ederlerdi”<sup>38</sup> ibaresi mevcuttur. İki hüküm içeren rivayet Kütüb-i sitte müelliflerinden sadece Tirmizî tarafından nakledilmektedir. Buhârî ve İbn Mâce’nin hadisin iki hüküm

<sup>32</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, h. 1400), “Rehn”, 6, “Şehâdât”, 20; Ebu’l-Hasan Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1986), “Akdiyye”, 1711; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvad Maruf (Beyrut: Dâru’l-Çarbi’l-İslâmî, 1998), “Ahkâm”, -12; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Çudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1986), “Âdâbu’l-Kadâ”, 36; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil (byy. Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Akdiyye”, 23; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1985), “Ahkâm”, 7; *اليمين على المدعى عليه*

<sup>33</sup> Bunlardan bazılarında bu rivayet نفي fiili ile Hz. Peygamber’in uygulaması, bazılarında ise قال fiili ile Hz. Peygamber’in sözü olarak aktarılmaktadır. Bu rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Soyul - Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahrir ve Tenkidi”, 711-716.

<sup>34</sup> Küçük farklılıklarla aktarılan bu ibarenin bir örneği لعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماءهم şeklinde. Örnek ibare ve diğer tarikleri için bakınız: Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 60; Müslim, “Akdiyye”, 1; Nesâî, “Âdâbu’l-Kadâ”, 36; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Merkezü Hecl li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2011), “Davâ ve Beyyinât”, 1.

<sup>35</sup> Tirmizî, “Ahkâm”, 12; *البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه* Rivayetin farklı bir tarik için bakınız: Beyhâkî, “Serika”, 21; *البينة على المدعى واليمين على من انكر*

<sup>36</sup> Mehmet Emin Özavşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yay, 2015), 175.

<sup>37</sup> Rivayetin değişik tarikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Soyul - Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahrir ve Tenkidi”, 717-721.

<sup>38</sup> Beyhâkî, “Davâ ve Beyyinât”, 1.

ifade eden hâlini bap başlığı olarak vermelerine rağmen bu bap başlığı altında sadece yeminin davalıya ait olduğunu bildiren rivayeti nakletmeleri<sup>39</sup> dikkat çekicidir.

Eş'as b. Kays'tan yapılan bir aktarım iki hüküm içeren rivayetin uygulaması mahiyetindedir. Bu rivayete göre Eş'as b. Kays bir Yahudi ile bir arazi hakkında anlaşmazlığa düşer. Bunun üzerine durumu Hz. Peygamber'e taşırlar. Hz. Peygamber Eş'as b. Kays'a "Delilin var mı?" der. Eş'as "hayır" cevabını verince Hz. Peygamber Yahudi'ye "yemin et" der. Eş'as ise "Ey Allah'ın Rasulü, o yemin eder ve benim malımı alıp götürür"<sup>40</sup> der. Bu rivayet incelendiğinde dava konusunun bir arazi olmasından hareketle ilgili davanın bir ceza değil hukuk davası olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o dönemde arazi sahiplerinin belirlenmesi için günümüzdeki gibi tapu kaydı sistemi olmadığından tek delil türü şahitliktir. Bu nedenle hadisteki delil (beyyine) ibaresinden şahitliğin anlaşılması normaldir.

Hadisin üç hüküm ihtiva eden rivayeti ise kasâme hariç delil sunmanın davacının, yeminin ise inkâr edenin sorumluluğunda olduğunu bildirmektedir.<sup>41</sup> Kütüb-i sitte müelliflerinden hiçbiri bu rivayete eserinde yer vermemiştir.

Rivayetin yukarıda aktarılan tariklerinden yeminin davalıya ait olduğu kısmının Hz. Peygamber'in ifadesi olduğu,<sup>42</sup> beyyinenin davacıya yeminin davalıya ait olduğu tarihin Hz. Peygamber'in uygulamasında yer almakla birlikte isnadındaki problemler nedeniyle<sup>43</sup> kendisinin sözü olma ihtimalinin düşük olduğu,<sup>44</sup> kasâme ile ilgili kısmın ise hadise ziyade<sup>45</sup> veya idrâc<sup>46</sup> olduğu belirtilmektedir.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Buhari, "Rehn", 6; İbn Mace, "Ahkâm", 7.

<sup>40</sup> Buhârî, "Husûmât", 3; Ebû Dâvud, "Akdiyye", 26, İbn Mâce, "Ahkâm", 7.

<sup>41</sup> Beyhâkî, "Kasâme", 1; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaût vd., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/389: البينة على من ادعى و اليمين على من انكر الا في القسامة

<sup>42</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 159.

<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 159; Soylu - Kahraman, "Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahrir ve Tenkidi", 724-725.

<sup>44</sup> Özavşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 179-180.

<sup>45</sup> Hadis terminolojisinde ziyâdetü's-sika olarak yer alan bu kavram, güvenilir (sika) bir ravinin rivayet ettiği bir hadisin metninden diğer güvenilir ravilerden farklı olarak naklettiği fazlalıktır (Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2. Basım, 2018), 432).

<sup>46</sup> Hadis terimi olarak idrâc, ravinin rivayet ettiği hadisin metnine veya senedine aslında olmayan sözleri ilave etmesidir (Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 144).

<sup>47</sup> Hadisin değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Özavşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 175-180; Soylu -Kahraman, "Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahrir ve Tenkidi", 724-725.

### 3. İspat Yükünün Devlete Ait Olduğu Görüşü

Delil sunmanın davacının yemin etmenin ise davalının görevi olduğu kuralının belirli konular için geçerli olduğu, ceza (töhmət) davaları için ise geçerli olmadığı<sup>48</sup> görüşü ispat yükünün mağdura ait olmadığı hususunda oldukça açık bir beyandır. Kaynaklarda bu görüşü destekleyen bilgiler mevcuttur. Farklı bölümler içinde dağınık hâlde bulunan bu bilgilerin dava türleri, davanın tarafları, davanın konusu ve yemin başlıkları altında toplanması mümkündür.

#### 3.1. Dava Türleri

Davalar farklı açılardan sınıflandırılmaktadır. En yaygını sıhhat noktasından yapılan dava taksimidir. Bu açıdan davalar sahih dava, fâsid dava ve bâtil dava türlerine ayrılmaktadır.<sup>49</sup> Kısaca tarif etmek gerekirse sahih dava taraflar, dava konusu, bağlayıcılık ve sîga açısından gerekli tüm şartları taşıyan dava türüdür. Fâsid dava aslen sahih bir dava olmasına rağmen dava konusundaki belirsizlik gibi harici bir nitelik nedeniyle geçerlilik kazanamayan dava türüdür. Bâtil dava ise gerekli şartları taşıyamaması nedeniyle esas itibarıyla geçersiz olan davadır.<sup>50</sup>

Dava türü açısından ispat yükünün tespit edilebilmesi için işlenen suç ile ihlal edilen hakkın sahibi açısından dava türlerinin ele alınması gerekir. Bu noktada öncelikle hak türlerinin ortaya konulması konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Genel olarak haklar şahsi haklar ve kamu hakları (hukûkullah) şeklinde ikiye ayrılma ile birlikte<sup>51</sup> her şahsi hakkın aynı zamanda bir kamu hakkını da ihtiva ettiği yönündeki görüş<sup>52</sup> özellikle günümüz ceza muhakemesi hukuku açısından son derece değerlidir.

İhlal edilen hakkın sahibi açısından davalar şahsi dava ve kamu davası (hisbe davası) şeklinde ikiye ayrılır. Dava konusunun sırf şahıs hakları ile şahıs haklarının

<sup>48</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 160; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 190.

<sup>49</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 17/36; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 1/333; Ali Haydar, *Dürer*, 4/175-176; Zeydan, *Nizâmü'l-kazâ fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*, 93-95; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/436; Usâme Ali Mustafa, *Usûlü'l-muhâkemâti'ş-şer'iyyeti'l-cezâiyye*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005), 232-233; Dukaylân, *ed-Dava'l-kazâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmiyye*, 232-234; Süleyman b. Ahmed el-Uleyvî, *ed-Da'va'l-kadâiyye beyne'ş-şer'iyye ve'l-enzemeti'l-vad'iyye*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2012), 133.

<sup>50</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-Kadir*, 8/159; Ali Haydar, *Dürer*, 4/175-176; Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*, 94-95; Usâme Ali Mustafa, *Usûlü'l-muhâkemâti'ş-şer'iyyeti'l-cezâiyye*, 232-233; Dukaylân, *ed-Da'va'l-kazâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmiyye*, 232-234; Uleyvî, *ed-Da'va'l-kadâiyye*, 133-134.

<sup>51</sup> Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*, 170-171.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn; *Reddü'l-muhtâr*, 11/566; Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *Muvâfakât* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), 2/600-602; Hüsnî el-Cündî, *Usûlü'l-icrâati'l-cinâiyye fi'l-İslâm* (by: yy, 1991), 2/27-28.

ağırlıkta olduğu müşterek haklar olduğu durumlarda şahsi ceza davası söz konusudur. Sırf kamu hakları ile kamu haklarının ağırlıkta olduğu müşterek hakların bir ceza davasının konusu olduğu durumlarda ise açılacak dava kamu davası şeklinde isimlendirilir.<sup>53</sup>

Ceza muhakemesi hukuku bağlamında şahsi dava, dava konusunu öldürme, yaralama, darp, sövme ve hakaret gibi doğrudan şahsi haklar aleyhine işlenen suçların oluşturduğu davalardır. Bu tür davalarda genel anlamda dava açma ve ispat yükünün mağdura ait olduğu ifade edilmekle birlikte öldürme suçu ile ilgili ispat yükünün mağdura veya veli ya da varislerine ait olmadığını, aksine cinayet davalarında maddi gerçeğin ortaya çıkarılması sorumluluğunun devlete ait olduğunu gösteren deliller bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber, kafası taşla ezildiği için ölmek üzere olan bir cariye'nin yanına ulaştığında bazı isimleri sayarak faili öğrenmeye çalışır. Bu iş, şüpheli olarak bir Yahudi'nin ismini söylemesine kadar devam eder. Bu kez kadın başını evet anlamına gelecek şekilde sallar. Şüpheli Yahudi yakalanır ve suçunu itiraf eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber failin aynı şekilde öldürülmesine hükmeder.<sup>54</sup> Hz. Peygamber'in şahsına özel bir şekilde hem devleti hem de yargılama makamını temsil ettiği dikkate alındığında bu rivayetten ispat yükü ile ilgili şu sonuçlara ulaşılabılır. Suç fiilini öğrenen Hz. Peygamber işi soruşturmaya koyulmakta ve mağdurun ifadesine başvurmuştur. Bu, bir cinayet davasında soruşturma işlemlerinin ve yargılama sürecinin şikâyet şartı aranmaksızın yani resen başlatılıp yürütülmesinin uygulaması mahiyetinde olması yönüyle çok anlamlıdır. Hz. Peygamber bu işlemleri yaparken aynı zamanda devleti de temsil ettiğinden bu tür suçlar için devletin sorumluluğunun çerçevesini de çizdiği söylenebilir. Çünkü her ne kadar cinayet suçu ağırlıklı olarak şahsi haklar aleyhine işlenen suçlardan da olsa kamu düzenine zarar vermesi yönüyle topluma bakan tarafı da vardır. Ayrıca günümüzde bu ve benzeri olaylar, iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte aynı veya yakın zamanda toplumun pek çok kesimi tarafından öğrenilebilmektedir. Bu da eskiye kıyasla daha hızlı ve daha geniş boyutta toplumsal tepkilerin oluşmasını tetiklemektedir.

Yine bu olayda Hz. Peygamber hâkim olarak mağdurdan veya hukuki temsilcilerinden delil sunmalarını beklememiştir. Diğer bir ifadeyle cinayet davasında ispat yükünü davacı tarafa yüklememiş bunun yerine soruşturma aşamasında ulaştığı delili sanık aleyhine kullanmak suretiyle suçun ikrar edilmesini sağlayarak hüküm vermiş ve bu hükmü infaz ettirmiştir. Tüm bunlar cinayet davalarındaki ispat yükünün devlete ait olduğuna işaret etmektedir.

<sup>53</sup> Cündî, *Usûlü'l-icraâti'l-cinâiyye fi'l-İslâm*, 2/24-26.

<sup>54</sup> Ebû Davud, "Diyât", 14.



İhlal edilen hakkın sahibi açısından diğer dava türü kamu davasıdır. Bu davalar, toplumun geneline ait haklar (sırf Allah hakları ile Allah hakkının galip olduğu müşterek haklar) aleyhine işlenen suçlar hakkında ilgili mahkemelerde açılan davalardır.<sup>55</sup> Kamu davasının açılması doğrudan kamu yararına dayandığından bu tür davalara konu suç fiillerinin mağdur tarafından kolluk kuvvetlerine veya savcılığa ihbar edilmesi beklenmez. Bunun yerine suçun işlendiğine şahit olan herhangi bir birey tarafından olayın mahkemeye taşınması mümkündür ki bu durum İslam muhakeme hukukunda hisbe davası/şahitliği olarak adlandırılır.<sup>56</sup> Kamu davasının açılmasındaki amacın bozulan kamu düzeninin yeniden tesisi olduğu dikkate alındığında açık bir kamu yararının gerçekleşmesi için ispat yükünün mağdura yüklenmesi makul görünmemektedir. Bu tür davaların takibi devlet tarafından yapıldığı gibi suç fiili ile ilgili delillerin mahkemede sunulması da devletin sorumluluk alanına dâhildir. Böyle durumlarda devleti savcılık makamı temsil etmektedir. Suçun öğrenilme yollarından herhangi biriyle kamu davası kapsamında takibi gereken bir suçun işlendiğini öğrenen bir savcı o fiille ilgili delilleri toplama, koruma altına alma ve gerekli incelemeleri yaptırma görevlerine ek olarak ilgili delilleri mahkemeye sunmakla da yükümlüdür.

Kaynaklarda ceza davası türü dikkate alınmaksızın ispat yükü konusunda devletin sorumluluğuna atıf yapan kayıtlar da vardır. Örneğin sanığın hırsızlık, yol kesme ve cinayet gibi suçlar işlemesiyle bilinen, yani hem şahıs hakları hem de kamu hakları aleyhine işlediği suçlar nedeniyle adli sicil kaydı kabarık biri olması hâlinde, hakkında tutuklama gibi bir güvenlik tedbirine gerek olup olmadığının belirlenmesi için araştırma yapılmasının hâkimlerin değil valilerin görevi olduğu ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Bu görevin devleti temsil makamı olan valinin uhdesinde olduğunun belirtilmesi dikkat çekicidir. Dahası hırsızlık suçu özelinde adli sicil açısından durumu belirsiz bir kişi hakkında itihanda bulunulması hâlinde o kişinin tutuklanması ve durumunun araştırılmasının devlet başkanının sorumluluğunda olduğu belirtilmektedir.<sup>58</sup> Bunlar da ceza davalarında ispat yükünün devlete ait olduğuna gönderme yapmaktadır.

### 3.2. Dava Tarafları

Dava taraflarının tespiti bir muhakeme sürecinin temel konularındandır. İspat yükünün ait olduğu tarafın belirlenmesi için de öncelikle davacı ve davalı tarafın tespit

<sup>55</sup> Cündî, *Usûlü'l-icrâti'l-cinâiyye fi'l-İslâm: 2/24-25*; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 40.

<sup>56</sup> Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 95-96; Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 42-43.

<sup>57</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdi, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2015), 273-275; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 171; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 2/394-401.

<sup>58</sup> İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm*, 3/57-58.

edilmesi gerekir.<sup>59</sup> Bu kapsamda yukarıda verilen hadiste geçen davacı teriminin netleştirilmesi önemlidir. Çünkü davacı kavramı ile ilk akla gelen şahsi davacıdır. Ancak ceza davaları söz konusu olduğunda davacı tarafın sadece şahsi davacıdan ibaret olmadığı bir vakıadır.

المُدَّعِي ibaresinde yer alan “müddeî” kavramı başına belirlilik (ال) takısı aldığından dolayı genellik ifade eden (âmm) bir lafızdır. Bu lafız türü bir tahsis edici (muhassıs) bulunmadığı sürece kapsamındaki bütün fertlere delalet ettiğiinden buradaki “el-müddeî” lafzı hem şahsi davacıyı, hem hisbe şahitliği yapanı hem de kamu adına hareket etmekte olan savcılık makamını kapsar.<sup>60</sup> Bu nedenle müddeinin sadece şahsi davacı gibi algılanması isabetli değildir.

### 3.3. Dava Konusu

Genel anlamda dava konusu (müddeâ bih), davacının talep ettiği haktır.<sup>61</sup> Buradaki hak aile hukuku, borçlar hukuku veya miras hukukundan kaynaklanan bir hak olabileceği gibi ceza hukukundan kaynaklanan ve birilerinin cezalandırılmasını isteme hakkı da olabilir. Ceza davası özelinde dava konusu ise ister kamu (hukûkullâh) ister şahsi isterse de müşterek haklar aleyhine gerçekleştirilmiş olsun davalı tarafından işlenmiş olan ve faili cezalandırılması gereken fiildir.<sup>62</sup> Buradan hareketle ceza davası ile hukuk davasının kapsamı dikkate alınarak bir ispat yükü tespiti yapılması gerekir.

Hukuk davalarında ihlal edilen hak şahsi bir haktır ve doğrudan hak sahibini ilgilendirir. Bu nedenle hâkim veya savcının delil arayışına girmesinde kamu yararı yoktur. Ceza davalarında ise bu hak şahsi hak olabileceği gibi müşterek bir hak (hem şahıs hem kamu hakkı) veya kamu hakkı (hukukullah) olabilir. Müşterek haklar ve kamu hakları aleyhine işlenecek suçlar kamu düzenini bozmaları ve toplumda kargaşa ve güvensizliğe neden olmaları yönüyle özelde mağduru ilgilendiriyor gibi görünse de genelde toplumu ilgilendirir. Bu nedenle bu tür davalarda kamu görevi olarak devletin yetkili organları (kolluk) tarafından gerekli soruşturma yapılmalı ve toplanan deliller kovuşturma evresinde mahkeme tarafından dikkate alınmalıdır.

Dava konusunun, takibi resen yapılan suçlardan biri olduğu durumlarda ispat yükünün mağdura yüklenmesi telafisi mümkün olmayan sonuçların ortaya çıkmasına

<sup>59</sup> İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 1/433; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/437; Usâme Ali Mustafa, *Usûlü'l-muhâkemâti's-şer'iyyeti'l-cezâiyye*, 260-261.

<sup>60</sup> Beroje, *Ceza Muhâkemesi Açısından İslâm İspat Hukuku*, 89; Muhammed Zuhaylî, *el-İcrââtü'l-cinâiyyetü's-şer'iyye*, 1/43.

<sup>61</sup> Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iati'l-İslâmiyye*, 91.

<sup>62</sup> Ömer, *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi's-şer'iati'l-İslâmiyye*, 38.

neden olabilir. Örneğin fail ülke dışına kaçarak gaip durumuna düşebilir, delilleri karartabilir, geciken delil sunumu nedeniyle adalet geç tecelli edebilir ki bu da mağdur için ek bir hak ihlali olacaktır, mahkemeye sunulamayan deliller nedeniyle delil yokluğu ya da yetersizliği nedeniyle beraat kararı verilebilir veya kamu davalarında dava/ceza zamanasını süresinin sona ermesi nedeniyle failin cezalandırılması mümkün olmayabilir.

Ceza davalarının kamuyu ilgilendiren yönlerine yapılan atıflar yanında İslam hukukuna özgü şu durumların da muhakeme sürecinin hukuka uygun bir şekilde yürütülebilmesi için göz önünde bulundurulması gerekir. İslam ceza muhakemesi hukukunda saldırıya uğrayan hakkın mahiyetine göre hem şahsi ceza davası hem de kamu davası açılabilir. Şahsi ceza davası kapsamına girecek suçlarda toplumu ilgilendiren bir yön bulunması hâlinde ilgili fiil hakkında kamu davası açılması da mümkündür. Ancak bu durumda fail had veya kısas cezası ile değil ta'zir kapsamında bir ceza ile cezalandırılabilir. Dava konusuna göre kamu davaları bazen resen bazen ise zina iftirası suçu örneğinde olduğu gibi şikâyet şartının yerine gelmesi hâlinde açılabilir. Şahsi hakların söz konusu olduğu durumlarda af yetkisi doğrudan doğruya mağdur veya yakınlarına aittir. Bu nedenle bu bağlamdaki af yetkisi devlet tarafından kısıtlanamaz veya kaldırılamaz.

### 3.4. Yemin ve Yeminden Kaçınma

Fıkıh külliyatı tetkik edildiğinde dava bölümlerinde ilk bakışta muhakeme usulü ayrımı yokmuş gibi görünse de dava konusunun had ve kısas gerektiren suçlar olduğu durumlarda yeminin bir ispat vasıtası olarak kabul edilmediği görülmektedir.<sup>63</sup> Özellikle zina, içki içme ve hırsızlık gibi takibi kamu davası şeklinde yapılacak (sırf Allah hakları ile ilgili) suçlarla ilgili olarak sanığa yemin teklif edilemeyeceği hususunda ittifak bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>64</sup> Çünkü davalıya yemin teklif etmekten maksat onun yeminden kaçınmasını sağlamaktır. Davalı kendisine yapılan yemin teklifinden kaçınsa bile davacının iddiasının kesin bir şekilde ispatlandığı anlamına gelmeyeceğinden şüphe söz konusu olur. Şüphe ile de hadler düşeceğinden dava konusunun kamu hakları (hukukullâh) olduğu durumlarda davalıya yemin teklif edilmesi bir anlam ifade etmeyecektir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi ş-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 171; Beroje, *Ceza Muhâkemesi Açısından İslâm İspat Hukuku*, 86-87.

<sup>64</sup> Serahsî, *Mebisût*, 16/138; Kâsânî, *Bedâi*, 8/ 424; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/345, 11/565; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/153-156; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 1/391; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/624; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-isbât fi ş-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 640; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/367, 442.

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 8/ 424; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm* 1/391; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/524.

Şahsi hakkın ağırlıklı olduğu kısas ve diyet davalarında ise durum şöyle özetlenebilir. Malikilere ve Hanbelilere göre cinayet ve yaralama suçları yeminden kaçınma ile ispat edilemeyeceğinden bu tür suçların muhakemesinde sanığa yemin teklif edilemez.<sup>66</sup> Eğer dava ile maksat mali bir cezaya (diyete veya erşe) hükmedilmesi ise İmamemeyn'e göre sanığa yemin teklif edilebilir.<sup>67</sup> Ebu Hanife'ye göre ise cinayet fiili nedeniyle sanığa yemin teklif edilir. Eğer yemin etmekten kaçınırsa yemin edinceye veya suçunu ikrar edinceye kadar hapsedilir. Diğer kısas davalarında ise yeminden kaçınma nedeniyle kısas uygulanabilir.<sup>68</sup> Şafilere göre ise dava konusu ile ilgili zayıf bir delil (levs) varsa davacıya yemin teklif edilerek zayıf delil ve ağırlaştırılmış yemin (kasame) üzerine diyete hükmedilir.<sup>69</sup> Zayıf delil dahi yoksa masumiyet karinesi gereği davalı kendisine atfedilen suç işlememiş hususunda ağırlaştırılmış yemin ederek cezadan kurtulur. Eğer yemin etmezse bu kez yemin davacıya teklif edilir. Davacı, failin davalı olduğu hususunda yemin ederse dava konusuna göre kısasa veya diyete hükmedilir.<sup>70</sup>

Dava konusunun ta'zir kapsamındaki bir suç olduğu durumlarda ise sanığa yemin teklif edilip edilemeyeceği ilgili suçun ihlal ettiği hakkın türüne göre değişmektedir. Kamu hakları aleyhine işlenen bir ta'zir suçu ile ilgili sanığa yemin teklif edilemeyeceği, şahsi haklarla ilgili durumlarda ise teklif edilebileceği ifade edilmektedir.<sup>71</sup>

Fukahanın ilgili rivayette yer alan ve yemin etmenin davalının sorumluluğu olduğunu bildiren hükmü sınırlı bir şekilde ve sadece şahsi ceza davası kapsamında takibi yapılacak olan suçlar (kisas ve diyet) için uyguladıkları görülmektedir. Bunun nedeni ise yeminin mutlak olarak her davada değil ancak davanın hükme bağlanabilmesi için yeterli delil sayıldığı dava türlerinde davalının sorumluluğu olmasıdır.<sup>72</sup> Ceza muhakemesi hukuku özelinde düşünüldüğünde bu davaların tazminata (diyet) hükmedilecek türden davalar olduğu sonucuna ulaşılabilir.

<sup>66</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/153-156; İbn Ferhûn, *Tebstratü'l-hükkâm*, 1/624; Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 170-171; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/367.

<sup>67</sup> Serahsî, *Mebisât*, 16/138; Kâsânî, *Bedâi*, 8/433; Burhânüddîn Ebi'l-Hasen b. Ebî Bekr el-Merğmânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 3/216-218; Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 174.

<sup>68</sup> Serahsî, *Mebisât*, 16/138; Kâsânî, *Bedâi*, 8/433; Merğmânî, *Hidâye*, 3/218; Zeydân, *nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 174; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/367, 442.

<sup>69</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 8/468; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihî'l-imâm-ş-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhaylî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2017), 5/571-575.

<sup>70</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 8/468; Şirâzî, *Mühezzeb*, 5/571-575; Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, 174.

<sup>71</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 11/566.

<sup>72</sup> Beroje, *Ceza Muhakemesi Açısından İslâm İspat Hukuku*, 88.

Burada bir hususun açıkça ifade edilmesi gerekir. Bir ceza davasının yemin veya yeminden kaçınma ile ispat edilmesi başka bir delil bulunmadığı veya sunulmadığı durumlara özeldir. Kaynaklarda bazı âlimler tarafından benimsenen katı kanuni delil sistemi günümüzde iştirak hâlinde işlenmiş ve karmaşık suçların çözümü noktasında tikanıklara neden olabilir. Bu delil sisteminin benimsenmesinin nedeni ispat araçları ve şeklinin bir sistematığe bağlanması çabası ve özellikle ceza davalarında ispatın şüpheye yer bırakmayacak şekilde yapılmasının amaçlanmasıdır.

Gerek İslam'ın ilk yıllarında ve gerekse İslam muhakeme hukukunun oluşup kurumsallaştığı sonraki zamanlarda belirti delillerinin günümüzdeki şekilde çeşitliliği ve yüksek ispat gücü söz konusu değildi. Ancak bilimsel ilerlemeye bağlı olarak mikrobiyolojik ve balistik incelemeler, ses ve görüntü kayıt sistemleri ve her ne kadar tam olarak işleme de delillerin ve suçluların iadesi hakkında yapılan uluslararası anlaşmalar dava konularının ispatının daha nesnel verilere göre yapılabilmesini sağlamaktadır.<sup>73</sup>

Ayrıca insanların yetişme tarzları, inanç dünyalarındaki yozlaşma ve çeşitli maddi beklentiler yemin ve yalan yere yemin etmenin dünyevi ve uhrevi sorumluluklarını<sup>74</sup> bilmeme veya umursamama şeklinde yaygın bir sonucun ortaya çıkmasına neden olduğu görülmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında sadece yemin veya yeminden kaçınmanın ceza davaları açısından bir ispat vasıtası olarak kabul edilmemesinin, eğer bir karine ile birlikte değerlendirilecekse yemin veya yeminden kaçınma üzerine hüküm tesis edilmesi hususunda hâkime takdir yetkisi tanınmasının daha uygun olacağı düşünülmektedir.

## Sonuç

Hak ihlallerinin önlenmesi, suçun engellenmesi ve işlenmiş olan suç fiillerinin faillerinin cezalandırılması hususunda gerekli düzenlemeleri yapan İslam hukukunun bütün ceza davalarında ispat yükünü şahsi davacıya yüklediğini söylemek isabetli bir okuma değildir. Bu yöndeki görüşün öne sürdüğü delillerden zina suçu ile ilgili ayet bu fiile özel istisnai bir hükümdür. Ayrıca buradaki durum ispat yükü değil ispat mecburiyetidir. Delil olarak kullanılan hadisin rivayetiyle ilgili sıhhat problemleri bir kenara bırakılsa dahi yukarıda aktarılan cinayet davası ile ilgili Hz. Peygamber'in uygulaması

<sup>73</sup> Benzer bir değerlendirme için bakınız: Şevket Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*, (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018), 351-365.

<sup>74</sup> Hz. Peygamber yalan yere yapılan yeminin (yemin-i gamûs) ahirete dönük müeyyidesi sadedinde şöyle buyurmuştur: "Her kim yemin ile bir Müslümanın malını alırsa Allah ona cenneti haram kılar." Bunun üzerine etrafındakiler: Ey Allah'ın Resûlü! Küçük bir şey olsa bile mi? diye sorduklarında, "Erâk ağacından (dalları misvak olarak kullanılan ağaç) bir dal olsa bile" buyurur (İbn Mâce, "Ahkâm", 8; Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 30).

bu hadisin umum ifade etmediğini göstermektedir. Ayrıca klasik kaynaklardaki hadis ile konulan genel kuraldan had suçlarının istisna olduğu yönündeki görüşler de en azından kamu davalarında ispat yükünün şahsi davacıya ait olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat yükü konusunun açıklığa kavuşturulabilmesi için bazı hususların dikkate alınması gerekir. Genel olarak alanın klasik kaynaklarındaki dava bölümlerinde ve bunlar üzerinden hazırlanan bazı günümüz çalışmalarında ceza davası ile hukuk davası ayrımı yapılmamıştır. İslam hukukunun klasik kaynaklarında benimsenen meseleci (kazuistik) yöntem konu hakkında gerekli bilgiye ulaşılabilmesi için suç, ceza ve delillerle ilgili bölümlerin de taranmasını gerektirmektedir. Bu bölümlerde dağınık hâlde bulunan malzemenin tespit ve tetkiki aşağıdaki sonuçlara ulaşılmasını sağlamıştır.

Dava bölümlerinde dava konusu ile ilgili yapılan açıklamalar dikkate alındığında genel olarak hukuk davalarına veya şahsi ceza davalarına dair hükümlere yer verildiği görülmektedir. Buradan, hukuk davalarında ispat yükünün şahsi davacıya ait olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Ceza davalarında ispat yükü ise dava konusu suç fiilinin ihlal ettiği hakka göre değişmektedir. Hakaret ve sövme gibi sırf şahıs hakları aleyhine işlenen suçlar için şahsi ceza davası açılmalı ve bu tür davaların takibi doğrudan ilgili suçun mağduru tarafından yapılmalıdır. Bunlarda ispat yükü şahsi davacıya ait olmakla birlikte gerekli durumlarda delillerin temini için devlet tarafından davacıya ihtiyaç duyduğu destek sağlanmalıdır. Had suçları, cinayetler ve rüşvet gibi toplum hakkını da ihlal eden ta'zir suçlarının takibinin ise kamu davası şeklinde yapılması gerekir. Bu kapsamda görülecek davalarda kamu yararı gereği delillerin toplanması, muhafazası ve mahkemede sunulması devletin görevidir. Devlet ispat yükü sorumluluğunu kolluk kuvvetleri ve savcılık kurumuyla yerine getirmelidir. Bu bağlamda mağdur tarafın davaya katılma, delil sunma, araştırma yapılmasını isteme, affetme ve sulha rıza gösterme kapsamındaki hak ve talepleri dikkate alınmalıdır.

---

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

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

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

### Kaynakça

- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), 2013.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *Nazariyyetü'l-ısbât fi'l-fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 5. Baskı, 1989.
- Berekât, Mahmûd Muhammed Nâsır. *es-Sultatü't-takdirîyye li'l-kâdî fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Beroje, Sahip. *Ceza Muhâkemesi Açısından İslâm İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. b.y. Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Enes Sarmaşık Yay. ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, h. 1400.
- Cündî, Hüsnî. *Usûlü'l-icraâti'l-cinâiyye fi'l-İslâm*. 2. Cilt. b.y.: y.y., 1991.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaût vd., 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dukaylân, Adnân b. Muhammed b. Atîk. *ed-Dava'l-kazâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmiyye*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1429.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil. 7 Cilt, byy. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Hasen, Semîh Avvâd. *Nazariyyetü'l-hükmi'l-kadâi*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2014.
- Hilâlî Abdullah Ahmed. *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-ısbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr ve maahû takrîrâti'r-Râfiû*. thk. Abdulcebbar Ta'me Halebî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 5. Baskı, 2018.

- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed. *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. thk. Osman b. Cuma Dumeyriyye. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Muhammed Munîr ed-Dımaşkî. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, h. 1352.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Hammûd b. Muhammed el-Vâilî. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014.
- İbn Kudâme el-Makdîsî, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Şerefüddîn Hattâb ve es-Seyyid Muhammed es-Seyyid. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivasî el-İskenderî. *Şerhu fethi'l-Kadîr* (Kâdî Zâde'nin *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-efkâr*'ı ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mesûd. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, thk. Ali Muhammed Mauvva'd ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2019.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 2015.
- Merğînânî, Burhânüddîn Ebi'l-Hasen b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*, thk. Ahmed Câd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdul-fettâh Ebû Ğudde, 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1986.
- Ömer, Muhammed Râşid. *Usûlü't-tahkiki'l-cinâi fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2. Baskı, 2011.
- Özavşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yay. 3. Baskı, 2015.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018.
- Semmâkiyye, Mecîd Hamîd Muhammed, *Hücciyetü'l-kitâbe fi'l-İsbâti'l-kadâi fi't-teşrîi'l-İslâmî*. Bağdat: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Kitâbu'l-mesûd*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2017.



- Soylu, Ayşenur – Kahraman, Hüseyin. “Fıkhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahric ve Tenkidi”. *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *Muvâfakât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 7. Baskı, 2010.
- Şemmût, Hasan Teysîr. *el-İsbâtü'l-kazâî ve vesâilühü ve turukuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2018.
- Şen, Yusuf. *İslâm Yargılama Hukûkunda İspat Vasıtası Olarak Karîne*. Ankara: İlahiyât, 2. Baskı, 2017.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-imâm's-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhaylî. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, 2017.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Tâmir ve Şerîf Abdullah. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Tarablusî, Alâuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Halîl. *Muînu'l-hükkâm fi mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. thk. Osman b. Cuma Dumeyriyye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.
- Terhûnî, Muhammed Ahmed Dav. *Hücciyetü'l-karâin fi'l-isbâti'l-cinâî fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-Kânûni'l-Vaz'î*. Bingâzî: Câmîatü Kâryûnus, 1993.
- Tirmîzî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musa. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Turan, M. Fatih. “İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil “Levs””. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009), 171-192.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2. Baskı 2018.
- Uleyvî, Süleyman b. Ahmed. *ed-Da'va'l-kadâiyye beyne's-şer'iyye ve'l-enzimetü'l-vad'iyye*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2012.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Nizâmu'l-kadâ fi's-şer'îati'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 2018.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İcrââtü'l-cinâiyyetü's-şer'iyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2015.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-isbât fi's-şer'îati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli's-şahsiyye*. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2012.



## Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinadan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak\*

**Muharrem MİDİLLİ**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Trabzon University Faculty of Theology Department of Islamic Law  
Trabzon/TÜRKİYE

muharrem\_midilli@trabzon.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4502-3447

### Özet

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda prensip olarak kocaya ait olan boşama hakkı tek taraflı, sözlü ve şahitsiz olarak kullanılabilir. Sarhoşun talâk vermesi hukuken geçerlidir. Kocanın karısını şarta bağlı olarak boşaması muteberdir. Bu kurallar kocanın karısına yalnızken verdiği talâkı daha sonra tanımamasına, sarhoşken yaptığı boşamayı ayıldığında inkâr etmesine ve belli bir şarta bağladığı boşamayı şart gerçekleştiğinde reddetmesine imkân verir. Kocanın boşamadığına yemin ettiği durumlarda karısının boşamayı ispat etmesi hayli zordur. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler kadınların bu bağlamda ağır mağduriyetler yaşadığına işaret etmektedir. Bu çalışma Osmanlı müftülerinin boşandığını iddia eden fakat ispatlayamayan kadınlara evlilik-içi zinadan kurtulmaları için son çare olarak önerdiği kocanın yemeğine zehir katmaya odaklanmaktadır. Amaç Osmanlı kadınlarının talâkı ispat hususunda yaşadığı zorlukları ve çaresizliği ilgili fetvalar örneğinde göstermektir. Osmanlı aile hukukunda boşama kocanın tek taraflı olarak salt belli lafızları kullanmasıyla diyâneten gerçekleşir. Ancak diyâneten gerçekleşmiş olan bir boşama kocanın ikrarıyla ya da şahitlerle ispatlanmadıkça mahkeme tarafından dikkate alınmaz. Bu ikilem kanuni boşanma sebepleri son derece sınırlı

\* Bu çalışma TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

**Geliş/Received:** 11.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 16.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

olan Osmanlı kadınlarının evlilik birliğinde âdeta mahsur kalmasına neden olmuştur. Müftülere sorulan meseleler kadınların özellikle kocanın sarhoşken veya şarta bağlı olarak verdiği talâklarda ispat zorluğu yaşadığını ve diyâneten sona ermiş bulunan evlilik birliğine hapsoldüğünü göstermektedir. Osmanlı müftüleri böyle evliliklerde cinsel yakınlaşmayı zina olarak kabul eder, kadını evlilik-içi zinadan uzak durması hususunda uyarır ve başka bir yolla ilişkiden kurtulamıyorsa kocanın yemeğine zehir katmasını meşrû görür. Onların başka bir yolla kastettikleri şeyin hukuk pratiğindeki yegane karşılığı muhâleadır. Boşandığını iddia eden fakat ispatlayamayan bir kadın bazı maddi haklarından feragat etme karşılığında kocasından boşanma elde etmeye çalışmalıdır. Ancak bu yol kadını maddi yönden mağdur ettiği ve nihai olarak kocanın rızasına dayandığı için her zaman makul ve kullanışlı değildir. Aile hukukuyla ceza hukukunun ortak alanında yer alan bu çalışmada müftüleri zikredilen sıra dışı çareyi önermeye mecbur bırakan hukuki arka plan tasvir edilmektedir. Çalışma 16-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapan Osmanlı müftüleri tarafından bu bağlamda verilmiş fetvaları analiz etmekte ve Hanefî hukuk öğretisi eşliğinde yorumlamaktadır.

Osmanlı/Hanefî ceza hukukunda bir kişiyi yemeğine zehir katmak suretiyle öldürmek kısas veya diyet gerektirmez fakat fail kurbanı aldattığı için ta‘zîr kapsamında cezaya tabi olur. Bu hüküm zinadan kurtulmak amacıyla kocasını zehirleyen kadın hakkında da geçerlidir. Şüphesiz kadın zina niteliğindeki cinsel saldırıdan kurtulmak için meşrû müdafaa kapsamında kocasını zehirlediğini iddia edecektir. Fakat bu iddiayı usûlüne uygun bir şekilde ispatlamadıkça ta‘zîr cezasına maruz kalabilir. Çünkü hukuken kocası sayılan kişiyi salt kendi iddiasına dayanarak zehirlemiştir. Osmanlı müftüleri karısını boşamadığına yemin eden münkir kocayı kazâen evli kabul eder. Koca salt karısının ispatlanmamış iddiasıyla tasarruf hakkından menedilemez ve nikâhla elde ettiği menfaati tasarruf ettiği için cezalandırılmaz. Fakat ilişkiden kaçınmaya güç yetiremeyen kadın istemeden de olsa kocanın cinsellik talebine itaat ederse günahkar sayılır. Çünkü ikrarıyla ilişkiyi cinsel saldırı ve zinaya dönüştüren odur. İkrarı şahitlerle ya da kocanın itirafıyla desteklenmedikçe sadece kendisi hakkında bağlayıcıdır. Müftülerin sadece kadın hakkında bağlayıcı olan ve hukuku yanıltma ihtimali bulunan bu ikrara dayanarak kocanın zehirlenmesini meşrû görmeleri fetva siyasetleriyle ilgili olabilir. Müftüler zehirlenme seçeneğini yerine getirilmesi gereken gerçek bir tavsiye ya da ödev olmaktan ziyade sanki kocanın boşamayı ikrar edip sonuçlarına katlanmasını sağlamak amacıyla dile getirmektedir. Karısı tarafından zehirlenmek ile boşamanın sonuçlarına katlanmak arasında kalan kocanın ikincisini tercih edeceği açıktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Hukuku, Boşanmanın İspatı, Müftü, Evlilik İçi Zina, Kocayı Zehirlenmek.

**The Last Resort that Ottoman Muftis Suggested for Women who could not Prove  
Their Divorce to Escape from the Marital Fornication:  
Adding Poison to the Husband's Food\*\***

**Summary**

In Ottoman/Hanafî family law, the right to divorce, which in principle belongs to the husband, can be used unilaterally, verbally and without witnesses. It is legally valid for a drunk to divorce his wife. It is valid for the husband to divorce his wife conditionally. These rules make it possible for the husband not to recognize the divorce he expressed when they were alone, to deny the divorce he expressed when he was drunk, and to refuse the conditional divorce when the condition was fulfilled. It is very difficult for the wife to prove the divorce in cases where the husband swore that he did not divorce her. The issues reflected in the fatwa collections indicate that women experienced heavy grievances in this context. This study focuses on adding poison to the husband's food, which the Ottoman muftis suggested as the last resort to women who claimed to be divorced but unable to prove it, to escape from marital fornication. The purpose of the study is to describe the Ottoman women's difficulties and despair in proving their divorce based on the examples of related fatwas. In Ottoman family law, divorce takes place in terms of religion when the husband unilaterally express certain words. However, a divorce which took place in terms of religion is not considered by the court unless proven by the husband's confession or by witnesses. This dichotomy caused Ottoman women, whose legal grounds for divorce were extremely limited, to be stuck in the marriage union. The questions asked to the muftis indicate that women had difficulty in proving especially the divorces expressed by the husband while being intoxicated or expressed conditionally, and that they were imprisoned in the marriage union that had ended in terms of religion. Ottoman muftis accept sexual intimacy in such marriages as fornication, warn the women to stay away from having intercourse with their husbands, and if no other means of escape is possible they consider it licit for such women to add poison to their husband's food. What they mean by 'other means of escape' in legal practice almost exclusively refers to mukhāla'a. A woman claiming divorce but unable to prove it must try to obtain a divorce from her husband in exchange for waiving some of her financial rights. However, this way is not always reasonable and useful, as it financially victimizes the woman and ultimately depends on the consent of the husband. In this study, which is in the common area of the family law and criminal law,

---

\*\* This study was derived from the project studies numbered 119K818 that I carried out within the scope of TÜBİTAK Career Development Program (3501). I would like to thank TÜBİTAK for their support.

the legal background that compels muftis to recommend the aforementioned extraordinary resort is described. The study analyzes the fatwas issued in this context by the Ottoman muftis who served in Anatolia and Rumelia between the 16th and 18th centuries and interprets them in the light of Hanafi legal doctrine.

In the Ottoman/Hanafi criminal law, killing a person by adding poison to his/her food does not require retaliation or blood money, but because the perpetrator deceives the victim, he/she is subject to punishment within the scope of discretionary punishment. This penal provision also applies to the woman who poisoned her husband in order to avoid the marital fornication. Undoubtedly, the woman would claim that she poisoned her husband in self-defense to get rid of the marital rape. However, unless she could duly prove this claim, she might be subject to the discretionary punishment. Because she poisoned the man who was legally considered her husband, merely based on her own claim. Ottoman muftis consider the defendant husband, who took an oath that he had not divorced his wife, to be legally married. The husband cannot be barred from the right of disposition solely with the unproven claim of his wife, and cannot be punished for disposing the benefit obtained through marriage. But a woman even if unwillingly obeys her husband's request for the intercourse, she is considered as a sinner. Because she is the one who turns the intercourse into sexual assault and fornication as a result of her claim. Her claim is binding only for herself, unless it is supported by witnesses or the husband's confession. The fact that muftis considered the poisoning the husband as legitimate based on such claim, which was binding only on the wife and had the potential to mislead the law, may be related to their politics of fatwa. Muftis voiced the option of poisoning as if it were to make the husband confess the divorce and suffer the consequences, rather than being a real advice or duty to be fulfilled. It is clear that the husband, who is between poisoned by his wife and suffering the consequences of divorce, would prefer the latter.

**Keywords:** Ottoman Law, Proof of Divorce, Mufti, Marital Fornication, Poisoning the Husband.

## Giriş

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda prensip olarak kocaya ait olan boşama yetkisi mahkeme kararı gerektirmeden, tek taraflı, sebepsiz, sözlü ve şahitsiz olarak kullanılabilir. Sarhoşluk hâlinde verilen talâklar muteberdir. Kocanın karısını giyabında doğrudan veya şarta bağlı olarak boşaması geçerlidir. Talâk sarîh lafızların yanında niyete bağlı olarak hüküm ifade eden kinâî lafızlarla da verilebilir. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler boşama yetkisinin kullanımıyla ilgili bu kuralların bazı ispat sorunlarına neden olduğunu göstermektedir. Koca bazen karısıyla yalnız bulunduğu bir

mecliste verdiği talâkı diğer kişilerin arasında inkâr etmekte, sarhoşken karısını boşadığını ayıldıktan sonra hatırlamamakta, belli bir şarta bağladığı talâkı şarta muhalefet ettiğinde reddetmektedir. Kurallar kocanın kullandığı kinâî lafızla kastettiği boşama manasını çoğu durumda gizlemesine ve kolayca inkâr etmesine imkân vermektedir. Bütün bu durumlarda boşama kocanın ikrarıyla ya da şahitlerin tanıklığıyla ispatlanmadıkça mahkeme tarafından dikkate alınmamaktadır. Oysa (bâin) boşama gerçekten vâkî olmuşsa evlilik diyâneten bitmiş ve cinsel yakınlaşma haram hâle gelmiştir. Kocanın boşamayı inkâr ettiği, cinsel yakınlaşma arzuladığı, boşamayı ispat edemeyen kadının yakınlaşmaya razı olmadığı ve herhangi bir hukuki yolla evliliği sonlandıramadığı durumların bir araya gelmesi hususi ve umumi menfaatleri ihlal eden büyük bir suçun habercisidir. Kadın kendisi yönünden artık sadece kazâen mevcut olan evlilik birliği içinde cinsel saldırı hâlini alan ve bütün bir toplumun hukukunu zedeleyen zina hükmündeki gayrimeşrû ilişkiye maruz kalma tehdidi altındadır. Birçok Osmanlı müftüsü boşandığını ispat edemeyen çaresiz kadınları bu tehdit karşısında uyarır ve zinadan kurtuluş için son çare olarak kocalarının yemeğine zehir katmalarına fetva verir. Bu çalışma kocanın yemeğine zehir katmayı zinadan ve evlilik bağından kurtuluşun son çaresi olarak gören Osmanlı fetvalarını betimlemekte ve Hanefî hukuk öğretisi eşliğinde yorumlamaktadır. Amaç Osmanlı kadınlarının temelde boşama tasarrufunun mahiyetinden kaynaklanan ispat zorluğu sebebiyle yaşadığı sorunları zikredilen mesele örneğinde göstermeye çalışmaktır.

Osmanlı hukuku üzerine yapılan çalışmalarda boşandığını ispatlayamayan kadınlara belli durumlarda kocalarının yemeğine zehir katmayı öneren bazı fetvalar ceza hukuku bağlamında ele alınmıştır. Colin Imber ilgili makalesinde Hanefî ceza hukukunda öldürme emri vermekle zehirlemek arasında hukuki sorumluluk yönünden örtülü bir benzerlik bulunduğunu öne sürmekte ve boşanmayı sağlayacak hukuki bir sebebi bulunmayan kadınlara belli durumlarda kocalarını zehirlemelerini öneren fetvaları bu bağlamda değerlendirmektedir.<sup>1</sup> Müellifin kocasını zehirleyen kadının cezai sorumluluğuna dair öne sürdüğü iddialar eleştirel bir yazıda ele alınmıştır.<sup>2</sup> Bu çalışma Osmanlı müftülerinin evlilik içi zinadan son (pratikte çoğu kez ilk) kurtuluş çaresi olarak önerdiği zehirlemeyi aile hukukuyla ceza hukukunun ortak alanında her ikisiyle de irtibatlı olarak tartışmaktadır. Çarenin sıradışılığı genellikle çaresizlik olarak okunmasını da mümkün kılmakta ve Osmanlı kadınlarının boşamayı ispat etme konusunda yaşadığı sorunları sert bir biçimde dışa vurmaktadır. Fetva mecmualarına yansıyan

<sup>1</sup> Colin Imber, "Why You Should Poison Your Husband: A Note on Liability in Hanafi Law in the Ottoman Period", *Islamic Law and Society* 1/2 (1994), 206-216.

<sup>2</sup> Muharrem Midilli, "Colin Imber'in Klasik Osmanlı Ceza Hukuku Hakkındaki Yaklaşımlarına Dair Eleştirel Notlar", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 29 (2020), 5-46.

meseleler Osmanlı kadınlarının boşanma konusunda başka ispat zorlukları da yaşadığını gösterir. En az çalışmanın problemi kadar çarpıcı başka bir örnek gaibin karısının medeni durumuyla ilgilidir. Kadın yeni bir evlilik yapabilmek için kocasından bir boşanma ya da ölüm haberi almalıdır. Aksi halde kocasının doksan yaşına varmasına ya da akranlarının ölümüne kadar beklemek zorundadır.<sup>3</sup> İki âdil şahidin kocasından getirdiği ölüm ya da boşanma haberi bile yeni bir evlilik yapmasını ancak diyâneten mümkün kılar ve kadın kazâen gâib kocayla evli kalmaya devam eder.<sup>4</sup> Gâib koca bir gün ortaya çıktığında herhangi bir mahkeme kararı olmadan karısını geri alabilir. Bu uygulamanın nesep, mehir ve miras gibi konularda sayısız hukuki ihtilaf ve mağduriyetten sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada veri kaynağı olarak kullanılan fetvalar genellikle 16-18 yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülere aittir. Çalışma belirtilen zaman ve mekanda kadınların boşanma iddiasıyla ilgili ispat sorunlarına verilmiş zehirleme fetvaları ışığında aile hukukuna bakmayı denemektedir.

### 1. Kadınların İspatlamakta Zorlandığı Talâklar

Osmanlı fetva mecmualarına yansıyan meseleler kadınların en fazla kocalarının sarhoşken veya şartlı olarak verdiği talâkları ispatlamakta zorluk yaşadığını göstermektedir. Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın sarhoşken verdiği talâk muteberdir. Fakat boşama meclisinde yeterli sayıda şahit bulunmuyorsa koca ayıldıktan sonra talâk verdiğini inkâr edebilir ve boşama sadece kadın tarafından öne sürülen bir iddia olarak kalır. Müftülere sorulan birçok meselede kocanın sarhoşken karısını boşadığı ve ayıldığına boşamayı reddedip karı-koca hayatını sürdürmek istediği görülmektedir. Ebussuûd Efendi’ye (ö. 982/1574) sorulan bir meselede anlatılana göre bir kişi şarap içip sarhoş olduktan sonra eve gelir ve karısından para ister. Karısı kendisine para vermeyince “Benden bâin talâk boş ol” deyip gider. Sonra yine gelir ve karısını üç talâk boşar. Koca sarhoşluktan ayıldıktan sonra üç talâk boşadığını inkâr eder ve şahidi olmayan karısı boşamayı ispat etmekten aciz kalır.<sup>5</sup> Hocazâde Esad Efendi’nin (ö. 1034/1625) bir fetvasında kocanın haram bir içecekten sarhoşken karısını üç talâkla boşadığı fakat hâl-i

<sup>3</sup> Bir fetvada seferde gâib olup hayatı ya da ölümü hakkında bilgi bulunmayan ve öldüğü sabit olmayan bir kişinin karısının yeni bir evlilik yapabilmesi için kişinin kendi beldesindeki akranlarının ölümüne kadar sabretmesi gerektiği ifade edilmektedir. Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ullah Efendi* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502), 5a. Bir diğesinde dört beş yıldır gâib olan ve hayatı ya da ölümü hakkında bilgi bulunmayan kocanın ölümü sabit olmadıkça ya da doksan yıl geçmedikçe karısının yeni bir evlilik yapamayacağı belirtilmektedir. Ali Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98), 9a.

<sup>4</sup> Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 64b; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157), 1/21b.

<sup>5</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 80a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028), 48b.



sıhhatinde boşamayı inkâr edince karısının ispata güç yetiremediği ifade edilir.<sup>6</sup> Şeyhülislâm'ın başka bir fetvasında bir kadının yine kocasına “Sen muharremden sekrin hâlinde bana ‘benden üç talâk boş ol’ dedin” diyerek dava açtığı fakat kocanın inkârı üzerine iddiasını ispat edemediği görülmektedir.<sup>7</sup> Diğer birçok fetvada kadının kocasına “Sen bana lâ-ya‘kıl iken talâk verdin”, “(Zevcim) şürb-i hamr edip beni talâk-ı selâse ile tatlık eyledi”, “Sen dün hamrdan sekrân ve mağlûb iken gelip beni bâinen tatlık ettin”, “Sen sekrân iken beni tatlık ettin”, “Beni zevcem Zeyd muharremden sekrân iken talâk-ı selâse ile tatlık etti”, “Beni talâk-ı selâse ile tatlık ettin” veya “Beni hamrdan sekri hâlinde talâk-ı selâse ile tatlık etti” diyerek dava açtığı, kocanın iddiayı inkâr edip talâk vermediğine yemin ettiği ve şahidi bulunmayan kadının boşamayı ispat etmeye kadir olamadığı ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Kocanın inkârı karşısında kadının boşanma iddiasını ispatlayabilmesi için yeterli sayıda ve nitelikte (en az iki erkek ya da bir erkek iki kadın) şahit bulması gerekmektedir. Şahitlerin hukuken gerekli görülen yeterliliği taşımaması boşama iddiasının sübûtuna mâni olacaktır. Bu nedenle bir fetvada sarhoş kocanın karısını üç talâkla boşadığına sadece birkaç kadının şahitlik etmesi dikkate alınmaz.<sup>9</sup> Kocanın sarhoşken talâk verdiği ve ayıldığında talâkı inkâr ettiği belirtilen bu fetvaların çoğunda kadınlara cinsel yakınlıktan uzak durmaları hususunda uyarılar yapılmakta ve kocanın zor kullanması hâlinde son çare olarak zehirlemeye başvurabilecekleri hatırlatılmaktadır.

Fetva mecmualarında zikredilen meseleler kadınların şarta bağlı olarak verilen talâkların ispat edilmesinde de zorluklar yaşadığını göstermektedir. Osmanlı toplum hayatında bir tür yemin ve sözlü teminat olarak kullanılan şartlı talâk hayli yaygındır. Kocalar eşlerinden habersiz bir şekilde günlük hayatın herhangi bir alanında muhtelif nedenlerle şartlı talâk verebilmekte, başka bir ifadeyle boşama yemini edebilmektedir.<sup>10</sup> Kadınlar kendi gıyaplarında yapılan yeminlerin bozulması hâlinde diyâneten boş olmakta ve birçok durumda boş olduklarının farkında bile olmadan evlilik hayatına devam etmektedir. Kadınlar kendi huzurlarında yapılan yeminlerin tutulmaması sebebiyle boş olduklarını öğrendikleri durumlarda da kocalarının inkârı nedeniyle ispat zorluğu yaşayabilmektedir. Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında bazı kocaların “Şu işi işlersem avradım üç talâk boş olsun” ve “Bir dahi senin esbâbını izninsiz satarsam benden

<sup>6</sup> Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/38b.

<sup>7</sup> Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/32a.

<sup>8</sup> Bozanşâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48a-b; *Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymânîye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 45a, 51a; Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/35a; 2/8b, 11b.

<sup>9</sup> Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/10a.

<sup>10</sup> Bu tespit için fetva mecmualarının ta'lik-i talâk bölümlerine kabaca bir göz atmak yeterlidir.

üç talâk boş ol” şeklinde yemin ettikten sonra şarta muhalefet ettiği fakat boşamayı veya şartın meydana geldiğini inkâr edince eşlerinin şahit bulamadığı ve ispattan aciz kaldığı anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Hocazâde Esad Efendi'nin bir fetvasında kocanın “Eğer bir dahi zevcem Hind'i darb edersem benden üç talâk boş olsun” şeklinde yemin ettiği, karısının “Beni darb etti” diye dava açtığı fakat iddiasını ispatlayamadığı anlatılmaktadır.<sup>12</sup> Diğer bazı fetvalarda karısına bıçak çekmemeye ve onu dövmemeye bâin talâk şart eden, karısını dövüp içki içerse alıp alacağıнын veya bir daha şarap içerse karısının üç talâk boş olmasına yemin eden kişilerin daha sonra şartlarına ve yeminlerine muhalefet etmeleri sebebiyle boş olan eşlerinin ispat zorluğu yaşadığı görülmektedir. Müftüler kadınları zinadan uzak durmaları konusunda uyarmakta ve başka çare kalmazsa zehirlemenin meşrû olduğuna fetva vermektedir.<sup>13</sup> Osmanlı toplumunda boşama yeminlerinin yaygınlığıyla doğru orantılı olarak ispat sorunlarının da yaygın olduğu ve zehirleme fetvalarının ellerde dolaştığı tahmin edilebilir.

## 2. Evlilik-içi Zinanın Mahiyeti ve Hükümü

Osmanlı/Hanefî hukuku kesin olarak sona ermiş olan bir evlilikte meydana gelen cinsel yakınlaşmayı zina olarak kabul eder. Bu nedenle Osmanlı müftüleri karısına üç talâk verdikten sonra hüülle ve yeni bir nikâh olmadan yaklaşan kişiye had cezasını gerekli görür.<sup>14</sup> Üç talâktan sonra cinsel yakınlaşmanın iddet içinde gerçekleşmiş olması şüphe nedeniyle cezayı hafifletebilir.<sup>15</sup> Ancak kocası tarafından kesin bir şekilde boşandığını işiten ve iddia eden bir kadın ispattan aciz kaldığında yakınlaşma kendisi yönünden diyâneten zina hükmünde olsa da kocası yönünden kazâen meşrûdur ve cezai müeyyideye tabi değildir. Zira talâk vermediğine yemin eden koca salt karısının hukuken ispatlanmamış iddiasıyla tasarruf hakkından menedilemez ve hakkı olan menfaati zor

<sup>11</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 79b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 62b.

<sup>12</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/34b-35a.

<sup>13</sup> Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48a, 62b; Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 38a.

<sup>14</sup> Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 67a; Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 74a; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 41a.

<sup>15</sup> Hanefî öğretisinde bir kişinin üç talâkla boşadığı eşine iddet sırasında yaklaşması *istibâh şüphesi/filde şüphenin* bulunduğu sekiz yer arasında sayılır. Koca ilişkiyi helâl zannettiğini söylesse had cezasına çarptırılmaz ama haramlığı bilerek hareket etmişse had cezası gerekir. Çünkü helâl kılıcı sahiplik bütünüyle ortadan kalktığı için şüphe de ortadan kalkmıştır. Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergîmânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşur Hâfız (Kahire: Dârü's-Selâm, 2000), 2/748-749; Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1292), 1/367; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 2/344-345.

kullanarak elde etmesi hâlinde bile cinsel saldırı ya da zina suçu işlemiş sayılmaz. Hocazâde Esad Efendi'nin bir fetvasına göre koca şarta bağlı olarak verdiği üç talâktan sonra karısının şartın gerçekleştiğine dair iddiasını inkâr edip yemin ederse karısı kâzaen boş sayılmaz ama şart vâkî olmuşsa diyâneten üç talâkla boş olur.<sup>16</sup> Şeyhülislâm başka bir fetvasında yine kocasının kendisini boşadığını iddia eden fakat ispatlayamayan kadının eğer doğru söylüyorsa diyâneten boş olacağını fakat yemin eden münkir kocanın kazâen boş olmayacağını belirtir.<sup>17</sup> Kadının hukuken ispatlamadığı ve belki de gerçeğe aykırı olarak öne sürdüğü iddiası karşısında koca sadece kazâen değil diyâneten de evli kabul edilecektir. Kocanın kazâen ve diyâneten evli ama karısının kazâen evli, diyâneten boş sayıldığı bu sıra dışı durumun bir yansıması olarak Abdürrahîm Efendi (ö. 1128/1716) boşamadığına yemin eden münkir koca hakkında bir yandan *ezvac muamelesini* meşrû görürken diğer yandan boşandığını ispatlayamayan müddeî karısını, bâin talâk meydana gelmişse temkinden ve zinadan kaçınması hususunda uyarır.<sup>18</sup> Müftülerin formüle ettiği cevaplar birlikte düşünüldüğünde denilebilir ki cinsel yakınlaşma koca yönünden kazâen ve diyâneten devam eden nikâh kapsamında helâl ve meşrû bir hak iken, kadın yönünden diyâneten bitmiş nikâh sebebiyle haram ve zinadır.

Osmanlı müftülerine göre boşandığını iddia eden fakat ispatlayamayan bir kadın kocanın kendisine yaklaşmasından sakınmalıdır. Zira kendisi yönünden cinsel yakınlaşma artık zina hükmündedir. Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında sarhoşken karısını üç talâkla boşayan fakat ayıldığında boşamayı inkâr eden bir kişiden bahsedilmektedir. Karısı boşandığını ispattan aciz kalmıştır. Kadının boşandığını bildiği bu evlilikte kocayla *ezvac muâmesi* eylemesi câiz olur mu? Şeyhülislâm kesin bir şekilde “Asla mümkün değildir, eğer tasarruf etmek isterse mutâvaat asla câiz değildir” diye cevap vermektedir.<sup>19</sup> Şartlı boşamanın vâkî olduğu iddia edilen başka bir meselede kadın yine boşamayı bilmekte fakat ispat edememektedir. Bu durumda koca *yakınlık* ederse karısı *âsim* olur mu? Ebussuûd Efendi ilişkinin *zina* olduğu ve asla tercih edilmemesi gerektiği görüşündedir.<sup>20</sup> Kocanın yakınlık etmesine mâni olamayan bir kadın istemeden bile olsa ilişkiye imkân vermemeli; hazır bulunmamalıdır. Nitekim Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) kocası tarafından üç talâkla boşandığını bilen ama ispat edemeyen bir kadının *adem-i temkine* gücü yetmezse *kerhen temkininde* günahkâr olup olmayacağı sorusuna “Olur,

<sup>16</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/34b-35a.

<sup>17</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/35a.

<sup>18</sup> Mentешzâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243),1/232.

<sup>19</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 80a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48b.

<sup>20</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 79b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

asla câiz değildir” diye cevap verir.<sup>21</sup> Zira gayrimeşrû bir ilişkiye istemeden de olsa hazır bulunmak ve boyun eğmek yasaktır. Zikredilen fetvaların her birinde müftüler kadınlara kocanın zor kullanması hâlinde yemeğine zehir katıp öldürülmesinin meşrû (câiz/vâcib) olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bağlamda kocasının yemeğine zehir katması ta‘zîr ve nehy-i ani’l-münker kapsamında bir tür önleme ve meşrû müdafaa sayılacaktır.<sup>22</sup> Nitekim konuyla ilgili birçok fetvanın nükülünde boşandığını iddia eden ve kendini kocadan menetmeye güç yetiremeyen bir kadının kocayı öldürmek suretiyle genişlik bulacağı, nefsinden şerri def etmekten aciz kaldığı için kocanın yemeğine zehir katmasının mübah olacağı ifade edilmektedir.<sup>23</sup>

### 3. Zehirlemenin Keyfiyeti ve Cezai Sorumluluğu

Hanefî ceza hukukunda bir kimsenin yemeğine ya da içeceğine zehir katmak suretiyle ölümüne sebebiyet vermek kısas ve diyet gerektirmez. Maktul zehir katılmış yemeği ya da içeceği kendi ihtiyarıyla alıp yediği için kendini öldürmüş sayılır. Zehirleyen kişi içekte zehir olduğunu haber vermeyerek kurbanını kandırmıştır ama salt kandırmak tazmin gerektirmez. Fail kurbanına zehri bizzat içirmişse kısas olmasa da diyete mahkum edilir.<sup>24</sup> Evlilik bağından ve haramdan kurtulmak için kocanın yemeğine zehir katmak zorunda kalan bir kadın için de kısas ve diyet gerekli olmaz. *Hülâsatü'l-fetâvâ* ve *Fetâva'l-Hâniyye* gibi mecmualarda kocası tarafından üç talâkla boşandığını bilen bir kadının, kocanın boşamayı inkâr etmesi ve kadının kendisini sakınmaya güç yetirememesi hâlinde kocayı öldürmekle genişlik bulacağı ifade edilir. Fakat kadın silah değil, ilaç/zehir kullanmalıdır; silah kullanırsa kısasen ölüm cezasına çarptırılabilir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

<sup>22</sup> Ebussuûd Efendi bir fetvasında cinsel saldırganını baltayla yaralayıp daha sonra ölmesine sebep olan kadının davranışını gazâ olarak nitelemektedir. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 260.

<sup>23</sup> Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye* [*el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin kenarında] (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/493; Üskübî Pîr Mehmed Efendi, *Muîmü'l-müftî fi'l-cevab ale'l-müsteftî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 133), 59b; *Kitâb-ı Fetâva's-Sîvâsiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 25a; Mevlânâ Pîri Efendi, *Suveru'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 37a; Kadızâde Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurumî, *Bahrü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hamidiye, 605), 79b; Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızâde Muhammed Ârif, *Nehriyyetü'l-fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590), 59b.

<sup>24</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 26/153; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/440; Abdullah Özer, *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Mûteallika bi't-teazir Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 60.

<sup>25</sup> İftiharüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, *Hülâsatü'l-Fetâva* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673), 107a; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 1/493.

Osmanlı müftüleri Hanefî geleneğindeki bu yaklaşımı fetvalarına aynen yansıtmıştır. Konuyla ilgili fetvaların hemen tamamında zehirlemenin kocanın *taâmına zehir katmak* suretiyle gerçekleştirilmesi gerektiği özellikle vurgulanır. Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir meselede karısını dövüp içki içerse alıp alacağını üç talâkla boş olmasına yemin eden bir kişinin daha sonra karısını yine dövdüğü görülmektedir. İmam ve müezzin üç talâkın vâkî olduğuna şahitlik etmediği için kadın ispattan aciz kalmıştır. *Zina* etmek istemeyen kadın kocasını yemeğine zehir katarak ya da savaş aletiyle öldürse *şer'an nesne lâzım olur mu?* Şeyhülislâm cevaben kocanın yemeğine zehir katmakla bir şey gerekmeceğini; ama savaş aletiyle öldürürse kısas lazım olacağını söyler. Müsteftî tekrar sorar: “Elinden başka bir yolla kurtulamayıp cebren zina etmek istediği için öldürmüş olsa şer'an kadına kısas gerekir mi?” Şeyhülislâm kadının üç talâkla boşamayı ispat edememesi hâlinde kısasla yargılanacağını fakat zehir kattığı yemeği kocasının eliyle yemesi hâlinde ne diyet ne de kısas gerekeceğini; başka bir yolla kurtulmak mümkün olmadığında ahirette azap bile lazım olmayacağını ifade eder.<sup>26</sup> Dünyevi yaptırımdan kurtulmak isteyen kadının zehirleme yolunu tercih etmesi kimi müftülerce “zehir ile katleylesin; ta ki dünyada dahi söz gelmeye” şeklinde ifade edilir.<sup>27</sup> Evliliğin kazâen devam etmesi cebren gerçekleşen ilişkinin mahkeme nazarında cinsel saldırı suretinde zina olarak görünmesine mâni olacağından zehirleme dışında bir yol kullanan kadını kısasen ölüm cezasıyla karşı karşıya bırakabilir. Bu nedenle bazı fetva mecmualarında üç talâkla boşandığını bilen bir kadının boşamayı inkâr eden kocasını cinsel yakınlaşmadan men edemediğinde -başka şekilde değil- zehirle katletmesinin meşrû olup olmadığını soran müsteftîye olumlu cevap verilmektedir.<sup>28</sup>

Kocasını yemeğine zehir katmak suretiyle öldüren bir kadın kısas ve diyet kapsamında cezalandırılmasa bile boşamayı ve cinsel saldırı görünümündeki zinayı ispat etmedikçe ta'zîr türünden bir yaptırıma maruz kalabilir. Zira Hanefî ceza hukukunda bir kimseyi yemeğine zehir katmak suretiyle öldürmek kısas ve diyet gerektirmese bile failin kurbanını aldatmış olması nedeniyle ta'zîr kapsamında cezai müeyyideye tabidir.<sup>29</sup> Çünkü fail aldatma gibi hakkında had cezası bulunmayan bir suç (*cinayet*) işlemiştir.<sup>30</sup> Osmanlı müftüleri de kurbanın zehir katılmış yemeği bizzat yediği durumda failin

<sup>26</sup> Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 62b.

<sup>27</sup> Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî* (Aşir Efendi, 133), 59a; *Kitâb-ı Fetâvâ's-Sivâsiyye* (Kılıç Ali Paşa, 487), 25a; Mevlânâ Pîrî Efendi, *Suveru'l-fetâvâ* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 37a; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm* (Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 52a.

<sup>28</sup> Kadizâde Muhammed Ârif, *Bahrü'l-fetâvâ* (Hamidiye, 605), 79b; Seyyid İbrahim Edhem, *Nehriyyetü'l-fetâvâ* (Nadir Eserler-Türkçe, 1590), 59b.

<sup>29</sup> Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, 3/440; Özer, *Çivizâde'nin Risâle Mûteallika bi't-teazir Adlı Eseri*, 60.

<sup>30</sup> Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/235; Imber, “Why You Should Poison Your Husband”, 212.

ta'zîrle cezalandırılması gerektiği görüşündedir.<sup>31</sup> Bu nedenle kazâen/hukuken evli olduğu kocasına zehir katılmış yemek sunan bir kadın da onu aldattığı için ta'zîre maruz kalabilir. Mahkeme kadının boşanma hususunda kabul etmediği iddiasını zehirlemeyi zinadan kaçınmak için gerçekleştirdiğini söylerken de dikkate almayacaktır. Aksi halde evlilik birliğini sonlandırmak isteyen fakat geçerli bir sebebi bulunmayan kadınlar hukuken ispatlanmamış ve hatta gerçeğe aykırı olarak tertip edilmiş iddialarla kocalarını zehirlemeyi âdet hâline getirebilir. Boşanma yolları son derece kısıtlı olan Osmanlı kadınları özellikle ağır mağduriyet yaşadıkları durumlarda zehirlemeyi standart bir ayrılık yolu olarak kullanabilir. Kısaca kadının salt kendi iddiasıyla cinsel saldırı suretinde zina görünümü kazandırdığı ilişkiden kurtulmak için kocasını zehirlemesi cezai yaptırıma tabidir. Başka bir ifadeyle müftülerin kadın için meşrû ve hatta vâcib gördükleri zehirleme gerçekte ta'zîr cezası gerektiren bir davranıştır.

#### 4. Zehirlenmenin Meşrû Olmasının Şartları

Osmanlı müftüleri kendilerine yöneltelen meselelerde hiç sorulmamış olsa bile cevaba zehirleme formülünü eklemeyi uygun görürler. Muhteva ve üslup yönünden birbirine çok benzeyen zehirleme formülleri kadını zinadan uzak durması hususunda uyarır. Ayrıca kocanın gözünü korkutmayı hedefler ya da pratikte böyle işlev görmüş olmalıdır. Müsteftîler bazen doğrudan boşandığını bilen fakat ispat edemeyen bir kadının "... zinadan ictinâb eylese nice etmek gerekdir?" ve "...elinden ne vecihle halâs olur?" gibi sorularla zinadan ve kocanın elinden nasıl kurtulacağını öğrenmek ister.<sup>32</sup> Müsteftîyi fetva sormaya sevk eden şey hâkim hukuk sisteminin kadına önerdiği makul ve kullanışlı bir kurtuluş yolunun bulunmamasıdır. Osmanlı aile hukukuna hâkim olan Hanefî yorumu kadının boşanma elde edebileceği hukuki yolları son derece sınırlamış ve mevcut olanlarını da sıkı muhâkeme kurallarıyla âdetla kullanılamaz hâle getirmiştir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 197; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 2/299.

<sup>32</sup> Bozanzaâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48a, 62b.

<sup>33</sup> Mehmed Akif Aydın mahkeme kararına esas teşkil edecek boşanma sebepleri hususunda Hanefîlerin diğer mezhepler arasında en dar yorumu benimsediğini ifade etmektedir. Ona göre bu nedenle Osmanlı hukuk tarihinde Hanefî mezhebinin hâkim olduğu dönemlerde ve bölgelerde mahkeme kararıyla boşanma çok sınırlı olmuştur. Mehmed Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 123. Gerçekten mezhepteki hâkim görüşe göre kadın sadece kocasının iktidarsızlığı veya ilişkiye mâni bazı fiziksel bozuklukları sebebiyle tefrik davası açabilir. Davanın geçerli olabilmesi için kadın mezkur durumları bilmeli ve öğrendikten sonra razı olmamalıdır. Bir defa ilişki gerçekleşikten sonra meydana gelen iktidarsızlık davaya konu olamaz. İktidarsızlık sebebiyle açılan davada kocaya bir yıl müddet verilir. Bir yıl içinde ilişki gerçekleşirse evlilik devam eder; gerçekleşmezse hâkim tefrik kararı verir. İlişkinin meydana gelip gelmediğine dair davalarda kadın genellikle dezavantajlıdır. Mevkûfatî Mehmed Efendi, *Mülteka*

Müftüler yine de zehirlenmenin başka bir yol bulunmaması şartıyla meşrû olduğunu zikretme gereği duyarlar ve bu şartı fetvalarda “gayrı tarikle halâs mümkün değil ise”, “asla gayrı tarîk ile halâs mümkün değil ise”, “gayrı tarîk ile halâs olmayacak”, “gayri veçhile mecâli yok ise”, “bir tarîk ile halâs mümkün olmazsa” ve “bir tarikle halâs mümkün olmazsa” gibi ifadelerle vurgularlar.<sup>34</sup> Onların *gayrı tarîk* veya *bir tarîk* ifadeleriyle kastettikleri yolun pratik hukuk hayatındaki karşılığı neredeyse sadece muhâleadır. Kadının evlilik akdinden kaynaklanan maddi haklarından feragat ederek hatta üstüne para ödeyerek kocasını boşamaya razı etmelidir. Nitekim Ebussuûd Efendi bir fetvasında zehirlenme seçeneğinden önce kadının *nesi var ise* verip muhâlea etmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde Hocazâde Esad Efendi'nin bir fetvasında zıf geçirmiş olan bir kadının kocası tarafından bâin talâkla boşandığına dair mahkemeye sunduğu âdil şahitlerin dinlenmemesi üzerine kurtuluş için mehri üzerine muhâlea ettiği görülmektedir. Fetvada daha sonra boşamayı âdil şahitlerle ispatlayan kadının mehrini geri alabileceği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Gerçekten boşadığını ikrar etmeyen kocanın mehri ve iddet nafakası gibi maddi yükümlülüklerden kurtulması ve üstüne bir miktar gelir elde etmesi hâlinde boşamaya razı olacağı beklenebilir. Hatta kadının muhâlea talep etmesi kocanın daha önce verdiği talâkı inkâr etmek suretiyle tertiple ettiği oyunun bilinçli olarak hedeflenmiş bir sonucu bile olabilir. Fakat söz konusu meselede muhâlea, mehrinden zulmen ferâğât etmek zorunda kalan kadının ekonomik mağduriyet yaşamasına sebep olacağı için makul değildir ve nihai olarak kocasını razı etmesini gerektireceği için kurtuluşu garanti etmemektedir.

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda boşandığını iddia eden fakat ispatlayamayan kadınlar için makul ve ayrılığı garanti eden bir kurtuluş yolunun neredeyse bulunmaması nedeniyle müftüler bazen zehirlenmeyi doğrudan önerirler.<sup>37</sup> Birçok fetva mecmuasında yer alan bir meselede “Hind zevci talâk-ı selâse ile boşadığın bilip ammâ münkir olup halâsa elinden mecâl olmasa zinaya râziye olmayacak neylemek gerek? Kendini katl eylesin mi yoksa zevcin mi öldürsün yoksa firar mı eylesin yoksa hâkime alıgidip yemin vermek kifâyet eder mi?” şeklinde yer alan sorular kazâen devam eden evlilik birliğinde mahsur kalmış olan kadının çaresizliğini dokunaklı bir şekilde hissettirir. Cevapta

*Tercümesi Mevkûfât* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/228-229; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmîyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/349.

<sup>34</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 68a, 79b; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 62b; Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî* (Aşir Efendi, 133), 59a; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 45a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/233.

<sup>35</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 79b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

<sup>36</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/11b.

<sup>37</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 80a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

intihar olumsuz bulunur ve evi terk edip gitmekten hiç bahsedilmez. Kocanın yalan yere yemin etmesi hâlinde başka kurtuluş çaresi yoksa zehirleme önerilir.<sup>38</sup> Fetvanın devamında zehirlemeye güç yetiremeyen bir kadının gizli bir şekilde hülle etmesinin bile câiz görülmesi evlilik birliğini sonlandırma hususunda çaresizliğinin boyutlarını gözler önüne serer. Kadın kocasından habersiz bir şekilde yeni bir evlilik yapacak ve boşanıp iddeti bittikten sonra bir tür tecdid-i nikâh görünümü altında eski kocasına dönecektir. Müftülerin biçare kadınların takip etmesini meşrû ve hatta gerekli gördüğü zehirleme ve gizli hülle gibi ıstıraplı sıra dışı yollar onların zinanın önlenmesini kadınların mutluluğundan daha fazla önemsediklerine dair bir izlenim uyandırabilir.<sup>39</sup> Başka bir ifadeyle onlar sanki kadının kişisel sorunlarını gidermekten ziyade zinanın önlenmesine odaklanmış gibidir. Eğer öyleyse müftüler hukuk geleneğinde salt Allah hakkı olarak görülen zinanın kişisel menfaatlerin ötesinde bütün bir toplumu tehdit eden ve bu nedenle öncelikli olarak ele alınması gereken yönünü dikkate almış olabilir. Şüphesiz onlar zinanın önlenmesini nihai olarak kadını mutlu edecek bir durum olarak görmekte-dirler.

Talâk iddiasını ispatlayamayan bir kadının kocasının yemeğine zehir katması kocanın zor kullanarak gayrimeşrû ilişkiye kalkışması hâlinde meşrû olur. Bu durum bazı fetvalarda koca *cebderse*, *cebren ederse* gibi ifadelerle belirtilir.<sup>40</sup> Tarafların rızasıyla sadece zina mahiyetinde kalacak olan gayrimeşrû ilişki kocanın zor kullanmasıyla evlilik içi cinsel saldırı niteliği de kazanır. Koca gayrimeşrû ilişkiye hiç yanaşmazsa ya da kadın zinaya razı olursa zehirleme bir kurtuluş çaresi olmaktan çıkar. Kadın bir yandan iddia ettiği talâkı ispat edemezken diğer yandan kendi rızasıyla cinsel birlikteliği sürdürürse zina suçu kapsamında cezalandırılabilir. Zira ileri sürdüğü iddia karşı taraf inkâr etse bile ilişkinin zina hükmü kazanmasına neden olmuştur. Zinayı ikrar eden kişinin kendi ikrarı ile muâheze olunması gerekmektedir.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî* (Aşır Efendi, 133), 59a; *Kitâb-ı Fetâvâ's-Sivâsiyye* (Kılıç Ali Paşa, 487), 25a; Mevlânâ Pîrî Efendi, *Suveru'l-fetâvâ* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 37a; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm* (Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 52a.

<sup>39</sup> Imber, "Why You Should Poison Your Husband", 215.

<sup>40</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 80a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

<sup>41</sup> Nitekim Ebussuûd Efendi şu fetvasında zinayı ikrar eden kişiyi kendi ikrarıyla muâheze etmektedir: "Me-sele; Zeyd zevcesi Hind'in anası Zeyneb'e zinâ ettim deyip Zeyneb münkire olsa Zeyneb'e nesne lâzım olur mu? el-Cevâb: Had yoktur. Zeyd recm olunur. Zeyneb'in inkârı kendi hakkında muteberdir, Zeyd hakkında değildir. Bu kaville amel olunmak lâzımdır bu madde-i kabîhada". Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 78b. Görüldüğü üzere tek bir ilişkide taraflardan biri ikrarı nedeniyle hadle cezalandırılırken diğeri cezalandırılmamaktadır. Kâdîhan'ın nakline göre bir adam falan kadınla zina ettiğini söylese ve o kadın iddiayı inkâr etse Ebû Hanîfe'ye göre adama had gerekmez. İmâmeyn bu



## 5. Yeminin Etkisi

Talâk verdiğini inkâr eden kocaya yemin verdirmek kadının boşanmış sayılmasına mâni olmaz. Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir meseleye göre bir kadın kocasının sarhoşken kendisini boşadığını söyleyerek dava açmıştır fakat şahidi yoktur. İddiayı inkâr eden koca talâk vermediğine yemin ederse şer'an boşama meydana gelir mi? Şeyhülislâm cevaben kadının boşamayı işitmiş olup ispat edememesi hâlinde kocayı yanına yatırmaması ve zinadan kaçınması gerektiğini; asla kurtuluş mümkün olmazsa yemeğine zehir katmanın meşrû olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup> Cevapta boşamanın meydana gelip gelmediği açıkça ifade edilmemekte fakat kadından göstermesi istenen tavır en azından kadın yönünden evlilik birliğinin sona erdiğine işaret etmektedir. Yahyâ Efendi'nin cevapladığı bir meselede bir kadın, kocasının sarhoşken kendisini üç talâk ile boşadığını söylemekte fakat ispat edememektedir. Koca talâk vermediğine yemin ederse boşama meydana gelir mi? Şeyhülislâm talâk lafzı kadın tarafından işitilmişse boşamanın meydana geleceğini ifade etmekte ve devamında neredeyse Ebussuûd Efendi'nin yukarıdaki cevabını zikretmektedir.<sup>43</sup> Her iki cevapta da boşanma kadının hukuken ispatlanmamış iddiasına nazaran meydana gelmiş sayılmakta ve sadece kadını bağlamaktadır. Davacı konumunda bulunan kadın iddiasını ispatlayamadığı ve iddiayı inkâr eden koca boşamadığına yemin ettiği için evlilik kazâen devam etmektedir.

Kocasından boşandığını iddia eden fakat ispattan aciz kalan kadınlar yemin etmek suretiyle ya da salt iddiaları gereği kazai ayrılık elde edemez. Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında karısını evinde üç talâkla boşayıp insanların yanında inkâr eden bir kocadan bahsedilmektedir. Karısının şahit getirememesi hâlinde boşamanın gerçekleştiğine dair yemini tasdik olunur mu? Şeyhülislâm sadece "Olunmaz" demekle yetinmemekte kadının kocayı yanına yaklaştırmamasını ve başka bir yolla kurtulması mümkün değilse yemeğine zehir katması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>44</sup> Müddeî konumunda olan kadının davasını ispatlaması için kural gereği yemin etmesi değil, beyyine getirmesi gerekir. Yahyâ Efendi'nin olumsuz cevap verdiği bir meseleye göre bir kadın kocasının sarhoşken kendisini bâin talâk boşadığını söyleyip dava açmıştır. Koca iddiayı inkâr etmiş ve boşamadığına yemin etmiştir. Davasını ispatlayamayan kadın kendini tefrik ettirebilir mi? "Olunmaz" cevabına şu tipik formül eşlik etmektedir: "Ammâ vâkî ise

---

meselede adama haddi gerekli görür. Yine bir kadın zina fiilini ikrar edip falan adamla zina ettiğini söylese ve o adam iddiayı inkâr etse Ebû Hanîfe'ye göre hiçbirine had cezası gerekmez. Diğer iki hukukçu bu meselede kadına had cezası gerekeceği görüşündedir. Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, 3/470. Ebussuud Efendi'nin İmâmeyn'in görüşüne göre fetva verdiği anlaşılmaktadır.

<sup>42</sup> Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 48a-b.

<sup>43</sup> *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 45a.

<sup>44</sup> Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 68a.

temkîn etmeyip zinadan ihtiraz lâzımdır. Halâs mümkün olmaz ise taâmına zehir katmak tecvîz olunmuştur”.<sup>45</sup> Kocanın inkârı ve yemini karşısında boşanma iddiasını ispat edemeyen bir kadının tefrik elde edebileceği hukuki bir yol bulunmamaktadır.

Kadının boşadığını inkâr eden kocaya mahkemede yemin verdirmesi, kaçınmaya güç yetiremediği ilişki sebebiyle günahkâr sayılmasını önleyebilir. Çivizade Mehmed Efendi'ye sorulan bir meseleye göre bir kişi karısına üç talâk verdikten sonra boşamayı inkâr eder. Karısının boşamayı ispat edecek beyyinesi yoktur ama kocasından üç talâkın sadır olduğunu bilmektedir. Bu durumda koca yakınlaşmak isterse karısına *şer'an ism vâkî olur mu?* Şeyhülislâm cevaben kadının kocaya mahkemede yemin verdirmesi gerektiğini ve yeminden sonra kendini menedememesi hâlinde günahkâr olmayacağını ifade eder.<sup>46</sup> Kocaya yemin ettirmek kazâen varlığı devam eden evliliklerde mahsur kalmış olan kadınların mağduriyetini hafifletebilecek geçici bir çözüm gibi görünmektedir. Birçok mecmuada yer alan benzer bir meselede müsteftâ bazı sıra dışı çarelere alternatif olarak yeminin bu bağlamdaki etkisini de sormaktadır.<sup>47</sup> Fetvanın nüskülünde *Hülâsatü'l-fetâvâ'* dan yapılan bir alıntıya göre kadın boşandığına dair şahit getiremezse mahkemede kocasına yemin verdirebilir; koca yemin ederse günahı kendi boynunadır.<sup>48</sup>

Kocanın boşamadığına dair yemin etmesi kadının kendini teslim etmesini gerektirmediği gibi zehirleme seçeneğini de ortadan kaldırmaz. Hocasâde Esad Efendi'nin bir fetvasında karısını sarhoşken üç talâkla boşadığı fakat ayıldıktan sonra boşamayı inkâr ettiği belirtilen bir kocanın yemin ettikten sonra ispattan aciz kalan karısını *zevciyyet üzere tasarruf* edip edemeyeceği sorulmaktadır. Şeyhülislâm cevaben kadının boşamayı bilmesi halinde nefsinin teslim etmemeye elden geldiğince gayret etmesi (sarf-ı makdûr) gerektiğini ve hiçbir yolla yakınlaşmayı engelleyemezse zehirlemenin meşrû olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> Hocasâde Esad Efendi başka bir meselede kocanın karısını üç talâkla boşadığı, boşamayı inkâr ettiği ve karısının boşamayı ispat edemediği durumda kocaya yemin verdirip verdiremeyeceği sorusuna olumlu cevap vermekte fakat koca yemin etse bile talâkın meydana geldiğini biliyorsa *muâşeret* etmeyip hangi yolla olursa olsun

<sup>45</sup> *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 51a.

<sup>46</sup> Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 32a.

<sup>47</sup> Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî* (Aşir Efendi, 133), 59a; *Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye* (Kılıç Ali Paşa, 487), 25a; Mevlânâ Pîrî Efendi, *Suveru'l-fetâvâ* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 37a.

<sup>48</sup> İbare yeminden sonra zor kullanarak cinsel yakınlaşmaya devam eden kocanın zehirlenmesi hâlinde günahın kendi üzerine olacağı şeklinde de anlaşılabilir. İftiharüddin el-Buhârî, *Hülâsatü'l-Fetâva* (Yazma Eserler, 0673), 107a; Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî* (Aşir Efendi, 133), 59b; *Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye* (Kılıç Ali Paşa, 487), 25a; Mevlânâ Pîrî Efendi, *Suveru'l-fetâvâ* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 37a.

<sup>49</sup> Hocasâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/32a.

kendini kurtarmaya çalışması gerektiğini ilave etmektedir.<sup>50</sup> Esad Efendi'nin diğer bazı fetvalarında kadınlar yine kocalarının sarhoşken kendilerini üç talâkla boşadığını söyleyerek dava etmekte, koca iddiayı inkâr etmekte ve kadın ispattan aciz kalmış görünmektedir. Koca kendisinden boşamanın sâdir olmadığına yemin etse bile kadın eğer kendinden eminse ve doğru söylüyorsa mümkün olan herhangi bir yolla kendini kurtarmaya çalışmalıdır.<sup>51</sup> Aynı şekilde Yahyâ Efendi sarhoş kocası tarafından üç talâkla boşandığını iddia ederek dava açan ama ispattan aciz kalan kadının boşamayı inkâr eden kocasına yemin verdirdikten sonra nefsinin temkin etmesini câiz görmemekte ve kadını zinadan kaçınması hususunda uyarılmaktadır.<sup>52</sup> Özetle Osmanlı müftülerine göre boşandığını iddia eden bir kadın yemin verdirdiği kocanın yakınlaşmasına zehirleme de dahil mümkün olan herhangi bir yolla mâni olmalıdır. Eğer mâni olamıyorsa günahkâr sayılmaz fakat yakınlaşmaya istemeden de olsa hazır bulunması câiz değildir.

### Sonuç

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda prensip olarak kocaya ait olan boşama yetkisinin tek taraflı, sözlü ve şahitsiz olarak kullanılabilmesi kadınların bazı ispat sorunları yaşamasına neden olmuştur. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler kadınların özellikle kocanın sarhoşken veya şarta bağlı olarak verdiği talâklarda ispat sorunları yaşadığına delalet etmektedir. Aile ve ceza hukukunun ortak alanında gelişen sorunun kadınlar yönünden büyük bir mağduriyete dönüşmesinde iki temel husus etkili olmuş görünmektedir. Bunlardan birincisi boşamanın mahiyetiyle ilgilidir. İslâm hukukunda boşama dini yönü bulunan ve salt belli lafızların kullanılmasıyla diyâneten meydana gelebilen bir tasarruftur. Evliliği diyâneten sona erdiren bir talâk koca tarafından ikrar edilmedikçe ya da usûlüne uygun bir şekilde ispatlanmadıkça mahkeme yönünden dikkate alınmaz ve evlilik kazâen mevcut kabul edilir. Böyle bir evlilikte meydana gelen cinsel yakınlaşmanın zina olarak kabul edilmesi Osmanlı kadınlarını büyük bir baskı altında bırakmış ve mağdur etmiştir. Diğer Osmanlı aile hukukunda kadının evlilik birliğini sonlandırma yollarının son derece kısıtlı olmasıdır. Hukuk sistemi koca açıkça ikrar etmedikçe ya da âdil şahitlerle ispatlanmadıkça hemen her durumda evliliğin korunmasından yanadır. Kadının evlilik birliğini sonlandırabileceği yollar ya bütünüyle kapatılmıştır ya da sıkı usûl kurallarıyla kullanılamaz hale getirilmiştir. Evlilik içi zina tehdidiyle karşı karşıya kalan Osmanlı kadınları mağduriyet yaşamadan ayrılmalarını sağlayacak herhangi bir hukuki sebebe sahip olmamıştır. Söz konusu durumda muhâlea kadının zulmen evlilik haklarından mahrum bırakılmasına sebebiyet vereceği için makul

<sup>50</sup> Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/34b.

<sup>51</sup> Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/38b; 2/11b.

<sup>52</sup> Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 30a.

değildir ve nihai olarak kocanın rızasını almasını gerektireceği için ayrılığı garanti etmemektedir. Osmanlı aile hukukunda boşama tasarrufuyla ilgili bu hususlar boşandığını iddia eden fakat ispatlayamayan birçok kadının artık sadece kazâen mevcut olan evlilik birliği içinde âdeta mahsur kalmasına neden olmuştur.

Osmanlı müftüleri kadının boşandığini bildiği fakat ispatlayamadığı bir evlilikte cinsel yakınlaşmayı zina olarak kabul ederler ve kadını her ne suretle olursa olsun zinadan kaçınması hususunda uyarırlar. Onlara göre kocanın zor kullanması hâlinde zinadan başka bir yolla kurtulamayan bir kadın kocanın yemeğine zehir katabilir, hatta katmalıdır. Diğer bir ifadeyle müftüler belirtilen durumda kocanın zehirlenmesini câiz olmanın ötesinde bir ödev olarak kabul ederler. Öldürmeyi emreden bu ödev Osmanlı kadınları için çok ağır bir yük teşkil etmiş olmalıdır. Zira çaresiz ve mağdur kadınlar mahsur kaldıkları kâğıt üzerindeki evliliklerinden makul hukuki süreçlerle değil, suç teşkil eden kendi fiilleriyle kurtulmak zorundadır. Hanefî geleneğinde bir kimseyi yemeğine zehir katmak suretiyle öldürmek kısas ve diyet gerektirmese bile ta'zîr kapsamında cezaya tabidir. Kadın her ne kadar cinsel saldırı görünümündeki zinadan kurtulmak için meşrû müdafaa kapsamında son çare olarak zehirleme yolunu seçmiş görünse de kendisini zehirlenmeye motive eden şeyi ispatlamadıkça cezadan kurtulamaz. Aksi halde zehirleme kadınlar için standart bir ayrılık aracına dönüşebilir. Öte yandan müftüler belirtilen durumda kocanın yakınlaşmasını kendisi yönünden hiçbir zaman zina olarak görmezler. Zira boşamadığına yemin eden münkir koca salt karısının iddiasıyla tasarruf hakkından menedilemez ve hakkı olan tasarrufu zorla bile olsa elde etmesi hâlinde cinsel saldırı ya da zina suçu işlemiş sayılmaz. Fakat kadın kaçınmaya güç yetiremediği için istemeden bile olsa kocanın cinsellik talebine itaat ederse günahkar sayılır. Çünkü evlilik içi yakınlaşmayı kendi ikrarıyla zina mahiyetinde cinsel saldırıya dönüştürmüştür. İkrarı ve suçlaması uygun şekilde ispat edilmedikçe sadece kendisini bağlamaktadır. Müftülerin ikrar edenin sadece kendisini bağlayan ve hukuku yanıltma potansiyeli bulunan bu *hüccet-i kâsıradan* hareket ederek münkir kocanın zehirlenmesini meşrû görmeleri şaşırtıcıdır. Bununla birlikte zehirleme yerine getirilmesi istenen gerçek bir tavsiye ya da ödev olmaktan ziyade sanki siyaseten kocanın boşandığini ikrar edip karısını salıvermeye, nikâhı yenilemeye ya da hülleyle razı olmasını sağlamak için yapılmış bir uyarı gibidir. Müftüler kesin boşamanın vâkî olup ispatlanamadığı hallerde zehirleme seçeneğini zikretmek suretiyle kocaya gözdağı vermek istemiş olabilir. Zehirlenme ile boşandığini ikrar edip sonuçlarına katlanmak arasında kalan koca ikincisini tercih edecektir.

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

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

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğü 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretmiştir./The author derived this research from the project studies numbered 119K818, which he carried out within the scope of TÜBİTAK Career Development Program (3501).

### Kaynakça

- Abdürrahîm Efendi, Menteşzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Ma'âmûre, 1243.
- Abdüsselâm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*. Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154, 0b-399b.
- Akkirmânî, Ali. *Fetâvâ-yı Akkirmânî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98, 0b-206a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Velî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. 2. Baskı. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1292.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028, 0b-360a.
- Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067, 0b-481b.
- Buhârî, İftiharüddin Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-Fetâva*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673, 102b-105a.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Esad Efendi, Hocasâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157, 1-2, 273 + 98. (Makalede Şeyhülislâm'ın birinci şeyhülislâmlık dönemine ait fetvalar 1, ikinci şeyhülislâmlık dönemine ait fetvalar 2 olarak gösterilmiştir.)
- Imber, Colin. "Why You Should Poison Your Husband: A Note on Liability in Hanafi Law in the Ottoman Period". *Islamic Law and Society* 1/2 (1994), 206-216.

- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr. *el-Fetâva'l-Hâniyye*, (*el-Fetâva'l-Hindiyye* kenarında), Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 2. Baskı, 1310.
- Kadızâde Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurumî. *Bahrü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hamidiye, 605, 1b-358a.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487, 0b-174b.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914, 1b-383a.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız. Kahire: Dârü's-Selâm, 2000.
- Mevkûfatî, Mehmed. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312
- Mevlânâ Pîrî Efendi. *Suveru'l-fetâvâ*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243, 1b-245a.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Midilli, Muharrem. "Colin Imber'in Klasik Osmanlı Ceza Hukuku Hakkındaki Yaklaşımlarına Dair Eleştirel Notlar". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 29 (2020), 5-46.
- Minkârîzâde Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fevta Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 248-378.
- Özer, Abdullah. *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-teazir Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Serâhsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızade Muhammed Ârif. *Nehriyyetü'l-fetâvâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590, 0b-307a.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502, 1b-76a.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmaü'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- Üskübî, Pîr Mehmed Efendi. *Muînü'l-müftî fi'l-cevab ale'l-müstefî*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 133.

Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî. *Mecmau'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151, 1b-422b.

Yahyâ Efendi, Zekeriyyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1116, 0b-290b.

### Ek: İlgili Osmanlı Fetvaları

1. Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind'i üç talâk boşadıktan sonra inkâr edip Hind beyyineye kâdire olmadığı takdîrce Zeyd Hind'i tasarruf eylese Hind'in Zeyd'den talâk-ı selâse sâdir olduğu ma'lûmu iken Zeyd Hind'i tasarruf eylemesi ile Hind'e şer'an ism vâkî olur mu? el-Cevâb: Hind Zeyd'i kadıya ref' edip tahlîf etmek gerektir, eğer yemin ederse Hind nefisini Zeyd'den men'ce kâdire olmazsa âsim olmaz. [Çivizâde Mehmed Efendi (Boyabâdî, 32a)]
2. Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind'i evinde üç talâkla boşayıp Müslümanlar huzûrunda inkâr eylese Hind-i mezbûre beyyineye kâdir olmayacak Hind'in yemîni tasdik olunur mu? el-Cevâb: Olunmaz ammâ yanına getirmemek gerek elbette tasarruf etmek isteyip gayrı tarîkle halâs mümkün değil ise taâmına zehir katmak lâzımdır. Helâk oldukça Hind'e dünyada diyet ne âhirette azâb lâzımdır. [Ebussuûd Efendi (Veli b. Yûsuf, 68a)]
3. Mes'ele: Zeyd şürb-i hamr edip sarhoş iken gelip zevcesi Hind'den akçe istedikde Hind vermeyecek benden bâin talâkla boş ol deyip gidip yine gelip üç talâkla boş ol dedikten sonra Zeyd bu cümleyi inkâr edip Hind isbâta kâdir olmayacak bunu böyle bilirken Zeyd ile ezvâc muâmelesin eylemek şer'an câiz olur mu? el-Cevâb: Asla mümkün değildir. Eğer tasarruf etmek isterse mutâvaât asla câiz değildir, cebrederse taâmına zehir katmak ve katline çalışmak gerektir. Ne diyet lâzımdır ne âhirette azab lâzımdır. [Ebussuûd Efendi (Veli b. Yûsuf, 80a)]
4. Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind'in üzerine bıçak çıkarmayıp ve darp etmemeye bâin talâk şart eylese sonra şartına muhâlefet eyleyip Hind boş olup lâkin beyyinesi olmayıp zinâdan ictinâb eylese nice etmek gerektir. el-Cevâb: Tecdîd-i nikâh etmeden yanına getirmemek lâzımdır razı olmayıp elbette Hind'i tasarruf etmek isterse taâmına zehir katmak güna[h] değildir. [Ebussuûd Efendi (Bozanzâde, 48a)]
5. Mes'ele: Hind zevci Zeyd'e 'Sen bana lâ-ya'kil iken talâk verdin' deyû dâva edip Zeyd münkir olıcaz ammâ Hind'in şâhidi olmasa Zeyd talâk vermediğin yemin edicek şer'an talâk vâkî olur mu? el-Cevâb: Hind işitecek olup isbât edemez ise dahî yanına yatırmayıp zinâdan ihtirâz etmek lâzımdır; asla halâs mümkün olmaz ise zehir katmak meşrûdur. [Ebussuûd Efendi (Bozanzâde, 48a-b)]
6. Mes'ele: Zeyd şürb-i hamr edip sarhoşile gelip zevci Hind'den akçe istedikde Hind vermeyecek 'Benden bâin talâkla boş ol' deyip gidip yine gelip 'Üç talâkla boş ol' dedikten sonra Zeyd hâlini inkâr edip Hind isbâta kâdire olmayacak Hind bilirken Zeyd ile ezvâc muâmelesi gibi muâmele câiz olur mu? el-Cevâb: Asla mümkün değildir; eğer tasarruf etmek isterse mutâvaât asla câiz değildir, cebrederse taâmına zehir katıp katl vâciptir, ne diyet lâzımdır ne de âhirette azap lâzımdır. [Ebussuûd Efendi (Bozanzâde, 48b)]



7. Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind'e 'Bir dahi senin esbâbını izninsiz satarsam benden üç talâkla boş ol' dedikten sonra yine Zeyd Hind'in izninsiz esbâbını satıp bey'a münkir olup Hind kazıyye-i vech-i meşrû üzere isbâtta âcize olıcak Zeyd'in elinden ne vechile halâs olur? el-Cevâb: Her ne vechile mümkün ise kendiye tasarruf ettirmemek lâzımdır, asla gayrı tarîk ile halâs mümkün değil ise taâmına zehir kata. Şer'an nesne lâzım olmaz. [Ebussuûd Efendi (Bozanzâde, 62b)]
8. Mes'ele: Evli olan Zeyd 'Zevcem Hind'i döğüp hamr u arak içersen alıp ve alacağım üç talâkla boş olsun' deyû şart eyledikten sonra Zeyd yine Hind'i döğüp üç talâkla boş olduğuna imam ve müezzin şehâdet etmeyip Hind beyyineden âcize olup zinâyı ihtiyâr etmeyecek Zeyd'in taâmına zehir katıp yâhut yarak ile urup katl etmek ile Hind'e şer'an nesne lâzım olur mu? el-Cevâb: Zehir katmakla nesne lâzım olmaz. Yarakla katledicek kısas lâzım olur. Bu sûrette Hind Zeyd'in elinden gayrı tarîkle halâs olmayıp cebr ile zinâ etmek istediği ecilden katl etmiş olıcak şer'an Hind'e kısas lâzım olur mu? el-Cevâb: Üç talâk boşadığın isbât edicek olur ammâ taâmına zehir katıp Zeyd taâmı eliyle yicek asla ne diyet var kısas gayr-ı tarîkle halâs mümkün olmayacak ahirette azab dahi yoktur. [Ebussuûd Efendi (Bozanzâde, 62b)]
9. Mes'ele: Zeyd 'Şu işi işlersem avradım üç talâk boş olsun' dedikten sonra ol işi işledikde zevcesi bilip isbâta kâdire olamasa Zeyd yakınlık etmekle zevcesi âsim olur mu? el-Cevâb: Zinâdır, asla ihtiyar eylememek lâzımdır, nesi var ise verip hul' etmek gerektir. Tasarruf kastederse gayr-ı tarîk ile halâs olmayıcak taâmına zehir katmak şer'an câizdir; ne günahı var ne diyet lâzımdır. [Ebussuûd Efendi (Mecmûatü'l-fevâid, 51a)]
10. Mes'ele: Zeyd şürb-i hamr etmemeye talâk-ı selâseye şart ettikten sonra yine şürb-i hamr eylese zevcesi Hind Zeyd'in şürbin bilip isbâta kâdire olmamak ile halâsa mecâl bulmasa Zeyd'e şürb-i hamr etmediğine yemin teklîfine kâdire olur mu? el-Cevâb: Ol sebep ile bâin olmadığına yemîne kâdire olur. Anınla dahî halâs olmazsa zehir yedirmekle halâsı meşrûdur. [Sun'ullah Efendi (Boyabâdî, 38a)]
11. Mes'ele: Hind zevci talâk-ı selâse ile boşadığın bilip ammâ münkir olup halâsa elinden mecâl olmasa zinâyâ râziye olmayıcak neylemek gerek? Kendini katl eylesin mi yoksa zevcin mi öldürsün yoksa firar mı eylesin yoksa hâkime alıgıdip yemin vermek kifâyet eder mi? el-Cevâb: Nefsini katl câiz değildir, yemin versin; eğer yalan yere ederse gayrı vechile mecâli yok ise zehir ile katleylesin; tâ ki dünyada dahi söz gelmeye. Bu sûrette Hind bir vechile halâsa mecâli olmayıp lâkin zevcinin haberi yok iken birine tezevvüc edip hülle eylese câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Diyâneten mevsûkan-bihâ olmağın izin verilmiştir. [Muînü'l-Müftî, 59a-60a]
12. Mes'ele: Hind zevci talâk-ı selâse ile boşadığın bilip ammâ münkir olup halâsa elinden mecâli olmasa zinâyâ râziye olmayıcak neylemek gerek? Kendiyi katl eylesin mi

yoksa zevcini mi öldürsün yoksa firâr mı eylesin yoksa hâkime alıgidip yemin vermek kifâyet eder mi? el-Cevâb: Nefsi katl câiz değildir, yemin versin; eğer yalan yere ederse gayrı vechile mecâli yok ise zehir ile katleylesin; ta ki dünyada dahi söz gelmeye. Bu sûrette Hind bir vechile yedinden halâsa mecâli olmayıp lâkin zevcinin haberi yok iken birine tezevvüc edip hülle eylese câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Diyâneten mevsûkan-bihâ olmağın [izin] verilmiştir. [Suveru'l-fetâvâ, 37a-b]

13. Mes'ele: Hind zevci talâk-ı selâse ile boşadığın bilip ammâ münkir olup halâsa elinden mecâli olmasa zinâya râziye olmayacak neylemek gerek? Kenduyi katl eylesin mi yoksa zevcin mi öldürsün yoksa firar mı eylesin yoksa hâkime alıgidip yemin vermek kifâyet eder mi? el-Cevâb: Nefsi katl câiz değildir, yemin versin; eğer yalan yere ederse gayrı vechile mecâli yok ise zehir ile katleylesin; tâ ki dünyada dahi söz gelmeye. Mes'ele: Bu sûrette Hind bir vechile yedinden halâsa mecâli olmayıp lâkin zevcinin haberi yok iken birine tezevvüc edip hülle eylese câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Diyâneten mevsûkan-bihâ olmağın [izin] verilmiştir. [Sîvâsiyye, 25a]
14. Mes'ele: Zeyd muharremden sekri hâlinde zevcesi Hind'i talâk-ı selâse ile tatlık ettiğın hâl-i sıhhatinde münkir olup Hind isbâta kâdire olmamakla Hind Zeyd'den yemin verdiğinden sonra Zeyd Hind'i zevciyyet üzere tasarrufa kâdir olur mu? el-Cevâb: Hind'in vukû-ı talâk-ı selâse ilmi olıcak nefsinin teslîm etmemeye sarf-ı makdûr etmek lâzımdır. Eğer hiçbir tarikle kırbandan men'e mahlas bulamazsa tesmîm etmek meşrûdur. [Hocazâde Esad Efendi, 1/32a]
15. Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind'i talâk-ı selâse ile tatlık ettikten sonra Zeyd inkâr eylese Hind isbâta kâdire olmayacak Zeyd'e tatlık etmediğine yemîn vermeye kâdire olur mu? el-Cevâb: Olur, Zeyd yemin ederse dahi Hind vukû-ı talâk-ı selâsı bilicek muâşeret etmeyip bi-eyyi tarikin kâne nefsinin tahlîse sa'yetmek lâzımdır. [Hocazâde Esad Efendi, 1/34b]
16. Mes'ele: Zeyd 'Eğer bir dahî zevcem Hind'i darb edersem benden üç talâk boş olsun' dese Hind 'Beni darb etti' deyû dâva ve Zeyd inkâr ettikde Hind Zeyd'in darbını isbât etmez iken boş olur mu? el-Cevâb: Eğer Zeyd yemin ederse kazâen olmaz. Ammâ darb vâkî ise diyâneten selâsen mutallaka olur. Hind kendi nefsinin bi-eyyi tarikin kâne min turukî'l-inkân tahlîse sa'y-ı belîğ lâzımdır. [Hocazâde Esad Efendi, 1/34b-35a]
17. Mes'ele: Hind zevci Zeyd'e 'Sen sekrân iken beni tatlık ettin' deyû Zeyd'in üzerine dâva ettikde Hind tatlıki isbat edemeyicek Hind'e talâk vâkî olur mu? el-Cevâb: Hind sâdika ise diyâneten olur. Ammâ Zeyd yemin ederse kazâen olmaz. [Hocazâde Esad Efendi, 1/35a]
18. Mes'ele: Zeyd'in zevcesi Hind Zeyd'e 'Sen muharremden sekri hâlinde bana 'benden üç talâk boş ol' dedin' deyû dâva ve Zeyd inkâr edip Hind isbâta kâdire olmasa

Zeyd talâk-ı mezbûr kenduden sâdır olmadığına yemin edicek Hind nefsinin Zeyd'e teslim etmemeye kâdire olur mu? el-Cevâb: Hind sâdika ise bi-eyyi tarîkin emken nefsinin tahlîse sa'ı etmek lâzımdır. [Hocazâde Esad Efendi, 1/38b]

19. Mes'ele: Hind 'Beni zevcem Zeyd muharremden sekrân iken talâk-ı selâse ile tatlık etti' deyu dâva edip lâkin beyyineye kâdir olmasa Zeyd adem-i tatlike yemîn edicek musaddak olup Hind ile izdivâca kâdir olur mu? el-Cevâb: Hind sâdika ise bi-eyyi vechin emken velev bi't-tesmîm nefsinin zinâdan tahlîse sa'ı etmek gerektir. [Hocazâde Esad Efendi, 2/8b]
20. Mes'ele: Zeyd muharremden sekrân iken zevcesi Hind'i evinde bulmakla talâk-ı selâse ile tatlık ettiğine birkaç hâtunlar şehâdet edip aralarında ricâlden kimesne olmasa şehâdetleri makbûle olup Hind Zeyd'den talâk-ı mezbûr ile boş olur mu? el-Cevâb: Sâbit olmaz. Ammâ Hind'in cezmi var ise bi-eyyi vechin emken nefsinin tahlîse sa'ı etmek gerektir. [Hocazâde Esad Efendi, 2/10a]
21. Mes'ele: Hind zevci Zeyd'in üzerine 'Beni talâk-ı selâse ile tatlık ettin' deyu dâva edip lâkin isbat edemese Zeyd tatlık etmediğine yemîn edicek musaddak olup Hind ile izdivac etmeye kâdir olur mu? el-Cevâb: Hind sâdika ise bi-eyyi tarîkin kâne imtinâ edip nefsinin tahlîse sarf-ı makdûr etmek lâzımdır. [Hocazâde Esad Efendi, 2/11b]
22. Mes'ele: Hind medhûlün-bihâ zevci Zeyd kenduyi talâk-ı bâin ile tatlık ettiği hâkimü'ş-şer' huzûrunda beyyine-i âdile ile isbât murâd ettikde hâkim Hind'in beyyinesin istimâ etmemekle Hind nefsinin Zeyd'den tahlîs için Zeyd ile mehir üzere muhâlea eylese hâlen Hind tatlık-i mezbûru beyyine-i âdile ile isbat edicek mehrin Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevâb: Olur. [Hocazâde Esad Efendi, 2/11b]
23. Mes'ele: Zeyd'in zevcesi Hind 'Zeyd-i mezbûr beni hamrdan sekri hâlinde talâk-ı selâse ile tatlık etti' deyip Zeyd inkâr edicek Hind şer'an isbât edemezken Zeyd'i üzerine duhûlden men'e kâdire olur mu? el-Cevâb: Hind sâdika ise bi-eyyi vechin emken kenduyi tahlîs etmek lâzımdır. [Hocazâde Esad Efendi, 2/11b]
24. Zeyd'in zevcesi Hind 'Zeyd beni sekri hâlinde talâk-ı selâse ile tatlık eyledi deyû Zeyd'in muvâcehesinde dâva ve Zeyd inkâr edip Hind isbâta kâdire olmamakla Zeyd'e yemin verdirdikten sonra nefsinin Zeyd'e temkîn etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Vâkî olıcak elbette imtinâ edip zinâdan ihtirâz etmek gerektir. Halâsa mecâl bulmayıcak taâmına zehir katmak tecvîz olunmuştur. [Yahyâ Efendi, 30a]
25. Hind zevci için 'Şûrb-i hamr edip beni talâk-ı selâse ile tatlık eyledi' deyip lâkin beyyinesi olmasa Zeyd talâk vermediğine yemin edicek talâk vâkî olur mu? el-Cevâb: Hind işiticek talâk vâkî olur. İsbâta kâdire olmayıcak dahi yanına getirmeyip zinâdan ihrâz lâzımdır. Bir tarîk ile halâs mümkün olmazsa taâmına zehir katmak meşrûdur. [Yahyâ Efendi (Mecmûatü'l-fevâid, 45a)]

26. Zeyd medhûlün-bihâ olan zevcesi Hind'i üç defa tatlık edip bilâ-tahlîl tasarruf imkân kalmadığı Hind'in ma'lûmu olup lâkin isbâta kâdire olmayıp Zeyd dahî inkârında musır olmakla Hind'in adem-i temkîne dahi iktidârı olmasa Hind Zeyd'e kerhen temkîninde âsim olur mu? el-Cevâb: Olur. Asla câiz değildir, cebren ederse taâmına zehir katıp katletmek vâciptir. [Yahyâ Efendi (Mecmûatü'l-fevâid, 51a)]
27. Hind zevci Zeyd'e 'Sen dün hamrdan sekrân ve mağlûb iken gelip beni bâinen tatlık ettin' deyû dâva edip Zeyd inkâr ve half ettikde Hind isbâta kâdire değil iken kenduyi tefrîk ettirmeye şer'an kâdire olur mu? el-Cevâb: Olmaz. Ammâ vâkî ise temkîn etmeyip zinâdan ihtiraz lâzımdır. Halâs mümkün olmaz ise taâmına zehir katmak tecvîz olunmuştur. [Yahyâ Efendi, (Mecmûatü'l-fevâid, 51a)]
28. Hind zevci Zeyd'den 'Sen beni talâk-ı bâin ile tatlık eyledin, mehr-i müsemâmı ver' deyu dâva ve Zeyd inkâr edip Hind müddeâsını isbât edemeyip Zeyd yemin edicek Hind ile ezvâc muâmelesine kâdir olur mu? el-Cevâb: Kâdir olur ammâ talâk-ı bâin vâkî ise Hind nefsinin temkîn etmeyip zinâdan ihtiraz lâzımdır; halâs mümkün olmazsa Hind Zeyd'in taâmına zehir katmak tecvîz olunmuştur. [Fetâvâ-yı Abdürrahîm, 232]
29. Zeyd zevcesi Hind'i Amr ve Bekir'in huzûrlarında talâk-ı selâse ile tatlık ettikten sonra Zeyd tatlığını inkâr edip Hind ile ezvâc muâmelesi etmek murâd eyledikde Hind Amr ve Bekir'den talâk-ı mezbûre şehâdet talep ettikde mezbûrlar Zeyd'in hatırı için ketm-i şehâdet eyleseler Amr ve Bekir'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Âsim olurlar ve talâk mukarrer ise Hind nefsinin temkîn etmeyip zinâdan ihtiraz lâzımdır. Bir tarikle halâs mümkün olmazsa Zeyd'in taâmına zehir katmak tecvîz olunmuştur. [Fetâvâ-yı Abdürrahîm, 233]
30. Zeyd zevcesi Hind'i talâk-ı selâse ile tatlık eylediğini Hind bilip Zeyd inkâr edip Hind nefsinin Zeyd'den men'e kâdire olmasa Hind Zeyd'i zehir ile katl etmek meşrû mudur? el-Cevâb: Meşrûdur. [Bahrî'l-fetâvâ, 79b]
31. Zeyd zevcesi Hind'i talâk-ı selâse ile tatlık eylediğini Hind bilip Zeyd inkâr edip Hind nefsinin Zeyd'den men'e kâdire olmasa Hind Zeyd[i] zehir ile katl etmek meşrû mudur? el-Cevâb: Meşrûdur. [Nehriyyetü'l-fetâvâ, 59b]
32. Hind zevci talâk-ı selâse ile boşadığını bilip ammâ münkir olup halâsa elinden mecâl olmasa zinâyâ râziye olmayacak neylemek gerek? Kenduyi katleylesin mi yoksa zevcin mi öldürsün yoksa firâr mı eylesin yoksa hâkime alıgıdip yemin vermek kifâyet eder mi? el-Cevâb: Nefsin katl câiz değildir, yemin versin; eğer yalan yere ederse gayrı vechile halâsa mecâl yok ise zehirle katleylesin; tâ ki dünyada dahi söz gelmeye. Bu sûrette Hind bir vechile yedinden halâsa mecâl olmayıp lâkin zevcinin haberi yok iken birine tezevvüc edip hülle eylese şer'an câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Diyâneten mevsûkun-bihâ olmağın izin verilmiştir. [Abdüsselâm Efendi, 52a]

## Kurban İbadetinde Maddî Durumun Etkisi\*

**Kadir DEMİROĞLU**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim  
Dalı

Res. Assist., Manisa Celal Bayar University Faculty of Theology Department of Islamic  
Law, Manisa/TÜRKİYE

kadir.demiroglu@cbu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3156-2738

### Özet

İslam dininde, toplumda yaşayan ihtiyaç sahipleri göz ardı edilmemiş, onların yararına olacak bazı hükümler konmuştur. Bu hükümlerde maddî durumu iyi olanlara diğer bir ifadeyle dinî açıdan zengin kabul edilenlere sorumluluk yüklenmiş, maddî durumu iyi olmayan yani fakir kabul edilen kimselere ise yararlanabilecekleri olanaklar sağlanmış-  
tır. Böylece ekonomik açıdan bir denge sağlanmaya çalışılmıştır. Kurban ibadetinin de ekonomik açıdan bir denge oluşturma, fakirlerin ihtiyacını giderme, toplumsal dayanışmayı temin etme vb. amaçlara matuf olduğu aşikârdır.

Kurban ibadetinde kurbanlık hayvanın bedelinin tasadduk edilmesi, bu ibadetin ifası için yeterli görülmemiş bizâtihi belli şartları taşıyan hayvanın boğazlanması (irâkatü'd-dem) mükelleflerden talep edilmiştir. Bu talebin karşılığı Hanefî mezhebinde vücûb, diğer mezheplerde ise sünnet olmuştur. Fıkhî hükmü bakımından mezhepler arasında farklılık olsa da kurban ibadetinin toplum arasında önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Zira Müslümanlar bu ibadete ayrı bir önem vermekte hatta bazıları maddî durumu yetersiz olmasına rağmen kurban kesme gayreti içerisinde olmaktadır. Öte yandan kurban ibadetinde bireylerin maddî durumunu ilgilendiren konu sadece kurban yükümlülüğü değildir. Satın alınan kurbanlık hayvanın ölmesi, kaybolması, çalınması, hayvanın kusurlu hale gelmesi, satılması ve son olarak da kurban etinin taksimi konularında da

\* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Malî Durumun Fıkhî Hükümlere Etkisi" başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

**Geliş/Received:** 23.02.2022 | **Kabul/Accepted:** 21.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Kadir DEMİROĞLU | CC BY-NC-ND 4.0 International

bireyin maddî durumuna göre değişik hükümler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ibadetin bireylerin maddî durumuyla olan ilgisi üzerine bir çalışmaya ihtiyaç olduğu görülmüştür. Bu sebeple de gerek mukayeseli fıkıh kitaplarında gerek mezheplerin kendi kaynaklarında kurban ibadeti ile ilgili bilgiler tespit edilmiş ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Kurban ibadetinin ifa edilmesi için nisaba sahip olmanın gerekliliği izahtan varestedir. Bu mal varlığının miktarında mezhepler arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefi fakihlerine göre kurban ibadetiyle yükümlü olmak için gerekli olan zenginlik, iki yüz dirhem gümüş veya yirmi miskal altın ya da bunlara eşdeğerdeki eşyaya sahip olmaktır. Zekâtın aksine sahip olunan mal varlığının üzerinden bir yıl geçmesi ve artıcı olması şart kılınmamıştır. Nisabın ölçüsü, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından temel ihtiyaçlarından ve borcundan başka 80.18 gr altın veya değerinde para ya da eşyaya sahip olmak şeklinde ifade edilmiştir. Kurban ibadetine bir nisabın varlığı araştırıldığında Hanefilerin, kurban ibadeti için -zekâta ve fitrede olduğu gibi- belli bir zenginlik ölçüsü koydukları; diğer mezheplerin ise belli bir zenginlik ölçüsü koymadığı, genel bir ifade kullanılacak olursa gücü yetenlerin kurban kesmesinin sünnet olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Her iki görüşün de dayandığı deliller vardır. Bu iki yaklaşım karşılaştırıldığında Hanefilerin genel geçer bir kriter ortaya koydukları, diğer mezheplerin ise böyle bir kriter koymadıkları ortaya çıkmaktadır. Belli bir kriterin olmaması, kurban ibadetini bireylerin inisiyatifine bırakma anlamına gelmektedir. Toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin yararına yönelik olan bir ibadetin, bireylerin inisiyatifine bırakılmayıp bir zenginlik ölçüsüne bağlanması kanaatimizce daha makul görünmektedir.

Maddî durumun kurban ibadetine etkileri hususunda fakihlerin birtakım kurallar çerçevesinde hareket etmeleri genelde makul sonuçlar doğurmakla birlikte bazı durumlarda fakirlerin aleyhine hükümlerin ortaya çıkmasına da sebep olabilmektedir. Nisaba malik olmayan kimsenin satın aldığı kurbanlık hayvanın adak hükmünde olduğunun kabul edilmesi, fakirlerin aleyhine bir sonuç doğuran bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda aslen fakirin faydasına öncelik verilmesi gereken bir ibadette fakirin aleyhine olacak hükümlerin söz konusu olması, verilen hükmün gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Böyle durumlarda fakihlerin içtihat sonucu ulaştıkları hükümlerin nas gibi kabul edilmemesi, toplumun faydasına olan uygulamanın benimsenmesi kanaatimizce daha makul görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kurban, Nisab, Fakir, Zengin.

## The Effect of Financial Situation in the Worship of Sacrifice\*\*

### Summary

In Islam, the poor and needy people in society were not overlooked; rather, arrangements were made for their welfare. In these arrangements, those who have a solid financial status, in other words, those who are religiously wealthy, are given responsibility, while those who lack financial backing, in other words, those who are impoverished, are offered opportunities from which they can benefit. By this means, an economic equilibrium has been attempted. It is self-evident that sacrifice worship is directed towards objectives such as achieving economic balance, satisfying the needs of the impoverished, ensuring social unity etc.

For fulfilling the sacrifice worship Islamic charity (tasadduq) of the animal is not considered as enough, per se an animal having certain conditions must be slaughtered (irâkat al-dam) from obligants in the sacrifice worship. This situation is called “wujub” in Hanafiyyah school and is called “sunnah” in other sects. It is known that sacrificing worship has an important role in society although some differences among sects in terms of the Islamic jurisprudential. It can be observed that Muslims habitually regard this worship, some of them try to fulfil of sacrifice although they do not have enough money. Moreover, the responsibility of the sacrifice is not the only issue related to the financial situation of individuals for sacrificial worship. There are different arrangements regarding the financial situation of the person such as death, loss, theft, defectiveness, to be sold and the distribution of the meat of the purchased sacrificial animal. Hence, a study related to the financial situation of believers who want to perform the sacrifice is needed. For this reason, information regarding sacrificial ritual is determined from both comparative jurisprudence books and the sects own sources and it is tried to draw a conclusion.

Needles to say that, for the sacrificing ritual, having nisâb is necessary. There are some differences of opinion among the sects about the amount of property required for the fulfillment of the sacrifice. According to the Hanafiyyah school, the wealth required to be responsible for sacrificial worship is to have 200 dirham silver or 20 miskal gold, or property equivalent to these. Some responsibilities such as a year must pass from the time when the property was gained and property must be increaser did not consider as requirements, unlike the zakat. Measurement of the nisâb is determined by the Directorate of Religious Affairs as having 80.18 grams of gold, or equal money or stuff besides

---

\*\* This study was derived from the data obtained within the scope of the doctorate dissertation titled “The Influence of Financial Position on Fiqh Provisions”, which is being prepared at the Institute of Social Sciences of Dokuz Eylül University.

debt and basic necessities. When the existence of a nisab (a measure of richness showing that zakat is obligatory) in the worship of sacrifice is investigated it is seen that certain extent wealth is necessary, as such in zakat and fitra, to fulfil the sacrifice worship for the Hanafiyya sect, however other sects have not required any measure of richness, alternatively they express that sacrifice is sunnah for those believers who can afford. Both opinions have evidences. When these two opinion to be compared it is made clear that Hanafiyyah determined some common criterias, on the contrary other sects. The absence of any criteria means that sacrifice worship is put under the initiative of believers. In my opinion it seems more reasonable to establish standards of wealth, instead of an individual choice, for worship focusing on needy.

Some opinions of canonists (fax) about the effects of the financial situation on sacrificial worship create reasonable results usually, but sometimes it could cause to some rules against pors. An animal that is bought by a believer who does not have nisab, is considered as vow (not sacrifice) might be seen as an example of this situation. In this context, if some rules are declared for worship in which poor people must be given priority, but these rules are against the poor, thus they must be reviewed. In such cases, it seems more reasonable that decretals given by faqihis as a result of jurisprudence should not consider as a religious rule (nas), instead, practices that are beneficial to society may keep fulfilling.

**Keywords:** Islamic Law, Sacrifice, Nisāb, Poor, Rich.

## Giriş

Sözlükte Kurban Bayramı günlerinde kesilen hayvan, “udhiyye” olarak isimlendirilmiştir.<sup>1</sup> Bir fıkıh terimi olarak udhiyye, “Allah’a yakınlaşmak maksadıyla hususî bir hayvanı özel bir vakitte boğazlamak” veya “Allah’a yaklaşmak için Kurban Bayramı günlerinde kesilen hayvan” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>2</sup> Kurban ibadetinin meşruiyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur. Kitaptan delil: “Rabbin için namaz kıl ve kurban kes”<sup>3</sup> ve “Kurbanlık büyük baş hayvanları da sizin için Allah’ın dininin nişanelerinden kıldık”<sup>4</sup> ayetleridir. Sünnetten delil ise -başka hadisler de bulunmakla birlikte- Hz. Aişe’den (ra) rivayet olunan şu hadis-i şeriftir: “İnsanoğlu, Kurban Bayramı günlerinde Allah’a (cc) kan akıtmaktan daha sevimli gelen bir iş yapmaz. Onun kurbanı, kıyamet gününde boynuzları, kılları ve ayakları ile gelecektir. Kurbanın kanı yere düşmeden

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 14/574.

<sup>2</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Lübnan: Şirketü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 9/505.

<sup>3</sup> el-Kevser 108/2

<sup>4</sup> el-Hac 22/36.



önce Allah (cc) katında bir makama ulaşır. Bu sebeple kurbanınızı gönül hoşnutluğu ile kesin!”<sup>5</sup> Ayrıca müslümanlar, kurban kesmenin meşru olduğu hususunda icma etmişlerdir.<sup>6</sup>

Fikhî hükmü açısından vacip ve nafîle/tatavvu olmak üzere ikiye ayrılan kurbanın vacip olan türü üç kısma ayrılır:

- 1) Hem zengin hem fakire vacip olan kurban
- 2) Zengine vacip olmayıp fakire vacip olan kurban
- 3) Fakire vacip olmayıp zengine vacip olan kurban.<sup>7</sup>

Hanefîlerin yaptığı bu taksimde hem zengin hem fakire vacip olan kurban, nezredilen kurbanlardır. Örneğin “Allah için bir koyun kurban edeceğim” diyen kişinin - ister zengin ister fakir olsun- kurban kesmesi vacip olur. Yine bir kişi fakir iken kurban kesilen günlerde kesmek üzere böyle bir nezirde bulunsa ve o günler içerisinde zenginleşse iki tane kurban kesmesi gerekir. Yani adakta bulunurken fakir iken sonradan zenginleşmesi, adak yükümlülüğüne tesir etmemektedir. Kurbanlardan biri adak kurbanı diğeri de udhiyyedir.<sup>8</sup> Zengine değil de fakire vacip olan kurban, fakir bir kişinin udhiyye olarak satın aldığı kurbandır. Fakir olması sebebiyle kurban kesmesi vacip olmayan birisinin kurban etmek için hayvan satın alması onu kesmeyi kendisine vacip kıldığı şeklinde değerlendirilmiş ve örfen nezir/adak yerine geçtiği kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Fakire değil de zengine vacip olan kurban ise oğlu yerine bir koyun kurban etmekle yükümlü tutulan Hz. İbrahim’in (as) mirasını ihya ederek günahların bağışlanması ve hataların giderilmesi için kesilen kurbandır (udhiyye)<sup>10</sup> ki ülkemizde de kurban denildiğinde kasdedilen budur.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Edâhî”, 1 (No. 1493).

<sup>6</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımeşk: Dâru'l-Fikir, ts.) 4/2702-2703.

<sup>7</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1986), 5/61-62.

<sup>8</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/62.

<sup>9</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/62; Burhânîpurlu Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-Hindiyye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1310/1892), 5/291.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/61-62; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/291; Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 30 Haziran 2022). Kurbanın vacip olması ile ilgili bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde (Damad Efendi), *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/519.

## 1. Kurbanın (Udhiyye) Vacip/Sünnet Olmasının Şartları

Kurbanın hükmü konusunda mezhepler arasında iki yaklaşım bulunmaktadır. Hanefilere göre vacip,<sup>11</sup> cumhura ve Hanefilerden Ebu Yusuf'a göre ise sünnet kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Hanefiler, "Rabbin için namaz kıl ve kurban kes!"<sup>13</sup> ayetindeki ve "Bayram namazından önce kurban kesen, yeniden kessin. Kesmeyen de Allah'ın (cc) ismi ile kesin."<sup>14</sup> hadisindeki emirlerin vücûb ifade ettiğini bu sebeple de kurbanın vacip olduğunu söylemişlerdir. Hanefilerin bir diğer delili ise "İmkânı olup da kurban kesmeyen bizim mescidimize yaklaşmasın"<sup>15</sup> hadisidir. Zira hadiste geçen tehdit, ancak vacibin yerine getirilmemesinde söz konusu olabilir.<sup>16</sup> Cumhuriyetin<sup>17</sup> delili ise "Zilhicce ayı girer ve biriniz kurban kesmek isterse, saçından ve bedeninden herhangi bir şey koparmasın."<sup>18</sup> hadisidir. Bu hadiste kurban kesmenin kişinin isteğine bırakılması, vacip olmadığını göstermektedir. Diğer bir delil de "Üç şey vardır ki onlar bana farz, size ise tatavvudur: Vitir namazı, kurban ve kuşluk namazı."<sup>19</sup> hadisidir.

Diğer ibadet türlerinde olduğu gibi kurban ibadeti ile yükümlü olmak için de birtakım şartlar gereklidir. Bu şartlar şunlardır:

a) Hür ve müslüman olmak. Kurban kesmenin vacip olduğuna hükmeden Hanefilere göre kurban kesmenin vacip olması, sünnet olduğuna hükmeden diğer mezheplere göre de sünnet olması için hür ve müslüman olmak şarttır.<sup>20</sup>

b) Mukîm olmak. Bu şart, kurbanı vacip kabul eden Hanefilere göredir. Kurbanın sünnet olduğuna hükmeden diğer mezheplere göre ise mukim olmak şart değildir. Bu ihtilafın sonucu olarak Hanefilere göre seferî olanlara kurban kesmek vacip değilken

<sup>11</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 12/8.

<sup>12</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2/191; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni li'bnî Kudâme* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/447; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürf en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/382.

<sup>13</sup> el-Kevser 108/2.

<sup>14</sup> Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 31/111.

<sup>15</sup> Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/72.

<sup>16</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2704.

<sup>17</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2704-2705.

<sup>18</sup> Müslim, "Edâhî", 7.

<sup>19</sup> Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/485.

<sup>20</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 5/16; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2711-2712.

Hanefilerin dışındakilere göre ise kurban kesmek hem seferî olan hem de mukîm olanlar için sünnettir.<sup>21</sup>

c) Akıllı ve Bâliğ olmak. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre akıllı ve bâliğ olmak şart değildir; zengin olan çocuğun veya delinin malından kurban kesilmesi vaciptir. Bu görüş sahipleri, kurban ibadetini fitir sadakasına kıyas etmişlerdir. Ancak İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre veli, çocuğun malından kurban kesmez; şayet keserse tazmin etmesi gerekir. Sahih olan görüş ise çocuk zengin bile olsa kendisi için kurban kesmenin vacip olmamasıdır.<sup>22</sup> Malikîlere göre bâliğ olmak şart değildir. Dolayısıyla gerekli şartları taşıyan çocuk adına velisi kurban keser.<sup>23</sup> Şâfiîlere göre kurban kesmenin sünnet olması için bâliğ olmak şarttır.<sup>24</sup> Hanbelî mezhebinde ise bu hususta iki rivayet vardır. Bir rivayete göre veli, çocuğun malından kurban keser; diğer rivayete göre kesemez.<sup>25</sup>

d) Zenginlik / Güç Yetirebilme. Kurban kesme, fikhî hüküm olarak ister Ebu Hanife'nin dediği gibi vacip olsun ister cumhurun dediği gibi sünnet olsun belli miktarda mal varlığına sahip olmayı gerektiren bir ibadettir. Çünkü Hz. Peygamber "Kim imkân bulur da kurban kesmezse namazgâhımıza yaklaşmasın"<sup>26</sup> buyurmuştur. Hadiste geçen "imkân bulma" ile kastedilen de zenginliktir. Hanefiler, kurban kesmenin vacip olması, diğer üç mezhep ise sünnet olması için gerekli olan zenginlikte farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefilere göre kurban kesme yükümlülüğü için gerekli olan zenginlik, fitir sadakası için gerekli olan zenginlikle aynıdır. Yani aslî ihtiyaçlar olan evi, elbisesi, kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin ihtiyaçları ve borcundan başka iki yüz dirheme, yirmi dinara veya eş değerinde bir mal varlığına sahip olan kişi, kurban

<sup>21</sup> Mevslî, 5/16; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2711-2712.

<sup>22</sup> Şerahsî, *el-Mebsût*, 12/12; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/64; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/315, 316; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2712; *Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye* (Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı), *el-Mevsûatü'l-fikhıyye el-Küveytiyye* (Kuveyt: Tıbbâtü zâtî's-selâsil, 1986), 5/80.

<sup>23</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1988), 1/437; Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/118; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrrem) es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/566; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2712.

<sup>24</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/123; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezârî, *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/44; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/2712.

<sup>25</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/447.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/261.

ibadeti açısından zengin kabul edilir.<sup>27</sup> Fıtır sadakasındaki nisab, zekât nisabı ile aynı olmakla birlikte zekâtтан farklı olarak malın üzerinden bir yıl geçme ve namî (artıcı) olma şartları yoktur. Bu zenginliğe sahip olan kişiye, fıtır sadakası vermesinin vacip olmasının yanı sıra kurban kesmesi de vacip olur.<sup>28</sup> Diğer mezheplerin aksine Hanefiler nisabı şart koşmuşlar, buna gerekçe olarak da kurban bedelinin, mal varlığının tamamına tekabül edebileceğini bunun sonucunda da kişinin zorluk/haraçla karşı karşıya kalacağını söylemişlerdir.<sup>29</sup>

Malikîlere göre kurban ibadeti açısından muayyen bir zenginlik miktarı tayin edilmemekle birlikte kişinin yıl içerisinde kurban kesmek için yeterli olan paraya zaruri ihtiyaçları için muhtaç olmaması, o kişinin kurban kesme gücüne sahip olması anlamına gelmektedir. Şayet yıl içerisinde o paraya ihtiyaç duyacaksa kurban satın alma gücüne sahip olsa bile kurban kesmesi sünnet değildir. Diğer bir ifadeyle kurban kesmek, kişiyi maddî sıkıntıya düşürmemelidir. Bununla birlikte kişi fakir olup elinde sadece kurban satın alabilecek parası varsa (ve yıl içerisinde zaruri ihtiyaçları için o paraya muhtaç olmayacaksa) yine kurban kesmelidir. Bazı Malikîlere göre (borç bulabiliyorsa) borç bulmalıdır; bazılarına göre ise borç bulmak zorunda değildir.<sup>30</sup>

Şâfiîlere göre kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ihtiyaçları haricinde bayramın birinci günü ve teşrik günlerinde kurbanın kıymetine malik olma, kurban kesme gücüne sahip olma anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Hanbelîlere göre ödeyebilecek durumda olup kurban bedelini -borç alarak dahi olsa- bulabilen kişi, kurban kesme gücüne sahip demektir ve bu durumdaki kişinin kurban kesmeyi terk etmesi mekruhtur.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/64; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2708; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyeye*, 5/292; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/644; *el-Mevsûa*, 31/292; 5/82.

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/102; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts), 1/159.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/64; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2708; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyeye*, 5/292.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/435; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şehîr bi's-Sâvî, *Bülğatü's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik (Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr)* (b.y.: Dâru'l-Mearif, ts.), 1/307; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alf el-Haraşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/33; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 1/567; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2708; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/644; *el-Mevsûa*, 31/292; 5/82.

<sup>31</sup> Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyramî, *Hâşiyetü'l-Büceyramî alâ şerhi'l-Menhec* (b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950), 4/295; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/123; Süleyman b. Muhammed b. Amr el-Büceyramî eş-Şâfiî, *Tuhfetü'l-habîb alâ Şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyramî ale'l-Hatîb)* (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1995), 4/330; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2708; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/644; *el-Mevsûa*, 31/292; 5/82.

<sup>32</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâc*, 3/21; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2708; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/644; *el-Mevsûa*, 31/292; 5/82; Bardakoğlu, "Kurban".

Mezheplerin, kurban kesme mükellefiyeti için gerekli olan mal varlığı hususunda söylediklerine bakıldığında Hanefilerin diğerlerinden daha net bir ölçü getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Muhtemelen onlar, bu ibadeti vacip kabul ettikleri için kurban mükellefiyeti ile ilgili kriteri de netleştirmeyi amaçlamışlardır. Diğer üç mezhepte ise kişinin maddî açıdan sıkıntıya düşmemesi hususuna vurgu yapılmış, kurban mükellefi olmayı gerektiren maddî durum hususunda net bir sınır belirtilmemiştir. Bu durum ise mükellefin inisiyatif kullanmasına kapı aralaması sebebiyle mükellef açısından olumlu bir bakış açısı olmakla birlikte kurbandan istifade edecek olan muhtaçlar açısından bir mağduriyet sebebi olabilir. Dolayısıyla kurban mükellefiyeti hususunda net bir maddî sınır belirlenmesi nispeten daha faydalı görünmektedir.

Hanefi mezhebi kaynaklarında bireyin nisaba sahip olmuş kabul edilmesini diğer bir ifadeyle kurban mükellefi olmasını gerektiren farklı hususlara da değinilmiştir. Bu bağlamda gelir getiren akarı olan bir kimsenin kurban kesmesinin gerekli olması için bazı alimler, akarın kıymetinin iki yüz dirhem değerinde olmasını; bazı alimler, akardan elde ettiği gelirin bir yıllık ya da bir aylık gıda ihtiyacını karşılıyor olmasını şart kılmışlardır. Bazıları ise -diğer mezheplerin görüşüne benzer şekilde- gelir, kişinin kendisine ve ailesine yeterli ise onu zengin kabul etmişler, yetmiyorsa fakir kabul etmişlerdir. Yine dört elbisesi olan bir kimsenin bir elbisesinin fiyatı nisap miktarı değerinde olursa o kişinin zengin sayılacağı ve de kurban keseceği ancak sadece üç elbisesi olursa (elbiseslerden birisinin fiyatı nisap miktarı değerinde olsa bile) kurban kesmesinin vacip olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü üç elbiseden birinin devamlı giymek için, bir tanesinin iş için, bir tanesinin de bayram, toplantı, ziyaret vb özel günlerde giymek için kullanıldığı kabul edilmiştir. Öte yandan kocası zengin olan kadının aldığı muaccel/peşin mehir ile zengin kabul edileceği yani kurban kesmesinin gerekli olduğu ancak müeccel/vadeli mehir ile zengin sayılmayacağı belirtilmiştir. Yine kocasıyla beraber oturduğu ev kendi mülkü olan kadın zengin kabul edilmiş ve kurban kesmesinin vacip olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Sâime hayvanlara sahip olan kişiler zekâtta olduğu gibi kurbanda da zengin kabul edilmişlerdir. İki yüz dirhem değerinde mushafı olan kişinin, eğer onu gereğince okuyabilen biri ise kurban kesmesinin vacip olmadığı; okuyamıyorsa vacip olduğu belirtilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/85; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/31; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyye*, 5/292.

<sup>34</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/197-198; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyye*, 5/292-293. Diğer örnekler için bkz. *el-Fetâva'l-hindiyye*, 5/293; A. Fikri Yavuz, *Açıklamalı-Muamelatlı İslam İlmihali* (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 436.

Kurban ibadetine usul boyutuyla bakıldığında dinî mükellefiyet için gerekli olan kudreti, mümekkiye ve müyessire<sup>35</sup> şeklinde ikiye ayıran Hanefîlere göre<sup>36</sup> kurban, -yü-kümlülük için muayyen bir zenginlik miktarı şart kılınmasına rağmen- kudret-i mümekkiye ile vacip olan bir ibadettir. Bu bağlamda zengin bir kişi, bayramın ilk gününde kurbanlık olarak bir koyun satın alsa ve bayram bitene kadar onu boğazlamayıp bayramdan sonra fakirleşse o koyunun bizzat kendisini veya kıymetini tasadduk etmesi gerekir; kurban mükellefiyeti ondan sakıt olmaz. Şayet kudret-i müyessire ile vacip olsaydı zekât, öşür ve haraçta olduğu gibi kudretin devam etmesi yani kudret-i müyessirenin var olması şart olurdu. Nitekim nisabın helak olmasıyla zekât, çıkan mahsulün helak olmasıyla öşür, ekinin afete maruz kalmasıyla da haraç yükümlülüğü düşmektedir. Nisaba malik olan kişi, zekâtını verdikten sonra malı nisaptan düşse ve Kurban Bayramı vakti gelse o kişinin yine de kurban kesmesi gerekir; zekâtı ödemekle fakir olmuş sayılmaz. Çünkü zekât olarak verilen miktar, şer'an var kabul edilir. Örneğin iki yüz dirhemi olan bir kişi, beş dirhemini zekât olarak verdiğinde yüz doksan beş dirhem ile kurban kesmesi vacip olur. Nisap, zekâtтан başka bir sebeple örneğin nafaka vermek suretiyle eksilmiş olsa kurban yükümlülüğü düşer. Öte yandan kişi, borcunu ödediği takdirde mal varlığı nisabın altına düşerse kurban kesmesi vacip olmaz.<sup>37</sup>

Kurban etmek için bir hayvan satın aldıktan sonra dinen sefer mesafesi olan bir yere yolculuğa çıkan kişiye kurbanın vacip olmadığı hükmü İmam Muhammed'den rivayet edilmekle birlikte Hanefî mezhebindeki bazı meşâyihden<sup>38</sup> eğer zengin ise o

<sup>35</sup> Hanefîler mükellefe emredilen fiilin kolayca yapılıp yapılmaması açısından kudreti/istitâati ikiye ayırmışlardır: a) Kudret-i mümekkiye: Talep edilen hususu genellikle zorlanmaksızın yapabilmeyi mümkün kılan asgari güç; vasıta ve sebeplerin selâmeti, fiziksel engellerin bulunmaması ve sağlıklı olma anlamına gelmektedir. Tüm vâciblerin edâsının şartı olan bu gücün, vâcibin zimmette borç olarak kalması için varlığının devam etmesi şart değildir. Bu kudretin ortadan kalkmasıyla yükümlülük düşmez, onun şart koşulması, mükellefiyetin oluşması anındadır. Kaza ederken de bu kudretin bulunması şart değildir. b) Kudret-i müyessire: Fiili ifa etme imkânından sonra o fiilin kolayca yapılabilmesine olanak sağlayan, kısmen devamlılığı bulunan yüksek derecedeki kudrettir. Bu kudret, edânın vücûbu için illet manası da taşıyan bir şarttır. Mükellefiyetin devam etmesi bu kudretin devamına bağlıdır. Kudretin ortadan kalkmasıyla, yükümlülük de sakıt olur. Bkz. Ali Kumaş, *İslam Hukukunda Sorumlu Olmanın Temeli (İstitâat)* (Rize: Gece Kitaplığı, 2015), 45-48; Ali Bardakoğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Haziran 2021).

<sup>36</sup> Bardakoğlu, "Kudret".

<sup>37</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/197-198; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/314; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyiye*, 5/292-293.

<sup>38</sup> Meşâyih kavramı ile Ebu Hanife'ye yetişememiş, ondan sonra yaşamış fakihler kastedilmektedir. Bkz. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/73.

hayvanı kurban etmeyip satmasının caiz olduğu; fakir ise kurban etmesinin gerekli olduğu nakledilmektedir.<sup>39</sup>

## 2. Kurban Dair Ahkam

### 2.1. Kurban Kesim Vakti

Kurban kesme, kurban kesme günleri yani Kurban Bayramı'nın 1, 2 ve 3'üncü günleri içerisinde eda edilmesi gereken geniş vakitli bir vaciptir. Böyle vaciplerde vacibin eda edilebileceği zaman dilimi veya vaktin sonu, vücûbiğin taayyün eder. Nitekim namaz ibadetinde de bu şekildedir. Buna göre kurban kesme vaktinin sonunda zengin olan kişiye kurban kesmek vacip olur ancak önceden zengin dahi olsa son vakitte fakirleşen kişiye vacip olmaz. Kurban kesmekle mükellef olan zengin kişi -kurban kesmemişken- kesim günlerinden sonra fakirleşirse kurban olmaya elverişli bir koyunun kıymetini tasadduk etmesi zimmetinde bir borç olarak kalmaya devam eder. Zengin kişi, kesim günlerinde ölürse kurban kesme sorumluluğu düşer. Fakirin, kurban kestikten sonra zenginleşmesi halinde yeniden kurban kesmesi gerektiğini söyleyenler olmakla birlikte mütaahhirun alimleri, yeniden kesmesinin gerekmediğini söylemişler ve bu görüş ile amel edilmiştir.<sup>40</sup>

Kurban ibadetinin vacip olmasında kurban kesme günlerinin sonuna itibar edilir. Bu günlerin tamamında zenginliğin bulunması şart değildir. Şöyle ki vaktin başında fakir olsa bile bayramın üçüncü günü gün batımından önce zengin olan kişi kurban kesmekle yükümlüdür. Öncesinde zengin olsa bile bayramın üçüncü günü gün batımından önce fakir olan ya da vefat eden kişi ise kurban kesmekle yükümlü değildir.<sup>41</sup>

Kurban satın almayan zengin kimse, bayram geçtiğinde kurbanın bedelini tasadduk eder. Satın alındığı halde bayramda kesilmeyen kurban aynen canlı olarak tasadduk edilir. Bu hususta zengin-fakir ayrımı yoktur.<sup>42</sup> Söz konusu bu tasadduk ise zenginlere değil, sadece yoksullara dağıtılması suretiyle olur.<sup>43</sup>

Kurban yükümlülüğünde malın helak olmasının mükellefiyetin varlığına veya yokluğuna etki etmesi, ancak edanın vacip olmasından sonra mümkündür. Edanın vacip olması ise kurban kesme günlerinin sonunda gerçekleşir. Dolayısıyla kurban kesme

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/312; Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-hindiyye*, 5/292; Evliya Efendi, *Kurban Risalesi*, (b.y.: y.y., ts.), 12.

<sup>40</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/316.

<sup>41</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/315; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Sadeleştirilen: Mehmet Talu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013), 483.

<sup>42</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/321; Bardakoğlu, "Kurban".

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/145-146.

günlerinden sonra mal helak olduğunda mükellefiyet sakıt olmaz; kurbanın aynının veya kıymetinin tasadduk edilmesi gereklidir. Kurban kesme günlerinden önce helak olan mal ise edanın vücûbiyetinden önce helak olmuştur.<sup>44</sup> Yani bu durumda herhangi bir tasadduk etme yükümlülüğünün olmadığı anlaşılır.

Fakir veya zengin kişinin bir sebepten dolayı vaktinde kesemediği kurban, vakit çıktıktan sonra kesilerek kaza edilemez. Onun kazası, kurbanlık hayvanın canlı olarak tasadduk edilmesi şeklinde olur. Ayrıca zengin, kurbanlık satın almamış ise yine onun kıymetini tasadduk etmelidir. Vaktinde kesil(e)meyen kurbanın da tasadduk edilmesi gerekir.<sup>45</sup>

## 2.2. Kurbanlığın Ölmesi, Kaybolması veya Çalınması

Kurban etmek üzere satın alınan hayvanın ölmesi, kaybolması ve çalınmasının sonuçları, zengin ve fakir açısından farklılık gösterir. Kurbanlık hayvanın satın alınımından sonra ölmesi, çalınması veya kaybolması durumunda fakirin yeniden kurban satın alması ya da herhangi bir tasaddukta bulunması gerekmez; çünkü kurbanın ona vacip olması, o hayvanı satın alması sebebiyledir. Satın aldığı hayvan helak olunca fakir üzerindeki yükümlülük de ortadan kalkar. Ancak kurbanlığı ölen, çalınan ya da kaybolan kişi zengin ise yeniden kurban satın alması gerekir; çünkü kurban kesmek, satın alma sebebiyle değil şeriatın emretmesi sebebiyle ona vacip olmuştur. Diğer bir sebep de zengin için kurban yükümlülüğünün, fıtır sadakası gibi kudret-i mümekkineye dayanması ve vacip bir borç olmasıdır.<sup>46</sup>

Kurbanlık hayvanın satın alınımından sonra çalınması veya kaybolması durumunda yeni bir kurbanlık satın alınıp ilk hayvan da bayram günlerinde ortaya çıkarsa satın alan kişi zengin ise bu iki hayvandan istediğini kurban olarak keser; fakir olan kişinin ise -muayyen bir hayvanı kurban olarak kesmeyi kendine vacip kıldığı gerekçeyle- ikisini de kesmesi gerektiği ifade edilir. Bu meselede şu kural işletilir: Zengin olan kişiye kurban kesmenin şeriatın emretmesi sebebiyle vacip olduğunda rivayetler ittifak halindedir. Fakir hakkında ise ihtilaf vardır: Nâdirü'r-rivâyeye göre fakirin kurban niyeti ile hayvanı satın alması, onun kurban kesmesini vacip hale getirmezken zâhirü'r-rivâyeye göre böyle bir satın alma ile fakirin kurban kesmesi vacip olur. Fakirin ikisini

<sup>44</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/315.

<sup>45</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/68; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcên b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313/1895), 6/5.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 4/359; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/87-88; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/325; Vecdi Akyüz, "Fikhî Açından Kurban", *Uluslararası Kurban Sempozyumu* (İstanbul: y.y., 2007), 29-30; Bilmen, *İslam İlmihali*, 481; Bardakoğlu, "Kurban".



de kesmesi gerektiği görüşü, satın alma fiilinin fakirden iki defa sâdır olması sebebiyledir. Zengine ise kurban kesmesi bir defa vacip kılındığı için sadece birini keser.<sup>47</sup> Nezir edilmesi halinde kurbanın vacip olacağı; dil ile söylenmeksizin sadece kurban etmeye niyet edilmesi sebebiyle ise vacip olmadığında Hanefî mezhebinde görüş birliği bulunmaktadır. Kurban etme niyetiyle hayvanın satın alınması halinde ise eğer kişi zengin ise bizatihi o hayvanı kurban etmesi vacip olmaz. Eğer fakir ise kurban etme niyetiyle hayvanın satın alınması halinde Hâherzâde (ö. 483/1090) Hanefilere göre fakirin o hayvanı kurban kesmesinin vacip olduğunu; Za'ferânî<sup>48</sup> (ö. 610 ?) ise vacip olmadığını ifade etmiştir. Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]) ise vacip olmadığını ancak satın alırken kurban etmek için satın aldığı dili ile açıkça söylemesi halinde vacip olduğunu Hanefilerin görüşü olarak nakletmektedir.<sup>49</sup> Öte yandan bir koyunu olan kişi -fakir olsa dahi- onu kurban etmeye niyet etse veya kurban etmeye niyet etmeksizin satın aldığı bir koyunu daha sonra kurban etmeye niyet etse o hayvanı kurban etmesi kendisine vacip olmaz.<sup>50</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki ifadelerle göre ise satın aldığı kurbanlık hayvan kaybolduğu için yenisini alan, bu esnada ilk aldığı kurbanlığı bulan fakirin iki hayvanı da kesmesinin gerekli görülmesi, fetvada tercih edilmeyen zayıf bir görüştür ve fakire ait kurbanın adak olması ihtimaline dayanmaktadır. Bu hükmün, kendilerini zorlayarak kurban kesenlere hitaben kurban kesme mükellefiyetlerinin bulunmadığına vurgu ve bir örneklendirme şeklinde anlaşılması gerekir. Yine Hanefî mezhebine göre özel olarak adanmadığı sürece fakirin kestiği kurban, adak kurbanı olmayıp zengin kestiği ile aynı hükümdedir.<sup>51</sup> Bu durumda fakirin satın aldığı kurbanın özel olarak adakta bulunmadığı sürece adak kurbanı olmadığı söylenebilir. Neticede satın aldığı kurbanlık kaybolan ve onun yerine başka bir kurbanlık aldıktan sonra ilk aldığı kurbanlığı bulan kişi ister zengin ister fakir olsun bunlardan tercihen daha iyi olanını keser.<sup>52</sup>

Eğer zengin kişi ikinci olarak satın alınan hayvanı keser ve bu hayvan da ilkinden daha düşük bir kıymete sahip ise iki hayvan arasındaki değer farkını da tasadduk eder.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/16; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/87; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/516; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/326; Bilmen, *İslam İlmihali*, 481.

<sup>48</sup> Ebu Abdullah Za'ferânî, İmam Muhammed'in *el-Camiu's-sağîr*'indeki meseleleri tertip eden hanefî fakihidir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 1/563.

<sup>49</sup> Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/87-88; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 12/31.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/61-62; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/291.

<sup>51</sup> Evliya Efendi, *Kurban Risalesi*, 20; Bardakoğlu, "Kurban".

<sup>52</sup> Bardakoğlu, "Kurban".

Şayet kişi fakir ise -adak oldukları gerekçesiyle- her ikisini de kesmesi gerektiği ifade edilmekle birlikte bir görüşe göre sadece birisini kesmesi yeterlidir.<sup>53</sup>

Zengin kişi Kurban Bayramı'ndan önce kurbanlık bir koyun satın aldıktan sonra koyun kayboldu ve bu kişi de fakirleşse Kurban Bayramı'nda tekrar kurbanlık satın alması gerekmez. Çünkü kurbanın vacip olduğu günlerde sahip olduğu nisap azalmıştır ve vücûbşartı olan zenginlik ortadan kalkmıştır. Zengin iken satın alıp da kaybettiği koyunu fakirleştikten sonra Kurban Bayramı günlerinde bulması halinde onu kesmek zorunda da değildir. Çünkü vücûbvaktinde fakirdir. Zengin kişi, satın aldığı koyunu kaybettiği için yeniden bir koyun alıp onu kurban olarak kestikten sonra fakir olarak önceki koyunu bulsa onu tasadduk etme zorunluluğu yoktur.<sup>54</sup> Şafiilere göre sünnet olarak kesilecek olan kurban kaybolduğu veya çalındığı takdirde herhangi bir yükümlülük söz konusu değildir. Bununla birlikte kaybolan hayvanı bulması durumunda onu boğazlayıp tasadduk etmesi müstahabdır. Kurban kesim günlerinden sonra kesilmesi durumunda da o hayvan artık et hayvanı olur ve tasadduk edilir.<sup>55</sup> Malikî ve Hanbelîlere göre kaybolan hayvan yerine başkasını kurban etmek gerekmez.<sup>56</sup>

### 2.3. Kurbanın Kusurlu Hale Gelmesi

Kurbanlık hayvanda meydana gelen ve onun kurban olmasına engel olduğu belirtilen kusurun, kurbanın geçerli olmasına etkisi, kişinin zengin veya fakir olmasına göre değişmektedir. Şöyle ki zengin bir kişinin kurban olarak satın aldığı besili bir hayvan onun elindeyken kurban olarak ilkten satın alınamayacak derecede zayıflarsa zengin için o hayvanın kurban edilmesi caiz değildir. Ancak fakirin satın aldığı bu kurbanlık onun elindeyken zayıfladığı takdirde fakirin o hayvanı kurban etmesi caizdir. Çünkü zenginin zimmetinde (kusursuz bir) kurban vaciptir ve satın aldığı hayvanı, zimmetinde borcu ödemek için kurban etmektedir. Satın aldığı hayvan kusurlu olduğu takdirde zimmetindeki borcu ödemiş olmaz. Hâlbuki fakirin zimmetinde esasen kurban borcu yoktur. Fakir olan kişi, bir kurbanlık satın aldığı anda o hayvan, kendisi için bir kurbet/ibadet olarak taayyün etmiş olur. Dolayısıyla fakirin satın aldığı hayvanda oluşan eksiklik, kurbet olarak taayyün eden hayvandaki eksiklik ve o haliyle hayvanı kurban etmesi caizdir, onun yerine başka bir hayvan satın alması gerekmez. Çünkü kurban, zengine

<sup>53</sup> Akyüz, "Fıkhi Açından Kurban", 29-30; Bilmen, *İslam İlmihali*, 481.

<sup>54</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/64.

<sup>55</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zühayr eş-Şâvîş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3/219; a.mlf., *el-Mecmû'*, 8/379; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/138.

<sup>56</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/17; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/91.

ilkten şeriat tarafından vacip kılınmıştır; yoksa satın almakla vacip kılınmamıştır. Bu sebeple bizatihi o hayvan taayyün etmemiştir. Fakir için ise kurbanlık niyeti ile satın aldığı hayvanın bizatihi kendisi taayyün etmiştir ve hayvanda oluşan eksikliği tazmin etmesi gerekli değildir. Yine kurban, fakir kişi hakkında nafîle hükmündedir ve nafîlelerde müsamaha/genişlik vardır. Ancak belli bir hayvanı tayin etmeksizin kurban kesmeyi kendisine vacip kılan fakir bir kişinin, sağlam/kusursuz olarak satın alıp da sonradan kusurlu hale gelen hayvanı kurban olarak kesmesi, fakirden kurban mükellefiyetini düşürmez. Çünkü bu durumda zengininde olduğu gibi tam/kusursuz bir hayvanı kurban etmesi gerekir. Kurban olmaya engel olan diğer kusurların oluşması ya da hayvanın ölmesi veya çalınması durumunda da zengin ve fakir hakkında hükümdeki bu farklılık geçerlidir.<sup>57</sup>

Netice itibarıyla kurban satın alan kişi zengin ise ister alım esnasında ister sonradan meydana gelmiş olsun hayvanda var olan kusur, kurban olmaya engeldir. Yani zengin, her iki durumda da kusurlu hayvanı kurban etmesi caiz değildir. Çünkü onun zimmetinde vacip olan, eksiksiz bir hayvanı kurban etmesidir. Ancak zengin, aldığı kurban satım esnasında kusurlu olup da sonradan kusuru ortadan kalkarsa o hayvanı kurban etmesi caizdir. Şayet kişi fakir ise her hâlükârda (ister satım esnasında sağlam olup sonradan kusurlu olsun ister satım anında da kusurlu olsun) bu hayvanı kurban etmesi caizdir. Çünkü kurban onun zimmetinde vacip olmayıp satın alması sebebiyle taayyün etmektedir. Dolayısıyla ona vacip olan, satın aldığı hayvanı kesmesidir. Bu hayvan hangi vasıfta olursa olsun, fakir olan kişi yükümlülüğünü yerine getirmiş olur.<sup>58</sup> Kurban olarak satın alınan bir hayvanın daha sonra kusurlu hale gelmesi halinde Mâlikîlere göre başka bir kurbanlık hayvanın alınması gerekirken Şâfiî ve Hanbelîlere göre kusurlu hayvan, bu haliyle kurban edilebilir.<sup>59</sup> Kesim için yatırıldığı esnada kusurlu hale gelen hayvan Hanefîlere göre kıyasen kurban olarak yeterli kabul edilmemesine rağmen istihsânen yeterli kabul edilmiştir. Böyle bir kusurdan kaçınmak mümkün olmayıp zorluğu def etmek için bu kusurlara itibar edilmemiştir.<sup>60</sup> Malikîlere ve en sahih

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/76; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/359; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/6; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6, 325; *el-Mevsûa*, 5, 87; Bilmen, *İslam İlmihali*, 481.

<sup>58</sup> Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/93; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/325.

<sup>59</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/138; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (Sahnûn), *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/549; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/17; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/125; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/443; Bardakoğlu, "Kurban".

<sup>60</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/17.

vecihte<sup>61</sup> Şafiilere ve Hanbelilere göre kesim esnasında kusurlu hale gelen hayvan, kurban olarak yeterli olmaz.<sup>62</sup>

#### 2.4. Satın Alınan Kurbanın Satılması

Kurban ibadetini ifa etmek isteyen Müslümanlar bazen Kurban Bayramı'ndan önce bazen de bayram esnasında kurbanlık hayvan satın almaktadırlar. Daha sonra ise çeşitli sebeplerle mevcut kurbanlıklarını başka bir kurbanlık hayvanla trampa etmek ya da kurbanlığı satarak başka bir kurbanlık satın almak isteyebilmektedirler. Bir kurbanlık satın alan kişinin onu satıp da onun gibi başka bir hayvan satın almasında bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü satın almakla -kişi o hayvanı kendine vacip kılmadığı müddetçe- hayvan taayyün etmez. Satın alan kişinin, o hayvanı kendine vacip kılmış olması halinde ise Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre onun satılması kerahetle caizdir; Ebu Yusuf'a göre -Allah (cc) hakkı o hayvana taalluk ettiği için- caiz değildir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre Allah (cc) hakkının taalluk etmesi, kişinin hayvan üzerindeki mülkiyetini ortadan kaldırmadığı gibi onu alıcıya teslim etmesine de engel değildir. Bir malın mülkiyette olması ve teslim edilebilir olması, onu satmanın caiz olduğunu gösterir. Nitekim zekât malını satmanın caiz olması da aynı gerekçeye dayanmaktadır. Bu meselenin delili şu rivayettir: Hz. Peygamber (as) bir kurbanlık satın alması için Hakîm b. Hızâm'a bir dinar para vermiş; o da bu para ile satın aldığı koyunu iki dinara satmış; daha sonra da bir dinar ile yeni bir kurbanlık almış, diğer bir dinarı da Hz. Peygamber'e (as) getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) o bir dinarı tasadduk etmiş ve Hizâm için de "Allah (cc) alışverişine bereket versin" diye dua etmiştir.<sup>63</sup>

Kurban olarak satın aldığı hayvanı satıp yeni bir kurban satın alan kişinin ikinci aldığı, değer bakımından ilkinden daha düşük olup kişi de ilkini kendisine vacip kılmış ise iki hayvan arasındaki değer farkını tasadduk eder. Zira kendisine vacip kılması sebebiyle malının o hayvan kadarını Allah'a (cc) ait kılmıştır. Bu sebeple de Hz. Peygamber (as), rivayette nakledildiği üzere bir dinarı tasadduk etmiştir. İki hayvan arasındaki farkın tasadduk edilmesi hükmünde bazı Hanefilerin zengin-fakir ayrımı yaptığı, tasadduk etme yükümlülüğünü sadece fakir için söz konusu ettikleri nakledilmektedir. Buna göre kişi zengin ise aradaki farkı tasadduk etmesi gerekmez; çünkü şeriat ona (belirli olmayan) bir hayvan kesmesini emretmektedir. Kurban olmaya elverişli herhangi bir hayvanı kesmekle yükümlülüğünü yerine getirmiş olacağı gibi satın aldığı kurbanlık telef

<sup>61</sup> Vecih, mezheb imamının naslarından veya kaidelerden yapılan istinbattır. Bkz. Meryem Muhammed Salih ez-Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), 271.

<sup>62</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/124; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/800; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/443.

<sup>63</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), "Buyû", 27 (No. 3386).

olduğunda da kurban kesme yükümlülüğü devam eder. Şayet kişi fakir ise iki hayvan arasındaki farkı tasadduk etmesi gerekir. Çünkü o, ikinci hayvanı kendine vacip kıldığı gibi ilkini de kendine vacip kılmıştır. Dolayısıyla kendi kendine yüklendiği ilk kurbandaki fazlalığı kendisine ayıramaz, onu tasadduk etmesi gerekir. Serahsî, zikri geçen bu görüşü naklettikten sonra kendi değerlendirmesini de ilave etmekte ve kurbanını satın yenisini alan kişinin zengin ya da fakir olması arasında fark bulunmadığını (yani hem zengin hem de fakirin, fazlalığı tasadduk etmesi gerektiğini) ifade etmektedir. Ona göre zengine kurbanı şeriat vacip kılsa da zengin, belirli bir hayvanı vacip olarak tayin etme yetkisine sahiptir. Onun tayin etmesi neticesinde kurban kesilecek olan hayvan taayyün eder. Bununla birlikte zengin için hayvanın taayyün etmesinin, -fakirin aksine- zimmetinden düşmesi bakımından bir tesiri olmadığına da dikkat edilmelidir.<sup>64</sup> Yani zengin bir kişinin satın alıp kendine vacip kıldığı kurbanlık hayvan öldüğünde zengin borcu zimmetinde kalmaya devam eder. Serahsî'nin şöyle bir çıkarım yaptığı anlaşılmalıdır: Zengin mutlak olarak fazlalığı tasadduk etmeyeceği söylenemez; çünkü her ne kadar kurban, şeriat tarafından onun zimmetinde bir borç olarak konsa da kurban kesmeyi kendine vacip kılmış olması da ihtimal dahilindedir. Zengin olan kişi, kurbanı kendine vacip kıldığında tıpkı fakir gibi ilk kurbanlıktaki fazlalığı tasadduk etmelidir. Bu sebeple zengin hakkında -kurban kesmenin onun zimmetinde bir borç olduğu gerekçesine istinaden- ilk kurbandaki fazlalığı tasadduk etmeyeceğinin söylenmesi isabetli değildir. Kanaatimizce gerek zengin gerekse fakir hakkında kurbanı kendine vacip kılan ve kılmayan şeklinde bir ayırım yapılması, sorunu ortadan kaldıracaktır. Şöyle ki şayet kişi -ister zengin ister fakir olsun- kurbanı kendine vacip kıldıysa ilkindeki fazlalığı tasadduk etmeli; vacip kılmadıysa tasadduk etmemelidir.

Satın alınan kurbanı daha sonra başkalarının ortak edilmesi hususunda da zengin-fakir ayrımı yapıldığı görülmektedir. Şöyle ki kurban etmek için büyükbaş bir hayvan satın alan kişinin daha sonra bu kurbanı yedi kişiye kadar başkalarını ortak etmesi eğer kişi zengin ise mekruh olmakla birlikte caizdir; çünkü o hayvan zengin kişi için taayyün etmemiştir. Şayet kişi fakir ise aldığı kurbanı başkasını ortak etmesi caiz değildir; çünkü o kişi, hayvanı kurban olarak satın almakla onu kesmeyi kendine vacip kılmış ve satın aldığı o hayvan kendisi için taayyün etmiştir. Bununla birlikte *Kâdîhân*<sup>65</sup> (ö. 592/1196), bu hususta zengin için verilen hükmün fakir için de aynen verileceğini ifade etmiştir.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/13; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/88.

<sup>65</sup> Fahreddin Ebü'l-Mehâsin el-Hasen b. Mansûr (Kâdîhân), *Fetâvâ Kâdîhân fi mezhebi'l-imami'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 3/239.

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/15; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/72; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/317.

## 2.5. Kurbanın Etinin Taksimi

Kurban etinin nasıl dağıtılacağı hususunda Hz. Peygamber (as), İslam toplumuna rehberlik etmiştir. Diğer bazı kurban çeşitlerinde kurban etlerinde nasıl tasarruf edileceği hususunda daha katı kurallar olmakla birlikte udhiyyede bu tasarrufun, mümkün olduğu kadarıyla esnek tutulduğu görülmektedir. Kurban ibadetini yerine getiren kişinin kurban etini yemesi, biriktirmesi (iddihâr) ve tasadduk etmesi mümkün olmakla birlikte efdal olanın, üçte birini tasadduk etmek, üçte birini biriktirmek ve üçte birini de akraba ve arkadaşlarına ayırmak oluğu ifade edilmiştir. Fakirlere tasadduk edilen kısmın üçte birden az olmaması müstehabdır. Öte yandan kurban kesen kişinin kurbanının tamamını tasadduk etmesi caiz olduğu gibi kurban etinin tamamını kendine alması da caizdir; çünkü hayvanın kanını akıtmasıyla kurbet (ibadet) meydana gelmiştir. Hatta kurban kesen kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimseler mevcut olup da maddi olarak refah içerisinde değil ise kurbanın tamamını kendilerine almaları daha faziletli kabul edilmiştir.<sup>67</sup>

Kurban etinin taksimi konusunda diğer mezheplerde de bu üçlü taksime yer verildiği söylenebilir. Malikîlere göre üçte bir gibi belli bir miktar sınırlaması olmaksızın kurban etini yeme, tasadduk etme ve hediye etme şeklinde üç işlemin cemedilmesi yani her birinin yapılması mendub kabul edilmiş; ayrıca kurbanın adak olması ya da adağın dışında bir kurban olması arasında fark görülmemiştir.<sup>68</sup> Şafîîlere göre adamak ya da belirlemek suretiyle vacip olan kurbanın tamamının tasadduk edilmesi vacipken, tavvu/sünnet olan kurbanda tasaddukun şart olup olmaması hususunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre kurban sahibinin, kurbanın tamamını yemesi diğer bir ifadeyle kendine ayırması caizdir. Daha sahih kabul edilen diğer görüşe göre ise kurban etinin bir miktarının tasadduk edilmesi vaciptir. Hepsini yediği takdirde tazmini gerekir. Tasadduk edilenden geri kalanı yemesi, hediye etmesi ve fakirlere tasadduk etmesi caizdir. İmam Şafîî'nin kavli-i cedidine göre sünnet olarak kesilen kurban hakkında iki rivayet vardır: İlkine göre üçte birini sahibinin yemesi ve üçte ikisini tasadduk etmesi; ikinciyeye göre de üçte birini yemesi, üçte birini hediye etmesi ve üçte birini de tasadduk etmesi müstehabdır. Yine Şafîîlerde fakirlere tasadduk edilen etlerin pişirilmiş olarak verilmesi caiz olmayıp çiğ olarak verilmesi gerekir. Ayrıca fakire verilen kurban etinin temlik kastıyla verildiğine, zengine verilenin ise doyurma kastıyla verildiğine vurgu yapılmaktadır. Bu ayırımın sonucu olarak da fakirin, kendisine verilen kurban etlerini

<sup>67</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/76; Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/81; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/360; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/326-328; Cezirî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/649-650; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/102.

<sup>68</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/122; Cezirî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/649; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/103; *el-Mevsûa*, 5/103.

satması caiz iken zenginin satması caiz görülmemiştir.<sup>69</sup> Hanbelîlere göre müstehab olan, kurbanın üçte birini yemek, üçte birini hediye vermek ve üçte birini de tasadduk etmektir. Kurbanın adak olup olmaması arasında fark yoktur.<sup>70</sup>

### Sonuç

1. Kurban ibadetinin ifa edilebilmesi için bir miktar mal varlığına sahip olmanın gerekliliği aşikârdır. Mezhepler içerisinde bu miktarı belirlemede en belirgin kriteri koyanın Hanefîler olduğu görülmektedir. Onlar, kurban kesmenin vacip olması için nisab miktarı mala sahip olmayı gerekli görmüşlerdir. Diğer mezhepler ise genel olarak kişinin kurban satın alma gücüne sahip olmasını ölçü almışlardır.

2. Satın alınan kurbanlık hayvanın ölmesi, kaybolması, çalınması veya satılması vb konular ile ilgili hükümlerde zengin için kurban kesmenin ilkten şeriat tarafından vacip kılınması ve kurban borcunun onun zimmetinde sabit olması; fakir içinse ilkten böyle bir borç sabit olmamakla birlikte kurbanlık niyetiyle satın aldığı hayvanın -adağa benzetilerek- kendisine vacip kılınması temel hareket noktası olarak dikkat çekmektedir. Kurbanlık hayvanın ölmesi, kaybolması, çalınması veya satılması hallerinden birisi kurbanlık hayvan için söz konusu olduğunda zimmet borcu olması sebebiyle zengin olanın yükümlülüğü devam ederken fakir olanın ise adağa benzetildiği için kurban niyetiyle satın aldığı hayvanın bizâtihi kendisini kurban etmek ona vacip olduğundan yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır. Ancak bazı durumlarda satın aldığı kurbanın fakire vacip kabul edilmesi, zengin ile mukayese edildiğinde kendi aleyhine bir durum arz etmektedir. İlgili başlıkta da değindiğimiz üzere satın alınan kurbanlık hayvan satılıp yerine kıymeti daha düşük olan yeni bir hayvan alındığında zenginin aradaki kıymet farkını tasadduk etmesi gerektiği, fakirin ise tasadduk etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Serahsî gibi bazı fakihlerin bu hususta zengin ile fakirin aynı hükme tabi olduğunu ifade ederek bir denge oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Kanaatimizce de bu yaklaşım, daha makul görünmekte ve fakirin lehine olması gereken bir durumda aleyhine olan bir sonucun ortaya çıkmasına fırsat vermemektedir.

3. Fakirin satın aldığı kurbanın, özel olarak adamadığı sürece adak olmayacağı söylemi, kanaatimizce isabetlidir. Nitekim bir hayvanın adağa benzetilmesinin kurban niyetiyle satın alınmasına bağlanması; ancak kişinin kendi yetiştirdiği bir hayvanı kurban etmeye niyet ettiğinde veya kurban etmeye niyet etmeksizin satın alıp daha sonra kurban etmeye niyet etmesi halinde o hayvanı kurban etmesinin vacip olmaması da bu

<sup>69</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/223; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/413-415; *el-Mevsûa*, 5/103.

<sup>70</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/448-449; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 3/ 22; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezhâhibi'l-erbaa*, 1/649-650; *el-Mevsûa*, 5/104.

kanaati destekler mahiyettedir. Özel olarak adamadığı sürece satın aldığı kurban adak sayılmadığı takdirde fakir, yapmak istediği bir ibadet/hayır sebebiyle aynı durumdaki zenginden daha ağır bir sorumlulukla karşılaşmak zorunda kalmayacaktır.

---

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

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

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

---

### Kaynakça

- Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Sâidî. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyetî't-tâlibî'r-rabbânî*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Akyüz, Vecdi. "Fikhî Açından Kurban". *Uluslararası Kurban Sempozyumu*. 25-42. İstanbul: y.y., 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-İnâye şerhu'l-hidâye*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--fikih>
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban#2-islamda-kurban>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. Sadeleştiren: Mehmet Talu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Burhânpürlü Şeyh Nizâm vd. *el-Fetâva'l-Hindîyye*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1310/1892.



- Büceyramî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyramî eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Büceyramî alâ Şerhi'l-Menhec*. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950.
- Büceyramî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *Tuhfetü'l-habîb alâ Şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyramî ale'l-Hatîb)*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Evliya Efendi. *Kurban Risalesi*. b.y.: y.y., ts.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni li'bni Kudâme*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım 1414/1993.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*. thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Lübnan: Şeriketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdihân fi mezhebi'l-imami'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâic fi tertîbi'ş-şerâic*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kumaş, Alî. *İslam Hukukunda Sorumlu Olmanın Temeli (İstîtâat)*. Rize: Gece Kitaplığı, 2015.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Meryem Muhammed Salih ez-Zafîrî. *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muh-târ*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sâvî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şehîr. *Bülğatü's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik (Hâşi-yetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr)*. b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (Damad Efendi). *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, vd. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Vezevî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313/1895.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım ts.

## Zekiyüddîn Şâbân'ın *Usûlü'l-Fıkhı*nda Hanefî Usûlüne Yönelik Tenkitlerinin Değerlendirilmesi

**Fatih KARATAŞ**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Şırnak University Faculty of Theology Department of Islamic Law  
Şırnak /TÜRKİYE

fatihkaratas@sirnak.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1468-192X

### Özet

Varoluşundan bu yana Hanefî mezhebine yönelik tenkitlerin yapıldığı bir vakıadır. Gerçek cedel ortamlarında gerekse ilmî eserlerde “re’y ile amel etme”, “hadis bilmeme”, “âhâd hadislerle amel etmeme”, “istihsânla hüküm verme” başta olmak üzere çeşitli konularda Hanefîlere itirazlar yöneltilmiştir. İlmî metotlara uygun olarak yapılan ve isabetli olan itirazların yanında böyle olmayanlarla da karşılaşılabilir. Günümüzde daha çok ders kitabı mâhiyetinde hazırlanan usûl-ı fıkıh kitaplarında da bu hususun varlığı dikkat çekmektedir. Bu gibi tenkitlerin bu türden kitaplarda yer almasının ne kadar doğru olduğu bir yana çoğu zaman öznel olmaları da ayrı bir tartışma konusudur.

Bahsettiğimiz özelliği taşıyan kitaplardan biri de Zekiyüddîn Şâbân'ın telif ettiği “*Usûlü'l-fıkhı'l-İslâmî*” adlı eseridir. Bu eser, İbrahim Kâfi Dönmez tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve basıldığı 1990 yılından bu yana ilâhiyât fakültelerinin fıkıh usûlü derslerinde en çok takip edilen ders kitaplarından biri olmuştur. Eserde Hanefîlerin bazı usûl görüşleri hakkında yer alan kimi tenkitlerin isabetli olmadığı ve yerinde yapıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra eserde yer yer Hanefî usûl anlayışı aleyhinde birtakım sübjektif değerlendirmelerin yer alması dikkat çekmektedir.

Ders kitabı olarak hazırlanmış eserlerde temel gaye, ilgili ilim dalının temel meselelerini öğretmektir. Dolayısıyla tartışmalı meselelerde farklı görüşler dile getirilse de bunların delillerinin incelenmesi ve görüşler arasında tercih yapılmasına genellikle yer

**Geliş/Received:** 08.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 23.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Fatih KARATAŞ | CC BY-NC-ND 4.0 International

verilmez. Çünkü bu gibi detaylar, özel araştırma ve incelemeyi gerektirdiğinden ayrı çalışmalarla ortaya konur. Ayrıca ihtilâflı görüşlerden birinin tenkit edilmesi ve zaman zaman bu tenkitlerde sübjektif değerlendirmelere yer verilmesi, sözü edilen temel gayeyi aşabilmektedir. Bu durum, fıkıh usûlü gibi çoğunlukla ilâhiyât öğrencilerinin ilk kez okudukları bir ders için söz konusu olunca; onların zihinlerinde ilgili görüş hakkında soru işaretlerine, hatta yanlış bilgilenmeye sebep olabilmektedir. Bu nedenle Zekiyüddîn Şâbân'ın usûl kitabındaki Hanefîlere yönelik bu tenkitlerinin değerlendirilmesi bir ihtiyaç olarak durmaktaydı.

Zekiyüddîn Şâbân, kısaca ifade edilecek olursa, eserinde Hanefîlere özellikle şu noktalarda tenkit yöneltmiştir: Hanefî usûl kuralları oluşum sürecinde istikrarlı olmayıp zamanla değişikliklere maruz kalmıştır. Yine usûl kuralları tespit edilirken mezhep içi görüşlerle çelişmeme kaygısı taşınmış ve bu kurallar objektif kriterlerle belirlenmemiştir. Âhâd hadislerin hüccet oluşu ile ilgili Hanefîler kendi kurallarına aykırı davranmışlardır. Hanefî fıkıhında betimlenen sükûtî icmâ örnekleri usûl ilmindeki icmâ anlayışına uygun düşmemektedir. Hanefîlerin farz ve vâcip ayırımı yapmaları bir yönüyle makul değildir. Hanefî usûl eserlerinde bazen isabetsiz örnekler yer almaktadır. Son olarak Hanefîler uzak tevîller yapmışlardır. Çalışmada bu tenkitler, belli başlı Hanefî usûl ve fıkıh kaynakları muvâcehesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, öncelikle eserde tenkit edilen Hanefî usûl görüşlerini, kaynaklarda geçtiği şekliyle zikrederek yazarın itirazlarındaki hatalı yönleri ortaya koymaktır. Bunun yanında özellikle ilâhiyât fakültelerindeki öğrenciler için Hanefî usûlü hakkında önyargılı bilgilenmeye sebep olabilecek bu gibi noktalara dikkat çekmek ve ders kitabı mâhiyetindeki eserlerde öznel değerlendirmelerin yer almasının uygun olmayacağına vurgu yapmaktır. Bu nedenle müellifin isabetli görülmeyen tenkitleri, ayrı ayrı ele alınarak Hanefî usûl kaynaklarındaki bilgiler ışığında değerlendirilmiştir.

Çalışma, Hanefî mezhebine karşı tarih boyu zihinlerde yer edinmiş önyargılı bir bakışın günümüzde de bazı müelliflerde bulunduğunu ve bu durumun eserlerine yansıdığını göstermektedir. Diğer yandan gerek usûl gerekse fûrû alanında bazı Hanefî görüşlerin tam manasıyla anlaşılmadığı düşünülmektedir. Ayrıca Hanefîlerin bazı görüşlerinin, kendi usûl anlayışıyla değil de cumhûrun usûl mantalitesi ile değerlendirildiği de görülmektedir. Önyargılı bakış açısı ile birlikte sözü edilen bu durum, Hanefî usûl düşüncesinin anlaşılmasının önünde, bir engel olarak durmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Hanefî usûlü, Zekiyüddîn Şâbân, Tenkit.

## Evaluation of Zakiyuddin Shaban's Criticisms of the Hanafi Method in his *Usûl al-Fıqh*

### Summary

It is a fact that criticism was made against the Hanafi school since its emergence. Objections were raised to Hanafis on various issues, especially "acting based on personal opinions", "not knowing hadith", "not acting with solitary hadiths", "judging based on juristic preference", both in the setting of dispute and in scholarly works. In addition to proper objections made in accordance with scholarly methods, those that were not so may also be encountered. Today, the presence of this issue is also noted in the *Usul al-fıqh* books, which are mostly prepared in the form of textbooks. Aside from how appropriate it is to include such criticisms in such books, it is also a matter of debate that they are often subjective.

One of the books that bear the feature we are talking about is the work "*Usul al-fıqh al-Islami*" written by Zakiyuddin Shaban. This work was translated into Turkish by Ibrahim Kafi Dönmez, and since 1990, when it was published, it became one of the most followed textbooks in the courses of methodology of Islamic jurisprudence taught at faculties of theology. It is seen that some of the criticisms included in the work about some of the methodical views of the Hanafis are not accurate and are not made appropriately. In addition, it is noteworthy that there are a number of subjective assessments against the methodical views of the Hanafis in this book.

The main purpose of the works prepared as textbooks is to teach the basic issues of the related branch of science. Therefore, although different opinions are expressed on controversial issues, the examination of their basis and making a choice between opinions are generally not included. That is why such details are revealed by separate studies, as they require special research and examination. In addition, the criticism of one of the conflicting opinions and the inclusion of subjective evaluations in these criticisms from time to time may be beyond the mentioned main goal. This can cause question marks or even misinformation about the relevant opinions in students' minds when it comes to a course, such as the methodology of Islamic jurisprudence, which is mostly studied by theology students for the first time. Therefore, it is necessary to evaluate these criticisms of Zakiyuddin Shaban to the Hanafis in his book of *Usul al-fıqh*.

In short, Zakiyuddin Saban criticized the Hanafis in his work especially regarding the following points: Procedural rules of Hanafis are not stable in the formation process and were subject to changes over time, again, while the rules of jurisprudential methodology were being established; there was a concern not to contradict the intra-sectarian views, and these rules were not determined by objective criteria; Hanafis acted contrary to their own rules regarding the evidentiary value of the solitary hadiths; the examples of silent consensus described in Hanafi *fıqh* do not conform to the

understanding of consensus in the methodology of Islamic jurisprudence; it is not reasonable for them to distinguish between fard and wajib; there are sometimes inaccurate examples in Hanafi books of Islamic jurisprudence; and finally, they made improbable interpretations. In this article, these criticisms have been evaluated in the light of prominent Hanafi books of methodology of Islamic jurisprudence and substantial Islamic law.

The main purpose of this article is primarily to reveal the erroneous aspects of the Zakiyuddin Shaban's objections against the Hanafi views mentioned in the book by presenting their original form as they were mentioned in the Hanafi sources; in addition, to draw attention to such points that may cause prejudiced information about Hanafi method especially for students in faculties of theology, and to emphasize that it would not be appropriate to include subjective evaluations in textbooks. For this reason, the criticisms of the author that are not considered accurate are handled separately and evaluated in the light of the information in the sources of Hanafi methods.

The study shows that a biased view of the Hanafi school that has existed in minds throughout history is also found in some authors today, and this is reflected in their works. On the other hand, it is believed that some Hanafi views in the field of both methodology of Islamic jurisprudence and substantial Islamic law are not fully understood. It is also seen that some of the views of the Hanafis are evaluated not by their own methodological understanding, but rather by the methodological understanding of the majority. This situation, which is mentioned together with the biased point of view, stands as an obstacle before proper understanding of the methodical views of the Hanafis.

**Keywords:** Fiqh, Usul al-fiqh, Hanafi method, Zakiyuddin Shaban, Criticism.

## Giriş

Bilindiği gibi Muhammed Huda'rî ile birlikte başlayan süreçte fıkıh usûlü alanında yazılan modern dönem kitapları<sup>1</sup> genel mâhiyetleri itibariyle didaktik bir gaye ile ortaya çıkmış olup ders kitabı vasfını taşımaktadır.<sup>2</sup> Bu eserler, yeni bir açılım getirememeye, geçmişin devamı niteliğinde olma, fıkıh usûlüne bir katkı sağlayamama gibi bazı

<sup>1</sup> Yeni usûl eserleri denilen bu eserlerin önemlileri için bk. Murteza Bedir, "Kelâmıcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 66-69.

<sup>2</sup> Bk. Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/206; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Usûl-i Fıkıh Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında "İslâm Hukuk Usûlü" Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 643.

yönleriyle tenkit edilmişlerdir.<sup>3</sup> Özellikle fukahâ ve mütekellimûn metodları hakkında yaptıkları betimlemeler eleştirilmiş, mezhebî karakterin yitirilerek mezhepler üstü bir söylemin geliştirildiği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>4</sup> Kanaatimizce tenkide açık yönlerinden biri de muhtevalarında Hanefî usûlüne yönelik yer yer sübjektif bir bakış açısının hâkim olmasıdır. Zekiyüddîn Şâbân'ın "Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî" adlı eseri de bu özellikteki kitaplardandır. Bu eser, İbrahim Kâfi Dönmez tarafından ilmî ve akademik üslûba riâyet edilerek, notlar eklenerek başarılı bir tercümeyle Türkçeye kazandırılmıştır. Adeta telif bir eser izlenimi veren bu kitap tercümesi, çok fazla ilgi görmüş ve neredeyse bütün İlahiyât ve İslâmî İlimler Fakülteleri'nde fıkıh usûlü derslerinde ders kitabı olarak okutulmak üzere tercih edilmiş ve edilmeye devam etmektedir.

Kitabın çalışmamıza konu edilmesinin sebebi, Hanefî usûlüne karşı müellif tarafından yöneltilen tenkitlerdir. Eserdeki bu durum, okuyucu kitlesinin büyük çoğunluğunun usûl ilmiyle ilk kez karşılaşan ilâhiyât öğrencilerinden oluşan kitlelerin düşünce dünyalarında, özellikle Hanefî usûlüne karşı olumsuz bir yargı oluşmasına neden olabilmektedir. Bu yüzden kitapta gizli olmadığını düşündüğümüz bu sübjektif değerlendirmelere dikkat çekilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle müellifin öznel yargılarının bulunduğunu gösteren bazı noktaları ortaya koymaya, ardından Hanefî usûlüne yönelik hatalı olduğunu düşündüğümüz itirazlarını değerlendirme ve cevaplama gayret edeceğiz.

Bu çalışmada Zekiyüddîn Şâbân'ın üslûbu değerlendirilmemektedir. Zira ölçülü olması açısından üslûbunda problem bulunmamaktadır. Burada onun, problemlili olduğu düşünülen yöntemine dikkat çekilecektir. Çünkü kitabını telif ederken izlediği yöntemde, Hanefî-Cumhûr görüşlerinin mukayesesinde zaman zaman cumhûr yanlısı tercih ve değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla bu taraflı değerlendirmelerin bir ders kitabında yer almasının uygun olmadığı vurgulanmaya çalışılacaktır.

### 1. Müellifin Hanefî Usûlüne Karşı Sübjektif Tutumu

Müellifin Hanefî usûlüne yönelik itirazlarına yer vermeden önce öznel bir tutum sergilediğini gösteren bazı örnekleri zikretmek yerinde olacaktır. Böylece eserinde var olan bu tutumunun yer yer bilimsellik ve objektiflik yönüne karşı daha baskın olduğu açık bir şekilde görülebilecektir.

<sup>3</sup> Bk. Telkenaroğlu, "Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında "İslâm Hukuk Usûlü" Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı", 644.

<sup>4</sup> Bk. Bedir, "Kelâmci ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 65-75, 94-96.

### 1.1. Âhâd Haberlerle Amel Şartlarında Sadece Hanefî Usûlünü Değerlendirmesi

Zekiyüddîn Şâbân, eserinde zaman zaman ihtilâflı bazı usûlî görüşleri değerlendirme yöntemini benimsemiştir. Ancak bu değerlendirmelerde genellikle Hanefî usûlünü ele alarak tenkit etme yolunu tercih etmiştir. Yani diğer mezhep usûlleri hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın sadece Hanefî usûlü değerlendirilmiştir. Hâlbuki bu gibi değerlendirmelerin ayrı çalışmalarda ele alınması veya takip edilen bu yöntemin bütün mezhepler için de uygulanması beklenirdi.

Mesela âhâd haberlerle amel etme şartları hakkındaki metotların mezheplere göre ayrı ayrı ele alındığı yerde “Hanefî usûlcülerle ilgili bir değerlendirme” adıyla bu tür bir değerlendirme görmekteyiz. İlginç olan ise bu değerlendirmenin, sadece Hanefî usûlcülerin konu hakkındaki metoduna hasredilmiş olmasıdır.<sup>5</sup> Diğer mezheplerin metotları ise isabetli olup olmama açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Dolayısıyla bu değerlendirme, bütün mezhepleri de içerecek şekilde kapsamlı ve genel değildir. Konu hakkında dört mezhebin görüşünün zikredilmesine rağmen sadece birinin değerlendirilip ikinci veya üçüncü bir mezhebin görüşünün bu değerlendirmeden muâf tutulması, öznel bir bakış açısını yansıtmakta ve akıllara Hanefî usûlüne karşı önyargılı bir bakışın hâkim olduğu düşüncesini getirmektedir. Esasen bir konuda değerlendirme yapma ihtiyacı duyulmuş ise nesnel bir bakış, bunun bütün görüşler hakkında yapılmasını gerektirir.

### 1.2. Usûl Kurallarına Aykırı Olduğunda Cumhûrun Görüşünü Değerlendirmemesi

Zekiyüddîn Şâbân’ın konuları anlattıktan sonra kendince isabetli bulmadığı görüşü tenkit konusu yapması, kitapta izlediği metottur. Ne var ki bu durum, sadece Hanefî usûlü için söz konusudur. Usûl kuralları açısından Hanefîlerin isabet etmiş olduğuna kanaat getirdiği durumlarda ise cumhûrun görüşünü herhangi bir tenkide tabi tutmamaktadır. Yanlı bir tutumun varlığını gösteren hususlardan biri de budur.

Mesela müellif, hâss lafızların manaya delaletinin kat’î olduğuna iki örnek zikretmiştir. Bunlardan birincisi kur’ ile iddet bekleme meselesindeki kur’un manası, ikincisi ise mufevvidanın (mehir belirlenmeden evlenip zifâf gerçekleşmeden kocasını kaybeden kadın) mehir hakkının olup olmadığıdır. Her iki meseledeki farklı görüşleri zikreden müellif, ilgili usûl kuralıyla örtüşen Hanefîlerin delillerini daha detaylı bir şekilde

<sup>5</sup> Sözüünü ettiğimiz durum için bk. Zekiyüddîn Şâbân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Metâbiu Dâri’l-Kütüb, 1971), 73-74; Zekiyüddîn Şâbân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 117-118. Sonraki dipnotlarda ilgili görüşlerin müellife ait olduğuna dikkat çekilmesi bakımından sadece eserin aslına atıfta bulunulacaktır. Ayrıca hayatta olduğunu zannettiğimiz Zekiyüddîn Şâbân’ın biyografisi hakkında maalesef malûmât bulunamamıştır.



izah etmiştir.<sup>6</sup> Bu gibi durumlarda müellif, kitabında takip ettiği metoda uygun olmak üzere Hanefî görüşü isabetli görmemiş olsaydı, bunu tenkit ederdi. Ancak burada Hanefî görüşe yönelik herhangi bir tenkit getirmemektedir. Bu durum, onun Hanefîlerin görüşünü isabetli bulduğuna dair bir işarettir. Şu hâlde cumhûrun görüşünü isabetli bulmaktadır. Şâyet telifte, isabetli bulunmayan görüşlerin tenkit edilmesi şeklinde izlenen yöntem objektif olarak uygulansaydı, bu noktada Hanefîlerin muhalifleri de bu tenkitten nasibini alacaktı. Ancak müellifin burada cumhûra yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunmaması dikkat çekicidir.

Benzer bir durumu nassın müfesser ile teâruzu konusunda da görmek mümkündür. Bu tarz bir teâruzda müfesserin tercih edileceği kuralına uygun düşen Hanefî görüşün aktarılmasıyla yetinilmiş; mezkûr usûl kuralına uygun düşmeyen cumhûrun görüşüne ise değinilmemiştir.<sup>7</sup>

### 1.3. Hanefî Usûlüne Yönelik Olumlu Değerlendirmelerden Kaçınması

Zekiyüddîn Şâbân, ihtilâfî konularda Hanefîlerden farklı düşünen cumhûrun görüşünü isabetli bulmuşsa bunu mutlaka belirtmiştir. Ancak eserin telifinde Hanefî usûlünden istifade ettiği durumlarda dahi herhangi olumlu bir açıklamada bulunmamaktadır. Mesela istinbât metotları bahsinde lafızların taksimâtını yaparken Hanefî usûlünden istifade ederek Hanefî usûlcülerin lafız ayrımlarını kullanmıştır. Bu durum, müellifin Hanefî usûlündeki lafız taksimâtını daha sistematik bulduğuna işaret etmektedir. Ancak buna rağmen Hanefî lafız taksimâtını takip etme sebebine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.<sup>8</sup> Yine delillerin teâruzu durumunda izlenecek metot hakkında Hanefî usûllerindeki açıklamaları aktarmış; ancak tercih etme gerekçesini belirtmemiştir.<sup>9</sup>

Müellifin bu tavrının bir istisnası, tevîl konusunda görülmektedir. Zikrettiği Hanefîlere ait olan uzak tevîl örneklerinden birinde Hanefîlerin görüşünü desteklemiş, zekât ödemesinin aynî olarak da kıymetin verilmesi şeklinde de câiz olması şeklindeki tevîli tercihe şâyân bulmuştur.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 297-299.

<sup>7</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 351.

<sup>8</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 294.

<sup>9</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 391.

<sup>10</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 356.

#### 1.4. Hanefî Usûlcülerin İhtilâflı Meselelerinde Cumhûra Yakın Olan Görüşü Savunması

Hanefî usûlcülerin kendi aralarındaki ihtilâflı olan meselelerde Zekiyüddîn Şâbân'ın, bu farklı görüşler içerisinde özellikle cumhûra yakın olanı benimseyip savunma yolunu tuttuğu görülmektedir. Örneğin Hanefîler, zihâr kefaretinde âyetle sabit olan “altmış fakiri doyurma”<sup>11</sup> ifadesinden hareketle kefaretin bu kısmının bir fakirin altmış gün doyurulması şeklinde de yerine getirilebileceği tevîlinde bulunmuşlardır. Bu tevîli cumhûrun kabul etmediğini açıklayan müellif, Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da cumhûr ile aynı düşüncede olduğunu özellikle belirtmiştir.<sup>12</sup>

Esasen belirttiğimiz bu nokta problemlili görülmeyebilir. Ancak müellifin, Hanefîler içerisinde tercih ettiği görüşü desteklerken; bazen Hanefîlerin kendince isabetsiz bulunduğu görüşlerinden istifade ettiği ve bu durumu hatalı gördüğü görüşle temellendirme yoluna gittiği dikkat çekmektedir. Bu durumun nesnellik açısından problemlili olduğu ifade edilmelidir. Mesela yazar, muamelât konularında amelden ayrılmayan bir vasa yöneltilmiş nehiylerin muktezâsı ile ilgili olarak Hanefîlerin fesâd ve butlân gibi ikili bir ayrıma gitmelerini isabetsiz bulmaktadır. Fâsitle bâtıllı aynı manada gören cumhûrun görüşünün ise üstün olduğunu belirtmektedir. Daha sonra nehyin zikredilen şekilde ibadetler veya nikâh konularında yöneltilmiş olması durumunda, Hanefîlerin fâsit ve bâtıllı aynı manada görüp görmeme konusunda ihtilâf ettiklerini zikretmiştir. Müellif bu noktada fâsitle bâtıllı eş anlamlı gören Hanefîleri desteklemiştir. Fakat bu görüşü, daha önce isabetsiz bulunduğu Hanefîlerin muamelât konularındaki fesâd ve butlân ayrımı görüşlerinden istifade ederek savunmuştur. Ona göre ibadetlerde emre itaat esas iken; muamelât konularında kulların maslahatı esastır. Bu yüzden muamelâtta fesâd ve butlân ayrımı, bu maslahat açısından tutarlıdır. Hatta müellif fâsit ile bâtıllı sözlük manalarının da farklı olduğunu delil olarak dile getirmiştir.<sup>13</sup> Oysa muamelât noktasında Hanefîlere ait olan bu görüşün isabetsiz olduğunu birkaç paragraf önce belirtmişti. Burada yine sübjektif bir yaklaşımın etkili olduğu hissedilebilmektedir.

#### 1.5. Sadece Hanefîlere Ait Uzak Tevîl Örneklerini Konu Alması

Bir nass üzerine yapılan tevîl, o tevîlin sahibi olan mezhepçe yakın; bu tevîli benimsemeyen diğer mezheplerce de uzak olarak görülebilmektedir. Diğer taraftan yakın ve uzak gibi iki tür tevîl olgusu var olduğuna göre her mezhepte her iki türden tevîllerin olması da normal karşılanmalıdır. Ancak müellif Hanefî dışındaki mezheplerde uzak

<sup>11</sup> el-Mücâdele 58/4. فَمَنْ لَمْ يُسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا / “Buna gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.”

<sup>12</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 357.

<sup>13</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 324-327.

tevîller yokmuş gibi onların bu tür tevîl örneklerine hiç yer vermemiştir. Kitabında verdiği toplam dört uzak tevîl örneğinin dördünü de Hanefî görüşlerden alıp zikretmiştir.<sup>14</sup> Bu tarz bir yaklaşım, uzak tevîllerin sadece Hanefî mezhebinde bulunduğu dair bir algı oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. Tevîl olgusu Hanefîlerde yaygın olmakla birlikte, uzak ve yakın oluşunun göreceli olduğunu ortaya koyabilmek için, Hanefîlerin de uzak olarak tavsif ettiği cumhûra ait bir tevîl örneğinin zikredilmesi daha isabetli bir yöntem olurdu.

Burada vurgulamak istediğimiz husus, uzak tevîl için sadece Hanefîlerin yapmış olduğu tevîllerin örnek olarak verilmesidir. Aşağıda tekrar değineceğimiz bu konuyu farklı bir yönden ele alacağız. Orada Zekiyüddîn Şâbân'ın uzak tevîl olduğunu belirttiği bir örnek üzerindeki düşüncesini değerlendirmeye çalışacağız.

## 2. Müellifin Hanefî Usûlüne Yönelik Tenkitleri

Müellifin eserinde Hanefî usûlüne yönelik öznel yaklaşımlarının bulunduğunu gösteren örneklerden bir kısmı yukarıda zikredildi. Bunun yanında onun Hanefî usûl görüşlerini değerlendirdiği ve tenkitte bulunduğu noktalar da söz konusudur. Bu değerlendirmelerden önemli bir kısmının tutarsız olduğu da göze çarpmaktadır. Bu kısmında müellifin tutarsız olduğu düşünülen bu tenkitleri ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. Hanefî Usûl Kurallarının İstikrarlı Olmadığı İması

Zekiyüddîn Şâbân, Hanefiyye metodu ile yazılan fıkıh usûlü eserlerini tanıtırken, Hanefî usûlcülerin, mezhep imamlarından nakledilen fûrû çözümlerine dayanarak usûl kurallarını tespit ettiklerini, belirlenen kurala aykırı bir çözümle karşılaştıklarında ise kuralı değiştirip ona bu çözümle de uyuşan bir şekil verdiklerini belirtmektedir. Bu düşüncesini temellendirmek için mevlâ-i a'lâ (köle azat eden efendi) ve mevlâ-i esfel (azat edilen köle) şeklinde her iki türden mevlâsı olanlara vasiyette bulunma ve yine bu iki tür mevlâsı olanın “mevlâları ile konuşmamaya yemin etmesi” meselelerini örnek olarak zikretmektedir. Müellife göre birinci meselenin hükmü olan vasiyetin bâtil olması, Hanefîlerde “müşterekin umûmu câiz değildir” kuralını tespit etmelerine yol açmıştır. İkinci meselenin hükmü olan herhangi bir mevlâ ile konuşulması durumunda yeminin bozulacağı ise ilk kuralı “nefiyden sonra gelen müşterekin umûmu câizdir” şeklinde değiştirmelerine sebep olmuştur.<sup>15</sup> Bu yaklaşımda Hanefî usûlünün yerleşik bir vaziyette

<sup>14</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 354-358.

<sup>15</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 19, 22-23. Ayrıca Şâbân'ın Hanefîlere yönelik bu değerlendirmesinin olumsuz olduğu ve yaptığı bu tespitin aslında mütekellimün yöntemiyle yazılmış usûl eserleri için de geçerli

bulunmadığı, en azından belli bir döneme kadar bu usûlde değişkenliğin hâkim olduğu iması söz konusudur.

Esasen verilen örnekler, müellifin iddiasını desteklememektedir. Hanefî usûlünde bilinen kural, umûmu'l-müşterekin câiz olmadığı şeklindedir. Siyâkında nefy bulunan cümlelerde umûmu'l-müşterekin câiz olduğu şeklindeki kurala, Hanefîlerde sadece Serahsî (ö. 483/1090) ve Merğînânî'nin (ö. 593/1197) ilgili fikhî meselede meyl ettiklerini görmekteyiz.<sup>16</sup> Bunlardan Serahsî, *Usûl* adlı eserinde bu meylinden vazgeçip Hanefîlerde bilinen genel kurala uygun şekilde açıklamada bulunmuştur.<sup>17</sup> Buna göre siyâkında nefy bulunan cümlelerde müşterekin umûmuna cevâz veren anlayışın, sadece Merğînânî'ye ait olduğu söylenebilir. Merğînânî'nin ilgili açıklaması da şârihleri tarafından uygun bulunmamış, mezkûr fikhî mesele müşterekin umûmunun câiz olmadığı kuralına halel getirmeyecek şekilde izah edilmiştir.<sup>18</sup> Durum böyleyken, Hanefîlerde müşterekin umûmu konusunda vehle-i ûlâda konulan kuralın mutlak olarak câiz olmadığı şeklinde olup sonradan bu kuralın siyâkında nefy bulunan cümlelerde müşterekin umûmunun câiz olduğu hâline kalb edildiği söylenemez. Öte yandan bu gibi iddialar karşısında hakikatin gün yüzüne çıkması için Hanefî usûl kurallarının oluşum seyri üzerine çalışmaların yapılması gerektği de açıktır.

## 2.2. Hanefîlerce Kur'ân'ın Sadece Manadan İbarettir Olduğunun Benimsendiği İması

Zekiyüddîn Şâbân, Kur'ân'ın Arap dilinde indirilmiş olma özelliğinden söz ederken, Hanefîlere göre Arapça okuyamayan kimsenin namazda Kur'ân'ın tercümesini okuyabileceğini ve namazın bu şekilde sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

---

olduğu konusunda bk. Bedir, "Kelâmci ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 73.

<sup>16</sup> Bk. Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 9/23; Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 2/532.

<sup>17</sup> Bk. Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 100-101.

<sup>18</sup> Bk. Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/515; ayrıca bk. Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/65; Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Takrîr li usûli Fahrîlislâm el-Bezdevî*, thk. Abusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/180; konu hakkında geniş bilgi için bk. Fatih Karataş, "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 565-572.

<sup>19</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 34-35.

Müellifin belirttiği görüş, esasen Hanefîlerden İmâmeyn'in mesele hakkındaki görüşü olup sadece Arapça'yı telaffuz edemeyenlere has bir hükümdür. Onlara göre Arapça'yı telaffuz edebilenlerin Kur'ân'ın tercümesini okuyarak kıldıkları namaz sahih olmaz.<sup>20</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin ise Arapça'yı telaffuz edebilenler için de Farsça okuyanın namazının geçerli olduğu görüşünde olduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>21</sup> Ancak esas alınması gereken rivâyete göre Ebû Hanîfe, bu görüşünden dönmüş ve İmâmeyn'in kavli ile aynı görüşü benimsemiştir.<sup>22</sup> Böylece Hanefî imamları arasında konu hakkında varmış gibi görünen ihtilâf ortadan kalkmış olmaktadır.

Kaynaklarda bulunan bu bilgiler ışığında, müellifin yukarıda Hanefîlere ait olarak belirttiği görüş problemlili görünmemektedir. Belki ifade tarzında bir teşâhül bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu konunun burada dile getirilmesindeki asıl sebep, çok hassas bir konu olan anadilde ibadet ve Kur'ân'ın mâhiyeti hususlarında Hanefî mezhebi aleyhine yanlış anlamalara fırsat vermemektir. Zira Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olduğu konusunda Hanefîlerin diğer mezheplerden farklı bir düşünceye sahip olduğu algısı oluşabilir. Dolayısıyla konu hakkındaki Hanefî imamlarının görüşü kaynaklardakine uygun bir şekilde ifade edilince, namazda Kur'ân'ın tercümesini okumanın sadece Arapça'yı telaffuz edemeyenler için konulmuş geçici bir ruhsat hükmü olduğu anlaşılacaktır.<sup>23</sup> Buna göre Arapça'yı telaffuz edemeyenlerin namazda Kur'ân'ın tercümesini okuyabileceği şeklindeki Hanefîlerin görüşü, bu zarûretin giderilmesi ve namazın sahih olacağı en az miktarda Fâtiha ve bir Kur'ân sûresinin öğrenilmesine kadar sürebilecek geçici bir hükümdür. Şu hâlde az da olsa yeteri miktarda Kur'ân sûresi öğrenmiş olanların mezkûr hükümle amel etmelerine imkân yoktur.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/16; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr ve şeruhu en-Nâfiu'l-kebîr limen yutâliu'l-Câmiu's-sağîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 94.

<sup>21</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/16; Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr (en-Nâfiu'l-kebîr ile birlikte)*, 94.

<sup>22</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/58.

<sup>23</sup> Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999), 186, 201.

<sup>24</sup> Konu ile ilgili olarak Hanefî imamlarının görüşleri hakkında Hanefî fukahanın hem fûrû hem de usûl eserlerinde yer alan değerlendirmeleri ve bunların güzel bir tahlili için bk. Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", 172-201. Konuyla ilgili risalesi bulunan Ahmet Hamdi Akseki'nin (ö. 1951) de görüşü zikredilen şekildedir. Ona göre Kur'ân'dan namazın sahih olacağı kadar bir kısmı okuyabilen kimsenin tercümeyi namazda okuması, insan sözü türünden bir şey söylemiş olacağından, namazı bozar. Fakat bu kadarlık bir Kur'ân okumaktan aciz olan kimse, yükümlülükler tâkâte göre olacağından, aczin ortadan kalkmasına kadar, manayı ihlâl etmeksizin tercüme ile namaz kılabilir. Sözü edilen bu aczi gidermek de her Müslüman için farzdır. Ayrıca bahsi geçen cevâz hükmü de mutlak değildir. Tercüme edilen dildeki her bir lafzın manaya herhangi bir ekleme-çıkarma yapmaksızın tam olarak ifade edebilmesi şartıyladır. Şâyet tercüme, âyetin manasını tefsir etme niteliğinde ise o zaman namaz bozulur. Bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Namaz ve Kur'ân -Namazda Kur'ân Okuma Meselesi-*, s.nşr. Halil

Hız Peygamber'e (s.a.s.) indirilen ve manaya delalet eden Arapça lafızdan başkasına Kur'ân denemeyeceği, dolayısıyla indirilmiş lafzın Kur'ân'ın aslî yapısına dâhil temel unsur olduğu ve yalnızca mananın Kur'ân sayılamayacağı konusunda Hanefîler, diğer mezhep imamlarıyla aynı görüştedirler. Aralarındaki tek fark, Arapça lafzı okumaktan aciz olanlar için namazda indirilmiş lafzın tercümesini okuma ruhsatının bulunup bulunmaması meselesidir.<sup>25</sup> Hadd-i zâtında Hanefîlerdeki ruhsat olan görüşün tercümesinin tefsir niteliğinde olmaması şartıyla kayıtlı olması, bu ruhsatın uygulanabilirliğini neredeyse imkânsızlaştırmaktadır. Bu durumda Hanefîlerin son derece kısıtlı ruhsat olan bu görüşlerini bir azimet hükmüymüş gibi zikretmek, onların Kur'ân'ı sadece mana olarak gördükleri algısına yol açabilir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefîlerce Kur'ân'ın yalnız mana değil, nazım ve manaya beraberce verilen isim olarak benimsendiği usûl eserlerinde vurgulanan bir husustur.<sup>26</sup>

### 2.3. Hanefîlerin Âhâd Sünnet'le İlgili Kurallarına Muhalefet Ettikleri İddiası

Zekiyüddîn Şâbân, Hanefî imamların hem fakih kabul edilmeyen Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği hem de kıyâsa aykırı olan unutarak yemenin orucu bozmayaacağı ile ilgili hadisle<sup>27</sup> amel ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu durum, ilgili kuralın Hanefî imamlar tarafından değil, sonraki Hanefî fakihlerce ortaya koyulduğunu göstermektedir. Müellifin aynı yerde yaptığı ikinci tenkit ise Hanefîlerin fakih olan Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet edilen "musarrâh" hadisi<sup>28</sup> ile amel etmemeleridir.

---

Altuntaş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 55-56. Serahsî de benzer şekilde ilgili hükmün, okunan tercümenin Arapça metni tam olarak karşıladığından emin olunması gerektiği şeklinde bir şarta bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37.

<sup>25</sup> Akseki, *Namaz ve Kur'ân*, 55-57.

<sup>26</sup> Bk. Fahrul-İslâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Kesfu'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/37-40; Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Menâru'l-envâr fi usûli'l-fikh*, nşr. Zeki Koçak (Erzurum: y.y., 1424/2003), 5; Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*, thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/46-47; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 19.

<sup>27</sup> *Kim oruçluysen unutar da yer, içerse; orucunu tamamlasın. Çünkü onu Allah yedirip içirmiştir.* Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Komisyon (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Savm", 26; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'r Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Siyâm", 171; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Siyâm", 15.

<sup>28</sup> Ebû Hureyre'den (r.a.) rivâyet edilen meşhur musarrâh hadisi şu şekildedir: *لَا تُصْرُوا الرِّبْلَ وَالْعَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاغَهَا، بَعْدَ فِئْتِهِ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَيْنَ أَنْ يَخْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعٌ تَمْرٍ* *Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirip sütlü hayvanmış gibi göstermeyin. Kim böyle bir hayvanı satın alırsa, sütünü de sağmısa, şu ikisinden*

Bunu da hadisin Hanefî imamlara ulaşmamış veya güvenmedikleri bir yoldan ulaşmış olmasına bağlamaktadır.<sup>29</sup>

Öteden beri özelde İmam Ebû Hanîfe genelde Hanefî mezhebinin âhâd hadisler yaklaşımının olumsuz olduğu; kıyâs ve re'ÿ karşısında bu tür hadisleri ikinci plana attığı, hatta reddettikleri tenkitleri yapılmıştır. Bu tenkitler de daima Hanefîlerce amel edilmeye medâr görülmeyen belli başlı âhâd hadisler üzerinden yapılmaktadır. Buna karşın İmam Ebû Hanîfe'nin âhâd hadisler karşısındaki tutumu ve değerlendirişi üzerinde genel, kapsamlı ve bütüncül bir anlama çabasının bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bu yüzden belirli birkaç hadis üzerinden yapılan değerlendirmeler, yanılgıya yol açmaktadır. Müellifin yukarıdaki değerlendirmesi de bu türden bir yanılgıdır.

Bilindiği gibi Hanefî âhâd haber teorisinde hadisin amel edilebilirliğinin tespiti için râvînin durumu detaylı bir şekilde incelenmiş ve sistematik bir taksim yapılmıştır.<sup>30</sup> Burada bu taksimâtın bizi ilgilendiren kısmına değineceğiz. Buna göre râvî, Ebû Hureyre (r.a.), Enes b. Mâlik (r.a.) gibi rivâyetle marûf, fakat fakih değilse, bu rivâyetle amel edip etmeme konusunda Hanefîler arasında bir ihtilâf görüntüsü söz konusudur. Zira İsâ b. Ebân (ö. 221/836), böyle bir rivâyetin kıyâsa aykırı olması durumunda kabul edilemeyeceği görüşündedir.<sup>31</sup> Nitekim müellif de bu hususu özellikle dile getirmiş, Debûsî'nin (ö. 430/1039) de Hanefîlerin musarrâh hadisiyle amel etmemelerini bu görüşe tutunarak açıkladığını belirtmiştir.<sup>32</sup> Kerhî'ye (ö. 340/952) göre ise râvînin fakih olması şart olmayıp; adalet ve zabt sahibi her râvînin rivâyeti, Kitâb veya meşhûr Sünnete muhalif olmadığı sürece, kabul edilir ve kıyâsa öncelenir.<sup>33</sup>

Pezdevî ve Serahsî konuya getirdikleri şu izahla adeta İsa b. Ebân ile Kerhî'nin görüşlerini mezcetmiştir: Fakih olmayıp rivâyetle marûf olan bir râvînin kıyâsa muvâfık düşen rivâyeti ile amel edilir. Kıyâsa muhalif fakat ümmetin kabulüne mazhar olmuş

---

*birini seçme hakkı vardır: Dilerse hayvanı elinde tutar (alış-veriş geçerli kılar), dilerse hayvanı geri verir, ayrıca bir sâ' da hurma verir.”* Bk. Buhârî, *Sahih*, “Buyû’”, 64; Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli (b.y.: Dârur-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Buyû’”, 48. Ayrıca “musarrâh” kavramının manası hakkında bk. Mehmet Ümütli, “Musarrâh Hadisi Bağlamında Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 313-314.

<sup>29</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 73-74.

<sup>30</sup> Bu taksimât için bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/550-570; Serahsî, *Usûl*, 262-267; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 201-202.

<sup>31</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/558.

<sup>32</sup> Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 74.

<sup>33</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/558; Bereketullâh b. Muhammed el-Leknevî, *Ahsenu'l-havâşi alâ usûli's-Şâfi (Usûlü's-Şâfi ile beraber)*, thk. Ebu'l-Hüseyn Abdulmecid el-Merâdezhî el-Hâşî (Dimaşk: Dâr İbn Kesir, 1432/2011), 211.

rivâyeti ile de amel edilir. Ancak rivâyet, şer‘an sahih hiçbir kıyâs tarafından desteklenmiyorsa; bu durumda kıyâs rivâyete öncelenir. Çünkü bu durumda rivâyetin tercih edilmesi hâlinde, “insidâd-ı bâb-ı re‘y” denilen akıl yürütme imkânının kalmaması, yani rivâyetin hiçbir şekilde akıl (kıyâs) ile desteklenememesi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla rivâyet, Kitâb’ı veya meşhûr Sünnet’i nesheden ve kıyâsın hüccet olması hakkındaki icmâa muâırız olan bir hadise dönüşecektir.<sup>34</sup>

Pezdevî ve Serahsî’nin bu izahları, aslında mevzunun iki farklı yönünden bahseden iki Hanefî usûlcüsünün (İsa b. Ebân ve Kerhî) yaklaşımlarını bir araya toplamakta, böylece Hanefîlerin âhâd hadis karşısındaki temel ortak tavırlarını da ortaya koymaktadır. Buna göre fakih olmayan râvînin rivâyeti, bir kıyâsa muhalif olsa da hadisi destekleyen başka bir kıyâsa muvafık olması durumunda öncelik hakkına sahiptir. Hanefîlerce unutarak yemenin orucu bozmayacağı hadisiyle amel edilmesi, onların belirttiğimiz “âhâd hadisin öncelik hakkına sahip olduğu” anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu örnek, müellifin fakih olmayan râvînin rivâyet ettiği kıyâsa muhalif olan âhâd hadislerin kabulüyle ilgili şartı, Hanefî imamlara ait görmeyip sonraki Hanefî usûlcülerinin ihdâs ettiklerini düşünmesine sebep olmuştur. Hanefîlerce bu tür rivâyetlerle amel edildiğinin örneği çoktur. Dolayısıyla müellifin düşüncesinin aksine; hem İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi Hanefî imamların hem de onlardan sonraki Hanefî usûlcülerinin anlayış ve uygulaması, esasen “âhâd hadise öncelik verme” şeklindedir.<sup>35</sup> Nitekim Pezdevî’nin usûlünü şerh edenlerden Ekmelüddîn Bâbertî de (ö. 786/1384) bu tür âhâd hadislerle ilgili olarak Hanefî mezhebi (ashabının) görüşünün kıyâs ve akıl yürütme imkânının kalmaması durumu hariç, bu rivâyetlerin reddedilmesi yönünde olduğunu vurgulamıştır.<sup>36</sup> Sadece zarûret durumunda -ki burada zarûretten maksat rivâyetin hiçbir şekilde akıl yürütme (kıyâs) ile desteklenememesidir- kıyâs rivâyet karşısında tercih edilmektedir. İşte musarrâh hadisi de bunun örneğidir. Bu hadis, hiçbir yönden akıl yürütmenin mümkün olmayacağı şekilde kıyâsa muhaliftir. Bu yüzden bununla amel edilmesi, âhâd hadisin Kitâb ve meşhûr Sünnet’i nesheder hâle getirilmesi anlamına gelmektedir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Serahsî, *Usûl*, 264; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 2/553-556; ayrıca bk. Sahiron Syamsuddin, “Ebû Hanîfe’nin Âhâd Hadisi İslâm Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması”, çev. Abdullah Kahraman, *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 329.

<sup>35</sup> Bk. Syamsuddin, “Ebû Hanîfe’nin Âhâd Hadisi İslâm Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması”, 329-330.

<sup>36</sup> Bâbertî, *et-Takrîr*, 4/185.

<sup>37</sup> Musarrâh hadisinin hem Kitâb ve meşhûr Sünnete uymayan hem de kıyâsa muhalif olan yönleri için bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/556-557; Bâbertî, *et-Takrîr*, 4/187-188. Ayrıca Hanefîlerin âhâd hadis anlayışlarını iyi tahlil etmiş olan Zahid el-Kevserî, onların Kitâb, meşhûr Sünnet, sahâbe hükümleri gibi temel delillerde titiz oldukları ve bunlara muhalif olan âhâd hadisleri buralardaki temel esaslara göre



Zikrettiğimiz kategoriye giren ve Hanefîlerin amel ettiği, unutarak yemenin orucu bozmaması, kahkahanın namazı ve abdesti bozması gibi rivâyetlerin kabul görmesi, Hanefîlerin zarûret dışında âhâd hadisleri kıyâsa tercih ettiklerini göstermektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin kabulüne sebep teşkil eden iki önemli husus daha vardır. Bunlardan birincisi fakih sahâbîlerin bu hadisleri rivâyet etmiş olmaları, ikincisi ise sahâbe ve tabiûn büyüklerinin bunlarla amel etmiş olmalarıdır.<sup>38</sup> Bazı araştırmacılar, bu tür hadislerin ilgili olduğu alanların mâhiyet farkının da Hanefîlerin yukarıdaki iki hadise farklı yaklaşımlarına tesirinin olduğu düşüncesindedir. Bu görüşte olanlara göre musarrâh hadisi, kıyâs ile temellendirilen ve kul haklarının dikkate alındığı muamelât alanıyla ilgili iken; diğerleri akıl yoluyla bilinmeyen ibadet alanıyla ilgili olup ihtiyât, bu rivâyetlerin kabulünü gerektirmektedir.<sup>39</sup>

Müellifin değindiği musarrâh hadisinin fakih râvî tarafından da rivâyet edilmesi konusuna gelecek olursak; Buhârî'nin (ö. 256/870) konuyla ilgili dört rivâyet tahrir ettiği görülmektedir. Bunlardan üçü, Ebû Hureyre'den (r.a.) yapılan rivâyet olup müellif kitabına da bunlardan birini almıştır. Bu üç rivâyet merfû olup Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait bir sözdür. Dördüncü rivâyet ise mevkûf olup burada ifade Abdullah b. Mes'ûd'a (r.a.) aittir. Rivâyet şöyledir: *عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَفَّلَةً فَرَدَّهَا فَلْيَرُدَّ مَعَهَا / ضَاعًا* / Abdullah b. Mes'ûd'un şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Kim sütü memesinde biriktirilmiş (muhaffele) bir koyun satın almış da onu geri vermişse, beraberinde bir sâc da versin.”<sup>40</sup> Oysa yazarın ifadelerinden bu rivâyet de merfû hadismiş gibi anlaşılmaktadır. Bu durumda bu rivâyet üzerinden Hanefîlere sahâbî kavliyle amel etmeme sebebi belki sorulabilir. Fakat onun dikkat çektiği bu rivâyet, mevkûf olduğundan dolayı, Hanefîlerin âhâd hadisle amel etmeme sebebini soruşturma noktasında tartışma mahalli olmaktan çıkmıştır.

#### 2.4. Usûllerde Betimlenen İcmâya Hanefî Fıkıh Kitaplarında Uyulmadığı İddiası

Zekiyüddîn Şâbân, sükûtî icmâ örneklerinin Hanefî fıkıh kitaplarında çokça yer aldığını, Hanefîlerin bir müçtehidin görüşünü belirtmesi karşısında hiç kimsenin itiraz etmemesine dayanarak icmânın meydana geldiği anlayışına sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre bu veya başka yollarla icmâ olduğu söylenen durumların bir kısmı

değerlendirdikleri, dolayısıyla sağlam bir metot takip ettiklerini vurgulamaktadır. Bk. Muhammed Zahid Kevserî, *Hanefî Fıkıhının Esasları*, çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 25-27, 89-91.

<sup>38</sup> Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/558; Bâbertî, *et-Takrîr*, 4/189.

<sup>39</sup> H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 49.

<sup>40</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Buyû”, 64. Hadisle ilgili farklı rivâyetler ve buldukları kaynaklar için bk. Ümütli, “Musarrât Hadisi Bağlamında Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, 315-316.

usûl kitaplarında tanımlanan icmâ anlayışına uymamaktadır. Bu nedenle fıkıh kitaplarında bulunan bu ve benzeri icmâ olduğu belirtilen meselelere güvenilmesi doğru olmaz.<sup>41</sup>

Bilindiği üzere icmânın rüknü müçtehidlerin ittifakıdır. Hanefîlerin icmâ anlayışına göre bu ittifakın azimet ve ruhsat olmak üzere iki şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Azimet, bütün müçtehidlerin içtihatlarının aynı sonucu ortaya koyması veya aynı doğrultuda amel etmeleridir. Ruhsat ise müellifin de yukarıda belirttiği şekilde, bir kısım müçtehidin görüş belirtmesi, fakat diğerlerinin bundan haberdar oldukları hâlde ve içtihat için yeteri kadar düşünme zamanı geçmesine rağmen görüş beyan etmemeleri şeklinde gerçekleşir. Hanefîler, bu ikinci şekil icmânın hüccet oluşunu vakıadaki duruma bağlamaktadırlar. Şöyle ki özellikle sahâbe asrından sonra bir meselede bütün müçtehidlerin görüş beyan etmelerini beklemek ve bunun tespitine çalışmak, adeta icmânın vukû bulmaması demektir. Hâlbuki her asırda mutâd olan, bir kısım müçtehidin fetvâ işini üstlenmesi ve diğerlerinin de ilgili fetvâdan haberdar olunca bunu kabul etmeleridir. Şâyet bunlardan herhangi birine göre hak, o fetvânın hilafına ise müçtehid ulema için böyle bir durumda sessiz kalmak söz konusu olamaz.<sup>42</sup>

Görüldüğü üzere sükûtî icmâ da denen ruhsat yoluyla gerçekleşen ittifak, Hanefî usûlünde bir hüccet olarak kabul edilmektedir. Buna göre Hanefî fıkında icmâ olduğu belirtilen meseleler, usûlde benimsenen bu anlayışa aykırı olmadığına göre bir usûl-fürû tutarsızlığından söz edilemez. Ancak müellif, bahsettiği bu tutarsızlıkla ilgili somut bir örnek vermemektedir. Belirttiği husus, Hanefî usûlünde benimsenmiş olan esasa aykırı değildir.

## 2.5. Hanefî Usûlcülerin İtiraz Görmeme Kaygısı Taşdııkları İddiası

Zekiyüddîn Şâbân'a göre Kur'ân ve Sünnet'te, sahâbe görüşlerinde ve mezhep imamlarından nakledilen fikhî hükümlerde ta'lıller hikmetlere göre yapılmış olmasına rağmen usûlcüler, bunun illetlere göre yapılmasını benimsemişlerdir. O, bu durumu çeşitli mezheplerden getirdiği örneklerle izah ederken sözü Hanefî mezhebinden bir görüşe getirip İbnü'l-Hümâm'ın da yaklaşımından destek alarak bunu tenkit konusu yapmıştır. İbnü'l-Hümâm'a göre ribâ hadisindeki hükmün asıl maksadı malların korunmasıdır. Ancak hükmün bununla ta'lıl edilmesi, ittifakla kabul edilen "bir devenin iki deve karşılığında satımının câiz oluşu" hükmüne aykırı bir durum ortaya çıkaracaktır. Çünkü

<sup>41</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 104.

<sup>42</sup> Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/337-343; Serahsî, *Usûl*, 235-237; Leknevî, *Ahsenü'l-havâşî*, 225-226; ayrıca bk. Mehmet Ali Aytekin, "Sükûtî İcmân Kaynak Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 11/24 (2020), 290-294.

böyle bir ta'lılde mezkûr meselenin de câiz olmaması gerekir. İşte Hanefî usûlcüler mezhep imamlarından nakledilen bu gibi fer'î hükümlerle çelişmesin ve böylece itiraz görmesin diye ta'lılleri mezhepteki fer'î hükümlerle uyuşacak şekilde illetlere göre yapma konusunda çaba harcamışlardır.<sup>43</sup>

Her şeyden önce ta'lılin hikmetlere göre değil de illetlere göre yapıldığı bütün usûlcülere nispet edilmesine ve buna dair çeşitli mezheplerden örnek verilmesine karşılık değerlendirmede bulunmak için Hanefî mezhebinden bir örneğin üzerinde durulmasının öznel bir nedeninin olduğu gizli değildir. Diğer yandan Kur'ân ve Sünnet'teki nasslarda ve sahâbe veya mezhep imamlarının fikhî görüşlerinde hikmetlerin dile getirilmiş olması, buralarda ta'lılin hikmetlere göre yapılmış olduğunu göstermez. Zira hükümler, insanlara anlayıp uymaları için bildirilir. Hükümlerin benimsenmesini ve onlara uyulmasını sağlama bakımından; işin illetinden ziyade hikmetinin beyan edilmesi çok daha etkilidir. Hikmetlerin hükümlerle beraber zikredilmesinin sebebi bu olsa gerektir.<sup>44</sup> Ayrıca müellifin, İbnü'l-Hümâm'a ait olan faizin asıl illetinin "malların korunması" olduğu şeklindeki düşünceyi savunmasına rağmen ifadelerinde bunu "hikmet" olarak betimlemesi bir çelişkidir. Kaldı ki İbnü'l-Hümâm'ın dediği gibi asıl illet "malların korunması" ise bu, sadece Hanefîler değil; onu illet olarak görmeyen diğer mezhepler açısından da bir problemdir. Dolayısıyla bu problem sadece Hanefîlere nispet edilemez.

İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne gelince; onun ifade ettiği Hanefîlerin "bir deve karışığında iki devenin satımının câiz olduğu" içtihadını kurtarabilmek için "malların korunması" gibi asıl illeti bırakıp başka illet aramaya çalışmış olmaları hususu, delil getiremeyen bir iddia ve varsayımdan ibarettir. Zira Hanefîlerin faizin illetini, tevehhüm edilen kaygıdan tamamen bağımsız bir şekilde meşhûr ribâ hadisinin<sup>45</sup> lafzı üzerinde yaptıkları içtihad ile tespit ettikleri görülmektedir. Söz gelimi hadisteki "مثلا بمثل" ifadesinden yola çıkarak alışverişte mümâseletin bulunması, bu mümâseletin hem şeklen hem de manen sağlanması gerektiği ve tartı ile ölçü birliğinin şeklen, cins birliğinin ise

<sup>43</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 145-146.

<sup>44</sup> Benzer bir yaklaşım için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkh Usûlünde Ta'lıl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 393.

<sup>45</sup> Müslim, *Sahîh*, "Müsâkât", 82; Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye mea hâşiyetihi Buğyetü'l-elmaî fi tahrîci'z-Zeylaî*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 4/36; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/156.

manen bunu sağladığından “cins ile kadr birliğinin” illet olduğu yorumunda bulunmuşlardır.<sup>46</sup>

Öte yandan usûl açısından bir hükmün illetle veya hikmetle ta‘lîl edilmesi ile şer‘î hükümlerin maslahatlar üzerine bina edilmiş olması (gâ‘î ta‘lîl) hususlarının birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Birincisi, hikmetle ta‘lîlin mümkün olup olmaması ihtilâfından sarf-ı nazarla, bir hükmün başka olaylara da tadiye (kıyâs) edilmesi amacıyla yapılan o hükmün illetini tespit etme ameliyesi anlamındadır. İkincisi ise hükümlerin vaz‘ edilmesindeki gayeyi açıklama amacı taşımakta olup burada usûl ilmindeki teknik anlamıyla bir tadiye amacı yoktur. Bu nedenle sadece şer‘î hükümlerin birtakım maslahat ve faydaları sağlamak üzere var olduğunu bildirmek gibi bir işlevi vardır.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Öyle görünüyor ki İbnü’l-Hümâm, Merğînânî’nin “insanların mallarını telef olmaktan korumak için”<sup>48</sup> ifadesinin tesirinde kalarak bunun illet olduğu zehâbına kapılmış olabilir. Hâlbuki bu ifade, şeriatın faiz yasağını koymasının insanlara temin edeceği temel maslahatı ve bu hükmün vaz‘ ediliş gayesini bildirmektedir. Bu ise usûl ilminde bilinen kıyâs yoluyla başka meselelere tadiye edilmeye müsait olan illetten farklıdır. İbnü’l-Hümâm’ın ifadelerinden anlaşılan aksine bu maslahat, zaten aslî olarak kıyâsa uygun olmadığından “bir deveye karşılık iki devenin satımı” meselesine tesir edemez. Ezcümle İbnü’l-Hümâm’ın, “malların korunmasının” hikmet olmadığını tespit etmesi isabet ettiği; ancak gaye olduğunu tespit etmediğini söylemek mümkündür. Zekiyüddîn Şâbân ise Hanefîlerde illetle ta‘lîle fûrû hükümlerin tutarlılığını koruma endişesiyle başvurduğu düşüncesini, İbnü’l-Hümâm’ın tartışmaya açık bu izâhıyla desteklemiştir. Fakat bu durum, onun düşüncesini temellendirebilecek güçlü bir argüman olmaya elverişli değildir.

## 2.6. Farz ve Vâcip Ayrımının Makul Olmadığı Düşüncesi

Zekiyüddîn Şâbân, Hanefîlerin teklifi hüküm kısımlarında farzın yanında vâcip diye bir hüküm çeşidini de benimsemelerini bir açıdan makul bulmamaktadır. Buna göre böyle ikili bir ayırma gitmek, aynı fiile iki farklı hüküm bağlanmasını gerektirmektedir. Sözelimi sarih emir ihtiva eden bir haber-i vâhid ile sabit olan hüküm

<sup>46</sup> Örnek olarak bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/61-62; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta‘lîlî’l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.), 1/283.

<sup>47</sup> Cessâs, birinci için “hüküm illetleri”, ikincisi için de “maslahat illetleri” şeklindeki kavramları kullanarak aralarındaki farkı izah etmiştir. Bk. Ahmed b. Ali Ebûbekr er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (b.y.: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/140-141; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 485-487, 492-494; ayrıca bk. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları*, 395-396, 418-419.

<sup>48</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/62.

vâciptir. Çünkü bu zannî bir delildir. Fakat o haberi rivâyet eden sahâbî için delilin sübûtunda herhangi bir şüphe bulunmadığına göre aynı fiil ona göre farz olacaktır. Zira zannî delille sabit olacak hüküm en fazla vâcip olurken; delil kat'î olduğu takdirde de farz olur. Böylece aynı fiil, hadisi rivâyet eden sahâbî hakkında farz iken; diğer mükellefler için vâcip olarak değerlendirilecektir. Müellif, bunu dinî hükümlerde benzeri olmayan garip bir durum diyerek yadırgamaktadır.<sup>49</sup>

Kanaatimizce müellifin belirttiği bu düşünce ve kaygı gereksizdir. Esasen ashâb-ı kirâm için şeriatıta sabit olan herhangi bir meselenin hükmünün çeşidi ve isminin ne olduğunun fazlaca bir önemi yoktu. Kendilerinden sonraki dönemlerde<sup>50</sup> farz, vâcip, sünnet gibi istilâhlarla ifade edilen teklîfî hüküm kısımları, onlar için uyulması gerekli şeyler cümlesindendi. Bu noktada belki de dikkate aldıkları husus, şer'î emirlerin bağlayıcı olup olmaması yönü idi.<sup>51</sup> Yoksa güçleri yettiği oranda hepsine sıkıca tutunmuş ve uygulamışlardı. Nitekim müellif, Peygamber fiillerinin kısımlarından söz ederken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beşerî fiillerinin dinî ve hukukî kaynak teşkil etmemesine rağmen Abdullah b. Ömer'in (r.a.) bu fiillere de uyduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup> Buna göre Abdullah b. Ömer (r.a.), bunları kendisi adına uyulması gerekli fiiller cümlesinden olarak görüyordu. Şu hâlde müellif de aslında aynı fiilin İbn Ömer (r.a.) için yapılması gerekli, diğer mükellefler için ise mübâh şeklinde iki farklı hükmünün bulunmasını mümkün görmektedir. Bu durumda o da tenkit ettiği ayrıma benzer bir yaklaşımda bulunmuş olmaktadır.

Diğer taraftan sahâbe için şer'î meselelerin hükmünün ne olduğu bizim için önemli değildir. Onlar, İslâm'ın ilk neslidir. Onların düşüncesinde herhangi şer'î bir meselenin hükmünün ne olduğu ve hangi derecede uyulması gerektiği hususu bizi ilgilendiren bir mevzu değildir. Onlar kendi inandıkları ve uydukları oranda, biz de kendi inandığımız ve uyduğumuz oranda mesul tutulacağız. Bu durum, aynı meselenin hükmü konusunda iki mezhebin farklı iki görüşü gibidir. Mezheplerin bir mesele hakkındaki görüşlerinin farklılığı, yadırganan bir durum değildir. Her mezhep mukallidi kendi mezhebindeki doğru olduğuna inandığı hükme uyup uymamakla sorumludur.

<sup>49</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 228.

<sup>50</sup> Teklifî hüküm istilâhlarının oluşmasında Kur'ân ve Sünnetteki kullanımların temel etkisinin bulunması yanında bu kavramların bir kısmının ise sahâbeden sonra, hatta mezheplerin olduğu dönem olan hicrî II. asırda ortaya çıktığı ile ilgili olarak bk. Uğur Bekir Dilek, "Teklifî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 242.

<sup>51</sup> Bk. Dilek, "Teklifî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi", 214-215.

<sup>52</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 83.

Kaldı ki Hanefî düşüncesinde farz ile vâcip, yerine getirmenin gerekli olması açısından aynı mertebede görülmektedir. Hanefî usûllerinde farz ve vâcibin hükmüne dair benimsenen yaklaşıma baktığımızda; farzın hükmünün, amel açısından yerine getirilmesi gerekli ve hafife almaksızın özürsüz bir şekilde terkinin de isyan olduğunu görmekteyiz. Vâcibin hükmü için de “farz derecesinde yerine getirilmesi gerekli” olduğu belirtilmiştir. İki arasındaki farkın itikat noktasına münhasır olduğu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) de Hanefîlerin kat’î delille sabit olan şer’î emirlere “farz”, zannî delille sabit olanlara “vâcip” ıstılâhını kullandıklarını, manaları doğru anlaşıldıktan sonra bu farklı ıstılâh kullanımının problemlili olmadığını belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Bu durumda bir mükellefin farz edindiği bir eylemin, diğer bir mükellef tarafından vâcip edinilmiş olması arasında -yerine getirmenin zorunlu ve terk etmenin yasak oluşu açısından- bir fark yoktur.

## 2.7. Hanefî Usûlünün Objektif Olmadığı İddiası

Bilindiği gibi Hanefîlere göre ikrah altında yapılan alım-satım gibi feshi kâbil hukukî tasarruflar fâsit; nikâh, talâk gibi feshi kâbil olmayanlar ise sahihtir. Birinci tür akitlerde ikrah, ihtiyâra tesir etmemekte, sadece rızayı ortadan kaldırmaktadır. Rıza da rükün veya in’ikâd şartı olmayıp sadece sıhhat şartıdır. İkinci tür akitlerde ise mükreh, hâzile kıyâs edilmiştir. Hâzilin bu tür akitlere yönelik irade beyanı sahih olduğu gibi mükrehinki de sahih olur.<sup>55</sup>

Müellife göre feshi kâbil olan hukukî tasarruflarda doğru olan, rızayı rükün veya in’ikâd şartı saymaktır. Çünkü rıza, ihtiyâr gibi akitlerde esaslı bir durumdur. Nitekim Hanefîlerin bey’î “karşılıklı rıza ile mal mübadelesidir” diye tanımlamaları, rızayı akdin mâhiyetinden bir parça olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak Hanefî usûlcüler, imamlarından nakledilen söz konusu akitlerin fâsit olduğu şeklindeki hükümlerine dayandıkları için rızayı sıhhat şartı olarak benimsemek durumunda kalmışlardır. Zaten Hanefî usûlcüler fer’î meseleleri çözüme bağlamada takip ettikleri yöntemi

<sup>53</sup> Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 2/439-440; Serahsî, *Usûl*, 88-89; Neseî, *Menâr*, 28; Nizâmuddîn eş-Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi*, thk. Ebu’l-Hüseyn Abdulmecîd el-Merâdezhî el-Hâşî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 298-299; Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-vusûl*, 276-277.

<sup>54</sup> Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993), 23; Ebu’l-Velîd Muhammed el-Hafîd İbn Rüşd, *ed-Darâri fî usûli’l-fikh (Muhtasarü’l-Müstasfâ)*, thk. Cemâlüddîn el-Alevî (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 44; Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 136.

<sup>55</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/264, 2/269; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/372-373, 2/154.

kurallaştırmış olup delillerin desteklediği ve objektif kriterlerle belirlenmiş kurallara bağlanmamışlardır.<sup>56</sup>

Öncelikle belirtmek gerekir ki Hanefîlerin tamamı bey'î müellifin belirttiği şekilde tanımlanmış değildir. Kimi Hanefî kitapları müellifin belirttiği şekilde, bir kısmı da “terâdî/karşılıklı rıza ile” kaydından bağımsız olarak tanımlanmışlardır.<sup>57</sup> İkinci olarak tanımlarda zikredilen kayıtlar, onların her zaman tanımlanan şeyin rükünleri olduğu anlamına gelmez; bazen tanımlarda sıhhat şartlarına da yer verilir. İşte müellifin belirttiği tanımda geçen “karşılıklı rıza” kaydı da bey'î akdinin sıhhat şartını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Şu hâlde mükrehin yaptığı bey'î akdi, mezkûr sıhhat şartı eksikliğinden fâsit bir akit olması ve fâsit bey'îlerin de bey'î akdi tanımına dâhil olmaları bakımından;<sup>58</sup> tanımdan kaynaklı bir tutarsızlık yoktur. Tanımda geçen kaydın bey'înin rükünü olarak varsayılması durumunda bile; kanaatimizce akitlerde rızanın iki farklı tezahürü söz konusudur. Yani rükün olan rıza ile sıhhat şartı olan rızanın birbirinden farklı oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre rükün olan rızadan kasıt, müşterinin akit yapma isteği ve girişimidir. İcâb ve kabûl, bu istek ve girişimin açık göstergesi olarak bu rızanın yerini almıştır. Nitekim bey'înin sonucu olan mülkiyet, bu girişimde bulunmaya taalluk etmiştir.<sup>59</sup> Meselemizdeki rıza ise müşterinin akdin mevzusuna sahip olma isteğidir. Bu yüzden birinci değil de ikinci manasıyla rıza, akdin sıhhat şartı olmakta ve ikrâh da bunu yok etmektedir. Yoksa ikrâh, rükün olan rızayı yok etmemektedir. Çünkü mükreh, ölüm gibi ikrâh vasıtalarından (mükreh bih) kurtulmak için icâb-kabûlü istek ve rıza ile yapmaktadır. Sadece normal şartlarda mâlik olma isteğinin olmadığı akit mevzûuna istemediği hâlde sahip olmak zorunda kalmıştır.<sup>60</sup>

Müellifin konuyla ilgili Hanefîlere yönelttiği ikinci itirazına göre feshi kâbil olmayan hukukî tasarruflarda mükrehin hâzile kıyâs edilmesi hatalıdır. Çünkü aralarında açık bir fark bulunmaktadır. Hâzil, sonuç bağlanması kastıyla değil de istihzâ ve şaka maksadıyla ve kendi isteği ve geçerli bir iradeyle söz söyleyen kimse olup özellikle Allah hakkı olan hususlarda ona ağır bir hüküm uygulanmasını hak etmiştir. Mükreh ise istihzâ veya eğlenme kastı olmaksızın ve bir arzusu ve geçerli bir ihtiyârı olmadan sadece

<sup>56</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 288.

<sup>57</sup> Birinci tanıma örnek olarak bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 6/229. İkinci tanıma örnek olarak da bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/251.

<sup>58</sup> Bk. Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, sad. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/201.

<sup>59</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/251.

<sup>60</sup> Hanefî kaynaklardaki meseleyi izah sadedinde yapılan açıklamalar, böyle iki farklı rıza anlayışının var olduğu çıkarımına bizi sevk etmektedir. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/372-373.

tehdit edildiği kötü durumdan kurtulmak için söz söyleyen olup durumu hafifletilmesi gereken bir konumdur. Dolayısıyla mükrehin adı geçen tasarrufları bâtil olmalıdır.<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi müellif, her iki meselenin farklı olduğunu ve farklı olayların birbirine kıyâsının da (kîyâs maa'l-fârik) muteber olmadığını ifade etmektedir. O, kendi bakış açısıyla doğal olarak her iki meselenin illetlerinin farklı olduğu düşüncesine sahip olabilir. Ancak Hanefîlerin düşüncesinde bu iki meselenin illeti aynıdır. Hanefî kaynaklardaki izahlar göstermektedir ki nikâh, talâk gibi tasarruflarda belirli lafızların kullanılması, o tasarrufların gerçekleşmesi için yeterlidir. Dolayısıyla burada müellifin belirttiği tasarrufun sonucunun kastedilmiş olup olmaması, istihzâ ve eğlenmenin bulunup bulunmaması veya rızanın var olup olmaması gibi hususlar hükme tesir edici illetler olarak benimsenmemiştir. Burada önemli olan husus, ehliyeti olan kimsenin ihtiyâr ile belirli lafzı söylemiş olmasıdır. Hem hezl hem de ikrâh hâlinde ise bu durum mevcuttur.<sup>62</sup> Ayrıca hâzilin ihtiyârı, hükmün sebebinde (talâk lafzını söylemede) tam olsa da hükmün kendisi (talâkın gerçekleşmesi) hakkında esasen ihtiyârı yoktur. Dolayısıyla sonuca nispetle hâzilin de ihtiyârı kâmil değildir. Bu yönüyle meselemizde hâzil ile mükreh eşit olup birbirlerine kıyâs edilmesi mümkündür.<sup>63</sup>

## 2.8. Hanefî Usûllerinde İsbetsiz Örneklerin Bulunduğu İddiası

Zekiyüddîn Şâbân, mutlakın mukayyede hamli ile ilgili olarak Hanefî usûl eserlerinde yer alan fitır sadakası örneğinin isabetli olmadığını düşünmektedir. Çünkü mutlakın mukayyede hamlinden söz edilebilmesi için aynı lafzın birinde mutlak diğerinde ise mukayyet olarak kullanıldığı iki ayrı nassın mevcudiyeti gereklidir. Ancak müellif, konuya örnek olarak gösterilen hadislerin birden fazla değil, tek olduğunu düşünmektedir. Söz konusu hadisler şu ikisidir: “*Hür olsun köle olsun, küçük olsun büyük olsun (velâyetinin altındaki) her ikisi için de bir sâ' buğday ya da her bir kişi adına bir sâ' hurma veya arpa ödeyin*”,<sup>64</sup> “*Müslümanlardan olan (velâyetinin altındaki) her bir hür ve köle adına ödeyin*.”<sup>65</sup> Müellife göre meseleyle ilgili olarak bu iki hadis, iki farklı nass olmayıp burada sadece ravilerden birinin diğer ravilerin rivâyetinden bir kelime fazla rivâyet etmesi durumu söz konusudur. Şu hâlde mutlakın mukayyede hamli ile ilgili zikredilen bu örnek konuya

<sup>61</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 288.

<sup>62</sup> Bu çıkarımımız da yine Hanefî kaynaklardaki izahlardan edindiğimiz bir bulgudur. İlgili izahlar için bk. Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1441/2020), 3/250-251; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/264; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/154; Saffet Köse, “İslâm Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflarla Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 32/2 (1996), 38, 41.

<sup>63</sup> Bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 3/471.

<sup>64</sup> Hadisin çeşitli rivâyetleri için bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/406-411.

<sup>65</sup> Bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/414-416.



uygun değildir. Burada yapılması gereken, kelime ziyadesinin bulunduğu nassı esas almaktır. Buna göre sadece Müslüman olan velâyet altındaki kişiler adına fitır sadakası ödenecektir.<sup>66</sup>

Her şeyden önce Hanefîleri, konuya uygun olmayan örnek vermeleri ile eleştiren müellif, aynı örnekte cumhûrun Hanefîlerin aksine “mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiği” görüşünde olduğunu zikretmiştir. Nitekim Zencânî de (ö. 656/1258) İmam Şafî'nin bu meselede “mutlakı mukayyede hamlettiğini” belirtmiştir.<sup>67</sup> Buna göre müellif, Hanefîler için belirttiği uygun düşmeyen örnek verme durumunu cumhûra da nispet etmiş olmaktadır.

Diğer yandan kanaatimizce konuyla ilgili mezkûr iki hadisin farklı nasslar olduğu açıktır. Zira her ikisi de -hükümlerinin aynı olması dışında- farklı iki mevzudan bahsetmektedir. Dikkat edilirse birinci hadis fitır sadakasının kimler adına ve hangi ürünlerden verileceğini, ikinci hadis sadece kimler adına ödeneceğini ortaya koymaktadır. Bu durumda muhtemeldir ki Hz. Peygamber (s.a.s.) meselenin iki farklı yönünü iki ayrı mecliste söz konusu etmiştir. Yani bir keresinde fitrenin kendileri adına ödeneceği kimseleri, diğerinde de fitrenin hangi ürünlerden ödeneceğini beyan etmiştir. Öyleyse iki farklı nass söz konusudur. Ayrıca müellifin iki hadis arasında sadece tek bir kelime ziyadesi farkı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Lafızlar ciddi oranda farklıdır. Aynı konuda iki farklı rivâyetin tek bir nass olarak değerlendirilmesi, ancak bir-iki kelime fazlalığı, noksanlığı veya farklılığı durumunda mümkün olabilir. Burada ise birinci hadiste, ikincisinde olmayan birçok lafız görülmektedir. Dolayısıyla iki hadisin, konuyla ilgili ayrı iki nass olması daha kuvvetlidir. İki hadisin tek rivâyet olduğu varsayılabilir. Hanefîlerin konuyla ilgili dayandıkları başka hadisler vardır. İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyet ettiği “*Her hür ve gerek Yahudi gerek Hristiyan gerekse Mecusî olan köle adına (fitır sadakası) ödeyin*”<sup>68</sup> hadisi bunlardandır.

Ayrıca İmam Şafî, her iki hadisi de senetleriyle zikretmiş, ardından “*bu hadislerin hepsini alıp kabul ederiz*” demiştir. Devamında ise üzerinde durduğumuz mesele ile ilgili olarak “*Müslümanlardan olan*” kaydını taşıyan hadisi esas aldığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Bu ifadeler, onun konu hakkında her iki hadisin de ayrı ayrı vârit olduğunu kabul ettiğini gösterir.

<sup>66</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 304.

<sup>67</sup> Bk. Ebu'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978), 264-265.

<sup>68</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/412; ayrıca bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/140.

<sup>69</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 2/67.

## 2.9. Hanefîlerin Uzak Tevîller Yaptığı İddiası

Rivâyete göre birbiriyle kardeş olan iki kadınla evli bulunan Fîrûz ed-Deylemî Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) ona; “o iki karından dilediğini tut, diğerinden de ayrıl”<sup>70</sup> buyurmuştur. Hanefîlere göre bu hadisteki mana şöyledir: Şâyet iki kız kardeş ile evlilik tek bir nikâh akdiyle olmuşsa; onlardan istenilen biriyle yeniden evlenilmesi gerekir. Ancak her biri için ayrı bir nikâh akdi yapılmışsa; bu durumda birinci nikâh akdiyle evlenilen kadının nikâhı geçerli olur. Hanefîler bu tevîli kıyâsa dayanarak yapmışlardır. Yani Müslümanen iki kız kardeşle evlenen kimse hakkında bilinen bu hüküm, aynı durumdayken yeni Müslüman olan için de geçerli olarak görülmüştür.<sup>71</sup>

Zekiyüddîn Şâbân ise bu tevîli son derece uzak olarak tavsif etmektedir. Zira ona göre hadisteki hitap, yeni Müslüman olmuş ve şer’î hükümleri bilmeyen Fîrûz ed-Deylemî’ye yöneliktir. Hanefîlerin mezkûr tevîli ise bu durumdaki birine ancak beyân ile açıklanması gereken bir hükümdür. Hadiste de bu beyân yoktur. Diğer taraftan hadisteki “ikisinden dilediğini tut” ifadesi, akdin öncelik-sonralık veya tek-çift oluşuna bakmaksızın, seçim hakkı tanımaktadır.<sup>72</sup>

Hanefîlerin mezkûr tevîli konuyla ilgili âyete aykırılık taşımaması yönüyle uzak tevîl olarak vasıflandırılmaya uygun görülmemektedir. Şöyle ki âyette<sup>73</sup> bulunan istisna, iki kız kardeşle nikâhlanma hakkındaki haramlık hükmü inmeden önce bu şekilde yapılmış olan evliliklerin sahih olduğunu göstermektedir. Ancak bu hükümler birlikte bir Müslümanın bu tür bir evlilik yapması ittifakla geçersizdir. İhtilaf ise kâfirken bu evliliği yapmış olup da sonradan Müslüman olan bir kimsenin nikâhının geçerli olup olmaması hakkındadır. Şeyhayn, Müslümanen bu şekilde evlenenin nikâhının fâsitliğinde olduğu gibi yeni Müslüman olanın nikâhının da fâsit olması gerektiği görüşündedir. Zira âyetin ilk kısmı, bütün mükelleflere yönelik bir hitâp olup yeni Müslüman olanı da kapsar. Bu yüzden her iki durumda da -iki kız kardeşin nikâhı tek akitle gerçekleşmiş idiyse- eşlerin hepsinin, farklı akitlerle gerçekleşmiş idiyse ikinci karısıyla aralarının tefrik edilmesi gerekir. Diğer taraftan böyle bir akdin Müslüman olduktan sonra devam

<sup>70</sup> Değişik lafızlarla bk. İbn Mâce, *Sünen*, “Nikâh”, 39; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), “Nikâh”, 34; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 3/169.

<sup>71</sup> Bu görüş Hanefîlerden İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yusuf'a ait olup İmam Muhammed bu konuda İmam Şâfiî ile aynı görüştedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/53-54.

<sup>72</sup> Bk. Şâbân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 354-355. Müellifin bu değerlendirmesi, esasen cumhûra ait klasik usûl eserlerinde de dile getirilmiştir. Bk. Abdülbaki Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*, Ayşegül Özdoğan (ed.) (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 207-208.

<sup>73</sup> وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ / “... iki kız kardeşi nikâh altında bulundurmanız (haram kılındı). Ancak önceden yapılan bu tür evlilikler müstesnadır” en-Nisâ 4/23.

ettiğini kabul etme; Allah'ın kaldırdığı cem'in (kız kardeşleri beraberce nikâhlama) benimsenmesi anlamına gelir.<sup>74</sup>

Bu görüşlerin bizzat icmâ ile benimsendiği benzer olayların varlığı, Hanefîlerin tevîlini aklî olarak da desteklemektedir. Örneğin bir kimse süt emme çağındaki iki kızla nikâh akdi yapsa ve bir kadın bu ikisini emzirse veya mahremleriyle evlenmiş olan bir kimse Müslüman olsa, burada eşler arasında seçim yapmanın söz konusu olamayacağına icmâ vardır. Bu durumlarda tefrik nasıl vâcib ise iki kız kardeşle evlenmede de tefrik gerekmektedir. Nitekim bu örneklerde önceden Müslüman olmakla sonradan Müslüman olma arasında bir fark gözetilmemektedir.<sup>75</sup>

Hanefîlerin tevîlinin Fîrûz ed-Deylemî hadisinin zahirine aykırı olduğu düşüncesine gelince; bu hadisin lafzı, akdin sahih olduğuna delalet etmektedir. Yine hadis, Fîrûz ed-Deylemî olayının meseleyle ilgili âyetteki haramlık hükmü inmeden önce gerçekleştiğine delalet etmektedir. Zira hadisteki "*dilediğini boşa*" ifadesi, Müslüman olduktan sonra o iki kız kardeşle olan nikâh akdinin hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi âyetteki istisna, onun nazil olmasından önceki zamanlarda kız kardeşlerle yapılan nikâhların münfesih olmayıp kocanın dilediği birini seçme hakkına sahip olmasını ifade etmekte ve Fîrûz ed-Deylemî olayının da böyle bir zamanda gerçekleştiğine delalet etmektedir.<sup>76</sup>

Buraya kadar yapılan izahlardan anlaşıldığına göre Hanefîler, Fîrûz ed-Deylemî olayının yukarıdaki âyetin istisna kısmıyla ilgili bir olay olduğunu, dolayısıyla istisnaî olarak yeni Müslüman olduğu için onun önceki bu evliliğinin devam ettiği ve eşlerinden birini seçme hakkının olduğunu benimsemektedirler. Fakat âyetteki hüküm indiği andan itibaren artık bu tür bir evlilik yapmış olup da Müslüman olan bir kimsenin nikâhı -yukarıda belirtilen iki farklı duruma göre- münfesihtir. Bu yönüyle Hanefîlerin tevîli ilgili âyetin iniş ortamı ve lafzına uygun düşmektedir. Hatta Hanefîlerin hadise cumhûr ile aynı manayı vermiş oldukları görülmektedir. Burada onların yaptığı, hadisi âyetle birlikte değerlendirmek suretiyle âyete uygun bir yorumu tercih etmeleridir.

## Sonuç

Zekiyüddîn Şâbân'ın "*Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*" adlı eserinde Hanefîlere yönelttiği itirazların iki yönden problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi itirazların kendisi,

<sup>74</sup> Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/77-78.

<sup>75</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/78; Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî-Terhîb b. Rubey'ân ed-Dûserî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1426/2005), 2/341-342.

<sup>76</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/77-78.

ikincisi ise bunların yapıldığı yer ile ilgilidir. Müellifin itirazlarının iki temel sebepten kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi Hanefî mezhebine karşı öteden beri var olagelen önyargılı bakıştır. Zira Hanefîler hakkında öne sürülen “sadece re’y ile içtihât”, “hadis bilmeme”, “âhâd hadislere değer vermeme” gibi kalıp tenkitler, zihinlerde yer etmiştir. Diğer sebep ise Hanefî usûl ve fîrûunun tam anlamıyla anlaşılammış olmasıdır. Bundaki temel etken de Hanefî görüşlerinin, cumhûrun usûl anlayışı penceresinden değerlendirilmesidir. Hâlbuki Hanefî usûl anlayışı açısıyla değerlendirildiğinde; onların da en az cumhûrunki kadar tutarlı ve sistematik bir hukuk anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Bahsini ettiğimiz önyargı ve gereği gibi anlaşılammama olgularının her ikisi de esasen birbirinden kaynaklanmakta ve birbirini beslemektedir.

İtirazların problemlili olduğunu düşündüğümüz ikinci husus da bunların yeridir. Kanaatimizce değerlendirmesi yapılacak ve tenkit edilecek bir usûl kuralının veya görüşünün yeri ders kitabı olmamalıdır. Bu tür değerlendirmelerin ayrı özel çalışmalarla ortaya konması daha uygun olmalıdır. Şâyet telifte değerlendirme şeklinde bir yöntem izlenecekse; bu durumda da ilmî yaklaşıma yaraşan tavır, nesnel olmaya özen gösterilmesidir. Nitekim eserde kullanılan üslûba bakıldığında; kısmen nesnel olmayan değerlendirmelerin yer aldığı tespit edilmiştir. Klasik Hanefî usûlünde tercihe şayan görülen hususlar objektif bir şekilde zikredilirken; aynı objektif yaklaşım, benimsenmeyen Hanefî görüşler ortaya koyulurken gözetilmemekte, sübjektif değerlendirmeler yapılmaktadır. Müellifin zikrettiğimiz yöntemi, ilk defa usûl-ı fıkıh okuyan talebe ve okuyucuların Hanefî usûlüne karşı önyargılı bir düşünceyle bu ilme başlamalarına neden olabilmektedir.

---

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

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

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

---

### Kaynakça

Akseki, Ahmet Hamdi. *Namaz ve Kur’ân - Namazda Kur’ân Okuma Meselesi*-. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. sad. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Sükûtî İcmâın Kaynak Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 11/24 (2020), 281-310.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*. thk. Abusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî-Terhîb b. Rubey'ân ed-Düserî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1426/2005.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Buhârî, Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebûbekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1441/2020.
- Deniz, Abdalbaki. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*. ed. Ayşegül Özdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Dilek, Uğur Bekir. "Teklifî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 211-242.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed el-Hafîd. *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh (Muhtasarü'l-Müstasfâ)*. thk. Cemâluddîn el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Hanefî Fıkhının Esasları*. çev. Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflarla Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları". *Diyanet İlmi Dergi* 32/2 (1996), 35-54.
- Leknevî, Bereketullâh b. Muhammed. *Ahsenü'l-havâşî alâ usûli's-Şâfi' (Usûlü's-Şâfi' ile beraber)*. thk. Ebu'l-Hüseyn Abdulmecîd el-Merâdezhî el-Hâşî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1432/2011.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed. *Menâru'l-envâr fî usûli'l-fikh*. nşr. Zeki Koçak. Erzurum: y.y., 1424/2003.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili". *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999), 171-203.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'îl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*. thk. eş-Şeyh Zekerriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2 Basım, 1434/2013.

- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1426/2005.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkh Medhal*. nşr. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Syamsuddin, Sahiron. "Ebû Hanîfe'nin Âhâd Hadisi İslâm Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması". çev. Abdullah Kahraman. *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 319-331.
- Şâbân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 30. Basım, 2018.
- Şâbân, Zekiyüddîn. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Metâbiu Dâri'l-Kütüb, 2. Basım, 1971.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şâşî, Nizâmuddîn. *Usûlü'ş-Şâşî*. thk. Ebu'l-Hüseyn Abdulmecîd el-Merâdezhî el-Hâşî. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1432/2011.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Câmiu's-sağîr ve şerhuhu en-Nâfiu'l-kebir limen yutâliu'l-Câmi's-sağîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında "İslâm Hukuk Usûlü" Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 637-660.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1996.
- Ümütli, Mehmet. "Musarrât Hadisi Bağlamında Fıkhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 309-330.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye mea hâşiyetihî Buğyetü'l-elmaî fi tahrîci'z-Zeylaî*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.





## Hız. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı \*

**Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ**

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı  
Res. Assist., Süleyman Demirel University Faculty of Theology Department of Hadith,  
Isparta/TÜRKİYE  
muhammeddemirbas@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3022-8439

**Mehmet ÖZŞENEL**

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı  
Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology Department of Hadith  
İstanbul/TÜRKİYE  
(Görevlendirme) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
(Assignment) Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences  
Isparta/TÜRKİYE  
mozsenel@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-6370-3967

### Özet

Ağırlıklı olarak hicrî X., miladi XVI. asırda yaşayan ve 1014/1605 yılında vefat eden Aliyyü'l-Kârî, çocukluk döneminden itibaren ilim tahsiline başlamış, bu doğrultuda önce Herat'ın daha sonra Mekke'nin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Öğrenimini tamamladıktan sonra kendi zamanındaki ilmî çevrelerin teveccühünü kazanmış, bir taraftan eser telifiyle iştigal ederken diğer taraftan pek çok talebe yetiştirmiştir. Önceleri kırâat ve hat sanatlarındaki maharetiyle öne çıkmış, herhangi bir resmi vazife kabul etmemiş, kendi eliyle yazdığı mushafları satarak senelik kazancını temin etmiştir.

\* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Hanefî Hadîs Usûlü Anlayışı ve Aliyyü'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri" başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

**Geliş/Received:** 02.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ – Mehmet ÖZŞENEL | CC BY-NC-ND 4.0 International

Aralarında sarf, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, hadîs usûlü, tasavvuf gibi muhtelif ilim dallarının yer aldığı farklı alanlarda iki yüzden fazla eser telif etmiştir. Müellifin farklı ilim dallarına vâkıf olması ve eser verdiği pek çok sahada kabul görmesi onun düşüncelerini son derece önemli bir hale getirmektedir. Bu minvalde fıkıh, fıkıh usûlü ve hadis ilimleriyle bağlantılı olduğu bilinen Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin hükme tesiri konusunu Aliyyü'l-Kârî'nin bütüncül yaklaşımı ve geniş bir perspektife yayılmış olan uygulamalarıyla incelemek son derece faydalı sonuçlar doğuracaktır.

Bu çalışmanın amacı fıkıh usûlü, fıkıh ve hadis ilimlerinde önemli bir yeri olan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin hükme tesiri konusunu teorik bir biçimde Hanefîlerin bakış açılarıyla, pratikte de Aliyyü'l-Kârî'nin uygulamaları üzerinden incelemektir. Çalışmanın merkezinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri konusunu bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in fiilleri tabiri ile onun kasıtlı bir biçimde gerçekleştirdiği, ümmet tarafından tâbi olunması ve uygulanması mümkün olan fiilleri kastedilmektedir. Konu ile irtibatı bulunan ve konunun anlaşılması için bilinmesine ihtiyaç duyulan çeşitli hususlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin niteliği tespit edilmelidir. İkinci olarak uygulamanın ona mahsus olup olmadığının anlaşılması gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uyguladığı bazı şer'î hükümlerin ümmet hakkında aynı vasfı taşıması söz konusudur.

Cumhura göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hükmü bilinen ve ona mahsus olmadığı anlaşılan fiillerinin ümmet için de aynı hükmü ifade ettiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hükmü bilinmeyen fiilleri ise ibâdâta yahut da muâmelâta ilişkin olması bakımından iki kısımda ele alınmıştır. Ümmetin onun muâmelâta dair olan fiillerini uygulamasının hükmünün ibâha olduğu hususunda icmâ edilmiştir. Ancak ümmetin onun ibâdâta dâhil olan ve vasfı bilinmeyen fiillerine tabi olmasının hükmü hem mezhep içi hem de mezhepler arası tartışmalara konu olmuştur. Bu hususta dört farklı görüş serdedilmiştir. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin niteliği belirleninceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bir kısım ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin aslı itibarıyla ona mahsus olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre ümmetin –o fiilde Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ortak olduğuna delâlet eden bir delil bulunmadıkça- ona tabi olmasının hükmü ibâhadır. Görüşlerine çeşitli ayet-i kerîmeleri delil gösteren bazı âlimler ise ümmeti ittibâdan men edecek bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine tâbi olmanın vacip olduğunu öne sürmüşlerdir. Aliyyü'l-Kârî cumhura göre ümmetin hükmü bilinmeyen konularda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine ittibâsının mübah olduğunu belirtmiş ve bir fiilinin aslı itibarıyla ona mahsus olmadığını, şer'î bir hüküm ifade ettiğini bildirmiştir. Kendisi de bu konuda cumhurun görüşünü tercih etmiştir.

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin şer'î bir hüccet olduğunu savunmuş ve istidlâllerinde nebevî fiillerden de istifade etmiştir. Ayrıca müellif fer'î meselelerde –özellikle Hanefîler ile Şâfîîler arasındaki- tartışmalara vurgu yapmış ve bu konularda Hanefîlerin görüşlerini tercih etmiştir.

Aliyyü'l-Kârî Hanefî usûlüne göre ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) haricî bir karineden bağımsız olan fiillerini uygulamasının hükmünün nedb olduğunu belirtmiştir. Müellifin bu ifadesinden bazı karinelerle ümmetin uygulamasına verilen hükmün değişiklik gösterebileceği anlaşılmıştır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin emir, nehiy, terk, muvâzabe ve inkâr gibi unsurlarla beraber bulunmasının ve fiili işleme sıklığının bu karineler arasında olduğu ve ümmete yansıyan hükme belirli ölçülerde tesir ettiği belirlenmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmete farz, vâcip, sünnet-i müekke, müstehab veya caiz gibi hükümler halinde yansımış olabileceği tespit edilmiş ve bahsi geçen karinelerin hükmü belirlemedeki rollerine işaret edilmiştir. Müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin zâtî özellikleri ile bağlantılı bazı konularda da beyanlarda bulunmuş, böylece konuya dair küllî bir bakış açısı ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hz. Peygamber'in fiilleri, İttibânın hükmü, Muvâzabe, Aliyyü'l-Kârî

### Alî al-Qārî's Approach to the Issue of the Effect of the Acts of the Prophet to the Judgement\*\*

#### Summary

Alî al-Qārî lived between 930/1524 and 1014/1605. He started to study science from his childhood, and accordingly, he took lessons from the leading scholars of Herât and Makka. After completing his education, he gained the favour of the scholarly circles of his time, while dealing with writing books on the one hand, he trained many students on the other. At first, he came to the fore with his skill in recitation of Quran and calligraphy and did not accept any official duties and earned his annual income by selling the muşhafs he wrote. He wrote more than two hundred books in different fields, including various branches of science, such as şarf, tafsîr, fiqh, methodology of fiqh, hadîth, methodology of hadîth and sufism. The fact that he is knowledgeable in different branches of science and that he is accepted in many fields of Islamic disciplines make his thoughts extremely significant. In this respect, examining the effect of the acts of the Prophet Muhammad, who is known to be related to fiqh, methodology of fiqh and

\*\* This study was derived from the data obtained within the scope of the doctorate dissertation titled "The Understanding of Hanafi Usul al-Hadith and Alî al-Qārî's Place in This Understanding", which is being prepared at the Institute of Social Sciences of Süleyman Demirel University.

hadith sciences, to the judgement with Ali al-Qari's holistic approach and applications spread over a wide perspective will yield extremely useful results.

The aim of this study is to examine the effect of the acts of the Prophet, who has an important place in methodology of fiqh and the sciences of fiqh and hadith, to the judgement theoretically from the perspective of Ḥanafis and through the practices of Alī al-Qārī in practice. At the center of the study is the subject of the actions of the Prophet. By the words of the Prophet's actions, it is meant the actions that he performed intentionally and that can be followed and applied by the ummah. There are various issues that are in contact with the subject and have to be known in order to understand the subject. In this context, first of all, the nature of the action of the Prophet should be determined. Secondly, it is compulsory to understand whether the application is specific to him or not. Because, it is in question that some of the Sharīa rules applied by the Prophet do not have the same qualifications about the ummah.

According to the majority, it is stated that the actions of the Prophet, whose decrees are known and not peculiar to him, express the same decree for the ummah. The actions of the Prophet, whose decree is unknown, are discussed in two parts in terms of being related to worship or treatment. It is agreed that the rule of the ummah to implement his actions related to treatment is *ibāḥa*. However, the verdict of the ummah to be subject to his acts, which are included in worship and whose qualifications are not known, has been the subject of discussions both within and among sects. There are four different views on this issue. Some scholars have argued that it is compulsory to wait until the nature of the action of the Prophet is determined. Others claimed that the action of the Prophet was originally peculiar to him. According to them, the rule of the ummah to follow him -unless there is an evidence indicating that he is a partner with the Prophet in that deed- is *ibāḥa*. Some scholars, who cited various verses as evidence for their views, argued that it is obligatory to follow the actions of the Prophet unless there is any evidence that will prevent the ummah from following the same belief. Alī al-Qārī stated that it is permissible for the ummah to follow the actions of the Prophet on matters whose judgment is unknown, and stated that an act is not peculiar to him in essence, but expresses a legislative act. He also preferred the opinion of the majority on this issue.

Alī al-Qārī argued that the actions of the Prophet are a Sharīa proof and he also benefited from prophetic actions in his inferences. In addition, the author emphasized the debates on secondary issues -especially between Ḥanafis and Shāfiīs- and preferred the views of Ḥanafis on these issues.

Alī al-Qārī stated that, according to the Ḥanafi method, the rule of the ummah to implement the actions of the Prophet that are independent of an external presumption is

nadb. It is understood from this statement of the author that the judgment given to the practice of the ummah may vary with some presumptions. It has been determined that the acts of the Prophet together with the elements such as order, prohibition, abandonment, muwāzaba and denial, and the frequency of committing the act, are among these presumptions and have a certain effect on the ruling reflected on the ummah. In this context, it has been determined that the actions of the Prophet could be farḍ, wājib, sunnah muakkada, mustahab or permissible for the ummah, and the roles of the aforementioned presumptions in determining the verdict were pointed out. The author also made statements on some issues related to the intrinsic characteristics of the actions of the Prophet, thus presenting a universal perspective on the subject.

**Keywords:** Islamic Law, The Acts of The Prophet, The Judgement of Ittiba, Muwāzaba, Alī al-Qārī.

### Giriş

Hanefîlerin hadîs anlayışında Sünnet, Kitâb ile birlikte edille-i şer'iyenin temel kaynağı konumundadır. Hanefîler sünneti sadece merfû rivayetlerle sınırlı tutmamışlar mürsel hadis ve sahâbî kavli gibi nebevî sünnete ait olma potansiyeli taşıyan bazı unsurları da sünnete ilhak etmişlerdir.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri de onlara göre sünnete ilhak edilen bu deliller arasında yer almaktadır.<sup>2</sup> Fiillerin hükme tesiri konusunun Şâfiîlerin başını çektiği bazı âlimler ile Hanefîler tarafından farklı yaklaşımlarla değerlendirildiği bilinmektedir. Söz konusu ihtilaf Hanefîlerin sünnet ve hadiste kendi anlayışlarını ortaya çıkarması bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra konu özellikle Hanefîliği salt re'ye indirgeyen birtakım iddiaların aksine bir delil niteliğindedir. Ayrıca bu konu sünneti "fazîletli bir ibadet kategorisi"nden ibaret olarak nitelendiren, onun teşrîî değerini ve ahkâma taallukunun sonuçlarını göz ardı eden yaklaşımların hatalı olduğunu ortaya koyması bakımından da önem taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri sadece sünnet, mendûb ve müstehab olarak değerlendirilmemiş, birçok meselede farziyetin veya vücûbun delili sayılmıştır. Zikredilen sebeplerle çalışmada Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin hükme tesiri meselesi ele alınacaktır. Konu öncelikle teorik bir düzlemde Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde ele alındığı şekliyle tartışılacak, daha sonra muhtelif ilim dallarına vukufiyeti ile tanınan

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye fi şerhi Kitâbi'n-Nukâye fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/14-16.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-me'bânî ve tenkîhu'l-meânî şerhu Muhtasarî'l-Menâr*, thk. İlyas Kablân, (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 377.

Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) eserlerinden örneklenecek ve netice olarak konunun Hanefî fıkıh telakkisindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiil ve takrîrlerini konu edinen bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır.<sup>3</sup> Örneğin İsmail Hakkı Ünal "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri" adlı çalışmasında, konuyu mütekaddim Hanefî fukahâsından Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) görüşleri çerçevesinde incelemiş ve sonuç kısmında hicrî beşinci asra kadar serdedilmiş düşünceler etrafında çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur.<sup>4</sup> Bekir Karadağ ise "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)" muvâzabe konusunu ayrıntılı bir biçimde incelemiş ve muvâzabenin hükmü ile delalet kuvveti hakkında kapsamlı bilgiler ortaya koymuştur.<sup>5</sup> Bu çalışma meseleyi Aliyyü'l-Kârî'nin düşünce ve uygulamaları çerçevesinde ele almasıyla diğerlerinden ayrılmakta, dolayısıyla konu hakkındaki diğer araştırmalarla doğrudan bir benzerlik taşımamaktadır.

Bu çalışmada görüşlerini inceleyeceğimiz Aliyyü'l-Kârî hem bir Hanefî fakîhi ve usûl âlimi hem de bir muhaddis olarak ön plana çıkmaktadır. Kendisinin Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünü tamamladığı bir dönemde yaşayıp eserler vermesi, her eserinde Hanefîlerin nakle verdiği önemi göstermeye yönelik çabası, onun konu hakkındaki görüşlerini önemli hale getirmektedir. Diğer yandan müellifin ele aldığı konularda Hanefî usûl düşüncesini sistematik ve özet bir biçimde nakletmesi Hanefîlerin konu hakkındaki düşüncelerini bir bütün olarak görme imkânı da sunmaktadır. Bu çerçevede konuyu incelemeye geçmeden önce Aliyyü'l-Kârî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Tam ismi Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed olan müellif el-Kârî, el-Herevî el-Mekkî ve el-Hanefî nisbeleriyle tanınmış olup Herat şehrinde hicrî 930 senesi

<sup>3</sup> Örnek olarak bk. Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 67-78; Dursun Aygün, "Hz. Peygamberin Fiil ve Takrîrlerinin Delil Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 32/3 (1996), 107-128; Ali Bakkal, "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: TDV Yayınları, 2017), 39-57; Rıdvan Kalaç, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşrîî Değeri –Bedruddin el-Makdisî Örneği-", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 215-229.

<sup>4</sup> Bk. İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 191-199.

<sup>5</sup> Bk. Bekir Karadağ, "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 553-569.

civarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>6</sup> Aliyyü'l-Kârî ilim tahsiline küçük yaşta Herat'ta başlamış ve orada Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiş, ayrıca tecvit ve kıraat ilimlerini öğrenmiştir.<sup>7</sup> Sonraki dönemde Herat'tan Mekke'ye göç eden Aliyyü'l-Kârî ilmî tedrisatına orada devam etmiş ve beldenin ünlü âlimlerinden çeşitli ilimleri tahsil etmiştir.<sup>8</sup> Kitap telifine de oldukça önem veren Aliyyü'l-Kârî'nin muhtelif ilim dallarında kaleme aldığı, bir kısmı risale şeklinde olan 263 eseri tespit edilmiştir.<sup>9</sup> Devlet vazifesinde çalışmanın ihlâsa ve takvaya zarar vereceği düşüncesiyle herhangi bir resmi görevi kabul etmediği bilinen<sup>10</sup> müellifin geçimini mahir olduğu sülüs ve nesih tarzında yazdığı mushafları satarak temin ettiği belirtilmiştir.<sup>11</sup> Aliyyü'l-Kârî vefat ettiği 1014 senesine kadar Mekke'de telifle meşgul olmuş, birçok talebe yetiştirmiştir.<sup>12</sup> Müellifin eserleri arasından *Mirkâtu'l-mefâtih*, *Şerhu müşkilâti Muvatta'*, *Tavdîhu'l-mebânî* ve *Fethu bâbi'l-inâyê* farklı özellikleriyle öne çıkmaktadır. Bunlardan *Mirkâtu'l-mefâtih* temelde bir hadis şerhi olmakla birlikte, Aliyyü'l-Kârî eserinin pek çok yerinde Hanefîlerin görüşlerine de işaret etmiştir.<sup>13</sup> Şarihin aynı tavrı *Şerhu müşkilâti Muvatta'* adlı eserinde de muhtasar bir biçimde muhafaza ettiği söylenebilir.<sup>14</sup> *Tavdîhu'l-mebânî* ise müellifin Hanefî fıkıh usûlü

<sup>6</sup> Bk. Muhammed el-Emîn b. Fadlillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî Muhıbbî, *Hulâsatu'l-eser* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 3/185-186; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beirut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.), 7/100; Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/12; Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, mlf. Ali el-Kârî (Beirut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 58-59; Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî, "Mukaddime", *Şerhu müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*, mlf. Ali el-Kârî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2004), 1/73-77; Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve eseruhu fi ilmi'l-hadîs* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 42-48; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 288-290.

<sup>7</sup> Dimyâtî, "Mukaddime", 1/77; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 52.

<sup>8</sup> Muhıbbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/185; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 7/100; Dimyâtî, "Mukaddime", 1/77; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 52-54.

<sup>9</sup> Dimyâtî, "Mukaddime", 1/88-102. Müellifin eserlerinden bir kısmını zikreden âlimler için bk. Muhıbbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/185-186; Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", 75-84; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 115-166.

<sup>10</sup> Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", 62; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 58.

<sup>11</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/12; Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", 61; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 56-57.

<sup>12</sup> Muhıbbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/186; Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", 69; Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 65-66, 84.

<sup>13</sup> Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtih Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 144.

<sup>14</sup> Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 317-318. Şarihin tavrına örnek teşkil eden çeşitli uygulamaları için bk. Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2004), 1/220-221, 1/240-242, 1/292-293.

kaidelerini delilleri ile birlikte ele aldığı bir şerhtir.<sup>15</sup> *Fethu Bâbi'l-Înâye* ise müellifin kendi ifadesiyle Hanefîlerin sünnete bağlılıklarını ispat etmek için telif ettiği, her meseleyi delilleriyle, etraflı bir biçimde ele aldığı müstesna bir eserdir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu çalışmada müellifin görüşlerinin tespiti için temelde bu dört esere başvurulacak, yeri geldikçe onun farklı teliflerinden de istifade edilecektir. Aliyyü'l-Kârî'nin görüş ve uygulamalarına geçmeden önce konunun Hanefî usûlündeki yerine ve sınırlarına kısaca değinilecektir.

## 1. Hanefî Usûlünde Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri

Hanefîlere göre Sünnet'e ilhak edilen delillerden bir tanesi de Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleridir.<sup>17</sup> Hanefîlerin burada Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) irâdî ve kastî olarak gerçekleştirdiği, (ümme't tarafından) uyulmaya ve uygulanmaya elverişli olan fiillerini söz konusu ettikleri belirtilmiştir. Dolayısıyla bunların dışında kalan ve uyku, bayılma gibi hallerde ortaya çıkan veya tabîî olarak gerçekleşen, şer'î teklifin taalluk etmediği fiiller konunun kapsamı dışında sayılmıştır.<sup>18</sup>

### 1.1. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiillerinin Taksimi

Hanefîler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini farklı kısımlara ayırarak incelemişlerdir. Söz gelimi Debûsî (ö. 430/1039), Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini vâcip, müstehab, mübah ve zelle şeklinde dört kısma ayırmıştır.<sup>19</sup> Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ile Serahsî ise bunlara farzı ilave etmiş ve zelleyi çıkarmışlardır.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 127.

<sup>16</sup> Müellifin sözleri için bk. Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/14-16. Ayrıca bk. Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî*, 133.

<sup>17</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005), 5/234; Ebu'l-Adl Zeynuddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 156; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 377.

<sup>18</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 377. Benzer ifadeler için bk. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furûc fi takvîmi edilleti's-Şer'*, thk. Mahmûd Tevfîk Abdullâh (Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, 1999), 3/132.

<sup>19</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 247; Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997), 3/297; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/235.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütübhanne-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.), 227; Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 2/86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/297; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/235; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 377-378.



Aliyyü'l-Kârî taksimlerdeki bu farklılığın (Hanefilere göre) vâcibin ıstılâhî tanımının<sup>21</sup> Hz. Peygamber (aleyhisselâm) hakkında söz konusu olmamasından kaynaklandığını zikretmiştir.<sup>22</sup> Buradan hareketle taksimde vâcibe yer vermeyen âlimlerin fiilleri Hz. Peygamber (aleyhisselâm) cihetinden, yer verenlerin ise kulların uygulaması tarafından ele aldıkları söylenebilir.<sup>23</sup>

Serahsî sözlükte ayak kayması anlamına geldiğini belirttiği zellenin hem iktidâya uygun olmaması hem de kastî olarak gerçekleşmemesi sebebiyle bu kısımlara dâhil olmadığını dile getirmiştir. Zira ona göre zelle her ne kadar failine ait olsa da, onun kastetmediği bir surette meydana gelmiştir.<sup>24</sup> Serahsî'ye göre bu durum yolda kendi kastı ile yürüyen bir kimsenin, iradesi dışında çamura basarak ayağının kaymasına benzetmektedir. Çünkü yürüme fiili her ne kadar faile ait olsa da ayağının onun iradesi dâhilinde kaydığı söylenemez.<sup>25</sup> Masiyet ise bundan farklı olarak failin kendi isteği ile şer'an yasaklanmış bir fiili gerçekleştirmesidir.<sup>26</sup> Aliyyü'l-Kârî de buna benzer sözlerle Peygamberler'den sâdır olan zellelerin –avamın anladığının aksine- masiyet olmadığını ve onların isteklerinin dışında ortaya çıktığını ifade etmiştir. Müellif ayrıca cumhura göre bütün Peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan korunmuş olduklarını ve onlardan sâdır olan zellelerin hakkı terk edip bâtılı yapmaları anlamına gelmediğini, zellenin efdal yerine fâdilî, yani daha faziletli bir fiil yerine daha az faziletli olanı yapmaları şeklinde anlaşılması gerektiğini de nakletmiştir.<sup>27</sup>

Zikredilen taksimlerde yer alan hükümlerden mübah, âkil bir kimsenin şer'an yapmak veya terk etmek konusunda muhayyer bırakıldığı, nefes almak, yemek, içmek, oturmak, kalkmak ve uyumak gibi fiilleri ifade etmektedir.<sup>28</sup> Müstehab, Hz

<sup>21</sup> Aliyyü'l-Kârî'ye göre vâcib, zannî bir delille sabit olan, bağlayıcılık bakımından farz kadar kuvvetli olmayan bir hükümdür. Bk. Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 283. Muhtemelen müellifin burada vâcibin ıstılâhî tanımına işaret etmesi, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) açısından herhangi bir şer'î delilin zannî olmaması sebebiyledir. Bu minvalde bir değerlendirme için bk. Abdüllatif b. Firişte ibn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1891), 249.

<sup>22</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>23</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 249. Benzer ifadeler için bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/302; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>24</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/297. Benzer ifadeler için bk. Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 227-228; Kıvâmu'ddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahmân Abdülgâfûr el-Efğânî (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3/891; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/236.

<sup>25</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/86.

<sup>26</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/86; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/236; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 377.

<sup>27</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 377. Benzer ifadeler için bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/297; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/235-237.

<sup>28</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

Peygamber'in (aleyhisselâm) yapmayı tercih ettiğine delalet eden bir delille sabit olan, ancak terk edenin kınanması gerekmeyen fiillere denilmektedir.<sup>29</sup> Vâcip, yapılmasının gerekli olduğuna tekitli bir biçimde delalet eden bir delille sabit olan, kuvvet bakımından farza yakın olan fiildir.<sup>30</sup> Farz ise yapılmasının gerekliliği –delâleti veya sübûtu açısından- herhangi bir şüphe taşımayan bir delille sabit olan fiildir.<sup>31</sup>

## 1.2. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiillerinden Doğan Hükümler

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) genel olarak fiillerine uymanın hükmü konusunda ihtilaf edildiği nakledilmiştir.<sup>32</sup> Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) bu durumda ilk olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin hükmünün bilinip bilinmediğini tespit etmenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Eğer fiilin hükmü biliniyorsa cumhura göre ümmet hakkında da fiil aynı sıfatla sabit sayılmıştır.<sup>33</sup> Kâkî (ö. 749/1348) ve Aliyyü'l-Kârî de fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsus olduğunun bilinmesinin bu duruma bir istisna teşkil ettiğini zikretmişlerdir.<sup>34</sup> Buradan hareketle cumhura göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) (farz, vâcip, müstehab gibi) hükmü bilinen bir fiilinin kendisine mahsus olduğu tespit edilmedikçe, ümmet hakkında da aynı vasıfla sabit olduğu anlaşılmaktadır. Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsus olan (dörtten fazla eşle nikâhlanma ve kendisine vâcip kılınan teheccüd ve duhâ namazları<sup>35</sup> gibi)

<sup>29</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>30</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>31</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>32</sup> Debûsî, *el-Esrâr*, 3/132-133; *Takvîmu'l-edille*, 247; *Fahru'l-İslâm Pezdevî*, *Kenzu'l-vusûl*, 228; *Serahsî*, *Usûl*, 2/86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/297-298; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/894-895; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/239; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 249; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-efkâr*, 156; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>33</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/298. Ayrıca bk. Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî Üsmendî, *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdullerr (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 511.

<sup>34</sup> Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/894; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>35</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin yanı sıra Abdulazîz el-Buhârî, Kâkî, Bâbertî, İbn Melek, Fenârî (ö. 834/1431) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi Hanefî fakihler de eserlerinde teheccüd ve duhâ namazlarının Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) vâcip olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/298; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/894; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/239; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 249; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Aynî, *Nuhabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fi Şerhi Meâni'l-Âsar*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 7/441; Muhammed b. Hamza Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli'l-Ş-Şerâi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/89. Aliyyü'l-Kârî, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (radiyallâhu anh) rivayet ettiği: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem (bazı zamanlar) duhâ namazını aralıksız (bir biçimde) kılar da, biz onu hiç bırakmayacak derdik, bazense (duhâ namazını kılmayı) bırakırdı, biz de artık bir daha kılmayacak derdik." mealindeki hadîsin mezkûr hükme muâzır olmadığını ifade etmiştir. Zira o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) duhâ namazını her gün kılmamasının vâcip olmadığını, vücûbun daha geniş bir zaman dilimini ifade ettiğini dile getirmiştir. Bk. Ebu'l-

fiillere, sehven gerçekleştiği bilinen fiillerin de eklendiğini belirtmiş; hatta ümmetin bunlardan bazılarını uygulamasının icmâ ile caiz olmadığını ifade etmiştir.<sup>36</sup>

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hükmü bilinmeyen fiilleri de muâmelâta veya ibâdâta dâhil olması bakımından ikiye ayrılmıştır. Abdulazîz el-Buhârî'nin Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) dayandırdığı bir bilgiye göre eğer fiil muâmelata dair ise, ümmetin ona uymasının hükmünün ibâha olduğu konusunda icmâ edilmiştir.<sup>37</sup> Anlaşıldığı üzere bu konuda ihtilafın odak noktasını teşkil eden husus, ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) vasfı bilinmeyen ve ibâdet niteliğinde olan fiillerine uymasının hükmüdür. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili vücûb, nedb veya ibâha gibi vecihlerden hangisi üzerine gerçekleştirdiği tespit edilinceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre tâbi olunacak fiilin vasfı bilinmediği için mütâbaat da mümkün değildir. İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) bu görüşe, tevakkufun şekten kaynaklandığını, hâlbuki fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mübah olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmadığını söyleyerek itiraz etmiştir. Bu bakımdan ona göre fiile tâbi olunmasına engel teşkil edecek bir delil olmadıkça, ümmetin de o fiili uygulaması mübah sayılmalıdır.<sup>38</sup> Aliyyü'l-Kârî ise İbn Melek'in itirazını yerinde bulmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre âlimlerin tevakkuf ettikleri husus fiile verilecek hüküm ile ilgili olup fiile mütâbaat konusuyla alakalı değildir.<sup>39</sup> Abdulazîz el-Buhârî ve Bâbertî (ö. 786/1384), Eş'arî ulemânın çoğu ile birlikte Şâfiîlerden aralarında Ebû Bekir b. ed-Dekkâk (ö. 392/1001-1002) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin bulunduğu bir cemâatin bu görüşü savunduklarını belirtmişlerdir.<sup>40</sup>

Konu hakkındaki ikinci görüş ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin vâcib veya mendûb olduğuna dair bir delil bulunmadıkça mütâbaatın hükmünün ibâha

---

Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 3/360. Rivayet için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevr b. Mûsâ b. ed-Dahhâk Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1998), "Vitr", 15.

<sup>36</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>37</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/298. Bu hususta ayrıca bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/240-241; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 379.

<sup>38</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 249. Benzer ifadeler için bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/244.

<sup>39</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 378.

<sup>40</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/298; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/241. Bu görüşü ifade eden bazı Şâfiî kaynaklar için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abduselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 275; *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytû (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 311-312; Ebû Abdillâh Safiyuddîn Muhammed el-Urmevî Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf (Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1996), 5/2122.

olduğu şeklindedir. Bu düşüncayı savunan âlimlere göre aslolan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin kendisine mahsus olmasıdır. Bu yüzden fiilde ümmetin de müşterek olduğuna delalet eden bir delil bulunmadıkça, mütâbaata ibâha hükmü verilir.<sup>41</sup> Aliyyü'l-Kârî bu kavli Hanefilerden Kerhî ile bazı Şâfiî ve Eş'arî âlimlere nispet etmiştir.<sup>42</sup> Cessâs'ın konu hakkındaki düşüncesinin Kerhî'nin fikrine yakın olduğunu ifade eden Serahsî, onun görüşünde bazı farklılıkların bulunduğu dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre Cessâs, fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) has olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça, ittibânın ümmete "sabit" olduğunu dile getirmiştir.<sup>43</sup> Bâbertî, Cessâs'ın bu ifadesinden ona göre ümmetin ittibâsının hükmünün mübah olduğu sonucuna varmış ve Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin de bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.<sup>44</sup>

"Ey îmân edenler, Allâh'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin."<sup>45</sup>, "(Habîbim) de ki: 'Eğer Allâh'ı seviyorsanız bana uyun ki Allâh da sizi sevsin ve suçlarınızı örtsün. Çünkü Allâh çok yarlıgayıcı, çok esirgeyicidir.'"<sup>46</sup> ve "...O halde Allâh'a ve O'nun ümmî Nebî olan Rasûlü'ne -ki kendisi de o Allâh'a ve O'nun sözlerine îmân etmekte olandır- îmân edin, O'na tâbi olun. Tâ ki doğru yolu bulmuş olasınız."<sup>47</sup> mealindeki ayet-i celîleleri delil alan bazı âlimlere göre ise ümmeti ittibâdan men edecek bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine tâbi olmak vâciptir.<sup>48</sup> Aliyyü'l-Kârî cumhura göre "Andolsun ki Rasûlullâh'ta sizin için, Allâh'ı ve âhiret gününü umanlar ve Allâh'ı çok zikredenler için güzel bir (imtisâl) numune(si) vardır."<sup>49</sup> mealindeki ayet-i kerîmenin -fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) has olduğunu ifade eden bir delil olmadıkça- ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uymasının cevazını ortaya koyduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla cumhura göre hükmü bilinmeyen konularda ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine ittibâsının hükmü ibâhadır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Şârîc olması hasebiyle ise onun fiillerinde aslolan (tahsîs değil) teşrîc'dir.<sup>50</sup>

<sup>41</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/87; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/298; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 379.

<sup>42</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 379. Ayrıca bk. Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 515.

<sup>43</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/87.

<sup>44</sup> Bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/243.

<sup>45</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>47</sup> el-A'râf 7/158.

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/87; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/301; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/896; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/245; Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 379. Serahsî, istidlâlinde pek çok hadis-i şerîften de yararlanmıştı. İlgili kısım ve konu hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Serahsî, *Usûl*, 2/87-89.

<sup>49</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>50</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 379. Benzer ifadeler ve konu hakkında farklı deliller için bk. Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 511.

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri konusu ana hatlarıyla bu şekildedir. Zikredilen eserlerde fiiller hükmünün bilinip bilinmemesine göre iki cihetten incelenmektedir. Aliyyü'l-Kârî'nin farklı çalışmalarında konunun her iki yönünü de aydınlatacak örnekler bulunmaktadır. Hanefî usûlünde teorik olarak ele alınan bu konunun geniş çapta pratiğe yansıyan hâli müellifin verdiği bilgilerle örneklenecek ve böylece Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmetin uygulamasına tesiri daha net bir biçimde anlaşılacaktır.

## 2. Aliyyü'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri Hakkındaki Görüş ve Uygulamaları

Aliyyü'l-Kârî fikhî istidlâllerinde pek çok kez Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinden istifade etmiştir. Örneğin hacca gitmek için maddî imkân bulan bir kimseye haccın fevrî (derhâl) mi yoksa ömrî olarak mı farz olduğu konusundaki ihtilafın çözümü için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulamasını şahit olarak zikretmiştir. Müellif meselenin baş kısmında mezhep içi ihtilaflara değindikten sonra, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hicrî onuncu senede hac ibadetini gerçekleştirdiğini, Mekke'yi sekizinci senede fethettiğini, haccın dokuzuncu senede farz kılındığını belirtmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) haccı onuncu seneye tehir ettiğine dikkat çeken Aliyyü'l-Kârî, bunun Mekke'de o esnada müşriklerin bulunması ve Kâbe'yi üryan olarak tavaf etmeleri gibi bir özre mebni gerçekleşmiş olabileceğini dile getirmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu uygulamasını, ümmetine fiilin caiz olduğunu izhar etmek için yapmasının da ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiştir. Aliyyü'l-Kârî meselenin son kısmında, muteber mezheplerin tamamındaki en sahîh kavle göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin delil olduğunu söylemiştir.<sup>51</sup>

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin Kur'ân'ı beyan niteliğinde olduğunu da ifade etmiştir. Örneğin “*Ey îmân edenler rükû edin, secde edin...*”<sup>52</sup> mealindeki ayette namazın rükûnlarının toplu bir biçimde farz kılındığını, bunların tertibinin ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili ile bilindiğini söylemiş, fiilin Kitâb'ı beyan edebileceğinin “...*(Habîbim) Biz sana da Kur'ân-ı indirdik. Tâ ki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve tâ ki onlar da iyice fikirlerini kullansınlar.*”<sup>53</sup> mealindeki farklı bir ayetten anlaşıldığını zikretmiştir.<sup>54</sup> Müellif ayrıca Allâh Teâlâ'nın Kitâb'ında mücmel olarak bildirdiği hükümleri Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleriyle tafsîlî bir biçimde beyan ettiğini zikretmiş ve namaz konusunda “*Benim nasıl namaz kıldığımı*

<sup>51</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 142.

<sup>52</sup> el-Hac 22/77.

<sup>53</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>54</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/208.

*gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.*"<sup>55</sup> mealindeki rivayetin bu duruma örnek teşkil ettiğini belirtmiştir.<sup>56</sup>

Aliyyü'l-Kârî Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivayet ettiği: "*Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bevletti. Hz. Ömer (radiyallâhu anh) onun peşinden bir kap su götürdü. Peygamber aleyhisselâm ona: 'Bu nedir ey Ömer?' diye sordu. O da: 'Abdest suyudur.' diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Peygamber aleyhisselâm: 'Bana her bevlettiğimde abdest almam emredilmedi. Eğer öyle yapacak olsaydım, bu (fil) ümmetime sünnet olurdu.*"<sup>57</sup> mealindeki rivayetin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği ve söylediği her şeyin Allâh'ın emri ile olduğuna, farz olmasa dahi onun sünnetine de uyulmasının gerektiğine, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ümmetine kolaylık sağlamak için bazen evla olan fiili yapmadığına delil olduğunu bildirmiştir.<sup>58</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin sözlerinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uyulmasının gerekli olduğu fakat kullara taalluk eden hükümün değişebileceği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin emir gibi mucip bir delil olup olmadığı meselesi fıkıh usûlünün tartışmalı konularından biridir. Eserinde bahsi geçen ihtilafın temeline ışık tutan Aliyyü'l-Kârî, vücûbun fiille değil emirle sabit olduğunu ifade etmiştir. Ancak müellif bazı Şâfiî âlimlere göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine mahsus olmayan, sehven veya tabîi olarak gerçekleştirmediği bilinen fiillerinin ümmet için de vâcip sayıldığını dile getirmiştir. O, bahsi geçen âlimlerin bu hususta "*Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.*"<sup>59</sup> mealindeki rivayet ile Ebû Saîd el-Hudrî'nin (radiyallâhu anh) Hendek Savaşı'nda (çarşımanın şiddetli bir biçimde devam etmesinden dolayı) dört namazın vaktinde kılınmasının mümkün olmadığını, daha sonraki bir vakitte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o namazları tertip üzere kıldığını bildirdiği hadisi<sup>60</sup> delil gösterdiklerini söylemiştir. Aliyyü'l-Kârî ise vücûbun fiilden değil, ilk rivayetin lafzında yer alan, emir sîgasındaki *صَلُوا* ifadesinden anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca fiilin tek başına vücûb ifade etmesi durumunda emre ihtiyaç kalmayacağını da sözlerine ilave etmiştir. Aliyyü'l-Kârî sahâbe neslinin ittibâyı vâcip saydıkları için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine tâbi oldukları yönündeki

<sup>55</sup> Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fi Buhârî, *el-Câmiu'l-müsne'dü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dimaşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001), "Ezân", 18; Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1975), 1/206.

<sup>56</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/214-215.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâret", 21.

<sup>58</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/75.

<sup>59</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/206. Rivayetin mezkûr kısmının lafzı: "*صَلُوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي*" şeklindedir.

<sup>60</sup> Rivayet için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/88, 99; 3/100.

bir değerlendirmeyi de, o takdirde sahâbenin ittibâ ederek uyguladığı bütün fiillerin vâcip olacağını, bunun ise icmâ ile batıl olduğunu öne sürerek reddetmiştir.<sup>61</sup> Müellifin konunun baş kısmından itibaren nakledilen sözlerinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uyulmasının gerekli olduğu, onun uygulamasının, fiilin ümmet hakkındaki hükmü belirlemede etkili olduğu, -emir ifadesi olmaksızın- sadece fiilin vücûb ifade etmediği ve bu doğrultuda kavil ile fiilin birbirinden ayrı değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Aliyyü'l-Kârî Şâfiî âlimlerin fiilî delili kavlî delilden daha kuvvetli saydıklarına işaret etmiş,<sup>62</sup> Hanefîlere göre ise kavlî delilin fiilî delile mukaddem olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup> Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kavlinin (emrinin) teşrîî nitelikte olduğunu ve kendisine has olma (husûsiyet) ihtimalinin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>64</sup> Bu ihtilafın amelî hükümlere yansıyan boyutları bulunmaktadır. Örneğin: “*İmâm سمع الله لمن حمده dediğinde, siz de الحمد ربنا لك deyiniz.*”<sup>65</sup> mealindeki rivayetin şerhinde Nevevî'nin: (ö. 676/1277) “*Bu rivayet imâmın arkasında namaz kılan cemâatin sadece الحمد ربنا لك lafzını söyleyeceğine, سمع الله لمن حمده demeyeceğine delil sayılabilir. Ancak 'Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.*”<sup>66</sup> hadisini delil alan mezhebimize göre imam, cemaat veya münferit olarak namaz kılan kimselerden her biri bu lafızların hepsini söyler.” şeklindeki sözlerine değinen Aliyyü'l-Kârî, kavlî delilin fiilî delilden kuvvetli olduğunu ifade etmiş ve Hanefîlerin bu konuda benimsedikleri esası ortaya koymuştur.<sup>67</sup>

Zikredilen bilgilerden hareketle Hanefî ve Şâfiî âlimlerin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin kulların uygulamasına etkisini farklı biçimlerde ele aldıkları

<sup>61</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihu'l-mebânî*, 79-81.

<sup>62</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/439. Muhtemelen müellif bu konuda Şâfiîler arasında yaygın olan görüşü ifade etmek istemiştir. Örnek olarak Âmidî (ö. 631/1233) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) fiilî delillerin beyân kuvveti bakımından kavlî delillerden daha evla olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 3/27; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Girnâtî Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 4/79. Fakat bu düşüncenin Şâfiîlerin tamamı tarafından savunulduğu söylenemez. Nitekim Abdülkerîm en-Nemle, Ebû İshâk el-İsferâyî'nin (ö. 418/1027) ve ona tâbi olan bazı âlimlerin bu hususu kabul etmediklerini nakletmiştir. Bkz. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 3/1249-1250. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Cengiz - Orhan Çeker, “Mütekellimîn (Şâfiyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 14-16.

<sup>63</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/354.

<sup>64</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/513.

<sup>65</sup> Müslim, “Salât”, 62.

<sup>66</sup> İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/206.

<sup>67</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/513.

söylenbilir. Bununla beraber iki mezhebin görüşleri arasındaki ortak nokta, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmeti belirli bir ölçüde bağlayıcı olmasıdır. Aliyyü'l-Kârî, Hanefîlerin aslî prensiplerine göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hâricî bir karineden bağımsız olan fiillerinin “nedb” hükmüne hamledildiğini belirtmiştir.<sup>68</sup> Müellifin sözlerinde kullandığı “hâricî karine” tabirine dikkat edilmesinde fayda vardır. Zira bu ifade belirli karinelerin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmete taalluk eden hükmü değiştirebileceğine işaret etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu karineler emir, nehiy, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili hiç terk etmeyip devamlı uygulaması anlamına gelen muvâzabe, fiili yapmayı uyarması manasında kullanılan inkâr, fiili bazen terk edip genellikle uygulaması, fiili bir kez veya nadiren yapması gibi maddelerden oluşmaktadır. Zira zikredilen hususlardan her birinin ümmetin fiiline verilen hükme etki ettiği görülmüştür. Buna göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin farklı karinelerle ümmete farz, vâcip, sünnet-i müekkeke, müstehab veya caiz hükümler şeklinde yansımış olması mümkündür. Aliyyü'l-Kârî'nin çeşitli uygulamalarından hareketle konunun ayrıntıları aşağıda incelenecektir.

### 2.1. Fiilin Ümmete Farz Sayıldığı Haller

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiilin Kur'ân'ı beyan niteliği taşıdığı ve o fiili sürekli bir biçimde yaptığı tespit edilirse, Aliyyü'l-Kârî böyle bir fiilin ümmete farz olduğunu ifade etmiştir. Namazda ka'de-i ahîrenin farz olması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem kavli hem de fiili, el-En'âm Sûresi'nin 72. ayetinde bulunan “*Namaz kılın*” emrinin beyanı niteliğindedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bütün namazlarında ka'de-i ahîreyi yaptığı bilinmektedir. Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilin Kur'ân ile mücmel biçimde farz kılınan bir fiili beyan etmesi sebebiyle zaruri olarak farz sayıldığını belirtmiştir. Ona göre böyle bir durumda muvâzabe, fiilin ümmete de farz olduğunu göstermektedir.<sup>69</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin ifadelerinden namazın Kur'ân'ın emri ile farz kılındığı, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilin onu beyan ettiği ve bu sebeple ka'de-i ahîrenin farziyetinin tespit edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu uygulama Hanefîlerin haber-i vâhidle farz hükmünün verilemeyeceğine dair prensiplerine ters düşmemektedir.<sup>70</sup> Zira müellif bu

<sup>68</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 4/438.

<sup>69</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/210.

<sup>70</sup> Haber-i vâhid ile bir fiilin farz olduğunun tespit edilemeyeceği şeklindeki değerlendirmeler için bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/130-131; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/228; 2/343; Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanefî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/326; 5/421; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 5/495, 500, 576; *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/346; Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed İbn Âbidîn,



hususta hükmün ayetten alındığını, uygulamanın keyfiyetinin ise beyanla belirlendiğini ifade etmiştir. Bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabe ile uyguladığı bir fiilin, kat'î olan emir ile birleştiğinde ümmete farz sayıldığı anlaşılmaktadır.

Abdestte ayakların topuklarla birlikte yıkanmasının farz olması da bu konuya bir örnek niteliğindedir. Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin "Ey îmân edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi (yıkayın) ve başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın..."<sup>71</sup> mealindeki ayet-i kerîmeyi beyan ettiğini belirtmiştir. Müellif ayetin –ayakların yıkanması veya mesh edilmesi hususunda- Şî'ler tarafından farklı biçimde yorumlandığına dikkat çekmiş ancak Hz. Peygamber'in uygulamasının onların anlayışlarının aksini gösterdiğini söylemiştir. Zira Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) her abdestinde ayaklarını yıkadığını ve bunu ifade eden nakillerin tevatür derecesine ulaştığını, fakat onun çıplak ayağına mesh ettiğinin hiçbir surette nakledilmediğini zikretmiştir.<sup>72</sup> Diğer yandan müellife göre bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin yanı sıra sahabeden nakledilen uygulamanın da aynı olması ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdest alırken acele ederek ayaklarını tam yıkamayan bazı sahabîleri uyarması (inkârî)<sup>73</sup> fiilin farz olduğuna delil sayılmıştır.<sup>74</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin ifadelerinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı surette uyguladığı bir fiil ile beyan edilen ayetten çıkarılan hükmün farz olduğu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili tastamam tatbîk etmeyenleri uyarmasının da bunu gösterdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sübûtu kat'î olan emir ile Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve sahabenin muvâzabesinin birleşmesi fiilin farz olduğuna delil sayılmaktadır.

Aliyyü'l-Kârî abdestte dirseklerin yıkanmasının farz olduğunun da Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulaması ile tespit edildiğini belirtmiştir.<sup>75</sup> Ayrıca bir önceki örnekte olduğu gibi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) farklı bir uygulamanın nakledilmemiş olmasını muvâzabenin delili saymış ve böylece hükmün ümmete de farz olduğunu ortaya koymuştur.<sup>76</sup>

---

*Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/207.

<sup>71</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>72</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/24-25.

<sup>73</sup> Rivayet ve şerhi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâre", 55; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/101-102.

<sup>74</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/25; *Mirkât*, 2/102.

<sup>75</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/23; *Tavdîhu'l-mebânî*, 246.

<sup>76</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 246.

Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin vücûbun miktarını tespit edebileceğine de değinmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) başın meshi konusunda rivayet edilen hadislerin, onun başının en az dörtte birini (nâsiye miktarı) mesh ettiğine delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>77</sup> Aliyyü'l-Kârî: “Eğer başın dörtte birinden daha azının mesh edilebilmesi söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem cevazı beyan etmek için ömründe bir kez dahi olsa o miktarı mesh ederdi.” şeklindeki sözleriyle abdestte başın dörtte birinin meshinin farz sayılma nedenine açıklık getirmiştir.<sup>78</sup> Müellif bu konudaki hükmün haber-i vâhidle belirlendiğini söylemiş, haber-i vâhidin ise haddizatında zannî olduğuna dikkat çekerek hükmün farzîyetinin itikâdî değil, amelî olduğunu dile getirmiştir.<sup>79</sup>

Aliyyü'l-Kârî konunun içerisinde zikredilen bilgilerin hülasası niteliğindeki sözleriyle muvâzabenin kavli veya fiilî olabileceğini, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı fiillerinin Kur'ân'da icmâlen emredilen hükümlerin beyanı niteliğinde olduğunu, (emri ifade eden delilin sübût ve delâlet yönünden bilgi değerine göre) muvâzabenin kimi zaman hükmün farzîyetine kimi zaman ise vücûbuna delil sayıldığını belirtmiştir.<sup>80</sup> Müellifin sözlerinden muvâzabe ile birlikte emrin kat'î olması durumunda hükmün farz, emrin zannî olması durumunda ise hükmün vâcip olacağı anlaşılmaktadır. Bu bilginin ilk şikkına namazda ka'de-i ahîrenin, abdestte ayakları topuklarla birlikte yıkamanın farz sayılması örnek gösterilebilir.

## 2.2. Fiilin Ümmete Vâcip Sayıldığı Haller

Aliyyü'l-Kârî sübûtu zannî naslarla emredilen ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabe ile uyguladığı fiillerin ümmete vâcip sayıldığını bildirmiştir. Farklı bir deyişle müellif haber-i vâhidlerle emredilen ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı surette uyguladığı fiilleri bu kısımda ele almıştır. Örneğin namazın başlangıcının tekbîr olduğunu ifade eden rivayet<sup>81</sup> ile Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazlarının başlangıcında sürekli *الله أكبر* lafzını söylemesi, iftitâh tekbîrinde bu lafzı kullanmanın vâcip olduğuna delil sayılmıştır.<sup>82</sup> Ayrıca Aliyyü'l-Kârî, Hz. Ali'nin (radıyallâhu anh) kendisine yöneltilen: “Vitr namazı hak (farz) mıdır?” sorusuna: “Eğer farz namaz ile aynı

<sup>77</sup> Rivayet için bk. Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tânk b. İvadullâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 3/377.

<sup>78</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/23-24; *Mirkât*, 1/202.

<sup>79</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/24.

<sup>80</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/214-215.

<sup>81</sup> Rivayet için bk. Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Annaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Tahâre”, 30; İbn Mâce, “Tahâre”, 3.

<sup>82</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/460; *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/221.

*hükümde olup olmadığını soruyorsan, hayır... Ancak (vitir namazı) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem sünnetidir, hiç kimsenin onu terk etmemesi gerekir.*" şeklinde cevap verdiğini bildiren bir rivayetin şerhinde, vitir namazının kat'î bir delille emredilmemesi sebebiyle farz olmadığını, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) işaret ettiği üzere sünnetle sabit olduğunu, bununla beraber Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem emri hem de fiilî muvâzabesi sebebiyle kimsenin onu terk etmemesi gerektiğini ve bu sebeple vitir namazının farz-ı amelî (vâcip) sayıldığını belirtmiştir.<sup>83</sup> Bunların dışında farz namazların ilk iki rekâtında Fâtîha Sûresi'ni okumanın,<sup>84</sup> kaza namazlarının tertip üzere kılmanın<sup>85</sup> ve bayram namazlarının edasının vâcip sayılması da konuya örnek teşkil etmektedir.<sup>86</sup>

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilî muvâzabesi ile birlikte fiili uygulamayanları uarması da vücûbun delili sayılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazında ta'dîl-i erkâna riayet etmeyen bir sahabiyi: "*Dön (yeniden) namaz kıl, zira sen namaz kılmadın.*"<sup>87</sup> mealindeki sözleriyle uarması ve her namazını ta'dîl-i erkânla kılması yani muvâzabesi, namazlarda ta'dîl-i erkânın vâcip olduğuna delil gösterilmiştir.<sup>88</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Medîne'de ikamet ettiği on sene boyunca kurban kesmesi (muvâzabesi) ve imkânı olduğu halde kurban kesmemiş olanların mescide gelmemelerini emretmesi (inkârı)<sup>89</sup> kurban kesmenin vâcip olduğuna delil sayılmıştır.<sup>90</sup>

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabesinin özellikle sahabe ve tâbiîn neslinin muvâzabesi ile birleşmesi durumunda vücûba delil sayıldığını nakletmiştir.<sup>91</sup> Örneğin Ebû Hanîfe'ye bir senedle İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anh) ulaşan bir rivayette: "*Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem seferdeyken namazlarını iki rekât kıları. Ebû Bekr ve Ömer radiyallâhu anhumâ da akşam namazı dışında iki rekâtta fazla kılmazlardı.*" buyrulmuştur. Aliyyü'l-Kârî Ebû Hanîfe'nin rivayette yer alan كك lafzından hareketle Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve bahsi geçen sahabilerin devamlı bir surette namazlarını bu şekilde kıldıklarını tespit ettiğini, bu yüzden ona göre seferde namazları kasretmenin ruhsat sayılmadığını, kasrın vâcip olduğunu dile getirmiştir.<sup>92</sup> Ayrıca müellif Hz.

<sup>83</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 238-239; *Mirkât*, 4/467; *Tavdîhu'l-mebânî*, 285.

<sup>84</sup> Bk. Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/249; *Mirkât*, 2/460, 506.

<sup>85</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/345-346.

<sup>86</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/404-405.

<sup>87</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 147.

<sup>88</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 57-58, 62-63.

<sup>89</sup> Rivayet için bk. İbn Mâce, "Edâhî", 2.

<sup>90</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 3/504.

<sup>91</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 3/319.

<sup>92</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 42.

Peygamber'in (aleyhisselâm) ve Hulefâ-i Râşidîn'in vitir namazının sonunda kunût yaptıklarına dair rivayetin<sup>93</sup> muvâzabeye delalet ettiğini, muvâzabenin de vücûba delil sayıldığını belirtmiş, bu sebeple vitir namazının son rekâtında kunût yapmanın vâcip olduğunu zikretmiştir.<sup>94</sup>

### 2.3. Fiilin Ümmete Sünnet veya Müstehab Sayıldığı Haller

Aliyyü'l-Kârî, *Menâru'l-Envâr*'in şârihlerinden Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî'den (ö. 942/1535'ten sonra) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili hiç terk etmeden işleminin fiilin vücûbuna, mutlak muvâzabesinin ise sünnet olduğuna delalet ettiğini nakletmiştir.<sup>95</sup> Örneğin müellif Hz. Peygamber'in bayram namazını hiç terk etmemesinin onun vücûbuna delil olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) çoğunlukla kıldığı, nadiren terk ettiği öğle namazının farzından sonraki iki rekât namazın sünnet-i müekkeke olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup> Müellifin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mutlak muvâzabesinin sünnet olduğunu ifade ettiği örnekler de bulunmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in her kaza-i hâcetinden sonra su kullandığına dair rivayeti<sup>98</sup> suyla istincânın sünnet olduğuna delil saymış,<sup>99</sup> Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestini tarif eden bütün rivayetlerde sağ el, kol ve ayaklarını önce yıkadığının bildirildiğine dikkat çekerek bunun muvâzabeyi ifade ettiğini belirtmiş ve bu sebeple fiilin sünnet olduğunu zikretmiştir.<sup>100</sup> Müellif bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hac veya umre ayrımı gözetmeksizin ihrama girmeden önce gusül abdesti aldığını,<sup>101</sup> bunun muvâzabeye delalet ettiğini, muvâzabenin de fiilin sünnet olduğunu gösterdiğini söylemiştir.<sup>102</sup>

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmesi ile birlikte muvâzabesinin de fiilin sünnet olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdest aldıktan sonra elinde kalan ıslaklık ile başını mesh ettiğine dair

<sup>93</sup> Rivayet için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârakutnî, *Sünenu'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004), 2/357.

<sup>94</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/307.

<sup>95</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 63.

<sup>96</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/404-405.

<sup>97</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 265.

<sup>98</sup> Rivayet için bk. İbn Mâce, "Tahâre", 28.

<sup>99</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/150.

<sup>100</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/38.

<sup>101</sup> Rivayet için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horasânî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/49.

<sup>102</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/62-63.

rivayetten<sup>103</sup> onun bazen abdestte tertibi terk ettiğinin anlaşıldığını ifade eden Aliyyü'l-Kârî, terk ile birlikte muvâzabenin fiilin sünnetine delâlet ettiğini zikretmiştir.<sup>104</sup> Müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk etmesine nazarla daha fazla yapması anlamındaki muvâzabesinin ise o fiilin müstehab olduğuna delil sayıldığını bildirmiş ve abdestte istinsârın<sup>105</sup> müstehab olduğunu ortaya koymuştur.<sup>106</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin ifadelerinden bu hususta fiilin ve terkin miktarının sünnetin müekkelede veya gayrı müekkelede olduğunun belirlenmesine tesir ettiği anlaşılmaktadır.<sup>107</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili belirli bir zaman diliminde uygulaması da, o fiilin müstehab olduğunu göstermektedir. Örneğin İbn Ömer'in (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) kırk gün veya ay boyunca gözlediğini, onun sabah namazının sünnetinde İhlâs ve Kâfirûn Sûrelerini okuduğunu işittiğini söylediği rivayeti ele alan Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o zaman dilimindeki muvâzabesinin sabah namazının sünnetinde bahsi geçen sûrelerin okunmasının müstehab sayılmasını gerektirdiğini öne sürmüştür.<sup>108</sup>

Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sürekli yapmadığı fiillerin de müstehab olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin Muğîre b. Şu'be'nin (radiyallâhu anh) Tebûk Gazvesi'nde gerçekleşen bir hâdiseyi naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yün bir cübbe giydiğini ifade etmesi sebebiyle, yün cübbe giymenin müstehab olduğunu söylemiştir.<sup>109</sup> Müellif bu ilke doğrultusunda gözlere sürmenin tek sayıda çekilmesi ile benzeri uygulamaların tek sayıda yapılmasını<sup>110</sup> ve her namaz için ayrı abdest alınmasını da müstehab olarak değerlendirmiştir.<sup>111</sup> Bunun yanı sıra Aliyyü'l-Kârî istihbâbın bazen nebevî takrîr ile anlaşılabilirliğini de bildirmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazında ta'dîl-i erkâna riayet etmeyen bir sahabiye: "Dön (yeni-den) namaz kıl, zira sen namaz kılmadın." mealindeki sözleriyle uyardığı rivayette ilgili sahabinin namazını bitirdikten sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek

<sup>103</sup> Rivayet için bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, h. 1409), 1/28.

<sup>104</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî*, 63-64.

<sup>105</sup> Müellif cumhura göre istinsârın burna çekilen suyun geri çıkarılması, yani sümkülürmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/12-13.

<sup>106</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/55-56; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Haneî Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 2/110.

<sup>107</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, 2/110.

<sup>108</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 190-191.

<sup>109</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/201.

<sup>110</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/63.

<sup>111</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/120.

selam verdiği zikredilmiştir.<sup>112</sup> Aliyyü'l-Kârî bu hususu meclis bölündükçe selam vermenin müstehab olduğuna delil göstermiş ve dolaylı olarak fiilin hükmüne takrîrin etkisine işaret etmiştir.<sup>113</sup>

#### 2.4. Fiilin Ümmete Daha Faziletli Sayıldığı Haller

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini daha faziletli olan uygulamaya delil getirmek için de kullanmıştır. Müellifin bu istidlâlinin temelinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) faziletli olan fiili daha fazla işleyeceği prensibinin bulunduğu söylenebilir. Örneğin müellif seferde mestler üzerine mesh etmenin mi yoksa ayakları yıkamanın mı daha faziletli olduğuna dair bir ihtilafı, seferde şartlarına uygun bir surette giyildiği takdirde meshin daha evla olduğunu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin de bunu gösterdiğini öne sürerek çözümlenmiştir.<sup>114</sup> Aliyyü'l-Kârî namazda oturuş keyfiyetlerinden hangisinin daha faziletli olduğuna dair bir ihtilafta, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) namaz kılan bir kimsenin sağ dizini kaldırıp sol ayağının üzerine oturmasının edebe daha uygun olması sebebiyle daha faziletli olduğu şeklindeki değerlendirmesini yerinde bulmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre namazdaki oturuşların en faziletlisi kişinin sağ ayağını dikip sol ayağının üzerine oturmasından ibaret olan "iftirâş" oturuşudur. Aliyyü'l-Kârî bununla beraber eğer suret bakımından ondan daha güzel, daha faziletli, daha edepli veya daha kâmil bir oturuş olsaydı Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı bir biçimde onu yapacağını, ancak bu hususta sadece özür sebebiyle bağdaş kurarak oturduğuna dair rivayetlerin sabit olduğunu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âdet edindiği oturuştan başka bir sureti tercih etmenin ise son derece büyük bir edepsizlik olduğunu ifade etmiştir.<sup>115</sup>

Aliyyü'l-Kârî, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivayet ettiği:

*"Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bir şey yaptı ve o konuda (insanlara) ruhsat verdi. Ancak bazıları o fiili işlemekten geri durdular. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem onların bu tavırlarına muttali oldu. Bir hutbe îrâd ederek Allâh Teâlâ'ya hamd ettikten sonra: 'Bazılarına ne oluyor da benim işlediğim bir şeyi yapmaktan imtina ediyorlar? Allâh'a andolsun ki ben onların Allâh'ı en iyi bileni ve O'ndan en çok korkanıyım.' buyurdu."*<sup>116</sup> mealindeki hadisin şerhinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı fiillerinin, cevazı beyan niteliğinde olduğunu belirtmiştir.<sup>117</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin bu duruma örnek olarak yer verdiği birkaç farklı

<sup>112</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 147.

<sup>113</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/459.

<sup>114</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/204.

<sup>115</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/463-464.

<sup>116</sup> Buhârî, "Edeb", 72.

<sup>117</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 1/344-345.

uygulama türünden bahsetmek mümkündür. Müellif ümmetin bir fiili işleminin caiz olabilmesi için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o fiili hayatında –bir kez dahi olsa- yaptığının bilinmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilin caiz olduğunu göstermek için onu işleminin ise kendisine vâcip olduğunu belirtmiştir.<sup>118</sup> Aliyyü'l-Kârî bu prensip doğrultusunda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nadiren yaptığı fiillerin uygulanmasının caiz olduğunu, yaptığı tespit edilemeyen fiillerin ise caiz olmadığını belirtmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) genellikle oturarak su içtiğini, bu sebeple suyu oturarak içmenin daha faziletli ve evla olduğunu zikretmiş, onun ayaktayken su içtiğine dair bir rivayeti ise cevaza hamletmiştir.<sup>119</sup> Benzer bir şekilde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) akşam namazını genellikle vaktin başında kıldığını söylemiş, bununla beraber sahîh hadislerde onun akşam namazını tehir ettiğinin de zikredildiğini, nadir olarak gerçekleşen bu uygulamanın ise cevazı beyan niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>120</sup> Aliyyü'l-Kârî zikredilen uygulamaların aksine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hiçbir zaman başının dörtte birinden daha azını mesh etmediğini, başın dörtte birinden azını mesh etmenin caiz olması halinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ömründe bir kere dahi olsa yaparak göstereceğini öne sürmüş ve bu sebeple fiilin caiz olmadığını söylemiştir.<sup>121</sup>

## 2.5. Fiilin Ümmete Caiz Sayıldığı Haller

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiilin caiz olduğunu gösteren uygulamaları konusunda takrîrlerden de yararlanmış. Müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzurunda gerçekleşen bir fiili inkâr etmemesini fiilin caiz olduğuna delil saymıştır. Örneğin Übey b. Ka'b'ın (radiyallâhu anh) rivayet ettiği: “*Tek parça elbise ile namaz kılmak sünnettir. Biz Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem huzurunda böyle yapardık, o bizi ayıplamazdı.*” mealindeki rivayetin şerhinde Hz. Peygamber'in onların fiillerini inkâr etmemesini yaptıklarının caiz olduğuna delil göstermiştir.<sup>122</sup> Aliyyü'l-Kârî Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) rivayet ettiği: “*Nefes nefese kalmış bir adam mescide geldi, safâ girdi ve: فيہ أكبر الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه dedi.*” şeklinde başlayan ve Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem namazı bitirdikten sonra üç defa o sözleri kimin söylediğini sordüğünü, nihayet o sahabinin ortaya çıkararak nefes nefese kaldığı için o sözleri söylediğini belirttiğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “*O sözleri yükseltmek için*

<sup>118</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanevî Aliyyü'l-Kârî, *Cem'u'l-vesâil fi şerhi's-Şemâil*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017), 1/380-381.

<sup>119</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 1/380-381.

<sup>120</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/264, 290-291. Bu konuda farklı bir örnek için bk. *Mirkât*, 3/68.

<sup>121</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/103, 202.

<sup>122</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/443.

*birbirleriyle yarışan on iki melek gördüm.”* buyurduğunu bildiren hadisin şerhinde farklı rivayetlerden cemaatle namaza vakarlı bir biçimde yürüyerek gitmenin efdal olduğunun anlaşıldığını, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bahsi geçen sahabinin halini bildiği farz edildiği takdirde, onun halini inkâr etmemesinin yaptığı fiilin caiz olduğu anlamına geleceğini zikretmiştir.<sup>123</sup>

Aliyyü'l-Kârî bir usûl kaidesi olarak Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bir şeyi yasakladıktan sonra onu yapmasının fiilin cevazına delil olduğunu, nehyin de tahrîmi değil tenzîhi ifade ettiğini söylemiştir.<sup>124</sup> Müellif Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hacamattan ücret alınmasını yasakladığı hadisteki<sup>125</sup> nehyin, farklı bir rivayette Hz. Peygamber’in hacamat yaptırdıktan sonra hacamat yapana ücret verdiğinin ve bu ücretin haram olması durumunda onu vermeyeceğinin bildirilmesi sebebiyle tenzîhî olduğunu belirtmiştir.<sup>126</sup> Tirmizî’nin tahrîc ettiği bir hadiste Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bir kimsenin Müslüman kardeşiyle mücadele etmesini ve ona şaka (mizah) yapmasını yasakladığını<sup>127</sup> ifade eden Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Enes b. Mâlik’in (radiyallâhu anh) küçük kardeşiyle kuşu Nuğayr’ın vefat etmesi üzerine onun gönlünü alacak ve onu teselli edecek bir surette şakalaştığını da zikretmiştir.<sup>128</sup> Şârih buradan hareketle ilk rivayetdeki nehyin tenzîhî olduğunu söylemiş<sup>129</sup> ve yasağı bir kimsenin Müslüman kardeşine eziyet verecek şakalar yapması anlamına hamletmiştir.<sup>130</sup> Ayrıca Ashâb-ı Kirâm’ın Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) huzurunda şakalaştıklarına, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) onlara müdahale etmediğine dikkat çekmiş ve bu tavrın nebevî bir takrîr olduğunu öne sürmüştür.<sup>131</sup> Aliyyü'l-Kârî konu hakkında bir noktaya daha değinerek Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm): “*Muhakkak ki ben (şakalaşırken dahi) haktan başkasını söylemem.*”<sup>132</sup> mealindeki hadisinden fiilin ona mahsus olduğunun anlaşılmasının gerektiğini, ancak takrîr sebebiyle ifrat derecesinde olmayan, muhataba eziyet vermeyen, şer’an yasaklanmış farklı hasletler içermeyen mizahın mübah olduğunu dile getirmiştir.<sup>133</sup>

<sup>123</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/496-497.

<sup>124</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem’u'l-vesâil*, 2/433.

<sup>125</sup> Rivayet için bk. İbn Mâce, “Ticârât”, 10.

<sup>126</sup> İlgili rivayet ve şerhi için bk. Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 548.

<sup>127</sup> Rivayet için bk. Tirmizî, “Birr”, 58; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 9/114.

<sup>128</sup> İlgili rivayet için bk. Tirmizî, “Birr”, 57; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 9/106.

<sup>129</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem’u'l-vesâil*, 2/433.

<sup>130</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 9/114.

<sup>131</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem’u'l-vesâil*, 2/433-434.

<sup>132</sup> Tirmizî, “Birr”, 57.

<sup>133</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem’u'l-vesâil*, 2/433-434; *Mirkât*, 9/107.



## 2.6. Nebevî Fiilin Kerâhetle Vasıflanamaması

Aliyyü'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği fiillere kerâhet hükmü verilip verilemeyeceği meselesine de temas etmiştir. Örneğin müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir kedinin su içebilmesi için bir kabı eğdiğini bildiren<sup>134</sup> ve Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile kendisinin kedinin su içmiş olduğu bir kaptan abdest aldıklarını ifade eden rivayetler<sup>135</sup> sebebiyle kedinin içtiği sudan abdest almanın mekruh olmadığını nakletmiştir.<sup>136</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nadiren de olsa ayakta su içtiğinin bilinmesi ve onun mekruh işlemekten münezzehe olması sebebiyle bu fiile mekruh denilemeyeceğini öne sürmüştür.<sup>137</sup> Şârih farklı bir örnekte abdest alan bir kimsenin bir bez veya mendil ile kurulanmamasının müstehab olduğunu öne süren bazı âlimlerin sözlerini nakletmiş, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ömründe –bir kere dahi olsa- yaptığı bilinen bir fiile mekruh denilemeyeceğini bildirmiştir.<sup>138</sup> Tirmizî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestten sonra kurulanması ile ilgili rivayetlerin sahîh olmadığını, bazı sahabi ve tâbiîlerin bu fiile ruhsat verdiklerini ifade etmiş, Seyyid Cemâluddîn eş-Şîrâzî'nin<sup>139</sup> (ö. 926/1520) ise onların böyle bir uygulamayı kendilerinin ortaya çıkardıklarını söylediği nakledilmiştir.<sup>140</sup> Aliyyü'l-Kârî de Seyyid Cemâluddîn'in böyle bir düşüncüyü kendisinin ortaya çıkardığını söylemiş ve Hz. Osmân, Enes b. Mâlik, Hasen b. Ali (radiyallâhu anhum) gibi sahabilerin kendi kendilerine böyle bir fiil ihdâs etmelerinin mümkün olmadığını, aksine onların uygulamasının hadisin bir aslının bulunduğu delalet ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca şârih böyle bir konuda zayıf da olsa bir hadisle amel etmenin, kuvvetli de olsa re'y ile amel etmekten evla olduğunu da sözlerine eklemiştir.<sup>141</sup>

## 2.7. Nebevî Fiili Çirkin Görmenin Hükümü

Aliyyü'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri ile bağlantılı olarak ele aldığı son konu onun bir fiilinin veya sünnetinin çirkin görülmesi veya ayıplanması ile

<sup>134</sup> Ahmed b. Ali b. el-Müsannâ et-Temîmî Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 8/361.

<sup>135</sup> İbn Mâce, "Tahâret", 32.

<sup>136</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu müşkilâti Muvatta'*, 1/283.

<sup>137</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Cem'ü'l-vesâil*, 1/380-381.

<sup>138</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/118.

<sup>139</sup> Tam ismi Cemâluddîn Mirzâ Atâullâh b. el-Emîr Fadlillâh eş-Şîrâzî ed-Deşteki olan sünni muhaddisin kendisine ve amcasına ait *Mişkâtü'l-Mesâbih* nüshalarının bulunduğu ifade edilmiştir. Bk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, "Mukaddime", *Mişkâtü'l-Mesâbih*, mlf. Hatîb et-Tebrîzî, (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1996), 1/11 (Dipnot 2).

<sup>140</sup> Bk. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/118.

<sup>141</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, 2/118-119.

ilgilidir. Şârih Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yemek yedikten sonra üç parmağını (baş, orta ve şahadet parmaklarını) yaladığını bildiren rivayetin<sup>142</sup> şerhinde bahsi geçen mevzuya da temas etmiştir. Konu hakkında öncelikle Hattâbî'nin (ö. 388/998): "Akli bozuk bazı kimseler bu fiili ayıplayarak, parmakları yalamanın çirkin bir fiil olduğunu söylediler. Sanki onlar parmaklarına veya tabaklara bulaşan yemeğin, yediklerinin bir cüzü olduğunu farkında değildirler. Nitekim eğer yedikleri şey çirkin değilse, ellerine bulaşan da çirkin değildir. Öte yandan bu fiil sadece parmakların baş kısımlarını dudakların iç tarafıyla emmekten ibarettir. Hiçbir akıl sahibi de bunda bir sorun olduğunu düşünmez." şeklindeki sözlerine değinmiş ve yemekten sonra parmakları yalamanın pek çok hadis kitabında yer alan rivayetler sebebiyle sünnet olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber bir fiilin veya hâlin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ait olduğunu bildiği halde onu ayıplayan veya çirkin gören bir kimsenin küfre gireceğini nakletmiştir.<sup>143</sup>

Müellifin bu tavrını farklı bir örnekte de sergilediği söylenebilir. Tuvalet âdâbı da dâhil olmak üzere hayatın her alanında Sünnet-i Seniyye ile amel etmenin bid'at işlemekten hayırlı olduğunu ifade eden Aliyyü'l-Kârî, bir âlimin tuvalet âdâbını سنة قدره lafzıyla tanımlamasının talihsiz bir söylemden ve ayağının kaymasından ibaret olduğunu belirtmiş, bu tarz sözlerin kulağa hiç hoş gelmediğini ve son derece çirkin olduğunu vurgulamıştır. Hatta bu hususun önemini: "Eğer bu adam ilmi, güzel hali ve düzgün yordamıyla meşhûr olmasaydı, söyledikleri sebebiyle kendisine çok ağır bir hüküm verilirdi. Nitekim ashâbımız Nebî sallallâhu aleyhi ve selleme mensup bir sünneti çirkin görenin küfre girdiğini açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Sünnet ona ait olduğu halde, onu çirkinlikle vasfetmek kişiyi böyle bir vartaya düşürür. Ayrıca bu sözlerini onun sünnetini değil, sünnetin taalluk ettiği işi çirkinlikle vasfladığına hamlederek tevîl etmek de mümkün değildir. Eğer bu tevîl kabul edilecek olsa bile, sözlerin sahibinden yalnızca küfrü defeder; şenaati, çirkinliği ve edepsizliği onunla bâkî kalır." şeklindeki sözleriyle altını çizen İbn Hacer el-Askâlânî'nin görüşlerini de takrîr etmiştir.<sup>144</sup>

## Sonuç

Cumhura göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri şer'î deliller arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmeti belirli bir ölçüde bağlayıcı olduğu konusunda da ittifak edilmiştir. Ancak bu ölçünün şiddeti hem fikhî mezhepler arasında hem de Hanefî Mezhebi içerisinde tartışmalıdır. Özellikle Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hükmü bilinmeyen ve ibâdât kısmına dâhil olan fiillerinin ümmete

<sup>142</sup> Rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 49.

<sup>143</sup> Aliyyü'l-Kârî, Cem'u'l-vesâil, 1/281-282.

<sup>144</sup> Aliyyü'l-Kârî, Mirkât, 1/393.

hangi vasıfla sabit olacağı konusu ihtilaf edilen hususların başında gelmektedir. Bu hususta cumhurun görüşünü tercih eden Aliyyü'l-Kârî ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine ittibâsının mübah olduğunu ve onun fiillerinin teşrîî nitelikte olduğunu belirtmiştir.

Aliyyü'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulamalarının ümmetin fiillerine tesiri konusundaki görüş ve uygulamalarından hareketle bazı sonuçlara varılabilir. Buna göre ilk olarak müellifin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini şer'î bir delil olarak gördüğü, istidlâllerinde onun fiillerine sıkça başvurduğu ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin Kur'ân'ı beyan niteliğinde olduğunu düşündüğü belirlenmiştir. Ayrıca müellif çeşitli naslar sebebiyle ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uyması gerektiğini ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hâricî bir karineden bağımsız olan fiillerinin ümmet için mendûb sayıldığını dile getirmiştir.

Aliyyü'l-Kârî bazı karineler ile birlikte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmete taalluk eden hükmünün değişkenlik gösterebileceğine değinmiş ve onun uygulamalarından bunların Kur'ân'ı beyan, emir, nehiy, terksiz muvâzabe, mutlak muvâzabe, terk ile birlikte çoğunlukla uygulama şeklinde muvâzabe, terk, yapmayı uyarma ve yapmayı uyarmama olarak toplanabileceği anlaşılmıştır. Diğer zikredilen karinelerin bazılarının bir araya gelmesinin mümkün olduğu ve bu durumun fiillerin hücciyet kuvvetini etkilediği de tespit edilmiştir.

Müellifin bahsi geçen karinelerin etkisi konusundaki uygulamalarından çeşitli prensipler ortaya çıkmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili, sübûtu kat'î olan nasla emredilen bir hükmü beyan niteliğindeyse, fiil ümmete farz olur. Bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ve fiili yapmayanları uyarması gibi unsurlar da fiilin farziyetini gösteren farklı karineler olarak değerlendirilmektedir.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili, sübûtu zannî olan nasla emredilen bir hükmü beyan niteliğindeyse fiil ümmete vâcip olur. Bir önceki maddede olduğu gibi bu durumda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ve fiili yapmayanları uyarması gibi karineler fiilin vâcip olduğuna delil sayılmıştır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emrettiği bir hükmü muvâzabe ile uygulaması da fiilin ümmete vâcip olduğunun göstergesidir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emrettiği bir hükmü yapmayanları uyarması da fiilin vücûbiyetini göstermektedir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve Hulefâ-i Râşidîn'in muvâzabesi de hükmün uygulanmasının vâcip olduğuna delil sayılmıştır.

Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi fiilin vücûbuna, nadiren terk etmekle birlikte çoğunlukla uygulaması ise fiilin sünnet-i müekkele olduğuna delil gösterilmiştir. Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ile birlikte fiili yapmayanları uyarmaması fiilin sünnet olduğuna delil sayılmıştır. Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmekle birlikte çoğunlukla uygulaması anlamındaki muvâzabe fiilin sünnet olduğuna delalet etmektedir.

Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmesi, bazen de uygulaması fiilin müstehab olduğuna delalet etmektedir. İstihbâb, Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) doğrudan uygulaması ile bilinebileceği gibi takrîri ile de tespit edilebilir. Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk ettiğinden daha çok uygulaması fiili yapmanın daha faziletli olduğunu göstermektedir.

Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nadir olan fiili, uygulamanın caiz olduğuna delil sayılmıştır. Aynı şekilde Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk etmesi de terkin cevazına delil gösterilmiştir. Bunlara ek olarak bir fiilin cevazının nebevî takrîr ile de anlaşılabilceği ifade edilmiştir. Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yasakladığı bir fiili işleme, yasağın tenzihî nitelikte olduğuna, fiilin de caiz olduğuna delil sayılmıştır. Müellifin uygulamalarından son olarak Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği bir fiilin mekruh olamayacağı, onun fiillerinden birini ayıplamanın ise bir küfür sebebi olduğu anlaşılmalıdır.

Aliyyü'l-Kârî'nin ve sair Hanefî ulemasının değerlendirmeleri, onların nazarında Sünnet'in ehemmiyetinin anlaşılmasına da olanak sağlamaktadır. Zira onlar Sünnet'in sadece "sevâp kazanmak" veya "sevâbın ziyâdesi" için tayin edilmediğini ortaya koymuşlar, sünnetlerin büsbütün terk edilmesinde bir beis olmadığı şeklindeki vehme dayalı düşüncelerin aksini ispat etmişlerdir. Özellikle beyan konusundaki uygulamalarıyla Kur'ân ve Sünnet'in tefrîk edilmesinin doğru olmadığını, Kur'ân ile birlikte Sünnet'in yani Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) söz, fiil ve takrîrlerinin de hükme medar olduğunu gözler önüne sermişlerdir.

Hanefîler doğrudan Sünnet'e ait olan nasların yanı sıra Sünnet'e ilhak ettikleri diğer delillerle de amel etmeye gayret göstermişlerdir. Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri konusundaki görüş ve uygulamaları, onların bu tavırlarına açık bir örnek niteliğindedir. Aliyyü'l-Kârî'nin Hanefîlerin temel prensiplerini sahip olduğu geniş bilgi birikimi ile sistematik bir biçimde uyguladığı ve fiillerin hükme tesirini detaylı bir şekilde inceleyerek beyan ettiği tespit edilmiştir. Böylece Hanefî usûlünde teorik olarak ele alınan bir konunun pratiğe nasıl yansıdığını sistemli bir biçimde ortaya koymuştur. Bu bağlamda müellifin Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı ve vahyin kapsamı konusundaki görüş ve uygulamalarının da aynı yöntemle incelenmesi ilmî bir gerekliliktir.

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: MFTD (%80), MÖ (%20), Veri toplanması/Data collection: MFTD (%80), MÖ (%20), Veri Analizi/Data Analysis: MFTD (%80), MÖ (%20), Makalenin Yazımı/Writing up: MFTD (%80), MÖ (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: MFTD (%80), MÖ (%20).

### Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Cem'u'l-vesâil fi şerhi's-Şemâil*. thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Fethu Bâbi'l-Înâye bişerhi Kitâbi'n-Nukâye -Kitâbu't-Tahâre-*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Fethu bâbi'l-inâye fi şerhi Kitâbi'n-Nukâye fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Cemâl İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Şerhu müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Şerhu's-Şifâ*. thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân. *Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. İlyas Kâblân. Beyrut: Dâru Sâdir, 2006.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Aygün, Dursun. “Hz. Peygamberin Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri”. *Diyanet İlmî Dergi* 32/3 (1996), 107-128.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Hanefî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî. *Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Meânî'l-Âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005.
- Bakkal, Ali. “Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme”. *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. 39-57. Malatya: TDV Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dimaşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.
- Cengiz, Mehmet – Çeker, Orhan. “Mütakellimîn (Şâfiyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 1-38.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârakutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-furû' fî takvîmi edilleti'ş-Şer'*. thk. Mahmûd Tevfik Abdullâh. 4 Cilt. Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, 1999.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ğudde, Abdulfettâh. “Mukaddime”. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. mlf. Ali el-Kârî. 1/9-117. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî. Ahmed b. Ali b. el-Müsannâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.

- Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî. "Mukaddime". *Şerhu müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*. mlf. Aliyyü'l-Kârî. 1/7-111. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütübhan-e-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli's-Şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasen Heytû. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstesfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güleç, Hasan. "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 67-78.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed el-Urmevî. *Nihâyetu'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, h. 1409.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Firişte. *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1891.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanefî. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kalaç, Rıdvan. "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşrîf Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 215-229.
- Karadağ, Bekir. "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 553-569.
- Kâkî, Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî. 5 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.

- Kâsım b. Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddîn (Şerefüddîn). *Hulâsatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.
- Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve eseruhu fi ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Muhammed Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm. “Mukaddime”. *Miškâtu'l-Mesâbih*. mlf. Hatîb et-Tebrîzî. 1/5-12. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1996.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fadlillâh el-Ulvânî. *Hulâsatu'l-eser*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Nemle, Abdulkerîm b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzebe fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Şirinov, Rufet. *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtih Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidu'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evtat*. thk. Târik b. İvadullâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünal, İsmail Hakkı. “Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 191-199.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî. *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992.
- Zirikî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



## Mâlikî Fakihî İbn Ferhûn'un Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Anlayışına Dair Bazı Tespitler\*

**Hasan Rami KARA**

*Sorumlu Yazar/Corresponding Author*

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, İzmir Kâtip Çelebi University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

İzmir/TÜRKİYE

hasanramikara@gmail.com | orcid.org/0000-0002-1463-2792

### Özet

Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden İbn Ferhûn 14. yüzyılda Medine'de doğmuş, orada yaşamış, Medine'de siyasi ve dini olarak hâkim konumda bulunan Şîf-İmâmî anlayışla mücadele etmiş, tedris ve kadılık faaliyetlerinde bulunmuş ve ardında değerli eserler bırakmış bir âlimdir. Buna rağmen ülkemizde hakkında çok az akademik çalışma yapılmış, yapılan çalışmalar da onun eserlerine etraflıca yer verecek ve fıkıh anlayışından söz edecek şekilde değildir. Bu çalışmada, eserlerinden hareketle İbn Ferhûn'un fıkıh düşüncesinin ana hatlarının tespit edilmesi ve onun fıkha yaptığı katkıların ortaya konulması amaçlanmıştır. Konu olarak İbn Ferhûn'un hayatı, eserleri ve fıkıh anlayışına dair bazı tespitleri kapsayan bu makalenin önemi, mezhep içi ictihâd yeterliliğine sahip bir âlimin, Mâlikîliğin çıkış noktası konumundaki Medine'de oldukça zayıflayan mezhebi tekrar güçlendirmede üstlendiği rol ve fıkıh alanında bıraktığı kalıcı etkilerden kaynaklanmaktadır. Çünkü eserleri içinde bulunan yargılama hukukuna ilişkin *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* isimli eseri, muhteva ve sistematiği ile sonraki dönemde kaleme alınan siyâset-i şer'îyye konulu eserlere örnek teşkil etmiştir.

\* Bu çalışma İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Mâlikî Hukukçu İbn Ferhûn'da Siyaset-i Şer'îyye Nazariyesi" başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

**Geliş/Received:** 13.03.2022 | **Kabul/Accepted:** 26.06.2022 | **Yayın/Published:** 30.06.2022

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

© Hasan Rami KARA | CC BY-NC-ND 4.0 International

Bu makalede takip edilen metot uyarınca, belirtilen amacın gerçekleştirilmesi için öncelikle tabakât türü eserlere müracaat edilerek İbn Ferhûn'un hayatı ve eserlerine ilişkin bilgilere yer verildi. Fıkıh anlayışından söz edilen kısımda müellifin kendi eserleri merkeze alınarak neticeye ulaşılmaya çalışıldı. İncelemeye konu edilen başlıklarla ilgili yakın dönemde yurt içi ve yurt dışında yapılmış çalışmalara da atıfta bulunuldu. Usûl ve fûrû bütünlüğü içerisinde müellifin fıkıh anlayışını yansıtmak için önce onun delil anlayışına, fûrû tarafını tespit etmek için de *Tebssiratü'l-hükkâm*'da takip ettiği yönteme değinildi. Böylelikle diğer eserlerine kıyasla onun fıkıh anlayışına ilişkin açık veriler sunan bu eseri üzerinden fıkıh anlayışı ve İslâm hukuk tarihindeki yeri belirlenmeye çalışıldı. İbn Ferhûn, Mâlikî mezhebinde öne çıkmış diğer âlimler gibi mezhepte muteber sayılan delilleri kabul etmekle birlikte mezhebin delilleri arasında en zayıfı sayılan mürâât-ı hilâfî da kabul etmiştir. Delil değeri bakımından değil de kullanım yaygınlığı yönüyle ilk sırada değerlendirdiği istihsan deliline karşı duruş sergileyenlerin iddialarına da ilmî düzlemde cevaplar vermiştir.

Müellifin usûl anlayışından sonra *Tebssiratü'l-hükkâm* adlı eseri esas alınarak fûrû yönüne ilişkin bazı tespitlere yer verilmiştir. Bu tespitler çerçevesinde müellif, farklı görüşler arasında tercihte bulunmuş, mezhep bilginlerinden aktardığı görüşleri inceleme ve tartışmaya tabi tutmuş, mesele hakkında verdiği hükmü mezhepte otorite isimlerin görüşleriyle desteklemiştir. Yine Mâlikî mezhebinin dışında diğer mezhep bilginlerinin görüşlerine başvurmuş ve mezhepte öne çıkmış âlimlere yönelik eleştirilerde bulunmuştur.

Makalede yer verilen bilgiler doğrultusunda İbn Ferhûn, yazdığı eserler ve Medine'de Mâlikîliğin yeniden güçlenmesine yaptığı katkılar ile mezhepte otorite bir isim olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim *Tebssiratü'l-hükkâm*, onun mukallid değil, bilakis meseleleri tahlil ve tenkide tabi tutabilecek, hükümler arasında tercihler yapabilecek ilmî bir düzeye sahip, diğer mezheplerin görüşleri hakkında da yetkinliği olan bir âlim olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca fûrû-ı fıkha dair görüşlerini tespit için esas aldığımız bu eser, şekil ve muhteva yönüyle -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mâlikî mezhebinde ilk olma özelliğine sahiptir. Keza bu eser, kendisinden sonra kaleme alınan yorumlama hukukuna ilişkin eserlere de öncülük etmiştir. Bu eserlerin kendisinden sonraki süreçte Hanefî mezhebi literatüründe yer bulması da müellifin etkinliğinin boyutlarını göz önüne sermektedir. Bütün bunlar, onun İslâm hukuk tarihi içerisinde fıkıh ilmine katkıda bulunmuş özgün bir âlim olduğunu gösteren deliller olarak değerlendirilebilir

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Mâlikî mezhebi, İbn Ferhûn, Usûl, *Tebssiratü'l-hükkâm*.

## Mâlikî Scholar Ibn Farhûn's Life, Works and Certain Evaluations on His Understanding of Fiqh\*\*

### Summary

Ibn Farhûn, one of the leading scholars of the Maliki school, was born in Medina in the 14th century and lived in the same city throughout his life. He fought against the Shiite-Imamate understanding which was in a politically and religiously dominant position in the city at the time. He also engaged in educational and judiciary activities, and left valuable works behind him. Despite this, very few academic studies have been made about him in Turkey and these studies have not included his works and understanding of *fiqh* in detail. The aim of this study is to determine the main characteristics of Ibn Farhûn's understanding of *fiqh* based on his works and to reveal his contributions to the Islamic *fiqh*. The importance of this article whose subject covers Ibn Farhûn's life, works and certain evaluations on his understanding of *fiqh*, is due to his role in strengthening the weakened school in Medina, which is the starting point of the Maliki school, as a scholar with *ijtihad* competence within the school, and the lasting effects he left in the field of *fiqh*. Because, among his works, *Tabşirat al-ḥukkām fî uşûl al-aqđiya wa manāhij al-aḥkām*, which is related to the law of procedures, set an example for the works on the politics of sharia written in a later period, with its content and systematics.

According to the method followed in this article and in order to achieve the mentioned objective, we have first determined Ibn Farhûn's life and his works by referring to biographical dictionaries (books of *ṭabaqāt*). In the part where his understanding of *fiqh* is examined, the focus was made to the author's own works to reach a conclusion. In addition, references were made to recent studies conducted in Turkey and abroad on the reviewed topics. His understanding of evidence was mentioned first, in order to reflect the author's understanding of *fiqh* within the integrity of the *methodology of Islamic jurisprudence* (*uşûl*) and *substantial law* (*furû'*). To determine the *furû'* side, we analyzed the method he followed in *Tabşirat al-ḥukkām*. We have tried to explain his understanding of *fiqh* and his place in the history of Islamic law through this work which provides clearer data on his understanding of *fiqh* compared to his other works. In addition to the evidences that are considered valid by other prominent scholars in the Maliki school, Ibn Farhûn accepted the the *murā'āt al-khilāf* which constitutes the weakest one among the other evidences. He also valued the evidence of *istiḥsān* in the first place, not

---

\*\* This study was derived from the data obtained within the scope of the doctorate dissertation titled "The Concept of Islamic Politics According to Maliki Scholar Ibn Farhûn", which is being prepared at the Institute of Social Sciences of İzmir Kâtip Çelebi University.

for its evidentiary value but its prevalence of use, and scholarly argued against those who are against the evidence of *istihsân*.

After evaluations regarding his methodological views, we examined his views on substantial law based on his work entitled *Tabşirat al-ḥukkām*. According to our findings, it has been observed that the author made preferences among different views, examined and discussed the views he conveyed from other scholars of the school, supported his own views by presenting the views of the authorities of the Maliki school. He even criticized the prominent figures of the Maliki school while examining the views and opinions of the scholars from the other schools.

In line with the information given in this article, Ibn Farḥûn proved himself to be an authority figure in Maliki school, with his works and his contributions to the strengthening of the Maliki school in Medina. In fact, his book titled *Tabşirat al-ḥukkām* reveals that he was not a *muqallid* (imitator), but an independent scholar who could analyze and criticize the issues, make choices among the rulings, and was knowledgeable about the views of other schools. In addition, this work, which we took as a basis to determine his views on *furû' al-fiqh*, is the first one of its kind in the Maliki school in terms of its form and content -as far as we can find out. Moreover, this book also pioneered the works on law of procedures that were written after it. The fact that such works were written as part of the Hanafi school literature in the following periods also reveals the extent of the author's influence. All these can be considered as evidences showing that he was an original scholar who contributed to the science of *fiqh* in the history of Islamic law.

**Keywords:** Islamic Law, Maliki School, Ibn Farḥûn, Method, Evidence, Faqih, *Tabşirat al-ḥukkām*.

## Giriş

İbn Ferhûn, yaşadığı şehir, verdiği mücadele ve üstlendiği kadılık görevi itibarıyla 14. Yüzyıl Mâlikî bilginleri arasında önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bu yüzyılda, içinde yaşadığı Medine-i Münevvere Mâlikîliğin oldukça zayıf olduğu bir şehir hüviyetinde idi. Böyle bir ortamda meydana getirdiği eserler, tedris faaliyetleri ve kadılık görevinden aldığı güçle Mâlikîliği Medine'de tekrar canlandırmayı başarmıştır.

Müellif, Mâlikî fıkḥına ait birikimi eserleri vasıtasıyla sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bu eserler içinde yargılama hukukuna ilişkin eseri *Tebşiratü'l-ḥukkâm* oldukça önemlidir. Çünkü bu eser onun fıkḥ anlayışını en iyi temsil etmektedir. Ayrıca bu eseri farklı ve önemli kılan başka bir husus, eserin üç ana bölümünden birinin siyâset-i şer'iyeye ayrılmış olmasıdır. Ulaşabildiğimiz Mâlikî kaynaklarda bu husustaki hükümler ilgili bablar altında ve dağınık bir halde bulunup müellife gelinceye dek müstakil olarak

ele alınmamıştır. İbn Ferhûn bu bilgileri ayrı bir eserde müstakil bir bölüm içerisine yerleştirmek suretiyle bu ilmî birikimi sistemli bir şekilde ilim dünyasının istifadesine sunmuştur.

İbn Ferhûn, Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu coğrafyalarda şöhret bulmuş bir âlim olmasına rağmen ülkemiz ilahiyat çevrelerinde bunun aksi bir durum (yapılan çalışmaların azlığı göz önüne alındığında) söz konusudur. Çünkü müellif hakkında ülkemizde yapılan akademik çalışma oldukça azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan kendisi ile ilgili biri yüksek lisans tezi, diğeri ansiklopedi maddesi olmak üzere iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan ilki Musa ALAK tarafından 1999 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hükkâm Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlili* adlı yüksek lisans tezi, diğeri de Cengiz KALLEK tarafından *Burhâneddîn İbn Ferhûn* başlığı ile yazılan ansiklopedi maddesidir. Bu sebeple müellif ve eserlerinin ülkemiz ilahiyat çevrelerinde daha fazla tanınması ve onlardan faydalanılmasına katkı sağlayabileceği düşüncesi bu makalenin kaleme alınmasında temel etken olmuştur.

İbn Ferhûn'un hayatı, eserleri ve fıkıh anlayışından söz edilen bu makalenin amacı, mezhep içi ictihâd kudretini haiz, değerli eserler telif etmiş bir âlimin tanınmasına katkı sağlamak, diğer eserlerine nazaran yöntemine ilişkin daha açık bilgiler içermesi sebebiyle yargı hukukuna dair *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* adlı eserini merkeze alarak takip ettiği delil anlayışı ve ilmi metodunu ortaya koymaktır. Bu maksadı temine yönelik olarak öncelikle İbn Ferhûn'un hayatı ve eserlerinden ana hatlarıyla söz edilecek, ardından örnekler eşliğinde delil anlayışına ve ilgili eserde takip ettiği yöntemine yer verilecektir. Böylelikle İbn Ferhûn'un bir fakih olarak ilmi konumu tespiti çalışılacaktır.

### 1. Ailesi ve Hayatı

İbn Ferhûn, kendisini el yazısıyla İbrâhim b. Ali b. Ebi'l Kâsım b. Muhammed b. Ferhûn el Ya'merî el-Medenî el-Mâlikî olarak ifade etmektedir.<sup>1</sup> Nesep bakımından Kinâne kabilesinin Ya'mer diye bilinen batnına kadar uzanan Arap bir soya mensuptur. Ya'mer'e nispeti dolayısıyla Ya'merî olarak da anılmıştır. Tinbuktî, bu nispetin Râbiâ b. Nezzâr b. Ma'd b. Adnan'ın soyundan Ya'mer b. Mâlik b. Heysem'den ileri geldiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup> İbn Ferhûn, Üyyânî ve Ceyyânî nisbeleriyle de anılmıştır. Bu nispetler ise

<sup>1</sup> Burhâneddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik ilâ Ef'âli'l-menâsik*, thk. Muhammed b. El-Hâdî Ebûl-Ecfân (b.y.: y.y., 2002), 1/25-26.

<sup>2</sup> Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî, *Neylül-ibtihâc bi Tatrîzi'd-dîbâc*, thk. Abdülhamîd Abdullah (Trablus-Libya: Dârü'l-Kitab, 2000), 35.

Endülüs kaynaklıdır. Nitekim Ceyyân Endülüs şehirlerinden biridir.<sup>3</sup> Üyyân ise yine Ceyyân sınırları içinde bulunan bir yer adıdır.<sup>4</sup>

İbn Ferhûn babası ve amcasının tercemesine/biyografi “Tunus asıllı” ifadesini de ilave ederek soylarıyla ilgili Tunus bağlantısını vurgulamıştır. Bu bilgilerden hareketle bu ailenin Medine’de karar kılmadan önce Endülüs ve Tunus’ta hayat sürdürdüklerini söylemek mümkündür.<sup>5</sup> İbn Ferhûn, Muhammed b. Sâlim Mahlûf’un *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakati’l-Mâlikîyye* adlı eserinde Burhâneddin ismi ve Ebû İshak künyeleriyle de anılmıştır.<sup>6</sup>

İbn Ferhûn’un ailesi Medine’den önce Endülüs ve Tunus’ta yaşamış, ardından Medine’ye gelmiş ve burayı vatan edinmiştir. Bu yeni vatan aile üyelerinden önemli şahsiyetlerin çıkışına tanıklık etmiştir. Aile üyeleri ilim alanındaki bu özellikleriyle ailenin şöhretini artırmışlardı. Bu durum bazı önemli âlimlerin aile hakkında olumlu nitelendirmeler yapmalarını da sağlamıştır. Bunlardan Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) aileye “*yönetim, yargı ve ilim yuvası*”,<sup>7</sup> Tinbuktî de (ö. 1036/1627) “*ilim yuvasının bireyleri*”<sup>8</sup> sözleriyle övgüde bulunmuşlardır. İbn Ferhûn annesi ve babaannesi vasıtasıyla Ehl-i Beyt’e mensup olup şerîf soyundan gelmektedir.<sup>9</sup> Bu niteliklere sahip olan aile bunun gereği olarak mazlumların ve fakirlerin yardımına koşmuş, köleleri hürriyetlerine kavuşturmuştur. Mezhep anlayışları doğrultusunda Ehl-i Sünnet’e taraf olmuşlardır.<sup>10</sup>

İbn Ferhûn Medine’de ilim yuvası bir hanede dünyaya geldi. Mütercimler onun hicrî 799 senesinde vefât ettiğiinde ittifak etmelerine rağmen doğum tarihinde ihtilâf etmişlerdir. Bazıları doğum tarihini ölüm tarihine kıyas ederek yaklaşık bir doğum tarihi verirken bazıları doğum tarihini net olarak vermiş, bazıları ise buna hiç değinmemiştir.<sup>11</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Ferhûn vefât ettiğiinde yaşının yetmişe yakın

<sup>3</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/25-26; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/33; Ebu’l Kâsım Muhammed b. El-Hasen b. El-Arabî b. Muhammed el Hacvî es-Seâlibî, *el-Fikrû’s-Sâmî fi Târîhi’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 2/321.

<sup>4</sup> Necîbe Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddin İbn Ferhûn ve cühûdühû fi’l-fikhi’l-Mâlikî* (Fas: Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmi İşler Bakanlığı, 2000), 42.

<sup>5</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/25-26.

<sup>6</sup> Bkz. Muhammed b. Sâlim Mahlûf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi Tabakati’l-Mâlikîyye*, thk. Abdülmecîd Hayâlî (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/319.

<sup>7</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/26.

<sup>8</sup> Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/33.

<sup>9</sup> Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/35.

<sup>10</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddin*, 42.

<sup>11</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/27.

olduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup> Doğum tarihini ölüm tarihine kıyasla ifade eden *İrşâd* muhakiki Ebü'l-Ecfân, onun doğumunun yaklaşık hicrî 729 olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> Sehâvî (ö. 902/1497) ise onun öldüğü tarihte yetmiş yaşından küçük olmasından hareketle doğum tarihinin hicrî 730 sonrası olduğunu ifade etmiştir.<sup>14</sup> Bir diğer âlim İbnü'l-İmâd (ö. 1089/ 1679) ise onun doksan yaşını aşkın olarak vefât ettiğini ve Bakîc Kabristanlığı'na defnedildiğini belirtmiştir.<sup>15</sup> İbn Ferhûn'un doğumuna ilişkin tarih belirlemeye çalışan âlimlere bu konuda destek veren âlimler mevcut olmasına rağmen İbnü'l-İmâd bu tespitinde yalnız kalmıştır. Bu hususta İbnü'l-İmâd gibi görüşünde yalnız kalan, onun söyledikleriyle karşılaştırıldığında daha uzak bir ihtimal olarak görülen tespit Anthony Hopkins'e aittir. Hopkins'e göre İbn Ferhûn hicrî 760 senesinde doğmuştur. Bu iddianın doğruluk ihtimalinin düşük olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Çünkü İbn Ferhûn'un bu tarihten önce bazı şeyhlerden ders aldığına ilişkin bilgiler vardır. Bunun yanı sıra doğum yılı olarak hicrî 719, 732 tarihini verenler olduğu gibi<sup>16</sup> Tinbuktî gibi buna hiç değinmeyenler de mevcuttur.<sup>17</sup>

İbn Ferhûn'un *İrşadu's-sâlik* isimli eserini tahkik eden Ebü'l-Ecfân, onun doğumu hakkındaki bu ihtilafa ilişkin şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

*“Bana göre mütercimimizin hicrî 729 senesinden önce doğduğu ve onun yetmiş yıldan fazla yaşadığını söylemek ihtimal dışı değildir. Çünkü onun şeyhi Akşehrî -vefâtı konusunda ihtimal olmakla birlikte- en kötü ihtimalle hicrî 739 senesinde<sup>18</sup> vefât etmiştir. Bu durumda İbn Ferhûn'un ondan on yaşın üzerindeyken ders alması muhtemeldir. Yine hicrî 741'de vefât eden<sup>19</sup> İbn Ferhûn'un temasta bulunduğu, beraber olduğu ve kendisinin faydalandığı şeyhi el-Cemâl el-Matarî de böyledir.”<sup>20</sup>*

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi Â'yânî'l-mietî's-sêmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Dan (Hindistan: Saydarabad, Meclis-i Dâirati'l-Mearifi'l-Osmâniyye, 1972), 1/53.

<sup>13</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/26.

<sup>14</sup> Şemseddîn es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latife fi Târihü'l-Medîneti'l-Müşerreffe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/81.

<sup>15</sup> Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlih el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmûd el Arnaut (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986) 8/608.

<sup>16</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/27-28.

<sup>17</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/33; İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/28.

<sup>18</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993), 8/235.

<sup>19</sup> Ebü'l-Fazl Takıyyüddîn Muhammed b. Necm Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî el-Mekkî, *Lahzü'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 76.

<sup>20</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 28-29.

İbn Ferhûn'un hayatı hakkında söylenenlerin tamamını göz önüne aldığımızda Ebu'l-Ecfân'ın bu değerlendirmelerinin daha tutarlı olduğunu söylememiz mümkündür.

### 1.1. Yetiştirilmesi-Eğitim Dönemi

İbn Ferhûn Medine'de, ilim geleneğine sahip bir evde dünyaya geldi. Babası ve amcasından aldığı terbiye doğrultusunda hayatına yön verdi. Onların kendisine sağladıkları, ilmî ve ahlâkî gelişimine katkıda bulunan bu ortamdan faydalanmayı bildi. Öğrenimini tamamlamasının ardından öğretime yöneldi. İnsanların kendisinden faydalanmasına yardımcı olacak sebepler meydana getirdi; aynı zamanda kendisi de faydalı bulduğu şeyleri elde etmeye devam etti.<sup>21</sup>

İbn Ferhûn, eğitim sürecinde pek çok âlimden ders almıştır. Bu âlimlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1) Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Ferhûn b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî (Babası) (ö. 746/1346)<sup>22</sup>

2) Abdullah b. Muhammed Ebi'l-Kasım Ferhûn b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî (Amcası) (ö. 769/1368)<sup>23</sup>

3) Muhammed b. Câbir b. Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Ahmed b. Hasen el-Kaysî el-Vâdî Âşî (ö. 749/1349)<sup>24</sup>

4) Muhammed b. Muhammed b. Arefe el-Verğamî et-Tunusî (ö. 803/1401)<sup>25</sup>

5) Cemaleddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hâlid b. İsa el-Ensârî es-Sa'dî el-Medînî el-Matarî (ö. 741/1341)<sup>26</sup>

6) ez-Zübeyr b. Ali b. Seyyid el-Kül b. Ebî Sufârâ eş-Şeref el-Üsvânî eş-Şâfî (ö. 748/1348)<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 45.

<sup>22</sup> Burhâneddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi Ma'rifeti A'yanı Ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 2/124-126; Muhammed Hamd Sâlim Bû Şihâb Âli Sinîd el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ* (Amman: Dâru'l-Manzume, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 8.

<sup>23</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/454-459.

<sup>24</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/299-301.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli' min Ba'dil-karni's-sebi'* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/256.

<sup>26</sup> Hayreddîn ez-Ziriklî, *Kitabu'l-A'âm* (b.y.: Daru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 5/325, 326.

<sup>27</sup> Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latife*, 1/355.



7) Şerefüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Lahmî el-Um-yûfî (ö. 745/1345)<sup>28</sup>

8) Afîfüddîn Abdullah el-Matarî b. el-Cemâl; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. İsâ b. Abbâs b. Yûsuf b. Bedr b. Ali b. Bedr b. Osman; el-Hâfız Afîfüddîn Ebû's-Siyâde ve Ebû Ca'fer b. el-Hâfız el-Cemâl el-Ensârî el-Hazrecî es-Sa'dî el-İbâdî (ö. 765/1364)<sup>29</sup>

9) Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Câbir el-Endelüsî: Ebû Abdullah el-Hevârî el-Mâlikî (ö. 780/1379)<sup>30</sup>

10) Muhammed b. Ahmed b. Emin b. Muâz b. İbrahim b. Abdillâh el-Akşehrî (ö. 731/1331)<sup>31</sup>

11) Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ali b. Fettûh ed-Dimnehûrî (ö. 752/1352)<sup>32</sup>

12) Muhammed b. Arefe (baba) (ö. 748/1348)<sup>33</sup>

## 1.2. Seyahatleri

İbn Ferhûn -kendi dönemi ve önceki dönem âlimlerinin birçoğu gibi- pek çok beldeye seyahat etmiştir. Mısır, Kudüs ve Dimaşk'a<sup>34</sup> yaptığı seyahatleri söz konusu olmakla birlikte bunların içeriğine ilişkin ayrıntılı bilgiler yoktur. Terceme müellifleri bu seyahatleri özet bir biçimde aktarmakla yetinmişlerdir. Bunların tarihlerini tespit etmek, İbn Ferhûn'un öğrencilerinin biyografileri ve *ed-Dîbâc* adlı eserinde söz ettiği otopite isimlerden hareketle mümkün olmuştur.<sup>35</sup>

İbn Ferhûn'un *İrşâdü's-sâlik ilâ efâli'l-menâsik* adlı eserini tahkik eden Ebû'l-Ecfân bu seyahatlere dair bazı bilgilere yer vermektedir.<sup>36</sup> Bu bilgiler ışığında İbn Ferhûn, hicrî 775 senesinde Hıms'ta bulunmuş ve orada *Sahîh-i Buhârî* okutmuştur. Ayrıca hicrî 776 senesi ya da onun öncesinde Kâhire'de bulunmuştur.<sup>37</sup> Bu husus, Mısır'ın önde gelen

<sup>28</sup> Ebû'l-Meâlî Takıyyüddin Muhammed b. Râfî' es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1402), 1/482.

<sup>29</sup> Hâmise Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn ve Ru'yetuhû fi'l-kadâi bi's-siyâseti's-şer'îyye min Hılâlî Kitâbihi Tebsiratü'l-hükkam* (Cezayir: Câmîatü'l-Hâc Lahdar Bâtına, Sosyoloji ve İslâmî İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/71.

<sup>31</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/36; Zirikî, *Kitabu'l-A'lâm*, 5/235, 236; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/235.

<sup>32</sup> Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 26.

<sup>33</sup> Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 26.

<sup>34</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/33.

<sup>35</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 65.

<sup>36</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/34.

<sup>37</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/34.

ulemâsından Halil b. İshak el-Cündî el-Mâlikî ile orada karşılaştığını ifade etmesinden anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Yine İbn Ferhûn'un *ed-Dîbâc* adlı eserinde tercemesinden söz ettiği Muhammed b. Abdirrahmân b. Asker el-Bağdâdî ile Kâhire'de evinde karşılaştığından söz eder.<sup>39</sup> Dımaşk'a yaptığı seyahatle ilgili bilgiyi ise yine aynı eserinde yer verdiği Ahmed b. Ömer er-Rabî'nin tercemesinde buluyoruz. Burada kendisi hicrî 792 yılında oğluyla birlikte Dımaşk'ta Ahmed b. Ömer'le karşılaştığından ve oğlunun kendisinden ilim aldığından söz eder.<sup>40</sup>

Bu bilgilerden hareketle İbn Ferhûn'un yolculuk yaptığı beldelerde büyük âlimlerle karşılaştığını, onlarla fikir teâtisinde bulunduğunu, oğlunun da bu âlimlerden faydalanmasını sağladığını görmekteyiz. Bu seyahatler aynı zamanda İbn Ferhûn'un kendisini ilmî bakımdan diğer âlimlerle kıyaslamasına da imkân vermiştir.<sup>41</sup> Hicrî 793 senesinde üstlenmiş olduğu kadılık görevinden<sup>42</sup> sonra seyahat ettiğine ilişkin bir bilgiye ulaşılamamış olması sebebi ile hicrî 792 senesinde Dımaşk'a yaptığı seferin son seyahati olması muhtemeldir.<sup>43</sup>

### 1.3. İlmî Konumu ve Talebeleri

İlim geleneğine sahip bir aile içinde büyüyen İbn Ferhûn'un ilmî kişiliğinden dolayı terceme müellifleri kendisinden övgüyle söz etmişlerdir. Bu aile Medine'de yargı görevini üstlenince bid'atlerin ortadan kaldırılması, Sünnet'in canlandırılması ve mazlumların korunması gibi pek çok hayra öncülük etmiştir.<sup>44</sup>

İbn Ferhûn hakkında biyografi yazanlardan Tinbuktî (ö. 1036/1627), onun ilmi kişiliğinden şöyle söz etmektedir: "*İbn Ferhûn fıkıh, nahiv, usûl, ferâiz, vesâik, yargı ilmi, hadis ricâli ve onların tabakâtı alanlarında âlim bir kimseydi ve fasih kalem ve beyân sahibiydi.*"<sup>45</sup> *Mu'cemü'l-müellifin* adlı eserin sahibi Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1905/1987) onunla ilgili bölümde onun fıkıhta derinleştiği, kitaplar tasnif ettiği ve derlemelerde bulunmuş ilmî bir kişilik olduğundan söz eder.<sup>46</sup> Ziriklî de (ö. 1893/1976) ondan "*araştırmacı ilim adamı, Mâlikîlerin önde gelen âlimlerinden*"<sup>47</sup> şeklinde söz etmiştir. İbn Ferhûn'un ilmi kişiliğinden söz eden diğer bir âlim ise Abdullah Mustafa el-Merâğî'dir. Merâğî, İbn Ferhûn'u

<sup>38</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/358.

<sup>39</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/327.

<sup>40</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/258.

<sup>41</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 66.

<sup>42</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/33.

<sup>43</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 67.

<sup>44</sup> Muhammed Hamd Sâlim el-Merâî, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*, 11-12.

<sup>45</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/33.

<sup>46</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/66.

<sup>47</sup> Ziriklî, *Kitabu'l-A'lâm*, 1/52.

şöyle nitelendirir:” İbn Ferhûn, İslâmın uluları arasında adı geçen imam, hüccet ve sika bir kimsedir. Ulemâ ve otorite kimseler arasında örnek bir şahsiyet olarak tanınmaktadır.”<sup>48</sup>

Bu ifadeler kendisi hakkında bizlere yeterli bilgi vermektedir. Nitekim o, yazdığı eserlerle de hakkında yazılanları doğrulamış olan önemli bir âlimdir.<sup>49</sup>

İbn Ferhûn, mezhep aidiyeti hususunda taassup sahibi olmamış, Medine’de Mâlikîliğin canlanması adına çabalar göstermiş olsa da bu durum onun diğer mezhep mensubu ulemâdan istifadesine engel teşkil etmemiştir.<sup>50</sup>

İbn Ferhûn, eğitimini tamamlamasının ardından öğretim faaliyetlerine başlamıştır. Öğretim hayatı boyunca bu alanda pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmiştir. Onlardan öne çıkanlar şunlardır:

1) Ahmed b. Yûsuf b. Mâlik eş-Şihâb Ebû Ca’fer er-Ruaynî el-Gırnâtî (ö. 779/1378)<sup>51</sup>

2) Şerefüddîn Muhammed b. Ebûbekir b. el-Huseyn el-Kuraşî el-Osmânî el-Merâğî el-Mısrî el-Medenî (ö. 859/1455)<sup>52</sup>

3) Oğlu Ebû'l-Yümn Muhammed, yaklaşık hicrî 814'te vefât etti.

4) Amcasının oğlu olan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ebi'l Kâsım Ferhûn el-Ya’merî (ö. 822/1420)

5) Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî Ebû't-Tayyib el-Mâlikî, (ö. 832/1429)

6) Muhammed b. Hâlid b. Mûsâ el-Hımsî el-Hanbelî b. Zehrâ (ö. 830/1427)

7) Abdurrahman b. Zehrâ (ö. 864/1460)

8) Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Hımsî es-Sûfî el-Kâdirî eş-Şâfiî<sup>53</sup>

9) Abdullah b. Ebûbekir b. Hâlid b. Mûsâ el-Hımsî el-Hanbelî Cemâlüddîn b. Zehrâ (ö. 868/1464)

<sup>48</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 69.

<sup>49</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 10.

<sup>50</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 70.

<sup>51</sup> Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latife*, 1/159; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 73; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer’î, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*, 11.

<sup>52</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/43.

<sup>53</sup> İlgili eserde ölüm ya da doğum tarihinden söz edilmemiştir.

10) Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Hazrecî el-Matarî el-Medenî eş-Şâfiî (ö. 856/1453)<sup>54</sup>

#### 1.4. Kadılık Görevini Üstlenmesi

İbn Ferhûn, eğitim-öğretim ve seyahat faaliyetlerinden sonra hicrî 793 senesinde<sup>55</sup> kadılık görevini üstlenmiştir. Onun döneminde bazı âlimler, ilmi faaliyetleri yanında yargı görevini de üstlenirlerdi. Bazıları görevin ağır sorumluluğu sebebiyle böyle bir makama talip olmazlardı. İbn Ferhûn bu gerçekleri bilmesine, yaşadığı asırdaki siyâsî dönüşümlere rağmen bu vazifeye talip olmuştur.<sup>56</sup> Bu talebini şu sözlerle gerekçelendirmiştir:

*“Bu şerefli makama hürmet etmek, onun dindeki konumunu bilmek gerekir. Rasûller onunla gönderilmişlerdir. Onun ayağa kaldırılmasıyla yer gök ayağa kalkar ve Nebî (a.s) onu, hakkında hasedin mübah olduğu nimetlerden saymıştır.”*<sup>57</sup>

İbn Ferhûn hicrî 793 yılında üstlendiği yargı görevini vefât ettiği 799 yılına kadar aralıksız sürdürmüştür. Adaletin temsilinde örnek bir kişilik olmuş ve bu konuda İslâm dininde adaleti gerçekleştirmenin büyük bir iş olduğunun farkında olarak bu görevi lâyıkıyla yerine getirmiştir. Bu sebeple halk kendisine teveccüh göstermiş, mazlumun hakkını koruyup zâlimin karşısında durmuştur. Mâlikî mezhebinin Medine’de yeniden canlanıp güçlenmesine yardımcı olmuştur.<sup>58</sup>

İbn Ferhûn’un yaşamı, kadılık görevini talep etmesinde ne derece dinî sâiklerle hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü ömrü boyunca ne evi ne de bir hurmalığı olmuş, kiralık bir evde sayıca kalabalık ailesiyle oturmuştur. Aile bireyleri de oldukça kalabalık olduğundan aldığı borçlarla ailesinin geçimini temin etmiş, dünyadan da borçlu bir şekilde ayrılmıştır.<sup>59</sup> Oysa maksadı dünyalık elde etmek olsaydı İmâmî-Şîa’sı kâdılarının yaptığı gibi davası görüleceklerden mal talep edip böylesine sıkıntılı bir hayat sürmeyebilirdi. Nitekim Muhammed b. Şeneb’in: *“İnancına sıkıca bağlı müslüman bir kimsedir.”* sözü onun dini her şeyin önünde gören ahlâkî tutumunu göstermesi bakımından önemlidir.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-Sâlik*, 1/43-45.

<sup>55</sup> Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/33.

<sup>56</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 67.

<sup>57</sup> Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm fî usûli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm*, thk. Cemal Maraşlı (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 1/10.

<sup>58</sup> Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/33; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 67.

<sup>59</sup> Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, 1/35.

<sup>60</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 68.

İbn Ferhûn'un Mâlikî olması, yargı kararlarında Mâlikî ictihâdların yaygın kullanımını sağlamış, böylece İbn Ferhûn eliyle mezhebin görüşleri insanlar arasında yayılma imkânı bulmuştur. İbn Ferhûn aynı zamanda diğer Sünnî mezhep görüşlerinden de istifade etmiştir. Ancak Şîî-İmâmî ictihâdların karşısında olmuştur. Dönemin Sünnî ulemâsı Medine'de Şîîler tarafından yayılmaya çalışılan bid'atlerin karşısında durmuşlardır. İbn Ferhûn da bu duruşa hem yargı sahasında onların bid'at ehli olmalarından hareketle şahitliklerini kabul etmeyerek hem de bid'atlerine karşı halkı uyarmak suretiyle destek vermiştir.<sup>61</sup>

### 1.5. Eserleri

İbn Ferhûn, İslâmî ilimlerin hemen bütün alanlarında temâyüz etmiş bir şahsiyet olması sebebiyle arkasında çok sayıda eser bırakmış, başladığı bazı eserlerini ise tamamlama fırsatı bulamamıştır.<sup>62</sup>

Tamamladığı eserleri:<sup>63</sup>

#### 1) *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*

Adından da anlaşılacağı üzere hâkimlere yönelik yargılama usûl ve yöntemlerinden bahseden bol örnekli bir eserdir. Tinbuktî, İbn Ferhûn'un tercemesinden söz ettiği kısımda bu eserden “*onun benzeri geçmemiştir*” diyerek övgüyle söz etmiştir.<sup>64</sup> Bu eserde müellif, öne çıkmış ulemânın görüşlerini nakletmekle birlikte zaman zaman kendi tercih ve görüşlerine de yer vermiştir.<sup>65</sup>

İbn Ferhûn telif ettiği bu tafsilatlı eserini hangi amaçla yazdığını eserin giriş kısmında şöyle ifade eder:

*“Allah kendilerinden razı olsun. Arkadaşlarımız vesâik kitapları yazdılar. Bu eserlerde bu ilmin usûlünden bahsettiler; ama bunu kısa ve özet bir şekilde yaptılar. Ben bu ilmin kapalılıklarını, inceliklerini ortaya koyacak, usûlünü ve hakikatlerini açıklayacak genişlikte bir eser bulamadım. Bu nedenle kendisine ihtiyaç duyulan, faydalı görülen önemli konuları bir eserde toplamayı gerekli gördüm ve bu kitabın konularıyla ilgili olduğu için terk edilmemesi gereken şeyleri pek çok fıkıh babından, onların (fukahâ) konuyla ilgili bulduklarıyla yetinerek ve ihtisarı tercih ederek aldım. Çünkü bu telifin amacı bu ilmin kaidelerini zikretme, yargılamaların kendileriyle kesinleştirildiği hüccetleri, siyâset-i*

<sup>61</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 69-70.

<sup>62</sup> Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kadâ*, 12.

<sup>63</sup> Bu kitapların çeşitli baskılarına ilişkin bilgiler için bkz: Cengiz Kallek, “Burhâneddîn İbn Ferhûn”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/493.

<sup>64</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34.

<sup>65</sup> Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 48.

*şer‘iyye ahkâmını ve bunların durumlarını beyan etmektir. Bazı meselelerde tekrara yer verilmesinin sebebi her iki yerde zikredilmesini gerekli kılan bir münasebet ve biri olmaksızın diğeriyle yetinmenin mümkün olmamasıdır.”<sup>66</sup>*

İbn Ferhûn’un bu eseri yargılama hukukuna ilişkin olup bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm; yargılama hukukunda üzerine hüküm bina edilen dayanaklar, ikinci bölüm; davaların kendileriyle kesinleştirildiği beyineler ve bunların yerine geçenler<sup>67</sup>, üçüncü bölüm ise siyâset-i şer‘iyye hükümlerine ayrılmıştır.<sup>68</sup> Eserin üçüncü bölümünde diğer iki bölümde bulunmayan bir yöntem söz konusudur. Müellif, bu bölümde siyaset-i şer‘iyyenin tanımının yanı sıra, Kitâb ve Sünnet’e göre meşrûiyetinden söz etmiş ve kavrama taalluk eden meselelere, fıkıh babları sistematığı içerisinde ilgili bablar altında yer vermiştir. Bu yönüyle eser, kavramın teoriden pratiğe yansıtıldığı önemli bir çalışma olarak önemini muhafaza etmektedir.

İbn Ferhûn bu eserde genellikle Mâlikîler’in görüşleri doğrultusunda meseleleri izah ederken bazen de İbn Kayyim el-Cevziyye başta olmak üzere diğer mezhep bilginlerinin görüşlerine yer verir. Konuları kazuistik bir yöntemle ele alan müellif sadece diğer bilginlerin görüşlerini aktarmayıp, zaman zaman kendine ait görüşlere de yer vererek meselelerin çözümünde etkin bir rol üstlenir. Kimi zaman da bir âlimin görüşüne şerh düşerek konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunur.

Müellif, eseri oluştururken tefsir, hadis, kelâm, tarih, siyer, tabakât, seyahatnâme, fıkıh usûlü, kavâid, hilâf, genel ve müstakil fıkıh kitaplarından faydalanmıştır.<sup>69</sup> Böylece eser, kaynak çeşitliliği bakımından zengin bir içeriğe sahip olmuştur.

Bu eser, siyâset-i şer‘iyye sahasında sonraki dönemler için kılavuz mesabesinde önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *et-Turuku’l-hükmiyye* ve kısmen de *İ‘lâmü’l-muvakkîn*’de takip ettiği usûl hukuku ağırlıklı siyâset-i şer‘iyye anlayışı İbn Ferhûn ve Trablusî gibi âlimleri etkilemiş, onlar da yargı ile ilgili eserlerine siyâset-i şer‘iyyeyi ayrı bir bölüm olarak koymuşlardır.<sup>70</sup> Bu etkileşim çizgisinde İbn Ferhûn’un bu eseri Hanefî bilgin Trablusî’yi siyâset-i şer‘iyye alanında oldukça etkilemiştir. Çünkü Trablusî, İbn Ferhûn’un bu eserinin siyâset-i şer‘iyye bölümünden yoğun bir iktibasta bulunmuş, bu iktibaslar da Dede Cöngî (ö. 975/1567) tarafından eserine

<sup>66</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 1/4.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bkz. Musa Alak, *İbn Ferhûn’un Tebşiratü’l Hukkâm Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 56-68.

<sup>68</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 1/4.

<sup>69</sup> Bkz. Alak, *İbn Ferhûn’un Tebşiratü’l Hukkâm Adlı Eserinin Tahlili*, 87-113.

<sup>70</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer‘iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 20.

alınmıştır.<sup>71</sup> Böylelikle İbnü'l-Kayyim'in benimsediği usûl, İbn Ferhûn, Trablusî ve Dede Cöngî'nin eserlerinde temsil edilmiş ve bu eserler Osmanlı'nın siyâset-i şer'îyye anlayışına etki eden önemli kaynaklardan olmuşlardır.<sup>72</sup>

### 2) *Teshîlü'l-muhimmât fi şerh-i câmi'l-ümmehât*

Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in muhtasarına yaptığı bir şerhtir. İbn Ferhûn bu eserde İbn Abdisselâm, İbn Râşid, İbn Hârûn, Halîl ve başka şârihlerin sözlerini ve faydalı bulunduğu bazı ilaveleri sekiz cilt halinde bir araya getirmiştir.<sup>73</sup>

### 3) *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi a'âyânî'l-mezheb*

Yirmi kitaptan faydalanarak derlediği altı yüz küsur kişinin tercemesinden söz ettiği eseridir.<sup>74</sup>

### 4) *Dürerü'l-gavvâs fi muhâdarati'l-havass*

Bab düzenini esas alarak telif ettiği bu eser, fikhî bulmacaları içerir. Tinbuktî yine bu eser hakkında "onun benzeri yazılmadı"<sup>75</sup> diyerek kitabı övmüştür.

### 5) *Keşfü'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah'-İbni'l-Hâcib*

Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in muhtasarına yaptığı *Teshîlü'l-mühimmât* adlı şerhin mu-kaddime bölümüdür.<sup>76</sup> Risale hacminde müstakil bir eser olup Hamza Ebû Fâris-Abdüs-selâm eş-Şerîf tarafından 1990'da Beyrut'ta neşredilmiştir.<sup>77</sup> Bu eser, İbn Ferhûn'un şeyhlerinden İbn Arefe'nin oğlu Muhammed b. Muhammed İbn Arefe'nin hicrî 792 se-nesinde yaptığı bir hac ziyaretinde İbn Ferhûn'un konuştuğuna, bu sırada ona eserle-rini arz etmesi, bunun üzerine Muhammed b. Arefe'nin ona *Teshîlü'l-muhimmât* mukad-dimesini kitaptan ayırmasını, insanların ondan tek başına faydalanması için onu ayrı bir kitap haline getirmesini tavsiye etmesi neticesinde meydana gelmiştir.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*, 206.

<sup>72</sup> Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*, 84.

<sup>73</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34.

<sup>74</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34.

<sup>75</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34.

<sup>76</sup> Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*, 33.

<sup>77</sup> Kallek, "Burhâneddin İbn Ferhûn", 19/493.

<sup>78</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34.

6) *İrşadü's-sâlik ilâ efâli'l-menâsik*

Kitapta hac ibadetiyle ilgili önemli uyarılardan söz edilmektedir.<sup>79</sup> Kitap Muhammed b. el-Hâdî Ebû'l Ecfân tarafından tahkik edilmiş ve 2002'de iki cilt halinde yayımlanmıştır.

7) *el-Müntehâb fi müfredât-ı İbni'l-Baytar*

Kitap İbn Baytar'ın tıp alanıyla ilgili *Müfredât-ü İbni'l-Baytar* adlı eserinin muhtasarıdır. Eserde tıp ve ilaçlar konu edilmiştir.<sup>80</sup>

Tamamlanmamış Eserleri:

1) *Burûku'l-envâr fi semâi'd-da'vâ.*

Tinbuktî bunu İbn Ferhûn'un tamamladığı eserlere dâhil etmiştir.

2) *Kitâbün fi'l-hisbe.*3) *İklîdü'l-usûl.*

Bu eser İbn Ferhûn tarafından Karâfi'nin *Tenkîh*'ine yapılmış bir ihtisâr çalışmasıdır.<sup>81</sup>

İbn Ferhûn'un bu eserlerinden sadece *Tebsiratü'l-hükkâm*, *Dürretü'l-gavvâs*, *İrşadü's-sâlik*, *Keşfü'n-nikâb* ve *ed-Dîbâcü'l-müzheb*'in baskıları yapılabilmektedir.<sup>82</sup> *Teshîlü'l-mühimmât*'ın ise Londra'da bulunan British Museum'da yazması mevcuttur.<sup>83</sup> Ama *İrşadü's-sâlik*'i tahkik eden Ebû'l-Ecfân bu nüsha için İngiltere'ye gittiğini; fakat oradaki nüshanın *Keşfü'n-nikâb* adlı esere ait olduğunu ifade eder.<sup>84</sup> Bu eserin Suudi Arabistan Melik Abdilazîz Kütüphanesi 650-671 numaralarda mukaddimesi mevcuttur. *Burûku'l-envâr* ile *Kitâbün fi'l-hisbe*'nin ise nüshaları bilinmemektedir.<sup>85</sup>

## 2. Fıkıh Anlayışı

İbn Ferhûn'un fıkıh anlayışını ortaya koymak amacıyla öncelikle onun usûlüne yer verip ardından *Tebsiratü'l-hükkâm*'da takip ettiği yöntemeye yer verilecektir. Böylelikle usûl ve furûc alanındaki konumunun tespitine çalışılacaktır.

<sup>79</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*, 13.

<sup>80</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*, 13.

<sup>81</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/34; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 83.

<sup>82</sup> İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47-48.

<sup>83</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 82.

<sup>84</sup> İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47.

<sup>85</sup> İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47.



## 2.1. Usûl Anlayışı

Mâlikî mezhebi usûlü doğrultusunda ictihâd yapabilen İbn Ferhûn, fakihlerin usûlüne uygun olarak hükümlerin kaynağı bağlamında önce naklî delillere, sonra akîl delillere başvurmuştur.<sup>86</sup> Bu bağlamda ictihâdında naklî delillerden Kur'ân ve Sünnet'i; akîl delillerden de kıyas, örf, istihsan, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zer'âyı esas almıştır. Ayrıca mürâât-ı hilâfa da itibar etmiştir.<sup>87</sup> Burada naklî delillerden icmânın zikredilmesi onun icmâyı kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Mâlikî mezhebine mensup diğer ulemâ gibi o da icmâyı ve mezhebe ait diğer delilleri kabul etmektedir.

Bu başlık altında müellifin hükümlere kaynak saydığı, akîl delil olarak anılan kıyas, örf ve istihsan delilinden söz edilecek ardından mürâât-ı hilâfa yer verilecektir. Bu vesileyle müellifin fıkıh anlayışına hangi delillerin temel teşkil ettiği görülebilecektir. Burada naklî delillere yer verilmeyişi, bunların varlığına ilişkin müçtehidin akîl bir çabasının olmayışından kaynaklanmaktadır.

### 2.1.1. Kıyas

İbn Ferhûn mezhep âlimlerinin yaptığı gibi nassın bulunmadığı konularda hükme ulaşmak için kıyas metoduna başvurmuştur. Özellikle de fetva ve yargı alanında kıyası sıkça kullanmıştır. Bu durum yazarın bu metodu naklî delillerden sonra en güçlü delil olarak gördüğünü göstermektedir.<sup>88</sup>

Müellifin kıyas doğrultusunda zikrettiği örnek hükümlerden bazıları şunlardır: İbn Ferhûn, üç talakla karısını boşayıp ardından onunla nikâh kıyan kimseye bunun haramlığını bilmesi durumunda had uygulanacağı hususunda ihtilaf bulunmadığını; ama hükmü bilmemesi halinde istihsan gereği had uygulanmayacağını, bu durumda kıyasa göre hüküm verilse had uygulanıp özürün de geçersiz sayılacağını belirtir.<sup>89</sup>

Konuya ilişkin diğer örnek ise suyu az olan kuyu sularının temiz sayılmasında itibara alınması gereken ölçü hakkındadır. Suyu az olan kuyunun necasetle kirli sayılıp sayılmayacağı kendisine sorulunca, bu durumu içine necaset düştüğü halde kirlenmeyen büyük suya kıyas etmiş ve ilgili kuyu suyunun küçük su olması sebebiyle necasetle kirleneceği şeklinde cevap vermiştir.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 135-136.

<sup>87</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 136-141.

<sup>88</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 136.

<sup>89</sup> İbn Ferhûn, *Tebstratü'l-hükkâm*, 2/155.

<sup>90</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 136.

### 2.1.2. Örf

Malikî mezhebinin kurucu ismi İmam Mâlik, hükümlerin istinbatında Medine ehlinin örfünü sıkça kullanmıştır. Malikî mezhebini Medine’de yeniden canlandıran İbn Ferhûn da onun bu metodunu fetva ve yargı faaliyetlerinde kullanmış, onu fıkıh ve teşrîin önemli kaynaklarından saymıştır. Öyle ki İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm* adlı eserinde örf adetle yargılama konusuna özel bir bâb ayırmıştır.<sup>91</sup> Ayrıca örfün kabulü hakkında “*örf ve adet hükümlere kaynaklık eder*”<sup>92</sup> şeklinde bir ifadesi de bulunmaktadır.

İbn Ferhûn’un örf ve âdeti itibara aldığı gösteren örnek hükümlerden bazıları şunlardır: Alışverişte alıcı ve satıcı bedelin peşin ya da vadeli olması hususunda anlaşmazlığa düşmeler konuya ilişkin örfün varlığı halinde hüküm örfe göre verilir.<sup>93</sup>

İkinci örnek ise ev eşyası üzerinde hak iddia edip anlaşmazlığa düşen karı-koca ile ilgilidir. Bu anlaşmazlık ister evlilikleri devam ederken ister boşandıktan sonra olsun ya da ölümlerinin ardından varisleri arasında olsun ya da karı-kocadan biri ölmüş, dava onunla diğerinin varisleri arasında olsun; karı-koca ister hür ister köle ister biri hür diğeri köle, ikisi de müslüman ya da birisi müslim diğeri gayr-i müslim olsun fark etmez. Hüküm bu hususta kadın için kadınlar hakkında geçerli olan, erkekler için ise erkekler hakkında geçerli olan örfe ve her ikisi için de uygun olana göredir.<sup>94</sup>

Konu hakkındaki üçüncü örneğimiz ise mal ve bedelinin kabzı hakkında alıcı ve satıcının anlaşmazlığı düşmesi hakkındadır. Böyle bir anlaşmazlık durumunda aslolan, bedelin müşteride malın ise satıcıda kalmasıdır. İntikâl ancak beyyine ve örfün varlığı halinde gerçekleşir. Müşterinin malı teslim almadan bedelini ödemediği et, sebze vb. gibi örf-âdetin geçerli olduğu mallar buna örnektir. Bu durumda örf ve âdete göre hüküm verilir.<sup>95</sup>

### 2.1.3. İstihsan

İstihsan Malikî mezhebi deliller hiyerarşisinde önemli bir yere sahiptir. Bu husus İbn Ferhûn’un “*İstihsan, ilimde kıyastan daha yaygındır*”<sup>96</sup> şeklindeki ifadesinde de açıkça belirtilmiştir.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 137. Ayrıca bkz: İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/68.

<sup>92</sup> Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Keşfü'n-nikâbi'l-hicâb min Mustalahi İbni'l-Hâcib*, thk. Hamza Ebû Fâris; Abdüsselâm eş-Şerîf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1990), 67.

<sup>93</sup> İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/69.

<sup>94</sup> İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/68.

<sup>95</sup> İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/ 70.

<sup>96</sup> İbn Ferhûn, *Keşfü'n-nikâb*, 125.

<sup>97</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhânüddîn*, 138.

İbn Ferhûn sözünün etkisini artırmak için İmam Mâlik'in istihsan ile ilgili değerlendirmelerine şöyle yer vermiştir:

*“İmam Mâlik ilmin onda dokuzunun istihsan olduğunu söylemiştir. İbn Mendâd ‘el-Câmiu li usûli'l-fikh’ adlı kitabında: Mâlik istihsanla hüküm vermeyi onayladı. Onun üzerine mezhebi doğrultusunda bablar ve meseleler bina etti. İstihsanın manası iki delilin en güçlüsü ile hüküm vermektir. ... İstihsandan kasıt nefsin arzularına uymak değildir. İstihsan delil dışı da değildir. O, şeriatte güzel görülen ve şeriate aykırı olmayan şeylerdendir. Onunla hüküm vermenin doğruluğuna Hz. Peygamberin: ‘Müslümanların güzel gördüğü Allah nezdinde de güzeldir’ sözü delildir, demiştir”<sup>98</sup>.*

İbn Ferhûn, istihsanı nefislerin arzuları olarak gören ve delil dışı kabul eden bazı Şâfîliler de tenkit etmekten geri durmamıştır. İstihsanın anlam olarak keyfi bir uygulamayı çağrıştırdığını iddia etmelerinin ilmi bir temele dayanmadığını şu sözleriyle ifade etmiştir:<sup>99</sup>

*“Her sanat ehli –Araplar bunu bilmese bile- aralarında ıstılah olarak kullandıkları isimlendirmeler yapmışlardır. Ses isimleri, ferâiz, nahiv, hesap ve fıkıh ehlinin isimlendirmeleri ve Arapların bilmedikleri isimler gibi. Bu isimleri ehli olan kimseler aralarında iletişimi/tanışmayı sağlamak için koymuşlardır. Bu sebeple bu isimlendirmeye mâni olmanın anlamı yoktur. Biz bu isimlendirmenin anlamını ortaya koymuştuk ki kabul edilen mana da odur. Nitekim Şâfiî'nin kitabında da bu ibare geçmiştir. Şâfiî: ‘Mut‘anın otuz olmasını güzel buluyorum’ yine şefî'nin üç gün geciktirmesini güzel buluyorum.’ Öyleyse onunla hüküm verdikleri halde istihsanı nasıl inkâr ediyorlar.”<sup>100</sup>*

İbn Ferhûn'un istihsana ilişkin zikrettiği örnek hükümlerden birine burada yer vermek uygun olacaktır. O, üç talakla karısını boşayıp sonra onunla nikah kıyan kimseye bunun haramlığını bilmesi durumunda had uygulanacağına ihtilaf bulunmadığını; ama hükmü bilmiyorsa istihsan gereği had uygulanmayacağını belirtir.<sup>101</sup>

#### 2.1.4. Mürâât-ı Hilâf

*“Meşrû bir gerekçeye dayanarak karşıt görüşün deliline göre amel etme anlamında Mâlikî fıkıh usûlü terimi”<sup>102</sup> olan mürâât-ı hilâf İbn Ferhûn tarafından delil olarak itibara alınmıştır. Bazı Mâlikî bilginleri bu yöntem hakkında tanımlamalarda bulunmuşlardır.*

<sup>98</sup> İbn Ferhûn, *Keşfü'n-nikâb*, 125-126.

<sup>99</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhânüddîn*, 139.

<sup>100</sup> İbn Ferhûn, *Keşfü'n-nikâb*, 127.

<sup>101</sup> İbn Ferhûn, *Tebşirâtü'l-hükkâm*, 2/ 155.

<sup>102</sup> Muharrem Kılıç, “Mürâât-ı Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/37.

Bunlardan Venşerîsî'ye (ö. 914/1508) göre: “Mürâât-ı hilâf, iki delillden her birine kendi hükmünü vermektir.” Bu tarifi açıklımı şöyledir: Şer‘î deliller iki durumda bulunabilir. Birinci durumda araştırma yapan kişi iki delilden birinin güçlü olduğu ve kendisiyle amel edilmesi gerektiği hususunda kesin bir kanaate sahiptir. Bu durumda murââ-ı hilâfa göre davranma söz konusu olmaz. İkinci durumda ise kişi çeşitli gerekçelere dayanarak iki delilden güçlü gördüğünü itibara alır, diğer delille ilgili de içinde tereddütleri bulunur. Bu durumda mürâât-ı hilâf doğrultusunda hareket edilmesi güzel olur. Bu yöntemin nasıl uygulandığını Venşerîsî şöyle izah etmektedir: Müctehid (imam) başlangıçta zann-ı gâlibine göre üstün görüp tercih ettiği delil doğrultusunda hüküm verir ve amelde bulunur. Diğer delil doğrultusunda bir akit gerçekleştirilir ya da bir ibâdet yapılırsa akit feshedilmez, ibâdet de geçersiz sayılmaz. Çünkü zikri geçen bu uygulamalar her ne kadar müctehidin tercih ettiği delile dayanmasa da nezdinde itibarı olan diğer delile dayanmıştır. “iki delilden her birine kendi hükmünü vermektir.” Sözüünün anlamı budur.<sup>103</sup> Şâtıbî ise terimi: “iki görüşün delillerinden her birine, diğerinin gerektirdiği şeyin tamamını ya da bir kısmını vermek” şeklinde tarif eder. Bu tanımı ile Şâtıbî, Mürâât-ı hilâf’ın iki delilin arasını bulmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>104</sup> Zikri geçen bu ifadeler, bu yöntemin ihtilaflar arasında “uzlaştırmacı” bir işleve sahip olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>105</sup>

Mürâât-ı hilâf Malikî mezhebine ait ilkelerden biri olmakla birlikte bu usûller içinde en zayıf halkayı teşkil etmektedir. Malikî bilginler içinde bu delile İbn Ferhûn’un da dâhil olduğu sayıca az bir grup itimat etmiştir. Bu durum aynı zamanda müellifin mezhebine bağlılığında taassup sahibi olmadığını önemli bir göstergesidir. Çünkü o, mezhepsel ayrılıkların çerçevesini daraltmanın da çabası içerisinde olmuştur.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Ebu’l-Abbas Ahmed b. Yahya Venşerîsî, *el-Mîyâru’l-Mu‘rib ve’l-Câmiu’l-Muğrib an Fetâvâ Ehli İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, nşr. Muhammed Haccî, vd. (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1981), 4/388.

<sup>104</sup> Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şerîa*, thk: Abdullah Dıraz, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, Altıncı Baskı, 1425/2004), 3-4/516.

<sup>105</sup> Ali İhsan Pala, “Fıkîhî İhtilafların Uzlaşımına Katkısı Açısından “Murââtü’l-Hilâf” ve “El-Hurûc Mine’l-Hilâf” İlkeleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016), 597, 598; Pala’nın yöntemle ilgili tespitlerinden ikisine burada değinmek yerinde olacaktır: Ona göre : “Özel anlamında murâât-hilâf/karşı görüşü gözetmeyi uygulayan fakih kendi görüşünün gereği olan fikhî sonucu bir tarafa bırakmamaktadır. Yani özü itibarıyla o meselede kendi kanaatine neden olan metodu terk etmemekte, muhafaza etmektedir. Bununla beraber kendi görüşünün doğruluğu sakıncalı neticelere bakarak görüşünü yeniden gözden geçirip karşı görüşün deliline bakarak doğruduğu fikhî/hukûkî neticeleri uygulamaktadır.... Özel anlamıyla karşı görüşü gözetme ilkesini herkes uygulayamaz. Onu uygulayacak kişinin gerekli bilgi birikimine ve hüküm istinbat etmek için lazım olan donanımına sahip olması gerekir.” Bkz: Pala, ““Murââtü’l-Hilâf” ve “El-Hurûc Mine’l-Hilâf” İlkeleri”, 608-609.

<sup>106</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhânüddîn*, 140.

İbn Ferhûn'un bu delil doğrultusunda hareket ettiğini gösteren örneklerden biri şöyledir:

“Âlimler hedy kurbanının küçük baş olması durumunda ona ortak olunamayacağına ittifak etmişlerdir; ancak deve ve sığır türünde ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik'in meşhûr görüşüne göre bu hedy ister vâcip ister tatavvû (nâfile) olsun, deve ve sığırda bu ortaklık caiz değildir. Diğer bir görüşe göre hedyin nâfile olması durumunda bu ortaklık caizdir. Yine İbn Abdisselâm bu hedy ister vâcip ister nâfile olsun ulemânın ekserisine göre bu ortaklığın caiz olduğunu belirtmiştir. Doğru olan da budur.”<sup>107</sup>

## 2.2. Eserdeki Yöntemi

İbn Ferhûn'un eserleri içinde onun ilmi kişiliğini yansıtan örnekleri açık bir şekilde *Tebziratü'l-hükkâm*'da görülmektedir.<sup>108</sup> Bu sebeple zikri geçen eserinden hareketle onun fıkıh anlayışını somut olarak ortaya koymak mümkündür. Müellifin bu eserinde takip ettiği metod şöyledir:

İbn Ferhûn, bir meseleyle ilgili olarak farklı görüşler arasında tercihte bulunur.<sup>109</sup> Yetimin malında yapılacak tasarrufun durdurulmasına ilişkin olarak farklı görüşler arasından “Bu hususta İmam Mâlik'in kavlini kendime uygun bulmaktayım ve ben onunla hükmediyorum” diyerek İmam Mâlik'in görüşüne ilişkin yaptığı tercih buna örnektir.<sup>110</sup>

İbn Ferhûn, meseleye ilişkin olarak sadece imamların görüşlerini aktarmak ya da onları şahit getirmekle yetinmez. Bunun yanında o görüşlerin tartışmasını yaparak cevaplar verir. Onun bu tutumuna kadının taklit ve ictihâd hususunda uyması gereken esaslardan söz ettiği şu örneği zikredebiliriz:<sup>111</sup>

“Mesele hakkında icmâ yoksa ilim ehline danıştıktan sonra asıllar üzerine kıyas işleminde ictihâdın ortaya koyduğu sonuçla hüküm verir. Şayet ilim ehli bir şey üzerine icmâ etmişlerse onu alır, ihtilaf etmişlerse kendi görüşü doğrultusunda onların kavillerinin en güzeline bakar. Görüşlerinde hilâf görmesi durumunda onlara denk bir âlim ise kendi re'iyine göre hüküm verir. Bu İbn Habîb'in görüşüdür. Bu kendisine itirazın olduğu bir görüştür. Doğru olan, diğerleri kendisinden âlim olsalar bile kişinin ictihâd ehlinde olması hâlinde kendi re'iyine göre hükmetmesidir. Çünkü taklit, farklı düşündüğü hususlarda -icmâ gereği- doğru olmaz. Ancak müctehid için taklit, olay hakkında bir hüküm

<sup>107</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 141; İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 2/652.

<sup>108</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 236.

<sup>109</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 236.

<sup>110</sup> Farklı görüşler için bkz: İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/36.

<sup>111</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 237.

*ortaya koyamadığında uygun olur. Bu husus, taklidi kabul edip ona hükmedenlerin mezhebine göredir.*<sup>112</sup>

İbn Ferhûn, mesele hakkındaki hükmü, imamların görüşleriyle onaylamak suretiyle zikreder. Onun bu tutumuna kadıların uyması gereken kurallardan bahsettiği şu örneği verebiliriz:<sup>113</sup>

*“...imkân ölçüsünde hamama girmekten sakınmalıdır. Çünkü hamamda kişi neredeyse avrete muttalî olmaktan kurtulamaz. Özellikle de toplulukla beraber bulunduğu hamam avrete muttalî olma yeridir. İmam Mâlik şöyle demiştir: Allah’a yemin olsun ki insanlarla hamamda karışık olmanın sebep olduğu heybet kaybolması ve erkeklik duygularının azalmasından dolayı hamama girmek doğru değildir. Ancak kişi hamama yalnız girerse bunda bir beis ve kerâhet yoktur.”*<sup>114</sup>

İbn Ferhûn, sözünü ettiğimiz kitabında sadece Mâlikî mezhebine bağlı kalmayıp diğer mezhep görüşlerine de başvurmuştur. Bu onun mutaassıb biri olmamasından ve ufkunun genişliğinden kaynaklandığı gibi kitabın genel olarak yargılama kurallarından söz etmesinden de kaynaklanır.<sup>115</sup> Bu tutuma şu örnekleri vermemiz mümkündür:

*“İbn Kayyim el-Cevziyye el-Hanbelî: Yetkilerin genelliği, yetkiyi üstlenenin faydalandığı şey, lafızlardan, örften ve şartlardan alınır, şeriatte bunun bir sınırı da yoktur.”*<sup>116</sup>

İkinci örnek ise Ehl-i Kitâb’ın şahitliğine ilişkin hükümle ilgilidir:

*“İbnü’l-Ferâs Ahkâmu’l-Kur’ân’da: Adaleti bilinmeyen kimse hakkında ihtilaf edildi. Bu durumda adaletinde ihtilaf bulunan kişinin adaleti ya da fıski ortaya çıkana değin şahitlikte adalet şartı aranmayabilir mi? Mâlik ve Şâfiî kişinin şahitliğinin adalet sabit olana kadar kabul edilmeyeceği görüşünü benimserler. Ebû Hanîfe, Leys b. Sa’d ve Hasen kişinin şahitliğinin fıski sabit olana dek kabul edileceği görüşündedirler. İbnü’l-Ferâs İslâm’ın sırf adaleti gerektirdiğini, bu yargıyı Bâcî’nin el-Müntekâ’da da naklettiğini belirtir.”*<sup>117</sup>

Müellif zikri geçen eserinde bazen mezhepte otorite olan isimleri de eleştiri konusu yapar. Örneğin; mezhebin önemli ismi Karâfi, kadıların hadleri uygulamada

<sup>112</sup> İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 1/51-52.

<sup>113</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhânüddîn*, 237.

<sup>114</sup> İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 1/51-52.

<sup>115</sup> Ağrâbî, *el-Kâdî Burhânüddîn*, 238.

<sup>116</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şer’iyye*, thk. Beşîr Muhammed Umyûn - Muhammed Zuhaylî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1989), s. 201; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 1/16.

<sup>117</sup> İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/28.

doğrudan yetki sahibi olmadıkları, bu yetkinin onlara devlet başkanı tarafından havale edildiği görüşünü savunur. Buna karşılık İbn Ferhûn, kadıların bu yetkiye sahip olduklarını, bunun kadınlara ait doğrudan bir yetki olduğuna ilişkin mezhep görüşü olduğunu belirterek Karâfi'yi tenkit eder.<sup>118</sup>

### Sonuç

Endülüs'ten Medine'ye uzanan bir soy silsilesine sahip olan İbn Ferhûn, Medine'de doğmuş, yaşamış ve orada vefât etmiştir. İlim geleneğine mensup bir ailede büyüyen müellifin başka hocaları olmakla birlikte gerçek manada kendisini yetiştirenler babası ve amcası olmuştur. Tahsil hayatını takip eden sürede öğretim faaliyetlerine ağırlık vermiş, ünlü talebeler yetiştirmiş, Mâlikî mezhebinin Medine'de yeniden güçlenmesine önemli katkı sağlamıştır.

İbn Ferhûn, sıkı bir Mâlikî mezhebi müntesibi olsa da bu durum onun diğer mezheplerle ilişkisine mani olmamıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet içindeki diğer mezheplerin görüşlerine yer vermesi onun taassuptan uzak, ufku geniş bir âlim olduğunu göstermektedir. Ayrıca hem hocaları hem de talebeleri arasında Ehl-i Sünnet'in diğer mezhep mensupları da bulunmuştur.

Fıkıh alanında kaleme aldığı eserleri onun ilmî kudretini göstermesi bakımından önemlidir. Bu eserler arasında İslâm yargılama hukukuna ilişkin kapsamlı eseri *Tebssiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* Mâlikî mezhebi içinde ilk olma özelliğine sahiptir. Çünkü bu eser yargılama hukukuna ilişkin kurallar yanında siyâset-i şer'iyeye alanına ayrılmış bağımsız bir bölümle seleflerinden farklı bir konuma sahiptir. Bölümdeki konular fıkıh babları tasnifinde oldukça sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

İbn Ferhûn, Mâlikî mezhebinde öne çıkmış bilginler arasında zikredilmektedir. Kendisinden önceki Mâlikî ulemânın benimsediği Kur'ân, Sünnet, kıyas, istihsan, örf, maslahat-ı mürsele, sedd-i zer'â gibi delilleri kendisi de kullanmıştır. Bunun yanında mezhep içinde sayıca az bir grubun benimsediği mürâât-ı hilâfi da itibara almıştır. İstihsanın delil değerine ilişkin tartışmalara da yer vermiş ve istihsan karşıtı bazı Şâfiîlere ilmi düzlemde cevaplar vermiştir.

Müellifin fikhî yetkinlik ve yöntemi hakkında -diğer eserleriyle karşılaştırdığımızda- bizlere açık veriler sunan eseri *Tebssiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*'dir. Müellif bu eserinde yer yer kendi tercihlerine yer vermiş, bazen farklı görüşlerin değerlendirmesini yapmış, bazen de mezhepte otorite sayılan kimselerin görüşlerini tenkit etmiştir. Kimi zaman da diğer mezhep bilginlerine ait görüşlere yer

<sup>118</sup> İbn Ferhûn, *Tebssiratü'l-hükkâm*, 1/15.

vermiştir. Bu durum, İbn Ferhûn'un Mâlikî mezhebi yanında diğer mezhep görüşlerine de vukûfiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Bütün bunlar İbn Ferhûn'un özgün ve ufku geniş bir fıkıh bilgini olduğunun önemli göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

---

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

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

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

---

### Kaynakça

- Ağrâbî, Necîbe. *el-Kâdî Burhâneddîn İbn Ferhûn ve Cühûdühû fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. Fas: Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2000.
- Alak, Musa. *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hükkâm Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye*. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.
- Gınnânî, Hâmise. *el-İmâm İbn Ferhûn ve Ru'yetuhû fi'l-kadâi bi's-siyâseti's-şer'yye min Hılâli Kitâbihi Tebsiratü'l-hükkâm*. Cezayir: Câmiatü'l-Hâc Lahdar Bâtına, Sosyoloji ve İslâmî İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi. 2010.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi Ma'rifeti A'yanı Ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *Keşfü'n-nikâbi'l-hicâb min Mustalahi İbni'l-Hâcib*. thk. Hamza Ebû Fâris - Abdüsselâm eş-Şerîf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü's-sâlik ilâ Ef'âli'l-menâsik*. thk. Muhammed b. El-Hâdî Ebû'l-Ecfân, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2002.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. thk. Cemal Maraşlı, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn. *ed-Dürerü'l-kâmine fi Â'yâni'l-mieti's-sêmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd Dan. Hindistan: Saydarabad, Meclis-i Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1972.



- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb*. thk. Mahmud el Arnaut, Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed Umyûn - Muhammed Zühaylî, Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.
- Kallek, Cengiz. "Burhâneddin İbn Ferhûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/493. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993.
- Kılıç, Muharrem, "Mürâât-ı Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Mahlûf, Muhammed b. Sâlim. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakati'l-Mâlikîyye*. thk. Abdül-mecîd Hayâlî, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Muhammed Hamd Sâlim Bû Şihâb Âli Sinîd el-Mer'î. *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kadâ*. Amman: Dâru'l-Manzume, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Pala, Ali İhsan. "Fıkıhî İhtilafların Uzlaşımına Katkısı Açısından "Murââtü'l-Hilâf" ve "El-Hurûc Mine'l-Hilâf" İlkeleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 589-615.
- Sehâvî, Şemseddin. *et-Tuhfetü'l-latîfe fi Târîhü'l-Medîneti'l-Müşerrefe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sellâmî, Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi'. *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1402.
- Şâtübî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*. thk. Abdullah Diraz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1425/2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *el-Bedrü't-tâli' min Ba'dil-karni's-sebi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tinbuktî, Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi Tatrîzi'd-dîbâc*. thk. Abdülhamîd Abdullah, Trablus-Libya: Dâru'l-Kitab, 2000.
- Venşerîsî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya. *el-Mi'yâru'l-Mu'rib ve'l-Câmiu'l-Muğrib an Fetâvâ Ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Muhammed Haccî, vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Zirikî, Hayreddîn. *Kitabu'l-A'lâm*. b.y.: Daru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.



**Aliyyü'l-Kârî'nin Teşehhütte Şehâdet Parmağıyla İşaret Etmek  
Konusundaki *et-Tedhîn li't-Tezyîn alâ vechi't-tebyîn* Adlı Risâlesinin  
Çevirisi\***

**Orazsahet ORAZOV**

*Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator*

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku  
Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology Department of  
Islamic Law, Zonguldak/TÜRKİYE

dostluk1991@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1942-0120

**Hatice ATALAY**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Zonguldak Bülent Ecevit University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Zonguldak/TÜRKİYE

haticeatalay1453@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3593-3890

**Öz**

Bu çalışma Hanefî âlimlerinden Aliyyü'l-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) *et-Tedhîn li't-Tezyîn alâ vechi't-tebyîn* adlı risâlesinin tercümesidir. Risâlede tahiyâtta işaret parmağının kaldırılması meselesi incelenmektedir. Aliyyü'l-Kârî *et-Tedhîn*'den önce, yine aynı konuda *Tezyînu'l-ibâre li tahsini'l-işâre* adlı bir risâle daha kaleme almış olup *et-Tezyîn*'de tahiyâtta parmakla işaret edileceği konusunu cumhur ulemânın görüşlerini de kapsayacak şekilde delilleri ile ortaya koymaya çalışmıştır. Bu minvalde tahiyâtta işaret yoktur, diyenleri eleştirmiştir. Karşı görüşte olan Hanefî âlimlerinden *Fıkhü'l-Keydânî*

\* Çevirisi verilen risaleye dair bir inceleme Orazsahet ORAZOV tarafından uluslararası bir sempozyumda sunulmuş ve sempozyum bildiriler kitabında yayımlanmıştır. Bk. Orazsahet Orazov, "Ali el-Kârî el-Herevî'nin *et-Tedhîn li't-Tezyîn alâ vechi't-tebyîn* Adlı Risâlesi ve Lütfullah en-Nesefî el-Keydânî'ye Karşı Eleştirisi", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 659-672.

müellifi Lütfullah el-Keydânî'yi (ö. 750/1349) ise ağır bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştiriler üzerine Aliyyü'l-Kârî dönemin önde gelen âlimlerinden olduğunu ifade ettiği bir zatın mezkûr eseri okuduktan sonra aklına takılan bazı soruları kaleme aldığı bir mektubu kendisine yolladığını söylemiştir. Aliyyü'l-Kârî ise bu mektuba cevap olarak *et-Tadhîn li't-Tezyîn alâ vehî't-tebyîn* adlı risâlesini kaleme aldığını belirtmiştir. Aliyyü'l-Kârî bu risalede tahiyâtta parmakla işaretin bulunmadığını söyleyen Hanefilere ait görüşleri sıraladıktan sonra bunlara karşı kendi görüşünü ortaya koymuştur. Kendi görüşünü açıklaması sırasında ise özellikle “mutlak müctehid”, “mezhepte müctehid”, “me-selede müctehid” ve teklifi hükümlerden “mekruh” kavramlarını izah etmiş, son olarak da el-Keydânî'yi ağır ithamlarla hedef almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Aliyyü'l-Kârî, el-Keydânî, Müctehid, Mekruh, Teşeh-hütte işaret etmek.

**Translation of Ali al-Qārî's Treatise *al-Tadhîn li al-Tazyîn alâ wajh al-tabyîn*  
on Pointing the Index Finger in the Tashahhud**

**Abstract**

This study is the translation of the treatise titled *al-Tadhîn li al-Tazyîn alâ wajh al-tabyîn* of Ali al-Qārî al-Harawî (d. 1014/1605), one of the Hanafî scholars. The issue of raising the index finger in the *tahiyât* is examined in the treatise. Before he wrote *al-Tadhîn*, Ali al-Qārî wrote another treatise on the same subject called *Tazyîn al-ibâra li tahsîn al-ishâra*, and in that treatise he presented his evidences and the opinions of the majority of scholars in a comprehensive manner on the subject of raising the index fingers while reciting *tahiyât*, and criticized those who say that there is no raising the index finger in *tahiyât*. He heavily criticized the Hanafî jurist Lutfullâh al-Kaydânî (d. 750/1349), who is the author of *Fiqh al-Kaydânî*, and one of opponents who held the extreme point of view. Upon these criticisms, Ali al-Qārî stated that he received a letter from one of the leading scholars of his time, without mentioning his name, who read the aforementioned *al-Tazyîn* which raised certain questions in his mind. As a response to this letter, Ali al-Qārî wrote his treatise titled *al-Tadhîn li al-Tazyîn alâ wajh al-tabyîn*. In conclusion, in his treatise titled *al-Tadhîn*, after listing the views of the Hanafîs who were against raising the index finger in *tahiyât* Ali al-Qārî discussed the concepts of “absolute mujtahid”, “mujtahid in the madhhab”, “mujtahid in issues” and “makruh” one of the defining rules in Islamic jurisprudence and finally severely criticized al-Kaydânî.

**Keywords:** Islamic Law, Ali al-Qārî, al-Kaydânî, Mujtahid, Makruh, Raising the Index finger in Tashahhud.

## Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

### “Ey Kerîm Olan Rabbim İlmimi Artır”

Hamd, hayır ve hidayeti gösteren, iyi olanı emreden, iyinin zıttı olan kötülüğü yasaklayan Allah'a aittir. Salât ve selam, insanlardan peşinden gelenler üzerine Allah'ın kendisine tabi olmayı gerekli kıldığı Peygamber'e olsun. Peygamber'e (a.s.) tâbi olan hidayete erer. Ondandır uzaklaşan ise dalâlete düşer, sapıtır.<sup>1</sup> Peygamber'in (a.s.) âline ve hidayet yıldızları<sup>2</sup> olan ve kötülüğü yok eden ashâbı üzerine de selam olsun.

Konuya gelmek gerekirse, ben namazdaki ka'de'de teşehhüt esnasında işaret parmağını kaldırmak konusunu inceleyerek bu meseleyi kapsayan bir risâle kaleme aldım.<sup>3</sup> Söz konusu meselenin sünnette yer alan hadislerle sabit olduğunu beyan ettim. Bu konuda üç imamımızdan<sup>4</sup> ve diğer dört imamdan<sup>5</sup> nakledilen, hadislerle mutabık olan görüşlerin doğruluğunu izah ettim. İşaret etmeyi terk etmenin veya mekruh olduğunu söyleyenin sözünün ise yanlışlığını ortaya koydum. (Özellikle de) parmakla işareti haram kılınmış olan fiillerden kabul ederek istikamet çizgisini aşan kimseyi tan ettim/yardım. Bunun üzerine zamanımızın âlim ve şeyhlerinden olan ve birçok övgüye layık fazilet sahibi olan bir zat, bana aşağıda özetini sunduğum bir mektup yazdı.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>2</sup> Aliyyü'l-Kârî burada “نجوم الهدى” (Hidâyet yıldızları) ile sahâbîlere işaret etmiş olup, zayıf olduğu söylenen bir hadise atıfta bulunmuş olmaktadır. Hadisin değerlendirmesi için bk. Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözü'nün Hukûkî Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1990), 337; Abdullah b. Muhammed es-Süheym, *Cüz' fihî tahrîcû hadîsi ashâbî ke'n-nücûmi bi eyyihim iktedeytüm ihtedeytüm ve'l-kelem alâ ulelih ve esânîdih*, (Erişim: 26.11.2021 <https://www.alukah.net/sharia/0/119691/>), 4, vd.

<sup>3</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin kaleme aldığı sözünü ettiği risâlenin adı *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre*'dir. Bk. Aliyyü'l-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre ve bi zeylihi “et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn” ve maahu “Ref'u't-te-reddü'd an akdi'l-esâbii inde't-teşehhüd” li'bnî Âbidîn*. (nşr. Osman Cuma. Taif: Damîriyye, Dâru'l-Fârûk, ts).

<sup>4</sup> Aliyyü'l-Kârî burada üç imam ile Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'i kastetmiştir.

<sup>5</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin “diğer dört imam” (عن يقية الأربعة) tabirinden üçünün İmâm Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel olduğu anlaşılmalıdır. Beraber, dördüncü imamın kim olduğu tam açık değildir. Bununla beraber bu hususu izah bağlamında Aliyyü'l-Kârî'nin *Tezyînü'l-ibâre*'de (s. 60) “وكذا الإمام مالك والشافعي والإمام أحمد” ibaresini zikrettikten sonra “وسائر علماء الأمصار والإعصار” ifadesine yer verdiğini belirtmek mümkündür.

<sup>6</sup> Aliyyü'l-Kârî kendisine mektup yollayan âlimin ismini açıkça zikretmediğinden, söz konusu âlimin kimliği tespit edilememiştir.



eserde ise şöyle denilmektedir: “(tahiyyât okuyan kişi) ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallâh’ sözünü bitirdiğinde, tercih edilen görüş işarette bulunmamasıdır.” *el-Vâkiât, el-Hulâsa*<sup>17</sup> ve bu ikisinden başka eserlerde de benzer ifade yer almaktadır. *Şümünî*<sup>18</sup>, *İzâhu'l-islâh*,<sup>19</sup> *ez-Zeyla*<sup>20</sup> ve *Münyetü'l-müftî*<sup>21</sup> isimli eserlerde ‘İşaret etmek mekruhtur.’ denilmektedir. *ez-Zâhiriyye*<sup>22</sup> adlı eserde ise ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallâh sözünde işaret etmez.’ ibaresi yer almaktadır. *el-Kifâye şerhu'l-Hidâye*<sup>23</sup> şöyle denilmektedir: ‘Mezhebin temel görüşlerine (Zâhiru'l-usûl/Zâhiru'r-rivâye) göre teşehhütte parmak kaldırılmaz. Ebû Yûsuf'tan da benzer görüş nakledilmiştir. *Cevâhiru'l-Ahlâtî*<sup>24</sup> ‘Zâhiru'l-usûl’e göre işaret parmağı kaldırılmaz. Bu görüş el-Kâzî'den (Ebû Yûsuf) rivayet edilmiştir. Tercih edilen teşehhütte parmağı kaldırmanın mekruh olduğudur.’ *el-Attâbiyye*<sup>25</sup> adlı eserde ‘Teşehhüt esnasında işaret parmağıyla işaret edilmez. Tercih edilen görüş budur.’ *el-Giyâsiyye*<sup>26</sup> de ‘Tercih edilen parmak kaldırmamaktır, fetva buna göredir.’ denilmektedir.”

Buna benzer görüşler başka eserlerde de geçmektedir. Ayrıca bazılarının “Her mekruh haramdır” dediği bilinmektedir. Muhtemelen el-Keydânî bu görüşü (kuralı) benimsemiştir. Yine yerleşik kurallardan birisi helâli haram, haramı helâl yapmak, ancak üzerinde ittifak edilen konularda mümkün olmakta, mezhepte ihtilaf söz konusu olan fer'î konularda söz konusu olmamaktadır. Bütün bunları serdetmekten amaç ise, bu konuda iyice düşünerek araştırma yapmak ve doğru bir yöntem üzerine tercih edilen görüşü yazmaktır.

---

parmakla işaret etmenin mekruh olduğu görüşünü belirttikleri ifade edilmekle beraber, Zeylaî'nin işaret etmenin “güzel (hasen)” olduğunu söyleyenlerin görüşüne meylectiği anlaşılmaktadır. Bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerh Kenzi'd-dekâik*, (Pakistan-Multân, Mektebetü'l-İmdâdiyye, ts.), 1/121-121.

<sup>17</sup> Eserin müellifi İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî'dir (ö. 542/1147).

<sup>18</sup> Burada Aliyyü'l-Kârî, “eş-Şümünî” derken, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed eş-Şümünî'nin (ö. 872/1468) *Kemâlü'd-dirâye fi şerhi'n-Nukâye* adlı eserini kastetmiş olabilir.

<sup>19</sup> Eserin müellifi İbn Kemâlpaşazâde (ö. 940/1534) olup Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye*'sine yazdığı reddiyesidir.

<sup>20</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin burada “Zeylaî”den, *Nasbu'r-râye* müellifi Zeylaî'yi mi yoksa *Tebyînü'l-hakâik* müellifi olan Zeylaî'yi mi kastettiği açık değildir. Konu her iki eserde de geçmektedir. Bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/120-121; Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf *ez-Zeylaî, Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, (Cidde: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2008), 1/419.

<sup>21</sup> Eserin müellifi Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî'dir (ö. 638/1240).

<sup>22</sup> *Fetava'z-Zahiriyye* şeklinde adlandırılan eserin müellifi Zahirüddîn Ebu Bekr b. Muhammed Ahmed b. Ömer'dir (ö. 619/1222).

<sup>23</sup> Eser, Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292) tarafından telif edilmiştir.

<sup>24</sup> *Fetâvâ cevheri'l-Ahlâtî* diye bilinen eserin müellifi Burhanüddîn İbrâhîm b. Ebî Bekir el-Ahlâtî'dir (ö. ?).

<sup>25</sup> *Fetâvâ'l-Attâbiyye* şeklinde de adlandırılan eserin asıl ismi *Câmiu'l-fıkah* olup, müellifi Ahmed b. Muhammed el-Attâbî'dir (ö. 586/1190).

<sup>26</sup> *el-Fetâvâ'l-Giyâsiyye* diye bilinen eserin müellifi Davud b. Yûsuf el-Hatiptir (ö. VIII/XIV. yüzyılın başları?).

### [Aliyyü'l-Kâfî'nin Kendisine Yollanan Mektuba Karşı Cevabı]

Ben derim ki; başarı Allah'tandır ve hakikate ulaşmanın yolu Allah'ın yardımınıdır. Muhakkik İmam İbnü'l Hümmâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr bi şerhi'l-Hidâye* adlı eserinde açıkladığı üzere, teşehhütte parmak kaldırmanın haramlığı ile ilgili özetle söylenebilecek söz şudur: “Hanefî meşâyihinden nakledilen görüşler hem rivâyete hem de dirâyete ters düşmektedir.” Bunun izahı şöyledir; tahiyâtta parmakla işaret edileceği görüşü açık bir şekilde, üç imamımızdan da sabit olmuştur. Onların dışında kalanların söyledikleri ise, eski (selef) mütekaddimîn âlimlerin görüşlerine ters düşmektedir. Bunlar ancak bazı müteahhirîn âlimlerin ibâreleri sıkıntılı, tutarsız ve çelişkili olarak yaptıkları tercihlerden ibarettir.

Dirâyet konusunda çelişkili olması ise şöyledir. Nitekim teşehhütte işaret etmek Nebevî hadislerle sabit olmuştur ve önde gelen İslâm âlimlerinin (el-Eimmetü'l-İslâmiyye) görüşleri bu hususta birleşmiştir.

Sonra biz diyoruz ki, teşehhütte parmakla işaretin olmadığını söyleyen kimse, kendisinin “mutlak müctehid” veya “mezhepte müctehid” olduğunu mu iddia eder? Konumu gereği mutlak müctehid olmasına imkân yoktur. Mutlak müctehid olduğu varsayılsa bile, onun sünnete ve ümmetin âlimlerinin icmâına muhalefet etmesinden dolayı içtihadında hata ettiği söylenir. Dolayısıyla Peygamber'in (s.a.s.) “*Kim bizim emrimizde (dinimizde) olmayan bir şeyi ihdas ederse o reddolunur*” sözünden dolayı onu taklit caiz olmaz.<sup>27</sup>

(Teşehhütte parmak kaldırmayı kabul etmeyen kimsenin) “mezhepte müctehid” olduğu varsayılsa, onun (görüş ortaya koyma) konumu şöyle olmaktadır. Mezhepte müctehid (ortaya çıkan) bir meselede hükme bağlanmış olan görüş (mensus) bulunmadığı zaman, mezhep imamının usul kaideleri ve yerleşmiş fer'î meseleler gereğince tahrirde bulunmaktadır. Farz edelim ki, onun dışında (bir âlim, müctehid) teşehhütte işaretin bulunduğunu ortaya koymuş olsun. Bu durumda konu sahih hadislerle de desteklenmiş ise, (meseleyi) olumlu hükme bağlayan, olumsuz hükme bağlayana öncelenir.<sup>28</sup>

Sonra, “meselede müctehid” olduğunu iddia eden birisi “Fetva, teşehhütte işaretin terk edilmesi üzerinedir.” şeklinde görüş belirtse, onun (görüşü) şu şekilde konumlanmaktadır. Ebû Hanîfe'den (konu hakkında) iki ayrı görüş bulunsa veya Ebû Hanîfe'den bir görüş, Sâhibeyn'den (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) farklı bir görüş bulunsa, o zaman meselede müctehid olan kimse için –görüş ortaya koymasına neden

<sup>27</sup> Buhârî, “Sulh”, 5.

<sup>28</sup> Bu bir kural olup Arapçası şöyledir: “المَثْبُوتُ مَقْدَمٌ عَلَى التَّائِي.”



olan delile ihtiyaç duymasıyla beraber- doğru bir yöntem ortaya çıkmış olur. Çünkü müraccih (tercihi gerektiren delil) olmadan tercih, musahhîh (görüşün doğruluğunu ortaya koyan delil) olmadan da tashih makbul olmaz. Nitekim iki farklı görüşün bulunduğu farz edilse, olması gereken hadislere ve cumhur ulemânın söylediklerine uygun düşen görüşün tercih edilmesidir. Bu anlamda “Fetva, teşehhütte işaret etmek üzeredir, işaretin varlığı hususunda sünnette aksi bir durum söz konusu değildir” görüşü, her ne kadar kendilerine itibar edilen bazı meşâyihin sözlerine ters düşse bile (söylenen sebepten dolayı) tercih edilir.

Teşehhütte parmakla işaret etmenin mekruh olduğunu ortaya koyan kimsenin görüşüne gelince, o yanlışlıktan beri olma konumundan (mertebetü'n-nezâhet) uzaktır. Çünkü mekruh: “Aksi yönde ve eşit ağırlıkta tercih edilmeyen (bir delil) bulunmakla beraber, hakkında yasaklamanın (nehiy) sabit olduğu şeydir”. Mekruhun hükmü ise, Allah için terkedildiğinde sevap kazandırması, yapılmasıyla (kişiye) azap edilmesinden korkulması, (ancak) helâl sayılması halinde küfrü gerektirmemesidir. (Teşehhütte parmakla işaret hakkında) Şâri'in yasağına dair (delilin) vârit olmadığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Eğer birisi bu konuda Şâri'in yasağının bulunduğunu iddia ederse, onun bu iddiaya açıklık getirmesi gerekir. Bize ise bu durumdaki delil ile onun iddiasına cevap vermek düşmektedir.

Vehme kapılan ve aklî tereddüde düşenlerin durumlarına gelince; onların teşehhütte işaretin terk edilmesi gerektiğine veyahut işaretin mekruh olduğuna dair söylemlerinin, üç imamımızdan birisinden nakledilen bir görüşe ya da hadis kitaplarında bu konuda vârit olan özel bir nehye dayanması mümkündür. Ancak bu yaklaşım, nazarî delillerle istidlalde bulunan (Ashâbü'n-nazzâr)<sup>29</sup> muteber âlimlere göre kabul görmüştür. Bu nedenle (bir şiirde şöyle denilir): “Tahtı sabitle, sonra nakşederek süsle; ışığı aç, sonra araştıır.”<sup>30</sup>

Burada aşırı derecede tuhaf olan ve apaçık yadırganacak durum ise şudur. Günümüzde kendilerini dönemin faziletli kişilerinden olduklarını iddia eden birtakım insanlar, dini konularda delil ve burhan ortaya koymaksızın görüş belirten bazı mukallit kimseleri taklit etmektedirler. Bu nedenle müctehid âlimlerden aktarılan sahih görüşleri ve

<sup>29</sup> “Ashâbü'n-nazzâr” veya “Ehlü'n-nazzâr” tabiri, nazarî delillerle iştigal ettiklerinden dolayı kelâm âlimleri yanında fakihler ve fıkıh usûlü âlimleri hakkında da kullanılmıştır. Bk. Yûsuf el-Gafis, *Kitabü şerhi't-Tahâviyye*, (Erişim: 15.10.2021, <https://al-maktaba.org/book/32816/320>), 29/4.

<sup>30</sup> Şiirin Arapçası şöyledir: “فتبت العرش ثم انقش، وأسرج السراج ثم انكش” Bk. Aliyyü'l-Kârî, *et-Tedhîn*, 78. Aliyyü'l-Kârî bu şiiri zikretmekle, tahiyâtta işaret etmek konusunda tereddüde kapılanlar veya mekruh olduğunu söyleyenlerin önce delillerini ortaya koymaları ve ondan sonra bir sonuca ulaşmalarının gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.

Peygamber’den (a.s.) nakledilen teyit edilmiş sahih hadisleri terk etmekte. Böyle kimseler Allah Teâlâ’nın kendileri hakkında “Biz babalarımızı bir din üzerine bulduk ve onların izleri üzerinden gidiyoruz”<sup>31</sup> dediği kabilden olan kişilerden başkası olabilir mi?

Rivâyet ve dirâyetin ne olduğunu bilmeyen avam kimseler/el-âmmetü’l-câhiliyye (bu konulardan habersiz oldukları için) mazur kabul edilirler. Bu nedenle, kim bir âlime tâbi olursa, salim olarak Allah’a kavuşur. Bunun için Peygamber (a.s.) “Cahile bir defa, âlime ise yedi defa yazıklar olsun” buyurmuştur.<sup>32</sup>

### [Aliyyü’l-Kârî’nin el-Keydâniye Karşı Eleştirisi ve Mekruh Kavramına Getirdiği İzah]

Tahiyyâtta parmakla işaret etmenin haram olduğunu söyleyen kişi ise, bu görüşünde tek kalmıştır. Kendisi Molla Lütfullah en-Nesefî diye adlandırılmıştır. *Fıkhu’l-Keydânî*’yi şerh eden Mevlâna Şemsüddîn Muhammed el-Kuhistânî’nin (ö. 962/1555) belirttiğine göre o, “Fâzil el-Keydânî” lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>33</sup> el-Keydânî’nin söz konusu görüşü ise, çirkinlerin de çirkinidir. Hatta apaçık küfürden (sayılabilecek) bir görüştür. Nitekim (el-Keydânî’nin bu yaklaşımı) sahih hadise muhâlif ve mezhep imamlarından açıkça sabit olan görüşlerine aykırıdır. Bu hususta meşâyih ve fazilet sahibi âlimler ittifak etmişlerdir. Dahası bu konuda âlimlerin icmâi oluşmuştur. Diğer taraftan kendileri haleften olup da hiçbir nakle, beyana, delil ve burhana dayanmayan, sırf, teyit edilmiş yöntemden uzak, mücerret bir hükümlerle karşı çıkmalarının ise itibara alınacak bir tarafı yoktur.

Mektupla soru soran kişinin “Her mekruh haramdır” şeklinde naklettiği cümle ise seçkin âlimlerce doğru değildir. Nitekim fıkıh usûlü âlimleri –ki el-Keydânî de usûl-cümlerendir– mekruh ile haramın arasındaki fark için şöyle demişlerdir: “Haram, kendisine muâriz (bir delil) olmaksızın hakkında nehyin sabit olduğu şeydir.” Hükümü ise, üzerinde ittifak edildiği üzere, helâl saymanın küfrü gerektirmesidir. Mekruhun tarifini ise yukarıda zikretmiştik.

Sonra bil ki, mekruh tahrîmen ve tenzîhen olmak üzere iki çeşittir. (Hanefî imamlar) bu iki çeşit mekruhun arasındaki fark hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. İmam Muhammed’e göre –Allah kendisine rahmet etsin– (mükellef) bir fiilin yapılmasından kat’î bir delil ile men edilmişse, (o fiili yapmak) “haramdır”. Zannî bir delil ile men edilmişse, “tahrîmen mekruhtur.” Yapılması menedilmemiş olup, terkedilmesi evla ise, “tenzîhen mekruhtur.”

<sup>31</sup> Zuhruf, 43/22.

<sup>32</sup> Hadisle ilgili değerlendirmeler için bk. Aliyyü’l-Kârî, *et-Tedhîn*, 79. (Değerlendirme dipnotta geçmektedir).

<sup>33</sup> Ayrıca bk. Şemsüddîn Kuhistânî, *Şerhu Fıkhi’l-Keydânî* (Kazan: Kazan Üniversitesi Matbaası, 1887).

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise, yapılması menedilmişse, (o fiili yapmak) "haramdır." Menedilmemiş olup, -cehennem ateşi ile cezalandırma olmaksızın şefaatten mahrum kalmak gibi yaparı mahrumiyete müstahak kılacak bir şekilde- harama yakın bir fiil ise, o zaman bu "tahrîmen mekruh" olur. Sahih görüşe göre at etini yemek de böyledir. (Yapılması menedilmemiş fiil) -yapanı mahrumiyete müstahak kılmayacak şekilde olup, terk edene sevap getirecek- helâle yakın bir fiil ise, bu fiil de "tenzîhen mekruh" olmaktadır. Böylece Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre (yapılması menedilmemiş olan) tahrîmen ve tenzîhen mekruh olabilirken, (İmam Muhammed'e göre) tenzîhen mekruh olmaktadır. İmam Muhammed'in zannî delil ile menedilmiş olduğunu söylediği tahrîmen mekruh ise, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre (mekruh olmayıp), haramın kı-sımlarına girmektedir. Bu belirtilenler mezhebimizin üç imamı arasında mekruh ve ha-ram olduğu belirtilen fiillerle ilgili izahın ayrıntılarını ortaya koymaktadır.

Bu konuları inceleyen İbnü'l-Hümâm şöyle demiştir: "Haram farzın mukabilidir. Tahrîmen mekruh vacibin mukabilidir. Tenzîhen mekruh ise, sünnetin mukabilidir." Buna göre, "Her mekruh haramdır" sözü kesin bir şekilde batıl bir söz olmaktadır. Çünkü tenzîhen mekruh, yapılmasına göre terk edilmesi evla olan mekruhlardır. Dolayısıyla tenzîhen mekruh olarak ortaya konan (bir fiil için) haram tabirini kullanmak doğru olmaz. Ancak tenzîhen mekruha mecâzen haram denilmesi bunun dışındadır. Ni-tekim böyle mecâzî kullanım dilin genel mahiyetli anlamından kaynaklanmaktadır. Çünkü haram da, menedilen/yasaklanan fiil anlamında ifade edilir. Cümle içerisinde yer alan "menedilen fiil" ise bilindiği üzere tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh ve ke-sin haram anlamlarının hepsine şamil olabilmektedir.

Hâl böyleyken birisi, mübahlığı konusunda ittifak edilen bir fiil için, hatta üze-rinde icmâ bulunan müstehap bir fiil için "haramdır" dese<sup>34</sup> ve kendisi "haramdır" sözü ile tenzîhen mekruhu kastettiğini iddia etse, hiç şüphesiz onun bu sözü kabul edilmez. Doğrusu biz (böyle konularda) zahirleriyle hükmederiz. Gizli olanları bilen ise, Allah'tır.

Elbette (bu iddiayı ileri süren şahsın uhrevî bakımından) cezaya çarptırılacağı dü-şünülmez. Ancak bu durum Allah ile onun arasındadır. Sonuçta bizim ele aldığımız bu meselenin, hakkında ihtilaf söz konusu olan fer'î meselelerden olduğu anlaşılmıştır.

Neticte itibariyle bizim incelemelerimize göre tahiyâtta (parmakla) işaret ko-nusu, üzerinde müstehâb olduğu ittifak edilen fiillerdendir. Meşâyıhtan olup da el-Keydânî dışındaki aksi görüş sahipleri ile ilgili son kertede onları mazur saymak adına (غاية العذر) şöyle denilebilir: "O âlimlere (Hanefî) imamlardan sarîh bir nakil ulaşmamış,

<sup>34</sup> Aliyyü'l-Kârî burada "üzerinde icma sağlanmış müstehap olan bir fiil" derken, teşehhütte parmakla işaret etmeyi kastetmektedir.

Peygamber’den (a.s.) rivâyet edilen sahih bir hadis gelmemiştir.” Aksi halde bir Müslüman için nasıl olurda *Sahih-i Müslim* ve diğer muteber kaynak eserlerde ve de farklı tarikleriyle beraber güvenilir kitaplarda yer alan, ayrıca sahabeden –Allah Teâlâ onların tümünden razı olsun– bir cemaat tarafından nakledilen bir hadisi duyduktan sonra (o hadise karşı gelmesinden dolayı) kendisine hoşgörü ile davranılabilir. Ayrıca İmâm Muhammed –Allah rahmet etsin– gibi birisinin *Muvatta’*’da bu konuda sahih bir hadis nakletmesine ve “Bu Ebû Hanîfe’nin –Allah rahmet etsin– ve benim görüşümdür” demesine rağmen... Tüm bunlara ilave olarak (zikri geçen Hanefî imamlardan) başka diğer müctehid âlimler ve selef-i sâlihînden olan zatlara da (karşı gelinmiş olmaktadır). Dolayısıyla tüm bunlardan yüz çevrilerak teşehhütte parmakla işaret etmenin haram olduğunu söylemek pervasızca davranmak değil midir? Eğer ki burada el-Keydânî’nin bahanesi/özürlü basit bir gerekçeden dolayı ise o zaman onun cehaleti ortaya çıkmış olur. Ancak bu özür hakkaniyet sahibi kimselerin nazarında mazur görülecek türden değildir.

Sonuç olarak maksat ve doğru yol aşikâr olduktan sonra, sana düşen sünnete tâbi olman ve imamların görüşüne uymandır. Ayrıca sefeye (mütekaddimin âlimlere) karşı gelen halefin (müteahhirin âlimlerin) tutarsız görüşünden sakınman ve dikkatli olman gerekir. Allah bizi de sizi de doğru ve dengeli olan yoluna yönlendirsin. Hamd, yüce ve büyük olan Allah’a mahsustur. Salât ve selâm övgüye layık vasıfları şahsında toplayan (Kerîm olan) Allah’ın Peygamberi’ne olsun. (Ey Allahım) akıbetimizi en güzel bir şekilde sonlandır ve bizleri en yüce makama ulaştır.

### Kaynakça

- Aliyyü’l-Kârî. *et-Tedhîn li’t-Tezyîn alâ vehi’t-tebyîn*. nşr. Osman Cuma. Taif: Damîriyye, Dâru’l-Fârûk, ts.
- Aliyyü’l-Kârî. *Tezyînu’l-ibâre li tahsîni’l-işâre ve bi zeylihi “et-Tedhîn li’t-tezyîn alâ vehi’t-tebyîn” ve maahu “Refu’t-tereddüd an akdi’l-esâbii inde’t-teşehhüd” li’bni Âbidîn*. nşr. Osman Cuma. Taif: Damîriyye, Dâru’l-Fârûk, ts.
- Apaydın, Yunus. “Sahâbî Sözüünün Hukûkî Değeri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.
- Gaffs, Yûsuf. *Kitâbü şerhi’t-Tahâviyye*, 29/4, erişim: 15.10.2021. <https://al-maktaba.org/book/32816/320>
- Keydânî, Lütfullah en-Neseî, *Fıkhü’l-Keydânî*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Ali Ulvi Ermiş Koleksiyonu,(1924), no. 535.
- Kuhistânî, Şemsüddîn. *Şerhu Fıkhî’l-Keydânî*. Kazan: Kazan Üniversitesi Matbaası, 1887.
- Orazov, Orazsahet. “Ali el-Kârî el-Herevî’nin et-Tedhîn li’t-Tezyîn alâ vehi’t-tebyîn Adlı Risâlesi ve Lütfullah en-Neseî el-Keydânî’ye Karşı Eleştirisi”. *Uluslararası*

- Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu. ed. Murat Şimşek vd. 659-672. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Süheym, Abdullah b. Muhammed. *Cüz' fihi tahrîcü hadisi ashâbî ke'n-nücûmi bi eyyihim ik-tedeytüm ihtedeytüm ve'l-keâm alâ ilelih ve esânîdih*. Erişim: 26.11.2021 <https://www.alukah.net/sharia/0/119691/>
- Zeylaî, Ebû Muhammed Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ḥaḳâik şerh Kenzi'd-dekâik*. 6 cilt. Pakistan-Multân: Mektebetü'l-İmdâdiyye, ts.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. 5 cilt. Cidde: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2008.

---

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: OO (%90), HA (%10), Veri toplanması/Data collection: OO (%90), HA (%10), Veri Analizi/Data Analysis: OO (%65), HA (%35), Çevirinin Yazımı/Writing up: OO (%30), HA (%70), Yazının Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: OO (%70), HA (%30).

---



## Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin *Müntehabü Vakfe'y-Hilâl ve'l-Hassâf*

### İsimli Muhtasarının Tercümesi

**Yasin ERDEN**

*Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator*

Dr. Arş. Gör, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı  
Res. Assist. Dr., Ordu University Faculty of Theology Department of Fiqh  
Ordu/TÜRKİYE

yasinerden@odu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7681-229X

#### Özet

Bu çalışmada, kısa bir giriş bölümünden sonra Cemaleddin Mahmûd el-Konevî'nin *Muntehabu Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf* isimli muhtasarının tercümesine yer verilmektedir. Tercümenin birçok yerinde, metnin anlaşılmasına yönelik birçok açıklayıcı kelime ve cümleler ilave edilmiştir. Tercüme, Klasik Hanefî vakıf hukukunu Türkçe olarak ve veciz bir şekilde aktarması açısından, bu alanda yapılacak çalışmalara giriş mesabesinde ve kılavuz olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Vakıf, Muhtasar, Cemaleddin Mahmûd el-Konevi, *Müntehabü Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassaf*.

**Translation of Jamal al-din Mahmoud al-Qunawî's Mukhtasar Named *Muntakhab Waqfay Hilâl wal-Khassâf***

#### Abstract

In this study, the translation of Jamal al-din Mahmoud al-Qunawî's abridgment titled *Muntakhab Waqfay al-Hilâl wa'l-Khassâf* is presented after a short introduction. In many parts of the translation many explanatory words and sentences have been added in order to help understanding the text. The translation may be regarded as an introduction and guide for further studies, which will be written in this field since it presents the classical Hanafî law of endowments in Turkish and in a concise manner.

**Keywords:** Fiqh, Waqf, Mukhtasar, Jamal al-Din Mohmoud al-Qunawî, *Muntakhab Wakfay al-Hilal wa'l-Hassaf*.

## Giriş

Cemâleddin Mahmûd Konevî'nin *Müntehabü Vakfe'y-Hilâl ve'l-Hassâf* isimli eseri, Hanefi vakıf hukukuna dair yazılmış ilk iki müstakil kitabın muhtasarı olması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu çalışmada, zikri geçen muhtasarın izahlı tercümesi kaleme alınmıştır. Bu tercümenin birçok yerinde metnin anlaşılmasına yönelik detaylı açıklamalar kaydedildi. Tercümenin asıl metnine yönelik tahkikli neşir ile birlikte eser ve müellif hakkındaki incelemeler, tarafımızdan kaleme alınmış olan "Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli Muhtasarı" başlıklı makalede yer almaktadır.<sup>1</sup>

Bu eserin tercümesi, Mehmet Vâmık Şükrü tarafından yaklaşık bir asır önce ve Osmanlıca olarak yapılmıştır.<sup>2</sup> Mehmet Vâmık Şükrü'nün tercümesinde tespit ettiğimiz bazı eksiklikler bulunmaktadır. Bununla beraber, tercümenin yer aldığı eserin, sekiz ciltten müteşekkil kapsamlı bir vakıf eseri olduğu hususuna dikkat edilmelidir. Diğer bir ifadeyle Mehmet Vâmık Şükrü, müstakil bir tercüme kaleme almamıştır. Dolayısıyla söz konusu eksikliklere müsamaha ile yaklaşılmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili eksiklikler şu şekildedir:

1. Metne bağlılıkta noksanlık vardır. Mesela, Fasil 1'den önceki giriş cümleleri, tercümede bulunmamaktadır. Ayrıca Fasil 1'in ilk cümlesinde yer alan "Ebû Hanîfe (r.d.) dedi ki:" kısmı tercümede yer almamaktadır.

2. Günümüz Türkçesi ile kaleme alınmamıştır. Nitekim tercüme, 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki Türkçe kullanılarak yazılmıştır.

3. Mütercim tarafından ilave edilmesi gereken açıklayıcı cümleler, tercümede hiç yer almamaktadır.

4. Tek nüshaya bakılarak tercüme edilmiştir.

## Tercüme Metin

**/[168b] Bismillahirrahmânirrahîm**

**Allahümme Salli Alâ Seyyidinâ Muhammed ve Âlihi ve Selleme**

Latîf olan Rabbinin rahmetine muhtaç, zayıf kul Mahmûd b. Ahmed b. Mesûd el-Konevî -Allah onu, anne-babasını ve vâlideyni ile kendisine iyilik edenleri affetsin- dedi

<sup>1</sup> Yasin Erden, "Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli Muhtasarı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 235-292.

<sup>2</sup> Mehmet Vâmık Şükrü Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi* (İstanbul:İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1915), 1/37-93.



ki: Kendi nefisini hamd ile öven [Yüce Allah'a] hamd eder; şükrü hak edene, beni kendisine itaatte vazifeli kılmasına karşılık şükretmemi emredene, nimetleri ile kuşatana ve nimetlerine daldıran [Yüce Allah'a] şükrederim. Yeryüzü ile gökyüzü daim olduğu sürece Allah'ın helal ve haramını bilmeye yönlendiren nebîsi Muhammed'e [s.a.v.], âli ile ashâbına salât ederim.

Bu kitapta Hilâl ve Hassâf'ın –Yüce Allah onlara rahmet eylesin- vakıf [kitaplardan] ihtiyaç duyulan ve gündeme gelen meseleler içerisinden seçtiğim [metinleri], kalıp ve şekillere yönelerek değil, manaları dikkate alarak topladım. Bu hususta Yüce Allah'ın yardımını talep ettim ve çalışmamın [sonucunu] ona bıraktım. Nitekim o, bu [eserin] velisi ve kâdiridir.<sup>3</sup>

### **Fasıl [1]: Vakıf [Kurmanın] Kabul Edilip Edilmeyeceği [İfadeler]<sup>4</sup>**

#### **Hilâl:**

/[169a] Ebû Hanîfe (r.d.) dedi ki: Kişi, yerini ve hududunu belirttiği arazisine yönelik başka bir ilave söz söylemeden “Şu arazim sadakadır.” dese, arazisi vakfa dönüşmez ve [o, şu iki seçenekten birisini tercih etmelidir:] Arazinin aslını fukara ve miskinlere tasadduk; araziye satıp semenini miskinlere tasadduk. [Söz konusu] kişi öldüğü zaman, malının tamamı, Yüce Allah'ın kitabındaki [taksimata] göre vârisleri arasında miras olur. O, hayatta olduğu halde arazisini tasadduk etmemiş ise kadının, onu araziden bir şeyi tasadduka zorlaması veya onunla sadaka kıldığı arazisinin yahut malının arasına girmesi gerekmez. Fakat o, kendisi ile Yüce Allah arasında böyle bir tasaddukla emredilmekle birlikte buna mecbur bırakılamaz.

Kişinin, “Miskinlere sadakadır.” sözü ile [yalnızca] “Sadakadır.” deyip başka bir şey söylememesi eşit kabul edilir. [Nitekim] hiç kimseye nispet edilmeyen sadaka, miskinlere ait kabul edilir. Kişi, “Şu arazim vakfedilmiştir.” deyip “az-çok” nitelemesinde bulunmasa, Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre bu, ne sadaka ne de vakıf olur; Ebû Yûsuf'un /[169b] (r.h.) kavline göre ise ilgili arazi, fukaraya vakfedilmiş sayılır. Kişi, herhangi bir ilave yapmadan “Şu arazim hapsedilmiştir.” dese [bu ifade ile] arazi, vakfedilmiş olmaz.

Sadaka ile vakıf arasındaki fark, bütün sadakaların zengin kılmayacak miktarda miskinlere verilebiliyor olmasıdır. Nitekim Yüce Allah'ın sözü şu şekildedir: “Sadakalar,

<sup>3</sup> Yaklaşık dört satırdan oluşan mezkur paragraf metin ile bu tercümede yer alan başlıklar, tablo halinde tahkikli neşirde yer almıştır. Bk. Erden, “*Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli Muhtasarı”, 248-250.

<sup>4</sup> فصل فيما يكون وقفًا وما لا يكون

fakirlere ve miskinlere aittir.” [Buna göre] kimseye nispet edilmeyen sadakaların tamamı miskinlere verilmelidir.

“Vakfen” ile “Sadakaten” sözü aynı konumda değerlendirilemez. Zira sadaka kelimesiyle murad edilen sahih bir mana varken vakıf kelimesinin manasını murad eden kişi için böyle bir anlam mevcut değildir.<sup>5</sup> Aynı şekilde kişi, “Şu arazim.” deyip hududunu sadaka mevkûfe olarak belirlese ve başka bir ilave yapmasa, Ebû Hanife (r.d.), bu [vakıf kurma şeklinin], bâtil-gayr-ı meşrû olduğunu, arazinin vakıf sayılmayacağını ve sonrasında onun söz konusu malında istediği tasarrufu gerçekleştirebileceğini söylemektedir.

Kişi, ziyade bir söz söylemeden “Şu arazim hapîsdir-vakıftır.” dese Ebû Hanîfe’ye (r.d.) göre bu bâtil sayılır. Şu söz de aynı şekilde değerlendirilir: “Arazi muharremedir-hapîstir; yahut hapîs-muharremedir.” / [170a] Kişi, ilave yapmadan “Şu arazim, sadaka mevkûfe-hapîs muharremedir, satılamaz, hibe edilemez, miras bırakılamaz.” dese, her ne kadar sonu miskinlere ait kılınsa da yukarıdaki gibi Ebû Hanife’nin (r.a.) kavline göre bu [vakıf kurma ifadesi] aynı şekilde [bâtıldır.]

Kişi, ziyadede bulunmaksızın “Şu arazim, falanca kişiye<sup>6</sup> sadaka mevkûfedir.” dese bu, geçerli olup söz konusu arazi vakfedilmiş ve geliri de yaşadığı sürece zikri geçen kişiye ait kılınmış olur. O ölünce [vakfın] geliri, fukara ve miskinlere verilir. Kişi, “Çocuğuma, neslime yahut falancanın çocuğuna ve nesline ya da onun akrabasına sadaka mevkûfedir.” dese, aynı şekilde [gelir, fukara ve miskinlere verilir]. Mevkûfun aleyhler ölünce ise gelir fukara ve miskinlere ait olur.

Kişi, “Şu arazim, miskinlere vakıftır.” dese bu geçerlidir. Nitekim vâkif, arazisinin aslını hapsedmiştir. Bu durumda arazinin kendisi değil geliri, miskinlere sadaka olmaya dönüşür. Kişi, “Şu arazim hayır ve iyilik yollarına, yolculara mevkûfedir.” deyip başka bir şey söylemese aynı şekilde [gelir, fukara ve miskinlere verilir].

Kişi, “Şu arazim, ölülerin kefenlerinin [temini] veya kabirlerin hazırlanması için sadaka mevkûfedir.” dese, / [170b] bu meşrudur. Çünkü bu işler, ebedi hayır yollarındandır. Kişi, “[Arazim] mevkûfedir, arazinin geliri ile tasadduk edilecek şeyler satın alınır.” dese aynı durum söz konusudur. Kişi, “Arazim, mescitlerin, kalelerin yahut sınır kulelerinin tamiri veya bunların inşası için mevkûfedir.” dese bu da meşrûdur.

<sup>5</sup> Bir diğer ifadeyle sadaka kelimesi, vakıf lafzının aksine örfen malum bir kelimedir. (Mütercim)

<sup>6</sup> Bu kişi, vakıf hukuku tabiriyle “Mevkûfun Aleyh” kabul edilir. (Mütercim)

Kişi, “Şu arazim, Benî Temîm yetimlerine mevkûfedir.” dese ve onların sayısı tespit edilemese vakıf, zengin olanlarına değil fakirlerine geçerli olur. Beni Temîm yetimleri, beşte bir hisse kendilerine belirlenen kişilerdir.

Kişi, “Şu arazim, akrabalarımın fakir olanlara mevkûfedir.” dese [bu şekildeki vakıf kurma iradesi] bâtil olur. Zira sonu miskinlere bağlanmayan bu söz, [sadece] akrabaları kuşatır. Öte yandan vâkıf, “sadaka mevkûfe” dememiştir. Ebû Hanîfe (r.d.) ise buna ve vakfın hiçbir şekline cevaz vermemektedir.

Kişinin, haraç arazisi içerisinden bir arsayı vakfetmesi meşrudur.

## Fasıl [2]: Evlâda Vakıf

### Hilâl:

Kişinin, arazisini çocuğuna, [çocuğunun ölümü] sonrasında ise miskinlere vakfetmesi / [171a] meşrudur. [Vakıf kurulduktan] sonra dünyaya gelen çocukları da vakfa dahil olurlar ve onlar, [vakıftan yararlanmak hususunda vâkıfın], vakfettiği günde [hayatta] olan çocuklarla eşit kabul edilirler. Fakat vasiyet [hukukunda] durum farklıdır. Şöyle ki; vasiyet günü mevcut olan [mûsa lehler] vasiyete dahildir, sonra doğacaklar ise dahil değildirler. Çünkü vasiyette mûsa lehler, vasînin öldüğü gün vasiyet edilen [mala] malik olurlar ve mülkleri [başkalarına] dönüştürülemez. Bununla beraber sonra doğacak kişiler vasiyete dahil edilmez. Vakıf [hukukunda] ise mevkûfun aleyhler [vakfedilen] araziye ait bir şeye değil, [oradan] elde edilecek gelire mâlik olurlar.

Tek bir çocuğu olan bir kişi, “Arazim, çocuğuma sadaka mevkûfedir.” dese vakfın tamamı<sup>7</sup> o çocuğa ait olur. [Birden fazla evladı olan vâkıfın] çocuklarından sadece bir tanesi hayatta kalsa, yine vakfın tamamı ona ait olur. İki oğlu olan kişi, “Arazim oğluma sadaka mevkûfedir.” dese, vakıf iki çocuğuna ait kabul edilir. Söz konusu vâkıfın tek bir oğlu hayatta olsa, arazi gelirinin yarısı oğluna diğer yarısı ise fukara ve miskinlere verilir.

Erkek ve kız evladı olan kişi, “Arazim, / [171b] çocuğuma sadaka mevkûfedir.” dese, çocukların hepsi vakfa [ait menfaatten yararlanma hususunda] eşittir; biri diğerinden üstün değildir. Erkek ve kız çocukları olan kişi, “Oğluma [vakfettim] (على بني).” dese yine bütün çocukları vakfa eşit seviyede sahip kabul edilirler. Kişi, malının üçte birini erkek ve kız çocukları olan birisinin evladına vasiyet etse söz konusu miktar, çocukların tamamına eşit olarak verilir. [Ancak] Yakûb, bunun aksini rivayet etti ve “[bu durumda vasiyet edilen mal] kızlara değil erkek çocuklara ait olur.” dedi. Erkek ve kız

<sup>7</sup> Tamamı ifadesinden vakfın aslının kastedilmediği, bilakis oturma ve gelirinden istifade etme gibi birtakım hakların maksut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim vakıf, temlik ve temellük edilemez. (Mütercim)

kardeşleri olan kişi, “Arazim, erkek kardeşlerime sadaka mevkûfedir.” dese, hepsi vakıfta ortaklardır.

Kız çocuklara sahip kişi, “Arazim, oğluma mevkûfedir.” dese vakıf fukaraya ait olur. Bunun yanında ortaya çıkacak oğulları olmadığı sürece [zikri geçen] “Oğluma” sözüne itibar edilmez. Erkek ve kız evladı olan kişi, “Arazim kızlarıma mevkûfedir.” dese, vakıf oğullara değil kızlarına ait kabul edilir. [Böyle bir durumda] onun kız çocukları değil de erkek evladı varsa, vakıf, miskinlere ait sayılmakta ve erkek çocuklara bir şey verilmemektedir.

Kişi “Arazim, tek veya iki gözü kör olan çocuğuma sadaka mevkûfedir.” dese vakıf, sadece bu nitelikteki evladına verilir. Öte yandan /[172a] bunların aynı şekildeki evlatlarına verilmaz.<sup>8</sup> Nitekim “tek ve iki gözü kör” ifadesi, isim konumunda olup, [bu durumda] vâkif “falanca ve falancanın çocuğuna” demiş gibi kabul edilir. Kişi, “Küçük çocuklarıma [vakfettim].” dese vakıf, büyüklerine değil küçüklere ait olur. Sonradan ortaya çıkan [küçük] çocuk ise vakfa dahil olmaz. Zira “küçükler” ifadesi ile “tek gözü kör” kelimesi aynı konumdadır.

### **Diğer Nevi**

#### **el-Hassâf:**

Sağlıklı iken kişi, arazisini nesilleri devam ettiği sürece, çocuğuna, çocuğunun çocuğuna, onların evlatlarının evlatlarına, (nesilleri kesildikten) sonra miskinlere ebediyen vakfetmesi meşrudur ve vakfettiği günde hayatta olan çocukları vakfa ortak kabul edilirler. Vâkîfin erkek ve kız çocuğu, çocuğunun çocuğu bu vakfın gelirine eşit derecede ortak olurlar. Söz konusu arazi vakfedilmeden bazı çocuklar, yerine kendi çocuğunu bırakarak vefat etse, [hayatta kalan] bu çocuk vakfa dahil olur.

Vâkîf, “İlk çocuklarından başladıktan sonra takip eden nesiller sırasıyla sona kadar [vakıftan yararlanmaya] devam eder.” [şeklinde bir şart] koşa, bu /[172b] dikkate alınır. Ayrıca gelirin hâsıl olacağı güne kadar taksimat yapılmaz. O gün hayatta olan [vâkîfin] neslinden gelen kişilere hakkı verilir. Aynı şekilde [arazide] yetişen ürüne, ürün ortaya çıktığı gün hayatta olanlar sahip olurlar. Gelirin meydana geliş tarihinden itibaren altı aydan daha uzun bir süre içerisinde gelire hak sahibi olan [vâkîfin] neslinden bir çocuğu dünyaya gelse, onun bu gelirden payı yoktur. Fakat o, sonradan ortaya çıkacak gelire malik sayılır. Takip eden yıllar da bu şekilde devam eder.

Kişi, “Şu arazim, çocuğuma, çocuğumun çocuğuna, neslime ve erkek çocuklarıma nesline, ilk çocuklarından başlamak üzere sırasıyla son nesle kadar ebediyen sadaka

<sup>8</sup> Bir diğer ifadeyle kör olan çocuklarının çocuklarına verilmaz. (Mütercim)

mevkûfedir. Çocuğumdan, çocuğumun çocuğundan, neslimden ve erkek çocuklarımın neslinden vefat eden olursa nasibi, kalanlara paylaşılır. Çocuğumdan, neslimden ve erkek çocuklarımdan olmayan biri ölürse nasibi, içinde bulunduğu nesle paylaşılır.” demiş olsa, bu şarta göre uygulama yapılır. İçinde yer aldığı nesilden / [173a] kimse yaşamıyor ise, nasibi bu gelirin ehline verilir ve gelir, hak edene ait olur.

Kişi, arazisini çocuğuna, çocuğunun çocuğuna ve onların evlatlarına, nesillerine ve erkek çocuklarından olan nesillerine, sonra da miskinlere ebediyen vakfetmiş olsa bu sadakaya erkek çocukları ile birlikte kız çocukları da dahil olur ve kız çocuklar ile erkek çocuklar eşit sayılırlar. Onlardan birisi ölse ve vâkîf, bu ölümler ve hisselerinin döndürüleceği kişiler hakkında bir takım şeyler belirlemiş olsa, şart koşulan şeyi onaylarız. Fakat böyle bir açıklama yapmamış ise taksimin gerçekleştiği günde mevcut olan kişilere bakar ve ölenin hissesini düşürerek aralarında gelir paylaşımında bulunuruz. Bununla birlikte söz konusu kişi, gelirin ortaya çıkmasından sonra, taksim vaktinden ise önce ölmüşse onun payı, vârislerine ait olur ve onların mallarına döner.

Vâkîf, “[Gelire hak sahibi olma hususunda] onlardan ilk çocuklarımla başlanır ve sonrasında sıradaki nesiller nihayete erinceye kadar [dikkate alınır.]” demiş olsa, bu / [173b] şart geçerlidir. Ayrıca son nesil, ilk neslin varlığı ile birlikte zikri geçen sadakaya sahip olamazlar. İlk nesil öldüğünde ise gelir, takip eden nesle verilir. Sadece bir kişi kalarak ilk neslin tamamı ölmüşse gelir, diğer nesillere değil sadece hayatta olan çocuğa verilir. Bu kişi ölünce gelir, takip eden nesle verilir. İlk nesilden kimileri ölüp sadece bir çocuk hayatta kalsa, sadakanın gelirinden çocuğun hakkı olmaz. Fakat ilk nesilden hiç kimse yaşamıyor ise [gelire hak sahibi olma hususunda] bunların çocuğu takip eden nesle dahil olur. Bu [kural], son nesle kadar böyle devam eder.

Vakîf kurmadan önce çocukları ölen kişi, “Şu arazim, çocuklarıma, onların çocuklarına, onların evlatlarının evlatlarına ve nesillerine ebediyen sadaka mevkûfedir.” demiş olsa ve vâkîfin ölen evladı, arkalarından çocuklar bırakmış olsalar, bu çocuklar [vakfa] dahil olmazlar. / [174a] Nitekim vâkîf, vakîf kurarken hayattaki evladını kastederek “çocuklarıma” ifadesini zikretmişti ve “Çocuklarımdan evladı” derken de [vakfî] yaşayan çocuklarına nispet etmişti.

### **Fasıl [3]: Çocuğu Olmadığı Halde Çocuğuna Vakfeden Kişi Hakkında**

#### **el-Hassâf:**

Kişinin, çocuğuna, çocuğunun çocuğuna ve nesline, [zikredilenlerin ölmesinin] ardından miskinlere ebediyen vakfetmesi meşrudur. [Böyle bir durumda] onun çocuğu, çocuğunun çocuğu ve nesli yoksa, gelir miskinlere ait olur. Şayet çocuğu, çocuğunun çocuğu ortaya çıkarsa gelir, nesilleri devam ettiği sürece ebediyen onlara verilir.

Bunların nesli tükenince gelir miskinlere ait olur. [Şu iki durumda da] aynı hüküm söz konusudur: [1:] Kişi, “Bana ait olacak çocuğa, sonrasında ise miskinlere [vakfettim].” demiş olsa. [2:] Kişi, “Zeyd’in çocuğuna veya Zeyd’e ait olacak çocuğa, nesle ve sonrasında miskinlere [vakfettim.] demiş olsa.

#### **Fasıl [4]: Kendisine Vakfetme**

##### **el-Hassâf:**

Kişi, arazisini kendisine, sonra miskinlere yahut kendisine, sonra da çocuğuna ve nesline Azîz ve Celîl olan Allah için ebediyen sadaka mevkûfe kılsa,<sup>9</sup> / [174b] söz konusu nesiller tükenince vakıf, miskinlere ait olur. Ebû Bekir (r.h.), “Bu konuda Ebû Yûsuf’tan (r.h.) rivayet edilen şu söz dışında mütekaddim ashâbımızdan bir şey ezberlemedik.” dedi: Ebû Yûsuf dedi ki: “Vâkıf, vakfettiği malın gelirinden hayatta oldukları sürece kendisine, çocuğuna ve nafakası kendisine vacip olan kişilere verilmesini istisna ederse, bu meşrudur ve istisna edilen şeye göre hareket edilir.”

##### **Hilâl:**

Kişi, “Arazim, nefsim sadaka mevkûfedir.” dese vakıf bâtıldır ve meşru değildir. Kişi, “Yaşadığım sürece geliri bana ait olmak üzere arazim, sadaka mevkûfedir.” dese, bu ve bir önceki [vakıf kurma ifadesi] aynı şekilde eşittir. Kişi, velayeti falanca [mütevelliye ait] olacak şekilde bir vakıf kursa, aynı zamanda kendisi de velayete sahip olur. Bununla birlikte istediği zaman velayet yetkisini verdiği kişiyi [görevden] alabilir.

Kişi, arazisini bir kavme sadaka mevkûfe kılsa ve [mevkûfun aleyhlerin] kimisini bazısına [vakıftan yararlanma hususunda] üstün kılma ve vakıftan maruf bir şekilde kendi adına harcama yapma hususunda mütevelliye yetki verse, vâkıf dışındaki diğer mütevelliler için de bu şartı [uygulamak] geçerli olur. Bununla birlikte vâkıf, kimi mevkûfun aleyhleri / [175a] bazısına nispetle üstün tutabilme yetkisine sahip olurken, vakıf maldan kendi adına harcama yapma hakkına sahip olamaz.

Kişi, “Arazim, evlatlarımmın annelerine sadaka mevkûfedir.” dese, vakıf meşru olmaz. Zira evlatlarının anneleri için şart koşulan, kendisi için de [meşrutun leh] sayılır. Şöyle ki; kadınlar, [mala sahip olunma hususunda] vâkıf [kocalarının] köleleri hükmündedirler. O zaman vâkıf, söz konusu malı kendisine istisna etmiş gibi kabul edilir. Vâkıfın [mutlak] köleleri ile müdebber [köleleri] de aynı hükümdedir. Kişi, “Ondan borcumu ödemek üzere sadaka mevkûfedir.” dese, aynı şekilde vakıf meşru olmaz. Kişi, “Belirlediği hayır cihetlerine sadaka mevkûfedir.” dedikten sonra “öndan tasarruf etmem

<sup>9</sup> Burada iki kısım kişinin mevkûfun aleyh olacağı anlaşılmaktadır ki; birinci kısım, kendisi ve miskinleri, diğer kısım ise kendisi, çocuğu ve neslini ifade etmektedir. (Mütercim)

şartıyla” [diye bir şart] kayıt düşse, aynı şekilde vakıf batıldır ve meşru olmaz. Kişi, “İhtiyaç duyduğumda o vakıf bana aittir, ihtiyaç duyarsam onu yerim, onu en çok ben hak ederim.” dese aynı şekilde meşru olmaz. Kişi, “Ondan kendime ve nafakası bana vacip olanlara harcama yapmam koşuluyla [vakfettim.]” dese, aynı şekilde meşru olmaz.

### **Fasıl [5]: Akrabalarından Fakir Olanlara Vakfetmek**

#### **Hilâl:**

Kişi, “Arazim, akrabalarımın fakir olanlara yahut çocuklarım ve neslimden fakir olanlara sadaka mevkûfedir.” dese, bu meşrudur ve gelir, zenginlerine değil fakirlerine ait olur. Ayrıca onlar içerisinde zengin fakirleşen kişilere de gelirden verilir. Bu kişi ile vakfetme günü fakir olan kişi eşit sayılır. Fakir iken zenginleşene ise /[175b] gelirden verilmez.

Kişi, “Akrabalarımın fakir olanlara sadaka mevkûfedir.” dese ve akrabası içerisinde evinden başka malı olmayan birisi bulursa, vakıftan ona verilir. [Akrabası içerisinde] evi ve hizmetçisinden başka malı olmayan fakir kabul edilir ve vakıftan ona verilir. [Akrabası içerisinde] hizmetçi, ev ve fazla olmayan yeterli miktarda elbiseye sahip kişi fakir kabul edilir. [Akrabası içerisinde] zorunlu ev eşyasına sahip kişi de aynı şekilde fakir sayılır.

Benî Hâşim'e vakıf helal olur, fakat sadaka ve zekat helal değildir.

Fakir ve zengin akrabaları olan kişi, “Arazim, fakir akrabalarımın sadaka mevkûfedir.” dese ve kimi zengin olan akrabaları vakıf [kurma eyleminden] sonra fakirleşse, bunlara vakıftan hisse verilir. [Ancak vakfın] geliri ortaya çıktıktan sonra akrabalar içerisinde fakirleşenlere gelirden verilmez. Gelir geldikten sonra akrabalarından zenginleşen kişilerin ise gelirdeki hakları sabit kalır ve gelire sahip olurlar. Ancak sonraki zamanlarda gelirden alamazlar. Vâkıfın akrabalarından bir kadın, gelirin gelmesinden altı ay öncesinde karnında yaşayan fakir bir çocuğu dünyaya getirirse, çocuğun gelirden hakkı olmaz. Nitekim [herhangi bir] ihtiyacı olmadığından karındaki çocuk, fakirlikle vasıflanmaz.

Kişi, “Falancanın fakir çocuklarına [vakfettim].” dese ve falancanın sadece bir fakir /[176a] çocuğu olsa, o gelirin yarısını alır.

### **Fasıl [6]: Akrabaya Vakıf**

#### **Hilâl:**

Kişi, kendisiyle akrabalık bağı bulunanlara vakfetse ve başka bir ilavede bulunmasa, Ebû Hanîfe (r.d.) [bununla ilgili olarak şöyle] diyordu: “[Bu], vâkıfa en yakından

en yakına olmak üzere kendisiyle evlenilmesi ebediyen haram olan her akrabadır. Erkek ve kadınlar burada eşittirler. ‘Akrabalık bağı bulunanlar’ ifadesinin en azı, iki veya daha fazla kişidir. [Zikri geçen] vâkîfın iki amcası ile iki dayısı olsa vakîf, dayılarına değil amcalarına ait olur. Onun bir amcası ile iki dayısı olsa, gelirin yarısı amcasına, [diğer] yarısı da dayılarına ait olur. Onun bir amcası ile dayıları ve teyzeleri olsa aynı şekildedir. Bir amca, bir hala ile dayılar ve teyzeleri olsa gelir, amca ile hala arasında yarı yarıya paylaşılır ve dayılarla teyzelere bir şey verilmez. Bunların tamamı Ebû Hanîfe’nin (r.d.) sözüdür. Bu [mesele] hakkında bir başka söz daha vardır ki; [o da] karâbet ifadesinin kendisiyle evlenilmesi ebediyen haram olanlar ile diğerlerinin gelirden eşit olduklarını [anlatır.] Ebû Yûsuf ile Muhammed (r.a.) dediler ki: “Karâbet, Müslümanlık hususunda vâkîfa en uzak babayı ifade eder.<sup>10</sup> [Bununla birlikte] / [176b] Müslümanlık hususunda en uzak babaya ait doğan her çocuk gelire dahil olur.

Kişi, “Akrabalarım [vakfettim.]” dese bu, “Akrabalık bağı olanlara [vakfettim.]” sözü ile aynı konumdadır. Vâkîf, “Neseplerime” demiş olsa bu, “Akrabalık bağı olanlara” sözü ile aynıdır. “Akrabalık bağı olanlara” ifadesine babası veya çocuğu dahil olmaz. Kişi, “Zî rahimime [vakfettim.]” dese bu, “Akrabalık bağı olanlara ( زوي قرايتي )” sözü ile aynı kabul edilir. Zimmet ehlinde ve Müslümanlardan akrabası olan kişi, “akrabama” dese vakîfın [geliri veya oturma hakkı gibi bir yararı] hepsine eşit olarak verilir. Erkek ve kadın burada eşittir.

[Vâkîfın] bazı akrabası, bir kişinin kölesi olsa bu köle, vakfa ortak olur ve hissesini alır. Hisse kendisine dönünce, efendisi sonrasında onu azat etse bile hisse, efendisinin olur. Efendi, onu satarsa, [vakıftan] ortaya çıkacak gelirlerin hissesi onu satın alana ait olur.

Kişi, “Akrabama [vakfettim.]” dese, akrabaları on kişi oldukları halde bazısı vefat ettikten sonra yeni bir [akraba] topluluğu ortaya çıksa, ölenler sanki yokmuş gibi değerlendirilir ve gelir kalanlara verilir. Yeni ortaya çıkanlar ise, gelir meydana geldiği gün hayatta iseler vakfa dahil olurlar.

Kişi, / [177a] “Erkek kardeşlerime” dese ve farklı<sup>11</sup> erkek kardeşleri olsa, gelir hepsine verilir. Kişi, “Akrabama” dese, gelir nesilleri devam ettiği sürece akrabalarına verilir.

<sup>10</sup> Nâsîhî, bu sözle kastedilenin “Müslüman olmasa da, İslam’dan haberdar olan kişi olduğunu belirtir.” Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbü’rî Nâsîhî, *el-Cem’ beyn Vakfeyi’l-Hilâl ve’l-Hassâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 46), 29b.

<sup>11</sup> Bu kelime ile kastedilenin, öz veya baba bir erkek kardeş olduğu hususunda bu muhtasar metnin aslının yer aldığı Hilal b. Yahya’nın *Ahkâmü’l-vakf* isimli eserinde şu bilgiler yer alır:



## Diğer Nevi

### Hilâl:

Kişi, “Arazim, akrabama sadaka mevkûfedir ve [gelir taksiminde] bana nesep ve rahim bakımından en yakından en yakına [olan kişi] ile başlanır. Sonrasında her sene bu sadakanın gelirinden yeterli miktarda yiyecek ve giyecek, akrabalıkta sırası gelen-den sadakanın ulaştığı kişiye kadar [herkese] verilir.” dese, bu meşrudur ve şartı uygulanır. [Zikri geçen] vâkıfın birisi ana-baba bir, diğeri baba bir [olmak üzere] iki erkek kardeşi olsa, [gelir taksiminde] ana-baba bir [kardeşi] ile başlanır. İki kardeşinden birisi baba bir, diğeri ana bir ise, Ebû Hanife'nin (r.d.) kavline göre, baba bir kardeşten başlanır. Başka bir kavle göre ise, ikisi [bu hususta] eşittir. Onun amca ve dayısı olsa Ebû Hanife'nin (r.d.) kavline göre amcayla başlanır. Diğer bir kavle göre ikisi eşittir. Onun baba bir erkek kardeşi ve ana-baba bir erkek kardeşinin oğlu (yeğen) varsa baba bir erkek kardeşle başlanır. Onun şayet /[177b] ana-baba bir erkek kardeşinin oğlu ile baba bir erkek kardeşinin oğlu varsa, ana-baba bir erkek kardeşinin oğlu ile başlanır. Onun baba bir erkek kardeşinin oğlu ile ana bir erkek kardeşinin oğlu olsa, Ebû Hanife'nin (r.d.) kavli üzere baba bir erkek kardeşinin oğlu ile başlanır. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in kavillerine göre ise [ikisi] eşittir. Onun ana bir erkek kardeşi ile ana-baba bir amcaoğlu var ise, ana bir erkek kardeşiyle başlanır. Baba bir [erkek kardeşi de] aynı şekildedir.

## Fasıl [7]: Akrabasının En Yakından En Yakınına Vakıf

### Hilâl:

Kişi, arazisini en yakından en yakına olmak üzere akrabasına vakfetse, kendisine en yakın akrabasıyla başlanır ve bu sadakaya ait gelirlerin tamamı ona verilir. En yakın akrabası bir erkek ise, bütün gelirler ona verilir. Ona en yakın akraba, birçok kişiden (cemaat) müteşekkil olup bir kısmı ölse, gelir tek kişi kalıncaya kadar onlara verilir. Nesilleri tükendiğinde gelir, en uzak akrabaya ulaşıncaya kadar nesilden nesile yakınlık derecesine göre paylaşılır. Ebû Yûsuf (r.h.) dedi ki: “Gelir, onların tamamına eşit verilir. Onların vâkıfa en yakını ile en uzağı bu hususta eşittirler.”

Kişi “Arazim, en yakından en yakınına [olmak üzere] fakir akrabalarım sadaka mevkûfedir.” dese ve /[178a] gelir, her bir akrabaya 200 dirhem düşüp biraz artacak

قلت: أرأيت إذا قال: صدقة موقوفة على إختي وله إخوة متفرقون

قال: العلة لهم جميعًا

قلت: وإخوته لأبيه وأمه وإخوته لأبيه سواء.

Hilal b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf* (Haydarabat: Matbaatü Meclisi Daireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1355/1936), 176.

kadar fazla olsa, kıyasen bütün gelir, diğerlerine değil vâkıfa en yakın akrabaya verilir. İstihsânen ise hepsine paylaştırılır.

Kendi neslinden fakir ve küçük çocuklara sahip zengin akrabası olan kişi, fakir akrabalarına vakfetse, çocukların vakıfta hakkı yoktur ve vakıftan [herhangi bir gelir] onlara verilmez. [Vakfin geliri], babalarına takdir edilir. Çocuklar, erkek [çocuklarının] neslinden, fakir ve büyük olurlarsa [vakfin geliri] onlara verilir. Fakir kız çocuk, büyük veya küçük olsa da [vakfin geliri] ona verilmez. Nitekim kızların [hakkı] babalarına takdir edilir. Büyük erkeklerin aksine kızların küçük veya büyük olması eşittir. Çocuklar, müzmin hastalığı olan erkek iseler, vakıftan pay sahibi olmazlar, vakıf babalarına takdir edilir. Onun kendi neslinden çocuğu olmayıp, çocuğunun fakir çocuğu varsa ve babaları fakir, /[178b] dedeleri zenginse torun, vakıftan bir şeye sahip olamaz. Ve vakıf dedesine takdir edilir. Babaları da fakirse vakıftan pay alır. Ancak fakir torunlar küçükse pay alamazlar. Kocasını zengin kadın fakirse, vakıftan bir şey alamaz.

### **Fasıl [8]: [Vâkıfın] Akrabalarından Fakir Olduğunu İddia Eden Kişiye [Vakıf]**

#### **Hilâl:**

Kişi, arazisini fakir akrabalarına vakfettikten sonra birisi gelip vâkıfın akrabası olduğunu ispat etse ve akrabalığı açıklasalar, kadının müddeiyi “kendisinin bu vakfa ihtiyaç duyan fakir biri olduğuna ve nafakasını [karşılama] gerekli olduğu kişinin mevcut olmadığına” şahadet edecekleri iki şahidi [bulundurması] ile mükellef tutması gerekir. Bunu yaptığı takdirde kadını, onu vakıf ehline eşit kılar. Müddei söylenileni yapmaz ise buna dair yemin etmesi istenir. Kadını, mesela Zeyd’in onunla akrabalığına ve Zeyd’in vakfına muhtaç olduğuna hükmettikten sonra o, başka bir vakfa daha ihtiyaç duyduğu yönünde de bir talepte bulunursa kadını, bunu kabul eder ve başka vakfın [gelişiminden] ona verir. İki şahit, onun fakirliğine diğer ikisi de, zenginliğine şahadet ederse zenginlik şahadeti daha evladır. Onun /[179a] vakfa muhtaç olduğu ve bir adama borçlu olduğu sabit olur ise bununla fakir sayılmaz.

Bazı akrabaların kimi akrabaların fakir olduğuna şahadetleri kabul edilmez.

### **Diğer Nevi: [Vâkıfa] Akraba Olduğunu İddia eden Hakkında**

#### **Hilâl:**

Kişi, arazisini akrabasına vakfetse, [onlar içerisinde] küçük, büyük, zengin ve fakir olanlar vakıfta eşittir. Birisi gelip ben “bu vâkıfın akrabasıyım” dese, araziye elinde bulunduran onunla dava tarafı (hasım) kabul edilir. Akraba, “ben ölünün vârisini getirip onun adına akrabalığımı ispat edebilirim” dese bu kişi, araziye elinde tutana karşı davacı

sayılmaz. Vasî akraba,<sup>12</sup> iki şahit bulundurarak [mahkemeye] gelip şahitler onun vakfedenin akrabası olduğuna şehadet etseler kadı bunu kabul etmez ve onaylamaz. Şahitler, “o, baba tarafından vâkıfın akrabasıdır.” şeklinde kayıt düşseler bile [kadı bunu kabul etmez ve onaylamaz.] Şahitler onun vâkıfın kardeşi olduğuna şehadet etseler, “o, vakfedenin ana-baba bir veya baba bir ya da ana bir erkek kardeşidir.” demedikleri sürece şehadet kabul edilmez. Şahitler, onların vakfedenin akrabası olduklarına şehadet edip akrabalık [bağını] açıklasalar, ta ki şahitler “bunların dışında akrabası olduğunu bilmiyoruz.” deyinceye kadar gelir, aralarında paylaştırılmaz. / [179b] Bu yönde bir şehadette bulunmadıkları halde zikri geçen kavmin akrabalığı sabit olsa ve iş uzasa, akrabalığı sübuta erenler arasında gelirin paylaşılması güzel görülür ve onlardan bir kefil alınır.

Ölmüş olan kişi, [hayatta iken] iki adama vasiyet etmiş olsa, [başka] bir kişi de gelip akrabalığı onlardan birisine ispat etse [akrabalığı ispatlanan] kişi, [olay mahkemeye intikal ettiğinde] davanın tarafı sayılır. Akradan birisi, kadının kendisine akrabalıkla hükmettiğine şahitlik eden iki şahit tutsa, kadı, şahitlerden akrabalığın açıklanmasını ister. Şahitler, kadının kabul etmeyeceği bir akrabalık beyanında bulunsalar bu [akrabalık] iddiası yürürlüğe girmez. Şahitler, [başka] bir kadının [hakkında önceden] hükmetmiş olduğu akrabalığı açıklamış olsalar zikri geçen [bir önceki] kadı, [artık] akrabalığı kabul etmeme hakkına sahip değildir.

Birisi gelip ölmüş vâkıfın akrabası olduğunu ispat etse, kadı da buna hükmettikten sonra başka biri gelip ölü ile akraba olduğunu ispat etmeyi murat etse ve hakimın akraba olduğuna hükmettiği [ilk] şahıs, vakfın [gelirinden] bir şey almış olduğu halde [mahkemeye] gelse / [180a] dava tarafı bu kişi kabul edilir. Vakfın [gelirinden] bir şey almamışsa o taraf değildir.

Bir adam gelip ölünün kendisinin akrabası olduğuna dair delil sunsa, ölünün bilinen akrabaları var ise kadı, ikrarı kabul etmez ve akraba olduğu bilinenlere gelire [hak sahibi oldukları] yönünde hükmeder. Eğer böyle bir akrabası mevcut değilse zikri geçen kişiye gelirden verilmesi güzel görülür.

Kimi akrabaların, bir kısım akrabasının lehine şehadet etmeleri kabul edilmez.

Şahitler, kadının [birisine] vakfın [gelirinden hisse] verdiğiine dair şahitlik yap-salar ve başka bir ilave söz söylemeseler [artık] ona gelirden verilmez.

<sup>12</sup> Muhtemelen vakfeden tarafından kendisine vasiyet edilen akraba kastedilmektedir. (Mütercim)

## Diğer Nevi: Akrabalardan Salihlere Vakıf

### el-Hassâf:

Kişi, arazisini [ilk olarak] akrabasından sulehâya [bunların nesli tükendikten] sonra miskinlere vakfetmiş olsa bu meşrudur. Geliri hak eden salih kişiler, akrabasından iffetli, avret mahallerini örtmeyi önemseyen, şüpheli olmayan, yolunda müstakim, sağduyulu, zarar verdiği bilinmeyen, şerri az, iffetli kadınlara zina iftirasında bulunmayan ve yalan söylemekle tanınmayan kişidir. Kişi, /[180b] “haramdan sakınanlara [vakfettim].” dese aynı şekilde meşrudur.

### Fasıl [9]: Falancanın Cinsi ve Âline Vakıf

#### Hilâl:

Kişi, “Arazim Abdülmuttalib oğlu Abbas âline ebediyen sadaka mevkûfedir.” dese vakıf, meşru olur ve Abdülmuttalib oğlu Abbas âline mevkûfedir. Âl-i Abbas, kadın ve erkeklerden gelen babalarıyla Abbas’a nispet edilen herkestir. Abbas, yaşıyor olsa vakfa dahil olmaz. Babası Hâşim oğullarından, annesi de âl-i Abbas’tan olan kişi, bu vakfa dahil olmaz. Doğum [zamanı] âl-i Abbâs’a uzak ve yakın olanlar eşit kabul edilir. “Abbas’ın ehl-i beytine [vakfettim].” dese, bu sözle “Âl-i Abbas’a [vakfettim].” cümlesi aynı hükümdedir.

“Cinsime [vakfettim].” dese cins, nitelendirdiğimiz üzere kadın ve erkeklerden gelen baba ile birlikte vâkıfın üç atasına kadar uzanan babalara nispet edilen herkesi [kapsar].

“Ehl-i beytime [vakfettim].” dese ehl-i beyti babası ile birlikte üçüncü dedeye kadar nispet edilen kişilerdir. Vakfeden /[181a] ve öz oğlu da vakfa dahil olur.

Kadın, ehl-i beytine vakfetse çocuğu, başka bir kavimden ise vakfa dahil olmaz. Kadın, “cinsime [vakfettim].” dese yine aynıdır.

Adam, “Abdullah’ın ehline [vakfettim].” dese vakıf, Ebû Hanîfe’ye göre (r.d.) hanımına aittir. Fakat biz, istihsân yaparak vakfi onun bakmakla yükümlü olduğu evindeki bütün hür kişilere de şamil kılarız. Köleleri ve vasiyet edenin vârisi buna dahil olmaz. [Bu durumda] Abdullah’ın biri Kûfe’de diğeri Basra’da [yaşayan] iki hanımı olsa ve ayrıca her iki eşinin kendisi dışındaki kocalarından çocukları bulunsa, kadınlarla beraber çocuklara [vakıftan] nafaka verilir. [Dolayısıyla] hepsi vakfın [gelirine] dahil olurlar.

Kişi, “Abdullah’ın haşmına [vakfettim].” dese haşm, onun akrabası ve çocuğu dışındaki bakmakla yükümlü olduğu kişileri [kapsar]. Ashabımız, haşım ile iyâl kelimesinin aynı konumda olduğunu söylediler.

**Fasıl [10]: Falancanın Çocuklarına Vakıf****el-Hassâf: / [181b]**

Kişi, “Şu arazimi falancaya ve falancanın oğlu falancaya, [bunların ölümleri] sonrasında ise miskinlere sadaka mevkûfe kıldım. O ikisinden birisi çocuk bırakmadan ölürse [vakıftan] nasibi, diğerine döndürülür.” dese ve iki adamdan birisi çocuk bırakarak ölse, nasibi miskinlere döner ve diğerine bundan bir şey verilmez. Nitekim vâkîf, onlardan çocuk bırakmadan ölenin nasibinin diğerine döndürülmesini ileri sürmüştü. Birisi ölüp çocuk bırakınca diğerinin, ölenin nasibinden pay alma hakkı olmaz.

Onlardan ölenin payı niçin çocuğuna ait kılınmadı diye itiraz edilirse? Vâkîf, bunu çocuğuna nispet etmeyip, sadece “O ikisinden birisi çocuk bırakmadan ölürse [vakıftan] nasibi, diğerine döndürülür.” dedi ve ölünün çocuğuna bundan bir şey ait kılınmadı diye cevap verilir.

Kişi, “Arazim, falancanın yetim çocuklarına sadaka mevkûfedir.” dese ve bunlar sayılı [ve sınırlı] çocuklar ise vakıf batıldır. Zira söz konusu / [182a] yetimlerin nesli tükenince vakıf kesilir ve miskinlere dönmez.

Kişi, “Yetimlere mevkûfedir.” dese amaç yetim fakirlerdir.

**Fasıl [11]: Mevaliye Vakıf****Hilâl:**

Kişi, arazisini mevlaları ve mevlalarının mevlaları olan efendisine vakfetse efendisinin mevlaları vakfa dahil olurken mevlalarının mevlaları dahil olmaz. Bununla birlikte efendilerinin evladının velası<sup>13</sup> kendisine aitse mevlalarının çocukları vakfa dahil olurlar. Nitekim [bu durumda] mevlanın çocuğunun vâkîf dışında bir mevası yoktur. Mevlalarının mevlaları [olan kişilerin vakfa dahil olmama sebebine gelince] onların vakfeden dışında mevası bulunmaktadır. Dolayısıyla onların vakıfta hakları yoktur. Vakfedenin, azat ettiği (موالي عتاقة) ve müvâlât anlaşması<sup>14</sup> yaptığı (موالي مولاة) kişiler bulursa vakıf, azat ettiklerine verilirken mevla'l-müvâlâtlarına verilmez. Vakfedenin mevla'l-atâkası bulunmayıp bunların çocukları ile mevla'l-müvâlâtları mevcut olsa vakfın geliri mevla'l-atâkasının evladına ait olur. Vâkîfın sadece mevla'l-müvâlâtları var olsa onlara gelirin verilmesi güzel görülmektedir. Vâkîfın ve babasının mevalisi mevcut olsa bu mevlaların mirası vakfedene ait olur. / [182b] Ayrıca vakfın geliri vakfedenin

<sup>13</sup> Efendinin ölümü halinde, ona mirasçı olma ve kendisi cinayet işlediğinde ise efendisinin onun adına diyetini ödeme hakkı. (Mütercim)

<sup>14</sup> Efendinin ölümü halinde kendisine mirasçı olması ve cinayet işlediğinde efendisinin kendi diyetini ödemesi üzerine yapılan bir anlaşma. (Mütercim)

mevalisine verilirken babasının mevalisine verilmez. Babasının oğlundan başka vârisi olup olmaması bu durumu değiştirmez. Annesi ile erkek kardeşinin mevlaları ile ilgili [hükümler] de aynı şekildedir. Vakfedenin vakıf [kurma] günü mevlaları olması yanında vakıf kurulduktan sonra [yeni] mevlaları ortaya çıksa gelir hepsine eşit verilir. [Yeni] ortaya çıkan mevlalar ile bunların evlatları vakfa dahil olurlar.

Kendisinin mevalisi bulunmayıp babasının mevalisi var olan kişi, “Babamın mevlalarına [vakfettim].” dese, babası öldüğünde [babasının] mevlalarının velâsı vâkıfa geçer ve zikri geçen mevlaların gelirden hakkı olmaz.

İki mevası bulunan kişi, “Mevalime [vakfettim].” dese, gelir iki mevlaya verilir. Onun tek bir mevası bulursa [gelirin] yarısı mevlaya diğer yarısı da fakirlere ait olur. Onun erkek ve kadın mevlaları var olsa hepsi vakfa dahil olurlar.

Kişi, çocuğuna vakfetse ve [vakfeden baba ve mevkûfun aleyh olan oğlun, ilişkiye girmiş olabileceği] cariyeye de bu [mevkûfun aleyh olan] çocukla kardeşi arasında bir çocuk daha doğursa ve [baba ile mevkûfun aleyh olan oğul] çocuğun [babası olduklarını] iddia etseler yeni doğan çocuk vakfa dahil olur.

### **Fasıl [12]: Fakir Komşulara Vakıf**

#### **Hilâl:**

Kişinin, fakir komşularına vakfetmesi meşru olup [bu durumda vakfın] geliri /[183a] onlara ait olur. Ebû Hanîfe'nin (r.d.) sözüne göre komşular, evine bitişik [evde oturanlardır]. Komşuların, mescit ehli olduğu veya müezzinin/uyarıncının (el-münâdî) sesinin ulaştığı kimseler olduğu da söylenmektedir. Vakfedenin zimmet ehlerinden fakir komşuları bulursa bunlar [vakfa] dahil olurlar. Vâkıfın mükâteb köle olan komşuları bulursa durum yine aynıdır.

Komşulardan bir kavim zenginleşip kimileri de fakirleşse gelir, taksim günü fakir olan komşulara ait olur. Fakat kişi, fakir akrabalarına vakfetse gelir, ortaya çıktığı gün fakir olan kişiye ait olur. Nitekim komşuluk intikal ettiğinde ortadan kalkar ve komşular artık kabilelerine tabi sayılmazlar. Akralılık ise intikal etmez ve zail olmaz. Gelir, komşular arasında kişi başına göre taksim edilir. Ayrıca gelir, vakfedenin öldüğü evin komşularına taksim edilir, taşındığı evin komşularına değil. Çünkü vâkıf oradan ayrılmakla onlarla komşuluk ilişkisi kesilmiştir. Vakfedenin oturduğu evle sahip olduğu ev bu hususta aynı değerlendirilir.

Kişi, Basra'da iken komşularına vakfedip sonrasında Kûfe'ye /[183b] taşınsa ve Kûfe'de ölse, Kûfe'yi vatan edinmiş ise gelir buradaki komşularına, edinmemişse Basra'daki komşularına verilir. Vakfedenin muhtelif kabilelerden olan iki hanımının

ayrı ayrı yaşadığı iki evi olsa gelir, bu evlerin fakir olan [komşularına] verilir. Vakfedenin çocukları aynı zamanda komşusu ise gelir bunlara verilmez. Zira çocuk kelimesi, kendisine komşu denilmesinden daha yakın bir mana taşır. Aynı şekilde vakfedenin hanımına da gelir verilmez. [Vakfedenin] çocuğunun çocuğu aynı zamanda onun komşusu ise kıyasen gelirden kendilerine verilir. İstihsânen ise verilmez.

Kişi, ölümünden sonrasında [yürürlüğe girmek üzere] fakir komşularına vakfedip ölmesi yanında hiçbir komşusunun [olup olmadığı] bilinmese, iki şahidin vakfedenin vefat ettiği evin [belirlenmesini sağlayacak yönde bir] şehadette bulunmalarına kadar sadaka taksimi yapılmaz.

### Fasıl [13]: Hayır Yollarına Vakıf

#### el-Hassâf:

Kişi, “Arazim, Hac (في الحج) ve umre için (في العمرة) sadaka mevkûfedir.” dese arazi, vakfedilmiş olmaz. Nitekim Hac ve umre, sadaka değildir. Fakat “Arazim, benim adıma Hac (في الحج عني) veya benim adıma umre için (في العمرة عني) sadaka mevkûfedir.” dese, bu [vakıf kurma şekli] meşrudur.<sup>15</sup>

Kişi, “Su içirme yolunda (على سقي الماء) [vakfettim].” dese bu meşrudur, nitekim bu iş /[184a] kesintiye uğramayacak hayır yollarındandır. İhtiyaç duyulan mekanları sulama işi üzerine [vakıf kurmakta] aynı şekilde meşrudur.

Kişi, evinin oturma hakkını erkek çocuklarına değil de kızlarına, [onların ölümü] sonrasında ise miskinlere belirlese, bu meşrudur. [Bu durumda] evin oturma hakkı sadece öz kızlarına ait olur. Ayrıca [zikri geçen] kız çocuklarının, eşlerini kaldıkları odalarda oturtma hakları vardır. [Söz konusu] dâr, birkaç hücresi olmayan sadece tek bir dârdan oluşuyorsa, bu dâr, kız çocukların arasında paylaşılamaz ve burada mühâyee<sup>16</sup> gerçekleşmez. [Ennihaye] bu dârın süknâ hakkı, sadece vakfedenin kendisine ait kıldığı kişilerin olur.

<sup>15</sup> İbn Nüceym, vakıf kurmanın meşru olacağı 26 adet cümlenin bulunduğunu haber vermektedir. Bunlardan 18. sırada yer alanın, ولو لم يقل عني لا يصح الوقف. şeklinde olduğunu belirtmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla mutlak Hac ve umre için vakıf kurma geçerli değilken, vakfedenin adına Hac ve umre için vakıf kurmak meşrudur. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye), 5/205-206.

<sup>16</sup> Kız çocuklarının söz konusu dârdan ortak bir şekilde istifade etme yöntemi. (Mütercim)

### **Fasıl [14]: Sultanın (İmâm) İktâ<sup>17</sup> Ettiği Vakıf**

#### **el-Hassâf:**

Sultan, sahipsiz ve işlenmemiş halde olan (mevat) araziyi birisine ikta etse, teslim alan kişinin bu araziyi vakfetmesi meşrudur. Bu, sultanın sahip olduğu bir arazi olup sultan, burayı birisine ikta etse ve onun mülkiyetine geçirse, teslim alan da burayı vakfetse aynı şekilde vakıf meşrudur. Sultan, bir kişiye beytü'l-maldan bir şey ikta etse, teslim alanın bunu vakfetmesi geçerli değildir.

### **Fasıl [15]: Kişinin Evini Mescit, Hân, /[184b] Kabristan veya Başka Bir Şeye Dönüştürmesi**

#### **Hilâl:**

Kişi, evini Müslümanlara mescit olarak belirlese ve bunu Yüce Allah için mescit kıldığına dair şahit tutsa, her ne kadar orada namaz kılınmamış olsa da bu meşrudur. Ebû Hanîfe (r.d.) [şöyle] diyordu: Kendisinde namaz kılınıncaya kadar mescit sayılmaz.

Kişi, Müslümanlar için han inşa edip burayı yolcu için han kıldığına dair şahit tutsa ve yolcular orada konaklasalar bu meşrudur. Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre ise bu meşru değildir.

Kişi, evini Müslümanlar için kabristan kılsa bu meşru olup evi [artık onun] mülkünden çıkar ve kabristana dönüşür. Buna dair bir şahit getirip getirmemesinin yahut oraya bir [ölünün] defnedilip defnedilmemesinin bir tesiri yoktur. Vakfın yalnızca kabzedilerek meşru olacağını söyleyen kavle göre ise, oraya bir ya da daha fazla kişinin defnedilmesi halinde vakıf meşru olur.

Kişi, çöl halindeki bir arazide veya Mekke yolunda yahut bazı şehirlerde kuyu açıp Müslümanlar için çeşme olarak vakıf kılsa bu meşrudur. [Söz konusu] çeşmeden [henüz] /[185a] su alınıp alınmamasının bir tesiri yoktur. Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre ise bu meşru değildir.

### **Fasıl [16]: Tamirini Şart Koşmadığı Halde Araziyi Miskinlere Vakfeden Kişi**

#### **Hilâl:**

Miskinlere ve fakirlere vakfedilen her şeyden [eğer vakfın tamire ihtiyacı varsa] ilk başta yapılacak olan, vakfın onarılması için harcamadır. Sonrasında kalanlar

<sup>17</sup> “Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi.” Mustafa Demirci vd., “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 22/43-52.



fakirlere verilir. Nitekim [toprak vergisinin alındığı] haraç arazisi de [ihtiyaç duyulduğunda] tamir ettirilir. Tamirden sonra kalanlar vergi (haraç) yollarına sarf edilir.

Vakfın işlerini yürüten kişi (el-kâim bi emrihâ),<sup>18</sup> vakfedilen arazide mevcut olan hurma ağacının helakından/yok olmasından korktuğu vakit, zikri geçen ağaçlar tükenmesin ve birbiri ardınca büyüsün diye, hurma ağacının gelirinden hurma ağacı fidesi alıp vakıf araziye dikmesi meşrudur. Kayyımın ihtiyaç duyulduğunda söz konusu arazide [çalışan] çiftçi ve bekçilerin [kullanımı] ve ekinlerin muhafazası için oda [benzeri bir şey]<sup>19</sup> yaptırma hakkı vardır. Vakıf arazi, şehre bitişik ise buraya evler bina ettirmesi ve oradan gelir elde etme amacı taşınması meşrudur. / [185b] Bu, hurma ağacı ile diğer ağaçların gelirlerinden daha üstündür. Kayyım, bu araziye zirâî ortaklıkla (müzaraa) bir şahsa belirli yıllar teslim edebilir. Ayrıca kayyım, bu arazide ihtiyaç ve zorunluluk duyduğu işçileri ücretle çalıştırabilir.

Kayyımın [şu dört durumun oluşması halinde vakıf] arazinin gelirlerinden, benzeri her vakit gündeme gelmeyecek hayır yollarına verme hakkı olur ve kayyım, ikinci gelire kadar tamiri erteler: [1:] Kişi, arsasını tamir şartına temas etmeden fakirler ve miskinlere vakfetmiş ise. [2:] Buranın bir kısmı tamire ihtiyaç duyuyorsa. [3:] Benzeri her vakit gündeme gelmeyecek hayır yollarına [yardım] teklif edilmişse. [4:] İkinci gelire kadar tamiri ertelediklerinde büyük zarar oluşmayacaksa. Buranın tamiri ertelenildiğinde arazi harap olacaksa, ikinci gelir tahsil edilinceye kadar ilk olarak, maruf bir şekilde gelirlerinden tahribi önleyecek derecede [tamir için] harcama yapılır. Nitekim bu daha üstün ve güzel [bir yoldur].

### **Fasıl [17]: Belirlediği Bir Kavme Oturma Hakkını Ait Kılarak Ev Vakfedip / [186a] Hiç Kimseye Tamir Zorunluluğu Yüklemeyen Kişi**

#### **Hilâl:**

Kişi, “Şu evimin oturma hakkı, hayatta olduğu sürece falancaya ait olmak üzere Yüce Allah için ebediyen sadaka mevkuftedir. Falanca öldüğünde (heleke), oturma hakkı falancaya geçer. Sonrasında ev, fukara ve miskinlere verilir.” dese, vakıf şartları üzere

<sup>18</sup> Bir sonraki cümlede zikredilecek olan kayyım kelimesi, “el-kâim bi emrihâ” terkibi ile kast edilenin kayyım olacağına bir işaret olarak algılanabilir. Ayrıca klasik fûrû-ı fıkıh eserlerindeki kayyım denilen kişiyi çağrıştıran bu ifadeden mütevellinin de anlaşılması mümkün gözükmemektedir. (Mütercim)

<sup>19</sup> “Oda benzeri” diye tercüme ettiğimiz ifade, metinde harekeli olmamakla birlikte “karye” ismini çağrıştıran قرية kelimesidir. İbn Fâris, “ka-ra-ye” fiilinin asıl anlamında toplamak manasının var olduğunu belirtir. Köy ve kasaba manalarını da ihtiva eden karye kelimesinin, metnimizde evden daha küçük oda benzeri yapıları yansıttığı düşünülmektedir. İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzi, *Mu'cemü Mekâyis'i-l-lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979), “karye” 5/78-80.

meşrudur. Bu evin gerekli olan tamir ve restorasyonu oturan kişiye ait olur. [Oturan] kişi, “[tamiri gereken vakıf] evin masraflarını karşılayacak paranın kendisinde olmadığını ve buranın kira ücretinden gelecek para ile tamiri tamamlanıncaya kadar başka birisine kiralınmasını, tamiri tamamlanınca da oturma hakkı elinde olan kişiye verilmesini ve bu kişinin tamirle sorumlu tutulmamasını” ifade ettikten sonra oturma hakkına sahip kişi, “ben bina eder<sup>20</sup> ve otururum.” dese, bu hakkı vardır. Söz konusu kişi, bina ettikten sonra vefat etse, yapmış olduğu bina vakıf ehline değil mirasçılara vâris olur. [Arazisi hala vakıf, binası mirasla vakıf olmaktan çıkarılan binanın tekrar vakfa döndürülmesi mahiyetinde vakfın maslahatı için] bu adamın vârislerine denilir ki; “bu binayı kaldırın.” Zikri geçen evin oturma hakkı /[186b] [geride söz konusu olan] ilk kişiden sonra [zikredilen] kişiye belirlenmesi ve onun da “ben bu binanın kıymetini veririm.” demesi üzerine vârisler binayı kaldırmayı kabul etmeseler, adamın kıymetini verme hakkı kabul edilmez. Herhangi bir şey üzerine anlaşmadıkları sürece bina, bu adamın değil vârislerin olur. Bu sadakanın işini yürüten kişinin, zikri geçen binadan bir şey parçalandığı vakit bu parçayı satıp [elde ettiği parayla] evi tamir etme hakkı vardır. [Nitekim, arazi hala vakıftır].

### **Diğer Nevi**

#### **Hilâl:**

Vakıf arazide ürünü bulunmayan hurma ağacı mevcut olsa, hurma ağacı satılır. Hurma ağacının [satılmasından elde edilen] para, ürün konumundadır. Vakıf tamire ihtiyaç duyduğu halde vakfın işini yürüten kişi, tamir edecek parayı bulamazsa vakıf adına borç alma hakkı yoktur. Nitekim tamir, sadece gelirden yapılır. Fakat o, yetimin vasisi lehine borç alabilir.

Vakfedilmiş arazide kendisine ihtiyaç duyulmayıp satılabilecek fidanlar mevcut olsa bunlar satılır. Bu [nitelikteki ürünleri satmak] gelir [elde etme] konumundadır. Derim ki: fidan, hurma ağacı ve diğerlerinden daha kapsamlıdır. Tekrar gerekmesin diye /[187a] [fidanlara] ihtiyacın kalmaması, ürünlerine ihtiyaç duyulmamasından aynı şekilde daha kapsamlıdır.

### **Fasıl [18]: Gelirinden Her Birine Pay Belirlediği İki Adama Vakfeden Kişi**

#### **el-Hassâf:**

Kişi, “Şu arazim, falancaya gelirinin yarısı, [diğer] falancaya da gelirinin 3’te biri [verilmek] üzere yaşadıkları müddetçe falancaya ve falancaya ebediyen sadaka

<sup>20</sup> Metinde **أبنيها** ifadesi zikredilmekle beraber, sibaktan tamir anlamının daha doğru olacağı hatıra gelmektedir. (Mütercim)

mevkûfedir.” dese gelir, 12 hisseye bölünür. Bunun 7 hissesi [gelirin] yarısının sahibine, 5 hissesi de 3'te bir hisse sahibine verilir. Şöyle ki; yarı hisse sahibine 12 hisseden 6 hisse, 3'te bir hisse sahibine de 4 hisse [verildikten] sonra vakfedenin hakkında konuşmadığı 2 hisse kalır ki; bu, aralarında yarı yarıya [olarak paylaşılır]. [Burada] vakfeden, her ikisine gelirden murat ettiği miktarı belirleyip kalan [kısım hakkında] konuşmayarak kalanı miskinlere ait kılmamış ve 2 hisse, onlara [bölüştürülmüştür]. Şöyle ki; vakfeden, vakfın bütün gelirini o iki kişiye ait kılarak [vakıf kurma işlemine] başladıktan sonra geliri bu şekil üzere aralarında ayırtırmıştır. Vakfeden susup [hiçbir oran belirlemeye- rek geliri] ayırtırmasaydı, gelir aralarında yarı yarıya [bölünecekti]. Ashâbımız, bu [gö- rüşü] aldı.

### **Fasıl [19]:/[187b] Vakfettikten Sonra Ortaya Çıkan [Birtakım Durumlar] Hak- kında**

#### **el-Hassâf:**

Kişi, içinde müdebber kılmanın<sup>21</sup> bulunduğu vasiyetler yanında bir kavimle ilgili vasiyetlerde bulunsa ve iyilik yollarında bir şeyler vasiyet ettikten sonra delirse veya başka bir sebepten ötürü aklını yitirse, müdebber kılma dışındaki vasiyetler geçersiz kabul edilir.

Kişi, miskinlere vakfedip mürtet olduktan sonra –Allah'a sığınırız-, irtidat sebe- biyle öldürülse yahut ölse vakıf batıl olur ve vakfedilen mal, vârisler arasında miras ka- bul edilir. Nitekim onun ameli batıl olmuştur, vakıf kurmak ise [Allah'a] yaklaşımdır. [Zikri geçen] kişi, daru'l-harbe girip sonrasında İslam yurduna dönse ve imanını yeni- lese vakfı meşru olur. Fakat imanını yenilemeden ölürse, vakfettiği mal vârisleri ara- sında miras olur.

### **Fasıl [20]: Kendilerine Bir Arazi Vakfedilen Kavmin [Tamamının] Bunu Kabul Et- memesi veya Bazısının Bunu Kabul Etmesi**

#### **Hilâl:**

Kişi, arazisini Abdullah'a vakfettikten sonra Abdullah, “Bana vakfettiğin araziye kabul etmiyorum.” dese vakıf, meşru olup geliri fakirler ve miskinlere ait olur. / [188a] Kişi, “Abdullah'ın çocuğu ve nesline [vakfettim].” dedikten sonra Abdullah'ın çocuğun- dan birisi, kendisine vakfedileni kabul etmese, vakıf meşru olup geliri vakfı kabul eden- lere aittir. Kabul etmeyen ise ölü konumunda değerlendirilip hissesi kabul edene verilir. Kişi, nesilleri devam ettiği sürece Abdullah'ın oğlu ve nesline vakfettikten sonra onlar- dan bir grup “Kabul etmeyiz.” deseler vakıf, 1 kişi kalıncaya kadar onların kalanlarına

<sup>21</sup> Efindisinin ölümünden sonrasında geçerli olmak üzere kölesini azat etmesi. (Mütercim)

ait olur. Hep birlikte “Kabul etmeyiz.” deseler vakıf, fakirlere ait olur. Vakfeden vakfî kurduktan sonra çocuğu veya nesli ortaya çıkıp “Kabul ederiz.” deseler, vakıf onlara döndürülür. İçlerinden birisi “Kabul etmem.” dese hissesi kabul edenlere verilir.

#### **el-Hassâf:**

İçlerinden birisi, “Ne kendime ne de çocuğuma kabul ederim.” dese hissesini kendisine vermek meşrudur. Çocukları büyük ise hisseyi kabul ve reddetmek kendilerine aittir. Çocukları küçük ise hisselerinin kendilerine verilmesi meşru değildir.

#### **Hilâl:**

Kişi, /[188b] Abdullah’ın çocuğuna vakfettikten sonra Abdullah’ın çocuğundan birisi, “Kabul etmem.” deyip ilave bir şey söylemese kendisine belirlenen gelirin tamamı kesilir ve içlerinden kalanlara verilir. Abdullah’ın çocuğundan birisi, geliri bir sene alıp sonrasında “Kabul etmem.” dese, artık reddetme hakkı yoktur. Abdullah’ın çocuğundan birisi, “Bir sene kabul etmem. Bunun dışında kabul ederim.” dese, geçerli olup bu senenin gelirinden [aldığı] hisse, kalan vakıf ehline ait olur ve o, sonradan çıkacak gelirlerde vakıf ehline ortak olur.

Kişi, Abdullah’a vakfettikten sonra Abdullah, “Bana vakfedileni kabul etmem.” deyip devamında “Onu kabul ettim.” dese bu, reddetmek [hükümünde] olur ve kendisine vakfedilmiş olmaz. Abdullah, “Bana vakfedileni kabul ettim.” dedikten sonra “Bunu kabul etmem” dese Abdullah’a vakıf meşrudur. Kabul ettikten sonraki “Kabul etmem” sözü ise dikkate alınmaz.

Kişi, “Arazim, Abdullah’a ve Zeyd’e sadaka mevkûfedir.” dedikten sonra Abdullah, “Kabul etmem.” dese, gelirin yarısı Zeyd’e diğer yarısı ise miskinlere ait olur.

/[189a] Kişi, “Yaşadıkları sürece Abdullah’a ve Zeyd’e [vakfettim].” dedikten sonra onlardan birisi ölse yarısı kalan kişiye, yarısı da fakirlere verilir.

#### **Fasıl [21]: İçerisinde Hurma Ağacı veya Ürün Bulunan Araziyi Vakfeden Kişi**

#### **Hilâl:**

Kişi, ürünü mevcut olan arazisine yönelik “Arazim, Allah için ebediyen sadaka mevkûfedir.” deyip bir ilavede bulunmasa, arazi fakirler ve miskinlere vakıf sayılıp ürün ve geliri vakfedene aittir. [Zikri geçen] arazide ürün yerine binanın olması da aynı şekilde [değerlendirilir.] Orada hurma ağacı ile ağaç olması da aynı şekildedir.

Kişi, nehirde ve yolda hissesi bulunan arazisine yönelik “[Arazim], fakirlere sadaka mevkûfedir.” dese kıyasen bu [nehirdeki araziye sulama hakkı ile yoldaki yol hakkı], vakfa dahil olmazken istihsânen dahil olur.

**Fasıl [22]: Elindeki Arazinin Sadaka Mevkûfe olduğunu İkrar Eden Kişi****Hilâl:**

Kişi, elindeki arazinin sadaka mevkûfe olduğunu ikrar edip buna ilave bir söz söylemese ikrarı meşrudur. Bu [arazi], /[189b] bize göre ikrar ettiği [şekil] üzere vakfedilmiştir. Şahitler, arazinin [zikri geçen] kişinin ikrarda bulunduğu anda onun elinde olduğuna şahadet etseler, ikrar eden burayı vakfetmiş [kişi olarak] kabul edilir. Şahitler, bu yönde bir şahadette bulunmayıp onun ikrar ettiğinden başka bir [malı] olmadığı biliniyorsa ikrarı [yine] meşru olmakla birlikte ikrar edenin ve başkasının burayı vakfeden [kişi] olduğuna hükmolunmaz.

Kişi, elinde bulunan araziye yönelik oranın babası tarafından vakfedildiğini ikrar etse, babasının kendisinden başka bir vârisi olmamakla beraber babasının bir borcu da yok ve babası bir vasiyette bulunmamışsa ikrar meşrudur. Babasının borcu var yahut bir vasiyette bulunmuş, vasiyet yerine getirilmiş ve borç ödenmişse ise ikrar [yine] meşrudur. Vasiyet [henüz] yerine getirilmemiş, borç da ödenmemiş ise vasiyet ve borç miktarınca araziden [bir kısım] satılır. Kalan ise ikrar ettiği [şekil] üzere vakfedilmiş olur. Babasının kendisi dışında bir vârisi var olup bu vâris de, onun ikrar ettiğinin aynısını ikrar etse bu [ikrar da] meşrudur. [Vârislerden] birisi, o [arazinin] miras olduğunu iddia ederse, sadece ikrar edenin hissesinin vakıf olduğuna, /[190a] diğer kişinin hissesinin ise miras olduğuna hükmedilir.

Kişi, “Velayeti bana ait olmak üzere şu arazi vakıftır.” dese bu meşrudur. İkrarı sabit olmadığında ise oranın velayeti kendisine aittir. Kişinin, “Gelirlerini uygun gördüğüm hayır yollarına sarf etmem şartıyla [arazi vakfettim.]” demesi de aynı hükümdedir.

Babasının kendisinden başka vârisi bulunmayan kişi, velayeti kendisine ait olmak üzere elindeki arazinin babasından fakirler ve miskinlere sadaka mevkûfe olduğunu ikrar etse ikrarı meşrudur. Velayet, kıyasen değil istihsânen kendisine ait olur.

Kişi, “[Arazim] falancaya sadaka mevkûfedir.” deyip falancanın kim olduğunu belirtmese ikrar meşru olup [arazi] vakıf olur. Kıyasen velayet kendisine ait olmaz.

Kişi, “Kadının beni yetkili kıldığı arazi sadaka mevkûfedir.” dese bu, kadının yanında sabit oluncaya kadar [bu] sözü kıyasen kabul edilmez.

Kişi, “Sadaka mevkûfe olan bu arazi, falancanın elinde idi ve bana onu vasiyet etti.” dese, /[190b] bu [söz] kabul edilmez ve kadı, [orayı] vakfeder, ayrıca [söz konusu] falancanın vârisi gelinceye kadar oradaki bir şeye dair hüküm verilmez.

Kadı, bir adamı araziye veli kılsa, [veli kılınan] kişinin bu araziye dair ikrarı meşru olmaz. Aynı şekilde kişi, vasisi ve babası bulunmayan yetim hakkında bir iddia

ortaya attıktan sonra kadı, birisine yetim adına davada taraf olmasını, müddei ile dava-  
laşmasını emretse ve kadının vekili [mesabesinde olan zikri geçen emredilen kişi], ka-  
dının yanında yetim aleyhinde ikrarda bulunsa bu ikrar geçerli değildir.

Kişi, arazinin belirlenmiş [hayır] yollarına sadaka mevkûfe olduğunu ikrar ettik-  
ten sonra “İlk [ikrarımdaki hayır] yolu dışındaki şöyle şöyle [hayır yoluna vakfettim]”  
dese ilk ikrar geçerli olup arazi ilk [hayır] yollarına vakfedilmiş olur ve ikinci ikrar ba-  
tıdır.

Kişi, arazinin belirlenmiş [hayır] yollarına sadaka mevkûfe olduğunu ikrar ettik-  
ten sonra [hayır] yollarına ilavede yahut bunlardan eksiltmede bulunsa bu kabul edil-  
mez ve ilk ikrar bağlayıcı olur. Kişi ilk [belirlediği hayır] yollarından dönüp başka yollar  
tayin etse bu kabul edilmez.

### **Fasıl [23]: Elindeki Vakfiyeyi İnkâr**

#### **el-Hassâf:**

/[191a] Ebûbekir (r.h.) dedi: Kavim, birisinin elindeki arazinin [kendilerine vak-  
fedilmiş olduğunu] iddia edip “Bu bize vakfedilmiştir.” dedikten sonra, [araziyi] elinde  
bulunduran, “Arazi, benimdir.” derse ve kavim de “falancanın bu araziyi kendilerine  
vakfettiğine” dair delil getirirse onlar, bu [araziden] herhangi bir şeyde hak sahibi ola-  
mazlar. Şöyle ki; [kavmin araziyi kendilerine vakfettiğini iddia ettikleri] kişi, sahip ol-  
madığı bir şeyi vakfetmiş olabilir. Kavim, “Vakfeden, araziyi kendi elinde bulundurduğu  
gün bize vakfetti.” deyip buna dair delil getirirler [araziden] bir şeye sahip olamazlar.  
Nitekim arazi, onun elinde kiralama ya da ödünç alma [akitleri sebebiyle] duruyor ola-  
bilir.

Kişi, vakıf akdi esnasında şart koşmadığı sürece vakıf kurduktan sonra orayı ilk  
halinden [başka bir şekle] dönüştüremez.

### **Fasıl [24]: Hastanın Vakfı**

#### **Hilâl:**

Kişi, [ölüm] hastalığında iken fakirler ve miskinlere arazi vakfetmiş olsa vakıf,  
[mallarının] 3'te birinden meşru olur. Kişi ölümünden sonra arazisinin vakfedilmesini  
vasiyet etmiş olsa aynı şekilde vakıf, [mallarının] 3'te birinden meşru olur.

Malını kapsamayacak [miktar] borcu olan kişi, arazisini [öldüğü] hastalığında  
iken vakfetmiş olsa vakıf, /[191b] borcu [ödedikten] sonra [mallarının] 3'te birinden  
meşru olur. Onun çok borcu var ise vakıf batıl olur ve [vakfedilen] mal, alacaklılar adına  
satılır. [Çok borcu olan] kişi malını vasiyet etmiş olsa aynı [hüküm] verilir.

Erkek ve kız evladı olan kişinin, [öldüğü] hastalığında iken “arazim çocuğuma eşit olarak sadaka mevkûfedir.” demesi üzerine çocukları buna onay verirlerse vakıf meşrudur. Onay vermezler ise gelir, 2 kız hissesi, bir erkeğe gelecek şekilde aralarında paylaşılır. Vakfedenin eşi de olsa eşine gelirden 8’de bir hisse verilir. Ayrıca vakfedenin eşini vakıf [kurma esnasında] zikredip etmemesinin [bu hükümde] bir etkisi yoktur. Vakfedenin kimi çocukları [vakıf kurulduktan] sonra ölse, vakfın geliri, ölenlerin vârislerine [ilk] vârislerin nasibi oranında paylaşılır. Vakfedenin kimi çocukları [vakıf kurulduktan sonra] hayatta ise babasından [alacakları] miras oranında gelir taksimi yapılır. [Vakfedenin] öz çocuklarının tamamının nesli tükenmiş olup içlerinden kimse [hayatta] kalmasa gelir, vakfedenin çocuklarından sonra [gelirin verileceği kişiler diye] belirlediklerine verilir. Ölenin eşi hayatta ise ona [gelirden] bir şey verilmez.

Kişi, [öldüğü] hastalığında iken [malının] 3’te birinden verilmek üzere arazisini çocuğuna vakfetse, çocukları da bunu onaylamaz ise /[192a] vakıf meşru olmayıp geliri vârislere ait kılınır.

Kişi arazisini fakir akrabalarına, çocuğuna ve nesline vakfetse ya da vasiyet etse, [vakıf/vasiyet, malının] 3’te birinden meşru olur. Vâkîfın çocukları içerisinde muhtaç olan varsa gelirin tamamına bakılır ve gelir, ölen vâkîfın kendilerine şart koştuğu vakıf ehlinden fakir olanlara paylaşılır. Öz çocuğa düşen pay, ölünün vârislerine [düşen] hisse oranında diğer vârisler arasında paylaşılır. Vasiyet edenin ölümünden sonra fakirleşen kişi vakfa dahil olur ve anlattığımız üzere hissesini alır. Vasiyet edenin ölümünden sonra içlerinden zenginleşen ise vakıftan çıkmaz ve vakfın [geliri] onlardan fakirlere taksim edilir. Bununla birlikte fakir vârislerin hisseleri anlattığımız şekildedir. Fakir vâris hisselerine fakirler ve zenginlerden olan vârislerin tamamı dahil olur ve bu /[192b] vakfedenin vârislerine [düşen] miktar [oranında] paylaşılır.<sup>22</sup>

Kişi, “Arazim, falancanın çocuğuna ve nesline sadaka mevkûfedir.” dese gelir, [hayatta] olan çocuk ile henüz dünyaya gelmemiş nesle ait olur. Nitekim bu [sadaka mevkûfeye dönüşen arazi], miras olarak dönmez ve ebediyen temellük edilmez. Fakat kişi, [söz konusu] araziyi falancanın çocuğuna ve nesline vasiyet etse geliri, vasiyet edenin öldüğü gün hayatta olan çocuk ile nesle ait olurken, sonradan doğacaklara ait olmaz. Zikri geçen çocuk ve neslin tamamının soyu tükenince asıl [olan sadaka mevkûfeye dönüşmüş arazi] vârislere döner.

<sup>22</sup> Metinden fakirken zenginleşenlerin vakfın gelirinden pay sahibi olmaya devam edeceği anlaşılma ile beraber metnin bir kısmından, bu hakkının olmayacağı manası da çıkmaktadır. Dolayısıyla bir çelişki var gibi gözükmektedir. Daha detaylı açıklama, tahkikli neşrimizde zikredilen metnin dipnotunda yer almaktadır. (Mütercim)

Kişi, [öldüğü] hastalığında iken “Arazim, vefatımdan sonra nesilleri devam ettiği sürece ve Abdullah’ın çocuğuna ve nesline ebediyen sadaka mevkûfidir. Nesilleri tükenince ise vârislerime ait olur.” dese, vakıf, vasiyet edenin öldüğü gün hayatta olan Abdullah’ın çocuğuna ve nesline ait olup sonradan ortaya çıkacaklara ait değildir. Bunların neslinin tamamı tükendiğinde ise vakıf, vârislere döner. Vârisler de vakfedenden [alacakları] mirasları oranında aralarında vakfın aslını paylaşırlar.

Kişi, “Arazim, vefatımdan sonra sadaka mevkûfidir.” deyip herhangi bir ilavede bulunmasa /[193a] vakıf batıldır.

Kişi, sıhhatinde iken “Bu arazim, Abdullah’a sadaka mevkûfidir.” dese vakfedilmiş olmaz. Nitekim [bu şekilde vakıf kurma iradesi olan] kişi, araziyi vakfettim [demiş olsa da vakfın] sonunu miskinlere belirlememiş ve “Arazi, sadaka mevkûfidir.” dememiştir.

Kişi, “Arazimin geliri vefatımdan sonra Abdullah’a aittir.” dese bu, hayatında iken meşrudur. Öldüğünde ise arazi vârislere döner.

Kişi, ölümünden önce ürün yetiştirmiş olan arazisini ölümünden sonra [geçerli olmak üzere] belirlediği [hayır yollarına] vakfetmeyi vasiyet etse ve sonrasında ölse [ölümünden önce yetiştirmiş olan] ürün, miras kabul edilmekle birlikte vakıf ehline verilmez. Ürün, vasiyet edenin ölümünden sonra ortaya çıksa, arazi ile ürün [vasiyet edenin malının] 3’te birinden verilir. Gelir ise arazinin kendilerine vakfedildiği mevkûfun aleyhlere ait olur.

Kişi, araziyi kendisine vakfetse, vakıf meşru olmakla beraber ürünü sadece kendisinin olur.

### **el-Hassâf:**

Çok borcu bulunan kişi, ölümünden sonrasında [geçerli olmak üzere] arazisini vakfetse kadı, araziye satıp parasını alacaklılara paylaştırır. Ölen vâkıfın [zikri geçen] araziye [vasiyette sınır olan] 3’te birlik mal içerisinde çıkaracak [başka] malı [olduğu] tespit edilse /[193b] bu arazinin kıymeti kadar olan kısım, tespit edilen malından alınır ve bununla bir arazi satın alınır ve fakirlere vakfedilir. Ölen vâkıfın [zikri geçen] araziye [vasiyette sınır olan] 3’te birlik mal içerisinde çıkaramayacak [kadar başka] malı [olduğu] tespit edilse, [aynı şekilde] bu arazinin kıymeti kadar olan kısım, tespit edilen malından alınır ve bununla bir arazi satın alınır ve fakirlere vakfedilir.



## **Fasıl [25]: Vakfın [Kuruluşunu Bir] Vakitle Kayıtlamak**

### **el-Hassâf:**

Kişi, “Şu arazimi, bu vakitten bir sene sonra [geçerli olmak üzere] Yüce Allah için miskinlere sadaka mevkûfe kıldım.” dese, Ebubekir (r.h.) “Bu durumla ilgili ashabımızdan bir şey ezberlemedik. Fakat bana göre [bu şekilde vakıf kurmak] meşru olmaz.” dedi.

### **Hilâl:**

Kişi, “Arazim bir aylığına sadaka mevkûfedir.” dese meşru olup arazi, edebiyen mevkûfe sayılır.

Kişi, “Bir ay sonrasına [vakıf olsun.]” dese vakıf batıl olur.

Kişi, “Vefatımdan sonra bir seneliğine falancaya [vakıf olsun.]” dedikten sonra bir ilavede bulunmasa arazi, vefatından sonra bir seneliğine falancaya mevkûfe olur, bir sene sonra /[194a] ise vârislere döner.

Kişi, “Yarın olduğunda arazim sene ve sene sadaka mevkûfedir.” dese vakıf batıldır.

## **Fasıl [26]: Hisseli Vakıf**

### **Hilâl:**

Kişinin, arazinin kendisine ait [bölümü olan] yarısını taksim edilmeden hisseli iken vakfetmesi meşrudur. Fakat hisseli [malı] hibe etmek ve sadaka [olarak] vermek meşru değildir. Nitekim hibe ile sadaka kabza ihtiyaç duyarken vakfın kabza ihtiyacı yoktur.

Kişinin kendisine ait araziye sahih bir şekilde vakfetmesi üzerine birisi, taksim edilmemiş hisseli [haldeki] arazinin bir kısmında hak sahibi olduğunu iddia etse, arazinin kalan kısmını vakfetmek meşrudur. [Benzer durumdaki] hamam ve dükkânın vakfedilmesi de aynı şekilde değerlendirilir.

İki kişiye ait olan arazinin ortaklarından birisinin, kendi hissesini vakfetmesi meşru olmakla birlikte ikisinin, hisselerini beraber vakfetmeleri de meşrudur. Onlardan birisinin, kendi hissesini ortağının vakfettiği [hayır] yollarına veya başka [hayır] yollarına vakfetmesi aynı şekilde değerlendirilir.

### **Fasıl [27]: Fasit Vakıf**

#### **Hilâl:**

Dilediği vakit vakfın aslını iptal etme muhayyerliğini eline alması şartıyla kişinin, kendisine ait araziye belirlediği [hayır] yollarına /[194b] vakfetmesi batıldır. Fakat kişinin [azadı iptal etmek için] muhayyerlik şartını eline alması koşuluyla kölesini azat etmesi meşru olmakla beraber şart geçersizdir. Nitekim kişinin kendisine ait araziye fakirlerle miskinlere vakfedip gelirini, belirli sene [boyunca] birisine şart koşması [halinde] vakıfla şart meşru görülür.

Kişinin, doğuracağı çocuğunun falancaya ait olması koşuluyla cariyesini azat etmesi [halinde] azat etme geçerliken şart batıldır.

Vakfın gelirine dair [ileri sürülmesi] meşru görülebilen şartlar, vakfın aslına yönelik olarak da meşru görülebilir.

Vakfedenin çocuğuna dair şart meşru değilse, annesine dair ileri sürdüğü şart da meşru olmayacaktır.

Kişi, “Dilersem, [malım] sadaka mevküfedir.” dedikten sonra “Kesinlikle diledim.” dese vakıf batıl olup meşru değildir.

Kişi, “İstedikleri zaman vârislerimin vakfı iptal edebilmeleri şartıyla [malımı vakfettim]” dese vakıf batıl olup meşru olmaz. Kişinin, “Vârislerimin vakfı satmaları ve parasını kullanmaları şartıyla [malımı vakfettim]” demesi de aynı şekildedir.

Kişinin “Bu araziye satın alırsam /[195a] arazi sadaka mevküfedir.” demesiyle vakıf kurulmuş olmaz.

Kişinin başkasına ait araziye vakfedip sonradan onu mülk edinmesiyle arazi vakfa dönüşmez.

Kişinin başkasına ait araziye belirlediği [hayır] yollarına vakfetmesi üzerine arazi sahibi, bu durumdan haberdar olunca bunu onaylarsa vakıf meşru olur.

### **Fasıl [28]: Müşterinin Fasit [Akitle] Satın Aldığı [Malı] Vakfetmesi ve [Malı] Kabızdan Önce Vakfetme**

#### **Hilâl:**

Kişinin, fasit akitle satın alıp kabzettiği araziye fakirler ve miskinlere vakfetmesi meşrudur. [Sonrasında] satıcı bu akitle ilgili olarak müşteriye dava açıp [haklı çıksa], müşterinin arazinin kabız günündeki kıymetini satıcıya teslim etmesi gerekir. Müşteri, araziye kabızdan önce vakfetmiş olsa vakıf batıl olur. Müşterinin fasit akitle satın aldığı

evi kabzettikten sonra mescide dönüştürmesi üzerine burada insanlar namaz kılsa, [söz konusu] ev, [artık] mescit [hükmünde] olur. Müşterinin de evin kıymetini ödemesi gerekir ve artık [bu] ev, geri iade edilmez. Ayrıca bu [mescitle] vakıf eşit kabul edilir.

Sahih bir akitle satın aldığı evi kabzettikten sonra kişinin, burayı miskinlere sahih bir şekilde vakfetmesi meşrudur. [Neticede bu] ev, vakfettiği şekil üzere vakfedilmiş olur. / [195b] Şufa hakkına sahip birisi, bu evi [satın almak] için müracaat edip bu hakkını kullanarak evi alması meşru olup [bu durumda] vakfedilmesi batıl olur ve evde en fazla hak sahibi kişi şefî kabul edilir. Nitekim şufa istihkak konumundadır.

Kişi, satın aldığı evi kabzedip vakfettikten sonra evde kusur bulsa, vakıf meşru olup evi iade etmesi geçerli görülmemekle birlikte [kusur miktarına denk gelen] noksanlığı talep eder ve alır. Noksan miktarınca aldığı şeyde dilediğini yapabilir. Zira o, noksan [kısmı] vakfetmemiştir. Fakat kişi, [Hac ve umre yapan kimselerin kestikleri] bedene kurbanı satın alması üzerine bunu hedy kurbanına dönüştürüp [söz konusu] hayvana [buna dair] bir alamet taksa ve hayvanda bir kusur tespit etse noksanı talep edemez. Çünkü bedene [artık] onun mülkünde [olan bir mal sayılır.] Ayrıca o ölünce bedene miras olur. Vakıfta ise mülkiyet ondan kalkar.

Kişi, arazi satın alıp kabzetmediği halde burayı miskinlere vakfetse, [satıcıya arazinin] parasını teslim etmiş ise vakfetmesi meşrudur. [Satıcıya arazinin] parasını [henüz] teslim etmemiş ise de arazi, vakfedilmiş [hükmündedir. Bu durumda] müşteri öldüğünde vakıf batıl olur ve arazi semeni için satılır. Müşteri, arazide noksanlık bulunduğu satıcıya noksanlıktan [doğan zararı karşılamak için] rücu eder. Fakat kişi, köle satın aldıktan sonra / [196a] kabzetmeden onu azat etse, azadı meşru olup müşteriden semen tahsil edilir ve azat etme işleminden geri dönülemez. Nitekim azat etme tüketme (istihlâk) [konumunda değerlendirilir.] Dolayısıyla köle, sahibinden azat edildikten sonra geri döndürülemez. Vakıf da gerçekleştikten sonra vakfedilmiş [hükmündedir.]

Kişi, araziye rehin olarak verdikten sonra orayı vakfetse ve rehin veren [borcunu ödemek suretiyle] rehni kaldırırsa vakıf meşrudur. Rehni veren [borcunu ödemediği için] rehni kaldıramazsa, arazi borç için satılır ve vakıf batıl olur.

Kişi, kölesini [vererek] arazi satın alsın ve karşılıklı kabızda bulunduktan sonra müşterinin araziye vakfetmesi üzerine köle istihkak [iddiası neticesinde başka birinin malı] kılınsa vakıf meşru olur ve müşterinin arazinin kabız günündeki kıymetini satıcıya ödemesi gerekir. [Neticede] vakıf iade edilemez. Köle, müşterinin araziye vakfettiği zaman hür olarak bulursa vakıf batıldır.

Kişi, fasit akitle arazi satın aldıktan sonra araziye kabzetmesine [rağmen] satıcı, müşterinin elindeki araziye vakfetse ve kadı satım akdini feshederek araziye satıcıya

iade etse vakıf batıldır. Satıcının, müşterinin kabzından önce burayı vakfetmesi ise meşrudur. Satıcının araziyi bundan sonra müşteriye teslim edip etmemesi eşit kabul edilir. / [196b] Müşterinin, araziye fasit akitle satın aldıktan sonra satıcıyı [mevkûfun aleyh kılarak] vakfetmesi meşru olup müşterinin satıcıya arazinin kıymetini ödemesi gerekir. [Burada müşterinin] araziye satıcıyı yahut başka birisini [mevkûfun aleyh kılarak] vakfetmesi eşittir.

Fasit akitle satın aldığı araziye kabzeden miskinlere vakfeden kişi, sonrasında [burayı] kabzederse vakıf batıldır.

Kişi, araziye satın alıp kabzettikten sonra vakfeder ve birisi araziye istihkak iddiasında bulunmakla beraber [satıcının] satımını onaylarsa, satım meşru olmakla beraber vakıf batıl sayılır.

Satıcının 3 gün [içinde akdi iptal etme hususunda] muhayyer olma şartıyla müşteriye sattığı araziye müşteri kabzedip 3 gün içerisinde vakfetse ve satıcı [muhayyerliğini kullanmayarak] satımı onaylarsa vakıf batıldır. Aynı şekilde müşteri, arazi bedeli olarak kölesini belirlemesine rağmen, köleyi azat etse azat batıldır. Müşterinin, muhayyerlik yetkisini [eline aldıktan sonra] araziye vakfetmesi meşrudur.

### **Fasıl [29]: Vakfın Gaspı**

#### **Hilâl:**

Vakfedilen araziye gasp eden kişinin araziye iade etmesi gerekir. [Gasp ettikten sonra] elindeyken [değerinde] noksanlık [gerektiren bir şey] yapmış ise / [197a] noksanlık [miktarını] ödemesi lazımdır. [Sonrasında tahsil edilen] bu [para] arazi adına harcanır. Gâsıp, [izin almadan söz konusu parayı] arazinin kuyusu, su yollarının açılması ve benzeri işler için harcarsa, [vakıf adına] tasadduk etmiş sayılır. Gâsıp, [gasp ettikten sonra] araziye fidan dikmişse “fidanını sök ve götür.” denilir. Fidanı sökmesi ile arazinin değeri azalırsa gâsıp, noksanlığı tazmin eder. Vakfın işini yürüten kişinin gâsıpla sulh yapmasında vakıf ehlinin faydası varsa, vakfın işini yürüten kişi, gâsıpla fidanı [söküp sökmeme] hususunda bir şey üzerine sulh yapabilir. Gâsıp, vakfın duvarını güçlendirmek için, söküldüğü vakit duvarın yıkılmasından korkulacak bir şey yapmış ise, bunu sökmez, fakat vakfın gelirinden bu [yaptığı şeyin] kıymetini tahsil eder.

### **Fasıl [30]: Araziyi Kiraya Verdikten Sonra Vakfetmek ve Başka Konular**

#### **el-Hassâf:**

Kişi, gelir getiren arazisini (day'atehü) senelerce kiraya verdikten sonra burayı vakfederse arazi sahibi icâre akdini iptal edemez. Kira süresi bittiğinde gelir getiren arazi, vakfedenin kıldığı şekil üzere vakfa dönüşür. / [197b]

Kişi, gasp ettiği araziyi vakfettikten sonra sahibinden satın alsa arazinin vakfedilmesi meşru kabul edilmez. Nitekim gâsıp, araziyi vakfettikten sonra mülkiyetine geçirmiştir.

Kadının ölçüsüz harcamalarından (sefeh) ya da borcundan ötürü kısıtlama (hacr) koyduğu kişinin, arazi vakfetmesi meşru değildir.

Sahip olduğu araziyi bazı [hayır] yollarına vakfettikten sonra vakfiye (kitabe vakfin) düzenleyen kişi, buna dair şahitlere şahadet ettirse ve vefat etmesi üzerine bu vakfin ispatına ihtiyaç duyulsa, vakfeden, birisine vasiyette bulunmuşsa vasiyet edilenin bunu ispat etme ve de [vakıf lehine] tashih etme hakkı vardır. [Bu durumda vakıf davalık olursa] davanın [diğer] tarafı ölünün kimi vârisleri olur. Vakfeden, birisine vasiyette bulunmamışsa, hayır yollarına ait olan vakfin işini yürütmeye ve vakfi ispat etmeye gönüllü olan kişi, davayı [vakıf lehine] tashih edinceye kadar davanın tarafı kabul edilir. Bu maldan vakfeden adına [bedel] haccı [yapmayı/yaptırmayı], yemin kefaretlarını [ödemeyi], zekatlarını [ödemeyi] borçlarını ödemeyi ve benzeri meşru işlerin icrasını sadece ölünün vasisi / [198a] yahut vârisi yap(tır)abilir.

### **Fasıl [31]: Sağlığındaiken Arazisini Fakirlere Vakfettikten Sonra Çocuklarından Yahut Akrabalarından Birinin Buna İhtiyaç Duyduğunda Ondandır Verilip Verilmemesi**

#### **Hilâl:**

Kişi, arazisini içlerinden birisine herhangi bir şey belirtmediği fakirler ve miskinlere sadaka mevkûfe kıldıktan sonra kimi akrabasının bu [vakfa] ihtiyaç duyması üzerine vâkıf, vakfin [gelirinden muhtaç akrabasına] vermek istese, 200 dirhemden az miktar verebilir. Nitekim akrabası fakir olduğundan [diğer] fakirlerle miskinlerden vakfin gelirine daha hak sahibidir. Şöyle ki; kişinin fakir akrabasına sadaka [vermesi], akrabası olmayan (el-ğarîb) fakirlere [verceği sadakadan] ecir bakımından daha çoktur.

Fakir çocuğu, çocuğunun çocuğu ve akrabası olan kişi, arazisini fakirler ve miskinlere vakfettikten sonra gelir hepsine yetmez ise, gelir [paylaşımında] ilk kişi öz çocuk olmakla birlikte onlardan her birine 200 dirhemden az verilir. [Taksimden sonra] gelirden kalan olursa bu, öz çocuk hakkında anlattığımız şekil üzerine / [198b] vakfedene en yakından başlayarak çocuğun çocuğuna verilir. Gelirden [yine] kalan olursa bu, komşu ve diğerlerinden fakir ve miskinlere paylaştırılır. Bu meselede gelirin ortaya çıkmasından sonra çocuğundan fakir bir erkeğin ölmesi halinde bu çocuğun hissesi [diğer] vârislere ait olmaz. Bu erkek çocuk zengin olduğunda aynı şekilde [diğer vârislere] onun hissesi paylaştırılmaz. [Yukarıda sayılan] kişilerden [zengin] birisi, gelirin ortaya çıkmasından sonra fakir olsa gelirden pay alır. [Bu hususta] bakılacak şey, sadece sadakanın taksim günü fakir ve zengin olma halidir.

Kişi, arazisini miskinlere sadaka mevkûfe kıldıktan sonra, vakfeden [vakfın gelirine] ihtiyaç duysa vakfın gelirinden verilmez. Nitekim arazi, o anda miskinlere vakfedilmiştir. Fakat vakfedenin çocuğu, [babasının vakfetmesinden sonra] fakir olsa vakfın gelirinden pay alır. Zira ona vakıf meşrudur.

Kişi, gelirin yarısı fakirlerle miskinlere, diğer yarısı da fakir akrabalarına olmak üzere arazisini vakfetse, arazi vakfettiği şekil üzeredir. [Vakıf günü zengin iken sonrasında fakirleşen] akrabası vakfa ihtiyaç duyduğu halde, vakfedenin belirlediği kişilere vakfın geliri yeterli gelmiyorsa, [bu] akrabası fakirlere belirlenen gelirden alamaz. / [199a] Nitekim vakfeden onlara belirli hisse zikretmiştir.

Kişi, arazisini miskinlere vakfettikten sonra akrabası vakfa ihtiyaç duyup meseleyi kadıya taşısa, kadı da, vakıftan onlara yiyecek verse bu, kadının bir hükmü değil kanaati [olarak değerlendirilir.] [Bu] kadı azledildiğinde, söz konusu kanaat batıl olur. Ayrıca kadı, “[Ona] bu yiyecekle hükmettim ve bu sadakadan bunu ona sabit kıldım ve bununla hükmettim.” demediği sürece yiyecek verme kanaatinden dönebilir.

Vakfın [gelirinden] bir şey almayan fakir akrabaları olan kişi, arazisini miskinlere vakfetse, fakir akrabaları geçmişe yönelik bir şey almayıp, gelecek gelirden 200 dirhemden az [pay] alırlar. Vakfın akrabasından birisi gelip “ben fakirim” dese, fakir olduğu biliniyorsa kendisine vakfın [gelirinden] verilir. Vakfın fakir akrabasının hanımı fakir ise bu kadın ile kocaya gelirden verilir. Akrabanın çocuğu da vakfın gelirinden [pay] alır.

Kişi, arazisini miskinlerle borçlulara vakfettikten sonra / [199b] akrabadan fakir ve borçlu birisi gelip [gelirden talepte bulunduğu, miskinlerle borçlular verilecek] hisselerin ikisinden de pay alır.

Kadı, sadakanın işini yürüten kişiye sadakayı fakir akrabalara vermesi [yönünde] emir verdikten sonra bu kişi, sadakayı başkalarına verse tazmin etmesi gerekmez. Fakat kadı, bu [yönde] bir hüküm vermişse, sadakanın işini yürüten kişinin tazmin etmesi gerekir.

Kadı, vasiyi sadakayı fakir akrabalara vermesi hususunda icbar edebilir. Komşular ve mevali, bu konuda akraba gibidirler.

Kişi, arazisini miskinlere vakfetmiş olsa, [bu arazinin gelirinden] ölünün borcunun ödenmesi ve kefenlenmesi, mescit binası, hac yapma [gibi işler] yapılamaz, [gelir] sadece fakirlerin olur.

Kişi, vefatından sonrasında [geçerli olmak üzere] arazisini miskinlere vakfetse ve bu [malının] 3'te birinden yürürlüğe sokulsa, vasiyet edenin çocuğundan [vakfın

gelirine] ihtiyacı olana gelirden bir şey verilmez. Nitekim vârise vasiyet meşru değildir. Vakfın gelirine vakfedenin çocuğunun çocuğu ihtiyaç duysa, ona vasiyet meşru olduğundan gelir ona verilir. Fakat vâkıfın çocuğunun çocuğu [vâkıfa] vâris ise, / [200a] gelirden kendisi alamaz, çocukları alır.

Kişi, kendisine ait araziye fakirlerle miskinlere vakfettikten sonra kendisine ait başka bir araziye fakir akrabalarına vakfetse bu meşrudur. Akrabaya vakfettiği vakfın [gelirinde] akrabaları zengin kılacak [bir miktar] söz konusu ise, akrabalar fakirlerin vakfına [ait gelirden] bir şey alamazlar. Akrabaya vakıfta akrabalara yetecek kadar [gelir] ortaya çıkmaz ise, onlar fakirlere olan vakfın [gelirinden] fazla değil, ihtiyaçlarını karşılayacak [miktar] alabilirler. [Zikri geçen] vâkıf, [bu] iki vakfı bir akitte aynı anda kurmuş ise, akrabaları az ya da çok miktardaki kendilerine vakfedilenin [gelirlerini] alırlar, fazlasını alamazlar.

İki vâkıf, iki ayrı akitte vakıf kurmuşlar ise, anlattığımız şekil üzere onlardan fakir olanlarına [vakfın gelirinden verileceği] anlaşılır. Aynı şekilde her fakir, kendisine vakfedilen ve açıkça hakkı olan vakfın [gelirinden] alır, başka vakfın gelirinden ise sadece ihtiyacının tamamı kadar alır.

Kişi, arazisini fakirlerle miskinlere vakfettikten sonra çocuklarından birisinin [vakfın gelirine] ihtiyacı olsa ve vâkıfın, [gelirinden] 200 dirhem verdiği çocuğu bunu harcadıktan sonra / [200b] tekrar bir şeyi olmayan fakir birisi haline gelmesi üzerine sadakanın gelirlerinden bir miktar kalsa, çocuğun, 200 dirhemi fesad yolunda harcamadığı ve gerekli yerlere kullandığı biliniyorsa kalan [miktar da] çocuğa verilir. Çocuk “[Al-dığım] 200 dirhem zayı oldu.” dese ve bu (insanlar tarafından çocuğun kötü bir kastı olmadan zayı olduğu) bilinse hüküm yine aynıdır.

Yaşadığı beldenin dışında akrabası bulunan kişi, arazisini fakirlerle miskinlere vakfetse, [bu] akrabası vakfın [gelirinden] pay almaz. Sadakayı yöneten (vâlî), onlara [vakfın gelirinden] verdiği tazmin sorumluluğu doğmaz. Onlar, ancak zekat [alacak kişiler] konumunda kabul edilirler.

### **Fasıl [32]: [Hisseli] Vakfın Taksimi**

#### **el-Hassâf:**

Kişinin, hisseli olan arazisinin yahut evinin yarısını vakfetmesi halinde bunları taksim etme hakkı yoktur. Taksim yolu, vakıf ehlinin durumu kadıya taşıyarak ondan vakıf hisselerini tek tek paylaşmasını istemeleri üzerine kadının, vakfedenle birlikte taksimi gerçekleştirecek ve vakfın hisselerini [sahipleri adına Allah'ın mülküne girecek şekilde hükmen] temellük edecek kayyım ataması [şeklinde]dir.

İki kişi arasında ortak olan arazinin ortaklarından birisinin, kendi hissesi olan yarısını vakfetmek [istemesi üzerine] ortağı ile taksim yaparak kendi hissesini ayırıştırma hakkı vardır. [Taksim talebinde bulunacak] vâkif, /[201a] vasî bırakarak vefat etmiş ise vasîsinin [de], ortak olan kişiyle taksimi gerçekleştirip kendi vakıf hissesini alma hakkı vardır.

Küçük büyük çocukları olan kişinin, birisine vasiyet etmesi ve arazisinin yarısını vakfetmesi üzerine vefat etmesi halinde, vârislerin tamamı büyük çocuklardan oluşuyorsa vasî, vakfın taksimini yapıp kendi vakıf hissesini alabilir. Vâkifin vârisleri içerisinde küçük-[büyük] çocuklar varsa vasînin, büyük çocukların hisselerini taksim etmek için, küçüklerin hisselerini vakfın [ası] hissesine katması gerekir. Bunu yapınca onun, vakfın yetkilisi ve çocukların vasisi olarak taksimi yapması meşru olur.

### **Hilâl:**

Kişi, birisiyle ortak olduğu arazi ve evlerin [kendi hissesine düşen kısmını] vakfetmeyi [istemesi üzerine] ortağı ile malların taksim edilmesini talep etse, Ebû Yûsuf'un (r.h.) kavline göre, vakfın maslahatı mevcut olduğu takdirde onun, vakıflardaki [hakkını] tek bir arazide birleştirerek [tek bir vakıftan hissesini alma] hakkı vardır.

Vakfedenin, ortağı ile vakıf maldaki hissesini paylaşmak isteyip fazla dirhem alma talebinde bulunması meşru değildir. Nitekim bu, [satışı meşru olmayan] vakfın bir kısmını satmak /[201b] hükmüne girer.

Vakfeden, [taksim için] ortağına [kendi hissesini vakfettikten sonra mesela arazi vakfında, arazinin yarısını değil de, bedeli miktarı] dirhem verse, taksim meşru olur ve vakfeden, [ortağının] mutlak hissesine sahip olur. Nitekim [vâkif, ortağına para vermekle onun hissesini] satın almış hükmündedir.

Vâkif, [vakfettiği araziden] kendisinden bir parça vakfetmediği arazilere bir şey nakledemez. Fakat Ebû Yûsuf'a (r.h.) göre kendisinden bir parçayı vakfettiği araziden [başka vakfettiği araziye] nakil yapabilirken Ebû Hanîfe'ye (r.d.) yapamaz.

Açık bir aşırı aldanma bulunmadığı sürece vakfeden, ortağı ile muhayerlik veya kura anlaşması yapabilir.

İki kişi, ortak oldukları araziye vakfetmeleri halinde burayı taksim edebilirler ve her birisi, vakfettikleri şekil üzere arazinin hisselerinin [vakfedeni] olurlar. İksinin aynı [hayır] yoluna veya farklı [hayır] yollarına vakfetmiş olmaları aynı hükümde olup bir ortağın, diğer ortağın [vakfettiği] hissesinde velayet hakkı olmaz.



Kişinin, arazisinin yarısını belirlediği [hayır] yollarına vakfettikten sonra kalan kısmını /[202a] başka [hayır] yollarına vakfetmesi meşru olmakla birlikte iki vakfı ayırması geçerli değildir. Nitekim bu iki vakfın vakfedeni ve velisi tektir.

### **Fasıl [33]: [Vakıf] Gelirinin Taksim Şekli**

#### **Hilâl:**

Kişi, Abdullah'a ve Zeyd'e vakfetmiş olsa geliri aralarında yarı yarıyadır. Onlardan birisi öldüğünde kalan gelirin yarısını almaya devam ederken, diğer yarısı fakirlerle miskinlere ait olur. Vâkıf, [vakfın gelirinin verileceği] bir grup insan belirlemesi üzerine çitlerinden kimisi ölmüşse aynı şekilde [fakirlerle miskinler devreye sokulur].

Kişinin, “[Gelirinden] Zeyd'e 100 dirhem, kalanı da Amr'a verilmek üzere [malım] sadaka mevkûfedir.” demesi üzerine sadece 100 dirhem gelir hâsıl olsa, bunun hepsi Zeyd'e ait olurken Amr'a bir şey verilmez.

Kişinin, “[Vakfımın gelirinden] Abdullah'a şu kadar, Zeyd'e şu kadar, Amr'a şu kadar [verilir].” demesinden sonra, gelirin verileceği birçok grup daha zikretmesi üzerine gelir bunların hepsine yeterli gelmese, gelir aralarında [belirlenen oran üzerinden] paylaşılır. Gelir, bu [vakfedenin tayin ettiği] fazla olursa, fazlası fakirlere verilir.

Kişinin, “[Malım], fakir akrabalarımaya sadaka mevkûfe olup, maruf ölçüde onların her birine yetecek kadar yiyecek-giyecek verilir.” demesi üzerine /[202b] gelir, [bunu gerçekleştirmeye] yeterli gelmese, gelirden her birine maruf ölçüde yeterli yiyecek-giyecek taksimi yapılır. Bu sadakanın gelirlerinde söz konusu harcamaların yapılmasından sonra kalan [miktar] olursa, bu kalandan onlara belirlenen oran üzerinden paylaşılma yapılır. [Yine de] kalan olursa, kalan miktar, kişi başına taksim edilir.

#### **el-Hassâf:**

Kişi, arazisini hayatta oldukları sürece ehl-i beytine vakfetmesi üzerine, onların nesli tükense arazinin geliri fakirlerle miskinlere kalır. Araziden bir sene yahut iki sene hâsıl olan gelirin taksimi yapılmamışsa, ehl-i beytinden ortaya çıkan yeni kişiler, taksim edilmeyen gelire ortak olamazlar. Yeni ortaya çıkan kişilerden önce hak edenlere gelirden verilir. Sonrasında gelir, her yıl gelirin ortaya çıktığı vakit mevcut olanlara paylaşılır. Gelir, vakfedenin ehl-i beytinden olan erkekler, kadınlar ve çocuklara paylaşılır. Vakfedenin ehl-i beytinden olan köle kadınlarla köle erkekler /[203a] aynı şekildedir.

### Fasıl [34]: İstibdâl Şartı

#### Hilâl:

Kişinin, “Satıp parasıyla bu arazinin nitelendirildiği şekil üzere ebediyen Allah için vakfedilecek olan bir arazi satın almam şartıyla, arazim Allah için ebediyen sadaka mevkûfe olsun” demesi ile vakıf ve şart meşru olur. Ayrıca vâkif, araziyi satıp karşılığında [tahsil ettiği para ile yeni bir vakfa dönüşecek mülk olarak] istibdâl yapabilir. İbn Hâlid, [kurulan ilk] vakfın meşru, satım [içeren] şartın batıl olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf (r.h.) ise, satım [içeren] şart ile vakfın meşru olduğunu ifade etmiştir. Ebû Yûsuf’un dediği, bizim de kavlimizdir.

Kişinin, vakfedilmiş araziyi iade edilemeyecek şekilde helak etmesi halinde kıymetini ödemesi gerekir. [Bu durumda tahsil edilen] para ile kullanılmayacak hale gelen (el-müstehleke) arazinin bulunduğu şekil üzere sadaka mevkûfe kılınacak bir arazi satın alınır. [Ennihaye] bu [satın alınan] arazi, [eski] arazinin bedeli kılınır.

Kişinin, “Satıp karşılığında istibdâl yapma yetkisini elime alma şartı ile [arazim] sadaka mevkûfedir.” demesi meşru olup arazi, ileri sürdüğü / [203b] şarta göre vakfedilmiş sayılır.

Kişinin, “Satıp karşılığında arazi satın almam şartıyla [arazim sadaka mevkûfedir.]<sup>23</sup> demesi yanında başka bir ilavede bulunmaması durumunda vakıf kıyasen batıldır. Onun “بدلها تكون” veya “أرضاً نقفها على شروطها” ifadelerini yahut bedel araziye delalet edecek bir kelamı söylemesi koşulu ile vakıf, kıyasen meşru olmakla birlikte istihsânen [bunlara gerek kalmadan yeni] arazi [eski] arazi yerine meşru bir şekilde vakfedilmiş olur.

Kişinin, “[Vakıf] arazim mukabilinde arazi istibdâli yapmam şartıyla arazimi vakfettim.” demesi halinde araziyi ev karşılığında istibdâl edemez. [Meselenin] karşıt şekli de aynı [hükümedir].

Kişinin “[Arazimin istibdâli halinde] karşılığında Basra arazisi satın almam şartı ile [arazimi vakfettim.]” demesi halinde Basra dışındaki bir araziyi satın alma hakkı olmaz.

Kişinin “Satıp karşılığında istibdâl yapma şartıyla [arazimi vakfettim.]” demesi halinde araziyi aşırı aldanma içeren bedelle satma hakkı yoktur. [Bu şekilde bir para karşılığı] satması halinde satış batıl, vakıf ise meşrudur. Aşırı aldanma içermeyen bir

<sup>23</sup> على أن أبيعها وأشتري بها أرضاً

bedel karşılığı araziyi satarsa, satış meşru olup bu 2. araziyi şart bulunmadığı sürece [istibdâl için] satamaz.

Kişi, “Satıp karşılığında istibdâl yapma şartıyla [arazimi vakfettim].” demesi üzerine araziyi satıp /[204a] parasını kabzettikten sonra bedeli elinde zayi olsa tazmini gerekli değildir. [Mesele mahkemeye intikal ettiğinde] yemin etmesi halinde onun [paranın taksiri bulunmadan zayi olduğu yönündeki] sözü doğru kabul edilir. [Fakat enni-haye] vakıf batıl olur.

[Vakfın istibdâl bedeli elinde bulunan] kişinin, [paranın akıbetine dair] bir şey söylemeden vefat etmesi halinde para, malından alacak kabul edilir. Onun istibdâl bedelini [haksız yere] tüketmesi de aynı şekilde değerlendirilir. Kişinin müşterinin [vereceği istibdâl] bedelini telef etmesinin hükmü de aynıdır.

[İstibdâl bedelini teslim alan görevli] parayı müşteriye hibe ederse Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre hibe meşru olmakla beraber o parayı tazmin etmekle yükümlüdür. [Neticede o tahsil edilen] parayla vakfedilecek bir arazi satın alınır. Ebû Yûsuf'a (r.h.) göre ise hibe batıl olup para hali üzere müşterinin borcu olur. [İstibdali yapan] kişinin parayı kabzettikten sonra hibe etmesi batıl olup parayı iade etmesi gerekir. [Sonuçta bu] parayla vakfedilecek bir arazi satın alınır.

Kişinin satmayı şart koşmadığı [arazisine yönelik] “Ebediyen Allah için sadaka mevkûfedir.” demesi halinde onun araziyi satıp karşılığında daha hayırlısıyla istibdâl yapma hakkı, bu yönde bir şart koşmadığı sürece yoktur. Nitekim vakıftan ticâret ve kar temini talep edilmez.

/[204b] Vakfedilmiş arazi, kendisinden faydası kesilmiş ve çorak hale gelmişse şart bulunmadığı sürece [istibdâl amaçlı] satılamaz.

Kişi, başka birisine istibdâl yapma yetkisi verme şartıyla arazisini sahih bir şekilde vakfederse, şart geçerli olup vakfeden de araziyi satıp karşılığında istibdâl yapabilir. Bu durumda istibdâl yetkisi kendisine tanınan da aynı şekilde istibdâli gerçekleştirebilir. Vakfedenin, istibdâl yetkisini kendisine belirlediği kişiyi bu velayetinden çıkarma hakkı vardır. Vakfeden, bu vekilin [istibdâl amaçlı] vakfı satımından önce vefat ederse, vekil vakfedenin ölümünden sonra vakfı satamaz.

Kişi, “İstibdâl yapabilmem şartıyla [vakfettim].” derse [istibdâl akdinde vakıf karşılığı] satın alacağı malın değerinin akitte anlaştıkları kıymette (semen) yahut aşırı aldanma bulunmayan bir değerde bulunması şartıyla [sattığı] vakfa bedel mal satın alabilir. [Aynı şekilde istibdâl bedeli olarak başka] beldelerden bir mal veya 1 parça ya da

2 parça halinde mal, yahut ev/arazi satın alabilir. [Bu durumda] 2. arazi 1.'nin bedeli olur. [Bu akdin yapıldığına] şahadet edecek şahit getirip getirmemesi [de eşittir].

Kişi, “vakfı satıp semeni ile /[205a] azat edeceğim köle alabilmem şartıyla [vakfettim].” dese vakıf batıl olup meşru değildir.

Kişi, satın karşılığında istibdâl yapabilme şartı ile evini mescide dönüştürse mescit meşru, şart ise batıl olmakla birlikte [istibdâl amaçlı olsa da artık] mescidi satamaz. Mescitle vakıf arasındaki fark, [mescit dışındaki malların bu yönde bir] şartla birlikte vakfının meşru olmasıdır. Nitekim vakıftan gelir amaçlanmakta iken mescitten namaz murad edilmektedir. [Ayrıca] mescitte ve başka bir yerde namaz aynı hükümde iken bazı gelirler, bazısından daha değerli olabilir.

### **Fasıl [35]: Vakfın Kiraya Verilmesi**

#### **Hilâl:**

Kişinin evini fakirler ve miskinlere vakfetmesi meşru olmakla birlikte vakfa dönüşen evi kiraya verebilir. [Kira gelirlerinden ihtiyaç duyulan] tamir yapıldıktan sonra kalan kısım fakirlerle miskinlere ait olur. Vakfedenin burayı kirayı verip gelirini kabzetme hakkı vardır. Kiraya veren, “[Teslim aldığım kira] bedeli zayi oldu.” derse, [mahkemede] yemin etmesiyle birlikte sözü doğru kabul edilir ve kiracı [tazminden] beri olur.

Vâkfedenin [vakfettiği] bu /[205b] evde birisini bedelsiz oturtma hakkı yoktur.

Vakfedenin, [vakfettiği] evi belirli seneler kiraya vermesinden sonra ölmesi halinde kira [akdi] kıyasen biterken istihsânen belirlenen [sürenin dolmasına] kadar devam eder.

Vakfedenin vasisi vakfedilmiş evi kiraya verebilir. Ebû Hanîfe'ye (r.d.) göre vakfedenin vasisi, vakfedilmiş evi kendisi, oğlu, babası, kölesi, mükâteb kölesi dışında birisine kiraya veremezken, Ebû Yûsuf'a (r.h.) göre bunların hepsine kiralayabilir.

Vakfedenin, birisini [vakfettiği] eve bedelsiz oturtması üzerine ev kullanılamaz hale gelse (atıbet), vakfedenin evin kıymetini tazmin etmesi gerekmele beraber oturtma kıymetini tazmin etmesi gerekmez.

Vasî, erc-i misli her ay 10 dirhem olan [vakıf] evi, her ayı bir dirhem olmak üzere evi kiraya verse icâre fasit olur.

Vasî, [vakıf] evi kiraya verip ücretinden aşırı aldanma olmayacak miktarda indirim gitse, icâre meşru olup tazmin sorumluluğu yoktur.

Vasînin [vakıf] evi ticâret eşyası mukabilinde kiraya vermesi Ebû Hanîfe'ye (r.d.) göre meşru olmakla birlikte Ebû Yûsuf'a / [206a] (r.h.) göre sadece dirhem veya dinar mukabilinde kiraya verebilir. Vasî, Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre [amel edip vakıf] evi ticâret eşyası mukabilinde kiraya vermesi halinde, [teslim aldığı] ticâret eşyasını satıp parasını vakıf cihetine nakden öder. Vâsinin [vakıf] evi köle veya cariye mukabilinde yahut ölçülen ya da tartılan [bir mal] mukabilinde kiraya vermesi de aynı hükümdedir. Vasînin [vakıf] evi köle karşılığında kiraya vermesinden sonra vâsinin köleyi azadı durumunda azat etme batıl olur. Vasînin [bu durumda] köleyi rehin vermesi de aynı şekilde [batıldır].

Kadının vakfedilmiş evi kiraya vermesi meşrudur. Kadının emri ile vekilinin de orayı kiraya vermesi aynı hükümdedir. Kadı, vakfedilmiş evi belirli seneler kiraya verdikten sonra azledilir yahut ölürse kira akdi [belirlenmiş olan] vakte kadar meşrudur. Kadı emîninin, kadı emriyle vakfedilmiş evi kiraya vermesi de aynı hükümdedir.

[Vakıf evin] kiracısı öldüğünde icâre [akdi] bozulur.

Vasînin, [vakıf evi] kiraya vermesinden sonra kiracıya ödeyeceği kira bedeline mukabil sayacağı bina yapması hususunda izin vermesi meşrudur.

Vasînin vakfı / [206b] fasit akitle kiraya vermesi durumunda kiracı ecri misli ödemekle yükümlü olup vâsinin razı olacağı ecr-i mislin üstünde ödeme yapmaz.

Vasînin, gelirinin bir kavme vakfedildiği vakfı aynı kişilere kiraya vermesi meşrudur.

Vasînin vakfı belirli bir müddet bir kişiye kiraya vermesine [rağmen, ilk kira akdinin süresi dolmadan] aynı yeri başka birisine kiraya vermesi durumunda ilk icâre meşru olup ikincisi batıldır. İlk kira süresinin tamamlanması üzerine senelerce kiraya vermesi halinde ilk ve ikinci icâre meşru olur. [Mutlak icârenin] bir ayla sınırlı tutulduğu [yönünde örf bulunan yerlerde] vasînin, ilk icâre bitmeden vakfı kiraya vermesi durumunda ilk kira akdinin [süresi olan bir ay] nihayete erdikten sonra [ikinci] icârenin devreye girmesi aynı şekilde meşrudur.

Vasînin [vakfın] tamirini kiracıya şart koşarak kira akdi kurması fasittir. Vasînin, vakfın tamiri için [kiracıyla] belirli dirhemler [harcaması konusunda anlaşarak akdedecekleri] icâre meşru olur. Vasîsi bulunmayan [vakıf] evi elinde tutan kişinin burayı kiraya verme hakkı yoktur. Söz konusu ev bir kavmin elinde olup kavim orayı kiraya veremez, / [207a] [varsa] vasisi kiraya verir.

**el-Hassâf:**

Vasînin, [vakıf] evi elinde bulundurduğu takdirde telef etmesinden korkulan birisine birçok sene kiraya vermesi halinde kadı, icâreyi iptal edip evi kiracının elinden alarak güvendiği kişiye verir.

Vasinin, “[Kira] bedelini kiracıdan teslim alıp vakfın kendilerine vakfedildiği kişilere (mevkûfun aleyh) verdim.” demesi üzerine, mevkûfun aleyhler bedeli kabzemiş olduklarını inkâr etseler, kiracının sözü kabul edilir ve o tazminle sorumlu tutulmaz. [Kira bedelini] teslim alan vasî, “[kira bedeli] zayi oldu yahut çalıandı.” derse onun sözü aynı şekilde kabul edilir.

**Hilâl:**

Bir kavme vakfedilmiş araziye vasînin belirli sene kiraya vermesi üzerine mevkûfun aleyhlerden kimisi, vefat etse hayatta olanlar, ölünceye kadar kendilerine verilmesi vacip olan geliri alırlar. Öldükten sonra kendilerine verilmesi gereken gelirler ise mevkûfun aleyhlerden kalan kişilere verilir.

**Fasıl [36]: Vakfi Muamele (Müsâkât) veya Müzaraa Usulü Teslim Etmek****Hilâl:**

Ebû Yûsuf ile Muhammed’e (r.h.) göre vasînin, [emek sahibi ile] / [207b] vakıf arazi üzerinde yarı yarıya veya üçte bir hisse oranında zirai ortaklık yapma hakkı vardır. Ebû Hanîfe’ye (r.d.) göre ise bu meşru değildir. Vakfın işini yürüten kişinin, sulaması için arazide bulunan hurma ağacını birisine müsâkât akdi ile teslim etmesi, aynı şekilde [Ebû Yûsuf ile Muhammed’e (r.h.) göre meşru iken] Ebû Hanîfe’ye (r.d.) göre meşru değildir. Yüce Allah’ın [vakıf arazideki] hurma ağaçlarından çıkarttığı ürünlerin tamamı, işi kabul edenin çalıştığı ücretinin ödenmesinden sonra vakıf ehline aittir. Bu işten vakıf ehline bir pay verilmemesi halinde müsâkât fasit olur.

Kadının, vakıf araziye belirli sene yarı yarıya müsâkât usulü teslim etmesi meşrudur.

Vakıf arazinin gelirinden öşür [vergi] verilir.

**Fasıl [37]: Vakıfta Velayet****Hilâl:**

Kişinin, velayeti kendisine ve başkasına şart koşmadığı halde “Arazim ebediyen sadaka mevkûfedir.” demesi halinde [vakfın] velayeti vakfedenin olur. Bir grup [fakih,

bu durumda] / [208a] vakfın meşru olduğunu, fakat şart koşulmadığı sürece vakfın velayetinin vakfedene ait olmayacağını söylemiştir.

Vakfın velayetini üstlenmeye uygun olmayan kişinin, vakfın velayetini kendisine şart koşup sultan ya da kadının vakfa müdahale etmemesini ileri sürmesi durumunda şart batıl olup velayet kendisinden alınır.

Vakfedenin, velayeti kendisine şart koşup koşmaması durumlarında onun velayeti istediği (ehabbe) birisine vasiyet etme hakkı vardır. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un (r.h.) kavline kıyasla vakfedenin şart koşup koşmamasına bakılmaksızın vasisinin, aynı şekilde velayeti birisine vasiyet etme hakkı vardır. Vakfeden, velayeti birisine vasiyet etmeden vefat etmiş ise kadı, güvendiği birisine velayeti verir.

Vakfedenin, ölüm esnasında birisine başka bir ilavede bulunmadan "Sen vasim-sim." demesi halinde muhatap kişi, vakfedenin [bu söz esnasında kurduğu] her vakfına, [vakfedenin önceden kurduğu] elindeki vakıflara ve [vakfedenin] malı ile çocuğuna vasî kılınmış [kabul edilir]. Vakfeden, ona sadece vakfa dair vasiyet etmiş ise, bizim kavlimiz ile Ebû Yûsuf'un (r.h.) kavli üzere sadece vakıfta vasi olur. / [208b] Ebû Hanîfe'nin (r.d.) kavline göre ise o, [bu durumda] [vakfedene ait] her şeyde vasidir.

Kişi, birisine vakfa dair vasiyette, başka birisine çocuğuna yönelik vasiyette bulunmuşsa onlardan her biri, sadece kendilerine vasiyet edilen şeyde vasidir. Vakfedenin, vakıfta velayeti şart koştuğu kişiyi [velayetten] çıkarma hakkı vardır. Nitekim söz konusu kişi vekil konumunda kabul edilir. Vakfedenin ölmesi halinde başkasına şart koştuğu velayet batıl olur. Zira o [da] vakfedenin vekili gibidir. Vakfeden, velayeti ölümünden sonra [geçerli olmak üzere] ona belirlemişse, [ölümü halinde] velayet batıl olmaz.

Vakfedenin, kendisinin de çıkaramama koşuluyla hayatta iken ve ölümü sonrasında [geçerli olmak üzere] velayeti birisine şart koşması ile [kurulan] vakıf meşru olur ve velayet, vakfedenin hayatında ve ölümü sonrasında [belirlenen mezkur] kişiye aittir. [Bununla beraber] vakfeden onu velayetten çıkarabilir ve koştuğu şart ise batıldır.

Vakfedenin vakıf velayetini birisine şart koşup sonrasında velayeti [başka] birisine vasiyet etmesi durumunda ikinci vasî, velayet kendisine şart koşulan kişi ile birlikte vakfa veli olur. / [209a]

Kişinin, birisine muayyen bir şey hususunda vasiyet etmesi halinde onun, vakıftan bir şeyde velayeti olmayıp sadece kendisine vasiyet edilen konuda velayeti bulunur.

Kişinin, vakfına dair birisine vasiyet etmesinden sonra vefatı esnasında “[Şimdi ilk vasimden başka] birisine vasiyet ettim ve bunun öncesindeki bütün vasiyetlerimden döndüm.” demesi ile [ilk] vasiyet batıl olur ve [ilk] vasiyet [ikinci] kişiye döner.

Kişi, “Vasiyetlerimden döndüm.” deyip başka birisini [vakfa veli tayin etmeye dair bir] vasiyette bulunmasa kadı, vakfa güvendiği birisini veli olarak tayin eder.

Vakfedenin, iki kişiye vasiyet etmesinden sonra vefat etmesi halinde onlardan birisinin, bu vakfın gelirlerini satmaya veli olma hakkı yoktur. Ebû Yûsuf’un (r.h.) kavline kıyasla onlardan birisinin, böyle bir hakkı vardır. Onlardan birisi, diğerine vasiyet ederse, vasiyet edenin vakfa velayeti devam eder. Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe’den [r.h.] bir rivayetine göre [onlardan] birisinin, [diğerine vasiyet etme] hakkı yoktur.

Kişinin, bir cemaate vasiyet etmesi üzerine onlardan bir kısmı, birisine vasiyet etmeden vefat etmiş ise kadı, ölenin (hâlik) yerine [birisini] veli kılabilir. Ayrıca kadı, kalanlardan birisini de veli olarak atayabilir. / [209b] Kalanlar, ölenin yerine birisinin atanmasını talep için kadıya müracaat etmedikleri sürece, vakfın gelirinden herhangi bir şey üzerinde işlem yapamazlar. Kimi vasilerin vefat etmesi halinde de [yapılması gereken] aynıdır.

Vakfeden, vasinin birisine vasiyet etmesini yasaklayan bir şart ileri sürerse bu meşru olup vasi, başka birisine vasiyette bulunamaz. Vakfedenin, vakfının velayetini vasiden sonra birisine ait kılınmasını şart koşması meşru olup vasiden sonra velayet bu kişiye geçer.

Vâkîfın, iki kişiye vasiyet etmesi üzerine onlardan birisi, vasiyete dâhil olmayı kabul etmese kadı, onun yerine birisini atar, yahut [bu kişinin] vasiyet hakkını diğer [vasiye] devreder. Vakfedenin bir adam ile bir çocuğa vasiyet etmesi üzerine kadı, çocuğun yerine bir adam atar. Vâkîf, en faziletli çocuğunu vakfa vasi tayin etse, vasiyet meşru olur ve [vakfa vasi olmak hususunda] bu faziletli çocuğu layık olduğu sürece kız-erkek ayrımı olmadan, bir sonraki faziletli çocuk takip eder. Onların en faziletlisi buna layık olmaz ise kadı, bir adamı [vakfa] veli kılar.

Vâkîf, [vakfa vasi olarak] çocuklarından en faziletlisinden başlamak üzere aşağıya doğru bir sıralamada bulunsa, vakfa vasi atamasında bu sıralama dikkate alınır. / [210a] İçlerinden en faziletli çocuğun ölmesi halinde, onu fazilet hususunda takip eden [diğer] çocuk vakfa veli olur. [Veli olarak] kalan çocuğun ölmesi durumunda da aynı sıralama devam eder. Onların en faziletlisi vakfa veli olmayı kabul etmez ise kıyasen kadı, hayatta olduğu müddet onun yerine birisini koyar. Yerine geçen adam ölünce [kabul etmeyen] çocuğu fazilet bakımından takip eden çocuk veli olur. [Veli olarak] kalan çocuğun ölmesi halinde da aynı sıralama devam eder. En faziletli çocuk güvenilir değilse



kadı, onu velayetten çıkarır ve kalan çocuklardan en faziletli olup velayete layık olanı veli olarak atar. Kadının, [layık olmadığı için] sonrasındaki en faziletliyi veli kıldığı çocuktan önceki sıradaki çocuk velayete layık birisi olmaya dönüşürse kadı, velayeti ona döndürür. Vakfeden, “[Vakfa velî olan] çocuğumu, en faziletliden en faziletliye doğru olmak üzere çocuklarımdan en faziletli olan takip eder.” deyip en faziletli çocuğunu vakfa veli olarak atasa ve içlerinden [başka] birisi en faziletli olsa, kadı, velayeti 1.'den daha üstün olan bu [yeni] en faziletli 2. sıradakine döndürür. Vâkif, “Vakfın velayeti çocuğumdan en faziletliden en faziletliye olmak üzere en faziletliye ait olma şartıyla [vakfettim].” demesine rağmen çocukları içerisinde velayete layık olan birisi bulunmasa ve kadı [içlerinden olmayan] bir güvenilir kişiyi veli olarak atadıktan sonra / [210b] çocuklardan birisi, velayete layık olacak hale gelirse, bu sadakanın velayeti bu çocuğa döndürülür. [Zira] bu çocuk velayete başkasından daha uygundur. Vakfeden, “Vakfın velayeti [ilk olarak] çocuğumdan 2. olarak da akrabamdan en faziletli olana ait olma şartı ile [vakfettim].” dediği halde çocuğundan velayete ehil birisi bulunmayıp akrabasından ehil bulursa, velayet akrabasına sarf edilir. Çocuğundan birisi ehil olmaya dönüşünce, vâkifin bu yönde bir şartı olsa da olmasa da velayet ona döner. Küçük ve büyük çocukları olan vâkif, “Velayeti çocuğuma ait olması şartı ile [vakfettim].” demişse kadı, küçük çocuğu yerine [vakfa veli olarak] bir adam atar yahut büyük çocukları küçüklerin yerine [veli olarak] atar.

Kişinin, vakfının [velayetini eline alacağına] dair çocuğa vasiyette bulunması durumunda vasiyet kıyasen batıldır. İstihsanen ise vasiyet, onun çocukluk çağı boyunca geçersiz olmakla birlikte büyüyünce vakfın velayeti ona ait olur. Kişi, vakfının [velayetini eline alacağına] dair köleye vasiyet etmesine rağmen sonrasında bu köle azat olsa vasiyet kıyasen ve istihsânen meşru olur. Kişinin vakfının [velayetini eline alacağına] dair hristiyana vasiyette bulunması ile köleye vasiyette bulunması arasında fark yoktur. Kadı, köle ile hristiyanı [velayetten] çıkarttıktan sonra hristiyan, Müslüman olsa / [211a] köle de azat edilse velayet, onlardan birisine geri verilmez. Kişinin, vakfının [velayetini eline alacağına] dair henüz doğmamış çocuğu ve nesline vasiyet etmesi meşru olup kadı, onun vakfın velayetine uygun nesli ve çocuğu dünyaya gelinceye kadar bu vakfa birisini veli kılar. [Onun vakfın velayetine uygun] nesli ve çocuğu dünyaya gelince velayet istihsânen ona verilir. Kişi, vakfının [velayetini eline alacağına] dair kaybolup yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen birisine (gâib) vasiyette bulunmuş ise kadı, bu kişi gelinceye kadar vakfa bir veli ataması yapar. Gâib gelince velayet kendisine verilir. Vakfeden, “Bu sadakanın velayeti Abdullah'a, Abdullah'tan sonra ise Zeyd'e aittir.” dedikten sonra Abdullah, birisine vasiyette bulunarak ölse velayet, Zeyd'e ait olurken Abdullah'ın vasiyet ettiği kişi veli olmaz. Kişinin “[Vakfımın] velayeti Basra'da ikamet ettiği sürece Abdullah'a aittir.” demesi durumunda şart geçerlidir. Kişinin, “[Vakfımın] velayeti başkasıyla

evlenmediği sürece eşime aittir.” demesi durumunda velayet evlenmediği sürece eşine ait olur. Eşi evlenince velayeti kalkar.

### **el-Hassâf:**

Kişinin, / [211b] “Bu sadakamın velayetini hayatta olduğum sürece ve ölümüm-den sonra falanca oğlum buluğa erinceye kadar falancaya ait kıldım. Oğlum, buluğa erince ben hayatta iken ve ölümümden sonra sadakanın velayeti hususunda falancaya ortak olur.” demesi durumunda, rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe (r.d.), vâkıfın oğluna kıldığı sadaka velayetinin meşru olmadığını söylemektedir. Ebû Yûsuf ise, vakfedenin belirlediği üzere bunun meşru olduğunu söylemektedir. Vakfeden, “Bu vakfın velayeti çocuklarımdan çıkarılmamak şartıyla.” demesine rağmen çocukları içinde [velayete] uygun birisi bulunmaz ise onun sözü dikkate alınmaz ve kadı, vakfa bir kayyım atar. Vakfedenin, “Bu vakfın velayeti velayete uygun olan iki çocuğuma ait olmak şartıyla.” demesi yanında onların içerisinde velayete uygun olan bir erkek çocuğu ile bir kız çocuğu bulursa, bu vakfın velayeti bu ikisine ait olur.

### **Fasıl [38]: Vakfa Kayyım Atamak**

#### **el-Hassâf:**

Vakfedenin, vakfının işlerini yürütme işini bir kişiye belirleyip, / [212a] vakfın gelirinden her sene söz konusu işinden ötürü bu kişiye belirli mal [verilmesini] tayin etmesi meşrudur. Vakfın işlerini yürütme işini üstlenen kişinin yapması gerekenler [şunlardır]:

[1]: Bu sadaka akdinin konusu olan malların tamiri.

[2]: Bu mallardan gelir elde etme.

[3]: [Mal cinsinden] elde edilen gelirleri satmak.

[4]: Toplanan gelirleri vakfedenin belirlediği [hayır] yollarına vermek.

Bu kişi, yapabileceği işlerle sorumlu tutulmakla birlikte bunlarda kusur etmesi gerekir. O, vekil ve ücretli işçilerin yaptıklarından sorumlu değildir.

Kayyım, körlük ve dilsizlik gibi afetlere maruz kalmasına rağmen kendisiyle konuşma, kendisine emretme ve kendisinden yasaklama [gibi işler hala] yapılabiliyorsa onun ücreti ödenmeye devam ettirilir. [Fakat] bu işlerin yanında ondan bir şey alma ve ona bir şey verme işleri de kendisiyle yapılamıyor olsa ona herhangi bir ücret ödenmez.

Hakim, kayyımı açık bir hıyanette bulunmadığı sürece [görevinden] alamaz. Kayyım, vakfın [tasarrufunun] elinden alınmasını gerektiren kötü bir iş yaptığında

vakfedenin kendisine verdiği şeylerden mahrum kalır. Bununla beraber hakim, /[212b] ücreti [sadece] ona verdiği halde yanına [ücret vermeyeceği] başka birini atayabilir. [Bununla birlikte] hakim, kayyımın yanına atadığı kişiye bu vakıf malın [gelirinden] bir şey vermesinde bir beis yoktur.

Vakfedenin kayyıma vereceği malın ecr-i misilden fazla olması durumunda o, bunu alır ve ecr-i misil dikkate alınmaz. Vakfedenin, bu kayyıma her sene belirli mal [ödenmesini] tayin etmesi ve ona hayatta iken uygun gördüğü kişiye vakfın [gelirinden] ücret ödeyeceği kişiyi bu vakfın işini yürütmeye vekil kılma hakkı vermesi meşrudur. Kayyımın, vakfın [gelirinden] bir miktar vererek birisini [kayyımlığa] vekil kılması durumunda vekili kayyımlık vekilliğinden çıkartması ve yerine başka birini atama hakkı vardır. Kayyımın yerine başka birini atamadan onu çıkartması da meşrudur.

İlk kayyımın aklını kaybetmesi yahut uzun süreli delirmesi (cünûn-ı mutbik) durumunda onun vekil kıldığı kişiye verdiği vekalet ve buna dair ücret batıl olur. [Aralarında vasiyet akdi kurulmuş ise] vasiyette aynı şekilde batıldır.

Vakfedenin kayyıma vakfın [gelirinden] her sene ücret belirlemesine rağmen, onun başkasına vakfın [gelirinden] verme hakkına dair bir şart koşmaması durumunda /[213a] kayyım, bu yönde bir vasiyette bulunamaz.

Vasi, uygun gördüğü kişiyi vakfın işlerini yürütmeye vasi kılabilir. Vasi ölünce [vakıf] mal [üzerindeki tasarruf başı] ondan ve diğerlerinden kesilir. Vasi, delirme vb. [afetlerle] aklını yitirdiğinden vakfın velayet görevinden alındıktan sonra tekrar aklı başına gelirse, vakfın işlerini yürütme görevine döner. Hakim, onu vakıftaki [görevinden] çıkardığı halde başka hakim, onun vakfın velayetine dönmesini isterse [bu] hakim, vasiye “Vakfın işlerini yürütmeye ehil olduğunu doğrula ki; bu görevi alasin.” der. Bunun üzerine vasi doğrulama yaparsa hakim, onu görevine döndürür ve vakfın [gelirinden] ona ücret verir. Vasinin doğrulama beyanı, onu vakıftaki görevinden çıkararak ve niyabeten vazifeli olup sonrasında eski görev yerine dönen hakim, onun yanında yapılması durumunda da aynı şekilde kayyımlığa uygun olmaya dönüşen vasinin kayyımlığa dönmesi ve vakfedenin kendisine belirlediği ücreti alması gerekir. /[213b]

Kayyım, birisini vasi kılmadan ölse ve kadı, onun yerine bir adam atarsa, kadının ona vakfın gelirinden maruf miktar ödeme yapması ve kalan [miktarı] gelir [kasasına] koyması gerekir.

### Fasıl [39]: Vakıfta Şehadet

#### Hilâl:

İki adam, herhangi bir sınır belirtmeden birisinin arazisini vakfettiğine şahitlik yapsalar şehadet batıldır. Nitekim ne şahitler, neye şehadet ettiklerini ne de hakim, hükmedeceği şeyi bilmektedir. İki şahitten birisinin sınır belirtip diğerinin belirtmesi durumunda da aynı hüküm geçerlidir. Şahitlerin, arazinin üç sınırını belirleyerek şehadet etmeleri durumunda Ebû Hanîfe'ye (r.d.) ve Ebû Yûsuf'a (r.h.) göre şehadet geçerli iken Züfer'e (r.h.) göre geçerli değildir. Şahitler, "Vâkîf, bize sınırlarını söyleyerek arazisini vakfetti, fakat biz sınırları unuttuk." derse, şehadet batıldır. Şahitlerden birisi arazinin 4 sınırını ifade ederken diğeri 3 sınırını söylese şehadet Ebû Hanîfe'ye (r.d.) göre meşrudur. Şahitler /[214a] "Vâkîf, bize arazinin sınırlarını söylemedi, ancak biz hududu biliyoruz." derlerse, şehadet batıldır. Şahitler, "Vâkîf, Basra'da ikamet ediyor ve burada sadece vakfettiği bu arazisi vardı, fakat bize sınırları söylemedi." derse araziyi bildikleri takdirde şehadet meşrudur. Şahitler, arazinin hududuna dair şehadet edip "Hududu bilmiyoruz." derlerse şehadet geçerli olmakla beraber vakfî [kendisinin vakfettiğini] iddia eden kişinin hududu bilen iki şahit bulundurma sorumluluğu vardır.

Vakıfta şahitlik üzerine şahitlik geçerlidir.<sup>24</sup> Kadınların erkeklerle birlikte yapacağı şahitlik [de] aynı şekilde meşrudur.

İki şahitten birisi, "Falanca mekandaki arazisini vakfetti.", diğeri de "[Başka] mekandaki [arazisini vakfetti]." diyerek ihtilafa düşseler şehadet batıl olur.

Şahitler, iki şahitten birisinin belirttiği hudut üzerinde ortak kanaate varsalar, aynı şey üzerinde birleştikleri arazi şehadeti meşru olup diğer [ihtilaf ettikleri] batıldır. Şahitlerden birisi, "Arazinin yarısını vakfetti." derken diğeri "Bütün araziyi vakfetti." derse yarım arazinin vakfî geçerli kalan yarısının vakfî ise batıl olur. Şahitlerden birisinin belirttiği vakfî hisselerden daha fazlasını yahut daha azına diğer şahit şehadet etse, şahitlerin birleştiği miktar üzerinde gerçekleşen şehadet geçerli iken /[214b] tartışma içinde oldukları orandaki şehadet ise batıldır.

Şahitlerden birisi, "Vâkîf, araziyi Cuma günü vakfetti." derken diğeri "Perşembe günü vakfetti." dese şehadet geçerlidir. Şahitlerden birisi, "Vâkîf, Kûfe'deki arazisini vakfetti." demesine rağmen diğeri, "Basra'daki arazisini vakfetti." dese, şehadet geçerlidir. Bize göre bu vakıfta şahitlerin zaman ve mekana dair ihtilafları şehadeti fasit kılmaz.

<sup>24</sup> Bu cümle, vakfa dair gündeme gelen meselede bir şahidin başka şahidin şehadetine şahit olduğunu ifade etmesi anlamına gelir. (Mütercim)

Şahitlerden birisi “Vâkîf, sağlıklı iken [yürürlüğe girmesi amacıyla malını] vakfetti.” derken diğeri “Öldükten sonra [yürürlüğe girmesi amacıyla malını vakfetti].” derse, vakıf malın vakfedenin malının üçte birinden çıkıp çıkmadığına bakılmaksızın şahadet batıl kabul edilir. Şahitler, vâkîfın bu evin hissesini vakfettiğine şahadet ettikleri halde hisse oranını (mâ hiye) bilmeseler, şahadet kıyasen batıl olmakla birlikte istihsânen meşrudur.

Şahitlerden birisi, “Vâkîf, araziyi Abdullah’a ve Zeyd’e vakfetti.” dediği halde diğeri “Sadece Abdullah’a vakfetti.” derse vakıf meşru olmakla beraber arazinin yarısı fakirlere verilir. Onlardan birisi “Vâkîf, gelirin yarısı Abdullah’a ait olmak şartıyla araziyi vakfetti.” dediği halde diğeri / [215a] “[Vâkîf,] gelirin üçte biri [Abdullah’a ait olmak şartıyla araziyi vakfetti.]” dese üçte bir, Abdullah’a, altıda bir ise fakirlerle miskinlere ait olur.

#### **el-Hassâf:**

[Vakfa] bağışta bulunan birisi, [mahkemeye] gelip hakime “Bu adam, arazisini hayatta olduğu sürece ebediyen Abdullah oğlu Zeyd’e, Zeyd’in ölümünden sonra ise miskinlere vakfetti.” dediği halde Zeyd, bunu kabul etse yahut inkar etse, araziye elinde bulunduran kişi de “Bu araziye vakfetmedim.” demesi üzerinde bağışçı, dediğine dair şahitler getirirse hakim, bu arazinin vakıf olduğuna hükmeder. Zeyd, onun araziye vakfettiğini iddia etse arazinin geliri hayatta olduğu müddet Zeyd’e, ölünce de miskinlere verilir. Hakim, arazinin vakıf olduğuna hükmettikten sonra şahitler şahadetlerinden dönse hakim, şahitlerin hakkında şahitlik yaptıkları kişiye arazinin kıymetini tazmin etmeleri yönünde hüküm verir. Zeyd, vakfı inkar edip “O, bu araziye vakfetmedi.” dese de hakim, arazinin vakıf olduğuna hükmeder ve geliri miskinlere verilir.

#### **Fasıl [40]: Şahidin Kendisine Yahut Çocuğuna Nispet Ettiği Vakıfta Şahadet / [215b]**

#### **Hilâl:**

İki adam, birisinin arazisini kendilerine vakfettiğine dair şahadette bulunursa şahadet batıldır. Nitekim bu kendileri lehine şahitlik yapmaktır. İki şahidin, vâkîfın araziye çocuklarına, kendilerinden birisine, kendilerinden birisinin çocuğuna, hanımına, erkek kardeşlerine, babalarına, dedelerine, kendilerinden birisinin anne-babasına (أبوي) yahut dedesine vakfettiğine dair şahadet etmeleri de aynı şekilde batıldır.

İki şahit, “Vâkîfın, araziye bize sadaka mevkûfe kıldığına şahadet ederiz.” dese şahadet geçerli olmamakla birlikte “Bize” sözleri de batıl olur, [ancak] arazi sadaka mevkûfe kılınır. Nitekim vakfın şahadeti onlara bağlanmış olup böyle bir şahadet kabul

edilmez. Fakat şahitlerden birisinin “Arazi, Abdullah’a vakfedilmiştir.” demesine rağmen diğeri “Zeyd’e vakfedilmiştir.” demesi durumunda farklı ifadeleri geçersiz olmakla birlikte arazi, miskinlere vakfedilmiş olur. Zira mefkûfun aleyhlerin farklılığı sebebi ile arazi vakfı kimseye /[216a] bağlanmadığından sadece miskinlere vakfedilmiş olur. Yukarıdaki meselede ise vakfın şهادeti şahitlerin kendi [menfaatlerine] yönelik olduğundan [geçersiz kabul edilmişti].

Vakfedenin akrabası olan iki şahit, vâkıfın arazisini akrabasına vakfettiğine şهادet etseler, şهادet batıldır. Şهادet günü zengin olan vakfedenin akrabasından iki şahit, vakfedenin arazisini fakir akrabalarına vakfettiğine şهادet etseler şهادet [yine] batıldır. Nitekim şahitler, fakirleşince [vakfın gelirinden] pay sahibi olacaklardır. Vakfedenin akrabası olan iki şahit, kişinin arazisini çocuğuna, nesline sonrasında da akrabasına vakfettiğine şهادet etseler şهادet aynı şekilde batıl olur. Vakfedenin fakir komşularından olan iki şahit, kişinin arazisini fakirler, miskinler ve fakir komşularına vakfettiğine şهادet etseler şهادet geçerlidir. Lakin vakfedenin akrabasından olan iki şahidin, onun akrabasına vakfettiğine şهادet etmeleri geçerli değildir. Zira akrabalık [bağı] kesilmez ama komşuluğunki kesilir. /[216b]

#### **Fasıl [41]: Ehl-i Zimmetin Vakfı**

##### **el-Hassâf:**

Hristiyan veya yahudi yahut mecusî olan zimmet ehlinde bir adamın, arazisini ya da evini veya taşınmaz malını, nesilleri devam ettiği sürece çocuğuna, çocuğunun çocuğuna, nesline, nesilleri devam ettiği sürece ebediyen vakfedip sonunu miskinlere ait kılması meşrudur. Başka kişileri zikretmediği sürece onun, bu malları zimmet ehlinde yahut Müslümanlardan miskinlere paylaştırarak [vakfetmesi] meşrudur.

Zimmi, evini mescitlerin bina edildiği gibi düzenleyerek Müslümanlara mescit kılıp mülkünden çıkarsa ve insanların namaz kılmasına izin verse bu bize göre kurbettir. Fakat zimmet ehline göre bu kurbet sayılmadığından [vakfı] meşru değildir.

Zimmi, gelirini fakir Müslümanlara ait kılarak [malını] vakfetse bu meşru olup gelir, belirlediği şekil üzere fakir Müslümanlara paylaştırılır. Nitekim zimmet ehli, dinlerine göre bununla Allah’a yaklaşır.

Hristiyan zimmi, /[217a] “Arazimi, Aziz ve Celil olan Allah için zimmet ehlinde miskinlere ebediyen sadaka mevkûfe kıldım.” dese vakıf meşru olup geliri zimmet ehlinde miskinlere paylaştırılır. Gelirin hristiyan veya yahudi ya da mecusî olan miskinlere ayrı ayrı verilmesini [şart koşması da] caizdir. Eğer sadece hristiyan fakirlere gelirin verilmesini isterse yalnızca bunlara verilir. [Bu durumda] kayyım, bu geliri yahudi

yahut mecusi fakirlere paylaşırsa bu, vakfedene muhalefet sayılacağından kayyımın, dağıttığı kadarını tazmin etmesi gerekir. Nitekim vakfeden, sadece hristiyan fakirlere gelir tahsisi yapmıştır. Zimmet ehli tek millet değil midir diye [buna] itiraz edilirse? Evet, ancak vakfeden, [mevkûfun aleyh] olarak bir kavmi muayyen kıldığından buna muhalefet doğru olmaz. Mesela Müslümanın, “Bunun geliri fakir komşularıma dağıtılır.” veya “Falanca mahalle ehline dağıtılır.” yahut “Bağdat fakirlerine paylaşılır.” diyerek bir [malını] vakfetmesi durumunda, vakfın gelirinden onun [mevkûfun aleyh] olarak belirttiği kişilerin dışındakilere paylaşımında bulunmak meşru olmaz. / [217b] Vasiyetlerini ve vakıflarını tahsis ettiği kişiler hususunda zimmet ehli de aynı hükümdedir.

Zimminin, hayatında sağlıklı iken evini [yahudilere] havra veya [hristiyanlara] kilise yahut [mecusilere] ateş evi kılıp buna dair şahit tutması geçersiz bir işlem olup evi, diğer malları gibi olmaya devam eder. O, ölünce evi vârisleri arasında miras olur.

Zimminin, evinin belirli bir kavme yahut muayyen mahalle ehline mescit olarak dönüştürülmesini vasiyet etmesi [hususunda] Ebû Bekir el-Hassâf (r.h.), “Bunu güzel görüyorum. Nitekim bu muayyen kişilere vasiyet etmektir.” dedi. Ashâbımıza ait “zimminin kendisi adına haccetmesini vasiyet etmesi durumunda vasiyetin batıl olacağını söyleyen kavil” yok mu diye [buna] itiraz edilirse? Evet var, fakat vasiyet muayyen bir kavme yapılıncı [temlik manasına gelerek] meşru olmakla beraber, vasiler, dilerlerse bu evin [bedeli] ile hacca giderler, dilerlerse hac yapmazlar [nitekim hac, zimmilerin inancında kurbet ifade etmez].

Zimminin, rahiplerle papazlara vakfetmesi batıldır. Falanca havranın rahipleri ile papazları diyerek sınırlandırma getirmesi durumunda [vakıf] yine batıldır.

Zimmi, geliri ile askerlerin teçhizatlanması amacı ile vakfetse, / [218a] vâkıf, son [mevkûfun aleyhler olarak] miskinleri belirlemiş ve askerler içerisinde zimmet ehlinin inancına (mezhep) muhalif bir grup var ise vakıf meşrudur. Zimmi, “Bu sadakanın geliri ile Rumlarla savaş yapılır.” dese meşru olmaz. Nitekim onların dininde Rumlarda savaş tekarrub içermez. [Bu durumda] zimmi sonunu miskinlere ait kılarak [vakfetmişse söz konusu] vakıf miskinlere ait olarak yürürlüğe girer.

Zimmi, arazisini ölümlerin kefenlenmesi veya kabirlerinin hazırlanması amacı ile vakfetse vakıf meşru olup gelir, fakirlere ait kabirlerin hazırlanması ve ölümlerin kefenlenmesi için sarf edilir.

Müslüman, hristiyan, yahudi ve mecusi komşuları olan hristiyan zimminin arazisini komşularına vakfetmesi meşru olup geliri, Müslüman ve diğer [dinlere mensup] komşulara paylaşılır. Fakat zimmi, bu sadakanın sonunu fakirlere ait kılmaz ise vakıf

meşru olmaz. Zimmi, [vakfı kurarken] “Bu vakfın geliri, Beyt-i mukaddesin kandilleri ile yağının parası içindir.” dese vakıf meşru olur. Nitekim zimmet ehli bununla [Allah’a] yaklaşmaktadır ve ayrıca bu Müslümanlara göre de bir kurbettir.

Müslümanın, arazisini /[218b] veya evini zimmet ehlinde olan ehli beytine yahut akrabalarına, [bunların neslinin tükenmesinden] sonra ise miskinlere vakfetmesi, bu şartlarla beraber meşrudur.

Hristiyanın, ebediyen çocuğuna, çocuğunun çocuğuna ve nesillerine, [bunların neslinin tükenmesinden] sonra ise miskinlere vakfetmesi meşrudur. [Bu vakfında] ebediyen ve nesilleri devam ettiği sürece çocuğundan, çocuğunun çocuğundan ve nesillerinden Müslüman olacakların vakfından çıkarılacağını şart koşması da meşrudur. Zimmi, “Hristiyan çocuğumdan, çocuğumun çocuğundan, neslimden hristiyanlık dininden başka bir dine geçenler, sadakamdan hariç tutulurlar ve sadakada hakları olmaz.” dedikten sonra bazı çocukları Müslüman, bazıları da mecusi olsa aynı şekilde şartı geçerli olup, istisna ettiği de söylediği ve tarif ettiği üzere yürürlüğe girer.

Zimmi, vakfettiğini inkar edip buna dair dinlerine göre adil hristiyan, hahudi veya mecusi olan iki şahit tutsa şahadetleri meşrudur. Zira küfür tek millettir. /[219a] Vakfeden öldüğü halde, bu şahitler, bazı vârisleri veya vasisi huzurunda [ölen vâkıf] zimminin ikrarına şahadet etseler şahadet aynı şekilde meşru olur. Vakfedenin vakfı ikrar ettiğine dair iki hristiyanın şahadeti üzerine iki Müslüman erkeğin kadı huzurunda şahadet etmeleri meşrudur. Vakfedenin vakfı ikrar ettiğine dair iki Müslümanın şahadeti üzerine iki zimminin şahadet etmeleri ise meşru değildir.

Ashâbımız (r.h.), zimmi iken zındık olan kişi gibi zındıkların vakfetmesi hususunda ihtilafa düştüler. Kimisi, bundan seçtiğimi onaylar ve cizyeye hükmederim derken bazısı, zındıkların [vakfını] onaylamam dedi. Kible ehlinde iken ihtilafa düşüp heva ehli olanlar ise İslam’dan çıkmış kişi gibi olup vasiyetlerine ve vakıflarına dair hükümleri Müslümanlarınki gibidir.

#### **Fasıl [42]: Harbînin Vakfı**

##### **el-Hassâf:**

Harbînin, eman dileyip İslam diyarına girdikten sonra satın aldığı araziye vakfetmesi meşru olup, daru’l-harbe geri dönse veya ölse vakfı batıl olmaz. Zikri geçen harbînin, dönüp İslam diyarına emanla girdikten sonra vakfından rücu etmeyi isteme hakkı yoktur./[219b]

{Noksan sıfatlardan münezze olan yüce Allah [her şeyi] daha iyi bilir. *el-Müntehab* [isimli] kitap Allah’a hamd ile onun yardımıyla ve güzel tevfiği ile tamamlandı.



Hamd sadece Allah'a olsun. Allah kendisinden sonra nebi gelmeyecek peygambere salat etsin. Bu nüshanın talikini tamamlamak, mübarek hicri 1120 senesi Safer ayının sonuna [denk gelen] mübarek Cumartesi günü oldu. Hicretin sahibine salât-ü selâm olsun. Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.}

### Kaynakça

- Altınbaş, Mehmet Vâmık Şükrü (1871-1947). *Evkâf-ı Ümem Tarihi*. 8 Cilt. İstanbul: 1915.
- Demirci, Mustafa vd. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Erden, Yasin. "Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve Müntehabü Vakfe'y Hilâl ve'l-Hassâf isimli Muhtasarı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 235-292.
- Hilâl b. Yahyâ, Ebû Bekr b. Müslim el-Basrî (v. 245/860). *Ahkâmü'l-vakf*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1355/1936.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004). *Mucemü Mekâyisi'l-lüğa*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563). *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye.
- Nâsîhî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbü'rî (ö. 447/1055). *el-Cem' beyne Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 46.

---

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

---



**Beroje, Sahip. *Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?***

**İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 199 Sayfa, ISBN: 9786257320016**

**Mehmet Ali AYTEKİN**

*Değerlendiren/Reviewer*

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Çankırı/TÜRKİYE

maliaytekin@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-0318-7515

**Öz**

Tüm İslâmî ilimlerin temel iki kaynağı Kurʼân-ı Kerim ve sünnettir. Sahâbeden itibaren tüm İslâm alimleri bu konuda hemfikirdir. İslâm düşünce tarihinde zaman zaman Kurʼân merkezli dini bir anlayış ortaya çıksa da hiçbir zaman bu anlayış sünneti tamamen dışlamamış; sistematik ve etkin bir akım olamadan yok olmuştur. Ancak 19. yüzyıldan itibaren sünneti inkâra yönelik daha sistematik ve etkin bir oluşum ortaya çıkmıştır. Bu oluşum sünneti tamamen inkâr etme ve daha sistematik olma gibi açılardan diğerlerinden ayrılmaktadır. İslam Hukuk Profesörü Sahip Beroje, “Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?” adını verdiği eserinde bu düşünceye sahip olanların ortaya koyduğu fikirlerin ileride ne gibi sonuçlar doğuracağına dikkat çekmektedir. Bu yazıda söz konusu eserin tanıtımı ve tahlili yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurʼân, Kurʼâniyyûn, Sünnet, Sünnet inkârcılığı, Sahip Beroje.

**Beroje, Sahip. *Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?* (Where Does Sunnah Denial Take Us?)**

**İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 199 Pages, ISBN: 9786257320016**

**Abstract**

The two main sources of all Islamic sciences are the Qurʼan and the Sunnah. All Islamic scholars since the companions have agreed on this issue. Although a religious understanding based on the Qurʼan emerged from time to time in the history of Islamic thought, such an understanding never completely excluded the Sunnah; disappeared before becoming a systematic and effective movement. However, starting from the 19<sup>th</sup>

century, a more systematic and effective formation denying Sunnah has emerged. This formation is different from the others in that it completely denies the sunnah and is more systematic. In his book titled “*Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür?*” (Where Does the Denial of the Sunnah Take Us?) Sahip Beroje, a professor of Islamic Law, draws attention to what kind of consequences the ideas put forward by those who have this thinking will have in the future. In this article, short review and analysis of the aforementioned book will be presented.

**Keywords:** Al-Qurân, Qurâniyyûn, Sunnah, Hadith, Hadith denial, Sahip Beroje.

Tefsir, hadis, fıkıh, kelim, İslâm tarihi ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin birincil kaynağı Kur’ân-ı Kerim; ikincil kaynağı ise Hz. Peygamber’den (s.a.s.) kavî, fiilî veya takrirî olarak rivayet edilen hadislerdir. Detaylarda ihtilaf olsa da bu, sahâbeden itibaren böyle algılanmış ve böyle uygulanagelmiştir. Tarihi süreçte Kur’ân merkezli yaklaşımlar göstererek sünneti kısmen dışlamaya yönelik oluşumlar ortaya çıksa da bunların hiçbiri sünneti tamamen inkâr etmeye ve yok saymaya yönelik olmamış; sünnetin kısmi anlamda kabul edilmemesi şeklinde marjinal oluşumlar olarak tarih sahnesinden kaybolup gitmişlerdir. Ancak XIX. yüzyılda sünnet inkârcılığı farklı bir tarzda ve daha sistematik olarak yeniden ortaya çıkmıştır.

Tanıtımını yapacağımız bu eser Sahip Beroje tarafından kaleme alınmış olup<sup>1</sup> yazarın “*peygambersiz din projesi*” olarak nitelediği ve sistematik olarak ortaya çıkan sünnet inkârcılığının, doğuracağı sonuçlar açısından Kur’ân ve sünnet merkezli tahlilini içermektedir. Kitap giriş, yedi ana başlık ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. İlk ana başlığın yer aldığı “Giriş” kısmında Beroje, sünnet inkârcılığının kökenlerine ve sünnet inkârının kategorilerine, konuyla ilgili bazı görüş ve delillere yer verip bunların kritiğini yaptıktan sonra sünnetin muhafaza edilmesi ve sonraki nesillere aktarılması gibi hususlara temas etmiştir. Sünnet inkârcılığının kökenleri bağlamında yazar bunun ilk defa hicri II. asırda ortaya çıktığını ama başta İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere birçok alimin bununla mücadelesi neticesinde hicri III. asırdan itibaren bu anlayışın, tamamen yok olmasa da etkisini kaybettiğini, XIX. asra kadar bu şekilde devam eden inkârcı tavrın farklı bir tarzda yeniden ortaya çıktığını belirtmiş; bu inkârcı anlayışın amaç ve ortaya çıkış gibi açılardan öncekine nazaran çok daha farklı olduğunu vurgulamıştır (s. 13).

Buna göre yeni sünnet inkârcılığı İngiliz hakimiyetinde bulunan Hint alt kıtasında ve *Kur’ân İslâm’ı* adı altında ortaya çıkmıştır. Bunu ilk gündeme getiren de Sir

<sup>1</sup> Sahip Beroje, *Sünnet İnkârcılığı Bizi Nereye Götürür? Peygambersiz Din Projesinin Kur’ân ve Sünnet Merkezli Tahlili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020).

Ahmed Han (ö. 1898) olup onu Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) ve diğerleri takip etmiştir. Esasında bu fikri savunanlar 1920 yılına kadar *münkirîn-i hadîs* adıyla anılırken Çekrâlevî hareketin adını *Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân* olarak belirlemiş; sonraki süreçte de söz konusu hareket *Kurâniyyûn* şeklinde anılmaya başlanmıştır. Sir Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle olan ilişkisi dikkat çekicidir. O, İngiltere dönüşü Hindistan'da İngiliz eğitim sistemini esas alan bir üniversite kurmuş, ülkenin İngiliz sömürgesinde kalması için mücadele etmiş, din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini savunmuştur. Çabaları karşılıksız kalmayan Han, İngilizler tarafından *sir* unvanına layık görülmesi yanı sıra Kraliyet ailesinden ödüller, fahri doktora unvanı gibi pek çok özel iltifata mazhar olmuştur. Bütün bunlar da aslında Kur'ân İslâm'ı anlayışının adresini göstermektedir. Zira Hintli Müslümanların sünnete olan bağlılığı İngilizler için büyük bir problem teşkil etmekte idi. Hint alt kıtasında Ahmed Han ve Çekrâlevî'nin fikirleri, Gulâm Nebî (daha sonra Abdullah adını almıştır), Ahmedüddin Amritsarî, Muhammed Eslem Cerâcpûrî ve Gulâm Ahmed Pervîz gibi kişiler tarafından devam ettirilmiştir. Aynı yıllarda İslâm dünyasında Mısır, Kuzey Afrika, Osmanlı gibi bölgelerde buna benzer fikirler olsa da bunlardan hiçbiri Hint alt kıtasındaki kadar katı ve sürekli olmamıştır (s. 14-17).

Beroje'ye göre Hint alt kıtasında sünnet inkârcılığına gösterilen ilgide başat etken bu hareketin İngiliz emperyalizmi tarafından sistemli bir şekilde desteklenmesidir. İkinci etken ise burada klasik din eğitimi veren medreselerin, Batı eğitim sisteminde yetişip materyalist ve pozitivist felsefenin etkisinde kalan kişilerin dini konulardaki sorularına cevap vermede yetersiz kalmasıdır. Zira İngiliz misyonerler sürekli olarak hem ilim adamları ve eğitimciler arasında hem de halk arasında materyalist felsefenin argümanlarını kullanarak Müslümanların geri kalma nedeninin din olduğu tezini işlemişlerdir. Ancak zamanla din karşıtı söylem prim yapmayınca misyonerler söylemlerini değiştirmek zorunda kalmışlar; Kur'ân üzerinden İslâm'a saldırmayı göze alamadıkları için de eleştirilerini sünnet üzerinden yapmayı tercih etmişlerdir. Zaten sünnet olmadan Kur'ân'ı anlamak mümkün olmayacağından asıl isteklerini farklı yolla gerçekleştirmiş olacaklardır (s. 18).

Çalışmanın amacının sünnet inkârcılarının görüş ve gerekçelerini ele alıp onlara cevap vermek değil, sünnet inkârcılığının dinde ne tür sonuçlar doğuracağını somut verilerle ortaya koymak olduğunu vurgulayan Beroje, konuya giriş olması açısından sünneti reddedenleri; 1. Sünneti tamamen reddedenler 2. Ameli olmayan tüm sünneti reddedenler 3. Mütevatir olmayan sünneti reddedenler 4. Kur'ân'a ve akla aykırı gördükleri sünneti reddedenler, şeklinde dört kısma ayırmıştır. İlk gruptakiler Kur'ân'da dini her mesele ile ilgili hükümlerin yer aldığını, Kur'ân dışında sünnet dâhil dini hiçbir kaynağın olmadığını, hatta sünnet ile amel edilmesi durumunda peygamberin Allah'a

şerik yapılmış olacağını savunurken; ikinci gruptakiler peygamberin din adına Kur'ân dışında bir şey söyleme yetkisinin olmadığını, sadece dini yaşama görevinin bulunduğunu, dolayısıyla onun sözlü değil, ameli sünnetinin bağlayıcı olduğunu iddia etmektedirler. Üçüncü gruptakiler de sözlü veya ameli sünnet arasını tefrik etmeden sadece mütevâtir sünneti kabul edip bunun dışındaki sünneti reddetmektedirler. Dördüncü gruptakiler ise sünnetin Kur'ân'a aykırı olamayacağı, ayrıca İslâm'ın akıl dini olduğu söyleminden hareketle Kur'ân'a ve akla aykırı gördükleri hadisleri reddetmektedirler (s. 18-24).

Bu bilgilerden sonra yazar, özellikle sünneti tamamen reddeden ilk gruptakilerin delil ve gerekçelerine genel olarak temas etmiş, bunların kendi içerisinde tutarsızlıklarını somut örneklerle, akli ve nakli izahlarla ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu bağlamda Nahl suresi 89. ayette geçen كل lafzının<sup>2</sup> ve birçok ayette zikredilen مفصل kelimesinin<sup>3</sup> bu söylem sahipleri tarafından yanlış yorumlandığını, bunların bu tür ayetlerden hareketle sünneti inkâr ettiklerini, halbuki ayetlerin bu şekilde yorumlanmasının öncelikle Kur'ân hakikatine aykırı olduğunu söylemiş; ilgili ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini ayrıntılı olarak açıklamıştır (s. 24-34). Daha sonra sünneti inkâr edenlerin en çok ileri sürdükleri diğer bir gerekçe olan sünnetin rivayet tarzı ve sübutuna dair iddialara yer vermiştir. Sünnet mümkirlerine göre hadisler üç-dört nesil boyunca şifahi olarak nakledilmiş, siyasi ve başka nedenlerle pek çok hadis uydurulmuş, birçok yalan yanlış rivayet birbirine karışmıştır. Bundan dolayı da âhâd sünnet güvenilir değildir. Ancak yazar ameli sünnetin nesilden nesile tevatüren nakledilerek geldiğini, sözlü sünnetin de sahâbe döneminden itibaren yazılarak önemli bir kısmının sonraki nesile yazılı olarak intikal ettiğini, buna dair sahih rivayetlerin bulunduğunu, dolayısıyla bu tür iddiaların gerçeği yansıtmadığını söyleyip bunu somut delillerle temellendirmeye

<sup>2</sup> Ayet-i kerimenin metni ve meali şu şekildedir:

وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَتَرْتَأْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

(Ey Muhammed!) Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz günü düşün. Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik. (en-Nahl, 16/89).

<sup>3</sup> Örneğin bk.

أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتْبَعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُمْتَرِينَ (De ki: "Size Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indiren O iken ben Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım?" Kendilerine kitap verdiklerimiz de onun, Rabbin katından hak olarak indirilmiş olduğunu bilirler. O hâlde, sakın şüphecilerden olma. (el-En'âm 6/114).

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ

Bu, Rabbinin dosdoğru yoludur. Şüphesiz düşünüp öğüt alacak bir toplum için âyetleri ayrı ayrı açıkladık. (el-En'âm 6/126).

çalışmıştır. Ayrıca sahâbenin hadis konusundaki faaliyet ve tavrının da hadisin sonraki nesillere aktarılması gerektiğine dair onların ittifak ettiklerine delil olduğunu ve hadis rivayet ilminin kurucularının aslında sahâbe nesli olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte hadislerin senedle rivayet edilmesi, yazılması ve tedvini gibi faaliyetlerin daha çok tâbiûn zamanında gerçekleştiğini ifade etmiş; ancak bu dönemde sahâbe ile tâbiûn iç içe oldukları için hadis tedvininin yine sahâbe zamanında başladığına dikkat çekmiştir. Yazar tüm bu söylediklerini açık örneklerle desteklemiştir (s. 35-46).

İkinci ana başlıkta yazar, sünneti inkâr edenlerin Hz. Peygamber'in kişiliği ve dindeki misyonu ile ilgili küçümseyici bir dil ve üslup kullanmalarından dolayı peygamberliğin dindeki yerini ve Allah katındaki değerini izah etmek durumunda kaldığını söylemiştir (s. 47-50). Bu konunun devamı mahiyetinde üçüncü ana başlıkta Kur'ân pence-resinden Hz. Peygamber'in dindeki misyonunu ve Allah katındaki değerini detaylandırarak ele almıştır. Çünkü sünnet münkirleri Kur'ân'ı anlamak için Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ihtiyaç olmadığını, onun söz ve fiillerinin dinde bir değer ifade etmediğini iddia etmekte; hatta Kur'ân'ı anlama konusunda kendilerini Peygamber'e eşit görecektik kadar ileri gitmektedirler. Bu nedenle yazar, Hz. Peygamber'in öncelikle resul ve mübelliğ olup asli görevinin ilahi vahyi tebliğ etmek olduğuna, bunun yanı sıra ilahi mesajı beyan etme (mübeyyin) yani ilahi hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğini insanlara açıklama ve öğretme gibi bir misyona sahip olduğuna vurgu yaparak konuyla ilgili ayetleri zikretmiştir. Ayrıca bu iki önemli görevin yanında Hz. Peygamber'in hükmü Kur'ân'da bulunmayan meselelerde hüküm koyma gibi bir görevinin olduğunu da ifade etmiş; böyle bir peygamberin görevinin sadece tebliğle sınırlandırılmasının onu küçümseme ve değersizleştirme anlamına geldiğini belirtmiştir. Dindeki yeri ve misyonu açısından sünneti; 1. Sünnet-i müekkide 2. Sünnet-i mufasssile 3. Sünnet-i müessise başlıkları altında incelemiştir (s. 51-59). Hz. Peygamber'in Allah katındaki değerine dair müstakil bir başlık açan Beroje, ayetlerden istidlal ederek bu konuyu; Cenab-ı Hakk'ın onu övmesi, ona bahsettiği nimetler ve dereceler, Hz. Peygamber'e salât ve selam getirmeyi emretmesi, onun hayatına, onuruna ve ailesine verdiği önem, ona saygısızlığın yasaklanması gibi yönlerden detaylı bir şekilde izah etmiştir (s. 60-76).

Beroje, dördüncü ana başlıkta sünnet inkârcılığının Kur'ân açısından doğuracağı sonuçlar üzerinde durmuştur. Buna göre sünnet inkârcılığı Kur'ân'ın sarih ayetlerini inkârla eş değerdir. Zira sünneti inkâr etmek Nisâ 13, 59, 80; Mâide 92; A'râf 158; Enfâl 1, 20, 46; Nûr 52, 56, 63; Ahzâb 75; Muhammed 33; Teğâbun 12 gibi kayıtsız şartsız Hz. Peygamber'e itaati emreden onlarca ayeti inkâr sonucunu doğurur. Sünneti inkâr eden kişi açıkça; "Hz. Peygamber'in ne söylediği, ne yaptığı ve neyi tasvip edip neyi etmediği beni ilgilendirmez" demiş olur. Bu tavır Kur'ân'a arz edildiğinde de yukardaki sonuç

ortaya çıkar. Bunun yanı sıra sünneti inkâr etmek Hz. Peygamber'e ittibayı ve uymayı emreden Âl-i İmrân 31; Nisâ 115; A'râf 158; Tevbe 63 gibi ayetleri de inkâr sonucunu doğurur. Çünkü bu ayetlerde onun dini yaşantısını, ahlakını, hal ve hareketlerini örnek almak ve ona uymak emredilmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e sadece sözlü olarak itaat etmek yeterli değildir, aynı zamanda ona ittiba etmek de gerekir. Peygamber'e itaatin bir boyutu da onun verdiği hükümlere içtenlikle teslim olmaktır. Nisâ 59, 61, 65; Nûr 51, 47-48 gibi ayetlerde bu açıkça emredilmiştir. Dolayısıyla sünneti inkâr eden kişi bu ayetleri de inkâr etmiş olur. Sayıları sekseni aşan bu tür ayetlerin sadece sahâbilere değil, kıyamete kadar gelecek bütün müminlere hitap ettiğini, sahâbe Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba konusunda ne kadar sorumlu ise kıyamete kadar gelecek tüm Müslümanların da o kadar sorumlu olduğunu söyleyen Beroje, Kur'ân İslâmî'ni savunanların Müslümanlar arasındaki ihtilafların kaynağının sünnet olduğu, Kur'ân'ın ise birleştirdiği iddiasında bulduklarını; hâlbuki hem tarihi süreçte hem de bu gün en tehlikeli, en kalıcı ve tefrikaya en fazla sebep olan ihtilafların Kur'ân merkezli ortaya çıktığını vurgulamış, bunu tarihi örneklerle temellendirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e sadece dini konularda değil, devlet idaresi, yargı ve toplumu ilgilendiren dünyevi işlerde dahi ona itaatsizliğin Nûr 62. ve 63. ayetlerde yasaklandığına dikkat çekmiştir (s. 77-96). Bu bilgilerden sonra Hz. Peygamber'e itaat ve ittibayı emreden, hikmetten bahseden ayetlerin sünneti inkâr edenler tarafından nasıl tevil edildiğine yer vermiş, onların bu tevillerinin ilgili ayetlerin açık anlamına ve anlaşılan tabii anlama aykırı olduğunu izaha çalışmıştır. Bu tür iddialara Arapça dil kuralları açısından cevaplar veren Beroje, ayetlerin onların tevil ettikleri şekilde anlaşılmasının itikadi açıdan da büyük tehlike doğurduğuna dikkat çekmiştir. Devamında sünneti inkâr edenlere dört madde halinde kritik sorular yöneltilmiş, bu soruların genelde cevapsız kaldığını; cevap vermeye yeltenenlerin de zorlama izah ve tevillere başvurarak çelişiklere ve çıkmazlara düştüklerini ifade etmiş, bunları somut örneklerle detaylı bir şekilde açıklamıştır (s. 97-112).

Beşinci ana başlıkta ise sünneti inkâr etmenin ibadetler açısından doğuracağı sonuçları ele almıştır. Yazara göre, Kur'ân'ın sarih ayetlerini inkârla eş değer olan sünnet inkârcılığının ikinci vahim sonucu Kur'ân ahkâmını yaşamamanın imkânsız hale gelmesidir, yani Kur'ân'ın içinin boşaltılmasıdır. Çünkü sünnet olmadan Allah'ın farz kıldığı ibadetleri yerine getirmek mümkün değildir. Sünneti tamamen inkâr edenlerin, ameli tevâtürle sabit olan bu tür ahkâmı inkâr etmeleri Kur'ân'ı inkâr ile eş değerdir. Bu sadece farzlara mahsus bir husus değildir. Farzların dışındaki diğer sünnetler, Allah'ın zikri ile ilgili emirlerin yerine getirilmesi de aynı şekilde sünnetle sabit olan ibadetlerdir. Allah Resulü Kur'ân'ı nasıl yaşamamız gerektiğini bizlere detaylı bir şekilde öğretmiştir. "*Kur'ân bize yeter*" diyenler, esasında Kur'ân'ı nasıl yaşamamız gerektiği bilgisinden bizleri mahrum kılmaktadır. Allah Âl-i İmrân suresi 164. ayetinde Hz. Peygamber'in,



“müminleri tezkiye etme/arındırma, onlara Kur’ân’ı ve hikmeti öğretme, bilmediklerini öğretme” şeklinde üç görevinden bahseder. Dolayısıyla onun görevi Kur’ân’ı tebliğ etmekten ibaret değildir. O, sadece Kur’ân ayetlerini tebliğ ederek müminleri tezkiye etmek ve onlara bilmediklerini öğretmekle kalmamış; Allah’ın kendisine bahşettiği hikmet nuru ile de müminleri aydınlatmış ve temizlemiştir. Kur’ân’da Kitap üzerine atfedilen veya peygambere izafe edilen *hikmet* ile de sünnetin kastedildiği tartışma götürmez bir hakikattir. Allah, peygamberini *ışık saçan bir kandil* olarak tavsif ettiğine göre sünnet inkârcılığı Hz. Peygamberin ümmetini kandil gibi aydınlatan hikmetlerle dolu sünnetinden mahrum kılma sonucuna götürür. Ayrıca Hz. Peygamber’in hayatını ve İslâm’ı tebliğ yolunda yaşadıklarını öğreneceğimiz tek yer hadis kitaplarıdır. Yani hadis kitapları sadece Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini aktaran kitaplar değildir. Onun ve ashabının suretleri ve İslâm uğrunda sergiledikleri mücadeleleri de ancak bu kitaplardan öğrenilebilmektedir (s.113-152).

Altıncı ana başlıkta sünnet inkârcılığının muâmelât ve hukuk alanında doğuracağı sonuçları ele alan Beroje’ye göre ceza hukuku, aile hukuku, borçlar hukuku, muhâkeme/yargılama hukuku ve devletlerarası hukuk alanında detaylı hükümler ve ilkelere sünnette yer almaktadır. Sünnet reddedildiğinde, hadislerle sabit olan ve bugün evrensel hukukun prensipleri arasında yer alan pek çok hüküm ve hukuk kuralı bertaraf edilecek; bu alanlarda doğan boşluğu herkes kendi aklıyla dolduracaktır. Beroje bu görüşünü söz konusu alanlarda zikrettiği birçok somut örnekle detaylandırmaktadır (s. 153-182).

Yedinci ve son ana başlık olarak sünnet inkârcılığının ilmî ve kültürel alanda doğuracağı sonuçlara temas eden yazar bunun sadece sünnetin reddi anlamında olmayıp aynı zamanda on dört asırdır İslâm ümmetinin tefsir, hadis, fıkıh, İslâm tarihi, tasavvuf gibi ilim dallarında ortaya koyduğu tüm ilmî birikimin ve bütün kültürel değerlerin reddi anlamına da geldiğini ifade etmiştir (s.183-190).

Sonuç kısmında ise, çalışmada üzerinde durduğu ve önemli gördüğü bazı hususları vurgulamıştır. Buna göre sünnet inkârcılığı İslâm tarihi boyunca hiçbir zaman metodoloji ortaya koyamamış, bu nedenle de itibar görmemiştir. XIX. yüzyılda kısmen itibar görmesinin nedeni ise konjonktürel etkenlerdir. Bu etkenlerin zayıflamasıyla sünnet inkârcılığı da etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bu anlayış Kur’ân’ın açık emir ve yasaklarını inkâr etme, Hz. Peygamber’i (s.a.s.) itibarsızlaştırma, on dört asırdır Müslümanların ortaya koyduğu ilmi birikimlerden mahrum kalma gibi ciddi ve yıkıcı sonuçlar ortaya çıkarır; Kur’ân’ın içinin boşaltılarak onu yaşanmaz bir kitap haline getirmekten başka bir amaca hizmet etmez. Böyle bir anlayışın kabulü İslâm’ın hayattan kovulması sonucunu doğurur (s. 191-193).

Bu çalışmada yazarın, İslâmi ilimlerin Kur'ân'dan sonra ikinci asli kaynağı olan sünnetin reddinin farklı alanlarda neden olacağı olumsuzlukları başarılı bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Bunu yaparken Kur'ân merkezli hareket etmesi dikkat çekmektedir. Yani Kur'ân İslâmı'nı savunanlara karşı yine Kur'ân'dan getirdiği ayetlerle sünnetin gerekliliğini ispatlamaya gayret etmiştir. Ancak serdettiği deliller sadece bunlardan ibaret değildir. Ayetlerin yanı sıra hadisler, sahabe tatbikatı, alanında otoriter alimlerin sözleri, Arap dil kuralları ve akli çıkarımlardan da istifade etmiş; nakli ve akli delilleri dikkatli ve ilmi bir şekilde kullanmıştır. Her bir konudan sonra, burada dile getirdiği hususları örneklerle izah etmesi eserin ikna gücünü artırmıştır. Buna benzer konularda başka kitaplar yazılmış olsa da bu kitap, direk sünneti inkâr etmenin dinde doğuracağı olumsuz sonuçlara odaklanmış olması itibarıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu nedenle eserin; bu alanda eğitim gören, araştırma yapan ve bu tür konulara ilgi duyan herkesin okuması gereken ve ilgililerin müstağni kalamayacağı bir çalışma mahiyetinde olduğu görülmektedir.

### **Kaynakça**

Beroje, Sahip. Sünnet İnkarcılığı Bizi Nereye Götürür? Peygambersiz Din Projesinin Kur'ân ve Sünnet Merkezli Tahlili. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2020.

**Türkan, Mustafa. *Hicrî Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı*. İstanbul:  
Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.**

**198 Sayfa, ISBN: 9786057089977**

**Furkan KAYA**

*Değerlendiren/Reviewer*

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Denizli/TÜRKİYE

furrkankayaa@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6835-1622

**Öz**

Zamanın değişimiyle her geçen gün insanlar için zorluk doğuran güncel problemler vâki olmaktadır. Bu meseleleri ifade eden bir kavramda nevâzil terimidir. İncelemekte olduğumuz eser de Hanefî nevâzil edebiyatını konu edinir. Öte yandan konu hicrî altıncı asırla sınırlandırılmış ve inceleme için üç eser seçilmiştir. Araştırma, bu alanda Türkçe yazılmış, tez çalışmaları haricinde ilk müstakil kitap olarak kabul edilebilir. Konular, nevâzil eserlerinin sadece nikâh ve talâk bölümleri özelinde işlenmiştir. Ayrıca ilgili eserlere yapılan atıflara temas edilerek eserlerin mezhepteki konumlarının tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fetvâ, Nevâzil, Kazâ, Tahric, Hanefî Mezhebi.

**Türkan, Mustafa. *Hicrî Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı (Hanafî Nawâzil Literature in the Sixth Century Hijri)*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları,**

**2022. 198 Pages, ISBN: 9786057089977**

**Abstract**

With the change of time, problems arise that cause difficulties for people. A concept that expresses this situation is nawâzil. The study examined here also deals with Hanafî nawâzil literature. The subject was limited to the sixth century of the hijra and three

works were selected for analysis. This research can be accepted as the first stand-alone book in this field, apart from the dissertations written in Turkish. The book covers only the marriage and divorce sections of the nawâzil works. In addition, the positions of the works in the sect was determined with the references made to the related works.

**Keywords:** Fatwâ, Nawâzil, Qağâ, Takhrij, Hanafî School.

Sözlük anlamı itibariyle “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sınırlı doğuran durum” demek olan nevâzil, bir fıkıh terimi olarak daha çok “mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri, modern dönemde ise yeni fikhî problemleri” ifade eder.<sup>1</sup> İncelemekte olduğumuz eserin yazarı Mustafa Türkan, nevâzil eserlerindeki meselelerin sadece vuku bulan meselelere ya da meşâyih dönemi problemlerine hasredilemeyeceğini, dolayısıyla nevâzil kitaplarındaki meselelerin, kısmen selef imamlar dönemi de dâhil olmak üzere çoğunluğu meşâyih döneminde vuku bulan meselelerden ya da farazi fıkıh ile elde edilen tasavvurlardan oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Nevâzil edebiyatı alanında birkaç yüksek lisans ve doktora tezi haricinde Türkçe yazılmış müstakil ve kapsamlı bir kitap bulunmamaktadır. Bununla birlikte mevcut tez çalışmalarının çoğu da mahiyeti gereği konu bakımından sınırlı olmaktadır. Konuyla ilgili olarak yazar Mustafa Türkan, söz konusu kitabı için yaptığı araştırmalar neticesindeki tespitlerinde; Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i dışında bu alanda telif edilmiş diğer nevâzil eserlerine araştırmacılar tarafından fazla ilgi gösterilmediğini hatta çoğu nevâzil eserinin hâlâ yazmalar halinde kütüphanelerde araştırmacıların ilgisini beklemediğini söylemektedir.<sup>3</sup> Türkan'ın *Hicri Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı* adlı eseri bu alanda -mevcut tezler dışında- Türkçe telif edilen ilk özgün kitap olarak kabul edilebilir. Eser, nevâzil edebiyatını her ne kadar hicri altıncı asır Hanefî Nevâzil literatürü bağlamında ele alsada kitapta nâzile konusu -incelenen eserlerin nikâh ve talâk bölümleri üzerinden örneklendirilerek- ana hatlarıyla işlenmiştir. Öte yandan Hanefî nevâzil edebiyatında temsil gücü yüksek eserleri seçmesi, Türkan'ın, eser seçiminde göz önünde bulundurduğu kriterler arasındadır. Yazar, eserin önsözünde nevâzil eserlerinde görüşleri nakledilen meşâyih'in, Hanefî tabakatının neresinde yer aldığı müstakil olarak belirlenmediğini belirterek, bu alandaki çalışmaların yetersizliğine vurguda bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Eyyüp Said Kaya, “Nevâzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34.

<sup>2</sup> Mustafa Türkan, *Hicri Altıncı Asır Hanefî Nevâzil Edebiyatı -Kitâbü'l-Vâkı'ât, et-Tecnîs ve'l-Mezîd ve Muhtârâtü'n-Nevâzil Eserleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022), 23.

<sup>3</sup> Türkan, *Hanefî Nevâzil Edebiyatı*, 7.

Türkan, eserin yazımındaki gayeleri zikrederken, bir amacının da “fıkıh mirası üzerinde çalışma yapmanın nakilcilik, başka bir ifadeyle arkeolojik kazı olmadığını; aksine yeniliğin nasıl yönetilebildiğini anlamaya ve meşâyihın mezhep birikimi üzerinden yorumsal başarısını nasıl devreye soktuğunu kavramaya vesile olması hasebiyle önemini ortaya koymak” olduğunu söyler. Ayrıca çalışmanın, nâzileler üzerinden değerlendirmeler yapılarak problemlere -her ne kadar problemler artsa ve çeşitlense de- mezhep sistematigi içerisinde kalınarak çözüm bulunabileceğini göstermeyi hedeflediğini ifade eder.<sup>4</sup> Çalışmanın neticesinde yazar, araştırmacılar da nevâzil eserlerinin önemiyle ilgili farkındalık oluşturmayı hedeflemektedir.

Yazar Türkan, eserinin önsözünde “kitabı okuyanların, örnek nâzilelerin çözümlerini inceleyerek mezhep içi hüküm elde etme yöntemlerinin bazılarının nevâzil edebiyatında nasıl işletildiğini uygulamalı olarak görebileceğini” söylemektedir.<sup>5</sup> Nitekim Türkan’ın kitabında, okuyucularını ulaştırmak istediği bu hedefi başarılı bir şekilde işlediğini söylemek mümkündür.

Kitap; giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Girişte öncelikle konunun önemi, çalışmanın amacı, yöntemi ve sınırları üzerinde durulmuştur. “Konunun Önemi ve Çalışmanın Amacı” başlığı altında, nevâzil eserlerinin icra ettiği önemli fonksiyonlardan ve ihtiva ettikleri konuların sınırlarından bahsedilmiştir. ‘Çalışmanın yöntemi ve sınırları’ bölümünde kitapta incelenen eserlerin kaynaklarının tamamından örnekler getirildiği belirtilmekle beraber en çok örneğin -eserlerde kendisine yapılan atıfların çokluğu sebebiyle- *Kitâbü'n-nevâzil*'den verildiği ifade edilmiş ve bahsi geçen atıfların çokluğu sayısal verilerle desteklenmiştir. “Çalışmanın Yöntemi ve Sınırları” isimli başlıkta kendisine temas edilen bir diğer konu da Türkan’ın çalışmasında incelenmekte olan eserlerin nikâh ve talâk bölümlerinin seçilme nedenidir. Buna göre ilgili bölümlerde çalışma yapılmasının nedeni diğer meselelere göre nikâh ve talâk konularının daha karmaşık ve pratik kısımlarının daha yoğun olabileceği ihtimalidir. Aynı zamanda bu konudaki nâzileler, toplumun her bir ferдинin karşılaşabileceği problemler olduğundan; bunların çözümünde örf, ihtiyaç ve teamüller gibi daha fazla sâik dikkate alınmaktadır. Mezhep sistematigi içinde kalınarak nasıl fetva üretilebileceği ve bu fetvaların mezhebin temel görüşleriyle ne şekilde uyumluluk sağlayabileceğini göstermesi bakımından nikâh ve talâk nâzileleri daha zor bir alanı temsil etmektedir. Dolayısıyla meşâyihın fikhî birikimini daha iyi yansıtacağı düşüncesinden hareketle bu nâzilelerin seçilmesi isabetli olmuştur.

<sup>4</sup> Türkan, *Hanefî Nevâzil Edebiyatı*, 14.

<sup>5</sup> Türkan, *Hanefî Nevâzil Edebiyatı*, 8.

Giriş bölümünde çalışmanın önemi ve yöntemine dair getirilen izahlardan sonra kitabın konusunu teşkil eden “meşâyih” ve “nevâzil” kavramları hakkında bilgi verilmiş ve bu kavramların mezhepte ne anlam ifade ettiklerinin tespiti yapılmıştır. Türkan, şeyh kelimesinin çoğulu olan meşâyih kavramını, Hanefî tabakatında fıkıh ilmini Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden ya da daha sonrakilerden öğrenen fakihlerin bir kısmını ifade etmek üzere kullanır.<sup>6</sup> Nevâzil kavramını ise Türkan, Hanefî mezhebinde özel bir anlam kazanan ve literatürde vâkıât ve havâdîs kelimeleriyle de ifade edilebilen, selef döneminden sonra meşâyih'in, fûrû-ı fıkıh sahasında haklarında görüş belirttikleri meseleleri toplu olarak ifade etmek için kullanmıştır. Yani ona göre nevâzil kavramı, kurucu hukukçuların değil de daha sonra onların yollarını izleyen meşâyih'in karşılaştığı problemler için kullanılır.<sup>7</sup> Son olarak da “Nevâzil Edebiyatının Doğuşu ve Merginânî'nin Vefatına Kadar Telif Edilen Başlıca Nevâzil Eserleri” başlığıyla nevâzil literatürüne toplu bir bakış sağlanmıştır.

Birinci bölümde eserleri incelenen müelliflerin öncelikle hayatlarına temas edilmiş ardından ilmi kişilikleri üzerinde durulmuş ve fıkıh kitaplarında kendilerine yapılan atıflar dikkate alınarak mezhepteki konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Kitapta incelenen eserler sırasıyla; Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'l-vâkı'ât*, Merginânî'nin *et-Tecnis ve'l-mezid* ile *Muhtârâtü'n-nevâzil* isimli eserleridir. Ayrıca çalışmanın bel kemiğini oluşturan söz konusu nevâzil eserleri hakkında bilgi verilmiş ve önce literatürde bu kitaplara yapılan atıflardan bahsedilmiş ardından da bu atıflar üzerinden eserlerin gerek nevâzil edebiyatındaki yerleri gerekse de mezhep birikimine katkıları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bölüm de son olarak eserler ve eserlerin mezhep içerisinde icra ettikleri fonksiyonları hakkında bir değerlendirme yazısı mevcuttur.

İkinci bölümde “Nevâzil Eserlerinde Hüküm Elde Etme Yöntemleri” başlığı altında, incelenen üç eserin nikâh ve talâk bölümleri üzerinden Hanefî meşâyih'in fikhî ameliyesinin niteliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple eserlerin -nikâh ve talâk bölümlerindeki- hüküm elde etme yöntemleri “Tahrîc” ve “Tercih” alt başlıklarına ayrılmıştır. “Tahrîc” başlığı altında evvela “Fikhî Kıyas Tahrîci” ardından “Mezhebin Asıllarından Hüküm Tahrîci” ve son olarak “Hadislerin Şahit Gösterildiği Tahrîc Uygulamaları” alt başlıklarıyla üçlü bir sınıflandırma yapılmış ve örnekler üzerinden meşâyih'in hüküm elde etme yöntemleri incelenmiştir. “Tercih” başlığında ise mezhep birikimi üzerinden hangi görüşlerin ne gibi gerekçelerle tercih edildiği açıklanmıştır. Son olarak

<sup>6</sup> Türkan, *Hanefî Nevâzil Edebiyatı*, 17.

<sup>7</sup> Türkan, *Hanefî Nevâzil Edebiyatı*, 23.

bölümle alakalı bir değerlendirme yazısıyla, konu hakkında yapılan tespit ve ulaşılan neticeler paylaşılmıştır.

Yazarın çalışma esnasında -varsa- tespit ettiği nâzilelerle alakalı soru ve sorunları araştırmacılarla paylaşması uygun olurdu. Zira bu sorular araştırmacılara belki üzerinde çalışabilecekleri bir araştırma konusu bulma fırsatı sunabilirdi. Aynı zamanda Türkan'ın, eserinde araştırmacılar için lisansüstü tez çalışması ya da bilimsel makale düzeyinde çalışabilecekleri konu tavsiyesi ve yönlendirmelerinde bulunması da yerinde olurdu.

Türkan'ın eserinde nevâzil kitaplarına yapılan atıflara örnek verdiği ve bu atıfları değerlendirdiği ilgili kısımda söz konusu atıfları tablolar halinde okuyucuya sunması; örneklerin anlaşılması ve değerlendirmelerin yeterliliğini kolay bir şekilde tespit imkanı sağlaması açısından son derece yerinde olmuştur. Ayrıca literatürde ilgili kitaplara yapılan atıf örneklerinin sadece nikâh ve talâk bölümleriyle sınırlı olmayışı da esere zenginlik katan bir başka faktördür. Öte yandan kitapta nevâzil edebiyatı alanında üç farklı eserin incelenmesi, eserlerin birbirleriyle mukayese edilmesi fırsatını doğurmuştur.

Yazarın kitabında, çoğunlukla birincil kaynaklara temas etmesi ve gerekli görülen yerlerde nevâzille alakalı daha önce yapılmış çalışmalara dipnotlarda ve metinde değinmesi; araştırmanın bilimsel verilerden istifade edilerek yazıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kitabın planlamasının yerinde olduğunu ve yazarın konuyu başarılı bir şekilde işlediğini ifade edebiliriz. Burada temas edilmesi gereken bir başka noktaysa yazarın, problemlere mezhep sistematigi içerisinde kalınarak nâzileler üzerinden çözüm bulunabileceğini iddia etmesidir. Nitekim Türkan'ın bu iddiasını somut örneklerle ispatladığını söylemek mümkündür. Ayrıca çalışmanın akademik üslupla yazıldığını ve esere akıcı bir dilin hâkim olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte yandan bu alanda mevcut sınırlı tez çalışmaları haricinde müstakil bir eserin bulunmayışı göz önünde bulundurulduğunda kitabın, büyük bir boşluğu doldurduğu da anlaşılacaktır. Eserin muhatap kitesinin, husûsen nevâzil alanında çalışma yapacak lisansüstü araştırmacı ve akademisyenler olduğu ifade edilebilir. Nihai olarak araştırmacılara Türkan'ın eserini, nevâzil edebiyatı sahasında kendisinden istifade edilmesi gereken bir el kitabı olarak tavsiye edebiliriz.

### **Kaynakça**

Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Türkan, Mustafa. *Hicri Altıncı Asır Hanefi Nevâzil Edebiyatı -Kitâbü'l-Vâkı'ât, et-Tecnîs ve'l-Mezîd ve Muhtârâtü'n-Nevâzil Eserleri Üzerine Bir İnceleme-*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.



## Vefeyât/Obituary

### İlahiyat Fakültelerimizdeki İslam Hukukçularının Öncülerinden Ağabeyim Prof. Dr. Hamza AKTAN'ın Ardından

#### Prof. Dr. Ali AKTAN

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Emekli Öğretim Üyesi  
aliaktan54@hotmail.com

Kütahya'nın Simav ilçesine bağlı Kuşu köyünde, 1943 yılının Kasım ayında ebeveynimiz Mehmet ve Selime Aktan'ın yedi çocuğundan ilki olarak dünyaya gelmiştir. O doğmadan bir süre önce, askerlik çağına giren babamızın Gelibolu'da muvazaflık dönemi başlamış ve askerliği, İkinci Dünya Savaşı'nın Türkiye'ye etkisiyle 44 ay sürmüştür. Bundan dolayı nüfus kaydı Hüseyin amcamız tarafından, eskiden çokça görüldüğü üzere, gecikmeli olarak 28 Haziran 1944'te yaptırılmıştır. Kur'an okumayı 7 yaşında iken, kendi muhitimizin muteber hocalarından biri olan ana-dedemiz Tahir Hoca'dan öğrenmiştir. İlkokulu 1957 yılında köyümüzde bitirmiştir. O tarihe kadar köyümüzde ilkokuldan sonra tahsile devam edenlerin sayısı, hepsi de öğrenci olmak üzere bir elin parmakları kadardı. Onların da amacı ya öğretmen okulunu bitirip öğretmen, ya da İmam-Hatip okulunu bitirip din görevlisi olabilmektir. Düz bir devlet memuru olan kimse, köylünün gözünde istikbalini kurtarmış sayılırdı. Üniversitede öğretim üyesi olmak veya üst düzey mevki ve makamlara gelmekse hayal bile edilemezdi. Ülke genelinde yaygın olan yoksulluk ve gariplik, çoğu köylümüz gibi bizim aile için de geçerliydi. Birleşik sınıflarda eğitim veren ilkokulda sadece iki öğretmen görev yapıyordu. Yol, su ve elektrik yoktu; 20 km uzaklıktaki ilçe merkezine merkeple gidilip geliniyordu. Bunun için de şafak sökerken yola çıkılır ve ancak yatsı vaktinde eve dönülebilirdi. Oysa köyümüz 1952'de kasaba statüsüne kavuşup belediye teşkilatı kurulduktan sonra, bugüne kadar geçen 70 yıl içerisinde büyük gelişme kaydetmiş, üç ayrı istikametteki ilçelere asfalt yollarla bağlanmış, bunlardan Simav'a her gün tarifeli dolmuş seferleri düzenlenir hâle gelmiştir. Bizim çocukluğumuzda ailelerin, ilkokulu bitiren çocuklarını okutabilmeleri ancak birinin rehberliği ve göreceklere maddi destek sayesinde mümkün olabiliyordu. İlkokul öğrencisi iken, ondaki ilgi ve yeteneği fark eden öğretmeni Ahmet Öztürk, okumaya göndermesi için babamızı teşvik etmek suretiyle, üzerine düşen rehberlik görevini yerine getirmiştir. İzmir'de hâlen faaliyetlerini sürdüren ve o tarihlerde Kestanepazarı İmam-Hatip ve İlahiyatta Öğrenci Yetiştirme Derneği adıyla bilinen eğitim kurumu, başarılı öğrencilerini yatılı olarak ücretsiz okutuyordu. Annemizin yeğeni

Hakkı Ersoy da, adı geçen derneğin himayesi altında İzmir İmam-Hatip Okulu'nda öğrenciydi. Ağabeyim Hamza Aktan'ı köyden bizzat alıp İzmir'e götürene ve adı geçen kuruma kaydını yaptıran bu rahmetli büyüğümüz olmuştur. Kestanepazarı'na giriş onun için, değişimin ve yıllar sonra Diyanet İşleri Din İşleri Yüksek Kurulu başkanlığına kadar varan yeni bir hayatın başlangıcı olmuştur.

1957'den itibaren dört yıl boyunca derneğin Kur'an kursu programına tâbi tutuldu. Bunun son iki yılında, İzmir İmam-Hatip Okulu'nun dört yıllık birinci devresini dışarıdan bitirdi. Aynı okulun 1961'de başladığı ikinci devresi örgün eğitiminden ise 1964'te mezun oldu. Hemen ardından Kütahya il merkezinde bulunan Cedit Mescidi imam-hatipliğine atandı. O yıllarda üniversiteler ancak lise diplomasıyla öğrenci kabul ediyorlardı. Bu yüzden tahsiline üniversitede devam etmek isteyen meslek okulu mezunları, ya lise son sınıfın fark derslerini dışarıdan vererek ya da fiilen bir yıl daha okuyarak liseden de mezun olmak zorunda idiler. Hamza Aktan da her ihtimale karşı Kütahya Lisesi'nin son sınıfına örgün öğrenci olarak kaydını yaptırmaya karar verdi. Bununla birlikte İmam-Hatip Okulu mezunlarının, giriş sınavını kazanmak şartıyla, doğrudan gidebilecekleri iki yüksek okuldan birine devam etme imkânları da mevcuttu. Bu yüksekokullardan biri İstanbul'da diğeri Konya'da olmak üzere, günümüzde İlahiyat Fakültesi adıyla hizmet veren Yüksek İslam Enstitüleri idi. O da İstanbul'daki enstitünün açtığı sınava katılmış ve sonuçların ilan edilmesini bekliyordu. Burada kardeşi ve bu satırların yazarı sıfatıyla, şahsımı da ilgilendiren bir iki anıma kısaca değinmeden geçmeyeceğim. İlkokulu 1964'te bitirmiştım. Bütün sınıf arkadaşlarım gibi benim de önümde, yapmam planlanmış bir tahsil hayatı görünmüyordu. Ağabeyim maddi sebeplerden dolayı, beni okutma konusunda kararsızlık geçiren babamı cesaretlendirdi ve bu hususta kendisinin de yardımcı olacağını söyleyerek onu ikna etti. Bunun üzerine Kütahya Lisesi'nin son sınıfına kendi kaydını yaptırırken, adı geçen lisenin Ortaokul bölümü birinci sınıfına benim de kaydını yaptırmıştı. Okula iki hafta kadar birlikte gidip geldiğimizi bugün gibi hatırlıyorum. Liseliler için kırmızı, ortaokul öğrencileri için sarı şeritli olan şapkalarımız okul kıyafetlerimizin ayrılmaz birer parçasıydı. Birlikte okula gidip gelirken Yüksek İslam Enstitüsü giriş sınavını kazandığımı öğrenince liseden ayrıldı ve enstitüye kaydını yaptırmak üzere İstanbul'a gitti. Birkaç gün sonra Kütahya'ya döndü. Cedit Mescidi'ndeki görevinden, İstanbul'a naklettirmesi mümkün olmayınca istifa etmek zorunda kaldı. Benim kaydımı da Kütahya'dan alarak, İstanbul'da bugün Beyoğlu ilçe merkezi sınırları içerisindeki Fındıklı semtinde, semtin adı ile bilinen Fındıklı Orta Okulu'na naklettirdi. Kendisine ait müstakil bir binası mevcut olmayan Yüksek İslam Enstitüsü ise eğitimine, yine bu semtte Namık Kemal İlkokulu binasının bir kısmında devam ediyordu. Bu binada eğitimin yanı sıra, yatılı kalan enstitü öğrencilerine yurt hizmeti de veriliyordu. Benim onun yanında bulunmamdan ötürü ağabeyim,

arkadaşlarının barındıkları yurtta kalma imkânından maalesef yararlanamadı. Enstitünün hemen yanındaki eski bir binanın zemin katındaki üç odasından birini aylık 75 liraya kiralamayı uygun gördü. Odalardan her biri ayrı kapılardan aynı bahçeye açılıyordu. Bahçede suyu ancak temizlik için kullanılabilen, ortak kullanıma açık bir kuyu, bir tuvalet ve her daire için birer kömürlük mevcuttu. İkinci el demirden mamul çift kişilik yaylı bir karyola, bir çalışma masası, yemek yapmak için bir gaz ocağı ve birkaç kap kacak ile odaya yerleştik. Bizim kuşaktan olanlar mutfak tüplerinden önce gaz ocaklarının bir mutfak gereci olarak yaygın olarak kullanıldığını iyi bilirler. Soğuklar başlayınca da ısınmak için bir odun sobası alındı. Bütün bunları Kestanepazarı Derneği'nin bağladığı burs ve babamızın verdiği kısıtlı paralarla gerçekleştirmişti. İçme suyumuzu 150 metre kadar uzağımızda bulunan Selime Hatun Camii'nin çeşmesinden temin ediyorduk. Bir eğitim-öğretim yılını pek de iyi olmayan şartlar altında böyle tamamladık. Yıl sonunda ağabeyim enstitünün, ben ise orta okulun ikinci sınıfına geçmiştik. Ancak henüz çocuk yaştaki bir kardeşinin sorumluluğunu da taşıyarak, delikanlılık çağındaki bir kişinin, aynı şartlar altında eğitimini sürdürmesinin ne kadar zor olacağını bugün çok daha iyi anlayabiliyorum. El-Kelâmü yecürrü kelâmen (laf lafı açar) atalar sözünü doğrularcasına, yazımın amacı dışına çıkmakta olduğunun farkındayım. Onun için hayatımızın örtüştüğü bu dönemine ait kişisel hatıralarımı yazarak konuyu daha fazla uzatmak ve ayrıntılandırmak istemiyorum. Ancak ağabeyimin, kardeşi için gösterdiği tek taraflı bu fedakârlığın unutulup gitmesine de gönlüm razı gelmedi. Umarım özveri konusunda üçüncü şahıslara ve gençlere iyi bir örnek olur.

Hamza Aktan, hayatının bu dönemine kadarki deneyimini, Kuşu Liva dergisine verdiği bir söyleşide kısaca şu cümlelerle ifade etmiştir:

*“Öğrenim hayatında başarılı olmanın olmazsa olmaz şartı, öğrencinin okumaya, öğrenmeye ilgi duymasıdır. Başarılı olmanın bir diğer şartı da popüler mesleklere değil, ilgi duyulan alanlara yönelmektir. Maddi sıkıntılara karşı tasarruflu davranmak belli oranda bir çaredir. Aza kanaat, öğrencilerin çoğunluğunun kaderidir. Ben orta öğreniminde parasız yatılı yurttan kaldım. Yüksek öğrenimimde ise burs aldım. Babam da ihtiyacım olduğunda harçlıksız bırakmadı. Günümüz gençlerinin, bizim yaşadığımız şartlardan daha kötü şartlarda olmadığını düşünüyorum”.*

1960'lı yıllarda yürürlükte olan yönetmeliğe göre, sınıfını doğrudan geçemeyen orta öğretim öğrencileri, başarısız oldukları ders sayısı fazla değilse, bu derslerden güz dönemi başlamadan önce ikmal (bütünleme) sınavına girerlerdi. Bu sınavlarda başarılı olanlar üst sınıfa geçerler, başarısız olanlar ise aynı sınıfı tekrar ederlerdi. İmam-Hatip okullarının birinci sınıflarında, diğer ortaokullardan farklı olarak 5 tane meslek dersi vardı. Ortaokulun birinci sınıfını doğrudan geçenler, bu fark derslerini vermek suretiyle

İmam-Hatip okullarının ikinci sınıfına yatay geçiş yapabilirlerdi. Ben de ortaokulda sınıfı doğrudan geçince ağabeyim, yaz tatilinde beni bu fark derslerinin sınavlarına hazırladı. İzmir İmam-Hatip Okulu'nda bütünlemeye kalan öğrencilerle birlikte, Eylül ayında söz konusu derslerin sınavlarına girdim. Tamamından başarılı olunca aynı okulun ikinci sınıfına yatay geçişim yapıldı. Sonraki tahsil hayatımda da ağabeyimin maddi ve manevi katkılarını görmüşümdür.

Benim İstanbul'dan ayrılmamdan sonra ağabeyim fark derslerini vermek suretiyle İstanbul Vefa Lisesi'nden de mezun olmuştu (1966). Lise diploması ile girdiği üniversite sınavında, istediği fakülteye gidebilecek bir başarı göstermesine rağmen İslam Enstitüsü'nden ayrılmadı ve ikinci bir lisans programı olarak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'ne kayıt yaptırmayı tercih etti. Aynı yıl, günümüzde Beyoğlu Müftülüğü'ne bağlı olan Fatma Hatun Camii'nin imam-hatipliğine atandı. İki yıl boyunca, bir arada bu üç görevinin hakkını vermeye çalıştı. Nihayet 1968 yılında 10 üzerinden 8.1 not ortalamasıyla enstitüden mezun oldu. Edebiyat Fakültesi'nin ise üçüncü sınıfına geçmişti. Fakat o günün şartlarında, oradaki kaydını dondurarak askerlik görevini aradan çıkarmaya karar verdi. Bu görevini yedek subay olarak 1970'te Kars'ın Sarıkamış Topçu Alayı'nda tamamladı. Askerlik dönüşü Uşak İmam-Hatip Okulu'na tayin edildi. Burada 1973 yılına kadar meslek dersleri öğretmenliği ve müdür yardımcılığı görevlerinde bulundu.

1973'te Erzurum'da Atatürk Üniversitesi'ne bağlı ve o tarihlerdeki adı İslami İlimler Fakültesi olan İlahiyat Fakültesi'nce açılan asistanlık sınavlarına İslâm Hukuku bilim dalından müracaat etti. Sınava katılan 30 kadar aday arasında, kazanan iki kişiden biri oldu. Sınavın diğer kazananı ise 1986 yılında geçirdiği elim bir trafik kazasında hayatını kaybedecek olan Doç. Dr. Ruhi Özcan'dır. 1973 tarihi itibarıyla, Türkiye'de akademik kariyerini İslam Hukuku bilim dalında tamamlamış bir öğretim üyesi mevcut değildi. İslam Enstitüleri ise eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerini Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı birer yüksek okul olarak yürütüyorlardı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü kadrosunda, bu alandaki çalışmalarıyla doçent unvanını kazanmış olan yegâne zat ise, günümüz Türkiye'sindeki İslam hukukçularının öncü büyüğü Salih Tuğ idi.

Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nde İslam Hukuku Asistanı olarak göreve başladıktan sonra doktora tez konusunun tespiti ile ilgili ön hazırlıklarını altı ayda tamamladı. Daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü öğretim üyesi olan, Fas asıllı Prof. Dr. Muhammed Tavî Et-Tancî'nin görüş ve tasvibini de alarak, onun danışmanlığında *İslam Borçlar Hukukunda Selem ve İstisnâ*'

*Akitleri* konulu tez çalışmasına başladı. Tancî 1973'te Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına geçmiş çok yönlü ve değerli bir İslam alimi idi. Adı geçen fakültede üçüncü sınıf öğrencisi iken, İslam Mezhepleri Tarihi dersini, bizim de bir yarıyıl kadar kendilerinden alma şansımız oldu. Ne var ki 1974 yılının Aralık ayında geçirdiği bir kalp krizi sonucunda, erken sayılabilecek bir yaşta, 56 yaşında iken rahmet-i Rahman'a kavuştu. Bu arada yine çok değerli diğer bir İslam alimi Bosnalı Prof. Dr. Muhammed Tayyip Okiç, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde sözleşmeli öğretim üyesi olarak göreve başlamıştı. Okiç Hoca, tez çalışmalarını yarılaman Hamza Aktan'ın konusunu değiştirmeden yeni danışmanı olmayı kabul etti. Danışmanı ile aynı kurumda çalışıyor olmanın sağladığı imkân ile onun engin bilgisinden ve hiçbir öğrencisinden esirgemediği manevi desteğinden çok faydalandı. 1976 yılında tezini tamamlayıp teslim ettiğinde, jüri üyelerinden biri Hint asıllı meşhur İslam alimi Prof. Dr. Muhammed Hamidullah idi. Ömrünün yarısından çoğunu vatan hasretiyle geçirmek zorunda kalan ve 2002'de bir haymatlos olarak terk-i dünya eden Hamidullah, o sırada Erzurum İslami İlimler Fakültesi'ne misafir öğretim üyesi sıfatıyla gelmiş bulunuyordu. Böylece Hamza Aktan'a, daha akademik hayatının başlarında iken sırasıyla: biri Kuzey Afrikalı, biri Avrupalı, biri de Asyalı olmak üzere, biri diğerinden değerli ve hepsi de Muhammed adını taşıyan üç büyük İslam alimini, hoş bir tesadüfle tanımak ve onlardan istifade etmek nasip olmuştur. Her üç alim adına, Türkiye kurum ve bilim adamlarının öncülüğünde, vefatlarından sonra armağan kitapları çıkarılmış ve uluslararası seviyede sempozyumlar düzenlenmiştir. Hepsinin ruhları şâd ve mekânları cennet olsun.

Çocukluğundan itibaren, eğitim hayatı boyunca Hamza Aktan'da önemli iz bırakan kişileri, yukarıda sözünü ettiğimiz söyleşideki şu cümlelerinden öğreniyoruz:

*“Kestanepazarı öğrenci yurdunda iken akâid dersine giren hocamız Hacı Salih Tanrıbuyruğu, adı gibi gerçekten sâlih bir insandı. Tahir dedemden sonra tanıdığım olgun bir insandı. Duruşuyla, davranışıyla insana saygı telkin ederdi. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde tasavvuf dersine giren hocamız Mahir İz de bizim üzerimizde iz bırakanlardandır. Millî Mücadele yıllarında ilk mecliste zabıt kâtipliği yapmış; bilgisi, tecrübesi ve olgun ahlâkıyla bize kâmil insan örneğini göstermiştir. Benim Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku asistanı olarak göreve başladığım yıllarda, İslam Hukuku alanında doktora danışmanlığı yapacak bir öğretim üyesi yoktu. Bize danışmanlık yapacak hocayı kendimiz arayıp buluyorduk. Ben önce Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi, Türk vatandaşlığına geçmiş Fas'lı bir ilim adamı olan rahmetli Prof. Dr. Muhammed Tancî ile görüştüm. Bana doktora çalışmasında danışmanlık yapmayı kabul etti. Doktoraya devam ederken hocam rahmetli oldu. Bunun üzerine Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne gelerek hadis dersleri vermeye*

*başlamış olan Saraybosnalı hocamız Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okıç ile çalışmama devam ettim. Doktora sınavımda jüri üyesi olarak Muhammed Hamidullah Hoca bulunmuştu ki bunu kendim için şeref kabul ediyorum. Türkiye'de ilahiyat eğitiminin seviye kazanmasında sözünü ettiğim hocalarımıza ilaveten Prof. Dr. Salih Tuğ hocamızı da yad etmek isterim. Pek çok genç akademisyenin yetişmesinde büyük pay sahibidir..."*

Hamza Aktan kendi alanında formasyonunu geliştirmek için Hukuk Fakültesi lisans programına devam etmek istiyordu. Doktorasını 1976'da tamamladığı sene, bu niyetle Üniversitelerarası Seçme Sınavına girdi. Sınavda başarılı olup İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kayıt yaptıınca sorumluluğu daha da arttı. Hukuk Fakültesi'nde devam mecburiyetinin olmaması onun için bir avantaj olarak görülebilir. Ancak sınav dönemlerinde İstanbul ile Erzurum arasında âdeta mekik dokuması kaçınılamaz bir zorunluluktur. Karayolu ile yapılan ve yirmi saatten fazla süren bu yolculuklar dört yıldan fazla sürmüştür. Bu sürecin vereceği yorgunluklar bir yana, böylesi durumlarda yönetimden izin almak bile her zaman kolay olmuyordu. Öte yandan öğretim elemanı sayısı yeterli gelmediğinden, kendi fakültesinde vermekle görevlendirildiği lisans derslerini de yürütmek durumundaydı. Evli ve çocuklu bir kişi sıfatıyla iki fakülteden birinde hoca, diğerinde öğrenci olarak görevlerini yerine getirirken, bir yandan da doçentlik tezini hazırlıyordu. İlahiyat fakültelerinde görev yapan İslam hukukçularının, aynı zamanda hukuk fakültesini de bitirmiş olmaları sık karşılaşılan bir durumdur. Ancak doktorasını tamamladıktan sonra, Hukuk Fakültesi'ne başlayıp bitiren bir hocamız var mıdır bilmiyorum. Zira lisans tahsili için ileri sayılabilecek bir yaşta, üniversite sınavını kazanmak ve dile getirilen şartlar altında zor sayılabilecek yeni bir programdan mezun olmak kolay olmasa gerektir.

Yoğun geçen yılların ardından 1980'de sene kaybetmeden Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Bundan bir yıl sonra da *İslâm'da Madenlerin Hukuki Statüsü* konulu çalışmasıyla alanında üniversite doçenti unvanını kazandı. 1982'den sonra kendi fakültesinde bölüm başkanlığı ve dekan yardımcılığı görevlerinde bulundu. 1989 yılında *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* başlıklı eseriyle profesör kadrosuna atandı. 1992'de atandığı rektör yardımcılığı görevi 2000 yılına kadar iki dönem devam etti. 2003 yılında, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde, görevlendirme usulü ile Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı olarak tayin edildi. 28.06.2011 tarihinde yaş haddinden emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Kendisi İrfan Yücel'den sonra bu kurulun başkanlığını en uzun süre yapan kimsedir.

Günümüzde İslam'ın nasıl yaşanıp temsil edilmesi gerektiği konusundaki düşüncesi şöyledir:

“Güncellenecek olan şey bizim din konusundaki bilgilerimizdir. Yoksa Kur’an ve sünnet elbette değişmez. İbadetler, ahlâk kuralları ve iman esasları değişmez. İctihada açık olan muamelat alanındaki bilgilerimiz ise, kıyamete kadar değişen ve gelişen şartlara göre güncellenecektir. Çünkü hayat durmuyor. Bilim ve teknolojideki gelişmeler toplumların bünyesinde ekonomik, sosyal ve kültürel değişimlere neden oluyor. Bu değişimlere paralel olarak bizim de, yüzyıllar öncesinin tarım toplumunun şartlarına göre oluşmuş muamelelere dair yorumlarımızı ve telakkilerimizi, sanayi ve bilgi toplumlarının şartlarına göre güncellememiz gerekiyor...”

İyi derecede Arapça, Farsça ve İngilizce bilirdi. İfa ettiği akademik ve idari görevleri sırasında, yerli ve yabancı çok sayıda bilim, iş ve devlet adamıyla tanışıp görüşme imkânı buldu. Ayrıca uzun süreli olmasa da Amerika, Avrupa, Ortadoğu ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine seyahatler yapmıştır. Bu sayede, kendisi aynı zamanda iyi bir dinleyici ve gözlemci olduğundan hayata dair önemli bilgi ve tecrübeler edinmişti.

Emekliye ayrıldıktan sonra evini İstanbul’a taşıdı. Kışın İstanbul Üsküdar’da yazın Balıkesir’in Edremit ilçesine bağlı Altınoluk’ta ikamet ediyordu. Menhus pandemi-den sonra dört mevsimi Altınoluk’ta geçirmeye başlamıştı. Orada hastalanarak 08 Şubat 2022 tarihinde dâr-i bekâya irtihal etti. Cenazesi, çocuklarının isteğiyle Altınoluk mahallesine 3 km mesafede bulunan Avcılar mezarlığına defnedilmiştir.

Akademik ve özel hayatında hiç kimseye yük olmamıştır. Aksine yeri geldiği zaman, başkalarının yükünü hafifletmek adına fedakârlık etmekten kaçınmamıştır. Bir akademisyen olarak çok sayıda öğrencisinin ve genç meslektaşının ilim yolunda ilerlemesi için bilgi ve desteğini asla esirgememiştir. Yaptığı bilimsel yayınlar ve danışmanlığını yürüttüğü yüksek lisans ve doktora tezlerine ait bilgiler aşağıdaki listelerde gösterilmiştir.

Hepsi de erkek olmak üzere dört çocuğu vardır. En büyükleri Mehmet ve onun küçüğü Fuat endüstri mühendisi olmuşlar ve yurt dışında doktoralarını yapmışlardır. Büyüğü bir üniversitemizde profesör unvanıyla çalışmalarına devam etmektedir. Küçüğü ise yurt dışında bulunan uluslararası büyük bir şirketin, alanıyla ilgili biriminde yönetici konumundadır. Oğullarından üçüncüsü Turgut mimar, dördüncüsü Yunus Sadi eczacı olup kendi mesleklerini icra etmektedirler.

Sabır, güçlü irade, sükûnet ve vakar rahmetlinin en belirgin özelliği idi. Biz kendisinden razı idik; Allah da ondan razı olsun. Ruhunu şâd ve mekânını cennet eylesin. Geride kalanlarına, meslektaşlarına ve sevenlerine hayırlı ve uzun ömürler versin.

“كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ” [Her canlı ölümü tadacaktır; sonunda dönüp huzuruma geleceksiniz (Ankebût Suresi 29/57)].

### Kitap ve Kitap Bölümleri

1. *İslâm'da Madenlerin Hukukî Statüsü*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, Erzurum 1986.
2. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
3. "Enflasyon ve İslâm Ekonomi Politikası İçinde Enflasyona Karşı Alınabilecek Önlemler", *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s. 131-144.
4. "İslâm Aile Hukuku", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, Ankara 1992, Cilt II, s. 396-433.
5. "İslâm'a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi", *Sosyal Hayatta Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 255-268.
6. "Seferîlikte Zaman ve Mesafe Kriteri", *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat İstanbul 1997, s. 227-238.
7. Muhammed Hamidullah, "İslam'da Anayasa", Çev. Hamza Aktan, *İslam Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1998, s. 73-86.
8. Muhammed Hamidullah, "İslâm ve Roma Hukuku Münasebetleri", Çev. Hamza Aktan. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 259-271.
9. "Kur'an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri", *İslam'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları*, ed. E. Çapan, İstanbul 2004, s. 37-55.
10. "Kur'an ve Ehl-i Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 313-344.
11. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri", *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab [Tartışmalı İlmî Toplantı]*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 363-393.
12. "İslam Hukukunda İstihsan Ufku", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, Sayı 3, s. 71-125.
13. "Düşünce Ekolleri Ehl-i Sünnet Mezhebi" *Evrensel Mesajlar*, İslâm'a Giriş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 3. Baskı, Ankara 2010, s. 155-164.
14. "Fetva Dili ve Türkiye'de Sağlık Alanındaki Fetva Uygulaması [Diyanet tecrübesi]" *Tıp ve Fetva İslam Hukuku Bakımından Tıbbî Konularda Karar Verme Süreci-1*, ed. Halil Ertin, İSAR Yayını, İstanbul 2012, s. 85-94.

### Makale ve Bildirileri

1. Muhammed Hamidullah, "Ramazan Orucunun Hikmeti", Çev.: Hamza Aktan, *İslâm Medeniyeti*, 1967, cilt: I, Sayı: 5, s. 7-13.
2. "Meksika Seyahati", T. B. Irving'den çeviri, *Nesil [Aylık Fikir Dergisi]*, İstanbul 1977, Sayı 6, s. 39-42; Sayı 7, s. 44-47.



3. “İslâm’da Emek ve Sermaye İlişkisi”, *İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri (Tebliğ Metinleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1986, s. 337-354.
4. “İslam Hukukunun Dinamizmi”, *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişikliği ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (16-17 Haziran 1990 Bursa), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 85-91.
5. Ceza Hukukunda İslam ile Vücuda Gelen Yeni Ebedi Telakkiler, *Ebedi Risalet Sempozyumu*, İzmir 1993, s. 191 vd.
6. “Çağa Uyum Açısından İslâm Hukuku”, *Kalem ve Onur*, Erzurum 1994, Sayı 3, s. 27-28.
7. “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku”, *İslâm ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayını. İstanbul 1997, s. 167-180.
8. “Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslâm Hukuku Açısından Bir Değerlendirme (Borsa, Teminat Mektubu, Leasing)”, *I. Uluslararası Ticaret Hukukunun Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığıt, Kombad Yayınları, Konya 1997, s. 209-228.
9. “Kur’an ve Sünnet Işığında Düşünce ve İnanç Özgürlüğü”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, ed. Yaşar Çolak, Ankara 2000, C. II, s. 72-89.
10. “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur’anî Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı: 16, s. 59-79.
11. “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dinî Araştırmalar*, 2002, C. 5, Sayı 14, s. 5-16.
12. “Bazı Yanlış Telâkkilerin Kur’an Hakemliğinde Yeniden Değerlendirme İhtiyacı”, *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 2003, s. 260-279.
13. “Günümüz Fıkhnınin Fakîhte Aranan Şartlar Bakımından Yeniden Bir Değerlendirilmesi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* [02-06 Ekim 2002 Ankara, Tebliğ ve Müzakereler], Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 2004.
14. “Hz. Peygamber Dönemi Gıda Fiyatları Ölçeğinde Fıtır Sadakasının Günümüz Şartlarındaki Kıymeti Üzerine Bir Etüt”, ed. Yunus Vehbi Yavuz, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, Bursa, 2006, s. 151-157.
15. “Klâsik Fıkıhta Usûl ve Pratik Karşılaştırması”, *İslam Fikhını Nasıl Anlamalıyız [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, KURAV Yayını, Bursa 2006, s. 177-188.
16. “Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur’an”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm (Kutlu Doğum Sempozyumu 2002)*, Ankara 2007, s. 414-426.
17. “Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinin Dinî Hükümünün Belirlenmesi”, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 2013. s. 57-75.

### Ansiklopedi Maddeleri

1. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Âkile*” maddesi, 1989, Cilt 2, s. 248-249.
2. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Damân*” maddesi, 1993, 450-453.
3. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Define*” maddesi, 1994, Cilt 9, s. 87-88.
4. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Derek*” maddesi, 1994, Cilt 9, s. 170-171.
5. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Emanet*” (Fıkıh terimi olarak) maddesi, 1995, Cilt 11, s. 83-84.
6. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Evlât*” maddesi, 1995, Cilt 11, s. 526-527.
7. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Hacb*” maddesi, 1996, Cilt 14, s. 424-425.
8. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İhrâz*” maddesi, 2000, Cilt 21, s. 542-544.
9. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İhyâ*” maddesi, 2000, Cilt 22, s. 7-9.
10. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İstihkak*” maddesi, 2001, Cilt 23, s. 336-337.
11. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İstîlâd*” maddesi, 2001, Cilt 23, s. 361-362.
12. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İstimlâk*” maddesi, 2001, Cilt 23, s. 364-366.
13. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*İstisnâ*” maddesi, 2001, Cilt 23, s. 393-396.
14. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Kazf*” maddesi, 2002, Cilt 25, s. 148-149.
15. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Kefâet*” maddesi, 2002, Cilt 25, s. 166-168.
16. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Kismet*” maddesi, 2002, Cilt 25, s. 497-498.
17. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Maden*” maddesi, 2002, Cilt 27, s. 306-310.
18. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Miras*” maddesi, 2002, Cilt 30, s. 143-145.
19. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Red*” maddesi, 2002, Cilt 34, s. 511-512.
20. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Sihriyet*” maddesi, 2009, Cilt 37, s. 111-112.
21. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Tehârüc*” maddesi, 2009, Cilt 37, s. 319.
22. TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Zevi'l-Erhâm*” maddesi, 2013, Cilt 44, s. 307-308.
23. İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Evlât Edinme*” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 1997, Cilt I, s. 509.
24. İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Nikâh*” maddesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFV) Yayını İstanbul 1997, Cilt III, s. 485-488.
25. İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Nişanlanma*” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 1997, Cilt III, s. 494-496.
26. İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Sıhrî Hısmılık*” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 2006, Cilt IV, s. 117-118.
27. İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Talâk*” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 2006, Cilt IV, s. 238-245.
28. İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “*Velâyet*” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 1997, Cilt IV.

29. İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, “Vesayet” maddesi, MÜİFV Yayını, İstanbul 1997, Cilt IV, s. 456-458.

### **Danışmanlığını Yaptığı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri**

1. Murtaza Köse, İslam Kamu Hukuku Konusu Olarak İrtidat ve Mürtedin Hükmü, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans 1. Tezi, Erzurum 1991.
2. Nuri Kahveci, Türk Ceza Kanunu ile Mukayeseli Olarak İslam Ceza Hukukunun Ayırıcı Özellikleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991.
3. Hüseyin Öztürk, İslam Hukukunda İşçi-İşveren Münasebetleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993.
4. H. İbrahim Acar, İslam Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1994.
5. Halil Karapınar, Medeni Hukuk ve İslam Hukukunda Kadının Boşanma Hakkı (Mukayeseli), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1995.
6. Murtaza Köse, İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1996.
7. Mücahit Çolak, İslam Ceza Hukukunda Hadler ve Hadlerde Beyyine Külfeti, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1996.
8. Veysel Nargül, İslam Aile Hukukuna Göre Mal Rejimleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997.
9. Nuri Kahveci, İslam Borçlar Hukukunda Tazminat, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1997.
10. Zeki Koçak, Nüzul ve Vürud Sebeplerinin Ahkâma Etkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997.
11. Ertuğrul Görgülü, İslam Ceza Hukukunda Cezaların İndirimi Problemi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997.
12. Sahip Beroje, İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hâkim Esaslar, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1999.
13. Gülsüm Sarıdaş, İslam Hukukunda Kadının Resmi ve Kurumsal Alanlarda Sosyal Aktivitesi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2000.
14. Mehmet Köroğlu, İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfaz Usulleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2004.
15. Veysel Nargül, Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2005.

16. Ahmet Kurucan, İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2006.
17. Selma Eşkan, İslam Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı Problemi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2007.
18. Gülay Coşkun, Kur'an ve Sünnet Perspektifinde Fitne Kavramı, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2010.

## Editöre Mektup/Letter to Editor

### Sayın Fatih Yücel'in Mülahazaları Üzerine Kısa Bir Açıklama\*

**Dr. Yasin ÇEVİK**

Hâkim, Ankara Bölge Adliye Mahkemesi, 6. Ceza Dairesi Üyesi  
csyasincevik@gmail.com

Türkiye Adalet Akademisi, 2017 senesinde büyük hukukçular Ali Himmet Berki ile Mustafa Reşit Belgesay'ın kitaplarını peyderpey yayınlamaya karar vermiştir. Ne var ki Mustafa Reşit Belgesay'ın mirasçıları bu fikre sıcak bakmadığı için onun eserlerini yayınlama imkânı bulunamamıştır. Ali Himmet Berki'nin mirasçılarına ulaşmak için altı aydan fazla bir süre çaba sarf edilmiş, nihayet büyük şair Kamil Eşfak Berki ile değerli hukukçu Ömer Berki'nin samimi gayretleri sayesinde diğer mirasçıların da muvafakati alınarak ilk önce *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserin basılması için yayın sözleşmesi imzalanmıştır. Bilindiği gibi bu eser 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanununun himayesinde olup eserin telif hakları mirasçılarına aittir.

Yayın sözleşmesinde eserde yapılacak bütün tasarruflar için Ömer Berki'nin izin vermesi şart koşulmuştur. Eser bize intikal ettiğinde sadeleştirme yapılmaması ve fakat imlanın bugünkü imlaya uyarlanması düşünülmüş mamafih Ömer Bey imlaya da müdahale edilmesine rıza göstermediğini belirtmiştir. Bunun üzerine eser birkaç kez Akademi personeli tarafından okunduktan sonra iki kez de Ömer Bey tarafından okunmuş, Ömer Bey'in talebi üzerine doğru yanlış cetveli metne işlenmiş, mülga kanunları içeren indekslerin çıkarılması uygun görülmüştür. Ömer Bey, orijinalliğin korunması endişesiyle tahkike de müsaade etmemiştir.

Merhum Ömer Berki, eserin aslını koruma konusundaki hassas tavrını muhafaza etmekle beraber, milk, vilayet, ad gibi bazı kelimelerin bugün farklı anlaşılabilceği mülahazası ile imlalarının değiştirilmesini, bazı açık imla hatalarının düzeltilmesini talep etmiş diğer kelimelere ise dokunulmamasını istemiştir.

Dijital platformlarda çok sayıda sözlük bulunması ve esasen okumada bir kolaylık sağlamaması sebebiyle esere sözlük eklenmesini zait görmüştür.

---

\* Bu metin, dergimizin Haziran 2021 tarihli 37. sayısında (275-300) yayımlanan Fatih YÜCEL'e ait "Ali Himmet Berki'nin 'Hukuk Mantığı ve Tefsir' isimli Eserinin Yeni Baskısına Dair Bazı Mülahazalar" isimli makale hakkında Yasin ÇEVİK'in kaleme aldığı editöre mektup yazısıdır.

Önemle belirtelim ki eserin 2. baskısının yayınlanmasında ilmi usul ve esaslar değil eserin hak sahibi olan mirasçılarının talepleri ön planda tutulmuş, mirasçıların talep ve tasarrufları dışına kesinlikle çıkmamıştır. Baskıya verilen nüsha, Ömer Berki'nin okuyup onayladığı nüshadır. Hatadan masun olmadığımız cümlelerin malumu olup bütün bu gayretlere rağmen eserde -çoğu tarayıcıdan kaynaklanan- bazı imla hatalarına tesadüf edilmiş ise bunlar da eserin üçüncü baskısında kolaylıkla düzeltilebilecek mahiyettedir.

Bu vesileyle, Ali Himmet Berki'nin bu müstesna eserinin ilk basımından 70 yıl sonra Akademi yayınları arasından çıkmasına müsaade ederek bizleri onurlandıran Berki ailesine sonsuz şükranlarımı sunuyor, geçen sene ani bir şekilde kaybettiğimiz değerli hukukçu, kıymetli büyüğüm ve ağabeyim Avukat Ömer Berki'yi hasretle ve rahmetle yad ediyorum.