

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

Sayı/Issue: 45 (Haziran/June 2025)



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 | publisher@mehir.org

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 çalışmaları 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 Mehîr Vakfı** tarafından yayımlanmaktadır.

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

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

Foundation for Mehîr 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:

ULAKBİM TR-Dizin (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

DOAJ (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

ERIH PLUS (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

Index Islamicus (Başlangıç/Start: 2008)

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

Baskı/Printing:

Servet Ofset Ltd. Şti.

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

Tel: 0332 342 02 32

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

Musalla Bağları Mh. Sarnıç Sk. No: 2

Selçuklu – Konya/TÜRKİYE

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

www.mehir.org | publisher@mehir.org

ror.org/03rprq887

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/Responsible Manager**Abdullah ŞAFAK**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı

Foundation for Mehir and Youth Marriage

Konya/TÜRKİYE

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

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology

İzmir/TÜRKİYE

saffetkose@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8915-2347

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

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Editör Yardımcıları/Co-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

Doç. Dr. Mustafa ATEŞ

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bursa Uludağ University Faculty of Theology

Bursa/TÜRKİYE

mustafaates@uludag.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7449-5454

Doç. Dr. Münir Yaşar KAYA

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

munirkaya16@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7089-5634

Arapça Dil Editörü/Arabic Language Editor**Dr. Arş. Gör. Muhammet Selman TÜFEKÇİOĞLU**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

m.selman3902@gmail.com

orcid.org/0009-0001-8417-1506

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

Virginia/Amerika Birleşik Devletleri

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. Ahmet Faruk GÖKSÜN**

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kocaeli University Faculty of Theology

Kocaeli/TÜRKİYE

ahmetfarukgoksun@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0107-0492

Arş. Gör. Muhammed Eren KARADAĞ

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bursa Uludağ University Faculty of Theology

Bursa/TÜRKİYE

erenkaradag@uludag.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6091-4934

Arş. Gör. Mustafa BELGEMEN

Karamanoğlu Mehmetbey Üni. İlahiyat Fakültesi
K. Mehmetbey University Faculty of Theology
Karaman/TÜRKİYE
mustafabelgemen29@gmail.com
orcid.org/0009-0001-5268-1229

Şahide Nur DEMİRBİLEK

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
sahidenurerat@gmail.com
orcid.org/0009-0005-4498-9118

Sekretarya/Secretariat**Tubanur KOÇAK**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
tubanurk7@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3569-3305

Yayın Kurulu**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
saffetkose@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8915-2347

Prof. Dr. Hasan DOĞAN

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

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

Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Enstitüsü
Marmara Univ. Institute of Islamic Economics
İstanbul/TÜRKİYE
saim.kayadibi@marmara.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. Huzeyfe ÇEKER

Diyanet İşleri Başkanlığı/Şikago Başkonsolosluğu
Şikago/Amerika Birleşik Devletleri
hceker@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6200-2453

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. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2246-6579

Dr. Khairunnisa MUSARI

KH Achmad Siddiq State Islamic University
Jember – Jawa Timur/INDONESIA
khairunnisamusari@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-0525-9903
orcid.org/0000-0003-3499-0375

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 olduğu 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 kelimayı 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 Atfı 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 31 Mart tarihine kadar gönderilen makaleler Haziran sayısı, 30 Eylül tarihine kadar gönderilen makaleler Aralık sayısı için değerlendirilmeye alınır.

Atfı ve Referans Sistemi

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, atfı ve kaynakça yazımında İsnad Atfı Sistemi 2. Edisyon'un kullanılmasını şart koşturmaktadır.

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 yayını süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayını 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 yayınlanan 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 Atfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslıdır.

Makale Değerlendirme Süreci

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

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 araştırmanın 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 31 March are evaluated for the June issue, and the articles sent until 30 September are evaluated for the December issue.

Citation and Reference System

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

Plagiarism Detection Policy

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

Processing and Printing Charge

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

Conflict of Interest

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

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

Open Access Policy

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

Copyright and Licensing

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

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

Article Evaluation Process

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

1. Pre-Control Process

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

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

2. Referee Evaluation Process

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

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

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

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

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

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

3. Publication Process

a. Conflict of Interest Declaration Form

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

b. Language Control

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

c. Editorial Board Decisions

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

the volume and number determined the editorial board.

d. Typesetting and Layout

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

e. Last Reading

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

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

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

Sayı/Issue: 45 (Haziran/June 2025)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

V-IX	Yayın İlkeleri <i>The Publication Principles</i>

XV-XVI	Editörden <i>From the Editor</i> Saffet KÖSE

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-28	Enflasyonist Ortamda Alternatif İfa Yöntemi Olarak Sulh <i>Settlement as an Alternative Method of Performance in an Inflationary Environment</i> Faruk Emrah ORUÇ

29-55	Deliller Bağlamında Hanefî Âlimlerin Usulde Kesinlik Arayışları <i>Hanafi Scholars' Searches for Definitive Meaning in the Context of Evidence and Its Results in Procedure</i> Elif ÇALIŞIR

57-83	Mehrin Yoksulluk Nafakasına Alternatif Olabilmesinin İmkânı Üzerine <i>On the Possibility of Mahr (Dowry) to be an Alternative to Poverty Alimony</i> Mustafa ÖZGÜR

85-114	Social Function of Property in Islamic Law: Egyptian Civil Code Article 802 <i>İslâm Hukukunda Mülkiyetin Sosyal Fonksiyonu: Mısır Medeni Kanunu Madde 802</i> Hüseyin İÇEN

115-133	Ehl-i Hadîs'in İzlerini Taşıyan Bir Mâlikî Fakîhi: Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî <i>A Mâlikî Jurist Influenced by the Ahl al-Hadith: Muḥammad b. Ibrâhîm al-Bakkūrî</i> Burak AKCA

135-154	İslâm Hukukunda Hayvan İstismarı Suçu ve Cezası <i>Animal Abuse Crime and Punishment in Islamic Law</i> İbrahim İLHAN

155-182	İslam Hukuku Perspektifinden Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarında Pay ve Paya Dönüştürülebilir Tahvillerle Finansman <i>Financing Through Shares and Convertible Bonds in Venture Capital Investment Trusts from an Islamic Law Perspective</i> Abdullah KULUÇ
183-218	Ekonomik Boykotun Meşruiyet Delillerine Dair Bir Deneme <i>An Essay on the Evidence for the Legitimacy of Economic Boycott</i> Ahmet Faruk GÖKSÜN
219-259	Sakal Kesmenin/Kazımanın ve Bıyık Kısaltmanın Fıkḥ Hükümü: Şâfiî Mezhebindeki Yaklaşımlar Üzerine Bir Deneme <i>The Jurisprudential Ruling of Shaving/Trimming the Beard and Trimming the Mustache: An Evaluation on the Approaches in Shâfiî School</i> Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ
261-277	Akitlerden Sonra Fiyatta veya Malın Miktarında Değişiklik: İslam Hukuku Perspektifinden Bir Analiz <i>Post-Contractual Modification of Price or Quantity: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence</i> Ramazan ARAZ
279-311	İslam Hukukundaki Şirket Akdinin Yapısal Analizi <i>Structural Analysis of the Partnership Contract in Islamic Law</i> Yunus AKYÜZ
313-347	Türk Medeni Kanunu'nda ve Osmanlı Aile Hukukunda Nafaka Uygulamalarının Karşılaştırmalı Analizi <i>Comparative Analysis of Alimony Practices in Turkish Civil Code and Ottoman Family Law</i> Salih ŞAHİN
349-372	Mali Değer Bakımından Ayn-Menfaat Denkliği Problemi ve Fıkḥ İhtilaflara Etkisi <i>The Problem of 'Ayn-Manfa'a Equivalence and Its Effect on Judicial Disputes</i> Abdurrahman BULUT
373-403	Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşması İçin Bir Öneri: Zekât Gözetim Merkezi <i>A Proposal for the Institutionalization of Zakat in Turkey: Zakat Monitoring Center</i> Doğan ÖZTÜRK – Şuayıp ÖZDEMİR
405-430	Cinsiyet ve Adalet Normları Bağlamında Mirastaki Pay Farklılıklarının Fıkḥ Analizi <i>Jurisprudential Analysis of Share Differences in Inheritance in the Context of Gender and Justice Norms</i> İbrahim TÜFEKÇİ – Hasan ŞAHİN

- 431-454 | **Haneî Mezhebi Açısından Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri**
The Evidentiary Value of 'Amal Ahl al-Madina from the Hanafi School's Perspective
Muhammed Fatih TURAN – Abdullah ALAHMAD
- 455-484 | **Güncel Bilgi ve Koşullar Çerçevesinde Köpek ile İlgili Hadislerdeki Fikhî Meselelerin Yeniden Değerlendirilmesi**
Re-evaluation of Fiqh Rulings in Hadiths Related to Dogs within the Framework of Current Information and Conditions
Hüseyin BAYSA
- 485-542 | **Sirâceddin el-Hindî ve Risâle fî Mes'ele'tî'l-Kefâeh İsimli Eseri: İnceleme ve Tahkik**
Sirâj al-Dîn al-Hindî and his Risâla fî Mas'alat al-Kafâ'ah: A Study and Critical Edition
Okan Kadir YILMAZ
- 543-571 | **Abbâsî Veziri Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin Fakîhliği ve İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ Adlı Eseri**
The Legal Scholarship of the Abbasid Vizier 'Awn al-Dîn Abû al-Muza'ffar İbn Hubayra and His Work Ikhtilâf al-A'imma al-'Ulamâ
Nureddin TORTOP
- 573-590 | **Muhyiddîn İbn Arabî'ye Göre Hüküm Teorisi**
The Theory of Ahkâm According to Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabî
Cumali KÖSEN
- 591-621 | **Menkul Varlıklar Bağlamında Para Vakıflarının Fikhî Meşruiyeti**
The Fiqh Legitimacy of Cash Waqfs in the Context of Movable Assets
Ahmet KAVUT – Tevhit AYENGİN

Derlemeler/Reviews

- 623-666 | **Merginânî'nin el-Hidâye Adlı Eserine Dair Literatür Araştırması: Kapsam, Önem ve Katkılar**
A Literature Review of al-Merginânî's al-Hidāya: Scope, Significance, and Contributions
Ali KÖSE – Halis DEMİR

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 | publisher@mehir.org

Sayı/Issue: 45 (Haziran/June 2025)

Editörden

Değerli okuyucular ve araştırmacılar,

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin kırk beşinci sayısıyla karşınızda olmak-tan mutluluk duyuyoruz. Bu alanda özgün ve ilmî nitelik taşıyan çalışmalarına yer vererek akademik birikime katkı sunma gayreti içinde çalışmalarımıza devam ediyoruz.

Tüm sayıları açık erişimle yayımlanmakta olan dergimizin bu sayımızda, farklı kurumlardan gönderilen yazılar arasından ön kontrol ve hakem değerlendirmelerini başarıyla geçen yirmi iki araştırma makalesi yer almaktadır. Sürece katkı sunan yazar-larımıza, hakemlerimize, yayın ve danışma kurulu üyelerimize, emekleri her türlü tak-dirin üzerinde olan editör kurulumuza; özellikle Gençleri Evlendirme ve Mehîr Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Mustafa ÖZDEMİR ile vakfın yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederiz.

Aralık 2025 sayımız için makale kabul süreci 1 Temmuz-30 Eylül 2025 tarihleri arasında açık olacaktır. Ancak yeterli başvuruya ulaşılması hâlinde bu süre daha erken sonlandırılabilir. Özgünlük, akademik etik ve kaynak kullanımı açısından titizlikle ha-zırlanmış çalışmalarını bekliyoruz.

Yeni sayımızın faydalı olması temennisiyle.

From the Editor

Dear readers and researchers,

We are pleased to present the forty-fifth issue of the Journal of Islamic Law Stu-dies. We continue our efforts to contribute to the academic body of knowledge by in-cluding original and scholarly works in this field.

In this issue, which is published with open access like all our previous issues, twenty-two research articles have been selected from submissions sent by various ins-titutions. These articles have successfully passed preliminary screening and peer

review processes. We extend our gratitude to the authors, reviewers, editorial and advisory board members, and especially to our editorial team whose invaluable efforts are beyond any praise. Additionally, we would like to express our sincere thanks to Mustafa ÖZDEMİR, Chairman of the Board of Trustees of the Foundation for Mehir and Youth Marriage, as well as to the foundation's administrators and staff.

The article submission period for our December 2025 issue will be open from July 1 to September 30, 2025. However, this period may be closed earlier if sufficient submissions are received. We invite contributions that are meticulously prepared with regard to originality, academic ethics, and proper use of sources.

We hope this issue proves to be beneficial.

Faruk Emrah ORUÇ

Editör/Editor

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Enflasyonist Ortamda Alternatif İfa Yöntemi Olarak Sulh

Faruk Emrah ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Theology Department of Islamic Law

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ebuhasen@gmail.com | orcid.org/0000-0003-4008-7967

Öz

Altın ve gümüşün rayiç olduğu yüzyıllarda para da ciddi değer dalgalanmaları ve buna bağlı problemler çok yaşanmamıştır. Bilakis kaydi paralara dayalı günümüz ekonomilerinde paranın sürekli değer kaybetmesi en önemli sorunlardan sayılmaktadır. Buna etki eden faktörlerin başında da fiyatlar genel düzeyinin sürekli artması yani enflasyon gelmektedir. Enflasyonun zimmetteki borca etkisinin bulunup bulunmadığı, modern dönem İslâm hukuku araştırmacılarını meşgul eden meselelerden biridir. Konuyla ilgili mevcut akademik çalışmaların büyük çoğunluğunda İmam Ebû Yûsuf'un (v. 182/798), değeri artan ya da azalan fels borçlarının ödenmesinde dirhem karşılığına itibar edilmesi yönündeki görüşü referans alınarak borçlara enflasyon farkının eklenmesi gerektiği savunulmaktadır. Ancak söz konusu görüşün dayandığı iktisadi bağlam ile günümüzün enflasyonist ortamında geçerli olan itibari para sistemleri arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu nedenle ilgili görüşün çağdaş para sistemlerinde doğrudan uygulanması bazı sakıncaları beraberinde getirmektedir. Ayrıca enflasyon farkını meşru görmek, neticede misli olan kağıt paraları kıyemî mal kabul etmek anlamına geleceği için teorik olarak da problemlidir. Bunlara ilaveten enflasyonun kesin ve doğru biçimde tespit edilemediği de dikkate alınmalıdır. Ancak zimmetteki borcun değeri düşen para birimi üzerinden ifa

Geliş/Received: 05.02.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atf/Citation: Oruç, Faruk Emrah. “Enflasyonist Ortamda Alternatif İfa Yöntemi Olarak Sulh”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 1-28./ Oruç, Faruk Emrah. “Settlement as an Alternative Method of Performance in an Inflationary Environment”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 1-28.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1634173>

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.

© Faruk Emrah ORUÇ | CC BY-NC-ND 4.0 International

edilmesi durumunda alacaklının zahiren bir zarara uğrayacağı düşünüldüğünde konu ile ilgili alternatif çözüm önerileri sunulması gerekmektedir. Çalışmamızda bu gerekliliğin yerine getirilmesine mütevazı bir katkı olarak tarafların sulh yapmaları tavsiye edilmektedir. Sulh, davalı alacaklı ile borçlunun mahkemenin hükmünden önce rızaya dayalı bir akidle aralarındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmalarıdır. Bu, hakkın tamamından veya bir kısmından feragat etmek ya da borcun mahallini başka cins malla değiştirmek suretiyle gerçekleştirilebilir. Günümüzde likit bir varlık olarak işlem gören ELÜS (Elektronik Ürün Senedi), sulh akdinin pratik bir örneği olabilir. Lisanslı bir depo işletmesi tarafından oluşturulan elektronik kaydı ifade eden ELÜS üzerinden yapılacak bir sulh akdi ile borcun cinsi değiştirilse bile alacaklının nakde ulaşması zorlaştırılmamış olur. Benzer amaçlarla başka yöntemlerin bulunması da mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Borç, İfa, Sulh, İfa Yerine Edim/Eda, Enflasyon, Elektronik Ürün Senedi (ELÜS).

Settlement as an Alternative Method of Performance in an Inflationary Environment

Abstract

In the centuries when gold and silver, served as currency, significant fluctuations in the value of money and related problems were not commonly encountered. On the contrary, in today's economies, which are based on fiat currencies, the continuous depreciation of money is considered one of the most significant issues. A major factor influencing this problem is the persistent rise in the general price level, i.e., inflation. Whether inflation affects the debt recorded on one's account is one of the issues that concerns researchers of modern Islamic law. In the majority of existing academic works on the subject, the opinion of Imam Abu Yusuf (d. 182/798) is referenced, which suggests that when paying debts, especially those whose values fluctuate, regard should be given to the equivalent value in dirhams, thereby proposing that an inflation difference be added to debts. However, there are considerable differences between the economic context in which this view was formulated and the fiat currency systems prevailing in today's inflationary environments. Therefore, directly applying this view to contemporary monetary systems poses certain risks. Additionally, considering the inflation differential as legitimate is problematic from a theoretical perspective, as it would imply treating paper money, which is nominally valued, as a commodity. Moreover, it must be acknowledged that inflation cannot be precisely and accurately measured. However, if the debt is settled in a currency whose value has declined, it might appear that the creditor has suffered a loss, thus necessitating alternative solutions to address this issue. As a modest contribution to fulfilling this necessity, this study recommends that the parties involved engage in a settlement agreement. Settlement refers to the process in which a creditor and debtor, before

the court's judgment, resolve their dispute through a mutually agreed contract. This can be achieved by waiving part or all of the right or by exchanging the type of debt for another form of property. In modern times, an example of such a settlement agreement could be an EWR (Electronic Warehouse Receipts), which operates as a liquid asset. A settlement agreement executed through an EWR, which represents an electronic record issued by a licensed warehouse operator, would not impede the creditor's access to liquidity even if the type of debt is altered. It is also possible to find other methods serving similar purposes.

Keywords: Islamic Law, Debt, Performance, Settlement, Substitute Performance (Datio in Solutum), Inflation, Electronic Warehouse Receipts (EWR).

Giriş

Bir ekonomideki mal ve hizmet fiyatlarının genel ve sürekli olarak artması anlamına gelen enflasyon, ekonominin en büyük sorunlarından biridir. Enflasyon bulunan ortamlarda fiyat istikrarı sağlanamadığı için rayiç para biriminin değeri ve alım gücü, öncesine nazarla düşmektedir. Böyle zamanlarda değer kaybından önce zimmete giren borçların ödenme şekli, insanların anlaşmazlığa düştüğü ve cevap bulunması gereken önemli konular içinde yer almaktadır.

Zimmetteki borcu sona erdiren hâllerin başında ifa gelmektedir. İfade aslolan ne borçlanıldıysa onun ödenmesidir. Enflasyonist bir ortamda dahi alacaklının borç miktarına herhangi bir ilave talep etmemesi veya borçlunun kendi rızasıyla borcunu fazlasıyla ifa etmesi fıkhen bir sakınca taşımaz.¹ Ancak borcun fazla ödenmesinin şart koşulması ya da bu yönde yerleşmiş bir örfün mevcut olması hâlinde,² talep edilen fazlalık ribâ olarak değerlendirilir. Bu noktada enflasyon farkının ribâ kapsamına giren bir fazlalık olup olmadığı günümüzde tartışma konusu olmuştur. Öte yandan borcun ifasında ortaya çıkan uyumsuzluk durumunda taraflar, çözüm için yargı yoluna başvurabilirler.

¹ Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir deve ödünç almış, sonra yerine ondan daha değerli bir deve vermiş ve şöyle buyurmuştur: “Sizin en hayırlınız, borç ödeme hususunda en iyi olanlarınızdır.” Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “Müsâkât”, 121. Fakihler akidde şart koşulmadığında borcun fazlasıyla ifa edilmesinin câiz olduğu görüşündedir. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/438; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, thk. Abduh Alî Küşk (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012), 3/255; Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. (Dimaşk: Dâru's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2000-2023), 15/210.

² Mecelle'nin 43, 44 ve 45. maddeleri yerleşmiş örfi uygulamaların, akidlerde açıkça belirtilmese de şart koşulmuş gibi değerlendirileceğine dair hükümler içermektedir. Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle* (İstanbul: y.y., 1302), 22, 23.

Bu bağlamda fıkıhın yargılama usulündeki ilke ve esaslara dikkat edilmesi, verilecek hükmün doğruluğu ve geçerliliği açısından büyük önem taşımaktadır.

Klasik fıkıh eserlerinin telif edildiği dönemlerde mal para olan altın ve gümüş tedavülde bulunuyordu. Bu iki kıymetli madene ek olarak özellikle gümüşün tamamlayıcısı niteliğini taşıyan ve fels³ adı verilen düşük değerli madenî paralar da piyasada işlem görmekteydi. Söz konusu dönemlerde altın ve gümüşe kıyasla felslerin değerinde belirgin dalgalanmalar yaşandığı görülmektedir. İtibari ve kaydi paraya dayalı günümüz ekonomilerinde ise hem mikro hem de makro düzeydeki çeşitli etkenlere bağlı olarak tedavüldeki para birimlerinin değerinde önemli farklılıklar meydana gelmektedir. Bu tür değer değişimlerinin borç ilişkilerine etkisi, modern dönem İslâm hukukçularının üzerinde durduğu meselelerden biri hâline gelmiştir. Bu bağlamda paranın kısa vadeli ve sınırlı değer kayıplarından ziyade, enflasyon kaynaklı ciddi değer düşüşlerinin mevcut olduğu durumlarda enflasyon öncesine ait borçların hangi esaslara göre ödenmesi gerektiğini konu edinen akademik çalışmalar kaleme alınmıştır.

Konuya ilişkin akademik literatür incelendiğinde, enflasyon farkının hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerektiğini savunan az sayıda çalışma olduğu görülmektedir.⁴ Benzer şekilde bazı araştırmacılara göre zamanında ödenen ve kısa vadeli olan karz borçlarında enflasyon farkının hesaba katılmaması gerekmekte iken, vadesi geldiği hâlde kötü niyetle ödenmeyen borçlarda, bu borçlar ister karz ister satım akdi kaynaklı olsun, borçlunun tazminat ödemesine hükmetmek daha uygundur.⁵ Literatürde hâkim olan görüş ise enflasyon farkına göre borcun yeniden değerlendirilmesinin câiz olduğu yönündedir.⁶ Hatta ancak bu şekilde adaletin sağlanacağını ve enflasyon farkının borçlara

³ “Fels”, ilk dönemlerden itibaren kullanılan, genellikle bakırdan imal edilen ve Osmanlı döneminde daha çok “mangır” adıyla anılan madenî paralara verilen addır. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 11/342.

⁴ Abdulaziz Beki, “Faizli İşlemin Enflasyon Altındaki Faizinin Caiz Olduğu Görüşüne Reddiye”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 131; Muhammet Varelci, “İslâm Hukuku Akit Teorisi Bağlamında Enflasyon Farkının Ödenmesine Dair Görüşler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 235.

⁵ Hamdi Döndüren, “İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri”, *Para, Faiz ve İslâm Tartışmalı İlmî Toplantı* (1984) (İstanbul: y.y., 2015), 271, 272. Döndüren'e göre enflasyon dönemlerinde uzun vadeli borçlanmak yerine kâr ortaklığı esasına göre hareket edilmelidir.

⁶ Abdulaziz Bayındır, “Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler ve İslâm Hukuku'na Göre Çözüm Yolları”, *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 45; Osman Eskiçioğlu, “İslâm Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 117; Haluk Songur, *İslam Hukukunda Enflasyonlu Ortamda Ödeme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 92; Ömer Faruk Habergetiren, “İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybının Ödenmesini Gerektiren Esaslar”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 29; Mustafa Yılmaz, “Ebû Yûsuf'un Felslerin Değer Değişimine İlişkin Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarına Uyarlanmasının İmkânı: Nitel Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 138.

eklenmesinin bir zorunluluk olduğunu belirten araştırmacılar da mevcuttur.⁷ Bunun yanı sıra her iki görüşe belli ölçüde hak veren değerlendirmeler de bulunmaktadır.⁸

Öte yandan İslâm İşbirliği Teşkilatı'nın (İİT) alt kuruluşu olan Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî (Uluslararası Fıkıh Akademisi) konuyla ilgili farklı zamanlarda birkaç karar almıştır. 1988 yılında alınan 42 (4/5) sayılı kararla itibari para olan banknotların zekât ve faiz konularında altın ve gümüşle aynı hükümde olduğu belirtilmiştir.⁹ Bu nedenle paradaki değer kaybına itibar edilmeksizin tüm para birimlerinde borçlar kıymet esaslı değil, misli misline ödenmelidir.¹⁰ 2000 yılında alınan 115 (9/12) sayılı kararla 42 sayılı karar pekiştirilmiş, enflasyon beklentisi durumunda tarafların zarara uğramaması için değer kaybetmesi beklenen para birimi ile borçlanmak yerine doğrudan altın veya gümüş, mislî bir mal ya da daha istikrarlı bir döviz birimi ile borçlanmak gibi tedbirler önerilmiştir. Ancak borcun, akid anında başka bir döviz, altın veya gümüşe, belirli bir malın fiyatına ya da herhangi bir fiyat endeksine bağlanmasının câiz olmadığı özellikle vurgulanmıştır.¹¹ Akademi son olarak 2019 yılında 231 (2/24) sayılı kararla enflasyonun hiç bulunmadığı ya da az olduğu dönemlerde borçların misliyle ödenmesi gerektiğini bir kez daha ifade etmiştir. Fakat aynı kararla yüksek enflasyon dönemlerinde alacaklı ile borçlunun karşılıklı rıza, yargı ya da hakem yolu ile kıymete göre borcu yeniden değerlemeleri veya sulh yaparak zararı eşit olarak üstlenmeleri câiz görülmüştür. Önceki kararlarda olduğu gibi borcun zimmete girdiği günde yapılacak böyle bir anlaşmaya yine cevâz verilmemiştir.¹²

⁷ Servet Armağan, "Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler", *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 284; Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 70.

⁸ Nihat Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (Ekim 2010), 101.

⁹ Nitekim kağıt paraların altın ve gümüşle aynı hükümde olduğuna dair akademinin 1986 tarih ve 21 (9/3) sayılı bir kararı daha bulunmaktadır. Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî (IIFA), "Karâr bi-şe'ni ahkâmî'n-nukûdi'l-varakiyye ve teğayyüri kıymeti'l-umle" (Erişim 01 Şubat 2025).

¹⁰ Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî (IIFA), "Karâr bi-şe'ni teğayyüri kıymeti'l-umle" (Erişim 01 Şubat 2025).

¹¹ Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî (IIFA), "Karâr bi-şe'ni mevdu'î't-tedahhum ve teğayyüri kıymeti'l-umle" (Erişim 01 Şubat 2025).

¹² Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî (IIFA), "Karâr bi-şe'ni't-tedahhum ve teğayyüri kıymeti'l-umle" (Erişim 01 Şubat 2025). Akademi kararlarının aksine Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) danışma kurulu, 2019 yılında aldığı 15 no.lu kararla enflasyon farkına göre ödeme yapılmasını akid zamanında şart koşturarak karz açısından meşru görmektedir. Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), "Enflasyona Endeksli Katılım Hesabı Açılması" (Erişim 01 Şubat 2025). Bu karardan hareketle enflasyona endeksli para biriminin kullanıldığı yeni sistem önerisinde bulunan bir araştırma da vardır. Temel Hazıroğlu, "İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endeksli TL ve Karz-ı Hasen Fonu", *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 271.

Borçlara enflasyon farkının eklenmesi, ilgili çalışmalarda iddia edildiği kadar makul ve sorunsuz değildir. Bu farkın meşruluğunda genellikle İmam Ebû Yûsuf'un (v. 182/798), değeri azalan ya da artan fels borçlarında ödemenin dirhem karşılığı üzerinden yapılması hakkındaki görüşüne atıf yapılmaktadır. Aşağıda izah edileceği üzere bu görüşe dayanmak çok isabetli görünmemektedir.¹³ Bunun dışında enflasyon farkına itibar etmek sonuç olarak kağıt paraları mislî değil, kıyemî mal saymak anlamına gelmektedir. Ayrıca, enflasyonun kesin biçimde tespit edilmesi dahi başlı başına önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte, enflasyon meydana gelmeden önce zimmete giren bir borcun, değer kaybetmiş para birimiyle ifa edilmesi hâlinde, alacaklının zahiren zarara uğrayacağı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda; enflasyon farkının tahsil edilmesine alternatif oluşturabilecek çözüm önerilerine ihtiyaç duyulduğu açıktır. Dolayısıyla çalışmamızda öncelikle enflasyon farkının meşruluğu önünde var olan mahzurlardan bahsedilecek, sonra bir çözüm önerisinde bulunulacaktır.

Bununla birlikte borcun, özü itibarıyla bir teberru olan karz akdine dayanması hâlinde alacaklının görünüşte bir zarara uğramış olsa da uhrevî ecri dikkate alarak bu zararın telafisini talep etmemesi de önemli bir yaklaşım olacaktır. Bu durumda herhangi bir fazlalık ya da zararın giderilmesi söz konusu olmadığından, çalışmamızda bu konuya ayrıca yer verilmemiştir.

1. Enflasyon Farkına İtibar Edilmesinin Sakıncaları

1.1. İmam Ebû Yûsuf'tan Gelen Görüşün Dayanak Olmaması

Zimmetteki felslerin piyasadan çekilmesi veya bulunamaması ya da değer kaybetmesi ve kazanması durumlarında ödemenin nasıl yapılacağı, klasik dönemden itibaren fakihlerin üzerinde durduğu meseleler arasında yer almaktadır.¹⁴ Nitekim felslerin değerinin düşmesi ya da yükselmesi yapılan akdi geçersiz kılmadığı gibi borçluya muhayyerlik hakkı da vermez. İmâm-ı Âzam'a (v. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'un ilk görüşüne göre borçlu akid zamanındaki değeri ödemekle yükümlüdür. Ancak İmam Ebû

¹³ İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü borcun sebebi ve konusu bakımından inceleyen, bu görüşün günümüz enflasyonist ortamlarındaki borçlara uyarlanmasını mümkün görmeyen bir çalışma için bk. Ahmet Muhammet Peşe, "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 329-345.

¹⁴ Bu konuya odaklanan müstakil risaleler bulunmaktadır. Bk. Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh el-Ömerî el-Gazzî et-Timurtâşî, *Bezlü'l-mechûd fî tahrîri es'ileti teğayyûri'n-nukûd*, thk. Husâmüddîn b. Mûsâ Afâne (Kudüs: y.y., 2001); Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", *Mecmûatü Rasâilî İbn Âbidîn* (Dersâdet: y.y., 1325), 2/57-67. Günümüzde yapılan bir çalışma için bk. Ömer Faruk Habergetiren, "İslam Hukukunda Fülûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Rahs, Galâ, Kesâd, Inkita'", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 106-120.

Yûsuf'un ikinci görüşüne göre borçlu akid ya da kabz anındaki dirhem değeri üzerinden ödeme yapılmalıdır.¹⁵ İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşü mezhep içerisinde fetvâya esas kabul edilmiştir.¹⁶

Güncel akademik çalışmalarda imamın bu görüşünün enflasyon farkının meşru-iyetine dayanak teşkil ettiği ileri sürülmekte, bazı çalışmalarda ise mezhep içi görüş ayrılıklarına değinilmeksizin “Hanefî mezhebinde enflasyon farkı câizdir.” şeklinde mutlak ifadeler kullanılmaktadır. Hâlbuki her fiyat artışının enflasyon olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığı nazarıdikkate alınır, söz konusu görüşün doğrudan enflasyon farkı ile ilişkilendirilmesi isabetli olmayabilir.¹⁷ Ayrıca klasik literatürde tam karşılığı bulunmayan bu meseleye selef fakihlerin görüşlerinden hareketle cevap aramak, aslında onların usûl ve kaidelerinden yola çıkarak fer'î hüküm tahrir etme çabasıdır.¹⁸ Dolayısıyla imamın ilgili görüşü yeterince tahkik ve tetkik edilmeden yapılan çıkarımlar hata riski taşımaktadır.

Nitekim geçtiğimiz yüzyıla kadar altın, gümüş ve bakır gibi farklı madenlerden basılan paralar tedavülde bulunmaktaydı. Bunlar sadece sahip oldukları maddi değerler bakımından değil, basılma şekli, tedavül alanı ve taşıdıkları işlevler açısından birbirinden farklılaşmıştır. Altın paralar, değerli ve dayanıklı yapıları nedeniyle özellikle devlet hazinelerinde biriktirilmiş, uluslararası ticaret ve büyük ölçekli işlemlerde tercih edilmiştir. Daha yaygın kullanım alanına sahip olan gümüş paralar, halkın günlük alışverişlerinde temel ödeme aracı olarak işlem görmüştür. Felsler gibi bakır paralar ise gerçek

¹⁵ Timurtâş, *Bezlü'l-mechûd*, 83-84; İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd”, 2/60.

¹⁶ Tâhir b. Ahmed İftihâruddîn el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (Karaçi: Mektebe-i Raşidiyye, ts.), 3/94; Hâfi-züddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye (el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin Hâmişinde 4-6. Ciltler)* (Bulak: y.y., 1310), 4/510; Timurtâş, *Bezlü'l-mechûd*, 88-89; İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd”, 2/61. Peşe'nin tespitiye göre iki görüş arasında ilk kez *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserde tercih yapılmıştır. Peşe, “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi”, 333.

¹⁷ Nitekim enflasyon, fiyatlar genel düzeyindeki belirli süre devam eden artıştır. Vergi oranının yükseltilmesi vb. sebeplerle bir veya birkaç defaya mahsus fiyat artışına enflasyon denilmez. Yüksel Birinci, “Enflasyon, Para Politikası ve Stratejileri”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 47/1 (1989), 19.

¹⁸ Hanefî fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıyla fıkıh literatürüne önemli bir katkı sunan Kemalpaşazâde (v. 940/1534), tahririne ne olduğunu tam olarak tanımlamasa da mezhepte “aşhâbu't-tahrîc” olanları, bütünüyle ictihâdda bulunmayan, usûlü ve kaynakları çok iyi bildikleri için mezhebin selef imamlarından gelen görüşleri detaylandırabilen kişiler olarak betimlemiştir. Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman: y.y., 2020), 65. Buna göre selefın temellendirdiği kurallardan fer'î hüküm çıkarmak, mesela İmam Ebû Yûsuf'un sağ olması durumunda vereceği cevabı tespit etmek anlamına gelmektedir. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, thk. Şenol Saylan (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 112.

değeri ile devletin ona yüklediği itibari değer arasında büyük farklar bulunan,¹⁹ daha çok küçük meblağlı işlemlerde kullanılan ve yerel düzeyde tedavüle sokulan para türleridir.²⁰ Altın ve gümüşün aksine tedavülü sadece basıldığı bölge ile sınırlı olduğu ve basımında mahallî makamların da yetkisi bulunduğu için farklı ağırlık ve ebatlarda birçok bakır para basılmıştır. Ayrıca piyasaya yeni paraların sürülmesi hâlinde eskileri geçersiz sayılmış ve tedavülden kaldırılmıştır.²¹

Hanefîlere göre altın ile gümüş hem mutlak ve asli hem de örfi para, bakır para ise sadece örfi paradır. Altın ve gümüşteki para özelliği, sadece basılmış sikke olanlar için geçerli değildir. Üzerinde işçilik bulunan mesela altın bileziklerin satımı, bunlar her ne kadar açık biçimde para olarak algılanmasa da, sarf akdi hükümlerine tabidir.²² Buna karşılık bakır ve sair paralar aslen emtia oldukları hâlde itibar edildikleri sürece para muamelesi görmüş; rayıç olduklarında mislî, bir şekilde tedavülden kalktıklarında kıyemî kabul edilmiştir. Bakır paralar mutlak şekilde değerli bir sikke olarak değil, ancak kesirleri tamamlamak için ufaklık para şeklinde telakki edilmiştir. Bunlar, değeri düşük olan eşya alım satımında kullanma zorunluluğu nedeniyle basılmıştır.²³

¹⁹ Dönemsel olarak devletin bakır paraların değerine dair fermanlar yayınladığı, rağbet görülmesi hâlinde değerini yükselttiği bilinmektedir. İbn Âbidîn, “Tenbîhu’r-rukûd”, 2/66.

²⁰ Sultan Abdülaziz (salt. 1861-1876) döneminin bakır sikkelerinde görülen “Dersaâdet’e mahsûs sikke-i nühâsiyyedir.” ifadesi bunun güzel bir örneğidir. Oğuz Tekin, “Mangır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/568.

²¹ Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 72-76. Buradaki anlatımdan geçmiş dönemlerde para sisteminin basit ve düzenli bir yapıda olduğu düşünülmemelidir. Sadece bakır para değil, gümüş para da içeriği ve değerinin dönemsel olarak farklılaşmasıyla birlikte çok defa basılmıştır. Özellikle Osmanlı’da tahta çıkan her padişah kendi adına gümüş sikke bastırmıştır. Amerika kıtasının keşfinden itibaren çoğalan madenlerden çıkarılan altın ve gümüş, para basımında kullanılmış; basılan paralar dünyanın her yanına yayılmıştır. Yerli ve yabancı değişik ad ve değerlerde birçok paranın kullanılması, bunlar arasındaki değer farklarını bilen ve bu paraları alıp satmayı meslek hâline getiren sarraf grubunu ortaya çıkarmıştır. Para sistemindeki bu karmaşık yapıyı düzenleyebilmek için tanzimat sonrasında devlet birtakım girişimlerde bulunmuştur. Ali Akyıldız, “Para”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/165. Bununla birlikte altın ve gümüş paraların asli para özelliğini yitirmediği akılda tutulmalıdır.

²² Hanefîlere göre altın ve gümüş para olmak üzere yaratılmış madenlerdir ve ebediyen paradır. Bu nedenle emtia alımlarında da sarf akidlerinde de daima semendir. Altın ve gümüş, alışverişin mahalli olmadığı için akidde belirlense de belirli hâlde gelmez (tayin ile teayyün etmez) ve telef olması durumunda akid münfesih olmaz. Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî Aliyyü’l-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi-şerhi’n-Nukâye* (Beyrut: Dârul-Erkam, 1997), 2/386; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 15/519; Ali Haydar Efendi, *Düreru’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (İstanbul: y.y., 1330), 1/241. Güncel literatürden konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yusuf Erdem Gezgîn, “Fıkîhî Açından Altının Para veya Metâ’ Olma Niteliği”, *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 156-179.

²³ Ali Haydar Efendi, *Düraru’l-hukkâm*, 1/230.

Yukarıdaki izahlar fels gibi bakır paraların kendi değerlerinin bulunmadığını, temel ödeme aracı olan gümüş paralara yani dirheme göre değer taşıdıklarını gösterir. Dolayısıyla felslerin değeri düşer veya yükselirse ya da tedavülde kaldırılırsa bu süreçten önce zimmete giren fels borçlarının ödenmesi hususunda anlaşmazlık ortaya çıkarsa ödemenin dirhem karşılığı üzerinden yapılması gerektiği anlaşılır. Günümüz para sistemindeki kağıt paralar ise felslerden farklı olarak asli para hüviyetini kazanmıştır. Felslerin rayiç olduğu yıllarda aynı zamanda altın ve gümüş de tedavülde bulunmakta olduğu için felslerin değeri için dikkate alınacak asli bir para piyasada bulunmaktaydı. Ancak günümüzde kağıt paralara değer verecek başka bir asli para bulunmamaktadır. Bu sebeple İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün doğrudan günümüz paralarına uyarlanması kanaatimizce isabetli değildir.

1.2. Kâğıt Paraların Kıyemî Değil Misli Olması

Bir akdin ribâ kapsamında değerlendirilebilmesi için mübadeleye konu olan malın ribevî nitelikte olması gerekir. Fakihler, ribevî malların tespitinde şu meşhur hadisi esas almışlardır: *“Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla, tuzu tuzla, misli misline, dengi dengine ve elden ele satınız. Bu sınıflar muhtelif oldukları zaman elden ele olmak şartıyla istediğiniz surette satınız.”*²⁴ Bu hadis, ribâ hükümlerinin uygulanacağı malların belirlenmesine temel teşkil etmektedir. Ancak ribevîliğin illetine dair mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Hanefî mezhebine göre ribevîlik illeti, cins birliği ile keyl (ölçü) veya vezin (tartı) olmak üzere kadr birliğidir.²⁵ Öte yandan onlar malları, misli ve kıyemî olmak üzere iki ana kategoriye ayırmaktadır. Bu tasnif, malın piyasada benzerinin bulunup bulunmaması ya da benzerleri arasında değer farkı olup olmaması kriterine dayanmaktadır. Misli mallar, benzerleri arasında değer farkı bulunmayan ve ölçü, tartı veya adet ile belirlenebilen mallardır. Ölçekle satılan keylî mallar, tartıyla satılan veznî mallar ve adetle satılan adedî mallar misli mal sınıfında yer alır. Altın ve gümüş, her ne kadar kendilerine özgü niteliklere sahip olsalar da tartıyla satılmaları sebebiyle veznî ve dolayısıyla misli mal statüsündedirler. Hanefî mezhebinde bu ikisi için “para olma” vasfı müstakil bir illet olarak zikredilmemiştir. Bununla birlikte İmam Muhammed'in (v. 189/805)

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak: y.y., 1311), “Buyû'”, 54, 78, 81; Müslim, “Müsâkât”, 75, 82, 83, 84.

²⁵ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/55; Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 2/30; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 15/519.

peşin olsa bile bir felsin iki fels ile mübadelesini câiz görmemesi, para olma vasfının dikkate alınabileceğine işaret etmektedir.²⁶

Ölçek ve tartıya tabi olmayan kağıt paralar ise üzerlerinde yazılı rakamlar esas alınarak adedî kabul edilse de yahut sadece para olma vasfı göz önünde bulundurulsa da mislî mal hükmündedir. Bu nedenle kağıt para borçlarının misli misline ödenmesi esastır.²⁷ Enflasyon farkına itibar ederek borçların ödenmesinde misliyet kuralının ihmal edilmesi, mislî olan kağıt paraların kıyemî kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Kıyemî mallar ise benzerleri arasında denklik (mümâselet) kurulması mümkün olmadığından ribevî değildir. Kanaatimizce enflasyon sebebiyle alacaklının uğradığı zararı telafi etmek isterken çok daha büyük bir problemin ortaya çıkmasına yol açılmaktadır.

1.3. Fiyat Endekslerinin Enflasyonu Tam Olarak Tespit Edememesi

Daha önce ifade edildiği üzere günümüzde kullanılan kağıt paralar asli para niteliğini haiz olduğundan borçların ifasında tedavüldeki paranın esas alınması, başka bir değer (altın, döviz, mal ve hizmet gibi) doğrudan dikkate alınmaması gerekir. Ancak enflasyon bulunan ortamlarda paranın alım gücü sürekli azaldığı ve paranın reel değeri düştüğü için şöyle bir soru akla gelir: Enflasyon nedeniyle değeri düşen para birimiyle yapılan borçlarda sadece paranın nominal değeri mi esas alınmalıdır? Yani paranın enflasyona göre ayarlanmış yeni değeri, başka bir şeyin değeri gibi mi algılanmalıdır? Bu soruya doğru cevap verebilmek için enflasyonun ne olduğu ve nasıl hesaplandığı bilinmelidir.

Ülkemizde enflasyon düzeyini ortaya koymak için TÜİK'in (Türkiye İstatistik Kurumu) sorumluluğunda TÜFE (Tüketici Fiyat Endeksi) hesaplaması yapılmakta ve aylık olarak kamuoyuna sunulmaktadır.²⁸ Tüketiciler tarafından satın alınan mal ve hizmetlerdeki fiyat hareketlerinin izlenmesi amacıyla bu endeks geniş bir kapsamda

²⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/64. Hanefî mezhebine göre ribânın illeti hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Ahmet Muhammet Peşe, "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 475-494.

²⁷ İlim ve irfanda yüksek bir vukûfiyete sahip, Türkçe ve Arapça dillerinde pek çok kıymetli eser kaleme almış, birçok talebe yetiştirmiş olan velinimetim merhûm üstadım, âlim ve mürşid İsmail Çetin Hocafendi, *Ölçüler* adlı eserinde kâğıt paraların mahiyetine ve ribevî olduklarına dair son derece dikkat çekici ve derinlikli değerlendirmelerde bulunmuştur. Detaylı bilgi için bk. İsmail Çetin, *Ölçüler* (Isparta: Dilara Yayıncılık, 2006), 261-270. Bu vesileyle merhûm üstadımı rahmet ve minnetle yâd ederim; ruhu şâd, makamı âlî olsun.

²⁸ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Tüketici Fiyat Endeksi Metodoloji Dokümanı* (Ankara: TÜİK, 2025), 4.

oluşturulmuştur. Kurum 2025 yılında 81 il ve 233 ilçe kapsamında her ay yaklaşık altı yüz bin fiyat derlemesini planlamaktadır.²⁹

TÜFE hesaplamasında piyasada mevcut olan tüm mal ve hizmet fiyatlarının derlenmesi mümkün olmadığı için kurum tarafından bir tüketim sepeti belirlenmiştir. Sepetin kapsamına toplumun tüketim kalıplarını gerçeğe en yakın şekilde yansıtacağı düşünülen mal ve hizmetler dâhil edilmiştir. Sepette ekmek ve süt gibi temel gıda maddeleri, elektrik ve doğalgaz harcamaları gibi düzenli ödemeler ile hanelerin tüketim harcamalarında önemli yer tutan mal ve hizmetler bulunmaktadır. Bununla birlikte sepetin içinde yer alan her bir ürün veya ürün grubuna belirli ağırlıklar verilmiştir. Belirlenen ağırlıkla söz konusu ürün veya hizmetin genel harcamalardaki payının yansıtılması beklenmektedir. Ayrıca kurum her yıl Aralık ayında güncelleme yaparak ağırlığı artan ürünleri sepete ilave etmekte, ağırlığı azalanları ise sepetten çıkarmaktadır.³⁰

Buna göre enflasyon oranı, belirli bir dönemde piyasadaki fiyatların nasıl bir seyir izlediğine dair fikir veren önemli bir istatistiksel veridir. Ancak bu oranın, paradaki değer kaybını tam ve net biçimde ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, akid başında şart koşulmadan ve alacaklının talebi olmaksızın borçlu tarafından borca enflasyon farkının ilave edilmesi câiz görülebilir. Bununla birlikte, taraflar arasında bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda, enflasyon farkı kadar borcun artırılması yönünde bir hüküm vermek mümkün değildir. Zira fıkıhta bir hakkın sabit olabilmesi için kesin ve şüpheden uzak deliller aranır.³¹ Enflasyon ise bu nitelikteki deliller arasında değerlendirilemez. Öte yandan enflasyon geçmişe dönük, en azından son bir ay önce oluşan fiyat değişimleri hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla hüküm verilmesi gerektiğinde ya henüz oluşmamış bir orana dayanmak ya da hüküm verebilmek için ay sonlarını beklemek gerekebilir. Hâlbuki hüküm vermede gecikme, usûle uygun değildir.

2. Alternatif İfa Yöntemi Olarak Sulh

İbn Âbidîn (v. 1252/1836), farklı alım gücüne sahip çeşitli para birimlerinin kullanıldığı ve bu paraların değerlerinin belirli aralıklarla düşürüldüğü bir dönemde para meselelerini müstakil bir eserde ele almıştır. Eserde incelenen konulardan biri, semenin türü belirtilmeden akdedilen satış sözleşmelerinde borcun hangi para birimi üzerinden ödenmesi gerektiğidir. Bu çerçevede meseleyi dönemin önde gelen ilmî otoritelerinden

²⁹ TÜİK, *Tüketici Fiyat Endeksi Metodoloji Dokümanı*, 5.

³⁰ TÜİK, *Tüketici Fiyat Endeksi Metodoloji Dokümanı*, 6-8.

³¹ Nitekim istishâb prensibinde bu ilke dikkate alınmıştır. Mesela kaybolan kişi, daha önce sağ olduğu kesin olarak bilindiğinden aksine delil bulunmadıkça sağ kabul edilir. Bu hususta Mecelle'nin 4 ilâ 11. maddelerinde zikredilen külli kaideler incelenebilir. Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 13-15.

biri olan hocasıyla müzakere ettiğini, hocasının ise farklı değerdeki para birimleri arasından orta değerde olanın esas alınarak tarafların bu para birimi üzerinden sulh yapmaları doğrultusunda fetva verdiğini aktarmaktadır. Kendisinin de aynı kanaate sahip olduğu bu görüşle zararın yalnızca tek tarafa yüklenmesi önlenmiş, taraflar arasında paylaşılması sağlanmış olmaktadır.³² İbn Âbidîn'in öğrencisi Meydânî (v. 1298/1881) ise yapılacak bu sulhü emreden bağlayıcı bir hükümden bahsetmektedir.³³

Daha önce belirtildiği üzere enflasyon farkının meşruiyeti hakkında birçok karar almış olan Fıkıh Akademisi de yüksek enflasyon dönemlerinde borçların ödenmesine ilişkin önerilerinde tarafların sulh yolunu tercih etmelerinden söz etmektedir.³⁴ Hem İbn Âbidîn'in görüşünde hem de akademinin önerisinde sulh, zararın tek tarafa yüklenmemesi, paylaşılması esasına dayanmaktadır. Çalışmamızda da enflasyonist ortamlarda borcun ödenmesine ilişkin olarak taraflar arasında anlaşmazlık söz konusuysa öncelikle sulh yoluna gidilmesi tavsiye edilmektedir. Bu sulh, zararın paylaşılması suretiyle de borcun cinsinin değiştirilmesi suretiyle de gerçekleştirilebilir. Ancak bu noktada sulhün mahiyetinin ve şartlarının doğru şekilde bilinmesi önem arz etmektedir.

2.1. Sulhün Tanımı ve Mahiyeti

“Sulh” ve “musâlaha” sözlükte onarmak, düzeltmek ve barışmak gibi anlamlara gelmektedir.³⁵ Istilâhta ise dava sürecinde bulunan tarafların, aralarındaki anlaşmazlığı kendi rızalarıyla ortadan kaldırmak amacıyla yaptıkları akdi ifade eder.³⁶

Fıkıhta toplumdaki anlaşmazlıkların çözümüne yönelik duyulan ihtiyaç nede niyle meşru kabul edilmiş ve mendûb bir fiil olarak değerlendirilmiştir.³⁷ Nitekim “Sulh daha hayırlıdır.”³⁸ mealindeki ayet ile “Helali haram, haramı helal kılmadıkça Müslümanların arasındaki sulh caizdir.”³⁹ mealindeki hadis, bunun delilidir. Ayrıca tayin ettiği kadılara

³² İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd”, 2/66.

³³ Abdülğani b. Tâlib el-Ğuneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/197.

³⁴ IIFA, “Karâr bi-şey'ni't-tedahhum ve teğayyüri kıymeti'l-umle”.

³⁵ Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “slh”, 229.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 18/150.

³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/467; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/5.

³⁸ en-Nisâ' 4/128.

³⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 14/389; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Akdiye”, 12; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: y.y., 1977), “Ahkâm”, 17.

gönderdiği mektuplarla yargılama usûlünün temelini atan Hz. Ömer, kadıların hüküm vermeye geçmeden önce tarafları sulhe teşvik etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰

Bir akid olması hasebiyle sulhün îcâb ve kabul olmak üzere iki temel rüknü vardır. Şayet sulh, para gibi tayin ile teayyün etmeyen mallar üzerine yapılacaksa, bu işlem esasen bir iskât anlamı taşıdığı için kabul şartı aranmadan tek taraflı irade beyanıyla akdedilebilir. Genel olarak sulh akdi îcâb ve kabulün gerçekleşmesiyle tamamlanmış olur.⁴¹ Bazen teâtî ile de kurulabilir. Ancak ileride izah edileceği üzere sahih ve tam olarak kurulan bir sulh akdi ile davalı davadan beraat eder. Ayrıca bu akid lâzım olduğundan tek taraflı fesh edilmesi mümkün değildir.⁴²

Sulh akdinin îcâb ve kabulden başka üç unsuru daha vardır. Bu akid, davacı ve davalının bizzat kendileri tarafından yapılabildiği gibi vekilleri ya da velileri aracılığıyla da yapılabilir. Akdi yapan tarafların her ikisine “musâlih” denilir. Dava konusu olan ve davacının talep ettiği şeye “musâlehun anı”, üzerinde anlaşılan sulh bedeline ise “musâlehun aleyh” denilir.⁴³

Davalının, davacının iddiasını kabul veya inkâr etmesi ya da sessiz kalması durumlarına göre sulh akdi farklı türlerde gerçekleştirilebilir. Hanefî mezhebine göre her üç durumda da yapılan sulh akdi sahih ve meşrudur.⁴⁴ Ancak yapılacak sulh akdinin mahiyeti, türlerine göre değişkenlik arz etmektedir. İddianın kabulü üzerine yapılan sulh, her iki taraf açısından muâvezât (ivazlı akid) hükümlerine tabi olurken; inkâr veya sükût durumunda yapılan sulhler yalnızca davacı açısından muâvezât hükümleri kapsamında değerlendirilir. Davalıya göre ise mahkemede yemin etmeye bedel bir tasarruf olarak kabul edilir.⁴⁵

⁴⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî Abdürrezzâk es-San‘ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), 8/303; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989), 4/534; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 6/109.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/468; Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Kahire: y.y., 1333), 7/255; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 18/150.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsı* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 8/7, 18.

⁴³ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/5.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/466; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/5. İddianın kabulü üzerine yapılan sulh akdinin meşruluğunda fakihler arasında ihtilaf yokken diğer türlerin meşruluğu tartışmalıdır. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/6; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010), 2/234.

⁴⁵ Aliyyü’l-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 3/187. Bilindiği üzere her davada öncelikle davacının iddiasını ispat etmesi gerekmektedir. Davacı iddiasını ispat edemezse davalı yemin ederek davadan beraat eder. Ancak

Borçlu ile alacaklının zimmetteki borcun yerine başka bir şeyin verilmesi üzerine yapacakları akid de sulhün kapsamına dâhildir. Günümüz hukuk dilinde bu işleme “ifa yerine edim/eda” denilmektedir.⁴⁶

2.2. Sulhün Şartları

Sulh akdini yapan tarafların âkil olması şartken bâliğ olması şart değildir. Buna göre bütün tasarruflarda olduğu gibi mümeyyiz olmayan çocuk ile delinin sulhü geçersizdir. Ancak temyiz yaşına gelmiş âkil çocuğun sulhü, ticari faaliyete izinli olması hâlinde ve yapılan tasarrufun lehine olması, açık bir zarar içermemesi durumunda geçerlidir.⁴⁷

Sulh akidlerinde hem dava konusu hem de sulh bedeli, ayn veya deyn⁴⁸ niteliğinde bir mal olabileceği gibi menfaat de olabilir. Ancak her ikisinin de mal olduğu sulh akidlerinde alışveriş (bey^c akdi) hükümleri uygulanır. Nitekim alışveriş, mütekavvim bir malın başka bir mütekavvim malla mübadelesidir.⁴⁹ Bu sebeple içki, domuz, leş ve kan gibi fıkhen mütekavvim mal sayılmayan şeyler sulh bedeli olamaz.⁵⁰

Dava konusunun ayn olduğu sulh akidlerinde sulh bedeli ayn da deyn de olabilir. Sulh bedelinin deyn olabilmesi için vasfının ve miktarının biliniyor olması şarttır. Zira

bazı durumlarda kendisinden yemin beklendiği hâlde davalı yemin etmeye yanaşmazsa, “yeminden nükûl” adı verilen bu durum davacı lehine bir delil olarak kabul edilir. Ebu'l-Kâsım Alî b. Muhammed es-Simnânî, *Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/196; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/139; Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Muînü'l-hukkâm* (Kahire: y.y., 1310), 78. Dolayısıyla inkâr veya sükût durumlarında yapılan sulh, davalının yemin etmesi yerine geçen bir tasarruf olmaktadır.

⁴⁶ Borçlunun yerine getirmekle yükümlü olduğu davranışa “edim”, aralarındaki anlaşmaya dayalı olarak borçlunun alacaklıya asıl edim yerine başka bir şey vermesine ve neticede asıl edimi yerine getirmiş gibi borçtan kurtulmasına “ifa yerine edim (datio in solutum)” denilmektedir. Haluk Nami Nomer, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2011), 189.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 7/468; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 18/151.

⁴⁸ Mecelle'nin 158. ve 159. maddelerinde deyn zimmette sabit olan mal, ayn ise muayyen ve müşahhas olan mal şeklinde tanımlanmıştır. Ayn, mevcut durumda fiziken var olan ve birden fazla kişi arasında şayi hisseli olmayan, başkasının hakkı ile karışmamış olan mallardır. Ayn ve deyn birbirinin mukabili iki kavram olarak değerlendirildiği için şayi hisseli mallar henüz ifraz edilmediğinde fiziken var olmasına rağmen ayn değil, deyn kapsamına girmektedir. Ayrıca ayn, akidlerde tayin edilmek suretiyle belirli hâle gelen malları, deyn ise belirli hâle gelmeyen, yani zimmette sabit olup henüz somutlaşmamış malları ifade eder. Buna göre hazırda bulunan her türlü emtia, mislî ve kıyemî mal ayn iken; hazırda bulunsun bulunmasın paralar ve borç olarak zimmete giren mislî mallar deyndir. Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm*, 1/244, 245.

⁴⁹ Mecelle'nin 105. maddesinde bu husus şöyle ifade edilmektedir: “Bey^c malı malla değiştirmektir ki, mün'akid yâhud gayr-i mün'akid olur.” Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 40.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 7/472.

bu akidde dava konusu, satılık mal; sulh bedeli, semen mesabesindedir. Alışverişlerde semen olabilen her şey bu sulh akdinde bedel olabilir. Dolayısıyla zimmette sabit olabil- diği için tüm mislî mallar sulh bedeli olabilirken; kıyemî mallar, mesela canlı hayvan sulh bedeli olamaz. Ayrıca bu akidde ayıp, görme ve şart muhayyerliği geçerli olur. Ayn olan dava konusu ya da sulh bedelinin gayri menkul olması hâlinde şuf'a hakkı doğar. Öte yandan bu şekilde kurulan bir sulh akdi deynin deyn ile mübadelesi değil,⁵¹ ya aynın ayn ile ya da aynın deyn ile mübadelesi kapsamına dâhil olur. Bunun sonucunda sulh bedelinin mecliste kabz edilmesi şart koşulmaz.⁵²

Dava konusunun deyn olması durumunda da sulh bedelinin ayn veya deyn ol- ması mümkündür. Şayet dava konusu para ise, bu durumda sulh bedeli ile dava konu- sunun aynı cinsten olup olmaması fıkhi hükmü etkilemektedir. Buna göre dava konusu para, sulh bedeli farklı cinsten bir ayn ise, bu işlem câiz kabul edilir. Zira bu durumda deynin ayn ile mübadelesi söz konusu olur. Bu tür işlemlerde sulh bedelinin akid mec- lisinde kabz edilmesi şartı aranmaz.

Buna karşılık sulh bedelinin para dışında başka bir deyn olması hâlinde yapılan işlem mevcut olmayan bir malın satımı olarak değerlendirilir ve câiz görülmez.⁵³ Çünkü bu durumda dava konusu, semen; sulh bedeli, satılık mal mesabesindedir. Akid anında hazır bulunsalar bile paralar her hâlükârda deyn kabul edildiğinden deynin deyn ile mübadelesi ve mevcut olmayan malın satışı yapılmış olur ki, bu da fıkhîta geçerli bir satış türü değildir.⁵⁴

⁵¹ Nitekim deynin deyn ile mübadelesi Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından yasaklanmış- tır. Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/65; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/474. Ayrıca bu hüküm icmâ ile teyit edilmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, thk. Ebû Hammâd Hanîf (Acman: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 132; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/106.

⁵² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/473; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 18/156. Çalışmamızın konusu zimmetteki borç- ların enflasyon sonrasında nasıl ödeneceği ile ilgili olduğundan bu tarz anlaşmazlıklarda dava konusu ayn değil, deyn olmaktadır. Ancak meselenin teorik çerçevesinin doğru tasavvur edilebilmesi için çalış- mamızda bu kısma yer vermenin gerekli olduğu düşünülmüştür.

⁵³ Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), kendisine mevcut olmayan malların satımı hakkında soru soran sahâbiye “Yanında olmayan şeyi satma.” buyurmuştur. İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, 24/26; Ebû Dâvûd, “Buyû", 70; Tirmizî, “Buyû", 19; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), “Buyû", 60; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ticârât", 20.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/473.

Sulh bedeli ile dava konusunun aynı cins olması, yani mesela ikisinin de altın, gümüş ya da Türk lirası olması hâlinde dava konusu ile sulh bedeli eşitse bunun câizliğinde kuşku yoktur.

Sulh bedelinin dava konusundan daha az olması durumunda da yapılan akid câizdir. Söz gelimi 100 gr. altın borcunun 50 gr. altınla ifası üzerine sulh akdi yapmak, aslında 100 gr. altının 50 gr. altın ile mübadelesi demek olduğu hâlde Müslümanların yaptıkları tasarrufların mümkün olduğunca câiz ve yararlı olana hamledilmesi gerektiği için bu tasarruf riba olarak değerlendirilmez.⁵⁵ Bu sebeple alacaklının, hakkının bir kısmından vaz geçtiği ve borçluyu ibra ettiği, diğer kısmını ise tahsil ettiği kabul edilir. Yapılan sulh, sarf akdi hükümlerine tabi olmayacağı için sulh bedelinin mecliste kabz edilmesi şart değildir; bedel sonra da verilebilir.

Dava konusu ile aynı cins olan sulh bedelinin daha fazla olması durumunda yapılan sulh akdi câiz değildir. Bunun bir önceki durumda olduğu gibi cevâza hamledilmesi mümkün olmadığından yapılan akdin ribâ çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir.⁵⁶

Dava konusu ile sulh bedelinin aynı sınıf, farklı cins olması yani mesela birinin altın, diğerinin gümüş olması ya da birinin Türk lirası diğerinin altın olması hâlinde ise yapılan sulh, sarf akdi hükümlerine tabi olur. Bu nedenle akdin bâtıl olmaması için sulh bedelinin mecliste kabz edilmesi şarttır.⁵⁷ Ancak, farklı cins olan sulh bedelinin miktarının tespitinde ifa veya borçlanma zamanındaki değer ya da ortalama bir değer dikkate alınması mümkündür.⁵⁸ Enflasyonist ortamlarda bu yol tercih edilecekse İbn

⁵⁵ Yapılan tasarrufun bir taraftan cevâza bir taraftan harama hamledilmesi mümkün olan yerlerde tasarrufun câiz olduğunu kabul etmek gerektiği fıkıh kitaplarında farklı bağlamlarda zikredilmektedir. Örnek olması için bk. (Burhânüşşerîa) Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed el-Mergînânî Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/52; Ebû Muhammed Fahrud-dîn Osmân b. Alî es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: y.y., 1314), 4/324, 5/218; Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/400, 10/26; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürru'l-hukkâm fî şerhi Ğurari'l-ahkâm* (İstanbul: y.y., 1317), 2/281.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 7/473, 474. Fıkıh eserlerinde sulh bedeli ile dava konusunun aynı cins olduğu birçok örnek zikredilmekte, özellikle altın ve gümüşün saf ve mağşuş olması durumunda sulh akdinin hükümleri detaylıca anlatılmaktadır. Maksudı aşacağı endişesiyle bu örneklere çalışmamızda yer verilmiştir.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 7/474.

⁵⁸ Bu hususta dikkate alınması gereken bir rivayette İbn Ömer (radiyallâhu anhuma), Hz. Peygamber'e (salallâhu aleyhi ve sellem) "Ben, Bakî'de semeni dinar belirleyerek deve satıyor, dirhem alıyorum; dirhem belirleyerek satış yapıyor, dinar alıyorum." diyerek yaptığı tasarrufun hükmünü sormuş ve "Aranızda bir şey kaldığı hâlde birbirinizden ayrılmadıkça, alışveriş yaptığın günün fiyatı üzerinden almanda bir beis yoktur." şeklinde bir cevap almıştır. İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, 10/359; Ebû Dâvûd, "Buyû", 14; Tirmizî, "Buyû", 24;

Âbidîn'in aktardığı gibi ortalama değer üzere sulh yapılması ve zararın tek tarafa yüklenmemesi, hakkaniyete daha uygun olarak değerlendirilmektedir.

Dava konusu ile sulh bedeli hem aynı hem farklı cins olduğunda, mesela 1000 dirhem gümüş ve 100 dinar altın borcunda 100 dirhem gümüş üzerine sulh akdi yapıldığında bunu sarf akdi yerine borcun ibrası kabul etmek gerekir. Zira burada yapılan sulhü ribâ kapsamında değerlendirmek de mümkün olmasına rağmen⁵⁹ ibraya ve cevâza hamletmek daha doğrudur. Yapılan işlem bir akid olmadığı için bedelin mecliste kabz edilmesi de şart değildir.⁶⁰

Özetle borç ile aynı cins, fakat daha azı üzerine yapılan sulh akidlerinde alacaklının tahsil edilmeyen kısımda borçluyu ibra ettiği kabul edilir. Ancak aynı cins, fakat daha fazlası üzerine ya da farklı cins ayn veya deyn üzerine yapılan sulh akidlerinde muâvezât hükümleri geçerli olur. Muâvezâtta ne câizse sulhte de o câiz, muâvezâtı ne fâsid ya da bâtil hâle getiriyorsa o, sulhü de fâsid veya bâtil hâle getirir.

Dava konusunun para dışında bir deyn olması hâlinde de benzer hükümler geçerlidir. Mesela bir vesk⁶¹ buğday borcunda ayn üzerine de deyn üzerine de sulh yapılması mümkündür. Ayn üzerine yapılan sulhler câizdir ve sulh bedelinin mecliste kabz edilme şartı yoktur. Deyn üzerine yapılan akidlerde ise her iki bedelin aynı cins olup

Nesâî, "Buyû", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 51. Hadiste geçen "alışveriş yaptığın günün fiyatı üzerinden" ifadesi nedeniyle İmam Ahmed (v. 241/855) gibi bazı fakihler akid günündeki değere göre ödeme yapılmasını gerekli görmüştür. Ancak özellikle Hanefî ve Şâfiîler, tahsil edilen alacağın akid günündeki değerle aynı, daha yüksek veya daha düşük olabileceği görüşündedir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/107; Ebu'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû' şerhi'l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1980), 10/107. Zira daha önce bahsi geçen, altı sınıf malın sayıldığı meşhur hadiste farklı sınıf malların birbiriyle mübadelesinde peşin olmak şartıyla tarafların dilediği gibi akid yapabileceği ifade edilmiştir. Tahâvî (v. 321/933) ise ilk hadisteki söz konusu ifadenin vücûb ifade etmediği kanaatindedir. Şöyle ki Hz. Peygamber, İbn Ömer'e müstehab olan takva yolunu göstermiştir. Borçlu, alacaklısına borcu olandan başka bir cins verdiğinde borcunu eksik vermesi ve alacaklının bunu almaya mecbur kalması, bu eksikliğe tahammül etmesi muhtemeldir. Bu nedenle cinslerin aynı kıymette olması istenmelidir ki, borcunu alan alacaklı onu başka bir satıcıya veya hak sahibine verirken mağduriyet yaşamasin. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/284. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Faruk Emrah Oruç, *19. Yüzyılda Fıkhi Mezheplere Bakış (Şevkânî ve Neylû'l-evtâr Özelinde)* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 148-151.

⁵⁹ 100 dirhemnin bir kısmının, mesela 50 dirhemnin 1000 dirheme, diğer 50 dirhemnin 100 dinara karşılık olduğuna hamlederek ribâ kabul etmek mümkün olsa da cevâza hamlederek mesela 100 dirhemnin 100 dinara karşılık olduğuna ve 1000 dirhem alacaktan vaz geçildiğine hükmetmek daha doğrudur.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 7/474.

⁶¹ Vesk eski bir hacim ölçüsü olup 1 vesk, 1 deve yükü ya da 60 sâ' ölçüğe, 1 sâ' 4 müd, 1 müd ise 2 avuç dolusu ölçüğe karşılık gelir. Muhammed Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdirü's-şer'iyye ve'l-ahkâmî'l-fıkhiyyeti'l-müteallika bihâ* (Kahire: y.y., 2005), 143, 145, 152, 158.

olmaması önemlidir. Aynı cins, mesela yine buğday üzerine yapılan sulh akidlerinde dava konusunun para olduğu sulhlerdeki hükümler dikkate alınır.⁶²

Sulh bedeli ya da dava konusundan birinin menfaat olması da mümkündür. Bu durumda ise icâre hükümleri geçerli olur. Nitekim icâre malın menfaatle mübadelesidir.⁶³ Bu tür sulh akidlerinde dava konusunun ya da sulh bedelinin ayn olması da deyn olması da mümkündür. Ancak her ikisinin de menfaat olması durumunda cinslerinin aynı veya farklı olması fıkhi hükme etki eder. Mesela dava konusunun ev kirası, sulh bedelinin araç kirası olması durumunda yapılan akid câiz; fakat farklı iki ev kirasının dava konusu ve sulh bedeli olması hâlinde Hanefî mezhebine göre akid câiz değildir.⁶⁴ Esasen icâre akidleri hangi durumlarda sahih veya fâsid olursa söz konusu sulh akdi de aynı durumlarda sahih veya fâsid olur.⁶⁵

Tüm bu şartlara ilaveten sulh bedelinin malum ve teslim edilebilir olması da sulhün geçerlilik koşullarından sayılmıştır. Sulh akidlerinde bazen sulh bedelinin bazen de dava konusunun semen hükümlerine tabi olacağından bahsedilmişti. Buna göre semen-deki cehâletin alışverişi fâsid, satılık maldaki cehâletin alışverişi bâtil hâle getirmesi gibi hükümler sulh akidlerinde de uygulanır.⁶⁶

Hülâsa, enflasyonist ortamlarda ifanın sulh yoluyla gerçekleştirilmesi durumunda sulh bedelinin farklı bir para birimiyle ödenmesi mümkündür. Ancak bunun için söz konusu bedelin, borç akdinin başında şart koşulmaması ve sulh akdinin kurulduğu mecliste ödenmesi gerekmektedir. Ayrıca sulh bedeli, yalnızca para ile sınırlı kalmayıp, arsa, konut, taşıt ve bilgisayar gibi aynı bir mal yahut konut ya da iş yeri kirası şeklinde bir menfaat olarak da belirlenebilir.

2.3. Bir Sulh Örneği Olarak ELÛS

Yukarıda ele alınan şartlara uyulması kaydıyla, enflasyonist ortamlarda zimmetteki borcun yerine başka bir bedel üzerine, ayn, deyn ya da menfaat üzerine sulh yapmak sahihtir. Ancak bu bedellerin hepsinin likidite düzeyi eşit değildir. Söz gelimi cinsi

⁶² Dava konusu ile sulh bedelinin farklı cins deyn olması durumunda mesele teferruatlıdır. Burada mesela bir vesk buğday borcunun selem akdi kaynaklı olup olmamasına göre değişik hükümler uygulanır. Detaylı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/477-479.

⁶³ Mecelle'nin 405. maddesinde bu husus şöyle ifade edilmektedir: "İcâre menfaat-i ma'lûmeyi ivaz-ı ma'lûm mukâbelesinde bey' etmek demektir." Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 128.

⁶⁴ Menfaatlerin eşitlenmesi mümkün olmamasına rağmen Hanefî fakihler aynı cins menfaatlerin mübadelesini aynı cins malların vadeli değişimi gibi ribâ kapsamında değerlendirmiştir. Nitekim ribânın şaibesi ile tahakkuku arasında fark görülmemektedir. Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye*, 2/430.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/481.

⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 18/156.

değiştirmek ve sulh akdinin meclisinde kabz etmek şartıyla borcun başka bir para cinsinden ifa edilmesi durumunda likidite aynı seviyede sağlanırken, bir ayn üzerine sulh yapıldığında bedelin likiditesi çok zayıf olabilir. Alacaklıların bu yöndeki ihtiyaçları göz önüne alındığında mecliste kabzı şart olmayan ancak likiditesi yüksek olan bir alternatif bulmak mümkündür. Bunun için, günümüzde likit bir varlık olarak işlem gören ELÜS'ün (Elektronik Ürün Senedi) tercih edilmesi durumunda makul bir çözümün elde edileceği değerlendirilmektedir. Ancak ELÜS'ün ne olduğu ve nasıl işlem gördüğünden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Ülkemizde tarımsal ürünlerin depolanmasına yönelik olarak ilgili bakanlık tarafından yetkilendirilmiş lisanslı depolar faaliyet göstermektedir. Bu depolara, saklanmasına karar verilen ürünler sevk edilmekte, ardından gerekli işlemler gerçekleştirilerek ürünler sınıflandırılmaktadır. Ayrıca, yine bakanlık tarafından verilen yetki çerçevesinde bu süreci desteklemek amacıyla veri tabanı kurmak ve işletmek üzere lisanslı bir MKK (Merkezi Kayıt Kuruluşu) bulunmaktadır. Depolar, teslim alınan ve sınıflandırılan ürünler için söz konusu veri tabanında elektronik bir kayıt oluşturmaktadır. ELÜS olarak adlandırılan bu kayıt, ilgili ürünü sınıf, cins, miktar ve kalite bakımından temsil etmektedir. Ayrıca 2018 yılında ELÜS'lerin güvenli ve istikrarlı bir şekilde işlem görebilmesini sağlamak amacıyla TÜRİB (Türkiye Ürün İhtisas Borsası) kurulmuştur. Bu borsada işlem gören senetlerin alım satımı, aracı kurumlar vasıtasıyla tüm gerçek ve tüzel kişiler tarafından gerçekleştirilebilmektedir.

TÜRİB nezdinde işlem yapabilmek için yatırımcıların öncelikle yetkili aracı kurumlarda yatırım hesabı açmaları gerekmektedir. Yatırımcı tarafından verilen alım satım emirleri, söz konusu aracı kurumlar vasıtasıyla TÜRİB'in elektronik işlem platformuna iletilmektedir. Aracı kurumlar aynı zamanda yatırımcı ile banka ve Takasbank arasındaki koordinasyonu sağlamaktadır. Bankalar, takas ve saklama hizmetleri kapsamında yatırımcı hesaplarını yönetirken, Takasbank işlemlerin takasını gerçekleştirmekte, MKK ise işlemlerin elektronik kayıt ve takibini üstlenmektedir.⁶⁷

Buna göre ELÜS'ün kıymetli evrak olmanın ötesinde, depolarda uzun süre muhafaza edilebilen gerçek ürünlere dayalı, varlığa bağlı bir senet niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde ELÜS'ün alım satım işlemlerinin meşru olduğu söylenebilir.⁶⁸ Ancak söz konusu işlemlerin banka aracılığıyla gerçekleştirilmesi dikkate alındığında, bu işlemlerin tamamının mutlak anlamda câiz olduğu sonucuna

⁶⁷ Türkiye Ürün İhtisas Borsası (TÜRİB), "Piyasa ve İşleyiş" (Erişim 01 Şubat 2025).

⁶⁸ ELÜS'ler üzerinde yapılan işlemlerin fihhi yönünü inceleyen bir çalışma için bk. Aytaç Aydın, "Elektronik Ürün Senedi (ELÜS) ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", *Ticaret ve Fikri Mülkiyet Hukuku Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 21-36.

varmak mümkün değildir. Bu bağlamda işlemlere aracılık eden bankanın konvansiyonel banka ya da katılım bankası olması arasında bir fark bulunmadığı kanaatindeyiz. Zira genel bankacılık uygulamaları bir yana, katılım bankalarının gerçekleştirdiği tüm faaliyetlerin de bütünüyle meşru olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu çalışmada ELÜS üzerine yapılacak sulh akdi örneklenmiş olmakla birlikte, bankaların aracılık ettiği işlemlerin cevâzı ayrıntılı biçimde ele alınmamaktadır. Bu hususun, daha kapsamlı ve müstakil bir araştırma çerçevesinde değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

Bununla birlikte ELÜS'ün sulh yoluyla ifada kullanılmasına yönelik önerinin değerlendirilmesinde, bu senetlerin buğday ve arpa gibi temel gıda maddeleri üzerinden düzenleniyor olması dikkate alınmalıdır. Zira bu ürünler, hem ekonomik dalgalanmalara karşı hassas hem de toplumsal refah açısından kritik öneme sahip tarımsal mallardır. Bu nedenle söz konusu senetler aracılığıyla gerçekleştirilecek işlemler piyasa fiyatlarında dengesizliklere yol açabilir. Bu durum, gıda arz güvenliği ve tarımsal piyasalarda kamu yararının korunması bakımından bir denge kurulmasını gerektirir. Dolayısıyla devletin, ELÜS işlemleri üzerinden doğabilecek piyasa bozucu davranışlara karşı zamanında ve etkili şekilde müdahalelerde bulunmasının elzem olduğu değerlendirilmektedir.

2.4. Sulhün Taraflara Bırakılması

Sulh bir akid olarak mahiyeti gereği tarafların karşılıklı rızasına dayanmaktadır. Ancak gerekli durumlarda devletin tarafları sulhe yönlendirmesi veya bu konuda amir nitelikli bir hüküm tesis etmesi mümkündür. Zira sulh mubâh bir fiil olup zorunlu şartların gerçekleşmesi hâlinde devletin bu tür bir fiile müdahalesi meşru kabul edilmektedir.

Nitekim Hanefî literatüründe musarrâh hadisine yüklenen anlam ve ondan çıkarılan hükümler, bu hususa işaret etmektedir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber (salâllâhu aleyhi ve sellem), deve ve koyunların süt miktarının olduğundan fazla gösterilerek satışa sunulmasını yasaklamış; böyle bir hayvanı satın alan kişinin hayvandan süt sağdıktan sonra aldatıldığını anlaması hâlinde, bir sâ' hurma ile birlikte hayvanı iade edebileceğini hükme bağlamıştır.⁶⁹ Müşterinin iade hakkını kullandığında hayvanla birlikte verilmesi gereken hurmanın mahiyeti tartışma konusu olmuştur. Çünkü hurma

⁶⁹ Buhârî, "Buyû", 64, 65; Müslim, "Buyû", 11, 24, 25, 28.

sütün semeni, misli veya kıymeti olmadığından burada tazminat ilkelerine bir aykırılık söz konusudur.⁷⁰

Anlamlarından birine göre musarrâh hadisi, tarafların sulh yapmaları gerektiğine işaret etmektedir. Zira hayvanın sütü olup olmadığı ancak belirli süre süt sağılmasıyla anlaşılabilir. Süt dayanıklı bir ürün olmadığından kısa sürede tüketilir. Sağılan sütün elde bulunmaması hâlinde, süt misli bir mal olduğundan misliyle tazmin edilmesi gerekir. Ancak sağılan ve tüketilen süt ile tazmin edilecek süt arasında denkleğin sağlanması çoğu zaman mümkün olmayacağından, ribâya düşmemek için bedelin değiştirilmesi emredilmiştir.⁷¹ Değiştirilen bu bedel ise Medine’de temini kolay, temel bir gıda maddesidir.⁷²

Tehânevî (1892-1974), musarrâh hadisinin âm (genel) bir hüküm ifade etmediği, taraflar arasında ortaya çıkan anlaşmazlığı gidermek amacıyla ve belirli bir zamana özgü olarak verilmiş bir hüküm niteliği taşıdığı kanaatindedir. Hadiste, iade edilen hayvanla birlikte bir sâ hurma verilmesinin istenmesi de tarafların sulhe teşvik edildiğini göstermektedir. Ayrıca ona göre bu hadis, tahkim uygulamasına da bir örnek teşkil edebilir. Zira Hz. Peygamber’in aynı zamanda devlet başkanı ve hâkim konumunda bulunması, taraflar arasındaki ihtilafı gidermek amacıyla bu doğrultuda siyasi bir emir vermiş olabileceğini düşündürmektedir. Tehânevî, anlaşmazlıkların başka yollarla çözülememesi durumunda, devlet başkanının kamu yararını gözetmek şartıyla bu hadise dayanarak insanlara sulhü emretmesini mümkün görmektedir.⁷³

Dolayısıyla enflasyonun etkili olduğu ekonomik ortamların, taraflar arasında ihtilafların yoğunlaştığı dönemler olduğu dikkate alındığında, devletin bu doğrultuda düzenleyici bir müdahalede bulunmasının; hatta bu alanda uzmanlaşacak

⁷⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 13/38 vd.; Alâuddîn Abdül’azîz b. Ahmed Abdül’azîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî* (İstanbul: y.y., 1308), 2/370 vd.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/39; Abdül’azîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/382. Ayrıca Hanefî mezhebinde faiz yasağı nedeniyle, gasbedildikten sonra zarar gören altın takıların kıymetlerinin altın olarak değil, başka bir cinsten ödenmesi şart koşulmaktadır. Bu da denkleğin sağlanamadığı durumlarda bedelin değiştirilmesi gerektiğine örnek olabilir. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Mısırfî el-Bâbertî, *el-İnâye (Fethu’l-Kadîr ile Birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 9/343; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 20/217.

⁷² Musarrâh hadisinden anlaşılacak birçok hüküm ve hikmet bulunmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Faruk Emrah Oruç, “Musarrâh Hadisi Özelinde Şevkânî’nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilimname* 41 (Mayıs 2020), 220.

⁷³ Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî, *İlâû’s-sünen*, thk. Muhammed Takî Osmânî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 2013), 14/71-73.

ombudsmanların yetiştirilmesinin ve uyuşmazlıkların çözümüne yönelik kurumsal bir mekanizmanın oluşturulmasının mümkün olduğu değerlendirilmektedir.

Sonuç

Paranın zamanla değer kaybetmesinin borç ilişkilerine etkisi, itibari paraların geçerli olduğu günümüz ekonomilerinde hem teorik hem de pratik yönüyle önem arz eden tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir. Bu tartışmalarda enflasyon farkının doğrudan borca ilave edilmesini savunan yaklaşımların önemli bir kısmı, İmam Ebû Yûsuf'a nispet edilen ve değeri değişen fels borçlarının dirhem değeri üzerinden ödenmesi gerektiğini belirten görüşe dayanmaktadır. Ancak söz konusu görüşün ortaya konulduğu tarihsel ve iktisadi bağlam ile günümüzde geçerli olan para sistemi arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Felslerin tedavülde olduğu dönemde altın ve gümüş de asli para olarak geçerliydi. Dolayısıyla felsin değerini belirleyecek bir kıstas mevcuttu. Oysa günümüzde kağıt paralar asli ve mutlak para hâline gelmiştir. Bunlara değer atfedecek başka bir miyar bulunmamaktadır. Bu nedenle ilgili görüşün bugünkü para sistemine doğrudan uyarlanması, hem isabetli görünmemekte hem de teorik birtakım problemler doğurmaktadır.

Ayrıca kağıt paralar da mal para olan altın ve gümüş gibi mislî maldır. Değer kaybı üzerinden bir tazmin mekanizması işletilmesi, kağıt paraları kıyemî mal kabul etmek anlamına gelmektedir. Kıyemî mallar ribevî olmadığı için bu yaklaşım kağıt paraları günümüzde ribâ hükümlerinin dışına itecektir. Bununla birlikte enflasyonun tam ve şüpheden uzak biçimde tespit edilmesi de teknik olarak mümkün görünmemektedir. Bu durumda yerleşik bir örf hâline gelmeksizin borçlu tarafından enflasyon farkının kendiliğinden ödenmesi câiz kabul edilebilse de alacaklının talebi doğrultusunda bu farkın zorunlu kılınması fikhî açıdan sorunludur.

Bu çalışmada söz konusu sorunlara alternatif bir çözüm olarak tarafların sulh yoluna başvurmaları önerilmektedir. Sulh, davaya intikal etmeden önce alacaklı ile borçlunun karşılıklı rızaya dayalı olarak anlaşmazlığı ortadan kaldırmalarıdır. Bu çerçevede yapılacak sulh akdi, borcun tamamından veya bir kısmından feragat yahut borcun mahallinin başka bir cinsle değiştirilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir. Özellikle likiditesi yüksek, rayiç değeri oluşmuş bir varlık olan ELÜS üzerinden yapılacak sulh akdi, hem alacaklının zararını en aza indirecek hem de ribâdan uzak kalınmasını sağlayacaktır. Söz konusu sorunlara başka alternatif çözüm yollarının bulunması da mümkündür.

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

Tarafsızlık/Impartiality: Bu makalenin yazarı aynı zamanda bu derginin editörüdür. Bu durum, çıkar çatışması meydana getirebilecek bir ilişki olarak değerlendirilmektedir. Tarafsız ve şeffaf bir hakemlik sürecinin sağlanması adına bu makale üzerindeki hakem değerlendirmesi ve yayın kararı, derginin başka bir editör ekibi üyesi tarafından yürütülmüştür. Makalenin değerlendirme sürecinde kör hakemlik uygulanmış ve yazarın editörlük pozisyonu hakemlere açıklanmamıştır. Ayrıca, bu sürecin tüm aşamaları, çıkar çatışmalarını önlemek için derginin etik kurallarına ve COPE, ICMJE gibi uluslararası etik kılavuzlarına uygun olarak yönetilmiştir. Yazarın DergiPark sistemindeki editörlük rolü, makaleyi göndermesinden kabul süresine kadar pasife alınmıştır./The author of this article is also the editor of this journal. This is considered a relationship that may create a conflict of interest. To ensure an impartial and transparent peer review process, the peer review and publication decision on this article was carried out by another member of the editorial team of the journal. Blind peer review was applied and the author's editorial position was not disclosed to the reviewers. Furthermore, all stages of this process were managed in accordance with the journal's code of ethics and international ethical guidelines such as COPE, ICMJE to avoid conflicts of interest. The author's editorial role in the DergiPark system was deactivated from submission to acceptance.

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

- Abdül'azîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdül'azîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1308.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Akyıldız, Ali. "Para". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ali Haydar Efendi. *Dürru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1330.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.

- Armağan, Servet. “Enflasyonun Tesirleri Hakkında Bazı Düşünceler”. *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 265-287. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Aydın, Aytaç. “Elektronik Ürün Senedi (ELÜS) ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”. *Ticaret ve Fikri Mülkiyet Hukuku Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 21-36.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu’s-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye (Fethu’l-Kadîr ile Birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Bakkal, Ali. “İslâm Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 45-80.
- Bayındır, Abdulaziz. “Paranın Değer Kaybetmesiyle Ortaya Çıkan Problemler ve İslâm Hukuku’na Göre Çözüm Yolları”. *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 265-287. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Beki, Abdulaziz. “Faizli İşlemin Enflasyon Altındaki Faizinin Caiz Olduğu Görüşüne Reddiye”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 128-136.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Hârizmî. *el-Fetâva’l-Bezzâziyye (el-Fetâva’l-Hindiyye’nin Hâmişinde 4-6. Ciltler)*. 6 Cilt. Bulak: y.y., 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.
- Birinci, Yüksel. “Enflasyon, Para Politikası ve Stratejileri”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 47/1 (1989), 19-30.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: y.y., 1311.
- Burhâneddîn el-Buhârî, (Burhânüşşerfa) Ebu’l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed el-Mergînânî. *el-Muhîtu’l-Burhânî fi’l-fıkhi’n-Nu’mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Çetin, İsmail. *Ölçüler*. Isparta: Dilara Yayıncılık, 2006.
- Dalgın, Nihat. “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (Ekim 2010), 77-110.
- Dârakutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.
- Döndüren, Hamdi. “İslâm’da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon ilişkileri”. *Para, Faiz ve İslâm Tartışmalı İlmî Toplantı* (1984). 243-278. İstanbul: y.y., 2015.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Eskicioğlu, Osman. “İslâm Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 97-117.
- Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb. *el-Kâmûsü’l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Gezgin, Yusuf Erdem. “Fikhî Açından Altının Para veya Metâ‘ Olma Niteliği”. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 156-179. <https://doi.org/10.25272/ijisef.692914>
- Habergetiren, Ömer Faruk. “İslam Hukukunda Fulûs’un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Raḥs, Galâ, Kesâd, Inkita”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 106-120. <https://doi.org/10.32711/tiad.347856>
- Habergetiren, Ömer Faruk. “İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybının Ödenmesini Gerektiren Esaslar”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 19-31. <https://doi.org/10.32711/tiad.326583>
- Hâkim en-Nisâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Haziroğlu, Temel. “İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endeksli TL ve Karz-ı Hasen Fonu”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 255-292. <https://doi.org/10.54863/jief.932736>
- IIFA, Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî. “Karâr bi-şe’ni ahkâmî’n-nukûdi’l-varakıyye ve teğayyüri kıymeti’l-umle”. Erişim 01 Şubat 2025. <https://iifa-aifi.org/ar/1679.html>
- IIFA, Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî. “Karâr bi-şe’ni mevdûi’t-tedahhum ve teğayyüri kıymeti’l-umle”. Erişim 01 Şubat 2025. <https://iifa-aifi.org/ar/2074.html>
- IIFA, Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî. “Karâr bi-şe’ni teğayyüri kıymeti’l-umle”. Erişim 01 Şubat 2025. <https://iifa-aifi.org/ar/1754.html>
- IIFA, Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî. “Karâr bi-şe’ni’t-tedahhum ve teğayyüri kıymeti’l-umle”. Erişim 01 Şubat 2025. <https://iifa-aifi.org/ar/5209.html>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddû’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*. thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. 24 Cilt. Dimaşk: Dâru’s-Sekâfeti ve’t-Türâs, 2000-2023.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî*. thk. Şenol Saylan. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî. “Tenbîhu’r-rukûd alâ mesâilî’n-nukûd”. *Mecmûatü Rasâilî İbn Âbidîn*. 2/57-67. Dersâadet: y.y., 1325.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Kahire: y.y., 1333.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-İcmâ'*. thk. Ebû Hammâd Hanîf. Acman: Mektebetü'l-Furkân, 2. Basım, 1999.
- İftihâruddîn el-Buhârî, Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-fetâvâ*. 4 Cilt. Karaçi: Mektebe-i Raşîdiyye, ts.
- İmam Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Amman: y.y., 2020.
- Kürdî, Muhammed Necmeddin. *el-Mekâdîru's-şer'iyye ve'l-ahkâmî'l-fıkhiyyeti'l-müteallika bihâ*. Kahire: y.y., 2005.
- Mes'ûd Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: y.y., 1302.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lılî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Meydânî, Abdülğani b. Tâlib el-Ğuneymî ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. nşr. Abdür-rezzâk el-Mehdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürrü'l-hukkâm fi şerhi Ğurari'l-ahkâm*. İstanbul: y.y., 1317.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. thk. Abdulh Alî Küşk. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Nomer, Haluk Nami. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 10. Basım, 2011.
- Oruç, Faruk Emrah. *19. Yüzyılda Fıkhi Mezheplere Bakış (Şevkânî ve Neylû'l-evtâr Özelinde)*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.

- Oruç, Faruk Emrah. “Musarrâh Hadisi Özelinde Şevkânî’nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bilimname* 41 (Mayıs 2020), 201-230. <https://doi.org/10.28949/bilimname.652408>
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğun’da Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Peşe, Ahmet Muhammet. “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 329-345. <https://doi.org/10.52637/kiid.987891>
- Peşe, Ahmet Muhammet. “Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 475-494. <https://doi.org/10.18498/amailad.613476>
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989.
- Simnânî, Ebu’l-Kâsım Alî b. Muhammed. *Ravzatü’l-kudât ve tarîku’n-necât*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- Songur, Haluk. *İslam Hukukunda Enflasyonlu Ortamda Ödeme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Sübkî, Ebu’l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî. *Tekmilatü’l-Mecmû‘ şerhi’l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî. 3 Cilt. Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, 1980.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu müşkili’l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *İ’lâü’s-sünen*. thk. Muhammed Takî Osmânî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2013.
- Tekin, Oğuz. “Mangır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/568. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh el-Ömerî el-Gazzî. *Bezlü’l-mechûd fî tahrîri es’ileti teğayyüri’n-nukûd*. thk. Husâmüddîn b. Mûsâ Afâne. Kudüs: y.y., 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu’s-sahiîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: y.y., 1977.
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. “Enflasyona Endeksli Katılım Hesabı Açılması”. Erişim 01 Şubat 2025. https://tkbb.org.tr/danisma-kurulu/kararlar/Enflasyona_Endeksli_Katilim_Bankasi_Hesaplari
- Trablusî, Ebu’l-Hasen Alâuddîn Alî b. Halîl. *Muînü’l-hukkâm*. Kahire: y.y., 1310.

- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Tüketici Fiyat Endeksi Metodoloji Dokümanı*. Ankara: TÜİK, 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/DownloadFile?p=iufulpMTGvpIB4AJ6VVZfInBhUH7oAuL/mgeeeuS77otHTDCV14fSECZXB9Dj7WAC-dade8K2Pg7/i32m4ULzleyqTRfoK5AkrYGb9yoS4NY=>
- TÜRİB, Türkiye Ürün İhtisas Borsası. “Piyasa ve İşleyiş”. Erişim 01 Şubat 2025. <https://www.turib.com.tr/elektronik-urun-senedi-nedir/>
- Varelci, Muhammet. “İslâm Hukuku Akit Teorisi Bağlamında Enflasyon Farkının Ödenmesine Dair Görüşler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 217-241. <https://doi.org/10.59777/ihad.1271031>
- Yılmaz, Mustafa. “Ebû Yûsuf’un Felslerin Değer Değişimine İlişkin Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarına Uyarlanmasının İmkânı: Nitel Bir Analiz”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 121-141. <https://doi.org/10.59777/ihad.1368601>
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: y.y., 1314.

Deliller Bağlamında Hanefî Âlimlerin Usulde Kesinlik Arayışları

Elif ÇALIŞIR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bursa İl Müftülüğü

Dr., Presidency of Religious Affairs, Mufti's Office of Bursa

Bursa/TÜRKİYE

halil.elifcalisir@gmail.com.tr | orcid.org/0000-0002-1228-8123

Öz

Çalışmanın amacı Hanefî usulcülerin nazarında epistemolojik açıdan kat'î hükme ulaşmanın imkânını, izlenen metodu ve usuldeki sonuçlarını deliller bağlamında ele almaktır. Bu amaçla Hanefî literatürüne bakıldığında şer'î delillerin Şâri'e isnadı bakımından ilim gerektiren (kat'î) ve ilim gerektirmeyen (zannî) şeklinde iki kısma ayrıldığı ve hüccet değerlerinin epistemik analizlere tâbi tutulduğu görülmektedir. Deliller arasında böyle bir ayırma gidilmesiyle birlikte zan ifade eden delil ile kat'î bilgi ifade eden delilin ahkâmın teşri'inde aynı kuvvette işleve sahip olmadığı açıkça ortaya konmuştur. İlim gerektiren delillerin varlığıyla bir taraftan, usulde mutlak manada olmasa da kat'îliğin imkân dâhilinde olduğuna işaret edilirken diğer taraftan, içerisinde şüphe barındıran zannî delillerin denetlenmesinde referans aralığı oluşturularak epistemolojik değerleri kat'î seviyeye yükseltilmeye çalışılmıştır. Bundan mütevellit bilgi değeri zannî olan âhâd haberle mutlak olarak değil birtakım şartlar altında amel edilmiştir. Bu şartlardan biri âhâd haberin ilim (kat'î bilgi) gerektiren delillere arz edilmesidir. Arz sonucunda söz konusu delillere muhalif olan âhâd haberle âm lafzın tahsisi, mutlak lafzın takyidi terk edilmiştir. Benzer bir yaklaşım “şer'in bir aslından başka bir aslına rucû etmek” anlamına gelen istihsân yönteminde mülâhaza edilmektedir. Şöyle ki Hanefî usûlcüsü zihninde kıyâs (genel kaide veya açık kıyâs) hükmünü tümevarım (istikrâ) yöntemiyle

Geliş/Received: 02.07.2024 | **Kabul/Accepted:** 22.11.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Çalışır, Elif. “Deliller Bağlamında Hanefî Âlimlerin Usulde Kesinlik Arayışları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 29-55./Çalışır, Elif. “Hanafi Scholars' Searches for Definitive Meaning in the Context of Evidence and Its Results in Procedure”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 29-55.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1509240>

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.

© Elif ÇALIŞIR | CC BY-NC-ND 4.0 International

elde ettiği, epistemik açıdan kat'î bilgi seviyesindeki makâsıdü's-şerîaya arz etmesi sonucunda istihsân hükmünü daha kuvvetli bir delil olarak görüp kıyâsı (genel kâide veya açık kıyâs) terk etmektedir. Bir bakıma zannî olan kıyas hükmünü kat'î olan makâsıdü's-şerîayla denetlemektedir. Son tahlilde Hanefîler içerisinde şüphe olan delilleri tevâtür, şöhret, icmâ yoluyla ya da tümevarım (istikrâ) yöntemiyle elde ettikleri kat'î veya kat'îye yakın delillerle denetleyerek / destekleyerek usûldeki zannîliği en aza indirmeye çabalamışlardır. Bazen de bu kat'îlik düşüncesinden hareketle Şâri'e söylemediği şeyi söyletmekten çekinen ihtiyatlı bir tutum sergilemişler ve lafzı mefhûmü'l-muhâlefe örneğinde olduğu gibi mantukuyla sınırlamışlardır. Hanefî âlimlerin usuldeki bu kat'î bilgi arayışları, tahsis, takyid ve nesih yollarının bir yönüyle sınırlandırılması ve böylece nasların zâhirî manasının daha fazla korunmasıyla sonuçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî Usulü, Kat'î Delil, İstihsân, Makâsıdü's-şerîa.

Hanafi Scholars' Searches for Definitive Meaning in the Context of Evidence and Its Results in Procedure

Abstract

The aim of the study is to examine the possibility of reaching a definite ruling from an epistemological perspective in the eyes of Hanafi usul al-fiqh scholars, the method followed, and the results in the usul in the context of evidence. For this purpose, when the Hanafi literature is examined, it is seen that the religious evidence is divided into two groups as requiring knowledge (qaṭ'î) and not requiring knowledge (ẓannî) in terms of its attribution to the Shari'ah, and that their hujjat values are subjected to epistemic analyses. With such a distinction being made between the evidences, it has been clearly demonstrated that the evidence expressing supposition and the evidence expressing definite knowledge do not have the same powerful function in the legislative of the rulings. With the existence of evidences requiring knowledge, on the one hand, it is indicated that definiteness is possible, although not in an absolute sense, in usul al-fiqh, while on the other hand, an attempt has been made to raise the epistemological values to a definite level by establishing a reference range in the control of the suppositional evidences containing doubt. Therefore, the āhād news, whose knowledge value is uncertain, has not been acted upon absolutely, but under certain conditions. One of these conditions is that the āhād news should be presented to evidence that requires knowledge (definite knowledge). As a result of the presentation, the allocation of the word "am" with the āhād news that contradicts the evidence in question, and the restriction of the absolute word, has been abandoned. A similar approach is considered in the istihsan method, which means "returning from one original of the sharia to another original". Namely, the Hanafi scholar, in his mind, presents the ruling of qiyas (general

rule or open qiyas) to the maqāṣid al-sharia, which he obtained by the induction (istiqrā) method, and as a result, he sees the ruling of istihsan as a stronger evidence and abandons qiyas (general rule or open qiyas). In a sense, it controls the judgment of qiyas with the maqāṣid al-sharia. In the final analysis, the Hanafis have tried to minimize the supposition in the usul by controlling/supporting the doubtful evidence with definite or nearly definite evidence obtained through tawatur, fame, ijma or induction (istiqrā). Sometimes, based on this idea of definiteness, they have displayed a cautious attitude, hesitating to make the Shari'ah say something he did not say and limiting the word to what was said, as in the example of the concept of māfhum al-mukhālafa. This search of Hanafi scholars for definitive knowledge in the method resulted in limiting the ways of allocation, restriction and abrogation in one aspect and thus preserving the apparent meaning of the texts.

Keywords: Islamic Law, Hanāfi Method, Definitive Evidence, istihsān, maqāṣid al-sharia.

Giriş

İslam hukuk düşüncesinde müctehidin ibtidâen hüküm koyma yetkisinin olmaması icthad sonucunda ulaşılan hükmün meşrûiyyeti bakımından mutlak Şâri' kabul edilen Allah'a (celle celâluh) isnad edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk aynı zamanda hükmün Allah'a aidiyetine dair birtakım epistemolojik değerlendirmeleri ve beraberinde kat'îlik-zannîlik mefhumlarını ortaya çıkarmıştır. Kat'î bilgi, "kendisiyle ihtimalin ortadan kalktığı bilgi" anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda "doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgi" anlamındaki *yakîn* kavramının müradifi olarak kullanılmaktadır.¹ Zannî bilgi ise "zıddına ihtimal bulunmakla beraber tercih edilen kanaattir"² veya "iki durumdan birinin diğerinden daha açık (azhar) olduğunun kabulüdür."³ şeklinde tarif edilmektedir.⁴ Bu durumda kat'î bilgi herkes için bağlayıcılık ifade etmesi bakımından nesnel değere sahipken zannî bilgi içerisinde ihtimal barındırdığından dolayı öznelidir ve tabii olarak herkesi bağlamamaktadır.⁵ Ne var ki İslam hukukunda temel kaynakların yani nasların çoğunluğu hem sübût hem de delâlet yönünden zannîlik içerebilmektedir. Buna rağmen müctehid tüm gücüyle Allah (celle celâluh)

¹ Kavramın türevleriyle birlikte bk. Yahya Abdulhadi Ebû Zîne, *Menhecü'l-kat' ve zann fî usulî'l-fıkh* (Gazze: Camiâtü'l-İslamiyye Külliyyetü Şer'îa ve'l-Hukuk, Risâletü'l-Macistir, 2010), 4-5.

² Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 144.

³ Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *el-Varâkât*, thk. 'Abdullaṭîf Muḥammed el-'Abd (b.y.: y.y., ts.), 9.

⁴ Diğer tanımlar için bk. Ebû Zîne, *Menhecü'l-kat' ve zann*, 8-9; 13-14.

⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul: İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 35-48.

katındaki hükme isabet edebilmek ve böylece Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) vaad ettiği ecre⁶ nâil olabilmek için ictihad eder. Zira söz konusu zannîlik müctehidin kat'î hükme isabet edebilmesini imkânsız kılmamaktadır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in vaadi boşa çıkardı ki bu onun *ismet* sıfatına aykırı düşer. Nitekim ictihadda hata ve isabet tartışmalarında bazı âlimler (Hanefîlerin ve Şâfiîlerin çoğunluğu ile dört mezhep imamı) Yüce Allah katında hükmün tek olduğunu ve sadece bir görüşün isabet ettiğini (muhattie) savunmuşlardır. Kimi âlimlere göre ise (Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu, Müzenî (ö. 264/878), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı Şâfiî âlimler ve Mâlikî fakihî Bâkîllânî (ö. 403/1013)) doğru tek değildir; her görüş doğrudur (musavvibe). Bu görüşte olanlardan bazıları (Müzenî, Gazzâlî ve Bâkîllânî gibi) her görüşün doğru fakat aynı derece doğru olmadığını sadece birinin Yüce Allah'ın hükmüne en benzer (el-eşbeh) olduğunu söylemişlerdir.⁷ Son tahlilde usulcüler en az bir görüşün kat'î hükme ulaşmasını imkân dâhilinde kabul etmişlerdir. İşte bu imkân usulde kat'î bilgi arayışlarının gerekçesini oluşturmaktadır. Öyle ki aynı gerekçe Zâhirîleri ictihâdî Kitap, Sünnet ve icmâ ile sınırlandırmaya, kıyâs ve diğer delilleri / yöntemleri reddeden⁸ katı lafızci bir yoruma

⁶ Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Hâkim, hüküm verirken ictihatta bulunur da isabetli hüküm verirse, iki sevap kazanır. Yine hüküm verirken ictihatta bulunur da yanılırsa, bir sevap kazanır." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İ'tisâm", 21; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Akziye", 15; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Akziye", 2; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Ahkâm", 2; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (b.y.: Merkezü Hicr, 1432/2011), "Âdâbü'l-kudât", 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Abdülbâkî Muhammed Fuad (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiyye, ts.), "Ahkâm", 3.

⁷ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 422-430; Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-luma' fi'uşûli'l-fikh* (b.y.: y.y., 1424/2003), 1/129-131; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-Uşûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed 'İzzu 'İnâye (Dimaşk: y.y., 1419/1999), 2/231; Apaydın, "İctihad", 21/432-445; İctihatta hata ve isabet meselesini öznellik ve nesnellik açısından incelemek için bk. Adnan Koşum, "İctihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl: İslam Araştırmaları* 5 (2006), 5-32; Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Muhattie-Musavvibe (ictihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 231-260.

⁸ Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hâzım, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 7/113; Hadi Sofuoğlu, "Zahiri Metodolojide İctihat ve Taklit", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011), 115-127.

götürürken Şâfiî'yi (ö.204/820) ictihâdı kıyâs yöntemine indirgemeye ve istihsânı sert bir dilde eleştirmeye vardırmıştır.⁹

Çalışmanın amacı bu kat'îlik düşüncesinden hareketle Hanefî usul âlimlerinin ilim gerektirmeyen, içerisinde şüphe barındıran delillerle nasların yorumlanmasında nasıl bir metod izlediklerini ve bunun usuldeki sonuçlarını ortaya koymaktır. Ne var ki böyle bir amaç makale çalışmasının sınırlarını aşacağı için araştırma konusu deliller bağlamında şu meselelerle sınırlandırılmıştır: 1-Şer'î delillerin epistemolojik açıdan tasnifi; 2-Âhâd haberin ilim gerektiren delillere arzı: Zannî delillerin kat'î seviyeye yaklaştırılması; 3-İstihsân yönteminin hüccet oluşu: Kıyâs hükmünün makâsîdû's-şer'î ile denetlenmesi; 4-Mefhûmü'l-muhâlefenin fâsid istidlâl kabul edilmesi: Şâri'in sükûtnun ihtiyatla karşılanması.

1. Şer'î Delillerin Epistemolojik Açıdan Tasnifi

Hanefî usulünde şer'î deliller / hüccetler *Kitap, Sünnet, icmâ* ve bu asıllardan istinbât edilen mana anlamına gelen kıyâsla birlikte dört asıl olarak belirlenmiştir.¹⁰ Sonrasında zikri geçen deliller epistemolojik bakımından iki sınıfa ayrılmıştır. Biri *hucec-i mûcibe* yani kendisinde hiçbir şüphe, tereddüt olmayan kesin bilgi gerektiren deliller¹¹ diğeri ise *hucec-i mücevvice*; zıddının doğruluğuna da imkân tanıyan dolayısıyla ilim gerektirmeyen fakat ameli mümkün kılan delillerdir.¹² Hanefîlerin *hucec-i mûcibe* - *hucec-i*

⁹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 509; Ayşe Koç, "Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2015), 521-526; Şâfiî'nin istihsân anlayışı için bk. Hasan Güler, *İmam Şâfiî'nin "er-Risale ve el-Ümm" Adlı Eserlerinde İstihsân Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 22; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/279; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, thk. Sâid Bekdâş (Kahire: Dâru's-Selâm, 2021), 94-95; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Menâri'l-envâr fi usuli'l-fikh*, thk. İlyas Kablân (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 47; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fi uşûli'l-mezheb*, thk. Sâlim Ögüt (b.y.: Dijital Basımevi, ts.), 1/2; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muḡnî fi uşûli'l-fikh*, thk. Mazhar Beka Muhammed (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1983), 183.

¹¹ İlim epistemolojik değeri açısından zarûrî ve nazarî / kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. Zarûrî ilim, iştirildiğinde düşünmeye ve herhangi bir zihnî çabaya ihtiyaç duyulmadan Allah'ın yaratması sonucu nefiste oluşan bilgi iken nazarî ilim bir inceleme, araştırma sonucu elde edilen, öncüllerin tertip edilmesi sonucu ulaşılan ilimdir. Mutlak manada ilim kelimesinden ise kesin / kat'î ilim kastedilir. Detaylar için bk. Muhammed Muaz el-Hin, *el-Kat'î ve'z-zannî fi's-sübûti ve'd-delâleti 'inde'l-usuliyîn* (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007), 33-42.

¹² Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 182; Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî*, 2/279; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 183.

mücevvice şeklinde yaptıkları bu ayırım aynı zamanda Kelamcı usulcülerin eserlerinde *delil-emâre* tasnifine tekâbül etmektedir.¹³

1.1. Hucec-i Mûcibe / İlim Gerektiren Deliller

Bu deliller; Kitap, Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) duyulan haber, tevâtür yoluyla aktarılan haber ve icmâdır. İlim gerektiren delillerin her birinin sübûtu en nihâyetinde aynı yolla gerçekleşmektedir ki o da Hz. Peygamber'in haberidir. Zira asılların ilki olan Kitap da O'nun (sallallâhu aleyhi ve sellem) haberidir. Bu durumda Kitap, haber ve bu iki asla râci olan icmâ' aynı temel kabule dayanmaktadır. Şöyle ki O (sallallâhu aleyhi ve sellem) Allah'ın (celle celâluh) hak peygamberidir ve yalan gibi bâtil sözlerden korunmuştur.¹⁴ İsmet sıfatının¹⁵ gereği olarak haberi ilim gerektirir.¹⁶ Öte yandan Kitap'ın bizim açımızdan aynı şekilde ilim gerektirmesi ise tevâtür şartına bağlanmıştır. Hanefîlerin tarifiyle tevâtür, “haberin bütün tabakaları itibarıyla, yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişi tarafından rivayet edilerek ulaşılmış olmasıdır.”¹⁷ Tanımda haberin epistemolojik değerinden¹⁸ ziyade keyfiyeti öne çıkmaktadır. Öyle ki bu keyfiyet onların nazarında aynı zamanda bir haberin ilim ifade etmesinin tek yoludur. Zira tevâtür yoluyla gelen haberin bize ittisalinde (ulaşmasında) hiçbir şüphe olmadığı için Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinlik ifade eder. Aksi takdirde oluşabilecek bir şüphe ile haberin ilim gerekliliği ortadan kalkar.¹⁹ Bunun içindir ki yemin kefâreti orucunda İbn Mes'ûd tarafından *meşhur* olarak nakledilen kıraatta “peş peşe” kaydı tevâtür yoluyla gelmediği için Kur'an olarak kabul edilmemiş ve dolayısıyla namazda onunla yapılan kıraat geçersiz sayılmıştır.²⁰ Benzer şekilde işitme yoluyla ulaşılan Hz. Peygamber'in haberi işiten sahabî açısından tevâtür gibidir. Yani haber hem

¹³ Detaylı bilgi için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 66-67.

¹⁴ “O hevasından konuşmaz”, en-Necm, 53/3-4

¹⁵ Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134-136.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/279.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 25; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/282; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 353; Neseî, *Menârü'l-envâr*, 127; Habbâzî, *el-Muğnî*, 191; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 2/593.

¹⁸ Şâfiî usulcüsü Şîrâzî ise mütevâtîr haberi epistemolojik değeri açısından şöyle tanımlamıştır: Verilen haber ile zarûrî bilginin oluşmasına neden olan haberdur. Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi uşûli'l-fıkıh* (b.y.: y.y., 1424/2003), 71. Benzer şekilde Cüveynî “mütevâtîr, ilim gerektiren şeydir ve o yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir cemaat tarafından rivayet edilir” diye tarif etmiştir. Dikkat edilirse tanımda önce haberin sunduğu bilginin epistemolojik değeri akabinde bunun gerçekleşme yolu zikredilmiştir. Cüveynî, *el-Varakât*, 25.

¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 25; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/283; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 353; Habbâzî, *el-Muğnî*, 192; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 2/593; Neseî, *Menârü'l-envâr*, 128.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/280.

işiten hem de tevâtür yoluyla kendisine ulaştırılan kişi nazarında aynı temel kabulden hareketle kesin bilgi ifade eder.

Kitap ve Sünnet'ten bir asla râci olan icmâ delilinin ilim gerektirmesine gelince fukâhanın çoğunluğu “müminlerin yolundan başka yol izleyenleri” eleştiren ve müminleri daima hak ve adâlet üzere bir topluluk olarak tasvir eden birçok ayet²¹ ve hadislerin²² istikrâsından icmâ‘ manasını çıkarmışlardır. Aklen ise ilâhî hükümlerin kıyamete kadar bâki kalacağı ve dolayısıyla İslam ümmeti içerisinde her zaman doğru görüş üzere olanların bulunacağını ifade etmişlerdir.²³ Ne var ki Hanefî usulcülerinden Serahsî (ö.483/1090) icmâ‘nın bilgi değerini naklî delillerin yanı sıra aklen Müslümanların yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmamasına değil bilakis Şâri‘in diğer milletlere nispetle ümmet-i Muhammed’e böyle bir lütuf bahşetmesine bağlamıştır. Gerekçe olarak Yahudi ve Hristiyanların delil / hüccet üzere değil, ancak atalarının inancı etrafında birleştiklerini²⁴ ve hak üzere birleşme nimetinin sadece bu ümmete verildiğini ileri sürmüştür.²⁵ Netice itibarıyla icmâ‘nın delil değeri nas gibi kat‘î telakki edildiği için icmâ‘ya muhalefet nassa muhalefet olarak kabul edilmiştir.²⁶

Hanefî usulcüler ilim gerektiren delilleri sıralayarak hem kat‘î bilginin mümkün olduğunu²⁷ hem de bunun yollarını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Böylece içerisinde şüphe olan zannî delillerin referans aralığını da belirlemişlerdir.

²¹ el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-Â‘râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10

²² Buhârî, “Fiten”, 2, 11; Müslim, “İmâre”, 13, 170; İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1, “İlim”, 10; Tirmizî, “Fiten”, 7, 27.

²³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417-431.

²⁴ “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştuqları her şeyden uzaktır.” et-Tevbe 9/31; “Hayır! Onlar sadece, “Şüphesiz biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz” dediler.”, ez-Zuhrûf 43/22.

²⁵ “Siz insanlar için meydana çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz; insanlara iyiliği emredersiniz, kötülükte bulunmamalarınızı söylersiniz ve Allah’a inanırsınız.”, Âl-i İmrân, 3/110.

²⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edile*, 32; Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 1/295, 318; Pezdevî, *Kenzü’l-vuşûl*, 541; Habbâzî, *el-Muğnî*, 273; Neseî, *Menâri’l-envâr*, 160.

²⁷ Dilden kaynaklanan kesinlik problemine dair yapılan çalışma için bk. Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzi’de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

1.2. Hucec-i Mücevize / İlim Gerektirmeyen Deliller

İlim gerektirmeyen / mücevviz deliller ise âhâd haber, kıyâs, tahsis edilmiş âm ve müevvel âyet şeklinde dört kısımdır.²⁸ İlki olan âhâd haber, râvi sayısı tevâtüre ulaşmamış ve dolayısıyla râvi sayısının ne kadar olduğunun önemli olmadığı, en az bir veya iki ya da daha fazla râvinin rivayet ettiği haber türüdür.²⁹ Âhâd haberin epistemolojik değerine gelince râviden kaynaklı hata, yanılma, yalan gibi kusurlardan ötürü içerisinde şüphe barındırdığından dolayı ilim gerektirmez,³⁰ yalana da doğruya da muhtemeldir fakat ameli gerektirir. Zira âhâd haber mütevâtir haber gibi kat'î bilgi sunmasa da vehimden uzak zann-ı galip seviyesindedir.³¹ Nitekim fıkhıdaki birçok bilgi âhâd yolla gelmiş olmakla birlikte kat'î ilim gerektiren delillerin azlığı göz önüne bulundurulduğunda zannî delille amelin bir zorunluluk olduğu gâyet açıktır. Ayrıca bu yolla gelen haberlerde râvilerin âdil ve sika olduğunu unutmamak gerekir. Hanefî usulcülerin delilleri kat'îlik ve zannîlik açısından incelemeleri bir bakıma fûrû-i fikhî epistemolojik bir temele oturtma çabası olarak yorumlanabilir. Nitekim farz-vâcip, tahrîmen-tenzîhen mekruh,³² şûrb-sekr haddi şeklinde yapılan ayırımların temelinde hususi olarak ispat delili hakkındaki kat'îlik-zannîlik ayırımının yattığı görülmektedir.

Hanefîler mütevâtir ile âhâd arasında *meşhûr haber* şeklinde bir haber türünü daha tanımlamaktadırlar.³³ Birinci tabakada âhâd iken ikinci ve üçüncü tabakalarda

²⁸ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 182; Seraḫsî, *Uşûlü's-Seraḫsî*, 2/279; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 183.

²⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 360; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 194; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 2/601; Neseî, *Menârü'l-envâr*, 128. Mütেকellim usulcülerden Cuveynî âhâd haberi epistemolojik değerini dikkate alarak şöyle tanımlamıştır: “İlim gerektirmediği halde ameli gerektirendir.” Cuveynî, *el-Varaḫât*, 25.

³⁰ Hanefî kaynaklarda bazı ehli hadise göre haber-i vâhidin kat'î / yakîn ilim gerektirdiği aktarılmaktadır. Nitekim İbn Hazm hadislerin Kitap gibi “ilâhî korunmuşluğa” mazhar olduğunu ve dolayısıyla benzer şekilde kat'î / yakîn ilim gerektirdiğini söylemiştir. Seraḫsî, *Uşûlü's-Seraḫsî*; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 360; İbn Hazm'ın epistemolojisi için bk. Muharrem Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (2003), 157-169.

³¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 183-184; Seraḫsî, *Uşûlü's-Seraḫsî*, 1/321; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 360; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 195; Neseî, *Menârü'l-envâr*, 128.

³² Mütেকellim usulcüler teklîfî hükümleri ameli gerektirmesi (موجباً للعمل) açısından vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısma ayırırken Hanefî usulcüler daha çok ilim gerektirmesi (موجباً للعمل) bakımından farz, vacip, haram, tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh, mendup, mübah olmak üzere yedi kısımda ele aldıkları görülmektedir. Hanefî ve mütেকellim usulcülerin hüküm tasnifini mukâyeseli olarak bir arada görmek için bk. Vehbe Zühaylî, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986), 2/50-93; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 27-39; Zekiyyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 311-334.

³³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 357; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 192; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 2/593; Neseî, *Menârü'l-envâr*, 128; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 226. Mütেকellim usulcüler “meşhûr” a tekabül eden “müstefîd” kavramını kullanmışlardır. Diğer usulcülerin âhâd haber taksimi için bk. Sadrettin Buğda, “Fıkıh Usulü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 348-373.

tevâtür seviyesinde olan bu haber Cessâs'a (ö.370/981) göre mütevâtir haberin bir çeşidi olarak kabul edildiği için mütevâtir haberle aynı derecede kat'î / yakîn bilgi ifade etmektedir; aralarındaki tek fark ise mütevâtirde ilmin aklî hükümlerdeki gibi zarûrî iken *meşhûrda* kesbî / nazarî olmasıdır.³⁴ Zira birinci basamakta âhâd seviyesinde olması hasebiyle ancak istidlâlden sonra elde edilen kat'î bir ilimdir. Mezhepteki ağırlıklı görüşe göre ise o ne âhâd gibi zannî ne de mütevâtir gibi kat'î fakat nesih ve tahsis gücüne sahip *ilmü't-tuma'nîne* derecesindedir (nefsin idrak ettiği şey üzerine sükûn ve istikrar bulmasıdır).³⁵ Haberin bu türü hakkında Îsâ b. Ebân'dan (ö.221/836) rivayet edilen tasnifte daha ince bir değerlendirme yapılmıştır.³⁶ Şöyle ki ona göre böyle haberler kendi içerisinde üç sınıftır; ilki inkâr edenin kâfir olmadığı fakat dalâlete düştüğü kısımdır, örneğin recm haberi³⁷ ile ilgili hadis bu kısma girer; ikincisi inkâr edenin dalâlete düşmediği fakat hata yapması ve günahkâr olmasından korkulduğu kısımdır, bunun örneği de mesh üzerine mesh yapma³⁸ ve ribe'l-fadl³⁹ hadisleridir; üçüncüsü ise inkâr edenin günahkâr olmasından korkulmadığı fakat hata olarak kabul edildiği kısımdır. İşte bu sonuncusu fukâhanın ihtilaf ettiği haber türüdür. Bu türde hata ihtimali bulunmaktadır fakat küfre ya da dalâlete düşme gibi bir durum söz konusu değildir. Devamında Hanefî usulcüler yaptıkları tasnifin gerekçelerini şöyle açıklamaktadırlar: Birinci ve ikinci asrın ulemâsı recm haberini alıp gereğince amel ettikleri için aralarında ittifak vâki olmuştur. Fakat Hâriciler buna muhalefet etmiştir. Bu muhalefet icmâa zarar vermese de inkâr eden kişinin dalâlete düşme sebebi olarak kabul edilmiştir. Mesh haberine gelince bunun hakkında Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan rivayet edilen itiraz nedeniyle birinci tabakada ihtilaf şüphesi oluşmuştur. Benzer şekilde İbn Abbas'ın ribe'l-fadl haberine "Fâiz ancak veresiyede (*nesîe*) cereyan eder"⁴⁰ hadisiyle istidlâlde bulunarak fâiz yaşağını

³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-usul* (Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994), 3/48.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 226; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1/291-292; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 357-359, 375; Habbâzî, *el-Muğnî*, 213.

³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 226; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/293; Ceşşâs, *el-Fuşûl*, 3/48-49.

³⁷ Buhârî, "Hudud", 30,31, "Mezâlim", 19, "Megâzi", 21, "İ'tisam", 16; Müslim, "Hudud", 15 (1691); Tirmizî, "Hudud", 7 (1431); Ebû Dâvûd, "Hudud", 23 (4418); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kâhire: Mektebetü'l-ilmîyye, 1399), "Hudud", 8,10 (823, 824).

³⁸ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mukîm, mestleri üzerine bir gün bir gece; yolcu ise üç gün üç gece mesheder." Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen / el-Mücteba*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406), "Tahâre", 98; İbn Mâce, "Tahâre", 86; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 5/213.

³⁹ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Faiz ancak altında veya gümüşte yahut ölçülen veya tartılan ya da yenilen veya içilen şeylerde cereyan eder." İmam Mâlik, *el-Muvatta*, "Büyü", 44.

⁴⁰ Müslim, "Musâkât", 86; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/200.

veresiye türüyle sınırlandırması ikinci ve üçüncü tabakada bir kabul oluşsa da birinci tabakada ihtilaf şüphesini yaratmıştır. Bunun içindir ki recm haberinden farklı olarak inkâr eden kişi dalâlete düşmez fakat kendisinin günahkâr olmasından korkulur. Üçüncü gruptaki haberlerde ise her tabakada ihtilaf vâki olduğu için inkâr eden kişi ne dalâlete düşmüş ne de günahkâr olmuştur ancak hata etmiştir. Anlaşıldığı üzere İsâ b. Ebân bu tasnifi haberin ittisâlini değil daha çok metni üzerinde meydana gelen ihtilafı / şüpheyi dikkate alarak yapmıştır. Genel olarak bakıldığında her üç grup da derece / kuvvet olarak tevâtürün altında kaldığı için kat'î bilgi ifade etmemekte ve inkârı küfrü gerektirmemektedir. Tasnifte kullanılan “küfre girme”, “dalâlete düşme”, “günahkâr olma” ve “hata yapma” şeklindeki nitelendirmelerin her biri aynı zamanda *meşhûr haber*in epistemolojik değerinin inanç ve amel merkezinde yukarıdan aşağıya doğru derecelendirmesidir. Öte yandan her bir kategori zannîlik boyutunda diğerinden daha fazla kat'îlik ifade etmektedir.

Haber-i vâhid gibi ilim gerektirmeyen bir başka asıl kıyâstır. Fakat bu aslın diğer asıllardan yani Kitap ve Sünnet'ten farkı ibtidâen hüküm ortaya koyamamasıdır.⁴¹ Zira meşrûiyyeti diğer asıllara dayanmasına bağlıdır.⁴² Epistemolojik değeri açısından da âhâd haber gibi zann-ı gâlib ifade etmektedir. Nasıl ki Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) haberi aslında kat'î bilgi gerektirirken ondan ayrılmayan rivayetin hata ihtimali taşıması nedeniyle zannî oluyorsa benzer şekilde kıyâsta illet olan vasıf da Allah (celle celâluh) katında bir olup kat'î bilgi ifade etmesine rağmen ta'lil işlemi bünyesinde hata ihtimali taşıdığı için zannî delil seviyesindedir.⁴³

Mücevviz delillerin üçüncüsü ise *müevvel* âyettir. Usulde müevvel, muhtemel manalarından birinin diğer(ler)ine üstün olduğu kabul edilen müşterek lafza tekabül etmektedir. Müşterek ise her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya gelen lafızlardır.⁴⁴ Müevvelin epistemolojik değeri kıyâs ve âhâd haber gibi zann-ı gâlib ifade eder. Zira muhtemel manalardan birinin bir müreccih ile tercih edildiğinde diğerinin ihtimali tamamen ortadan kalkmaz. İçerisinde hata olasılığı barındırmaya devam ettiği için inkârı da küfrü gerektirmez.⁴⁵

⁴¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 275; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/327.

⁴² Kıyâsın hüccet değeri hakkındaki tartışmalar için bk. Mehmet Nezir Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyâs Delili* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

⁴³ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 289; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 2/121-122; Neseфі, *Şerhu'l-Müntehab*, 2/738.

⁴⁴ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/477-478.

⁴⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 183; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/127; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 98; Habbâzî, *el-Muğnî*, 122.

Son olarak *ilim gerektirmeyen* bir diğer delil tahsise uğramış âm lafızdır.⁴⁶ Şöyle ki Hanefîlere göre âm lafzın delâleti kat'î olmakla birlikte bir kere tahsise uğradığı zaman umûm ile husus arasındaki çatışma şüphe yarattığı için artık o zannî bir delildir.⁴⁷ Şüphenin varlığı âm lafzın epistemolojik değerini kat'îlikten zannîliğe düşürmekte ve böylece âhâd haber ve kıyâs gibi zannî delillerle tahsis yolu açılmaktadır.

Hanefîlerin şer'î delilleri ilim gerektirip gerektirmemesi bakımından tasnif etmeleri delilin amel değeri kadar epistemolojik değerinin de itibara alındığını göstermektedir. Bu itibar bir taraftan kat'î bilginin sınırlarını çizerken diğer taraftan daha önce de ifade ettiğimiz gibi zannî delillerin denetlenmesinde referans aralığını oluşturmaktadır. Nitekim bunun en bariz örneği aşağıda geleceği üzere âhâd haberlerin ilim gerektiren delillere arz edilmesinde görülmektedir.

2. Âhâd Haberin İlim Gerektiren Delillere Arzı: Zannî Delillerin Kat'îlik Seviyesine Yaklaştırılması

Usul literatüründe Hanefîlerin özellikle Şâfiî (ö.204/820) tarafından çok eleştirildiği konulardan biri âhâd haberle amel şartlarıdır. İleri sürülen şartların başında da *arz* meselesi gelmektedir. Çalışmada bu yöntem zannî delillerin kat'î delillerle denetlenerek epistemolojik açıdan kat'î bilgi seviyesine çıkartılması olarak yorumlanmıştır.

Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) rivayet edilen haberlerin kâhır ekserisi epistemolojik olarak zannî bilgi değerinde âhâd yolla gelmiş olsa da usulcüler şer'î hükümlerin istinbâtında onunla amel edilmesi hususunda hem fikirdirler.⁴⁸ Fakat haberin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında şüphe barındırması usulcülerini bir takım nesnel kriterler geliştirmeye sevk etmiştir. Sözelimi Mâlikiler âhâd haberleri kat'î şer'î esaslara ve Medine ehlinin ameline uygunluğu⁴⁹ ile denetlerken Şâfiîler ameli için -Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri hariç- senette sıhhat ve ittisal şartıyla⁵⁰ yetinmişlerdir. Hanbelîler ise senette ittisal şartı da aramamışlardır.⁵¹ Hanefîlere gelince bu konuda

⁴⁶ Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 115-116; Serahsî, *Uşûlû's-Serahsî*, 2/132-133; 142; Pezdevî, *Kenzü'l-vüûl*, 197; Habbâzî, *el-Muğnî*, 100-101.

⁴⁷ Usulcülerin çoğunluğuna göre ise âm lafzın delâleti tahsis öncesinde de zannîdir. O sebeple de zannî delil ile tahsisi câizdir. Daha detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 360-361.

⁴⁸ Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri Ve Önemi", *Şarkiyat* 9/2 (2017), 951-974.

⁴⁹ Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Çarbi'l-İslâm, 1995), 1/413-414.

⁵⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 369, 461, 465, 467.

⁵¹ Muhammed b. el-Huseyn ibnu'l-Ferra' Ebû Ya'la el-Ferrâ', *el-İddetu fî uşûlî'l-fıkh*, thk. Aḥmed b. 'Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. (b.y.: y.y., 1410/1990), 3/938-940.

onlar daha farklı kriterler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri de âhâd haberlerin Kur'an'ın zâhirine arz edilmesi gerekmektedir.

Literatürde uzun tartışmalara neden olan arz işlemi özünde haberin sübûtunun zannî olması sebebiyle kendisiyle amel etmek için isnad bakımından sahih olmasının yeterli görülmeyip metnine şüpheyle yaklaşılmasıdır. Bu yaklaşımın ardında söz konusu şüpheyi mümkün olduğunca minimize etme ve kat'î bilgiye ulaşma arzusunun yattığı görülmektedir. Yoksa başlı başına hadisin hüccet değerine yönelik bir şüphe söz konusu değildir. Nitekim arz meselesini ilk gündeme getiren Ebû Hanîfe (ö.150/767) Kur'an'ın zâhiriyle çelişen bir hadisin râvisini reddetmenin Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) hadisini reddetmekle aynı anlama gelmediğini ve O'na aidiyeti kesin olan haberin başı üzerinde yeri olduğunu açıkça söylemiştir.⁵² Dolayısıyla hadisin teşrîdeki otoritesini sarsmak isteyenler için bu bir dayanak olamaz.

Şâfiî de âhâd haberleri Kur'an'a arz etmiş fakat o bunu amel şartı olarak değil bilakis fikhî hüküm açısından tercihte bulunmak, Kitap ve Sünneti birlikte değerlendirmek için yapmıştır. Zira ona göre hadisle amel etmek için senedin sıhhat şartlarını taşıyor olması başlı başına yeterli bir gerekçedir.⁵³ Bu durumda onun nazarında zannîlikten kaynaklanan şüphenin giderilmesi için âhâd haberlerin kat'î delillere arz edilmesi bir gereklilik olmaktan çıkmaktadır. Diğer taraftan Şâfiî birçok hadisin Kitap'ın zahirine arz edilmesi durumunda amel edilmeme gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalacağı ve Sünnet'in ahkâmın teşrîndeki otoritesinin sarsılacağı kanaatindeydi. O sebeple de şiddetle bunu tenkid etmiştir. Ahmet b. Hanbel (ö.241/855) ve ashabının da bu konuda Şâfiî ile benzer görüşleri paylaştığı görülmektedir.⁵⁴

Hanefî usulcüler âhâd haberleri sadece Kur'an'a değil aynı zamanda bilgi değeri kat'î veya kat'îye yakın olan mütevâtir veya meşhûr habere de arz etmektedirler. Bu konudaki naklî delilleri ise Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*Benden size bir hadis rivayet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin; uyarıya onu alın uymazsa reddedin*” şeklindeki hadisidir.⁵⁵ Ne var ki söz konusu hadisin tarikleri genel olarak sened

⁵² Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 31-33.

⁵³ Şâfiî'nin konuya yaklaşımına dair detaylı bir çalışma için bk. İbrahim Özdemir, “İmam Şâfiî'de Hadisin Kur'an'a Arzı”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 13-38.

⁵⁴ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dımaşkî el-Ĥanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaĥĥî'n 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/209-210.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “İtk”, 2; İbn Mâce, “İtk”, 3.

bakımından zayıf bulunmuştur.⁵⁶ Fakat metin içerdiği hüküm açısından Kur'an'ın hadis ile çelişmeyeceği şeklindeki genel kabulü desteklemektedir. Nitekim İbn Hazm da aynı kabulden hareketle Hanefîlerden farklı olarak tüm hadisleri vahyin koruması altında din olarak kabul etmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla ona göre iddia edildiği gibi bir çelişki zaten söz konusu olamaz. Hal böyle olunca haberin içerdiği şüphe de bu bakış açısına göre ortadan kalkmış olmakta ve arza gerek kalmamaktadır. Buna mukabil Hanefîlerin arz metodunu kullanmalarından âhâd haberleri sübût bakımından Kitap gibi yalan şüphe-sinden korunmuş olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki bu tür haberlerin kat'î delillere arzının aynı zamanda dinin korunması için bir gereklilik olduğunu söylemişler ve âhâd haberle amelî reddeden kişi ile Kitap'a muhalif âhâd haberle amel eden kişiyi hevâ ve gaflete düşme bakımından aynı konuma yerleştirmişlerdir. Şöyle ki âhâd haberi reddeden kişi aslen hüccet olanı iptal etmiş ve bunun yerine içerisinde şüphe olan kıyâs ya da aslen hüccet olmayan istishâbü'l-hâl ile amel etmek zorunda kalarak cehalet kapısını açmıştır. Öte yandan Kitap'a muhalif âhâd haberle amel eden kişi yakîn olanı (Kitap) zannî olanla (âhâd haber) terk etmiş, bid'at yolunu açmıştır. Diğer bir ifadeyle epistemolojik olarak yakîn olanı içerisinde şüphe olan şeye göre tevil ederek dini, şüphe üzerine bina etmiş; tâbî olanı (âhâd haberi) kendisine tâbî kılınan yapmıştır. Bu kişinin dine verdiği zarar diğerinden daha büyüktür. Zira içerisinde şüphe olanı (âhâd haber) reddetmek yakîn olanı (Kitap) reddetmekten daha evlâdır.⁵⁸ Son tahlilde Kitap âm, hâs, nas ve zâhiri ile ilim gerektirirken onun ilim gerektirmeyenle ne tahsisi ne neshi ne takyidi ne de mecâzî manaya hamli câizdir. Bu nedenle cinsel organa el sürmenin abdest bozması⁵⁹, bâin talak sebebiyle iddet bekleyen kadının nafaka ve süknâ

⁵⁶ Hadisin tüm tariklerinde cerhe uğramış ve hakkında herhangi bir tevsîk bulunmayan en az bir veya iki râvî bulunmaktadır. Sadece İbâzî âlimi Rebî' b. Habîb'in el-Câmi'u's-şâhîh isimli eserinde kaydedilen İbn Abbas tarikinde raviler sikadır. Dolayısıyla İbâziyye'de hadis sahih olarak kabul edilmiştir. Detaylar için bk. Mehmet Sabih Aydın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili", *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* 7/1 (2023), 52-71.

⁵⁷ Âhâd hadislere Zâhiri bakış açısı için bk. Mustafa Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usulcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 5-25; Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 27-40.

⁵⁸ Ceşşâs, *el-Fuṣūl*, 1/155-162; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 210-211; Serahşî, *Uşûlü's-Serahşî*, 1/364-368; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 394-396.

⁵⁹ "Zekerine değen abdest almadıkça namaz kılmasın." Buharî, "İlim", 53, "Salat", 9, "Hacc", 21; Ebû Dâvud, "Tahârat", 69, Tirmizî, "Tahârat", 61; Nesâî, "Tahârat", 117; İbn Mâce, "Tahârat", 63. Hadisin diğer tarik-leri ve sened tahlili için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 111-142.

hakkının olmaması⁶⁰, şâhit ve yeminle hüküm verme⁶¹ hakkında vârit olan hadisler Kur'an'ın umûmuna aykırı olduğu için amel edilmemiştir. Zira bu hadislerin senedi muttasıl olsa da metni içeriği bakımından munkatı'dır (manevî inkıtâ'). Hanefîler gibi Mâlikî usulcüler de başta Medine uygulamasına ve Kitap'a aykırı olan bazı âhâd haberlerle amel etmemişlerdir.⁶² Bu noktada Mâlikî usulcü Şâtıbî'yi zikretmek faydalı olacaktır. Zira o istikrâyı (tûmevarım) manevî tevâtür olarak kabul etmiş ve Hanefîlerin bakış açlarına benzer bir şekilde zan ifade eden delillerin nasların istikrâsından elde edilen kat'î asıllara arz edilmeden amel edilmemesi gerektiğini savunmuştur.⁶³

Ebû Hanîfe'nin o dönemde hadis uydurma faaliyetlerinin çokluğunu dikkate alarak âhâd haberleri arz yöntemiyle denetlemesi mezhep içerisinde de benimsenmiştir. Her ne kadar bu yöntem usul âlimleri arasında hadisle amelin terki olarak yorumlanıp eleştirilse de yapılan açıklamalardan yola çıkıldığında iddiaların aksine Hanefîlerin amaçlarının hadisleri terk etmek değil bilakis zannî olanı kat'î olanla denetleyerek epistemolojik açıdan kat'î seviyeye yükseltmek olduğu görülmektedir. Nitekim âhâd hadisleri terk edilmesi ile amel edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek zararları mukâyese edip her iki ihtimali de göz önünde bulundurmuşlar ve en kuvvetli olanının arayışına girmişlerdir.

Hanefî usulcülerin âhâd haberle amel şartları⁶⁴ arasında arz dışında şunlar da bulunmaktadır: Hadisin umûmü'l-belvâda şâz olarak gelmemesi⁶⁵; râvinin, rivayetine

⁶⁰ Hz. Peygamber'in üç defa boşanan Fâtıma b. Kays'a "Senin için süknâ ve nafaka yoktur" diye buyurmuştur. Buhârî, "Tâlâk", 41; Müslim, "Raçâ", 103, 109, 111, 113, 114, 117. Sened tahlili için bk. Hakan Tahtacı, "Fâtıma binti Kays ve Rivayetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 249-262.

⁶¹ İmam Mâlik, "Akziye", 5,7; Ebû Dâvûd, "Akziye", 21. Sened tahlili yapan çalışma için bk. Ayşenur Soylu - Hüseyin Kahraman, "Fıkîhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında 'Beyyine ve Yemin Hadisi'nin Tahrir ve Tenkidi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.

⁶² Mâlikîler, "evlenme haramlığı doğuran süt emme sayısı", "ölen kimsenin yerine hacca gitme" ve "köpeğin kaba ağzını daldırması" gibi meselelerde âhâd haberlerle Kitap'a aykırı olduğu için amel etmemişlerdir. Detaylar için bk. Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-17.

⁶³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûlî's-Şerîa.*, thk. Muhammed el-İskenderânî - Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2012), 461-469.

⁶⁴ Bk. Ali Yüksek, "İslâm Hukukunda Âhâd Haberlerle İstidlâl", *Manas Din Bilimleri Dergisi (MDBD)* 2/1 (2023), 27-39.

⁶⁵ Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-usûl*, 3/113; Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 210; Serahsî, *Uşûlû's-Serahsî*, 1/364; Pezdevî, *Kenzü'l-vüshûl*, 394; İlgili çalışmalar için bk. Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 361-398; Sadrettin Buğda, "Cumhuriyetin Haber-i Vâhid Çerçevesinde Umûmu'l-Belvâya İlişkin Değerlendirmeleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 203-218.

aykırı amel etmiş veya fetva vermiş olmaması aksi durumda fakih olması.⁶⁶ Çalışmanın temel konusu bu olmadığı için diğer şartların detaylarına ayrıca girilmemiştir. Fakat bu şartlara da aynı kat'îlik düşüncesiyle bakmak mümkündür.

3. İstihsân Yönteminin Hüccet Oluşu:

Kıyâs Hükümünün Makâsıdü's-şerîa İle Denetlenmesi

Makâsıdü's-şerîa, sözlükte “dinin gayeleri” anlamına gelmekle birlikte terim olarak literatürde genellikle “Şâri'in ahkâmın teşrîinde kulların maslahatına binâen gözet-tiği umumi ve hususi gayelerdir” şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁷ Birçok zannî delilin tü-mevarım (istikrâ) yöntemiyle⁶⁸ incelenmesi sonucunda ulaşılan bu gayeler (zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât) epistemolojik açıdan kat'î⁶⁹ kabul edilmekle birlikte nasların yo-rumlanmasında ve hukuki boşlukların doldurulmasında önemli bir role sahip olmuştur. *Makâsıdü's-şerîa*'nın terminolojiye girişi Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî ile başlatılsa da daha öncesinde Hanefî fukâhası tarafından pratikte ictihadın bir parçası haline getiril-miştir.⁷⁰ Bunun örneklerinden biri de istihsândır.

Sözlükte “bir şeyi güzel bulmak, güzel kabul etmek” anlamına gelen *istihsân* Hanefî usulcülerinden Ebû'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) göre “Birincisinden (genel kâide veya açık kıyâs) vazgeçmeyi gerektiren daha kuvvetli bir delilden dolayı insanın

⁶⁶ Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-'usûl*, 203; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 217-218; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/3-4; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 369-370; ilgili çalışmalar için bk. Bekir Özüdoğru, “Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Ri-vayetine Muhalif Ameli”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164; Bahadır Opus, “Ehl-î Hadisin Râvinin Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Ebû Dâvûd Örneği)”, *Çukurova Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (2022), 296-307; Chamntı Tsılıgkır, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (2010), 69-83.

⁶⁷ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü's-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

⁶⁸ Dil sınırları içerisinde kesinliğe ulaşmada tümevarım yönteminin yeterliliği konusunda bk. Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniver-sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁶⁹ İslâm hukukunda istikrâ yönteminin epistemolojik değeri için bk. Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 59-82; Halid b Muhammed el-Arûsî - Ayhan Hira, “Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti”, *İslâm Hukuku Araş-tırmaları Dergisi* 23 (2014), 421-450.

⁷⁰ Kavrama dair yapılan tanımları ve terimleşme sürecini incelemek için bk. Boynukalın, “Makâsıdü's-Şerîa”, 27/423-427; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: (Zarûriyyât - Hâciyyât - Tahsîniyyât)*. (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 34-35; Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*. (İstanbul: Mana Ya-yınları, 2014), 24; Muhammed Tâhir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi İbn Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi: (Gaye Problemi)* (İstanbul: Rağbet Yayınevi, 2013), 115.

bir meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip hilafına hüküm vermesi”⁷¹ demektir. Öğrencisi Cessâs da usul eserinde istihsânı “Kıyâsın ondan daha evla olana terk edilmesidir” diye tanımlamıştır.⁷² Yapılan her iki tanımda Hanefî âlimler kıyâstan (genel kural veya açık kıyâs) vazgeçmelerini gerektiren daha kuvvetli bir delilin varlığından bahsetmektedirler. Bu delil aynı zamanda istihsân gerekçesi olarak isimlendirilmektedir. Literatürde geçen istihsân gerekçeleri⁷³ incelendiğinde her birinin arka planında onu kıyâs hükmünden daha kuvvetli kılan ya bir *maslahatın celbinin* ya da bir *mefsedetin def’inin* yattığı görülmektedir. Zira ictihad faaliyetinde nihai amaç naslarda mündemiç olan şer’î gayelerin / maslahatların tahakkuku ve böylece adâletin gerçekleşmesidir. Ne var ki kıyâs hükmü bazen bu gayelere uygun düşmeyebilmektedir. Bundan dolayı müctehid istihsâna başvurarak söz konusu aykırılığı düzeltmeye çalışmaktadır.⁷⁴ Diğer bir ifadeyle epistemolojik açıdan kat’î değere sahip olan makâsîdü’ş-şerîa kat’î bilgiye ulaşma yolunda denetleyici bir rol üstlendiği istihsân yönteminin kullanılmasında kendini göstermektedir. Şâyet müctehidin zihninde böyle bir arz hiç olmasaydı ne kıyâs hükmünün sonuçları makâsîdü’ş-şerîaya uygunluğu bakımından sorgulanırdı ne de kuvvetli bir delilin varlığından bahsedilirdi. Nitekim istihsân tanımlarında “daha kuvvetli delil” kaydıyla amaçlarının kat’îlik olduğu açıkça ifade edilmiştir.

4. Mefhûmü’l-Muhâlefenin Fâsid İstidlâl Kabul Edilmesi: Şâri’in Sükûtunun İhtiyatla Karşılanması

İslam hukukunun temel kaynaklarının Kur’an ve Sünnet metinleri olması hasebiyle ahkâmın teşrîinde lafzın hem mantûku hem de mefhûmu usulcüler tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Müttekellim literatüründe mefhûmun delâleti *mefhûmü’l-muvâfaka* / *fahve’l-hitâb* ve *mefhûmü’l-muhâlefe* / *delîlü’l-hitâb* şeklinde iki başlık altında ele alınmaktadır.⁷⁵ İlki olan *mefhûmü’l-muvâfaka* / *fahve’l-hitâb* Hanefî literatüründe

⁷¹ ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/172; Zeydân, *el-Veciz*, 181.

⁷² Ceşşâs, *el-Fuşûl*, 4/234.

⁷³ Literatürde yaygın olan istihsân delilleri / gerekçeleri şunlardır: Nas sebebiyle, icmâ sebebiyle, zarûret sebebiyle, örf sebebiyle, maslahat sebebiyle ve kapalı kıyâs sebebiyle istihsân. Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Usul*, 243; Debûsî, *Ta’vîmü’l-edille*, 420; Serahşî, *Uşûlü’s-Serahşî*, 2/206; Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl*, 611; Neseff, *Şerhu’l-Müntehab*, 1/723; Habbâzî, *el-Muğnî*, 308; Neseff, *Menâru’l-envâr*, 175; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/172; Zeydân, *el-Veciz*, 184; Zühaylî, *Uşûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 2/2/59.

⁷⁴ İstihsân ile makâsîdü’ş-şerîa arasındaki ilişki için bk. Elif Çalışır, “Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü’ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân”, *Dergibant* 12/1 (2024), 219-237.

⁷⁵ Bk. Davut İltas, *Fıkıh Usulünde Müttekellim’in Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 187.

delâlet türleri içerisinde *nassın delâletine* tekabül etmektedir.⁷⁶ *Mefhûmü'l-muhâlefeye*⁷⁷ gelince o, Hanefî usulcüler tarafından tüm çeşitleriyle⁷⁸ birlikte fâsid istidlâl olarak kabul edilmektedir.⁷⁹

Mefhûmü'l-muhâlefe, Cessâs'ın (ö.370/981) ifadesiyle “iki vasfa sahip olan bir şeyin bu iki vasfından birine hüküm bağlandığında, vasfın yokluğu halinde hüküm vasfın varlığı halindeki hükmün tersinedir”⁸⁰ ya da Sadruşşerîa'nın tanımıyla “lafızda söylenmeyen (meskûtün anı) hükmünün lafızda söylenenin (mantûkun bih) tersine sabit olması”⁸¹ demektir.

⁷⁶ Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 142; Seraşsî, *Uşûlü's-Seraşsî*, 1/241; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 311; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 1/254; Habbâzî, *el-Muğnî*, 154; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/256.

⁷⁷ Mefhûmü'l-muhâlefe ilk dönem Hanefî literatüründe *el-mahsus bi'z-zikr* ya da *tahsîsü's-şey bi'z-zikr* terkiplerine tekabül etmektedir. Kavramın bu isimle kullanılması ise müteahhar döneme rastlamaktadır. Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 150-162; Seraşsî, *Uşûlü's-Seraşsî*, 2/255-266; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 311-326; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 1/300-325; Habbâzî, *el-Muğnî*, 164-170; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/266; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl fi Şerhi Mirkâtî'l-vüşûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 324; Zeydân, *el-Veciz*, 289-298; Zühaylî, *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 2/349-360.

⁷⁸ Literatürde yaygın olan türleri şunlardır: Mefhûmü's-şart, mefhûmü'l-lakab, mefhûmü's-sıfat, mefhûmü'l-aded, mefhûmü'l-gâye ve mefhûmü'l-hasrdır. Bazı usulcüler bu çeşitleri daha da arttırırken bazıları da birçok türü ya mefhûmü's-sıfat ya da mefhûmü'l-hasr kapsamında değerlendirerek azaltmıştır. Detaylı bilgi için bk. Taha Nas, *Fıkah Usulünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 125-175.

⁷⁹ Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-usul*, 1/289-326; Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 150-174; Seraşsî, *Uşûlü's-Seraşsî*, 2/255-277; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 311-326; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 1/300-358; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/266-280; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl*, 324-332. Hanefîlerden Muhammed bin Şucca' es-Selci'nin *mefhûmü'l-adedi* hüccet kabul ettiğine dair bir takım rivayetler bulunsa da Cessâs kendisinin mütekaddim âlimlerden böyle bir şey duymadığını ifade etmiştir. Ayrıca hocası Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin ve İmam Ebû Yusuf'un da aynı görüşü paylaştıklarını ifade etmiştir. Ne var ki Semerkandî Kerhî'nin mefhûmü'l-lakab dışında mefhûmü'l-muhâlefenin tüm türlerini hüccet kabul ettiğini söylemektedir. Ortaya çıkan bu iki farklı rivayet karşısında usulcüler Cessâs'ın rivayetini öğrencisi olması bakımından görüşlerini daha iyi bileceği gerekçesiyle tercihe şayan görmüşlerdir. Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-usul*, 1/292, 294; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed 'Alâ'uddîn es-Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdülber (Katar: Matba'atu Dûha el-Hadîse, 1404/1984), 407; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraşsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr* (b.y.: eş-Şirketü's-Şarkîyye, 1971), 527; Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed ibn 'Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ala Tahrîrî'l-Kemâl b. Humâm* (b.y.: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1403/1983), 117.

⁸⁰ Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-usul*, 1/291.

⁸¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/266. Molla Hüsrev de benzeri bir şekilde şöyle tarif etmiştir: *Lafızda söylenmeyen (meskûtün anı) hükmünün ispat ve nefy bakımından lafızda söylenenin (mantûkun bih) tersine olmasıdır*. Mefhûmü'l-muhâlefenin tüm türlerini ihtiva etmesi ve hükmün müspet ya da menfi olması arasında bir farkın olmadığını açıkça ifade etmesi bakımından bu tanım daha isabetli gözükmektedir. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl*, 324. Karâfi yapılan tanımlardan farklı olarak şöyle demiştir: *Söylenenin hükmünün nakîzinin söylenmeyen için ispat edilmesidir*. Tanımında zıddiyet ile nakîzin aynı şey olmadığına ve hükmün her zaman zıddiyet

Kıyâsı hüccet olarak kabul etmeyen Zâhiriler ve birçok Mu'tezilî âlimleri mefhûmü'l-muhâlefeyle amel etmeyi reddederek Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmışlardır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu ise ileride de ifade edileceği üzere mefhûmü'l-muhâlefenin mefhûmü'l-lakab dışındaki tüm türleriyle belirli şartlar altında amel etmeyi kabul etmişlerdir.⁸² Kimi usulcüler ise bazı türlerini hüccet sayarken bazılarını reddetmiştir.⁸³

Mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet değeri hakkındaki bu ihtilafta taraflar birtakım aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Fakat çalışmanın amacı doğrudan bu istidlâl yöntemini incelemek olmadığı için söz konusu delillere girilmeyecektir. Bunun yerine Hanefîlerin itiraz gerekçelerinin içerisinde kat'î bilgi arayışını yansıtan yorumları irdelecektir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki usulcülerin bu konuda ihtilaf etmelerinin temel sebebi lafzın mefhûmunun delâletinde mantûkun aksine ihtimal barındırmasıdır. Diğer bir ifadeyle dilin vaz'ında söylenen ile söylenmeyenin hükmü aynı olabildiği gibi

gerektirmediğine dikkat çekmiştir. Sözelimi haram hükmünün mefhûmü'l-muhâlefe vücutu gerektirdiği gibi ibâha da gerektirebilir. Bu durumda başka bir karineye ihtiyaç duyulur. Zira nakîz kavramı zıddiyetten daha kapsamlıdır. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd (b.y.: y.y., 1393/1973), 53. Müttekellim usulcülerin tanımları için bkz. İltâş, *Fıkıh Usulünde Müttekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 366-369.

⁸² Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferra' Ebû Ya'la el-Ferrâ', *el-'İddetu fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. 'Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. (b.y.: y.y., 1410/1990), 448-455; Şîrâzî, *el-Luma'*, 44-45; Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrici'l-furû' 'ale'l-'usul*, thk. Muhammed Hasen Heytu (Beyrut: y.y., 1400), 245-246; Ebu'l-Hattâb Maḥfûz b. Ahmed b. el-Hasan el-Hanbelî el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Muḥfid Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. 'Alî b. İbrâhîm (b.y.: y.y., 1406/1985), 189-198; Muhammed b. 'Alî eṭ-Ṭayyib el-Başrî el-Mu'tezilî Ebû'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi usuli'l-fıkıh*, thk. Ḥalîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 141-160; Ebû'l-Muzaḥfer Maṣṣûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-'usul*, thk. Muhammed Hasen İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 237-238; İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 42-47; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 270-273.

⁸³ Bu usulcülerden İmâmü'l-Harameyn, İbn Süreyc, Râzî mefhûmü'ş-şartı; Gazzâlî ve Âmidî mefhûmü'l-hasr ve mefhûmü'l-istisnayı; Şâfi mefhûmü'l-gaye ve mefhûmü'l-hasr; Ebu'l-Huseyn el-Başrî ise mefhûmü'ş-şart ve gayeyi hüccet olarak kabul etmişlerdir. Ebû'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed*, 142-145; Şîrâzî, *el-Luma'* 45; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezâk 'Affî (Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 72; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: y.y., 1413/1993), 211-214; Ebû'l-Me'âli 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 173; Muhammed Emin b. Maḥmûd el-Huseynî el-Buḥârî el-Mekkî Emîr Bâdşâh, *Taysîru't-Tahrîr* (Beyrut: y.y., 1403/1983-1417/1996), 100-101. Cumhurun meseleye dair görüş ve delillerini inceleyen çalışma için bkz. Ahmed bin Meş'al bin Aziz el-Ğâmidî, *Mefhûmu'ş-şart inde'l-usuliyin ve't-tatbîk aleyhi min hilâli âyâtî'l-ahkâm fî sûreti-'Bakara ve'n-Nisâ* (el-Memleketü'l-'Arabîyye es-Su'ûdiyye: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2008); Taha Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usul İslam Araştırmaları* 14/14 (2010), 354-388.

farklı da olabilmektedir. Söylenen için hüküm hitabın nassı ile sabit iken söylenmeyen için hüküm muhtemeldir. Bundan mütevellid Hanefîlerin nazarında mefhûmun delâletiyle ulaşılan hükmün ispatı için hârici bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. *Mefhûmü'l-muhâlefe*yi hüccet kabul eden bakış açısına göre ihtimalin içinde barındırdığı şüpheyi istidlâl mâni olmak için yeteri kadar kuvvetli görmeme eğiliminde olduğu fakat bunun mutlak manada olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu yaklaşımda olanlar, ameli için daha kuvvetli bir delille çatışmamasını ve mantûkun hükmüne getirilen kaydın kalkması durumunda hükmün de sona ereceğini gösterme dışında başka bir faydasının olmamasını şart koşmuşlardır.⁸⁴ Söz konusu şartlar ışığında *mefhûmü'l-muhâlefe*yle âm lafzı tahsis etmişler ve böylece lafzın mantûkuyla beraber mefhûmunun da ahkâmın teşrîinde hüccet olmasının yolunu açmışlardır.

Hanefîlere gelince bu istidlâl yöntemini mutlak olarak fâsid kabul etmeleri onların nazarında ispat için vaz'olunan hükmün aynı zamanda nefy için de vaz'olunamayacağı⁸⁵ göstermektedir. Nitekim Ebû Hanîfe *mefhûmü'l-muhâlefe*yle istidlâli esbâb-ı mûcibesi yokken Şâri'in sükûtuyla amel etmek olarak yorumlamıştır.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle nassın mefhûmu (muhâlefe) ona göre Şâri'in sükût ettiği manadır. Dolayısıyla müctehid yapmış olduğu istidlâlle bir bakıma Şâri'e söylemediği şeyi söyletmektedir. Böyle bir durumda söz konusu hüküm aynı nastan çıkarılamaz ve hüküm lafzın mantûkuyla sınırlandırılır. Ebû Hanîfe yaptığı bu yorumla Şâri'in hitabında muhtemel mana karşısında taabbudî bir tutum sergileyerek muallal alanı bir yönüyle daraltmıştır.

Hanefî usulcülerin *mefhûmü'l-muhâlefe*yle istidlâli insanların kelamında hüccet kabul etmeleri ve sadece Şâri'in hitabında geçerli saymamaları usûldeki kesinlik arayışlarının bir başka görünümüdür. Şöyle ki onlara göre Şâri' hükmünü bir kayda bağlamışsa mutlaka bunun temelinde insanlar için birçok maslahat yani hukûkî gaye vardır. İnsanların kelimalarından gayelerini tespit etmek mümkün iken Şâri' için aynı şey geçerli değildir. Kaydın yokluğu hükme bağlandığında varlığında gözetilen birçok maslahat da o kayıtla birlikte zâyi olabilir. O nedenle de *mefhûmü'l-muhâlefe* şer'î hitapta

⁸⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhtâ fî 'usûli'l-fıkḥ* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 5/139; Âmidî, *el-İhkâm fî 'usûli'l-aḥkâm*, 3/100-101; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 530-532; İslam hukukunda mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet değeri hakkında yapılan çalışma için bk. Fatma Hazar, *İslam Hukuku'nda Mefhûmu'l-muhâlefe'nin Mahiyeti ve Delil Oluşu* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014).

⁸⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 150; Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî*, 1/255.

⁸⁶ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 152-161; Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî*, 1/259; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, 315,318; Habbâzî, *el-Muḡnî*, 169,174; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/273-275.

hüccet değildir.⁸⁷ Hanefîler bu yaklaşımıyla “Şâri”e söylemediği şeyi söyletmekten kaçınma” hususunda ihtiyatlı bir duruş sergileyerek bir bakıma şer’î gayelerin tespitinde insanların maksatlarını tespit etmedeki gibi bir kesinlik arayışında olmuşlardır. Ne var ki müctehid ancak bilmeye gücünün yettiği kadarıyla sorumludur. Müctehide bunun ötesinde sorumluluk yüklemek Zâhirî hukuk mantığına benzer bir şekilde içtihat faaliyetini sınırlandırmak olur.

Hanefîlerin kat’î bilgi arayışlarını bu konuda ileri sürdükleri şu aklî istidlâlde de görmek mümkündür: *Mefhûmü’l-muhâlefe* şâyet şer’î hitab için sahih bir istidlâl yöntem ise bu ancak akıl ya da nakil ile bilinebilir. Dil ile ilgili mevzularda aklın bir rolü olamaz. Nakli delile gelince o da ya âhâd ya şöhret ya da tevâtür yoluyla gelir. Şâyet tevâtür ya da şöhret olsaydı âlimler arasında ihtilaf vuku bulmazdı. Âhâd haber ise şer’î hitabın dilsel kullanımı bakımından anlaşılmasında yeterli bir delil değildir. Zira mesele usulle ilgilidir. Usul kaideleri ise kat’îdir.⁸⁸

Hülasa, ortada kat’î delil niteliğinde olan umûm mana varken içerisinde şüphe olan ile amel etmekten kaçınmayı tercih eden Hanefî usulcüler ya âm lafzı tahsis etmeyip umûm mana üzere bırakmışlar ya da cumhurun *mefhûmü’l-muhâlefe*yle ulaştığı hükme ondan daha kuvvetli başka bir delilin mantûkuyla ulaşmışlardır. Zira lafzın mantûku mefhûmundan daha kuvvetlidir. Delil bulamadıklarında ise ihtiyatlı davranarak istishâbü’l-berâeti’l-asliyye⁸⁹ delili ile amel etmeyi tercih etmişlerdir.⁹⁰ Tüm bu çabaları göstermektedir ki ictihad faaliyetinde mümkün olduğunca şüpheden uzak kat’îye yakın bilgiye ulaşmayı hedeflemişlerdir.

Hanefîlerin bu yaklaşımlarını başka meselelerde de gözlemlemek mümkün olmakla birlikte çalışmanın sınırlarını aşacağı düşüncesiyle bu konulara girilmemiştir. Sözelimi sırf Allah hakkı olan had cezalarının kıyâs gibi zannî delile sabit olmayacağından hareketle yapılan şürb-sekr haddi ayırımı, ehliyet arızalarından biri olan ikrâhın

⁸⁷ Ceşşâş, *el-Fuşûl fi’l-usul*, 319; Neseî, *Şerhu’l-Müntehab*, 1/307; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/268-269; Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamât bi-şerhi Müsellemi’s-şübât*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Darü’l-Kütübi el-İlmiyye, 2002), 1/451.

⁸⁸ Buna karşılık cumhur dilin tevâtür ve âhâd haberle de sabit olabileceğini, nitekim Kur’an ve Sünnet’teki lafızla ilgili birçok kaide ve şer’î hükmün zannî delille sabit olduğunu, usul kaidelerinin Kat’î olmasına gelince bu konuda usulcüler arasında bir ittifakın olmadığını söyleyerek itiraz etmiştir. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/272; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-uşûl*, 325-326.

⁸⁹ Berâet-i asliyye istishâbı, “delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmesi” demektir. Bk. Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376-381.

⁹⁰ Detaylar için bk. Hazar, *İslam Hukuku’nda Mefhûmu’l-muhâlefe’nin Mahiyeti ve Delil Oluşu*; Nas, “Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”.

rızayı bozsa da *ihtiyar*ın varlığını kesin olarak ortadan kaldırmadığı gerekçesiyle mük-rehin talâkını geçerli kılmaları, iradeyi sakatlaması bakımından *hata* ile *unutmayı* aynı görmeyip *hata* durumunda ibadetin fâsid olacağına hükmetmeleri ve benzeri meselelerde de kat'îlik düşüncesinden hareketle şüpheci bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Sonuç

Hanefî usul âlimleri delillerin tasnifinde *ilim gerektirmeyen* delillerin yanı sıra *ilim gerektiren* delilleri ortaya koyarak ahkâmın teşri'inde kat 'î ya da kat'îye yakın bilgiye ulaşmanın mutlak değilse de imkân dâhilinde olduğunu kabul etmişlerdir. Bunun yollarını da tevâtür, şöhret ve icmâ' olarak açıklamışlardır. Kat'î bilgi ifade eden bu delillerin Hanefî usulünde aynı zamanda zannî delillerle amelde bir denetleme aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim âhâd haberlere bünyesinde barındırdığı şüpheden dolayı ihtiyatla yaklaşarak ameli için epistemolojik açıdan kat'î ya da kat'îye yakın delillere arz edilmesi gerektiğini şiddetli bir şekilde savunmuşlardır. Amaçlarının zannî delillerin epistemik değerini kat'î seviyesine yükselterek usulde kat'îliğe giden yolu açmak olduğu anlaşılmaktadır.

Kat'î bilgiye ulaşmanın bir diğer yolu, istihsân delilinin kıyâs hükmü karşısında daha kuvvetli görülmesinin gerekçesi olarak öne çıkan maslahatın ya da daha teknik ifadeyle makâsıdü's-şer'înin tespit edildiği tümevarım (istikrâ) yöntemidir. Kıyâsın (genel kâide veya açık kıyâs) hükmü epistemik değeri kat'î olan bu şer'î gayelere uygunluk bakımından sorgulanması sonucunda zayıf bulunup terk edilmiştir.

Hanefîler bazen de kat'îlik düşüncesiyle mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet değeri meselesindeki gibi içerisinde şüphe olan delil yerine berâet-i asliyye ile amel ederek ihtiyatlı bir tutum sergilemişlerdir. Nassı yorumlamadaki bu ihtiyatlı tutum onları bir noktada Zâhirîlerle benzer çizgiye getirerek lafzı mantûkuyla sınırlandırmaya yönlen-dirmiştir.

Usuldeki bu kat'î bilgi arayışları neticesinde kat'î delillerin desteklemediği zannî delillerle ya da lafızların mefhûmlarıyla tahsis, takyid ve nesh yolu kapatılarak nasların yorumu kısmen daraltılmış ve böylece Kitap'ın umûm manası daha fazla muhafaza edilmiştir.

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

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

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

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥaneḫî. *Keşfu'l-esrâr şerḫu ’Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- ‘Alâ’uddîn es-Semerḫandî, Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Mizânu'l-uşûl fi netâ’ici'l-’uḫûl*. thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr. Katar: Matba’atu Dûha el-Ḥadîse, 1404/1984.
- Âmidî, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî ‘Alî Seyyiduddîn es-Sa‘lebî. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. ‘Abdurrezzâḫ ‘Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arûsî, Halid b Muhammed el- - Hira, Ayhan. “Usul ve Cedel Âlimlerine Göre Tümevarımın (İstikrâ) Delâleti”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 421-450.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 59-82.
- Aydın, Ahmet. “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 361-398.
- Aydın, Mehmet Sabih. “Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili”. 7/1 (2023), 52-71.
- Bâcî, Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî. *İḥkâmu'l-fusûl fi aḥkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beroje, Sahip. “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri Ve Önemi”. *Şarkiyat* 9/2 (2017), 951-974.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. b.y.: Merkezü Hicr, 1432/2010.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsıdü's-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buğda, Sadrettin. “Cumhurun Haber-i Vâhid Çerçevesinde Umûmu'l-Belvâya İlişkin Değerlendirmeleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 203-218.

- Buğda, Sadrettin. “Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberin Bilgi ve Delil Değeri”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 348-373.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cengiz, Mehdi. *Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Ceşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi’l-‘usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü’l-‘Evkâfi’l- Kuveytiyye, 1414/1994.
- Ceylan, Mehmet Nezir. *Fıkıh Usûlünde Kıyas Delili*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Cuveynî, Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh. *el-Burhân fi ‘usûli’l-fıkh*. thk. Şalâh b. Muhammed b. ‘Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Cuveynî, Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh. *el-Varakât*. thk. ‘Abdullaṭîf Muhammed el-‘Abd. b.y.: y.y., ts.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu’t-ta‘rifât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Çalışır, Elif. “Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü’ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân”. *Dergiabant* 12/1 (2024), 219-237.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ . *Taḳvîmü’l-edille fi’l-uṣûl*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 35-48.
- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve’l-Müteallim, İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Ebû Ya‘la el-Ferrâ’, Muhammed b. el-Huseyn İbnu’l-Ferra’. *el-‘İddetu fi uṣûli’l-fıkh*. thk. Aḥmed b. ‘Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1410/1990.
- Ebû Zîne, Yahya Abdulhadi. *Menhecü’l-kat’ ve zann fi uṣûli’l-fıkh*. Gazze: Camiâtü’l-İslamiyye Külliyyetü Şer‘îa ve’l-Hukuk, Risâletü’l-Macistir, 2010.

- Ebû'l-Huseyn el-Başrî, Muhammed b. 'Alî eṭ-Ṭayyib el-Başrî el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Hâlif el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Emîr Bâdşâh, Muhammed Emîn b. Maḥmûd el-Huseynî el-Buḥârî el-Mekkî. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1403/1983-1417/1996.
- Fâsî, Allâl. *İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2014. ha
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi* 1/2 (2017), 1-17.
- Güler, Hasan. *İmam Şafî'nin "er-Risale ve el-Ümm" Adlı Eserlerinde İstihsan Anlayışı*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Ğâmidî, Ahmed bin Meş'al bin Aziz. *Mefhûmu's-şart inde'l-usuliyîn ve't-tatbîk aleyhi min hılâli âyâtî'l-ahkâm fî sûreti'-Bakara ve'n-Nisâ*. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2008.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğnî fî uşûli'l-fikh*. thk. Mazhar Beka Muhammed. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1983.
- Hazar, Fatma. *İslam Hukuku'nda Mefhûmu'l-muhâlefe'nin Mahiyeti ve Delil Oluşu*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Hin, Muhammed Muaz el-. *el-Kat'î ve'z-zannî fî's-sübûti ve'd-delâleti 'inde'l-usuliyîn*. Dı-maşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi İbn. *İslam Hukuk Fel-sefesi: (Gaye Problemi)*. İstanbul: Rağbet Yayınevi, 4. Basım, 2013.
- İbn Hâzm, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dimaşkı el-Ḥanbelî. *İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muham-med 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Abdülbâkî Mu-hammed Fuad. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiyye, ts.
- İbn 'Emîrî'l-Hâc, Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr 'ala Taḥrîri'l-Kemâl b. Humâm*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekelimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayın-ları, 2011.

- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kâhire: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1978.
- İsnevî, Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Hasen. *et-Temhîd fî taḥrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Heytu. Beyrut: y.y., 1400/1979.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messû'l-Ferc) Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 111-142.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerḥu Tenkîhi'l-Fuṣûl*. thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd. b.y.: y.y., 1393/1973.
- Kelvezânî, Ebu'l-Ḥattâb Maḥfûz b. Ahmed b. el-Hasan el-Ḥanbelî. *et-Temhîd fî uṣûli'l-fikh*. thk. Mufîd Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. 'Alî b. İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1985.
- Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (2003), 157-169.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirliliği". *Mîlel ve Nihâl* 6/3 (2009), 27-40.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Koç, Ayşe. "Şafî'nin Kıyas Anlayışı". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2015), 521-526.
- Koşum, Adnan. "İctihatta Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu". *Usûl: İslam Araştırmaları* 5 (2006), 5-32.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi el-İlmiyye, 2002.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Mir'âtü'l-uṣûl fî şerḥi Mirkâti'l-vüṣûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-saḥîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İyhâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nas, Taha. *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti". *Usul İslam Araştırmaları* 14/14 (2010), 354-388.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen / el-Mücteba*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1985.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menâru'l-envâr fî usûli'l-fikh*. thk. İlyas Kablân. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

- Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Şerhu'l-Müntehab fî uşûli'l-mezheb*. thk. Sâlim Öğüt. 2 Cilt. b.y.: Dijital Basımevi, ts.
- Opus, Bahadır. "Ehl-î Hadisin Râvinin Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Ebû Dâvûd Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (2022), 296-307.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı". *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (2018), 13-38.
- Özüdoğru, Bekir. "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: (Zarûriyyât - Hâciyyât - Tahsîniyyât)*. İstanbul : Ek Kitap, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Sâid Bekdâş. Kahire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2021.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzafer Manşûr b. Muḥammed el-Mervezî. *Ḳavâṭi'u'l-edille fî'l-ʿusûl*. thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'il eş-Şâfi'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü's-Seraḥsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-ʿEimme es-. *Şerḥu's-Siyeri'l-Kebîr*. 5 Cilt. b.y.: eş-Şirketu's-Şarkıyye, 1971.
- Sofuoğlu, Hadi. "Zahiri Metodolojide İctihat ve Taklit". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011), 115-127.
- Soylu, Ayşenur - Kahraman, Hüseyin. "Fıkhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında 'Bey-yine ve Yemin Hadisi' Nin Tahrir ve Tenkidi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları Vakfı, 38. Basım, 2021.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât fî Usûli's-şerîa*. thk. Muhammed el-İskenderânî - Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *el-Luma' fî uşûli'l-fıkh*. b.y.: y.y., 1424/2003.
- Tahtacı, Hakan. "Fâtıma binti Kays ve Rivayetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 249-262.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telviḥ ilâ keşfi ḥaḳā'iki't-Tenkîḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- Tirmizî, Muhammed b. Îsâ et- Ebû Îsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tsılıgır, Chamntı. "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (2010), 69-83.
- Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 5-25.
- Yüksek, Ali. "İslâm Hukukunda Âhâd Haberlerle İstidlal". *Manas Din Bilimleri Dergisi (MDBD)* 2 /1 (2023), 27-39.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Zühaylî, Vehbe. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

Mehrin Yoksulluk Nafakasına Alternatif Olabilmesinin İmkânı Üzerine

Mustafa ÖZGÜR

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof. Dr., Amasya University Faculty of Theology

Amasya/TÜRKİYE

mustafa.ozgur@amasya.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4924-6998

Öz

İslam hukukunda mehir, evlilik akdinin sonucu olarak kadına tanınan ve ekonomik güvence sağlamayı hedefleyen temel bir haktır. Ödeme zamanına göre mehr-i muaccel (peşin mehir) ve mehr-i müeccel (vadeli mehir) olmak üzere iki kategoride değerlendirilen mehir, kadının mali bağımsızlığının önemli bir teminatı olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma, Türkiye'deki dinî nikâhlarda yaygın olarak tercih edilen mehr-i muaccel yerine, mehr-i müeccelin boşanma sonrası kadınlara sağlayabileceği avantajları incelemekte ve süresiz nafaka tartışmalarına alternatif bir çözüm önerisi sunmaktadır. Alan araştırmaları, Türkiye'deki dinî nikâhlarda mehrin genellikle nikâh esnasında takılan sembolik altın veya verilen hediyelerle sınırlı kaldığını ve bu değerlerin çoğu zaman müşterek hane ihtiyaçları için kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaygın uygulama, boşanma halinde kadının ciddi ekonomik zorluklar yaşamasına neden olmaktadır. Hâl-buki İslam hukukunda mehir müessesesi, özellikle boşanma durumunda kadına mali güvence sağlama amacı taşımaktadır. Mehir taahhüdünün yazılı bir senetle hukuki olarak kayıt altına alınması, boşanma sürecinde mehir borcunun inkâr edilmesinin önüne geçerek kadınların ekonomik haklarını güvence altına alacaktır. Türkiye'de dinî nikâhlarda mehrin resmi bir statüsü bulunmadığından, kadınların mehir alacaklarını hukuki zeminde talep etmeleri çoğunlukla mümkün olamamaktadır. Türk Borçlar Kanunu

Geliş/Received: 06.07.2024 | **Kabul/Accepted:** 26.11.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Özgür, Mustafa. “Mehrin Yoksulluk Nafakasına Alternatif Olabilmesinin İmkânı Üzerine”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 57-83./Özgür, Mustafa. “On the Possibility of Mahr (Dowry) to be an Alternative to Poverty Alimony”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 57-83.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1511794>

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.

© Mustafa ÖZGÜR | CC BY-NC-ND 4.0 International

kapsamında düzenlenecek bağlayıcı bir mehir senedi, bu sorunun çözümüne önemli katkı sağlayabilecektir. Bununla birlikte, toplumda mehir ödeme yükümlülüğüne dair farkındalık eksikliği ve erkeklerin bu mali sorumluluğu yerine getirme konusundaki isteksizliği, uygulamada önemli engeller oluşturmaktadır. Bu çalışma, süresiz nafaka uygulamasının İslam hukuku perspektifinden tartışmalı bir konu olduğunu vurgulamakta ve mehr-i müeccelin, boşanma sonrası kadının mali güvenliğini sağlamada daha adil ve sürdürülebilir bir çözüm sunabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal bilinçlendirme çalışmalarının yürütülmesi, vaaz ve irşat faaliyetlerinde mehrin evlilik sonrası işlevine vurgu yapılması ve din görevlilerinin, dinî nikâh akdi sırasında mehrin hukuki ve ekonomik boyutlarını kapsamlı şekilde açıklamaları önerilmektedir. Sonuç olarak, İslam hukukunun özgün bir kurumu olan mehrin etkin uygulanması, kadınlar için güçlü bir ekonomik güvence mekanizması oluşturarak süresiz nafaka gibi tartışmalı konulara daha adil ve tutarlı çözümler sunma potansiyeli taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Aile Hukuku, Mehr, Türk Medeni Kanunu, Yoksulluk Nafakası

On the Possibility of Mahr (Dowry) to be an Alternative to Poverty Alimony

Abstract

In Islamic law grants women a fundamental right through marriage: mahr (dower), providing economic security. "Mahr, categorized as mahr muaccel (prompt dower) and mahr müeccel (deferred dower), guarantees women's financial independence. This study explores the potential advantages of mahr müeccel for women post-divorce, positioning it as an alternative to the more commonly preferred mahr muaccel in Turkish religious marriages, and proposes a solution to the ongoing debates surrounding indefinite alimony. Research shows that mahr in Turkish religious marriages is typically limited to symbolic gifts presented during the ceremony, often used for household needs. This practice results in economic hardships for women following divorce. However, in Islamic law, mahr is intended to provide financial security for women, particularly after divorce. Legally documenting mahr through a written deed would secure women's economic rights by preventing the denial of mahr debt during divorce proceedings. Since mahr in religious marriages lacks official status in Turkey, women are frequently unable to claim their receivables legally. A binding mahr deed regulated under the Turkish Code of Obligations could significantly resolve this issue. Nevertheless, societal lack of awareness regarding mahr payment obligations and men's reluctance to fulfill this responsibility create substantial obstacles. This study emphasizes that indefinite alimony is controversial from an Islamic law perspective and argues that mehr-i müeccel could provide a more equitable solution for ensuring women's financial security after divorce. It recommends social awareness campaigns, emphasis on mahr's

post-marital function in religious guidance, and comprehensive explanations of mahr's legal and economic dimensions during religious marriage ceremonies. The effective implementation of mahr, an authentic institution of Islamic law, has the potential to offer more equitable solutions to controversial issues like indefinite alimony by establishing economic security for women.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Family Law, Mahr, Turkish Civil Code, Alimony

Giriş

İslam aile hukukunda, evlilik sözleşmesinin doğal bir sonucu olan mehir, erkeğin kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği; aksi durumda ise sözleşmenin akdedilmesi ve belirli şartların gerçekleşmesiyle erkeğin zimmetinde kadının lehine tahakkuk eden maddi bir karşılıktır.¹ Yoksulluk nafakası ise yürürlükteki medeni kanuna göre, boşanma nedeniyle yoksulluğa düşecek olan eşe diğer eşin maddi yardımında bulunmasını ifade etmektedir.² Medeni kanunda nafaka yükümlüsü eşin cinsiyeti belirtilmese de genellikle bu yükümlülük erkeğin üzerinde olmaktadır. Ancak yoksulluk nafakasının süresiz olması ve nafakayı ödeyen eşin maddi durumu göz önünde bulundurularak nafaka miktarının astronomik rakamlara ulaşması gibi durumlar uzun süredir tartışılmaktadır. Nafaka davaları, bu konuda yaşanan şiddet olayları ve süregelen anlaşmazlıklar, uygulamanın yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Boşandıktan sonra aralarında hiçbir hukuki bağ kalmayan, birbirlerine tamamen yabancı hâle gelmiş kişilerin geçiminin diğer tarafın sorumluluğuna bırakılması, hakkaniyet açısından değerlendirildiğinde makul görünmemektedir. Bu durumun, ilerleyen dönemlerde sosyal bir gerilime dönüşme potansiyeli de göz ardı edilmemelidir. İslam aile hukukundaki mehir uygulaması, bu sorunun çözümüne katkı sağlayabilecek alternatif sunmaktadır.

Literatürde, İslam hukukunda ve Türk medeni hukukunda evlilikle ilgili mali haklar ve nafaka konuları geniş bir inceleme alanı bulmuştur. Jülide Akyüz'ün “*Evlenme Sözleşmesinin Önemli Bir Ögesi Olan Mehir Hakkında Bazı Düşünceler*” başlıklı çalışmasında, İslam evlilik hukukunun temel unsurlarından biri olan mehrin sosyal ve ekonomik bir güvence olarak önemi vurgulanmakta ve Osmanlı toplumundaki uygulamalarına dair örnekler sunulmaktadır.³ Yahya Bilginer'in “*Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile*

¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b Ali el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.), 2/582; Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 133; Heyet, *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1990), 39/151; Muhammed Mehdi Aksoy, “Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehir”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (Aralık 2022), 412.

² Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (22 Kasım 2001), Kanun No. 4721, md. 175.

³ Jülide Akyüz, “Evlenme Sözleşmesinin Önemli Bir Ögesi Olan 'Mehir' Hakkında Bazı Düşünceler”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/37 (Mayıs 2005), 213-228.

İslam Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi” başlıklı çalışmasında ise, Türk medeni hukuku’ndaki yoksulluk nafakası ile İslam hukukundaki bâin talâk nafakasını süre ve sorumluluk açısından farklılıkları analiz edilmekte, İslam hukukunun bu konuda daha belirgin sınırlara sahip olduğu ortaya konulmaktadır.⁴ Hadi Sağlam’ın “*İslam Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?*” başlıklı makalesi ise mehrin bir evlilik sigortası olup olmadığı sorusuna yanıt arayarak, günümüzde bu kavramın nasıl yeniden yorumlanabileceğini tartışmaktadır.⁵ Yahya Bilginer’in diğer bir çalışması olan “*Türk Medeni Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Çalışan Evli Kadının Nafakası*” başlıklı eseri ise, İslam hukuku ve Türk medeni hukukunda çalışan evli kadının nafaka hakkını karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz etmekte ve her iki hukuk sistemindeki nafaka sorumluluklarının toplumsal ve ekonomik açılarından değerlendirilmesini sağlamaktadır.⁶ Recep Çetintaş’ın “*Süresiz Yoksulluk Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*” başlıklı çalışmasında ise, Türk Medeni Kanunu ile İslam hukukunun boşanma sonrası nafaka düzenlemeleri arasındaki farklılıklar incelenmiş ve süresiz yoksulluk nafakasının İslam hukuku açısından hakkaniyet ilkesine aykırı olduğu vurgulanmıştır. Çetintaş, bu durumda ailenin rolüne işaret ederek, yoksulluk nafakasının, İslam hukukundaki hısımlık nafakası gibi uygulamalarla aile içinde çözülmesi gerektiğini önermektedir.⁷ Bu çalışmalar, İslam ve Türk medeni hukukunun aile hukuku kapsamında kadınların mali haklarına yönelik farklı yaklaşımlarını anlamak açısından önemlidir.

Bu çalışma, literatürdeki benzer araştırmalardan farklı olarak, İslam aile hukukunda mehr-i müeccel türü mehrin yoksulluk nafakasına alternatif bir çözüm olarak sunduğu potansiyeli ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Literatürde genellikle mehrin sosyal ve ekonomik güvence işlevine odaklanılırken bu araştırma, özellikle boşanma sonrası kadınların mali açıdan korunmasında mehr-i müeccelin etkili bir çözüm sunabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışma, mehr-i müeccelin keyfi boşanmaları engelleme işlevine ve İslam hukukunda muhâlea yoluyla boşanma sürecinde kadınlara sunduğu avantajlara da değinmektedir.

Çalışmada öncelikle, yoksulluk nafakasının tanımı yapılmış ve Türk Medeni Kanunu’ndaki tarihsel gelişimi incelenerek, süresiz nafaka uygulamasından

⁴ Yahya Bilginer, “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 508.

⁵ Hadi Sağlam, “İslam Hukukundan Mehir Evlilik Sigortası mıdır?”, *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 2.

⁶ Yahya Bilginer, “Türk Medeni Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Çalışan Evli Kadının Nafakası”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 9/14 (Haziran 2024), 61-62.

⁷ Recep Çetintaş, “Süresiz Yoksulluk Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 127-129.

kaynaklanabilecek adaletsizlikler vurgulanmıştır. Daha sonra, İslam hukukundaki mehir uygulaması ve ayrılık durumunda kadının talep edebileceği mehr-i müeccel üzerinde durulmuştur. Mehr-i müeccelin, boşanma sonrası kadına mali güvence sunma ve erkeğin boşanma hakkını keyfi kullanmasını sınırlama yönleri ile mevcut nafaka düzenlemelerine alternatif oluşturabileceği ele alınmıştır.

Bu araştırma, mehirin boşanma sürecinde ve sonucundaki koruyucu rolünü ve İslam hukukunda kadına sunduğu hakları sosyoekonomik bir perspektiften ele alarak literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Yoksulluk Nafakası

“Nafaka” kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla harcamak, tüketmek gibi anlamlara gelen infak kökünden türemiştir ve kişinin aile fertleri ve kendisi için yaptığı masrafları ya da ihtiyaçların karşılanması için harcadığı şeyleri ifade etmektedir.⁸ Terim olarak ise nafaka; kişinin barınma, beslenme ve giyinme gibi temel ihtiyaçları karşılamak amacıyla eşi, çocukları ve geçimini sağlayamayan akrabaları için yaptığı harcamaları kapsayan yükümlülük anlamına gelmektedir.⁹

Nafaka, Türk Medeni Kanunu’nda yardım ve bakım nafakası olarak iki başlık altında düzenlenmiştir.¹⁰ Yardım nafakası, akrabalık ilişkisinden doğan bir yükümlülük tür ve Türk Medeni Kanunu’nun 364. maddesinde “Herkes, yardım etmediği takdirde yoksulluğa düşecek olan üstsoyu ve alt soyu ile kardeşlerine nafaka vermekle yükümlüdür” şeklinde tanımlanmıştır.

Bakım nafakası, nikâh bağına dayalı bir nafaka türüdür ve üç başlıkta ele alınır: Tedbir nafakası, yoksulluk nafakası ve iştirak nafakası. Tedbir nafakası, kanunda “Boşanma veya ayrılık davası açılınca hâkim, davanın devamı süresince gerekli olan, özellikle eşlerin barınmasına, geçimine, eşlerin mallarının yönetimine ve çocukların bakım ve korunmasına ilişkin geçici önlemleri re’sen alır.” ifadesiyle yer alır.¹¹ İştirak nafakası, boşanma sonucunda çocuğun velayeti kendisine verilmeyen tarafın, çocuğun

⁸ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaa-i Hükümet, 2001), 26/431; Çetintaş, “Süresiz Yoksulluk Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 110.

⁹ Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırlı İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 2/504; Heyet, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 265.

¹⁰ Emrah Kulaklı, “Yoksulluk Nafakası ve Yoksulluk Nafakasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi”, *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 239.

¹¹ TMK, md. 169.

masraflarına katkıda bulunmak için diğer tarafa ödediği paradır.¹² Yoksulluk nafakası ise boşanma nedeniyle yoksulluğa düşecek olan tarafın, karşı taraftan talep ettiği paradır.¹³

Yoksulluk nafakası kavramı, İsviçre Medeni Kanunu’nu temel alan ve 4 Ekim 1926’da yürürlüğe giren 743 sayılı Türk Kanunu Medenisi ile Türk toplumunun hukuk sistemine dahil olmuştur.¹⁴ Bu kanunun 144. maddesi şu şekildedir: “*Kabahatsiz olan karı yahut koca, boşanma neticesi olarak büyük bir yoksulluğa düşerse, diğeri boşanmaya sebebiyet vermemiş olsa dahi kudreti ile mütenasip bir surette bir sene müddetle nafaka ifasına mahkûm edilir.*” 1988 yılında yapılan değişiklikle bu maddenin başlığı “Yoksulluk Nafakası” şeklinde değiştirilmiş ve madde şu hâle getirilmiştir: “Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek eş, kusuru daha ağır olmamak şartıyla geçimi için diğer eşten mali gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Ancak, erkeğin kadından yoksulluk nafakası isteyebilmesi için kadının hâl-i refahta bulunması gerekir.” Yoksulluk nafakası 2001 yılında kabul edilen 4721 sayılı yeni Türk Medeni Kanunu’nun 175. maddesinde şu şekilde yer almıştır: “Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan mali gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz.”

İlk olarak bir yıl ile sınırlı olan yoksulluk nafakası, 1988 yılında yapılan değişiklikle “süresiz nafaka isteyebilir” ibaresi kanuna eklenerek süresiz hale getirilmiştir. Aslında, hukukçuların çoğunluğuna göre süresiz nafaka sorunu, Medeni Kanun’dan değil, kanundaki “isteyebilir” ibaresini Yargıtay’ın emredici bir hüküm gibi yorumlayarak yoksulluk nafakasının süresiz olma niteliğini yerleşik bir kural haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Yargıtay, kararlarında kanun maddesinin emredici olduğunu ve hâkimin takdir yetkisi bulunmadığını belirterek süresiz yoksulluk nafakasını mutlak hale getirmiştir.¹⁵

1988 yılında yapılan düzenlemede, erkeğin kadından nafaka isteyebilmesi için kadının müreffeh bir yaşam sürmesi şartı getirilmişken, 2001’deki değişiklikte bu koşul kadın-erkek eşitliğine aykırı bulunarak kaldırılmıştır. Ayrıca, başlangıçta nafaka isteyebilmek için “kusursuz olma şartı” aranırken, bu şart “daha ağır kusurlu olmamak”

¹² TMK, md. 182.

¹³ TMK, md. 175; Mehmet Hamzaçebi, “Türk Medeni Kanununa Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (2002), 26.

¹⁴ Mustafa Yaşar Aygün, “Medeni Kanun’un Kabulünün 72’nci Yılında Tarihi Gelişimi Açısından Türk Özel Hukuku ve Medeni Kanun”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 10/3 (1998), 941.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bk. Seda Baş - Nisa Özcan, “Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununun Anayasa ve Medeni Hukuk Boyutuyla Tartışılması ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı”, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2022), 328-383.

şeklinde değiştirilmiştir. Yoksulluk hâli ise “büyük bir yoksulluğa düşmek” ifadesinden “yoksulluğa düşmek” şekline yumuşatılmıştır.¹⁶

Başlangıçta yoksulluk nafakasının bir yıl ile sınırlı tutulması, düzenlemenin amacına uygun olmadığı gerekçesi ile eleştirilmiş ve bir yıllık sürenin boşanma nedeniyle maddi sıkıntıya düşen eşin ihtiyacını karşılayamayacağı belirtilmiştir. Ancak süresiz hâle getirilen nafaka, farklı açılardan sorunlara yol açmaya başlamıştır.

Bu sorunlarla karşılaşan yerel mahkemelerden biri olan Kestel Asliye Hukuk Mahkemesi, aile mahkemesi sıfatıyla, yasadaki süresizlik kaydının Anayasa’nın 2, 10 ve 41. maddelerine aykırı olduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi’ne iptal davası açmıştır. Mahkeme, başvurusunda süresiz yoksulluk nafakasının ortaya çıkardığı olumsuzlukları şöyle sıralamıştır:

*Süresiz nafaka boşanıp ortak hayatlarını bitiren kişileri sürekli irtibat halinde bırakmaktadır. Bir sözleşme ile kurulan ve boşama ile sonuçlanan evlilik birliği, tarafları sanki kan bağı yoluyla akraba olmuşlar gibi birbirine bağımlı kılmaktadır. Boşanmak, bazen hem taraflar hem de çocuklar için katlanılmayacak hale gelen durumdan kurtulmak için bir yol iken süresiz nafaka korkusu nedeniyle tarafları çekilmez bir evliliğe katlanmaya zorlamaktadır. Ayrıca, yoksulluk nafakası nafaka alacaklısını çalışmamaya teşvik edici bir mahiyet de taşımaktadır.*¹⁷

Anayasa mahkemesi, bu iptal talebini oy çokluğuyla reddetmiştir. Karşı oy kullanan üye Hicabi Dursun, süresiz nafakanın olumsuz yönlerine dikkat çekerek şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Türk Medeni Kanunu’nda yer alan diğer bir nafaka türü olan yardım nafakası için bir süre zikredilmezken yoksulluk nafakası için süre zikredilmesi Anayasa’nın 2. Maddesinde yer alan “sosyal hukuk devleti” ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Yoksulluk nafakasının mülkiyet hakkı gibi sürekli olması hak düşürücü süre ve zamanaşımı mefhumunun kabul edildiği bir sistemde adalet duygusuna hâle getirmektedir. Süresiz nafaka ilerleyen dönemlerde nafakanın artırılması, azaltılması veya kaldırılması davalarını da beraberinde getirecektir. Bu durumda eski eş nafaka alan tarafın kanunun öne sürdüğü şartları taşıyıp taşımadığını kontrol etmeye kalkacak, onun özel hayatına müdahale sayılabilecek davranışlara meyledecek, psikolojik baskı kurmaya başlayacaktır. Ayrıca yoksulluğun tek nedeni tarafların ayrılmasıymış gibi davranılmakta, yoksulluğa sebep olan diğer

¹⁶ Sera Reyhani Yüksel, “Yoksulluk Nafakası ve Süre Sorunu”, *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 494; Kulaklı, “Yoksulluk Nafakası ve Yoksulluk Nafakasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi”, 251.

¹⁷ Anayasa Mahkemesi (AYM), K. 2012/72 (Mayıs 2012).

*etkenler göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla toplumsal bir olgu olan yoksulluğun sebebinin boşanan taraflardan birine yüklemek bunun telafisiyle bir kişiyi sorumlu tutmak devletin sosyal devlet anlayışı ile çözmesi gereken bir meseleyi bir kişiye havale etmektir. Bu ise sosyal devlet ilkesiyle, hakkaniyete ve mantığa uygun bir çözüm yolu değildir.*¹⁸

Hukukçuların süresiz nafakaya yönelik eleştirilerinin yanı sıra, yapılan araştırmalar, ABD'nin bir kaç eyaleti hariç tamamında ve Avrupa ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkede süresiz nafaka uygulamasının bulunmadığını göstermektedir.¹⁹ Mevzuatlarında süresiz nafaka şeklinde ifadeler bulunan ülkelerde bile hâkime takdir yetkisi tanıdığı, dolayısıyla sürenin belirlenmesi konusunda esneklik sağlandığı görülmektedir.²⁰ Türk Medeni Kanunu ise Yargıtay kararları doğrultusunda süresiz nafakayı mutlak hâle getirmiştir.

Türk medeni hukukunda teorik olarak nafaka yükümlüsü taraf kadın veya erkek olabilirken, uygulamada kadının erkeğe nafaka ödemesi nadir bir durumdur. Süresiz nafaka uygulaması, özellikle kısa süreli evliliklerde, taraflar arasında yeni anlaşmazlıklara yol açmakta ve boşanan bireyleri sürekli bir bağ altında bırakmaktadır. Boşanma sonrası hukuken bir bağı kalmamış eski eşlerden birinin geçiminin diğer tarafa sınırsız süreyle yüklenmesi, toplumsal adalet duygusunu zedelemektedir.²¹ Ayrıca, nafaka miktarının erkeğin gelirine göre belirlenmesi, bazı bireylerde boşanma durumunda karşılaştıkları yüksek nafaka yükümlülüğünden kaçınmak amacıyla evlilik dışı ilişkilere yönelim düşüncesini teşvik edebilmektedir. Bu durum, evlilik içi anlaşmazlıkların çözümünü zorlaştırmakta, evlilik dışı ilişkilere ve genç bireylerde evlilikten kaçınma eğilimine neden olarak çeşitli sosyal problemlerin artmasına yol açmaktadır.

Süresiz yoksulluk nafakasının fikhî boyutunu ele alan Recep Çetintaş, İslam hukukunun boşanma sonrası yoksulluk nafakasına yaklaşımını incelemiş ve alternatif bir çözüm önerisi sunmuştur. Çetintaş'a göre, İslam hukukunda nafaka yükümlülüğü evlilik süresince kocaya aittir; boşanma durumunda ise kadın yalnızca iddet süresi boyunca nafaka talebinde bulunabilir. İslam hukukunda bu sürenin tamamlanmasından sonra kadının eski eşinden nafaka talep etmesi hukuken sona erer. Ayrıca, boşanmış kadının

¹⁸ (AYM), K. 2012/72.

¹⁹ Hanife Işık, "Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 74; Baş - Özcan, "Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununun Anayasa ve Medeni Hukuk Boyutuyla Tartışılması ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı", 342.

²⁰ Kulaklı, "Yoksulluk Nafakası ve Yoksulluk Nafakasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi", 261; Ali Demirbaş, "Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası", *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 231.

²¹ Bilginer, "Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi", 519.

geçim sorumluluğu aile içi destek mekanizmasıyla üst ve alt soy gibi yakın akrabalara devredilir. Çetintaş, İslam hukukuna göre boşanmış kadının süresiz nafaka talep etmesinin meşru kazanç ilkelerine uymadığını savunur ve bu durumun helal olarak kabul edilemeyeceğini öne sürer. Bu bağlamda Çetintaş, boşanma sonrası yoksulluk çeken kadınların ihtiyaçlarının karşılanması için, devletin sosyal hukuk devleti sorumluluğu çerçevesinde bir çözüm geliştirmesi gerektiğini belirtir. Önerilen çözüm; devletin Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı bünyesinde bir bütçe ayırarak yoksul durumda kalan boşanmış kadınlara maaş bağlamasıdır. Böylelikle, kadının geçim ihtiyacı aile dışı bir destek mekanizmasıyla karşılanacak ve eski eşin nafaka yükümlülüğünden bağımsız bir çözüm sağlanmış olacaktır.²² Ancak Çetintaş'ın önerdiği bu yöntem anlaşmalı boşanma yoluyla tarafların bunu bir geçim kapısı hâline getirmesi riskini de barındırmaktadır. Yoksulluk nafakasına alternatif çözüm arayışında bulunan yazarlardan biri olan Bilginer ise bu konuda devlet müdahalesinin en aza indirilmesini savunmaktadır.²³

2. Mehir

Kelime anlamı itibarıyla mehir, nikâh akdi sebebiyle kocanın karısına ödediği şey anlamına gelmektedir.²⁴ Terim olarak ise, evlilik akdinin kurulmasıyla kadının kocasından almaya hak kazandığı mal ya da başka bir ifade ile erkeğin kadına vermekle yükümlü olduğu ve kadının mülkiyetine giren bir hediyedir.²⁵ Hanefî hukukçu Bâbertî'ye (ö. 786/1384) göre mehir, nikâh akdinde kadının bedeninden faydalanma karşılığında erkeğin vermesi gereken maldır.²⁶ Ancak İbn Nüceym (ö. 1005/1596) bu tanımın eksik olduğunu belirterek “mehir, nikâh akdi veya zifâf sebebiyle kadının hak ettiği maldır” şeklinde bir tanım yapmıştır.²⁷

Câhiliye Araplarında evliliğin geçerli sayılması için mehrin verilmesi gerekliliği, Yahudi hukukunda evlenecek kızın ailesine “mohar” adında bir ödeme yapılması ve eski

²² Çetintaş, “Süresiz Yoksulluk Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 127-129.

²³ Bilginer, “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”, 525.

²⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1979), 5/281.

²⁵ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir*, 2/582; Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 160.

²⁶ Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), 3/316.

²⁷ İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2/229.

Türklerde görülen “kalın”²⁸ uygulaması,²⁹ İslam öncesi toplumlar ve dinlerde de mehre benzer uygulamaların bulunduğunu göstermektedir.

Mehrin gerekliliği Kur’ân ve sünnet tarafından emredilmiştir.³⁰ Ancak, her ne kadar mehir bir emir olsa da fukahaya göre mehir, nikâh akdinin ne rüknu ne de şartıdır.³¹ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre, mehir belirlemeden veya mehir vermemek şartıyla yapılan nikâhlar sahihtir. Bu şekilde gerçekleştirilen bir nikâh akdinde, evlilik ölüm ya da boşanmayla sona erdiğinde, kadının emsallerinin almış olduğu mehir miktarı anlamına gelen mehir-i misil, erkeğin zimmetine borç olarak geçer.³² Mâlikîler ise burada küçük bir ayrıma giderek, mehir belirlemeden yapılan nikâhı sahih kabul etmekle birlikte, mehir vermemek şartıyla yapılan nikâhın geçersiz olduğunu savunurlar.³³

Mehir, evlilik akdinde kadının haklarını korumaya yönelik önemli bir uygulamadır. Mehir adı altında verilen karşılıklar, kadının kendi öz malı olup kadının izni olmadan kimse bu mal üzerinde tasarruf hakkına sahip değildir. İslam hukukunda evliliğe dair yapılacak bütün masraflar erkeğin sorumluluğunda olduğundan, kadın aldığı mehir ile çeyiz hazırlamak zorunda değildir.³⁴ Bu açıdan bakıldığında, mehir uygulaması

²⁸ Kalın, eski Türklerde evlilik sırasında erkeğin ailesinin kızın ailesine verdiği para anlamına gelir.

²⁹ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, “İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakışı Açısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/4 (2013), 225-226.

³⁰ el-Bakara 2/236; en-Nisa 4/4; el-Mâide 5/5; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315), “Nikah”, 15; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), “Nikah”, 31.

³¹ Bâbertî, *el-Înâye*, 3/316; Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/350; Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî Râfîf, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/236; Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrût: Dârü âlemi'l-kütüb, 1983), 5/144.

³² Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Teb'yînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/137; Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009), 9/393; Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Kelvezânî, *el-Hidâye fî fîrû'î'l-fikhi'l-Hanbelî*, thk. Abdüllatif Hemim - Mahir Yasin el-Fahl (b.y.: Müessesetü' garrâs li'n-neşr ve't-tevzi', 2004), 393.

³³ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Beyrût: Dârü'l-Hadis, 2004), 3/45.

³⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1997), 9/6786; Acar, *İslam Aile Hukuku*, 166.

eski Türklerdeki “kalın” geleneğinden ve günümüzde bazı yerlerde uygulanan başlık parasından ayrılmaktadır.³⁵

Mehrin gerekli kılınmasının birçok hikmeti vardır. Kadına verilen değer bir göstergesi olarak mehir, kadını evliliğe ısındırmak, kocayı eşine ve evine karşı harcama yapmaya alıştırmak, kocanın sahip olduğu tek taraflı boşama hakkının keyfi bir şekilde kullanılmasını engellemek ve evlilik sona erdikten sonra kadının ekonomik olarak bir süre kendi ayakları üzerinde durabilmesini sağlamak gibi yararlar taşır.³⁶

Kur’ân ve sünnet verileri incelendiğinde, mehrin en üst sınırı hakkında belirli bir miktar bulunmadığı görülmektedir. Bu nedenle, müçtehitler arasında mehrin üst sınırının olmadığı konusunda görüş birliği mevcuttur.³⁷ Bununla birlikte, mehir miktarında aşırılıktan kaçınılması, makul seviyelerde belirlenmesi gerektiği vurgulanmış ve bu yaklaşım müstehap kabul edilmiştir.³⁸ Mehriin üst sınırının belirlenmemesi, mehir miktarının toplumun sosyoekonomik koşullarına ve kocanın ekonomik durumuna göre tespit edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Erkeğin maddi durumu ve kadının toplumsal statüsü gibi etkenleri, mehrin miktarı konusunda belirleyici unsurlar olarak değerlendirmek mümkündür.

Mehrin en az miktarının ne kadar olması gerektiği, müçtehitler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Hanefî mezhebine göre, mehrin miktarı on dirhemden az olamaz. Nitekim Hz. Peygamber “Kadınları ancak denkleriyle evlendirin ve onları ancak velileri evlendirebilir. Mehri ise on dirhemden az olamaz”³⁹ buyurmuştur. Hanefilere göre bu miktar içti-hada dayalı olmayıp tevkîfidir. Ayrıca, hırsızlık nisabı olarak belirlenen on dirhem miktarından yola çıkarak şu sonuca ulaşmışlardır: Mehri, kadının onurunu ve değerini simgeler ve belirlenirken hırsızlık nisabı olan on dirhem temel alınmalıdır. Zira bu miktar,

³⁵ Mehmet Âkif Aydın, “Mehri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/390; Okur Gümrükçüoğlu, “İslâm Aile Hukukunda Kadının Mehri Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme”, 228.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 2/117; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 162.

³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Üm* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1990), 5/182; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâveridî, *el-Hâvi’l-kebîr hüve şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 9/396.

³⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru alemlî’l-kütüb, 1997), 10/101.

³⁹ Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrût: Messesetü’r-risâle, 2004), 4/357.

insanın değerli bir organının bedeli olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ On dirhem, o dönemin şartlarında yaklaşık 4.25 gram altına veya iki koyuna karşılık gelmektedir.⁴¹

Mâlikî mezhebinde, mehrin en az miktarı çeyrek dinar veya üç dirhem olarak belirlenmiştir. Mâlikîler, Hanefîler gibi, hırsızlık nisabını esas alarak ve benzer gerekçelere dayanarak bu miktarı benimsemişlerdir. Mâlikî mezhebine göre hırsızlık nisabı, çeyrek dinar veya üç dirhem olarak kabul edilmektedir ve bu miktar, mehrin alt sınırı olarak değerlendirilmiştir.⁴²

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise mehir için alt sınır belirlenmemiş olup alım-satım işlemlerinde kıymet ifade eden her şeyin mehir olarak belirlenebileceği kabul edilmiştir.⁴³ Bu farklı yaklaşımlar, İslam toplumlarındaki sosyo-ekonomik çeşitliliği yansıtmakta ve dinî metinlerin farklı yorumlanması bir sonucunu oluşturmaktadır. Hanefî ve Mâlikî mezhepleri, nisaba dayalı bir alt sınır belirleyerek kadının onurunu ve evlilik sözleşmesindeki değerini koruma amacını güderken, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, tarafların anlaşmasına dayalı bir esneklik sunmaktadır. Bu yorum farklılıkları, İslam hukukunun sosyal ihtiyaçlara cevap verebilen bir çeşitlilik sunduğunu göstermektedir.

“Mallarınızla (mehirlerini vermek suretiyle) kadınlarla evlenmeniz size helal kılındı”⁴⁴ âyetinde yer alan “بأموالكم” ifadesinden yola çıkan fakihler, mehrin mal olması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak malın tanımı konusundaki ihtilaflar, hangi şeylerin mehir olarak kabul edilebileceği hususunu da etkilemiştir. Hanefîler, menfaatleri mal olarak kabul etmedikleri için, menfaatlerin mehir olarak belirlenemeyeceğini savunmuşlardır. Bununla birlikte, sonraki dönem Hanefî hukukçuları, iktisadi değeri olan, bir evde oturma veya bir tarlayı ekme gibi menfaatlerin mehir olarak tayin edilebileceğini kabul etmişlerdir.⁴⁵ Hanefîlerin dışındaki mezhepler ise menfaatleri mal kapsamında değerlendirdiklerinden, Kur’an öğretmek, hizmet etmek veya hacca götürmek gibi karşılıklar üzerinden nikâh akdinin yapılabilmesi görüşündedirler.

⁴⁰ Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes’ûd b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’* (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1986), 2/276; Bâbertî, *el-Înâye*, 3/320.

⁴¹ Acar, *İslam Aile Hukuku*, 171.

⁴² Ebu Said Halef b. Ebi’l-Kasım Muhammed el-Ezdî ibnü’l-Berâzi’î, *et-Tehzîb fi ihtisârî’l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emin (Dubâi: Dâru’l-Buhûs, 2002), 2/189; Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî ibn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimetü’l-mümehtidât*, thk. Muhammed Huccî (Beyrût: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1988), 1/469.

⁴³ Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 9/397; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/101.

⁴⁴ en-Nisâ 4/24

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi’*, 2/279.

Öte yandan, mehir olarak belirlenen malın mütekavvim mal olması gerektiği konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁶ Mehir olarak belirlenen mal bu niteliklere sahip değilse, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre nikâh akdi geçerli kabul edilmekte ve kadına mehir-i misil takdir edilmektedir.⁴⁷ Mâlikî mezhebinde ise bu durumda akit geçersiz sayılmakta ve hemen feshedilmesi gerekmektedir; ancak zifaf gerçekleşmişse evlilik devam eder ve kadın mehir-i misil almaya hak kazanır.⁴⁸

Mehir, miktarının belirli olup olmaması açısından mehir-i müsemma ve mehir-i misil şeklinde iki kısma ayrılır. Akit esnasında taraflarca belirlenen mehir, mehir-i müsemma olarak adlandırılır. Akit esnasında mehrin belirlenmemesi ya da belirlenen mehrde geçersizlik olması durumunda ödenmesi gereken mehir ise mehir-i misil olarak ifade edilir.⁴⁹ Mehr-i misil belirlenirken kadının güzelliği, zenginliği, sosyal konumu, yaşı gibi hususlarda dengi olan kadınlar için takdir edilen mehir dikkate alınır.⁵⁰

Ödeme zamanı açısından ise mehir, muaccel ve müeccel olarak ikiye ayrılır. Akitten hemen sonra ödenmesi kararlaştırılan mehre, mehir-i muaccel, akitten sonraki bir tarihte ödenmesi kararlaştırılan mehre ise mehir-i müeccel denilmektedir.⁵¹ Ayrıca, mehrin bir kısmının *muaccel*, bir kısmının ise *müeccel* olarak belirlenmesi de mümkündür. Mehrin *müeccel* olarak kararlaştırıldığı, ancak ödeme zamanının belirtilmediği durumlarda mezheplerin farklı görüşleri bulunmaktadır:

Hanefîlere göre, müeccel mehrin ödeme zamanı, taraflar arasında belirlenen tarihtir. Eğer bir zaman belirtilmemişse, mehrin ödenme vakti ölüm veya boşanma anıdır. Ancak, rüzgâr estiği ya da yağmur yağdığı gibi belirsiz bir zamana mehri ertelemek geçerli kabul edilmez. Mehrin müeccel mi yoksa muaccel mi olacağı kararlaştırılmadan akit yapılmışsa, örfe göre hareket edilir. Bu konuda bir örf yoksa mehrin muaccel olduğuna hükmedilir.⁵²

Şâfiîler ve Hanbelîler, mehrin belirli bir zamana kadar ertelenebileceğini kabul ederler. Ancak vakit belirtilmeden akit yapılmışsa, Hanbelîler bu durumda nikâhın

⁴⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1989), 5/41; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şafîî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 4/368; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/108.

⁴⁷ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/145; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/374; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5/135.

⁴⁸ Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir* (Beyrût: Dâru'l-fîkr, ts.), 2/303.

⁴⁹ Bilmen, *Kâmus*, 2/10.

⁵⁰ Heyet, *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, 39/154.

⁵¹ Bilmen, *Kâmus*, 2/118.

⁵² Kâsânî, *Bedâi'*, 2/288; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/156.

sahih olduğunu ve ödeme zamanının ölüm veya boşanma anı olduğunu kabul ederler. Şâfiîler ise belirlenen mehrin geçersiz sayılması gerektiğini ve bu durumda mehr-i misilin devreye girmesi gerektiğini ifade ederler.⁵³

Mâlikî mezhebinde, mehrin ertelenmesi sürenin belirli olması şartıyla caiz kabul edilir. Ancak süre belli değilse, nikâh akdi geçersiz sayılır. Mehr olarak belirlenen şey elbise, hayvan veya ev gibi o anda mevcut bir varlık ise ertelenmesi caiz değildir. Erteleme süresinin belirlenmesi unutulmuşsa, o bölgenin örfi uygulamaları dikkate alınarak bir süre tayin edilir.⁵⁴

Kadın, peşin olarak kararlaştırılan mehrini almadığı sürece zifaktan kaçınma hakkına sahiptir ve bu konuda mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır.⁵⁵ Şâfiî mezhebine göre, zıfap gerçekleşmiş olsun ya da olmasın, kadın nikâh akdini feshettirme hakkına sahiptir. Mâlikî mezhebine göre ise, kadın bu hakkı yalnızca zıfap gerçekleşmediği sürece kullanabilir.⁵⁶

Kadının, nikâh akdi ile hak kazandığı mehrin tamamını alabilmesi için bazı koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir:

İslam hukukunda, sahih bir nikâh akdinden sonra zıfap gerçekleşmişse veya zıfap gerçekleşmese dahi eşlerden birinin vefat etmesi durumunda, kadının mehrin tamamını alma hakkı mezheplerin ittifak ettiği bir husustur.⁵⁷ Bu bağlamda, koca vefat etmişse kadın mehrini kocasının terekesinden tahsil eder; eğer kadın vefat etmişse, koca mehr miktarını kadının yasal varislerine vermekle yükümlüdür.

Zıfap gerçekleşmemiş ancak halvet-i sahiha⁵⁸ meydana gelmişse, mezhepler arasında bu konuda bazı yorum farkları bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, halvet-i sahiha durumunda kadın, mehrin tamamını talep etme hakkına sahiptir.⁵⁹

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/115; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/349; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 9/6788.

⁵⁴ Desûkî, *Hâşiye*, 2/303; Bilmen, *Kâmus*, 2/120; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 9/6788.

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/531; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/373; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/288; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhi Tenviri'l-ebzar* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/144.

⁵⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/373; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/179.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/291; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zühayr eş-Şaviş (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 7/263; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5/150; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/48.

⁵⁸ Halvet-i sahiha eşlerin nikah sonrasında üçüncü bir kişinin muttali olamayacağı şekilde kapalı bir mekanda baş başa kalmaları durumudur.

⁵⁹ Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1984), 2/244; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/353.

Buna karşılık, Mâlikî mezhebi, zıfâf gerçekleşmemiş olsa bile kadının mehrin tamamını alabilmesi için eşlerin en az bir yıl süreyle veya toplumsal olarak uzun kabul edilebilecek bir süre aynı evde yaşamış olmalarını şart koşar. Bu durumlarda, Mâlikî mezhebine göre de kadın mehrin tamamına hak kazanır.⁶⁰

Sahih ve mehir belirlenerek yapılan bir evlilikte, zıfâf veya halvet gerçekleşmeden kocanın kadını boşaması durumunda, kadın belirlenen mehrin yarısını alma hakkına sahiptir. Mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhta ise, kadına müt'â verilir. Müt'â, kadının gönlünü hoş etmek amacıyla hediye olarak verilen kıyafet veya buna denk bir bedeldir. Ancak, müt'â miktarı mehr-i mislin yarısını aşamaz.⁶¹

Sahih bir nikâh akdinde, zıfâf veya halvet gerçekleşmeden önce kadının dinden dönmesi, taraflardan birinde evliliğe engel teşkil eden bir hastalığın bulunması, denklik veya bülûğ muhayyerliği gibi sebeplerle kadının ayrılık talep etmesi durumunda, mehrin tamamı düşer.⁶²

3. Mehrin Yoksulluk Nafakasına Alternatif Olabilmesi

Yoksulluk nafakasının amacı, boşanma nedeniyle mali gücü daha az olan eşe destek sağlamaktır. Bu yardımın sınırlarını ve süresini, boşanma anında eşlerin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik koşullar belirler. Yukarıda belirtildiği üzere, Yargıtay kararları doğrultusunda, talep edilmesi hâlinde bu nafaka süresiz olarak hükmedilmektedir. Ancak, süresiz nafaka uygulaması toplum vicdanına rahatsızlık vermekte, birçok kesim tarafından hakkaniyete aykırı bulunmakta ve eleştirilmektedir.⁶³

İslam hukukunda yer alan nafaka kavramı oldukça geniş bir kapsamı içerir. Nafaka, aile hukuku ilişkisinden veya mülkiyet ilişkisinden kaynaklanması bakımından iki türde incelenir. Birincisi, evlilik ve hısımlık nafakasını kapsarken, ikincisi kölelerin, hayvanların ve cansız varlıkların nafakalarını içermektedir.⁶⁴ Bu çalışmada bizi ilgilendiren birinci grup nafakadır.

Hısımlık nafakasının dayanağı kan bağıdır. Mezhepler arasında detaylarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, aralarında veraset ilişkisi bulunan akrabalar

⁶⁰ Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Necm el-Cuzâmî ibn Şâs, *‘İkdu’l-Cevâhiri’s-Şemîne fi Mezhebi ‘Âlimi’l-Medîne*, thk. Ḥamîd b. Muḥammed Lahmer (Beyrut: y.y., 1423/2003), 2/472.

⁶¹ Bilmen, *Kâmus*, 2/142.

⁶² Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye fi’ş-Şeriatî’l-İslâmiyye* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.), 151-152.

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları* (Ankara: İlahiyat, 2020), 130-156.

⁶⁴ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğüne sahiptir. Bir tarafın muhtaç duruma düşmesi hâlinde, diğer taraf imkânları ölçüsünde onun ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür.⁶⁵

İslam hukukunda evlilik nafakası ise nikâh akdinin hukuki sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Evlilik süresince erkek, kadının nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Hanefî mezhebine göre, koca; fakir, kayıp veya hasta olsa bile bu yükümlülüğü devam eder. Kadın, nafakasını sağlamak amacıyla hâkim kararıyla kocası adına borçlanma yetkisine sahiptir.⁶⁶ Evlilik akdi sona erdiğinde ise kocanın kadına karşı sınırlı bir nafaka yükümlülüğü bulunur. Bu yükümlülüğe iddet nafakası denir. İddet, evliliği sona eren kadının (ve bazı durumlarda erkeğin) yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade etmektedir.⁶⁷

İddet bekleyen kadının nafakası hakkında mezheplerin görüşü ise özetle şu şekildedir:

Eğer boşanma ric'î talak ile gerçekleşmişse, tüm mezheplerin ittifakıyla iddet süresi içinde kadının yeme, giyim ve barınma masrafları kocaya aittir. Boşanma bâin talak ile gerçekleşmişse ve kadın hamile ise yine ittifakla, hamilelik sonlanana kadar kadının nafaka ve barınma ihtiyacı koca tarafından karşılanır.⁶⁸ Bâin talakla boşanan kadın hamile değilse, Hanefîlere göre kadının hem nafaka hem de barınma hakkı vardır.⁶⁹ Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre, kadının yalnızca barınma hakkı bulunur; nafaka hakkı yoktur. Hanbelî mezhebine göre ise bu durumda kadının ne nafaka ne de barınma hakkı vardır.⁷⁰

Görüldüğü üzere, İslam hukukunda evlilik birliği sona erdikten sonra kocanın kadına karşı nafaka yükümlülüğü oldukça sınırlıdır. Bu yükümlülüğün süresi, kadının beklemesi gereken iddet süresi ile kayıtlanmıştır ve bu süre en fazla hamilelik süresi kadardır. Kadın hamile değilse, en fazla üç veya dört ay nafaka alabilir. Evlilik akdi sona erdikten sonra taraflar birbirine yabancı iki şahıs hâline gelir ve nafaka yükümlülüğünü doğuracak herhangi bir bağ kalmaz. Özetle, evlilik akdi sona erdikten sonra kadının nafaka alabileceği en fazla süre hamile ise dokuz ay, değilse üç ya da dört aydır. Bu süre

⁶⁵ Bilmen, *Kâmus*, 2/506-508.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/185.

⁶⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 148; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 179.

⁶⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hanefî İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, ed. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419), 190; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/113; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/391; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/393.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201.

⁷⁰ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/391; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/393.

dışında, boşanmış olduğu kocasından nafaka talebinde bulunması kadın için helal değildir.

İslam fıkhi açısından, kadının boşanmış olduğu kocasından nafaka adı altında alabilecekleri yukarıda belirtilenlerle sınırlıdır. Bu aşamadan sonra kadın kendi nafakasını karşılayamayacak durumda ise devreye hısımlık nafakası girer. İslam hukukunda hısımlık nafakası, mezheplerin ittifakıyla üst ve alt soy akrabaları, yani usul ve fûrû arasında zorunlu bir yükümlülük olarak kabul edilmiştir. Buna göre, yoksul durumdaki anne, baba, dede ve nine gibi üst soy akrabaların nafakası maddi durumu iyi olan çocukları veya torunları tarafından sağlanırken; alt soyda yer alan çocuklar ve torunlar da maddi olarak yetersiz olduklarında ebeveynleri tarafından desteklenir.⁷¹

Ancak diğer akrabalar arasında nafaka yükümlülüğü konusunda mezhepler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası, usul ve fûrû dışında, mahrem olan diğer yakın akrabaları (kardeş, amca, dayı, hala, teyze gibi) kapsarken;⁷² Hanbelî mezhebi mirasta pay sahibi olan diğer akrabaları bu yükümlülüğe dahil eder.⁷³ Şafîî ve Mâlikî mezhepleri ise nafaka yükümlülüğünü yalnızca usul ve fûrû ile sınırlı tutar.⁷⁴

İslam hukuku açısından nafaka meselesine bakıldığında, durum yukarıda özetlendiği gibidir. Ancak konuya sosyolojik açıdan yaklaşıldığında, mesele farklı bir boyut kazanır. Türkiye özelinde incelendiğinde, evliliğin doğal bir sonucu olan ve nikâh akdi sırasında ele alınması gereken mehirci toplumda yeterli önemin verilmediği gözlemlenmektedir. Yapılan bir alan araştırmasında, dinî emirleri yerine getirme hassasiyetine sahip olduğunu ifade eden kişilerin bile mehir ve mehir borcuna ilişkin yükümlülüklerini ihmal ettikleri görülmektedir.⁷⁵ Toplumda mehir ve onun önemi giderek unutulmuş bir konu hâline gelmektedir. Mehirci denildiğinde daha çok, erkek tarafının düşünde kıza takacağı altınlar anlaşılmakta; ancak mehrin evlilik sona erdiğiandaki işlevi göz ardı

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222-223; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-îmâm eş-Şâfi'î*, 11/491; Ebû'l-Kâsım Abdullah b el-Hüseyn ibnü'l-Cellâb, *et-Tefri'*, thk. Seyyid Kasrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/63; Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1983), 9/274.

⁷² Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/293.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/99.

⁷⁴ Râfi'î, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, 3/148; Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-Kaşı fi fıkhi ehli'l-medîne*, thk. Muhammed Muhammed Muritani (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980), 2/628.

⁷⁵ Bk. Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehirci Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", 234-251.

edilmektedir. Bunun nedeni, evlenen gençlerin henüz evliliğin başındayken ayrılığı düşünmemeleri olabilir. Bu sebeple, ebeveynlerin nikâh akdi esnasında mehir konusunu ciddiye ele alarak kayıt altına almaları gereklidir. Evlilik sona erdiğinde ödenmesi vaat edilen ve bu durumda tahakkuk eden müeccel mehir, günümüzde problem hâline gelen süresiz nafakaya alternatif olabilecek bir potansiyele sahip olabilir.

Seküler yaşam tarzını benimseyenleri bir kenara bıraktığımızda, ortalama bir Türk insanının dinin ibadet boyutuna dair emirlerine her zaman titizlik göstermese de evlenme ve boşanma gibi aile hukuku meselelerinde İslam'ın hükümlerine hassasiyet gösterdiği söylenebilir. Türkiye İstatistik Kurumu ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan araştırmalar bu durumu ortaya koymaktadır. Söz konusu araştırmalara göre, dinin en temel ibadeti olan namazı her zaman kıldığını belirtenlerin oranı %42,5 iken, resmi nikâhın yanı sıra dinî nikâh yaptıranların oranı %90, birlikte yaşamak için dinî nikâhın zorunlu olduğunu düşünenlerin oranı ise %84'tür.⁷⁶ Vatandaşların, resmi nikâhın ardından dinî bir önder gözetiminde ayrıca bir nikâh töreni yapmaları veya evlilik sona erdikten sonra mahkemenin tayin ettiği süresiz nafakanın caiz olup olmadığını sorgulamaları da bu hassasiyetin başka bir göstergesidir.

Yukarıda belirtilen çerçevede, İslam hukuku açısından iddet nafakası dışında, sürelili veya süresiz herhangi bir nafakanın caiz olmadığı ve bu tür bir nafakanın diğer tarafların hakkına tecavüz ederek haram bir kazanç oluşturacağı açıktır. Ancak, bu şekilde bir fetva verilmesi, günümüzde boşanmış kadınların karşılaştığı sorunlara yeterli bir çözüm sunamamaktadır. Boşanmış ve maddi destekten yoksun kalmış bir kadının şu şekilde bir itirazda bulunması muhtemeldir: Evlilik süresince kendini ailesine, çocuklarına ve evine adanmış; bu nedenle geleceğini güvence altına almak için sigorta teminatı sağlayan bir işte çalışmadığını ve hatta kariyerini yarıda bırakıp tüm zamanını evine ayırdığını dile getirebilir. Sonuç olarak, evlilik sona erdiğinde, herhangi bir mali destek olmaksızın, kendisini zor bir durumda bulduğunu ifade edebilmektedir.

Şehirleşme ve modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan çekirdek aile yapısı, boşanan kadının nafakasını üstlenebilecek bir yakınının olmaması nedeniyle, kadının "ortada kalmışlık" hissini daha da güçlendirmektedir. Ayrıca, toplumdaki yanlış kanaatler sebebiyle boşanan kadının yeniden evlenmesi önünde birçok engel bulunmakta; ikinci eş olarak evlenmenin hukuki ve örfi imkânsızlıkları, kadını içinden çıkılması güç bir yoksulluğa itebilmekte ve geçimini sağlamak için gayrimeşru yollara yönelmesine sebep olabilmektedir.

⁷⁶ TÜİK, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2021* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Başkanlığı, 2022), 30, 62; Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 42.

Özellikle, erkeklerin belirli bir maddi seviyeye ulaştıktan sonra mevcut eşlerinden memnuniyetsizlik bahanesiyle başka ilişkilere yönelmesi, bir miktar dinî hassasiyete sahip olanların ise sözde imam nikâhıyla ikinci veya üçüncü evlilikler yapmaları, ilk eşi doğal olarak rahatsız etmekte ve mevcut evliliğini bu sebeplerle sona erdirmek istemesine yol açmaktadır. Ancak, boşanma durumunda mali destekten yoksun kalacak olması ve yürürlükteki hukukun takdir edeceği süreli veya süresiz yoksulluk nafakasının dini açıdan sakıncalı görülmesi, inançlı kişileri vicdan ve maddi kaygı arasında bırakmaktadır. Kadınlar, bir yanda mutsuz bir evliliğe katlanma zorunluluğu, diğer yanda ise 45-50 yaşlarından sonra herhangi bir mali destekten yoksun bir yaşam arasında sıkışıp kalmaktadır.

Son yüzyıldır, Türk toplumunda, özellikle medeni hukuk alanında, bireyler inançlarının emrettiği hukuk ile devletin belirlediği hukuk arasında bir çatışma yaşamaktadır. Nikâh kıyma yetkisinin müftülüklerle de verilmesi, bu ikilemi bir ölçüde hafifletmiştir. Ancak medeni hukukun diğer alanlarında da benzer düzenlemelerin yapılması gerekmektedir. Bu tür düzenlemelerin laiklik propagandalarına kurban gitme riski ise ayrı bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Süresiz nafaka konusunda inançlı bireyleri rahatlatmak adına, İslam hukuku çerçevesinde çözümler üretilmelidir.

Bu soruna İslam hukuku sınırları içerisinde iki çözüm yolu bulunmaktadır: Hısımlık nafakası ve mehr-i müeccel uygulaması. Hısımlık nafakası, Türk Medeni Kanunu'nun 364. maddesinde şu şekilde kısmen yer bulmuştur: "Herkes, yardım etmediği takdirde yoksulluğa düşecek olan üstsoyu ve alt soyu ile kardeşlerine nafaka vermekle yükümlüdür." Ancak, aile yapısındaki değişiklikler ve şehirleşmenin aile bağlarını zayıflatması nedeniyle hısımlık nafakasının uygulanması zorlaşmaktadır. Bu nedenle, kadının boşandıktan sonra yeniden evlenene ya da geçimini sağlayacak bir iş bulana kadar mali destek alabilmesi için İslam hukukunda yer alan mehr-i müeccel uygulamasının yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Yukarıda mehir başlığı altında belirtildiği gibi, mehrin üst sınırı bulunmamaktadır. Miktarı, hayat standartları ve gelir durumu göz önünde bulundurularak evlenecek kişiler tarafından belirlenmelidir. Nikâh akdi sırasında, mehrin konuşulması gerektiği ve evlilik sona erdiğinde ne tür bir işlev üstlendiği taraflara açıklanmalıdır. Evlilik sırasında ayrılığı hatırlatmak hoş bir durum olmasa da nikâh akdine nezaret eden din görevlisi tarafından konunun önemi vurgulanmalıdır. Belirlenen mehir miktarı ve ödeme şekli, şahitlerin ve tarafların imzasıyla kayıt altına alınmalı ve bir mehir senedi düzenlenmelidir. Özellikle müftülük marifetiyle akdedilen nikâhlarda, mehrin önemi ve bilhassa evlilik sona erdiğiindeki işlevi hakkında bilgi verilmelidir. Bu esnada, şahitlerin ve müftülük personelinin imzasını taşıyan bir mehir senedi düzenlenmelidir.

Mehir senedinin düzenlenmesi, daha sonra yaşanabilecek mehirle ilgili problemlerin pozitif hukuk çerçevesinde çözülebilmesi açısından önemlidir. Sözlü mehir anlaşmasının ispatı, pozitif hukuka göre mümkün değildir; mehir senedi ise pozitif hukuk nezdinde önemli bir delil teşkil etmektedir. 2.12.1959 tarihli ve E. 14, K. 30 sayılı Yargıtay içtihadı birleştirme kararı, günümüz Türk pozitif hukukunda mehir davalarının çözümünde esas alınan bir düzenlemedir. Söz konusu kararda Yargıtay, mehirle ilgili uyuşmazlıklarda Türk Borçlar Kanunu'nun "Bağışlama Sözleşmesi" hükümlerini esas alarak çözüme gitmiştir. Yargıtay'ın bu kararı, İslam hukukunun kadına bir hak olarak tanıdığı mehir alacağının talep edilmesine imkân sağlamaktadır.

İstatistiklere göre, nikâh esnasında yalnızca resmi nikâhla yetinmeyip dinî nikâh da kıydıran Türk halkı, ayrılık durumunda İslam hukuku açısından erkeğe yüklenen sorumluluklara karşı aynı hassasiyeti göstermemektedir. Yapılan alan araştırmalarına göre, bu sorumluluğun en önemli adımlarından biri olan mehir konusu, en fazla ihmal edilen konuların başında gelmektedir.⁷⁷ Söz konusu araştırmalara göre, dinin emirlerini yerine getirdiğini ifade eden erkeklerin bile %63'ünün mehir borçlarını ödemediği anlaşılmaktadır.⁷⁸ Bu durum, hukuki destek ve yaptırımdan yoksun, kişilerin vicdanına bırakılmış bir sözleşmenin, nikâh anında yapılan bir ritüelden öteye geçmediğini göstermektedir.

Türkiye'de kıyılan dinî nikâhlarda mehir genellikle peşin olarak belirlenmekte, hatta düğün öncesi veya düğünde erkek tarafının taktığı altın takılar mehir kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak, mehr-i müeccel neredeyse hiç gündeme gelmemekte, ayrılık durumunda mehrin sağlayabileceği faydalar çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Peşin alınan mehir ise genellikle kadının elinde kalmamakta; evlilik süresince kadının isteğiyle veya zorunluluk gereği evin ihtiyaçlarına harcanmaktadır. Bu nedenle, ayrılık gerçekleştiğinde kadın herhangi bir hak iddia edememekte, mağduriyet yaşamaktadır.

İslam aile hukukunda kadın ve erkek arasında mal ayrılığı anlayışı hâkim olsa da evlilik süresince karşılaşılan mali sıkıntılardan bütün ailenin etkilenmesi ve örf, adetler nedeniyle mal ayrılığı prensibi pratikte pek uygulanmamaktadır. Bu nedenle, kocası mali sıkıntılar altında ezilen bir kadının kolunda binlerce lira tutarında altınla dolaşması kadın açısından bakıldığında bile insani bir durum gibi durmamaktadır. Dolayısıyla, mutlu ve sorunsuz bir evlilikte kadının elindeki altınları evin ihtiyaçlarına harcaması olağan karşılanmaktadır. Fakat muaccel olarak alınan mehir zamanla eriyip

⁷⁷ Bk. Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", 233-254.

⁷⁸ Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", 251.

gitmekte ve ayrılık durumunda kadın mağdur olmaktadır. Bu nedenle, mehrin müeccel olarak kararlaştırılması, kadının yararına olacaktır. Böylece kadın, yoksulluk nafakası talep etmek yerine dinen kendisine helal olan mehir sayesinde bir süre geçimini sağlayabilecektir.

Evlilik süresince kadının tüm geçim masraflarının kocası tarafından karşılanması gerektiği göz önüne alındığında ve yukarıda belirtilen nedenlerle, nikâh sırasında peşin alınan mehrin kadın açısından pratikte pek bir faydası olmadığı söylenebilir. Bu nedenle, evlilik sonrası bir mağduriyet yaşamamak adına kadının mehrini muaccel değil, müeccel olarak talep etmesi daha makul bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu uygulamanın yerleşik hâle gelmesi için vaaz ve irşat faaliyetlerinde mehrin önemi ve evlilik sonrası fonksiyonu vurgulanmalı, halk bu konuda bilinçlendirilmelidir. Dinî nikâha önderlik eden kişi tarafından, mehrin muaccel değil de müeccel olarak belirlenmesinin kadın için daha faydalı olacağı anlatılmalıdır. Mehir müeccel olarak belirlendiğinde ileride ödenmeme riski söz konusu olabilir. Bu riski ortadan kaldırmak için, topluluk huzurunda bir mehir senedi düzenlenmeli ve taraflarca imza altına alınmalıdır. Zira mehir senedi, Türk Borçlar Kanunu md. 285'te tanımlanan "bağışlama sözleşmesi" kapsamında kabul edilmekte ve boşanma durumunda kadına mahkemede hakkını arama noktasında hukuki bir dayanak sağlamaktadır.⁷⁹

Kayıt altına alınan mehir alacağı, boşandıktan sonra kadına kendi ayakları üzerinde durabilene kadar mali bir destek sağlayacaktır. Evlilik süresince nafaka yükümlülüğünün kocaya ait olduğu dikkate alındığında, mehrin en önemli fonksiyonunun bu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, sadece sözlü olarak kararlaştırılan ve resmi kayda alınmamış bir mehr-i müeccelin boşanma sırasında koca tarafından inkâr edilmesi hâlinde, kadın herhangi bir kanıttan yoksun olacağı için hukuken bu alacağını talep etme imkânından mahrum kalacaktır. Bununla birlikte, kadının talep hakkının bulunmaması, borcun ortadan kalktığı anlamına gelmez; borç dinen devam etmektedir. Bu durumda, kadının pozitif hukukun kendisine tanıdığı yoksulluk nafakası talep hakkını kullanarak bu alacağını tahsil etmesinin fikhî açıdan bir sakıncası yoktur. Ancak bu talep, mehir alacağı miktarı ile sınırlı olmalıdır. Aksi hâlde, mehir miktarını aşan bir nafaka talebi karşı tarafın hakkını ihlal edeceğinden hakkaniyet ilkesiyle bağdaşmayacaktır.

Mehrin peşin alınmayıp ileri bir tarihte ödenmek üzere belirlenmesinin başka avantajları da bulunmaktadır. Örneğin, İslam aile hukukunda tek taraflı boşama hakkı kocaya aittir. Mehrin müeccel olarak belirlenmesi, kocanın bu hakkını keyfi bir şekilde

⁷⁹ Ayşe Nur Kılınç - Ahmet Kılınç, "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019), 115.

kullanmasının önüne geçebilir. Boşanma durumunda karşılaşılabilecek yüksek mehir borcu, kocayı bu hakkı kullanırken daha temkinli davranmaya yönlendirebilir.

İslam aile hukukunda kadının tek taraflı boşama hakkı bulunmamaktadır. Ancak belirli durumlarda kadın, mahkemeye başvurarak hâkim tarafından haklı bulunması hâlinde evliliğinin sonlandırılmasını talep edebilir. Bunun yanı sıra, kadın, sürdürmek istemediği bir evliliği sona erdirmek amacıyla mehr-i müeccel alacağını bir pazarlık unsuru olarak da kullanabilir. Bu durumda, kocasına kendisini boşaması karşılığında mehir alacağından feragat edebileceğini bildirebilir. İslam aile hukukunda bu yöntemle muhâlea yoluyla boşanma denilmektedir ve genellikle kadının, kocasından alacağı mehir borcuna karşılık boşanma talep etmesi şeklinde uygulanmaktadır.

Bu yöntem, günümüz Türkiye'sinde etkili bir çözüm sunma potansiyeline sahiptir. Mevcut hukuk sisteminde geçerli bir sebep bulunmadığında ve yalnızca taraflardan biri boşanmak istediğinde, çekişmeli boşanma süreci devreye girmekte; bu durumda boşanma davası aylarca sürebilmekte ve boşanmayı talep eden taraf, hâkimi ikna etmek için asılsız iddialarda bulunabilmektedir. Boşanmanın en hızlı ve kolay yolu ise her iki tarafın rızasına dayanan, anlaşmalı boşanma olarak bilinen yöntemdir. Mehir alacağı karşılığında muhâlea yoluyla boşanma, taraflara bu anlaşmalı boşanma imkânını sunmaktadır. Özellikle kadın, çeşitli sebeplerle sürdürmekte zorlandığı bir evliliği bu yöntemle sonlandırma fırsatına sahip olmaktadır. Böylece kadın istemediği bir evliliği sonlandırırken, erkek de kendinden kaynaklanmayan boşanma nedeniyle mali yükümlülük altına girmekten kurtulmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, İslam hukukunda mehrin özellikle boşanma sürecinde kadının mali güvenliğini sağlamada önemli bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Türkiye'de dinî nikâh uygulamalarının yaygın olmasına rağmen, mehrin koruyucu işlevinin toplumsal bilinçte yeterince yer bulmadığı tespit edilmiştir. Araştırma, peşin olarak kararlaştırılan veya nikâhta kadına takılan takıların mehir yerine sayılmasının, boşanma durumunda kadınların ekonomik olarak korunmasız kalmasına yol açtığını vurgulamakta ve mehrin evlilik süresince tüketilmesi yerine, müeccel olarak belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sayede boşanma sonrası kadınlar, süresiz nafaka gibi fikhî açıdan tartışmalı taleplere yönelmek yerine, dinen helal bir hak olan mehir alacakları ile ekonomik güvenliklerini bir süre daha sürdürebilecekleri kanaatine ulaşmıştır.

Makale ayrıca, mehrin yapılacak olan bir senet marifetiyle hukuki açıdan teminat altına alınmasının önemine dikkat çekmektedir. Senetle kayıt altına alınan mehir sözleşmeleri, boşanma durumunda kadının hukuki dayanaklarla hakkını aramasına

imkân verecektir. Mehr-i müeccelin anlaşmalı boşanma süreçlerinde kullanılması da taraflar için daha hızlı, adil ve çekişmesiz bir çözüm sunabilir. Mehr-i müeccel uygulamasının yaygınlaşması için boşanma sürecindeki işlevleri hakkında halkı bilinçlendirecek faaliyetler yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra, mehrin anlaşmalı boşanma süreçlerinde daha hızlı ve çekişmesiz bir çözüm sunabileceğine dikkat çekilmiştir. Mehir uygulamalarının sosyolojik bağlamda daha geniş bir incelemeye tabi tutulması ve Türk toplumunda yaygınlaştırılması adına uygulamalı araştırmalar yapılması önerilmektedir.

Mehir uygulamalarının doğru bir şekilde hayata geçirilmesi, Türk medeni hukukundaki süresiz nafaka sorununa işlevsel bir alternatif sunabilecektir. Böylelikle, İslam hukukunda kadınlara tanınmış olan bu hakkın, modern hukuki mekanizmalarla uyum içinde kullanılması, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını destekleyerek daha adil bir toplumsal yapı oluşmasına katkı sağlayabilir.

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

- Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Aksoy, Muhammed Mehdi. “Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehri”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (Aralık 2022), 411-437.
- Akyüz, Jülide. “Evlenme Sözleşmesinin Önemli Bir Ögesi Olan ‘Mehir’ Hakkında Bazı Düşünceler”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/37 (Mayıs 2005), 213-230.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aygün, Mustafa Yaşar. “Medeni Kanun’un Kabulünün 72’nci Yılında Tarihi Gelişimi Açısından Türk Özel Hukuku ve Medeni Kanun”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 10/3 (1998), 887-970.
- (AYM), Anayasa Mahkemesi. K. 2012/72 (Mayıs 2012).

- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Baş, Seda - Özcan, Nisa. "Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununun Anayasa ve Medeni Hukuk Boyutuyla Tartışılması ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı". *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2022), 328-383.
- Bilginer, Yahya. "Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 504-528.
- Bilginer, Yahya. "Türk Medeni Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Çalışan Evli Kadının Nafakası". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 9/14 (Haziran 2024), 60-84.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1315.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru âlemi'l-kütüb, 1983.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çetintaş, Recep. "Süresiz Yoksulluk Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 105-132.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvud. 5 Cilt. Beyrût: Messesetü'r-risâle, 2004.
- Demirbaş, Ali. "Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 219-236.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.
- Hamzaçebi, Mehmet. "Türk Medeni Kanununa Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (2002), 23-48.

- Heyet. *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1990.
- Heyet. *Türk Hukuk Lûgatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Işık, Hanife. "Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 66-82.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhi Tenviri'l-ebsar*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et - Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1983.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed Mısrî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimetü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Huccî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1988.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Necm el-Cuzâmî. *İkdu'l-Cevâhiri's-Şemîne fî Mezhebi 'Âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Laşmer. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2003.
- İbnü'l-Berâzi'î, Ebu Said Halef b. Ebi'l-Kasım Muhammed el-Ezdî. *et-Tehzîb fî ihtisârî'l-Müdevvene*. thk. Muhammed el-Emin. 4 Cilt. Dubâi: Dâru'l-Buhûs, 2002.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Abdullah b el-Hüseyn. *et-Tefri'*. thk. Seyyid Kasrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmıyye, 2007.
- İbrâhîm el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hanefî. *Mülteka'l-ebhur*. ed. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmıyye, 1419.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdırrahmân. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 13 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmıyye, 1986.

- Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b Ahmed b Hasan el-Hanbeli. *el-Hidâye fî fûru'i'l-fikhi'l-Hanbeli*. thk. Abdüllatif Hemim - Mahir Yasin el-Fahl. b.y.: Müessesetü garrâs li'n-neşr ve't-tevzi', 2004.
- Kılınç, Ayşe Nur - Kılınç, Ahmet. "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019), 103-118.
- Kulaklı, Emrah. "Yoksulluk Nafakası ve Yoksulluk Nafakasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 237-268.
- Mâveridî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Hâvî'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Mûzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî's-şeriatî'l-İslâmiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubi İbn Abdülber. *el-Kaî fî fikhi ehli'l-medîne*. thk. Muhammed Muhammed Muritani. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şaviş. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Okur Gümrükçüoğlu, Saliha. "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/4 (2013), 223-256.
- Râfiî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Reyhani Yüksel, Sera. "Yoksulluk Nafakası ve Süre Sorunu". *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 485-509.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.
- Sağlam, Hadi. "İslam Hukukundan Mehir Evlilik Sigortası mıdır?" *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 1-19.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1984.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1989.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şafiî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Tekin, Abdülkadir. *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*. Ankara: İlahiyat, 2020.
- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmî Gazete* 24607 (22 Kasım 2001).
- Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- TÜİK. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2021*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaa-i Hükümet, 2001.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1997.

Social Function of Property in Islamic Law: Egyptian Civil Code Article 802^{*}

Hüseyin İÇEN

Res. Asst., İstanbul Sabahattin Zaim Uni. Faculty of Business & Management Sciences
Arş. Gör., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi

PhD Student, İstanbul University Social Sciences Institute

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İstanbul/TÜRKİYE

hsynicen42@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3368-3878

Abstract

In the modern period, the concept of property has been the subject of many studies. Determining the philosophical and legal foundations of the concept of property in the contemporary period is essential for analyzing the development of the notion. Another important term that stands out in the studies on property is *social function*. The subject

^{*} This study is grounded on my master thesis titled “Approaches of Islamic Jurists to the Concept of Property in the Contemporary Period”, (Master Thesis, Marmara University Institute of Social Sciences, İstanbul, Türkiye, 2021). Also, this study is a developed and partially revised version of the unpublished paper titled “The Reflection of Leon Duguit’s Social Function Theory on the Codification of Islamic Law”, which was presented orally at the 1st International Symposium on Comparative Law (13–14 October 2023, Konya).

I would like to thank the contributors of this study. I am indebted to Hasan Hacak for making me aware of Duguit. I am also grateful to Nail Okuyucu for supporting me in my work on this topic. I can't pass without expressing my thanks to Oğuzhan Tan, who read first version of my paper, and to Hakime Reyhan Yaşar, for reading the article from beginning to end and sending corrections. Also, I want to thank Paul Babie for his interest, for reading another version of the manuscript and for providing me his comments via e-mail.

Received/Geliş: 07.07.2024 | **Accepted/Kabul:** 27.12.2024 | **Published/Yayın:** 30.06.2025

Citation/Atıf: İçen, Hüseyin. “Social Function of Property in Islamic Law: Egyptian Civil Code Article 802”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 85-114/İçen, Hüseyin. “İslâm Hukukunda Mülkiyetin Sosyal Fonksiyonu: Mısır Medeni Kanunu Madde 802”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 85-114.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1511838>

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

© Hüseyin İÇEN | CC BY-NC-ND 4.0 International

of this study is to examine the development of the theory of *social function* from the perspective of Islamic law in Article 802 of the Egyptian Civil Code and its aftermath. In fact, the concept of *social function* concerning property is identified with the French jurist Léon Duguit (d. 1928). Duguit claimed that property is not only an individual right but also involves duties to society. This approach emphasized the social aspect of property and suggested that property owners have particular responsibilities for the general social welfare. The *social function* was discussed at the codification stage in the Arab-Islamic world with ‘Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī (d. 1971) and adopted by Muslim jurists. Sanhūrī presented comparative studies in modern and Islamic law and played an important role in drawing the property framework at the codification stage. Muhammad Abū Zahrah (d.1974) and ‘Alī al-Khafif (d.1978) analyzed the *social function* theoretically and explained it from an Islamic perspective. Although Muhammad Abū Zahrah and ‘Alī al-Khafif discussed the *social function* theory within an Islamic framework, this paper proposes that these explanations were a reaction to Duguit's theory. It shows that the theory is an object of debate in the context of both Western legal philosophy and Islamic law. A detailed theoretical and practical examination of *social function* concerning property in Islamic law has not been identified in contemporary literature. This paper aims to examine the introduction of the *social function* theory into Islamic law and its formulation in law-making and literature with respect to specific actors.

Keywords: Islamic Law, Property, *Social Function*, Codification, Léon Duguit, ‘Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī.

İslâm Hukukunda Mülkiyetin Sosyal Fonksiyonu: Mısır Medeni Kanunu Madde 802**

Öz

Çağdaş dönemde mülkiyet kavramı birçok çalışmaya konu olmuştur. Mülkiyet kavramının modern dönemdeki felsefî ve hukukî temellerinin tespiti, kavramın gelişimini incelemek açısından önemlidir. Mülkiyet ile ilgili çalışmalarda öne çıkan bir diğer önemli

** Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2021 yılında tamamladığımız “Çağdaş Dönemde İslam Hukukçularının Mülkiyet Kavramına Yaklaşımları” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bu çalışma, 1. Uluslararası Mukayeseli Hukuk Sempozyumu'nda (13-14 Ekim 2023, Konya) sözlü olarak sunulan ve basılmayan “Leon Duguit'in Sosyal Fonksiyon Teorisinin İslam Hukuku Kanunlaştırmalarına Yansıması” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Bu çalışmaya katkıda bulunanlara teşekkürlerimi sunarım. Duguit hakkında bilgi sahibi olmamı sağlayan Hasan Hacak'a minnettarım. Ayrıca, bu konudaki çalışmalarında bana destek olan Nail Okuyucu'ya da şükranlarımı iletmek isterim. Makalemin ilk taslağını okuyup değerlendiren Oğuzhan Tan'a ve makaleyi baştan sona inceleyerek düzeltmelerini ileten Hakime Reyyan Yaşar'a teşekkürlerimi ifade etmeden geçemeyeceğim. Ayrıca, çalışmaya gösterdiği ilgi, makalenin farklı bir versiyonunu okuyup yorumlarını e-posta yoluyla ileten Paul Babie'ye de teşekkür ederim.

kavram *sosyal fonksiyon*dur. Bu çalışmanın konusu *sosyal fonksiyon* teorisinin İslâm hukuku açısından Mısır Medeni Kanunu Madde 802 ve sonrasındaki gelişimini ele almaktır. Aslında mülkiyetle ilişkisi bağlamında *sosyal fonksiyon* kavramı Fransız hukukçu Léon Duguit (ö. 1928) ile özdeşleşmiştir. Duguit, mülkiyetin yalnızca bireysel bir hak olmadığını, aynı zamanda topluma karşı sorumluluklar içerdiğini savunmuştur. Bu yaklaşıma göre mülkiyetin toplumsal yönü vurgulanmış ve mülk sahiplerinin genel sosyal refah için belli sorumluluklarının olduğu ifade edilmiştir. *Sosyal fonksiyon*, Arap-İslâm dünyasında Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî (ö. 1971) ile kanunlaştırma aşamasında tartışılmış ve İslâm hukukçuları tarafından benimsenmiştir. Senhûrî, modern hukuk ile İslâm hukuku alanında mukayeseli çalışmalar ortaya koymuş ve kanunlaştırma aşamasında mülkiyetin çerçevesinin çizilmesinde önemli bir role sahip olmuştur. *Sosyal fonksiyon*u teorik olarak Muhammed Ebû Zehre (ö.1974) ile Ali el-Haffî (ö.1978) incelemiş ve İslâmî bir bakış açısıyla açıklamışlardır. Her ne kadar *sosyal fonksiyon* teorisi Muhammed Ebû Zehre ve Ali el-Haffî tarafından İslâmî bir çerçevede ele alınmış olsa da bu makalede söz konusu açıklamaların Duguit'in teorisine tepki olarak geliştiği ifade edilmiştir. Bu durum, teorisinin hem Batı hukuk felsefesi hem de İslâm hukuku bağlamında önemli bir tartışma konusu olduğunu göstermektedir. Çağdaş literatürde *sosyal fonksiyon* kavramının mülkiyetle irtibatlı olarak İslâm hukuku açısından teorik ve pratik şekilde detaylı bir incelemesi tespit edilememiştir. Bu çalışmanın amacı *sosyal fonksiyon* teorisinin İslâm hukukuna taşınmasını ve teorisinin kanun yapımıyla literatürdeki ifade ediliş biçimini bazı aktörler ile ilişkili olarak ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mülkiyet, *Sosyal Fonksiyon*, Kanunlaştırma, Léon Duguit, Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî.

Introduction

The 19th and 20th centuries witnessed changes in Islamic legal thought. The origins of these changes can be traced back to philosophical approaches, reforms, the impact of Enlightenment, and codifications in the West. Developments in legal philosophy have influenced law-making in many parts of the world, including countries where Muslims live. Positivism, which impacted codification, is one of the legal developments. It is a philosophical movement that accepts methods based on scientific experimentation and observation. It rejects metaphysical explanations as a method. Legal positivism is an expression of positivism in law. It claims to create a law that is free from metaphysical principles. In legal positivism, the law's core is the state, social life, and rules. Also, it refuses metaphysical notions. Like legal positivism, sociological/realist positivism proposes to alienate law from metaphysical concepts. It also offers to put the law based on society. The views of Auguste Comte (d. 1857) about positivism and Émile

Durkheim (d. 1917) concerning social solidarity have been seen in some kinds of sociological positivism. Léon Duguit, who developed the *social function* theory by transforming and combining the views of Comte and Durkheim in sociological positivism, impacted the codifications of some countries. This study's subject is the influence of the public jurist Duguit on the codification of Islamic law in the modern era and Shari'ah-based explanations of the theory of *social function*. Although Duguit impacted codifications with his *social function* theory, his sources may not have been only Comte or Durkheim. For this reason, instead of saying that he has a direct influence, it might be stated that the codification of Islamic law and Duguit's theory overlap and there is no impression. This study aims to draw attention to the similarities between Duguit's *social function* theory and the terms used in the codifications of Islamic law. Additionally, the description efforts of Islamic jurists to gain the theoretical background to the theory is one of the original aspects of this study.

The codification in 20th-century Arab countries, as an extension of the reflections on contemporary Islamic law, is an essential phenomenon for our study in terms of containing the *social function* of property. Analyzing the stages of the codification of the Egyptian Civil Code and the sources used in this process is vital in tracing the *social function* theory on Islamic legal thought. In his *social function* theory, Duguit suggested distancing law from metaphysical principles. He implemented the concept of social solidarity to present the law scientifically. While the most original form of his theory is centered on property, Duguit's conception of property is practically reflected in many regulations. He defined ownership as a *social function* rather than as a subjective and absolute right. It is necessary to look at the theory of *social function* from a holistic perspective. Previous studies have provided some remarks on Muslim scholars' adoption of the *social function* theory. Unlike previous studies, this research focuses on the adoption Duguit's theory as a reaction within Islamic law. By “reaction”, it is meant that in Islamic law, the scholars theorized the social function in accordance with Islam and without abstracting it from metaphysical features. In previous studies, it can be stated that there are two tendencies on this issue. Although more than one researcher is involved in each approach, the trends can generally be summarized as two approaches. The previous approaches touch on the following: one suggests that Duguit left Muslim jurists and scholars under his influence,¹ while the other asserts that it was just an

¹ The views of the authors referring to this view can be sorted as follows: Hasan Hacak indicated that the notion of *social function* belonged to Léon Duguit and that it had an influence on the Arab and Islamic world. See. Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *The Journal of M.U. İlahiyat Faculty (International Journal of Theological and Islamic Studies)* 29 (2005), 117. According to him, the concepts used by the authors of Islamic law are under the influence of Duguit. Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde

overlapping of opinion between Duguit and Muslim scholars rather than any effect.² On the other hand, this study is distinguished because it draws attention to the intellectual similarities and effects between Duguit and al-Sanhūrī. In addition, practical and theoretical examples are investigated together in this study. A practical example is the development of Article 802 of the Egyptian Civil Code on the theme of *social function*. The theoretical example is that Abū Zahrah and ‘Alī al-Khafif attended the al-Sanhūrī and Duguit relations chain. However, they rounded off the Islamic law explanations circle of this chain. There are some reasons for favoring the explanations of these two Islamic jurists. This is because these two Islamic jurists were either al-Sanhūrī's students or contemporaries who discussed the same issues in the literature.

The first section of this study focuses on the views of some representatives of legal positivism in relation to legal philosophy and its connection to sociological positivism. Then, Léon Duguit's views on the *social function* of property as an expression of sociological positivism are discussed. In this context, the causes and sources of legalization movements in Egypt and the developmental stages of the Egyptian Civil Code, have been briefly reviewed. After all these, the development and sources of Article 802 of the Code, which is one of the most clearly expressed articles on property, have been addressed. In the development of Article 802 of the Egyptian Civil Code, this paper traces the theory of the *social function* of ownership within the framework of al-Sanhūrī's book, *al-Wasīf fī Sharḥ al-Qānūn al-Madani al-Jadīd*. Such an examination is essential to examine the role of sociological positivism in Islamic legal thought in the modern period. The views of Comte and Durkheim have also been analyzed in the context of their relations with Duguit. It underlined the statements on *social function* made by al-Sanhūrī and two of al-Sanhūrī's contemporaries, Abū Zahrah and ‘Alī al-Khafif

Özel Mülkiyet Anlayışı”, 119. Halit Çalış asserted that the *social function* of property has been adopted by some contemporary authors in Islamic law. See. Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 71-72. Bechor analyzed *social function* in connection with the concept of social solidarity. See. Guy Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)* (Boston: Brill, 2007), 99-106. Assaf Likhovski also suggested that Duguit's concept of social solidarity is reflected in the works of Egyptian scholars. See. Assaf Likhovski, “Jurisprudence and Nationalism in the British Empire in the Early Twentieth Century: India, Egypt, and Palestine Compared”, *The English Historical Review* (Forthcoming) (2023), 20-21.

² Paul Babie, whom I contacted by e-mail as one of the editors of a comprehensive study on Duguit, can be considered a representative of the second approach. His interpretation can be described as follows: it would be to say that it is not Duguit who influenced Islamic law; rather, Islamic law, which is much older than Duguit's theory, coincides with what Duguit claims. Thus, what can be said is that Duguit's theory deals with much older, religious, Islamic thought on the nature of property and obligation.

could have been in the same line with Duguit. Nevertheless, it cannot be ignored that there are some differences between them.

1. Representatives of Trends in Legal Positivism: John Austin and Hans Kelsen

Positivism is a philosophical and scientific school of thought that regards what actually exists as the source of actionable knowledge and bases its research and explanations on this reality.³ It has excluded metaphysical and religious knowledge. Auguste Comte has formalized positivism in a systematic framework.⁴ According to positivism, social life encompasses law and is its foundation. Law is not just a matter of will or a rule-making phenomenon. It is a sociological and psychological reality. Positivism defines the concepts of law and the state as realities determined by external facts and social rules.⁵ The sociological school of law links the formation and content of law to real-life events. Accordingly, the nature of law is determined not by codes but by practices and customs within social life. In addition, real-life practices and traditions must also be considered in the formulation of legal norms.⁶ Although there are some differences in detail regarding the positivist approach in law, these perspectives have certain common aspects. However, the details of the common points are not included in this paper, as it is considered to exceed the study's limits.

In legal positivism, law latches on to the state, society, or normative system. In this respect, the law is articulated through the concepts of the state in analytical legal positivism, society in sociological positivism, and the hierarchy of norms in normativist positivism. There are three forms of legal positivism.⁷ These are analytical, sociological, and normativist legal positivism. This section discusses the leading representatives of analytical and normativist positivism and their views. The next chapter provides detailed information about sociological positivism. In seeking the relationship between sociological positivism and other forms of positivism that originate from the same roots, this section focuses on analytical and normativist legal positivism. In analytical legal positivism, the law should be isolated from natural law and metaphysical elements. It asserts that law is the will of the legislator. And it is also called voluntarist positivism because it arises from the lawmaker's will. According to this type of legal positivism, moral values and rules, such as customs, cannot be the subject of law.

³ Niyazi Öktem - Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet* (İstanbul: Der Yayınları, 2012), 381.

⁴ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963), 311; Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 263-264.

⁵ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 335.

⁶ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 336.

⁷ See. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 268-276.

Therefore, in social life, law should not be based on unwritten rules, but on principles determined by superior reason. Arguably, its most important characteristic is that in social life, the law is not formed by itself but by the will of the legislator.⁸

John Austin (d.1859), one of England's leading names of analytical positivism, benefited from utilitarian legal theory and Jeremy Bentham (d.1832). Austin advocated for setting aside natural law and moral principles.⁹ Austin believed that all rules are fundamentally orders. These orders mean to do something or to avoid it. Failure to comply with orders results in inevitable damage. Therefore, such commands must be obeyed. The recipient of these orders has a responsibility or obligation/duty. The concept of command has a dual relationship with the idea of obligation. In other words, if there is a command, there is an obligation.¹⁰ From Austin's perspective, all legal duties derive from the orders of the sovereign.¹¹

Austin argued that there are critical distinctions between positive law and divine law, as well as between positive moral and metaphorical rules.¹² This differentiation is one of the main features of his views on positivism. Austin has criticized the concept of justice in the natural law theory. He asserted that the concept of law should derive from a superior authority. He maintained that there is no relation between positive law and justice. In other words, the realization of justice cannot be considered the objective of positive law. Austin stated that the characteristic of the legal state is a situation in which a rational individual determines to regulate the actions and attitudes of another person over whom he has sovereign authority. He posited that the sovereign will, which establishes the rules of positive law, must be politically superior. He has called it an "independent political society". Furthermore, Austin pointed out that a person of high rank can be a judge if members of social life depend on someone or persons.¹³

⁸ Ayhan Ak, "İslam Hukuku Perspektifiyle Hukuki Pozitivizmin Analizi", *Journal of Islamic Law Studies* 37 (2021), 40; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 267.

⁹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 268.

¹⁰ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019), 289.

¹¹ John Austin, *Lectures on Jurisprudence Or The Philosophy of Positive Law* (London: John Murray, Albemarle Street, W, 1920), 194.

¹² Austin, *Lectures on Jurisprudence Or The Philosophy of Positive Law*, 62.

¹³ For Austin's views on independent political society and sovereignty, see. Austin, *Lectures on Jurisprudence Or The Philosophy of Positive Law*, 82-83. For Hart's criticisms to some of Austin's basic views, such as sovereignty see. Dennis Patterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010), 231.

In analytical or voluntarist positivism, Austin has proposed that positive law should be distinguished from positive moral rules.¹⁴ He argued that positive law cannot be grounded based on principles of justice. Instead, according to him, positive law must be derived from the highest authority within a given society. This supreme authority may consist of a person or a group. Moreover, the state of law is based on commands issued by persons in a superior position. Those who do not comply with these orders may be punished.¹⁵ Austin's analytical positivism represents one view within the framework of legal positivism. Another proponent of analytical positivism was Jeremy Bentham, who predated Austin. He aimed to build the law on the principle of utility.¹⁶ Bentham's contributions to analytical positivism in England are also crucial for the systematization of the concept of utility.¹⁷

Another type of legal positivism is normativist positivism. The views of Hans Kelsen (d.1973) are prominently associated with normativist positivism. In this framework, laws are established by statute.¹⁸ In other words, one rule leads to the formation of another.¹⁹ Kelsen developed the idea of pure law as a kind of positivist law²⁰. In pure legal theory, Kelsen, like Austin, emphasized the concept of duty in relation to the concept of right.²¹ According to Kelsen, legal theory should be free from politics, ethics and sociology. He asserted that experimentation is not necessary for forming law; rather, he thought it is essential. He stated that legal theory is a science and thought that it should not be considered an expression or will. For Kelsen, law is normative, not natural.²² Kelsen maintained that legal positivism should exclude the legal order from religious justification.²³ In Kelsen's thought, the basis of normativist legal positivism is the hierarchy of norms. At the lowest level, there are court norms that operate the law. Court decisions are based on the law. Laws are also the general norm enacted by the

¹⁴ On positive moral rules and the examples he cited, see. Austin, *Lectures on Jurisprudence Or The Philosophy of Positive Law*, 65.

¹⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 290.

¹⁶ For details of Bentham's opinions, see. Emine Cengiz, "Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı", *Dört Öge* 15 (2019), 142.

¹⁷ See. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 293-295; see. Ayşen Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2013), 96-99.

¹⁸ Hans Kelsen, *What Is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1971), 219.

¹⁹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 275.

²⁰ Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 345.

²¹ Kelsen, *What Is Justice?*, 276.

²² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 311.

²³ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (Cambridge: Harvard University Press, 1949), 116.

lawmaker. All laws, customs, and traditions are based on the constitution. The highest norm is the constitution itself. The higher-level norm enforces the lower-level norms.²⁴

Another type of legal positivism, sociological or realist legal positivism, and its most prominent representative, Léon Duguit's *social function* theory, will be the focus of the forthcoming chapter. Duguit's theory of social function can be understood within the broader context of legal positivism, including the theories of Austin, Bentham, and Kelsen. While analytical positivism endeavors to extract law from natural law and metaphysical elements, Duguit developed his theory from a sociological perspective, emphasizing the role of social structures and practices in shaping legal norms. Normativist positivism, on the other hand, emphasizes the hierarchical organization of legal norms within the legal system. By emphasizing the importance of social solidarity and cooperation in determining legal obligations, however, Duguit's theory challenges the strict hierarchical view of law. So, whereas analytical and normativist positivism emphasize the authority of the state or legislator in the law-making process, Duguit's sociological positivism broadens the perspective by acknowledging the social context and common interests as the basis of legal principles. Duguit's *social function* theory can be regarded as a synthesis of positivist principles and a sociological understanding of law.

2. Possible Intellectual Successor of Comte and Durkheim:

Léon Duguit and *Social Function* of Property

Sociological or realist positivism is a type of legal positivism. In sociological positivism, law is fixed to the social structure. Sociological positivism has emerged as a structure of thought opposing the natural law theory.²⁵ The natural law school is a theory based on the social contract. As a result of the natural law theory being criticized in many respects and its principles being rejected, some jurists accepted that positive law is the real law. Many philosophical currents, political situations, and ideological tendencies have significantly shaped and explained the nature of positive law. Due to the further development of these influences in many countries, positive legal theory has been interpreted differently in countries such as England, France and Germany.²⁶ While a comprehensive review of these interpretations is beyond the scope of this discussion, a brief overview is presented below.

After the successful conclusion of the French Revolution and the overthrow of the monarchy, a fixed and immutable code was deemed necessary, forming the

²⁴ Kelsen, *What Is Justice?*, 221-222.

²⁵ Ak, "İslam Hukuku Perspektifinde Hukuki Pozitivizmin Analizi", 39; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 273.

²⁶ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 275.

foundation of positive law in France. The most important feature of this fixed code is that it stands out as a natural law. While the French Civil Code was being constructed, it was stated that the origin of legislation was natural law theory. The jurists of this period approached property as a natural right. In this theory, property is not seen as a natural consequence of a contract or positive law, but as a right inherent in human beings and arising from being human.²⁷ After the French Revolution, the dominant view in France was that law was the highest form of natural law. The idea that the legislator constructed natural law under positive law was accepted in this country.²⁸

Legal positivism is recognized in contrast to natural law. Comte, a leading figure in scientific positivism, influenced this movement and law by advocating empiricism rooted in observation and experimentation. He believed that scientific ideas should come from the method of experiment and observation.²⁹ Comte divided the history of human thought into three periods. According to him, human ideas were formed through three stages. In the positive phase, the last period, a man tried to explain all the phenomena in nature based on observation and experiment. In this period, apriorist terms were discarded and scientificity came to the fore.³⁰ In this respect, Comte was against the theory of natural law.

Comte was convinced that man should not have natural rights. He asserted that no one could have rights other than those authorized by the administration. He believed that the concept of right is metaphysical. Comte claimed that things that exist through experiment and observation are factual.³¹ Comte proposed that all generations while surviving, would contribute to the progress of civilization by producing more than enough for themselves and passing on the accumulated amount to subsequent generations. He has stated that private property must be isolated from individualism.³²

It can be said that the foundations of Duguit's ideas and his contribution to sociological legal positivism can be sought in Comte.³³ Some of Comte's ideas in this direction were accepted by Léon Duguit and he developed them into as a sociological legal

²⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 280.

²⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 281.

²⁹ Michel Bourdeau, "Auguste Comte", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023).

³⁰ Wolfgang Friedmann, *Legal Theory* (London: Stevens Sons Limited, 1960), 178-179. Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)* (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960), 358-359.

³¹ Cahit Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi* (Ankara: Seçkin, 2002), 164.

³² Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, 364.

³³ Yasemin Işıktaç - Umut Koloş, *Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015), 70.

positivism.³⁴ Comte was the pioneer of positivism. Duguit, on the other hand, adapted the positivism founded by Comte to practice in law. However, another thinker, Durkheim, was also crucial for Duguit.³⁵ According to Durkheim, social life will be complete only with social solidarity. He emphasized that law and social solidarity could be the same thing.³⁶ Duguit's notion of *social function* is compatible with the concept of social solidarity promoted by Durkheim.³⁷ In conclusion, it may be argued that Duguit benefited from Comte and Durkheim in integrating sociology and law.³⁸ This chapter does not go into further details of the relationship between the views of Comte, Durkheim and Duguit. Because it is beyond the scope of this title to discuss the literature that concludes that the relationship between these three, Duguit was inspired by Comte and Durkheim.³⁹ Instead, this chapter focuses on Duguit's conception of the *social function* of property/ownership.

It has been stated above that the theory of natural law was the basis of the French Revolution. In natural law, property is considered a subjective right. In this theory, property is constructed as a subjective right focusing on individualism. In

³⁴ Friedmann, *Legal Theory*, 178.

³⁵ Friedmann, *Legal Theory*, 179. For an indication of the influence of Durkheim as well as Maurice Hauriou on Duguit's scholarship, see. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch, "Léon Duguit and the Propriété Function Sociale", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 11; Geir Stenseth, "The Importance of the Social Function of Property—Norway", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 129; Peter D. Burdon - James G. Stewart, "Can Social Property Survive Under Neoliberalism?: A View from Australia", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 357.

³⁶ Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*, 201; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 307.

³⁷ For social solidarity, traces of which can be seen in Duguit's *social function* theory, see. Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, 99.

³⁸ P. Babie and J. Viven-Wilksch have stated that they reached this conclusion from the translation of the sixth Buenos Aires lecture. See. Babie - Viven-Wilksch, "Léon Duguit and the Propriété Function Sociale", 13.

³⁹ Regarding the influence of Comte and Durkheim on Duguit in the literature, see. M. C. Mirow, "Léon Duguit and the Social Function of Property in Argentina", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 270; Daniel Bonilla, "Liberalism and Property in Colombia: Property as a Right and Property as a Social Function", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 189. For expressions about Comte being seen as Duguit's predecessor in Russia see. Katlijn Malfliet, "The Social Function of Property: Russia", *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*, ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch (Singapore: Springer, 2019), 146.

individualism, the person is regarded as a being who existed before social life and is isolated from it. This is apparent in the idea of Rousseau, one of the main representatives of natural law, that property is the most sacred rights of citizens.⁴⁰ The subjective right of individualist thought means that property right existed before social life. In this respect, the property right is an authorization given to the person as an absolute right.⁴¹ A property owner can freely use it and derive all kinds of benefits from it as a fundamental right. Since the property owner's authorization is absolute, he/she can use the property as he/she wishes, even to someone else's disadvantage. Duguit stated that this form of property, which found meaning in natural law thought, was revived with the French Revolution.⁴²

There was a need to transform the concept of individual and sacred property, which could adversely affect social life and individuals. The transformation must be either by changing the owner of the property right or by changing the nature of the property. The change in the nature of the ownership has led to the emergence of the theory of "property as a *social function*". Property as a *social function* is not only an absolute right; it also has a social character. As a *social function*, property requires respect for other owners. With the transformation of the ownership concept to a *social function*, a notion such as expropriation became one of the practices prevalent. As a *social function*, the individuality of private ownership is not harmed. There is individual property, but the relationship between the individual who owns the asset and the property subject also includes the "public interest" phenomenon.⁴³ An individual must consider the public interest when disposing of his estate. For example, property owners cannot freely increase the rent of leased assets. In another example, joint stock companies cannot make dispositions as they wish. They can't collect from citizens as they desire.⁴⁴

Duguit did not agree with the view defended by the natural law theory, which considers the human being as an entity separate from social life and argues that the person is born with rights at birth. The physical structure of all human beings can be scientifically analyzed. According to these examinations, it is clear that man cannot live alone and needs society. Therefore, he suggests that a man cannot exist before social life. Observational scientific methods do not recognize the existence of a person who is cut off from social life. On the contrary, scientific methods assert that man can live in

⁴⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 193.

⁴¹ Léon Duguit, *Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans* (İstanbul: Pinhan, 2019), 31.

⁴² Léon Duguit, *Les Transformations generales du Droit prive depuis le Code Napoleon* (Paris: Librairie Felix Alcan, 1912), 156.

⁴³ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 286.

⁴⁴ See. Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 287.

society, not alone.⁴⁵ Duguit believed that the scientific method in the social sciences, which could include the legal sciences, was unique and that metaphysical concepts should be eliminated in this field.⁴⁶

Duguit argued that social values are formed by the continuous fulfillment of the social phenomena created by mutual bonds between individuals. If there is social solidarity, people can have social value. In addition to social solidarity, he has aimed to adopt the concept of social duty instead of subjective rights as the basis of the rule of law.⁴⁷ Social solidarity imposes legal duties on individuals and state administrators.⁴⁸ In Duguit's thought, the natural law idea, identified with the individualist tendency, is deficient, as noted above. He has argued that the concept of right must be rejected and that there are legal situations instead of rights. The rule of law is to be ensured in this way, which causes solidarity in social life. Duguit regarded the property right to be a *social function* endowed to human beings. A rule that prohibits an action becomes a rule of law when the constituents of social power permanently approve this rule. Harmful acts were forbidden by law long before the state approved positive law. Consequently, Duguit thought that the rules of law already existed in the person's mind before the positive rule of law was formulated and that the positive law had transferred this into written articles.⁴⁹

Duguit agreed that during the French Revolution, in accordance with natural law theory, property became an absolute right. But he was convinced that in the modern period, property was transformed from a subjective right into a *social function*.⁵⁰ Property is no longer emphasized in terms of allocation for individual and social purposes. The social protection of this allocation also provides the property with a legal character. Property was freed from the absolute nature between the period of the Roman Empire and the French Revolution. In Duguit's time, it has gained the characteristic of social responsibility as a requirement of labor and social solidarity.⁵¹ In Duguit's thought, this feature of property is its *social function*. Social solidarity is crucial for this function. Overall, ownership is a *social function* surrounded by a duty to make use of assets for the

⁴⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 295; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 273-275.

⁴⁶ Léon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954), 13-14.

⁴⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 296.

⁴⁸ Işıktaç - Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, 73.

⁴⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 300.

⁵⁰ Duguit, *Les Transformations generales du Droit prive depuis le Code Napoleon*, 160.

⁵¹ Duguit, *Les Transformations generales du Droit prive depuis le Code Napoleon*, 158.

purpose of social solidarity.⁵² Eventually, property is not an absolute and inviolable right; rather, it is founded on the utility principle for social purposes.⁵³ Hence, the legislator can restrict property for social interest in accordance with social requirements. In other words, the owner has a power of request, determined by the obligation to demand, rather than an absolute power to command what he/she possesses.⁵⁴ For example, if a landowner does not cultivate his land and does not fulfill the responsibilities required of him in the social structure, the state may take certain measures to ensure that this landowner fulfills his function in social life. These transactions can be listed as taxes, production under rules, or the utilization of capital by the state instead of the owner.⁵⁵

Comte's influence on Duguit, based on scientific and social foundations, has been discussed. Comte's influence on his theory of property is evident in establishment of property on the notion of social cooperation and solidarity, based on experience and observation. The link between the social function theory and the sociological positivism becomes clear at this point. As stated above, sociological positivism was born as a reaction to natural law theory. The theory of *social function* also emerged as a reaction to subjective rights in the natural law theory. The idea of freeing property from metaphysics and making it based on experiment and observation can be considered one of the common goals of both sociological positivism and *social function* theory.

It can be inferred that Duguit's approach to ownership as a *social function* is based on the idea of fixing the law within the social structure. In this respect, it is thought that he emphasized the *social function* theory as an expression of sociological positivism. Duguit's conception of *social function* as an expression of sociological positivism has influenced the laws of his own country, France, as well as those of South American countries, Arab countries, and the Soviet Union.⁵⁶ Among the Arab countries, Egypt and Syria are the most notable. He traveled to Buenos-Aires⁵⁷, New York, Colombia, and Cairo and gave lectures there. In the following, based on the *social function* theory of ownership, I have outlined the trends regarding property in Islamic law in the contemporary period.

⁵² Duguit, *Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans*, 26.

⁵³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 307.

⁵⁴ Bahir Güneş Türközer, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk (Léon Duguit Sistematigi)* (Ankara: Mars Ticaret ve Sanayi A.Ş., 1996), 297.

⁵⁵ Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, 75.

⁵⁶ Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", 117.

⁵⁷ Babie - Viven-Wilksch, "Léon Duguit and the Propriété Function Sociale", 12-13.

3. Social Function in Property-Related Tendencies in Islamic Law in the Modern Era

In modern times, it has become inevitable that many notions discussed in the Western world are referred to by Muslims in Islamic countries. The nature of property, one of these concepts, has been the subject of many debates in the 20th century in connection with the concept of rights. The tendencies of contemporary Islamic jurists, who endeavor to examine these disputes from the perspective of Islamic law, are crucial. During this period, Western-based positivist ideas that influenced Islamic jurists had a defining role in debating the origin and nature of property. Individualist and social perspectives on the nature of property came to the fore. After giving information about these two approaches, this section discusses the *social function* theory, referred to as "*al-waḥīfah al-ijtimā'iyah*"⁵⁸ in Arabic literature.

The individualist approach to property is based on the fact that all the rights that an individual has are derived from the person's being a human being. In the individualist perception of property, the law must protect human rights. In this respect, according to the individualist perception of the property, a person can never be hindered or limited while using his/her rights.⁵⁹

In the individualist property approach, property rights are accepted as absolute and individual rights. Those who adopt an individualist understanding of property claim that property rights are an absolute and sacred.⁶⁰ Even if there is a possibility of harming someone else, the person can use on his/her belongings as he/she wishes.⁶¹ The communal approach includes communism and socialism. Social solidarity is emphasized in these views. Contrary to an individualist approach, in communism, the superior sovereignty of the state is accepted in terms of property. In communism, private property and many rights of individuals were abolished.

In the socialist approach, there are also views in which private property is not completely rejected. In some aspects, these views are close to the theory of *social function*. The prominent theorist of the *social function* approach is Duguit. In Duguit's theory, social solidarity is realized through two elements. The first of these is solidarity.

⁵⁸ See for these statements. 'Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī, *al-Wasīṭ fi Sharḥ al-Qānūn al-Madani al-Jadid* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth, ts), 8:554; Faṭḥī al-Duraynī, *al-Ḥaqq wa-Madā Sulṭān al-Dawlah fi Taqyīdih* (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1984), 216.

⁵⁹ al-Duraynī, *al-Ḥaqq wa-Madā Sulṭān al-Dawlah fi Taqyīdih*, 40.

⁶⁰ al-Duraynī, *al-Ḥaqq wa-Madā Sulṭān al-Dawlah fi Taqyīdih*, 46.

⁶¹ Sa'īd Abū al-Futūḥ Muḥammad Basyūnī, *al-Ḥurriyah al-Iqtisādiyyah fi al-Islām wa-Atharuhā fi al-Tanmiyah* (al-Mansūrah: Dār al-Wafā', 1988), 68.

According to Duguit, solidarity implies that members of society have to live together, that is, in social solidarity. The second is the division of labor. Solidarity is built on the division of labor in society. In this context, ownership is not an absolute right; rather, it is a right that has a *social function* aspect. In this respect, the right to property imposes certain responsibilities on its owner to society's benefit. This approach suggests that many limitations can be put on property rights.⁶²

Many Islamic jurists⁶³, who pointed out the social aspect of ownership, approached ownership as a right with a *social function* (*al-waḥīfah al-ijtimā'iyah*) instead of rejecting the right aspect of property like Duguit. They accepted that personal property imposes specific responsibilities on people. There are many Qur'anic verses, *hadith*, and sayings of the Companions on which contemporary Islamic jurists, who approach ownership as a right with a *social function*, base their views on it.⁶⁴ In this chapter, instead of including the views of all Islamic jurists who recognize property as a right and draw attention to its *social function*, the views of 'Abd al-Razzāq Aḥmad al-Sanhūrī, who is relevant to our subject and who had an active role in the drafting of the Egyptian Civil Code have been indicated.

Al-Sanhūrī, one of the leading Islamic jurists of the last century, is an Egyptian scholar who completed a significant part of his education life in France. He wrote a commentary (*sharḥ*) on the Egyptian Civil Code titled *al-Wasīṭ*. Al-Sanhūrī studied in France, completing his studies with a supervisor named Edouard Lambert (d. 1947). The fact that his supervisor was French and his knowledge of French may be the first point confirming that he was aware of Duguit's views. The similarity between al-Sanhūrī's and Duguit's ideas is described below in the process of drafting the *social function* theory in the Egyptian Civil Code. It can also be said that Abū Zahrah and 'Alī al-Khafīf's approaches to this theory is also due to al-Sanhūrī. Moreover, the reference to Duguit's name in *al-Wasīṭ* when discussing the *social function* (*al-waḥīfah al-ijtimā'iyah*) theory of ownership and the quotation of his books prove the paper's claim. Duguit stayed in Cairo between 1925 and 1926, gave conferences, and played a role in revising the Cairo

⁶² Basyūnī, *al-Ḥurriyah al-Iqtisādīyah*, 47.

⁶³ 'Abd al-Qādir 'Awdah, Edip Serdengeçti, Maḥmūd Shaltūt, Muṣṭafā al-Sibā'ī, Sayyid Quṭb, Bāqir al-Ṣadr, Aḥmad al-Shalabī, 'Abd al-Ḥamid al-Mutawalli, Faṭḥī al-Duraynī, et al. have drawn attention to the social aspect of property in their works.

⁶⁴ For the evidence accepted as the basis of this view, see. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Aziz al-Muṣliḥ, *Quyūd al-Milkīyah al-Khāṣṣah* (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1988), 193-210.

University Faculty of Law curriculum.⁶⁵ All these events strengthen the idea that al-Sanhūrī was aware of the concept of *social function*.

As evidenced above, Duguit did not accept the concept of subjective right⁶⁶ and dismissed the property as an absolute right. Drawing attention to the *social function* conceptualized by Duguit, al-Sanhūrī stated that property is not only a *social function* but also an individual right and a *social function* concurrently.⁶⁷ According to al-Sanhūrī, property rights can be limited under *social function*. In addition, it is understood from his statements that the property of large landowners in Egypt should be restricted. These extensive lands should be converted into smaller lands and divided among small landowners. It can be concluded that al-Sanhūrī also approached property through the filter of its *social function*. While interpreting the concept of ownership, al-Sanhūrī had ideas that overlapped with the theory of *social function*. The similarity between *social function* theory and al-Sanhūrī's property approach has become increasingly apparent in the law-making process in Islamic countries. Because, as pointed out above, al-Sanhūrī was dominant in law-making in Egypt and in several other Arab countries.⁶⁸ It can be said that the traces of Duguit's approach to ownership as a *social function* rooted in social solidarity, free from metaphysical phenomena and based on experimentation and observation, were transferred to the laws of Islamic countries through al-Sanhūrī. The next section discusses the article on property in the Civil Code in Egypt, which may be an example of this claim in the codification of Islamic law.

4. Developing the *Social Function/al-Waḏīfah al-ijtimā'iyah* of Property in the Egyptian Civil Code: Article 802

Despite France's de facto withdrawal from Egypt, good relations with Muḥammad 'Alī Paṣḥa (d. 1849) and interactions with consuls suggest that relations with France continued after the French occupation. Perhaps as a result of these interactions, France was accepted as a model for the codification stages in Egypt.⁶⁹

⁶⁵ Leonard Wood, *Islamic Legal Revival Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952* (Oxford University Press, 2016), 203-204. Duguit was, according to first-hand accounts, delighted with his arrival and assignments at what was initially called the University of Egypt and later Cairo University. These statements are based on the following source: Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, 1-7.

⁶⁶ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 310.

⁶⁷ al-Sanhūrī, *al-Waṣīṭ*, 8:549-550.

⁶⁸ These include the laws or constitutions of Iraq, Sudan, Bahrain, Libya and Kuwait. See. Murteza Bedir, "Senhūrī, Abdürrezzâk Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/523-525.

⁶⁹ Muhammed Hamidullah Ağırakça, *19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 141.

Alternatively, taking advantage of French law and expressing it in the Egyptian way may have been a reaction to the occupation. Also, it can be claimed that the reasons for this were that the easiest and most accessible resources came from there or that lawyers received training in France. Although British domination increased in Egypt after the occupation, it is obvious that relations with France were decisive in terms of the legal codes.

Muḥammad ‘Alī Paṣḥa sent many students to European countries for the development of Egypt. Because of Muḥammad ‘Alī Paṣḥa’s particular interest in France, he sent most Egyptian students to this country. The students who were sent to Europe, especially to France, started to work at the levels appointed by the state upon their return and had a say in state affairs. During their stay in France, these students studied sources in the fields of law, culture, and literature. Students who went to France from Egypt translated French laws and codes into Arabic when they returned to their home countries.⁷⁰ In addition, one of the effects of Western countries on Egypt was that the establishment of mixed courts was left to their approval.⁷¹

Having indicated such influences on the legalization movements in Egypt, it needs to touch on the origins of legalization. The effect of the French students' code translations on Egyptian codification was described above. It is a fact that French codes were recognized in Egypt through this channel. In this respect, French codes and law can be considered one of the sources of Egyptian codification in the 19th century.⁷² In the following, the extent to which the theory of the French public jurist Duguit was incorporated into the drafting of Article 802 of the Egyptian Civil Code is discussed. It should be noted in advance that Duguit, along with a number of other jurists whose names will be enumerated later, was referenced in *al-Wasīṭ* in the explanation of the article on property in the Egyptian Civil Code. There are some facts as to why France is at the forefront in influencing Egyptian legislation. This fact is recognized in France's expertly drafted laws. As pointed out above, the translation of French laws into Arabic by students who traveled to France is also a factor. In addition, the influence of France on Ottoman Westernization was also strong. Besides, concepts such as equality, liberalism and justice that emerged in France were among the views of intellectuals in the Ottoman Empire and in regions such as Egypt.

⁷⁰ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Hüseyin Yılmaz - Latif Boyacı (İstanbul : İnsan Yayınları, 1994), 90.

⁷¹ Ağırakça, 19. Yüzyıl Mısır’ında Kanunlaştırma Hareketleri, 145-146.

⁷² Ağırakça, 19. Yüzyıl Mısır’ında Kanunlaştırma Hareketleri, 152.

By the 20th century, Egypt had made significant progress towards independence. In this century, the work on amending the civil code, one of the main legal works in Egypt, stands out. One of the 20th century's most important Islamic jurists, al-Sanhūrī's role in preparation of the Civil Code is referred to below. French laws and codes were also among the sources of the Egyptian Civil Code. However, these laws were not the only source. Egypt is a country where most of the population is Muslim. It was inevitable that Islamic law and the customs and traditions of the society would be among the sources of this law more than French law. How much of the Code is rooted in Islamic law and how much is based on foreign sources is beyond the scope of this study. However, as stated, the Civil Code of Egypt is also based on Islamic law and the customs of the Muslim community. Al-Sanhūrī, an Islamic jurist who held a senior scholarly and practical position in Egypt in the modern period, is notable for playing an essential role in drafting the law.⁷³ Examining his views on the Egyptian Civil Code enables this study to uncover the traces of sociological positivism in modern Islamic legal thought within the framework of Duguit's theory.

It has already been indicated that it is important efforts to amend the Egyptian Civil Code, but before proceeding with this, a bit of information about the Code should be provided. The Civil Code in Egypt was revised in 1948 and implemented in 1949. The Code replaced the Mixed Civil Code of 1875 and the National Civil Code of 1883.⁷⁴ The primary sources of the Civil Code in Egypt, implemented in 1949, can be counted as Egyptian court jurisprudence, Islamic law, and comparative law.⁷⁵ French codes generally fall under the concept of comparative law. As stated above, translations from French codes and students traveling to France for study significantly influenced Egyptian codification. When commissions to amend the Code failed, al-Sanhūrī and his supervisor, French lawyer Édouard Lambert, were tasked with amending it. The fact that Lambert was a European expert in comparative law⁷⁶ strengthens the argument that the Civil Code in Egypt can be a model for comparative law. In 1942, the Civil Code was drafted by al-Sanhūrī and Lambert, revised, and submitted to the Senate in 1948. I have touched on a few aspects of the Civil Code in Egypt before moving on to what happened

⁷³ Examples include the position of deputy public prosecutor and the presidency of institutions such as the *Majlis al-Dawla*, which serves as the Constitutional Court and the Council of State. See. Bedir, "Senhūrī, Abdürrezzâk Ahmed", 36/523-525.

⁷⁴ Soliman Morcos - Wadie Farag, "Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kaynakları, Vasıfları ve Gelecek İçin Vâdettiği İmkânlar)", çev. Coşkun Üçok, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (1953), 742.

⁷⁵ Morcos - Farag, "Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kaynakları, Vasıfları ve Gelecek İçin Vâdettiği İmkânlar)", 745.

⁷⁶ Wood, *Islamic Legal Revival Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*, 16.

during the preparation of this law. Two features of the Code attract attention. First, the Civil Code contains ideas of solidarity rather than freedom of will. It could be stated that the Civil Code in Egypt, which tends to be socialized in this respect, aims to protect the interests of the society rather than those of the individual. Property rights are no longer seen as rights given for the individual's benefit in this code but as *social functions*.⁷⁷ The second feature of the Civil Code was to act from the objective legal principles of Islamic law. Although it is based on an objective approach, subjectivity is not completely excluded.⁷⁸ Duguit's views on the nature of the right also addressed the distinction between objective rights and subjective rights conception.

The content of Egyptian Civil Code Article 802, which regulates ownership, was formed through various processes. The stages of the formation of the content of this article have been followed from the statements in al-Sanhūrī's commentary (*sharḥ*) on the Civil Code, *al-Wasīṭ*. The latest version of Article 802 is as follows: "The owner of a thing [item] has the right to use, benefit from, and dispose of it within the limits of the law."

The resources in the development of this article, in which the property right is expressed in its most general form, are essential. In order to mention these sources, the explanations about the preparation stages of the article were investigated. According to al-Sanhūrī, the *social function* theory was taken into consideration when drafting this article. Ownership includes a social obligation to which the owner must pay attention. As far as *al-Wasīṭ* is reviewed, there is a difference between the wording of the first draft of Article 802 and the final version. This difference is the expression of the *social function* (*al-waḥīfah al-ijtimā'īyah*), which is not present in the article's final version.⁷⁹ Accordingly, the statements in the draft version of Article 802 are as follows:

*A person who owns something may use, utilize, and dispose of it as long as it is within the limits of the law. The person cannot be subjected to the interference of another person [in doing so]. However, this is conditional on the social function of the property.*⁸⁰

⁷⁷ Morcos - Farag, "Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kaynakları, Vasıfları ve Gelecek İçin Vâdettiği İmkânlar)", 748.

⁷⁸ Morcos - Farag, "Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kaynakları, Vasıfları ve Gelecek İçin Vâdettiği İmkânlar)", 750.

⁷⁹ Bechor also provided these remarks. However, he may not have considered it noteworthy that the reason for omitting the *social function* from the article was to complicate the explanation of Shari'ah. See. Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, 105.

⁸⁰ al-Sanhūrī, *al-Wasīṭ*, 8/546.

It is understood from these statements that the *social function* of ownership was clearly stated in the preparatory stages of Article 802 on the property right. The concept of *social function*, which can be considered a reflection of sociological positivism, is actually evident in the Egyptian Civil Code's rule regulating property. This concept rejected the metaphysical features of property and was a concept based on experimentation and observation, like social solidarity, it was common in the legal debates of the time. However, the expression “*social function*” in the first version of Article 802 was removed from the text in its last version. The final version of this article was determined without this concept. Al-Sanhūrī referred to the removal of these statements from the text of the article as follows:

At the Senate executive committee session, the president objected to the article on the social function/al-waḏīfah al-ijtimā'iyah of property [currently the first version of article 802]. In addition, the chairman stated that philosophical views were depicted in this interpretation [in the expression social function]. However, government representatives objected, saying that this title [social function] is generally used in new enactments. They also noted that this concept [social function] is a new trend in describing property rights. They stated that this concept demands the social function that the owner must comply with. Thus, the law protects the social function. However, if anyone exceeds this limit, the law does not protect them... This was then approved in the Senate session. However, in the next sessions, the expressions “social function of the property right” were removed from the text. Because the phrase [social function] is ambiguous in jurisprudential [Shari'ah] explanations...⁸¹

Al-Sanhūrī's statements describe the stages of the formation of Article 802, which expresses the scope of the concept of property. When this article was drafted, the *social function* (*al-waḏīfah al-ijtimā'iyah*) was explicitly included in the first draft of the Code. The Senate initially agreed to it. This gives the impression that *social function* theory was considered when drafting the article's text. However, it was not stated in the article. It may be said that al-Sanhūrī and his mentor Lambert approved of Duguit's theory as an expression of sociological positivism while drafting this article of the Civil Code. However, while al-Sanhūrī emphasized the *social function* aspect of property, he did not accept this concept in the same way as in Duguit. He differs from Duguit because he accepts that property is an individual right besides its *social function*.⁸² Duguit, however, rejected the individual and subjective right. This paper would argue that al-

⁸¹ al-Sanhūrī, *al-Waḏīf*, 8/492-495.

⁸² al-Sanhūrī, *al-Waḏīf*, 8/549.

Sanhūrī's view on property and Duguit's *social function* theory cross over at certain points.

After discussing the preparation stages of the article about property and making the evaluations, al-Sanhūrī concluded that property is not only a *social function* but also an individual right and a *social function* at the same time.⁸³ These statements reinforce the claim that al-Sanhūrī adopted the theory of ownership, which has a *social function*, as a reference when drafting this article of the Civil Code. This assumption suggests that al-Sanhūrī recognized Duguit's theory of *social function* with a somewhat different interpretation. However, it should not be ignored that Duguit's aim was to explain property in a scientific manner and to express it sociologically and rationally. Moreover, Article 802 of the code indicates that al-Sanhūrī cited Duguit, Rothe, Josserand, Floret, etc., as sources for his view of *social function*.⁸⁴ The relation of these names with philosophical movements supports the study's claim. In fact, this confirms that property in the Civil Code of Egypt was defined in Western terms and had some features of traditional/Islamic law in addition to the social function theory.⁸⁵

5. Shari'ah Explanations of Social Function: Muḥammad Abū Zahrah and 'Alī al-Khafif

Duguit emphasized social solidarity in defining property as a *social function*. He stated that one cannot have individual rights before society to save property from metaphysical explanations. In the modern period, Islamic jurists emphasized the social aspect of property when analyzing this notion. Rather than accepting Duguit's theory precisely, they generally stated that Allah is the actual property owner. In this section, the focus is on the views of al-Sanhūrī's student Muhammad Abū Zahrah and al-Sanhūrī's contemporary 'Alī al-Khafif on property. While the Civil Code of Egypt was being prepared, the expression "*social function* of the property right" was removed because its explanation in terms of Shari'ah was unclear. Abū Zahrah and 'Alī al-Khafif contributed to the ownership as a *social function* by giving a Shari'ah background. The explanations of Abū Zahrah and 'Alī al-Khafif on this issue can be seen as a reaction to Duguit. The following statements of Abū Zahrah are important regarding this chapter's claim: "All Shari'ah rights have been granted to His servants by Allah. He gave these rights not absolute but limited."⁸⁶

⁸³ al-Sanhūrī, *al-Wasīṭ*, 8/549.

⁸⁴ al-Sanhūrī, *al-Wasīṭ*, 8/545.

⁸⁵ Farhat J. Ziadeh, "Law of Property in Egypt: Real Rights", *The American Journal of Comparative Law* 26/2 (1978), 239.

⁸⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām* (Qāhirah : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1991), 19.

According to Abū Zahrah, property in Islam is not unlimited. God has bestowed property on His servants. Individual property is limited so that people do not cause turmoil in social life. Some of Abū Zahrah's statements differ from Duguit's approach. Abū Zahrah emphasizes the "grant of Allah" as the origin of individual property right. However, Duguit acknowledges that individual property can only exist after society. Abū Zahrah differed from Duguit in that he did not see social solidarity as the origin of property right. The reason for this may be sought in the difference between Islamic and modern law sources, and the verses and hadiths about ownership can only be explained in this way. However, Abū Zahrah also emphasized social solidarity. He continued with the following statements:

We see that some people who write about Islamic issues say that property is a social function [al-waḏīfah al-ijtimā'iyah]. We do not see any barriers to the use of these expressions [social function]. However, those who use these expressions should know that this assignment [tawḏīf/social function] is given by Allah, not by the head of state or the judge.⁸⁷

In this part of his book, Abū Zahrah stated that the scholars who wrote about Islamic issues referred to the *social function* of property. Abū Zahrah did not cite any names in this chapter. However, his work mentioned some practices and sayings of the Prophet Muhammad (pbuh) and Caliph Omar (ra) to put the *social function* on a Shari'ah grounds.⁸⁸ From this, it would not be wrong to think that he accepted that the *social function* theory already existed in Islam. According to Abū Zahrah, people come together and mingle through social solidarity.⁸⁹ Although Abū Zahrah emphasized social solidarity, he did not consider society to be the source of property rights as in Duguit's theory. He clearly indicated that property was given to human beings by Allah and that the task of *social function* was given by Allah's providence.

As for 'Alī al-Khafif, he talked about the approaches related to the essence of property while examining the development of ownership. According to the first approach, property can be limited for the benefit of society. Ownership is not a right but a social duty (*social function*) for those who hold this view. In this opinion, the person who owns the property fulfills the *social function* of representing the society.⁹⁰ The first approach is that a person disposes of property in his capacity as "Allah's caliph".⁹¹ In

⁸⁷ Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī*, 19.

⁸⁸ For example, see. Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī*, 19-20.

⁸⁹ Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī*, 21.

⁹⁰ 'Alī al-Khafif, *al-Milkīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah ma'a Muqāranatihā bi-al-Qawānīn al-'Arabīyah* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996, ts), 33.

⁹¹ al-Khafif, *al-Milkīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 34.

this approach, the subject of property (*al-māl*) is attributed to Allah, and the servants are in the position of caliph. ‘Alī al-Khafif has cited many Qur’anic verses where goods are attributed to all people/society. In addition, he concluded that it is *haram* to step away from social obligations (*al-waḥīfah al-ijtimā’iyah*) by quoting examples from many Quranic verses.⁹² From these statements, it emerges that according to those who accept the first view, property is not a right but only a *social function*. In the second view, individual property was accepted, but in some cases, it may be limited to society. ‘Alī al-Khafif explained this approach with examples from some law practices.⁹³ ‘Alī al-Khafif has discussed the development of property from the past to his time in *al-Milkīyya fi al-Sharī’a al-Islāmiyya ma’a Muqāranatihā bi al-Qawānīn al-Arabīyya*. He stated that there were those who argued that property was not recognized as a right, but he did not mention their names. In his book, he has emphasized Islam’s approach to property as follows:

*From the beginning, the Islamic Shari’ah has approached property as individual or social. Spending in the way of Allah, giving alms to the poor, helping the debtor, the stranded, etc., are all done out of property that is owned. So are Zakat and other commands... All these are proofs of individual ownership.*⁹⁴

Based on the above statements, ‘Alī al-Khafif attempted to prove the existence of individual property in Islam. He noted that both individual property and social property are among the concepts recognized by Islam. Further in his book, ‘Alī al-Khafif referred to the *masjid* as evidence of community ownership:

*The masjids well illustrate Islam’s recognition of social ownership. Masjids are for Allah... What is meant by the verses on this subject is that masjids exist for Muslims to pray. This is also seen in the waqfs [foundations]. The income and benefits of the waqf are for the benefit of all Muslims... All this shows what social property means in the light of Islam. Social property belongs to all Muslim community members, not to a group of individuals...*⁹⁵

‘Alī al-Khafif stated that collective property is accepted in Islam. However, in Islam, collective property is not limited to some groups but is offered to the whole society. In short, communal property is a feature that is common to all. ‘Alī al-Khafif, while analyzing the evolution of property, mentioned its individual and social forms.

⁹² al-Khafif, *al-Milkīyah fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, 35.

⁹³ For examples of application in the laws, see. al-Khafif, *al-Milkīyah fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, 37.

⁹⁴ al-Khafif, *al-Milkīyah fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, 38.

⁹⁵ al-Khafif, *al-Milkīyah fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, 39.

He listed the arguments of those who disregarded the right aspect of property and acknowledged its *social function*. This made it possible to discuss the *social function* of ownership on a legal basis. In addition, his statements about property under the heading "Limitation of Property" are as follows:

*It is an important principle in the Shari'ah that the source of all rights is the Shari'ah of Allah. Allah is the giver of rights. He is also the one who makes the protection of rights obligatory and who puts the intermediaries for this protection...*⁹⁶

‘Alī al-Khafif's explanations are similar to those of Abū Zahrah. He also indicated that the property right was "given by Allah". He pointed out that the rights and judgments in the Shari'ah are limited to not causing harm based on certain Quranic verses and hadiths. Rights must not be used to harm other people. ‘Alī al-Khafif pointed out that when the property is a right and privilege for its owner, it is also considered a social duty [*al-waḏifah al-ijtimā'iyah*].⁹⁷ In other words, the property right has a dual character. Also, it can be thought that he draws attention to the right-duty relationship. After these theoretical explanations about property, he analyzed the examples of limitations of property in-laws.

The explanations of Abū Zahrah and ‘Alī al-Khafif about the *social function* theory can be accepted as an indication that this concept is discussed on a Shari'ah basis in the Islamic legal literature. In their books, these two scholars examined the *social function* of property, one of the debates of their time, within a Shari'ah framework. Both authors differ from Duguit's views on the source of the right, based on the idea that "Allah gives the right in Islam". However, their concern with the notion of *social function* in terms of investigating the nature of property in Islam and their treatment of this issue based on Shari'ah shows that Duguit's theory is also reflected in modern Islamic jurisprudence studies.

Conclusion

Auguste Comte's efforts to isolate subjective rights from metaphysical features and establish it scientifically also shaped Léon Duguit's view of the concepts of rights and ownership. Adapting sociological positivism, a type of legal positivism, to the law, Duguit sought to explain the law through social facts and alienate it from metaphysical principles in this way. Duguit's approach, which emphasizes social solidarity as the basis, has effectively shaped his views on the *social function* of property. It can be asserted that Duguit developed Comte's contribution to positivism in a way that adapts

⁹⁶ al-Khafif, *al-Milkiyah fi al-Shari'ah al-Islamiyah*, 87.

⁹⁷ al-Khafif, *al-Milkiyah fi al-Shari'ah al-Islamiyah*, 88.

positivism to law. Duguit noted that the theory of the *social function* of property could be seen as a reaction to the French Revolution. In this theory, property was no longer absolute and sacred; it can be described as long as it is associated with society. Durkheim's notion of social solidarity can be characterized as merged with *social function*. In this respect, property is defined based on experiment and observation, stripped of its metaphysical features.

Muslim scholars accepted the *social function* aspect of property. It can be noted that al-Sanhūrī was the most prominent of these scholars. Al-Sanhūrī acknowledged the *social function* aspect of the property and tried to adapt it to the legislative enactments. He and Édouard Lambert played an active role in amending the Egyptian Civil Code. Their drafts were submitted to the Senate. Article 802 originally included the term "*social function*". However, this phrase was subsequently removed upon objections later on. Even though this phrase was removed from the article, some scholars at that time explained the concept of *social function* in terms of Islamic law. It can be said that the *social function* in legalization, which is the practical aspect of Islamic law, came to life with al-Sanhūrī. While this study does not aim to establish a direct interaction between practice and theory, it is noteworthy that the two developed in line. Duguit aimed to distance property from metaphysical features. Perhaps Abū Zahrah and 'Alī al-Khafif's explanations can be considered as an indirect reaction to him. As a matter of fact, Abū Zahrah emphasized that the source of the right to property originates from Allah. It is possible to say that Abū Zahrah also embraced the term social solidarity. Similarly, 'Alī al-Khafif stated that Allah bestowed all rights. He underlined the importance of society in the matter of social property. However, it can be claimed that neither of them viewed the source of rights as society.

This paper aims to demonstrate that sociological positivism has some effects on Islamic law studies in the contemporary period, for example, article 802 of the Egyptian Civil Code. Duguit's theory forms the basis of views on the *social function* of property within Islamic legal discourse. However, Islamic jurists accepted this concept with some changes rather than adapting it to their own work. In the Arab world, works of French jurists, foreign legal systems, and various philosophical movements serve as sources for codification efforts. Some of the perspectives adopted by the students who studied in Europe and returned to their home countries were also determinative in terms of enactment movements. The active role of Sanhūrī, who was educated in France, in Egypt's codification efforts is analyzed in the study as a critical situation in which the influence of the views of French jurists and thinkers on the codification of Islamic law can be traced. Accordingly, one of the study's important findings is that the concept of *social*

function was considered during the preparation of the article of the Egyptian Civil Code describing property.

As a matter of fact, in the Code, property was regarded both as an individual right and as having a *social function*. This dual feature could support the possibility of Duguit's influence on the Code. Furthermore, contemporary Islamic law studies focus on the *social function* of property within the framework of the Shari'ah. Indeed, Abū Zahrah and 'Alī al-Khafīf's explanations of the *social function* of property from the perspective of the Shari'ah are examples of the discussion on this concept based on Islamic law. However, it can be claimed that this concept is not accepted by Islamic jurists, as is the case with Duguit's approach. Islamic jurists believed that individual property is "granted by Allah to His servants". Abū Zahrah and 'Alī al-Khafīf's discourse on the concept of *social function* based on Shari'ah is noteworthy for introducing this concept into Islamic law. This paper contributes to understanding the legal evolution of the *social function* of property, especially its application in modern Islamic law. In addition, it provides a perspective on the concept of *social function* in the theories of property and the codification of Islamic law in the contemporary era.

Ethical Statement/Etik Beyan: 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./Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

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

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

References

- Abū Zahrah, Muḥammad. *al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Qāhira : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1991.
- Ağırakça, Muhammed Hamidullah. 19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ak, Ayhan. "İslam Hukuku Perspektifiyle Hukuki Pozitivizmin Analizi". *Journal of Islamic Law Studies* 37 (2021), 39-82.
- Austin, John. *Lectures on Jurisprudence Or The Philosophy of Positive Law*. London: John Murray, Albemarle Street, W, 1920.

- Babie, Paul - Viven-Wilksch, Jessica. "Léon Duguit and the Propriété Function Sociale". *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 1-32. Singapore: Springer, 2019.
- Basyūnī, Sa'īd Abū al-Futūḥ Muḥammad. *al-Ḥurriyah al-Iqtisādiyyah fī al-Islām wa-Atharuhā fī al-Tanmiyah*. al-Mansūrah: Dār al-Wafā', 1988.
- Bechor, Guy. *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*. Boston: Brill, 2007.
- Bedir, Murteza. "Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/523-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bonilla, Daniel. "Liberalism and Property in Colombia: Property as a Right and Property as a Social Function". *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 171-205. Singapore: Springer, 2019.
- Bourdeau, Michel. "Auguste Comte". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/comte/>
- Burdon, Peter D. - Stewart, James G. "Can Social Property Survive Under Neoliberalism?: A View from Australia". *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 355-370. Singapore: Springer, 2019.
- Can, Cahit. *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*. Ankara: Seçkin, 2002.
- Cengiz, Emine. "Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı," *Dört Öge* 15 (2019), 141-153.
- Çağl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.
- Çalış, Halit. *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Duguit, Léon . *Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans*. çev. Edip Serdengeçti. İstanbul: Pinhan, 2019.
- Duguit, Léon . *Kamu Hukuku Dersleri*. çev. Süheyp Derbil. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- Duguit, Léon . *Les Transformations generales du Droit prive depuis le Code Napoleon*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1912.
- al-Duraynī, Fathī. *al-Haqq wa-Madā Sultān al-Dawlah fī Taqyīdih*. Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1984.
- Friedmann, Wolfgang. *Legal Theory*. London: Stevens Sons Limited, 1960.

- Furtun, Ayşen. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2013.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019.
- Hacak, Hasan. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”. *The Journal of M.U. İlahiyat Faculty (International Journal of Theological and Islamic Studies)* 29 (2005), 99-120.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Hüseyin Yılmaz - Latif Boyacı. İstanbul : İnsan Yayınları, 1994.
- Işıқтаç, Yasemin- Koloş, Umut. *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- Kelsen, Hans. *What Is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1971.
- al-Khafif, ‘Alī. *al-Milkīyah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah ma’a Muqāranatihā bi-al-Qawānīn al-‘Arabīyah*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Likhovski, Assaf. “Jurisprudence and Nationalism in the British Empire in the Early Twentieth Century: India, Egypt, and Palestine Compared”. *The English Historical Review* (Forthcoming) (2023), 1-43.
- Malfliet, Katlijn. “The Social Function of Property: Russia”. *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 143-167. Singapore: Springer, 2019.
- Mirow, M. C. “Léon Duguit and the Social Function of Property in Argentina”. *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 267-285. Singapore: Springer, 2019.
- Morcos, Soliman - Farag, Wadie. “Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kaynakları, Vasıfları ve Gelecek İçin Vâdettiği İmkânlar)”. çev. Coşkun Üçok. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (1953), 742-754.
- al-Muşliḥ, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz. *Quyūd al-Milkīyah al-Khāṣṣah*. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1988.
- Öktem, Niyazi - Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları, 2012.
- Patterson, Dennis (ed.). *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010.
- al-Sanhūrī, ‘Abd al-Razzāq Ahmad . *al-Wasīṭ fī Sharḥ al-Qānūn al-Madanī al-Jadīd*. 10 Vol. Bayrūt: Dār Ihya’ al-Turāth, ts.
- Stenseth, Geir. “The Importance of the Social Function of Property—Norway”. *Léon Duguit and the Social Obligation Norm of Property: A Translation and Global Exploration*. ed. Paul Babie - Jessica Viven-Wilksch. 123-142. Singapore: Springer, 2019.

- Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Türközer, Bahir Güneş. *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk (Leon Duguit Sistematiği)*. Ankara: Mars Ticaret ve Sanayi A.Ş., 1996.
- Wood, Leonard. *Islamic Legal Revival Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*. Oxford University Press, 2016.
- Ziadeh, Farhat J. "Law of Property in Egypt: Real Rights". *The American Journal of Comparative Law* 26/2 (1978), 239-271. <https://doi.org/10.2307/839673>

Ehl-i Hadîs'in İzlerini Taşıyan Bir Mâlikî Fakihî: Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî*

Burak AKCA

Öğr. Gör., Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi Yabancı Diller Yüksekokulu
Lecturer, Gendarmerie and Coast Guard Academy School of Foreign Languages
Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü
PhD Student, Social Sciences University of Ankara Institute for Islamic Studies
Ankara/TÜRKİYE

burak.akca@jsga.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7853-5828

Öz

Günümüz tabiriyle sistematik bir hukuk doktrini şeklinde tanımlayabileceğimiz fıkıh mezhepleri, hukukun gerektirdiği tutarlılık ve ilkesellik arayışlarının bir sonucu olarak zaman içerisinde tabii olarak ortaya çıkan yapılardır. Nasları yorumlama yöntemleri bakımından genellikle ehl-i re'y ve ehl-i hadis olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulan bu yapılardan Mâlikî mezhebi, İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından ehl-i hadis kategorisinde konumlandırılmış olsa da Şâfiî ve Hanbelî ekolü ile kıyaslandığında ehl-i re'ye daha yakın durmaktadır. Ancak gerek ekoller gerekse şahıslar özelinde yapılan bu tür tasnifler, suni tasnifler olup genel bir fikir vermek dışında vakıayı ortaya koymada yetersiz kalmaktadır. Hadis-rey tasnifi üzerinden düşünüldüğünde aynı mezhebe mensup olan fakihler dahi nasları anlama ve yorumlama konusunda farklı yaklaşımlara sahip olabilmekte ve tali meselelerde aralarında metodolojik ayrılıklar görülebilmektedir.

* Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde 2021 yılında tamamladığımız "Tertîbu'l-Furûk Adlı Eseri Bağlamında Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî'nin Usul Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 10.08.2024 | **Kabul/Accepted:** 27.12.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atf/Citation: Akca, Burak. "Ehl-i Hadîs'in İzlerini Taşıyan Bir Mâlikî Fakihî: Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 115-133./Akca, Burak. "A Mâlikî Jurist Influenced by the Ahl al-Hadith: Muḥammad b. Ib-râhîm al-Bakkûrî". *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 115-133.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1531417>

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.

© Burak AKCA | CC BY-NC-ND 4.0 International

Nitekim bazıları, kurucu imamlarına olan derin saygılarından dolayı veya mezhebin sistematik dokusunu zedelememeye ve iç tutarlılığı korumaya verdikleri büyük önemden ötürü ya da başka bir sebebe binaen nasları, mezheplerinin genel kabulleri çerçevesinde yorumlarken; bazıları ise doktrin sınırlarını aşma pahasına nasların literal anlamlarını muhafaza etmeyi prensip edinmiştir. Aralarında hoca-talebe ilişkisi de bulunan Mâlikî fukahâsından Karâfî (ö. 684/1285) ve Bekkürî'nin (ö. 707/1308) tikel meselelerdeki görüş ayrılıkları, bu yorum ve yöntem farklılığına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Terâcim kaynaklarında hakkında pek bir bilgi bulunmayan ve genellikle Karâfî'nin talebesi olarak anılan Bekkürî'nin günümüze ulaşan tek eseri hocasının *el-Furûk* adlı eseri üzerine kaleme almış olduğu *Tertîbü'l-Furûk* adlı çalışmasıdır. Bekkürî bu eserinde gelecekteki bir Mâlikî fakihi olmanın ötesinde ehl-i hadis ekolünden etkilenmiş bir muhaddis fakih profili sergilemiştir. Mezhep mensubiyeti ile ilgili bir problemi olmasa da söz konusu hadislerin mezhep görüşü ile tearuz eden literal anlamları olduğunda, doktrin dışına çıkmaktan çekinmemiş ve Mâlikî fukahâsının hadis-mezhep uzlaşmasını sağlamak için yapmış olduğu yorumları ikna edici bulmamıştır. Hatta yeri geldiğinde müntesibi olduğu mezhebin imamı olan İmam Mâlik (ö. 179/795) ile dahi tartışabilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Tertîbü'l-Furûk, Bekkürî, Karâfî, İbn Abdüsselâm.

A Mâlikî Jurist Influenced by the Ahl al-Hadîth: Muḥammad b. İbrâhîm al-Bakkûrî**

Abstract

The schools of Islamic jurisprudence, which we can define in modern terms as systematic legal doctrines, are structures that naturally emerged over time as a result of the search for consistency and principled reasoning required by law. These schools are typically classified into two categories—ahl al-ra'y (those favoring rational opinion) and ahl al-hadith (those favoring tradition)—based on their methods of interpreting the sacred texts. Although the Mâlikî school is categorized by Ibn Khaldun (d. 808/1406) within the ahl al-hadith tradition, it leans closer to the ahl al-ra'y compared to the Shafi'i and Hanbali schools. However, such classifications, whether pertaining to schools or individuals, are artificial constructs that, beyond providing a general idea, fall short in accurately representing the actual circumstances. Within the framework of the hadith-ra'y classification, even jurists belonging to the same school may have different approaches to understanding and interpreting the texts, leading to methodological divergences on secondary issues. Some jurists, out of deep respect for their founding imams, a strong commitment to not damaging the systematic structure of

** This article is grounded on my master thesis titled "Muhammed b. İbrâhîm al-Baqqurî's Understanding of Usul in the Context of His Work Tertibu'l-Furuk" (Master Thesis, Ankara Sosyal Bilimler University, Ankara/Türkiye, 2021).

their school, or other reasons, interpret the texts within the framework of the general accepted principles of their school. Others, however, prioritize preserving the literal meanings of the texts, even at the cost of exceeding doctrinal boundaries. The differences in opinion on specific issues between Mâlikî jurists al-Qarâfî (d. 684/1285) and al-Bakkûrî (d. 707/1308), who had a mentor-student relationship, serve as a good example of this interpretive and methodological diversity. Muḥammad ibn İbrâhîm al-Bakkûrî, after receiving his initial education in al-Andalus, traveled to Morocco to continue his scholarly pursuits and had the opportunity to meet Shihâb al-Dîn al-Qarâfî in Egypt during a pilgrimage journey. Little information is available about al-Bakkûrî in biographical sources, where he is generally recognized as a student of al-Qarâfî. His only surviving work is the *Tartîb al-Furûq*, a commentary on his teacher's *al-Furûq*. In this work, al-Bakkûrî presents himself not just as a traditional Mâlikî jurist but as a muḥaddith (scholar of hadith) influenced by the ahl al-hadith school. Although he had no issues with his school affiliation, when the literal meanings of hadiths conflicted with the school's views, he did not hesitate to step outside doctrinal boundaries, finding the interpretations made by Mâlikî jurists to reconcile hadiths with their school's views unconvincing. On occasion, he even debated with Imam Mâlik (d. 179/795), the founder of his own school.

Keywords: Islamic law, *Tartîb al-Furûq*, al-Bakkûrî, al-Qarâfî, Ibn 'Abd al-Salâm.

Giriş

Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî, İslam hukuku metodolojisine dair olgun ve kapsamlı eserlerin telif edildiği 7./13. yy'ın sonlarında Mağrib coğrafyasında yaşamıştır. Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunmaktadır ancak günümüze kadar ulaşan yegâne eseri *Tertîbü'l-Furûk* adlı çalışması incelendiğinde, nasıl bir usul anlayışına ve hukuk perspektifine sahip olduğu konusunda genel bir izlenim edinilebilmektedir. Aslında *Tertîbü'l-Furûk*, Karâfî'nin *el-Furûk* adlı mezhep sistematizmini tikeller üzerinden teorize eden eserinin bir tür gözden geçirilmiş hâli olmasına rağmen Bekkûrî bu eseri, farklı görüş ve yaklaşımlarıyla zenginleştirmiştir. Muhaddis-fakih profiline uygun bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılan Bekkûrî, mezheplerin kuruluş aşamalarını tamamlayıp doktriner istikrarın sağlandığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen nas merkezli serbest ictehad yöntemini benimsemiştir. Mezhep-hadis tearuzunda, tercihini hadislerin literal anlamı lehinde kullanarak doktrin dışına çıkmakta bir sakınca görmemiş olması dikkat çekici bir durum olup incelenmeye değer bir konudur. Bu makalede Bekkûrî'nin kısa biyografisine yer verdikten sonra ehl-i hadis ekolünün izlerini taşıyan bu yaklaşım tarzı tahlil edilerek hukukçu kimliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Bekkürî'nin Hayatı ve *Tertîbü'l-Furûk* Adlı Eseri

Endülüs'ün doğusunda kalan Tutîle (Tudela) şehrinin Bekîra (بَكْرَة) beldesine nispetle¹ Bekkürî olarak anılan Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla* eserinin muhakkikinin tespitlerine göre 646/1248'de dünyaya gelmiş ve 707/1308'de vefat etmiştir.² Birçok eserde Yekkûra isimli bir beldeye nispetle el-Yekkürî nispetiyle anılmış olsa da bunun bir yazım hatası olması kuvvetle muhtemeldir. Zira ilgili kaynaklar tarandığında Endülüs'te (ي ق ر) maddesinden müştak bir bölge ismine rastlanmamaktadır.

Bekkürî'nin yaşadığı dönem Muvahhidlerin Endülüs hâkimiyetini kaybetmeye başladığı ve Benî Ahmer Devleti'nin temellerinin atıldığı yıllara tekabül etmektedir. 'İkâb savaşındaki büyük yenilginin ardından Muvahhidler sadece Endülüs'te değil aynı zamanda Mağrib coğrafyasında askerî ve siyasi gücünü yitirmişti. Mağrib'de ortaya çıkan otorite boşluğu ise Muvahhidler gibi bir Berberî hanedanı olan Merînîler tarafından doldurulmuştu. Süregelen savaşlar, işgaller ve siyasi çalkantılara rağmen Muvahhidlerden tevarüs eden ilmî ve kültürel ilişkiler Benî Ahmer ile Merînîler arasında devam etmiştir. Bu kapsamda iki bölge âlimleri ve ilim talebeleri arasında karşılıklı rihleler düzenlenmiş, bilhassa Batı'dan Doğu'ya doğru bir yönelim gözlemlenmiştir. Bu minvalde Bekkürî de ilk öğrenimini Endülüs'te aldıktan sonra Merînîlerin hakimiyeti altındaki Merakeş'e yerleşmiş ve ilmî faaliyetlerini orada sürdürmüştür. Zamanla Merînî devlet ricali nezdinde saygın bir konuma sahip olmuş olsa da mütevacız bir hayat sürmeyi tercih etmiştir. Hac ibadetini yerine getirmek için Hicaz'a doğru yola çıktığında önce Mısır'a uğramış ve orada Karâfî'den dersler almıştır. Kaynaklarda ayrıca el-Kâdî eş-Şerîf Ebû Abdillâh Muhammed el-Endelüsî isimli bir hadis hocası olduğu kaydedilmektedir. *Tertîbü'l-Furûk* muhakkiklari Bekkürî'nin hocalarının bu iki isimden ibaret olmaması gerektiğini ve tabakat kaynaklarında Bekkürî'nin diğer hocalarından bahsedilmemesinin onların meşhur kimseler olmamalarıyla izah edilebileceğini belirtirler.³ Aynı şekilde bu kaynaklarda Bekkürî'nin öğrencilerine dair bilgilere de rastlanmamaktadır. Ancak *el-İlâm bi-men halle Merrâkûş ve Ağmât mine'l-'alâm* adlı eserde dönemin hukukçularının bir meselede ihtilaf ettikleri ve üç gün boyunca Bekkürî'nin huzurunda

¹ Bu bölge bazı kaynaklarda "Bekkür (بَكْر)" olarak isimlendirilmiştir. Bk. Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed b. Ferhûn İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzehheb fî marifeti 'ayânî 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Ebû'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dârüt-Türâs li't-Tab'i ve'n-Neşr, 2011), 2/316.

² Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî el-Merrâkûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbey el-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 1/72.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkürî, *Tertîbü furûk'l-Karâfî ve telhisuhâ ve'l-istidrâkû aleyhâ*, thk. el-Meylûdî b. Cum'a vd. (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 2008), 10.

münazara yaptıkları bilgisi yer almaktadır.⁴ Buradan hareketle Bekkûrî'nin ilmî meselelerin hallinde hakemliğine başvurulacak kadar önemli bir konuma sahip olduğu ve görüşlerinin dikkate alındığı söylenebilir.⁵

Bekkûrî'nin eserlerine gelince; kaynaklarda *Tertîbü'l-Furûk* dışında en çok atıfta bulunulan eseri, Kādî 'Iyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim* adlı *el-Câmî'u's-sahîh (Sahîh-i Müslim)* şerhi üzerine kaleme aldığı *İkmâlü'l-ikmâl 'alâ kitâbi Müslim* adlı haşiyesidir. İçeriğine vâkıf olamadığımız bu esere Bekkûrî de *Tertîbü'l-Furûk*'unda işaret etmiştir.⁶ Aslında onun muhaddis-fakih kimliğinin bir yansıması olan bu eser, bazı kaynaklarda “muhaddis” olarak anılmasına sebep olmuştur.⁷ Ayrıca biyografisinin yer aldığı kaynakların birinde *Muvatta'* üzerine de bir şerh yazdığı bilgisi bulunmaktadır.⁸ Bekkûrî'ye nispet edilen diğer bir eser ise hocası Karâfî'nin *Tenkîhu'l-füsûl* adlı fıkıh usulü eseri üzerine kaleme aldığı bir şerh çalışmasıdır.⁹ Ancak *İkmâl* gibi bu iki eserin de içeriğine ve yazma nüshalarına ulaşamamaktadır.

Bekkûrî'nin hukukçu kimliğine dair önemli ipuçları sunan ve günümüze ulaşan yegâne eseri *Tertîbü'l-Furûk*'a müellifi tarafından belli bir isim konmamış olması eserin günümüzdeki iki farklı baskısında değişik şekillerde isimlendirilmesine neden olmuştur. Beyrut baskısında eserin ismi *Tertîbu Furûkî'l-Karâfî ve telhîsuhâ ve'l-istidrâku 'aleyhâ* şeklinde kaydedilirken Fas baskısı *Tertîbu'l-Furûk ve'htisâruhâ* adını taşımaktadır. Her iki isimlendirme de müellifin mukaddime bölümünde eseri kaleme alış gayesine yönelik yapmış olduğu açıklamalara dayanmaktadır. Buradaki ifadelerden Bekkûrî'nin *el-Furûk* üzerinde üç farklı çalışma yaptığı anlaşılmaktadır:

a- Tertîb: Bekkûrî ilk olarak *el-Furûk*'un dizilimine ve kurgusuna yönelik bir çalışmada bulunmuştur. Zira onun da belirttiği üzere *el-Furûk*'un müsvedde hâli, çok kısa

⁴ el-'Abbâs b. İbrâhîm es-Semlâlî, *el-İ'lâm bi-men halle Merrâküş ve Eġmât mine'l-a'lâm*, thk. Abdülvehhâb İbn Mansûr (Rabat: el-Matba'atü'l-Melikîyye, 1998), 8/94-95.

⁵ Bekkûrî'nin biyografisiyle ilgili olarak bk. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdullah el-Merrâküşî, *es-Se'âdetü'l-ebediyye fi't-tarîfi bi-meşâhiri'l-hadrati'l-Merrâküşîyye*, thk. Ahmed Mütefekkir (Marakeş: Müessesetü'l-Âfâk, 2011), 145-146; es-Semlâlî, *el-İ'lâm*, 4/335-337; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzehebb fi marifeti a'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, 2/316; Burak Akca, *Tertîbu'l-Furûk Adlı Eseri Bağlamında Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî'nin Usul Anlayışı* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 2-10.

⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî, *Tertîbü Furûkî'l-Karâfî ve telhîsuhâ ve'l-istidrâkû 'aleyhâ*, thk. el-Meylûdî b. Cum'a vd. (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 2008), 147.

⁷ Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5/297.

⁸ 'Abdülkebîr el-Meczûb el-Fâsî, *Mevsû'atü'l-a'lâmî'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 2/583.

⁹ Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Y'alevî (Beyrut: Dârü'l-Magribi'l-İslâmî, 2006), 8/26; el-Fâsî, *Mevsû'atü'l-a'lâmî'l-Mağrib*, 2/583.

bir süre içerisinde ilim ehli arasında yayılmış ve Karâfî eseri gözden geçirme ve belli bir düzene sokma fırsatı bulamamıştır.¹⁰ Bekkürî'nin dikkat çektiği bu eksiklik *el-Furûk* şârihi İbnü's-Şât (ö. 723/1323) tarafından da dile getirilmiştir. Ancak İbnü's-Şât, *el-Furûk*'un daha anlaşılabilir hâle getirilmesini “zaruri”, eserin tertibinin gözden geçirilmesini ise “hâcî” düzeyde bir gereksinim olarak değerlendirdiği için zaruri olanı hâciye tercih etmiş ve şerhinde eserin tertibine yönelik bir müdahalede bulunmamıştır.¹¹ Bekkürî ise bahsi geçen tertip çalışması kapsamında *el-Furûk*'taki dağınık hâldeki farkları belli konu başlıkları altında toplamış ve esere sistematik bir görünüm kazandırmıştır. Bunun yanı sıra mukaddime bölümünde konu başlıklarını detaylı bir liste hâlinde sunmuştur.¹²

b- Telhîs: İkinci olarak Bekkürî *el-Furûk*'u ihtisar ederek daha öz bir hâle getirmiştir. *Tertîbü'l-Furûk* muhakkiklerinin *telhîs* (özetleme) adını verdiği bu çalışma kapsamında; Karâfî'nin ayrı ayrı ele aldığı bazı farklar birleştirilmiş, tekrara düştüğü ifadelere yer verilmemiş, gereğinden uzun olduğu düşünülen yerler özet olarak sunulmuş ve bazı kısımlar çıkartılmıştır. Neticede *el-Furûk*'ta hacim olarak önemli bir daralma meydana gelmiştir.

c- İstidrâk: Bekkürî'nin *el-Furûk* üzerindeki üçüncü katkısı ise eseri kendi görüş ve kanaatleriyle ve farklı yaklaşım ve itirazlarıyla içerik bakımından zenginleştirmiş olmasıdır. Ayrıca eserde ele alınan hususları daha anlaşılır kılmak için farklı örnekler getirerek ve ek açıklamalar yaparak bazı ilavelerde de bulunmuştur. Bekkürî'nin *istidrâk* adı verilen bu tür ilaveleri, özellikle de müellif Karâfî'ye itiraz ederken kullandığı argümantasyon ve konuları ele alış tarzında, hukukçu kimliğine dair önemli ipuçları vermektedir. Bir sonraki başlıkta bu konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

2. Fakih Kimliği ve Hadislere Yaklaşımı

Fıkî bir yorumun diğer bir deyişle re'y ya da ictihadın, hadislerin literal anlamları ile tearuz etmesi durumu, tarihten günümüze fukahâyı ve İslam hukuku araştırmacılarını meşgul eden önemli konulardan biri olmuştur. Mezheplerin teşekkülü ve tekâmülü ile birlikte her bir mezhep birer hukuk doktrini görünümü kazanmış ve büyük oranda iç tutarlılık ve hukuki istikrar sağlanmıştır. Bununla birlikte oluşturulan bu doktriner yapı herkese aynı güveni vermiş değildir. Sayıca az da olsalar belli bir mezhebe müntesip olan bazı fakihler, hadislerin zâhiri ile çelişen mezhep görüşlerini

¹⁰ Bekkürî, *Tertîbü'l-Furûk*, 15.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Sirâcüddîn Kâsım b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî İbnü's-Şât, *İdrâru's-şürûk 'alâ Envâi'l-furûk (el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk'un içerisinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/6.

¹² Bekkürî, *Tertîbü'l-Furûk*, 15-30.

kabulde tereddüt göstermiş ve bu tür hadisler ile mezhep görüşünü uzlaştırma maksadıyla yapılan yorumları ikna edici bulmamışlardır. Daha çok ehl-i hadîs ekolüne yakın fakihlerin benimsemiş olduğu bu yaklaşımın izlerini Mâlikî ulemâsından Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî'de de görmek mümkündür.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Bekkûrî, içinde yaşadığı coğrafya itibariyle ehl-i hadîse yabancı değildi. Onun ehl-i hadîs ile ilk teması, Endülüs ve Mağrib bölgelerinde uzun yıllar etkinliğini koruyan zâhirîlik üzerinden gerçekleşmiş olmalıdır. Ehl-i hadîsin uç yorumlarından biri olan Zâhirîlik, Bekkûrî'nin dünyaya geldiği yıllarda son demlerini yaşayan Muvahhidler devleti tarafından resmi mezhep olarak benimsenmişti. Bazı kaynaklar Muvahhidlerin, Mâlikîliğin bölgedeki etkisini zayıflatmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunduğunu ve Mâlikî ulemâya, kitaplarını yakmaya varan türlü baskılar uyguladığını aktarmaktadır. Bekkûrî'nin Merâkeş'e yerleştiği dönemde ise Muvahhidler devletin bölgedeki siyasi hakimiyeti sona ermiş, onların yerini Merînîler almıştı. Muvahhidlerin aksine Merînîler, Malikîlere iade-i itibarda bulunarak mezhebin bölgedeki etkinliğini tekrardan kazanabilmesi için teşvik edici bir rol üstlenmişlerdi.¹³ Öte yandan Müslümanların Endülüs'teki gerileyişi ve Mağrib coğrafyasındaki siyasi istikrarsızlık, bölge âlimlerinin Doğu ile daha fazla temas kurmasına neden olmuştu. Bu sayede dönemin önde gelen ilim havzalarından olan Mısır, aralarında Eş'arîlik ortak paydası da bulunan Mâlikîler ile Şâfiîler için önemli merkezlerden biri hâline gelmişti. Bir mütekelimûn usulcüsü olan Mısır doğumlu Karâfî, hocası İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi mütekelimûn usulcülerden ilhamla usul eserleri telif etmeye başlamış ve eserlerinde sık sık Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Şâfiî ulemâsına atıfta bulunmuştu.¹⁴ Bir hac yolculuğu esnasında Mısır'a uğrayan ve burada Karâfî ile karşılaşan Bekkûrî'nin, bu vesileyle ehl-i hadîsin daha yumuşak bir yorumu olan Şâfiî mezhebinin yakından tanıma fırsatı bulmuş olması muhtemeldir. Bekkûrî'nin *Tertibü'l-fürûk*'ta kendisine en çok atıfta bulunduğu Şâfiî fakihî ise aynı zamanda hocası Karâfî'nin de hocası olan el-İzz b. Abdüsselâm'dır. Aynı bir başlık altında da ele alacağımız üzere İbn Abdüsselâm'ın, Bekkûrî'nin fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde ve esnek bir mezhep bağlılığına sahip olmasında etkisi olması muhtemeldir.

¹³ Muhammed İsâ el-Harîrî, *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-asri'l-Merîni* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1987), 340; 'Abdullah 'Alî 'Allâm, *ed-Devletü'l-Muvahhidiyye bi'l-Mağrib fi 'ahdi'l-Mü'min b. Alî* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 309; 'Adnân Muhammed el-Ganî eş-Şâvî, "Tatavvuru'l-'Ulûm 'alâ 'Ahdî'd-Devleti'l-Merîniyye H. 667-759", *Sûrra Men Raâ* 11/41 (2015), 249.

¹⁴ Bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 64; Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihîsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 524-527.

Bekkürî, içeriğine vâkıf olabildiğimiz tek eseri olan *Tertîbü'l-furûk*'ta, sınırlı sayıdaki fikhî meseleyi hocasının görüşlerine şerh düşerek incelemiştir. Bu sebeple eser, onun fıkıh düşüncesine dair sınırlı bir çerçeve sunmaktadır. Şayet usûle veya fîrû'a dair doğrudan kendi görüşlerini aktardığı kapsamlı bir çalışmaya ulaşılabileseydi, bu konuda daha objektif bir değerlendirmede bulunulabilir ve fikhî derinliğinin boyutları daha iyi anlaşılabilirdi. Yine de kanaatimizce *Tertîbü'l-Furûk*, Bekkürî'nin muhaddis-fakih profili hakkında genel bir izlenim edinmek için yeterli veriyi sunmaktadır.

2.1. Doktrin Dışı Bir Görüşü Benimsemesinde Hadisin Rolü

Bekkürî'nin hadislerin literal anlamlarını esas alarak doktrin dışı bir görüşü benimsemesi, ehl-i hadîs geleneğine yakın fıkıh anlayışının bir yansımasıdır. Örneğin Bekkürî, kadınların şahitliği ile ilgili bir meselede Mâlikî mezhebinin görüşünü bırakarak hadisle amel etmeyi tercih etmiştir. Karâfî'nin *el-Furûk*'ta belirttiği üzere Mâlikî mezhebine göre yalnızca kadınların vâkıf olabileceği (doğum, emzirme, iddet vb.) davalarda en az iki kadının şahitliği gerekmektedir. Bekkürî ise bu tür davalarda tek bir kadının şahitliğini yeterli görmektedir. Öncelikle Mâlikî mezhebinin konuyla ilgili görüşü şu şekilde ifade edilmiştir:

*Bize göre (yalnızca kadınların vâkıf olabileceği davalarda) mutlaka iki kadın şahit olmalıdır. Tek kadın şahit ise yeterli değildir. Zira yeterli olacak olsaydı, bazı durumlarda tek bir erkeğin şahitliği evleviyetle yeterli olmalıydı ki ittifakla böyle bir şey söz konusu değildir. (Dört değil de) İki kadın şahit yeterlidir diyoruz çünkü (bu tür davalarda) kadın şahitlerle yetiniliyor olması bir zaruret gereğidir. Dört kadın şahit istenmesi ise gerçekleştirmesi hedeflenen bu maksadın aksine olacaktır.*¹⁵

Bu açıklamalardan Mâlikî mezhebinin bu görüşüne, nas ve icmâ ile sabit olan bir hükme kıyas yoluyla ulaşıldığı ve makâsîd ilkelerinin de bunu gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bekkürî ise bu açıklamaları ikna edici bulmayarak erkeklerin vâkıf olamayacağı konularla ilgili davalarda, tek bir kadın şahidin yeterli olacağını savunan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşüne meyletmıştır. Onun böyle bir tercihte bulunmuş olmasının sebebi, konuyla ilgili bir hadisin varlığıdır. Bu hadise göre bir kadın 'Ukbe b. el-Hâris'e kendisini ve eşini emzirdiğini, dolayısıyla birbirlerinin süt kardeşi olduklarını

¹⁵ Bekkürî, *Tertîbü'l-Furûk*, 443; Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâil-furûk* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 4/212-213.

2.2. Fıkhî Bir Hüküm Gerekçelendirmede Hadisi Merkeze Alma

Bekkürî'nin hadis merkezli fıkıh anlayışının pratiğe yansıyan diğer bir yönü, fıkhî bir hükmün gerekçesini ortaya koyarken öncelikle hadise başvurusudur. Tespitlerimize göre *Tertibü'l-Furûk*'ta buna dair iki örnek mesele bulunmaktadır. Birincisi; “berâet-i zimmet asıldır²¹” kaidesine rağmen aleyhte şahitliğin geçerliliğiyle ilgilidir. Bilindiği üzere masumiyet karinesi adı da verilen berâet-i zimmet ilkesine göre; suçluluğu ispat edilene kadar herkes suçtan veya borç gibi bir yükümlülüğün beridir.²² İki şahidin aleyhteki şahitliği ile suçluluğun veya bir yükümlülüğün ispatı ise şahitlerin mahkemede yalan beyanda bulunmayacakları hüsnü zannına dayanmaktadır. Karâfî bu durumu, gâlibin asla takdimi şeklinde tasavvur etmiştir. Yani birçok delille desteklenmiş olan bir hukuk ilkesi (asıl/küllî kaide), şahitlerin dürüstlüğüne duyulan zann-ı gâlip karşısında terk edilmiştir. Karâfî bu istisnâ durumun gerekçesini ise ümmetin bu yön-deki icmâsı ile açıklamıştır.²³

Bekkürî ise burada genel kuralın dışına çıkmış olmasını icmâ ile değil, “muha-lefet edilmemesi gereken” (لا يصح خلافه) şeklinde nitelendirdiği “İki şahit getirirsin ya da onun yemini esas alınır.”²⁴ hadisi ile açıklamayı uygun görmüştür. Aslında Karâfî'nin zikretmiş olduğu icmânın temelinde de bu hadis ve benzeri naslar bulunmaktadır. Fakat Karâfî bahsi geçen izahında hadise yer vermezken; Bekkürî, hadisin bu meseleyi anlamada yeterli olacağına ve ilave açıklamalara gerek olmadığına işaret etmiştir.²⁵

Bekkürî'nin bu yaklaşımına dair ikinci örnek mesele ise yolculuk esnasında namaz ve oruç ibadetlerinin edâsı ile ilgilidir. Bekkürî'nin ziyadelerinden olan ve *el-Furûk*'ta yer almayan bu meselede kendisine cevap aranan soru şudur: Yolculuk esnasında Ramazan orucunu tutmak, kazâyâ bırakmaktan daha faziletli olmasına rağmen; neden seferde namazları kısaltmak, tam kılmaktan daha faziletlidir? Bekkürî bu soruyu öncelikle şu şekilde cevaplamıştır:

İkisi (namaz ve oruç) arasındaki fark şudur: Bir ibadetin vakti çıktığında kazâyâ kalmış olur. Vaktinde yerine getirildiğinde ise edâ edilmiş olur. Edâ ise kazâdan daha faziletlidir. Ramazan orucunun vakti Ramazan ayı olduğuna göre (seferde iken kazâyâ bırakılmayıp)

²¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrül hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 56-58.

²² Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrül hükkam*, 55-57.

²³ Bk. Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, 422-423.

²⁴ Uzun bir hadisten alınmış bir ifadedir. Özetle Eş'as b. Kays isimli Sahâbî, birisiyle bir kuyu hakkında tartışmış ve konuyu Allah Resulü'ne arz etmişlerdir. Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) ise Eş'as b. Kays'a iki şahit getirmesini, aksi takdirde diğerinin yeminine göre hüküm vereceğini belirtmiştir. Bk. Buhârî, “Rehin”, 6.

²⁵ Bk. Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, 424.

*edâ edilmesi daha faziletlidir. Seferde namaz ise böyle değildir. Zira hem ruhsatla amel edilip kısaltılabilir hem de kazâya bırakılmadan edâ edilmiş olur.*²⁶

Fakat devamında bu yorumun “Sevabı en çok olanlarınız, amelde en çok yorumlarınızdır.”²⁷ hadisi ile çeliştiğine işaret ederek bunun doğru bir ta’lîl olmadığını belirtmiştir. Zira bu rivayetten; namazı seferde tam olarak kılmanın, kasretmekten daha faziletli olduğu anlaşılmaktadır. Bekkûrî bu durumu Allah Resulü’nün (sallallahu aleyhi ve sellem) uygulamaları ile açıklamanın daha doğru olacağı kanaatindedir ve bu minvalde şunları kaydetmiştir:

*Daha doğrusu şöyle denmesidir: Seferde oruç tutmanın tercih edilmesinin sebebi, Allah Resulü’nün uygulamasının çoğunlukla bu şekilde olmasıdır. Böylelikle hem zimmetteki oruç borcu geciktirilmeden edâ edilmiş hem de hayırlı bir işte acele edilmiş olmaktadır. Oruç, yolculuk bitimine ertelendiğinde ise bu faziletlere erişilememektedir. Yolculukta namazı kasretmenin daha faziletli olmasının sebebi ise Allah Resulü’nün yolculukta namazlarını hep kasretmiş olmasıdır. Ondan farklı bir uygulama nakledilmemiştir.*²⁸

Görüldüğü üzere Bekkûrî, ilk açıklamasının bir hadis rivayeti ile çeliştiğini ileri sürerek onu ikna edici bulmamış ve Allah Resulü’nün uygulamasını esas alarak yeni bir yorum geliştirmiştir. Bu rivayetin kuvvetle muhtemel zayıf -belki de mevzû- olması dahi onu böyle bir tercihte bulunmaktan alıkoymamıştır. Sahih olmasa bile naklî bir delili bu denli öne çıkaran ve aklî delili ise bir o kadar geri plana atan bu yaklaşımı, onun ehl-i hadîs ekolüne olan yakınlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

2.3. Haber-i Vâhid ile Âyetin Umumunu Tahsisi

Bekkûrî, geçtiğimiz sayfalarda da ifade ettiğimiz üzere mezhep aidiyeti noktasında esnek bir duruşa sahip olan âlimlerdendir. Bilhassa söz konusu hadislerin literal anlamları olduğunda, mensubu olduğu mezhebin imamına dahi muhalefet etmekten çekinmemiştir. Bu bağlamda örnek olarak vefat etmiş olan bir kimse adına kazâ orucu tutulup tutulamayacağı meselesi incelenebilir.²⁹ Karâfî’nin de belirttiği üzere mezhep imamları bu hususta ihtilaf etmiş; İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel’e göre

²⁶ Bekkûrî, *Tertibü’l-Furûk*, 37-38.

²⁷ Kaynaklarda bu lafızlarda (أكثركم ثواباً أجهدكم عملاً) bir hadise rastlamadık. Şâmile programı üzerinden yaptığımız taramada bu rivayetin *Tertibü’l-Furûk* dışında yalnızca Bekkûrî gibi Mağrib ulemâsından olan Venşerîsî’nin (ö. 914/1508) *Uddetü’l-bürûk fî cem’i mâ fi’l-mezhebi mine’l-cümû’i ve’l-furûk* adlı eserinde geçtiğini gördük. Bk. Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Fâsî el-Venşerîsî, *Uddetü’l-bürûk fî cem’i mâ fi’l-mezhebi mine’l-cümû’i ve’l-furûk*, thk. Hamza Ebû Fâris (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1990). Kanaatimizce Venşerîsî bu rivayeti Bekkûrî’den iktibas etmiş olmalıdır.

²⁸ Bekkûrî, *Tertibü’l-Furûk*, 37-38.

²⁹ Bekkûrî, *Tertibü’l-Furûk*, 134.

vefat etmiş olan bir kimsenin hayattayken tutamadığı oruçlar bir başkası tarafından kazâ edilebilirken, İmam Mâlik'e göre bu mümkün değildir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili en güçlü delilleri “*Kim oruç borcu olduğu hâlde ölürse, velisi onun adına oruç tutar.*”³⁰ hadisidir. İmam Mâlik ise görüşünü “*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*”³¹ âyetinin umumu ile temellendirmiştir. Bekkürî'nin bu konuya yaklaşımı ise İmam Şâfiî ve İmam Ahmed ile aynı minvaldedir.

Bekkürî, hadisin literal anlamından yola çıkarak bir başkası adına oruç tutmanın mümkün olduğu kanaatine varmış olmakla birlikte bunun genel fıkıh kaidelerine aykırı olduğunun da bilincindedir. Çünkü oruç iman ve namaz gibi maslahatı, faillerine münhasır olan kulluk vazifelerindendir ve bu tür ibadetlerin bir başkası tarafından yerine getirilmesi normal şartlarda mümkün değildir. Bekkürî bu kaidenin, İmam Mâlik'in istidlâlde bulunduğu âyetin umumu ile de güçlendiğini belirtmiştir. Ancak yine de mezkûr hadis mucibince orucun, bu kaideden istisna edilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre bahsi geçen âyetin umumu üzere anlaşılması mümkün değildir. Çünkü “*Kişiyne yalnızca çalıştığı vardır.*” ifadesinin umumundan; vefat etmiş bir kimsenin, arkasından yapılacak olan dua ve istiğfarlardan da faydalanamayacağı anlaşılmaktadır. Halbuki İmam Mâlik de dahil olmak üzere hiçbir âlim böyle bir görüş ileri sürmemiştir. Zira birçok nasta Müslümanlara, kendilerinden önce vefat eden kardeşlerine dua ve istiğfar etmeleri tavsiye edilmiştir. Bu sebeple Bekkürî, dua ve istiğfar ile tahsise uğramış olan bu umumi hükmün, kazâ orucu konusunda da mezkûr hadisten dolayı tahsis edilmesi gerektiğini ve bu sayede iki delilin arası cemedilmiş olacağını belirtmiştir.³²

Bekkürî, Kur'an-ı Kerim kıraatinden hasıl olan sevabın meyyite ulaşip ulaşmayacağı meselesinde de benzer bir tavır sergileyerek mezhep dışı bir görüş benimsemiştir. Mâlikî mezhebinin konuyla ilgili genel görüşü “*Kişiyne yalnızca çalıştığı vardır.*” âyetinin umumundan istidlâl ile meyyitin, kendisine hediye edilen kıraat sevabından faydalanamayacağı yönünde iken; Bekkürî bu konuda da Ahmed b. Hanbel'in görüşünü tercih ederek meyyitin bundan faydalanabileceğini savunmuştur. Tutulmayan oruçların bir başkası tarafından kazâ edilmesi konusunda olduğu gibi burada da mezkûr âyetin umumunun tahsise uğradığına dikkat çekmiş ve kendi çalışması/ameli olmadığı hâlde ittifakla duadan faydalanabilen meyyitin, başkasının kıraatinden hasıl olan sevaptan da faydalanabileceğini ileri sürmüştür.³³ Bekkürî'nin bu konudaki en temel dayanağı şu hadis-i şeriftir: “*Bir adam Allah Resulü'nün yanına gelerek şöyle dedi: 'Babam haccetmeden öldü.*

³⁰ Buhârî, “Savm”, 41.

³¹ en-Necm 53/39.

³² Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, Bk. 134.

³³ Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, Bk. 136-138.

Onun yerine haccedeyim mi? Allah Rasulü buyurdu ki: *'Babanın borcu olsaydı onu ödemez miydin?'* Adam *'Evet, öderdim.'* dedi. Allah Rasulü buyurdu ki: *'Allah'a olan borç ödenmeye daha layıktır.'*³⁴

Bekkûrî aktarmış olduğu bu hadis ile hem meyyitin, kendisi adına yapılan bir amelden faydalanabileceğine hem de kıraati duaya kıyas ederken başvurmuş olduğu analojinin bir benzerinin Allah Resulü tarafından da yapıldığına işaret etmektedir. Bir-biriyle yakından ilişkili olan bu iki meselede Karâfî ve Bekkûrî arasındaki yaklaşım farklılığı dikkat çekicidir. Karâfî mezhep görüşü çerçevesinde, mezkûr âyetin küllî kaidelele desteklenmiş olan umumunu savunurken Bekkûrî ise tahsise uğradığı noktada ısrarcı olmuştur. Kanaatimizce bu durum, Bekkûrî'nin ehl-i hadîs ekolünün fıkıh anlayışına olan yakınlığının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

2.4. Delilleri Karşılaştırarak Doktrin Dışı Bir Görüşü Tercihi

Delil merkezli fıkıh anlayışını benimsemiş olan Bekkûrî, *Tertîbü'l-Furûk*'ta fikhî bir meseleyi ele alırken yer yer mezheplerin o mesele hakkındaki görüşlerini ve delillerini nakletmiş ve mezhepler üstü bir bakış açısıyla bu görüşler arasında bir tercihte bulunmuştur. Buna dair dikkat çekici örneklerden birisi kabzedilmeyen bir malın satışının geçerliliğiyle ilgilidir.³⁵ Bu bağlamda Bekkûrî, öncelikle *el-Furûk*'taki ifadeleri özetleyerek İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre kabzedilmemiş olan bir malın satılamayacağını, İmam Mâlik'e göre ise bu yasağın yalnızca gıda maddelerine mahsus olduğunu aktarmıştır. Devamında Ebû Hanîfe'nin bu yasaktan gayrimenkulleri istisna ettiğini, İmam Şâfiî'nin ise bu yasağı tüm mallar için geçerli kabul ettiğini belirtmiştir. Ardından İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili delillerine yer vermiş ve aralarında bir karşılaştırma yaparak İmam Şâfiî'nin görüşünün daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik'in delilini sahâbî kavli ile İmam Şâfiî'nin ise iki farklı hadis ve kıyasla istidlâlde bulunduğunu aktararak şöyle demiştir:

Mâlik'in delili şu sahâbî sözüdür: 'Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem), kabzedilmeden önce gıda maddelerinin satışını yasakladı.' Şâfiî ise hem damâna girmeyen bir mal

³⁴ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/285.

³⁵ Bekkûrî, *Tertîbü'l-Furûk*, 370-371.

üzerinden kâr elde edilmesini yasaklayan hadis ile³⁶ hem de kabzedilmeyen malın satımını yasaklayan hadis ile³⁷ amel etmiştir. Ayrıca gıda maddelerine de kıyasta bulunmuştur.³⁸

Bekkürî'nin bu konuda delilleri aktarış üslubundan İmam Mâlik'in görüşünü daha zayıf bulduğu anlaşılmaktadır. Zira bir sahâbî kavlinin karşısına iki hadis ve kıyası konumlandırmıştır. Ancak burada dikkat çekici olan İmam Şâfiî'nin delili olarak işaret ettiği ikinci hadisin metninde "مَنْ ابْتِئَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِغُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ" ifadesi yer almaktadır ve hususen gıda maddelerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu hadis aynı zamanda İmam Mâlik'in lehinde bir delil olarak değerlendirilebilirse de Bekkürî buna işaret etmemiştir. Onun, İmam Şâfiî'nin lehinde bir delil olarak aktardığı kıyastan maksadı ise bahsi geçen rivayetlerdeki gıda ürünleriyle ilgili yasağın diğer mallara kıyas edilerek genele teşmil edilmesidir.

Öte yandan Bekkürî'nin ilk olarak işaret etmiş olduğu hadisteki "إِنَّهُمْ عَنْ بَيْعِ مَا لَمْ يَنْتَفِئُوا" ifadesi ise herhangi bir ayrıma girmeksizin kabzedilmeyen hiçbir malın satılama-yacağına işaret etmektedir. Buradan anlaşılan konuyla ilgili rivayetlerin bir kısmı mutlak iken bir kısmı mukayyedir. İmam Mâlik, mutlakın takyid edilmesi gerektiğini düşünerek mukayyed naslarla amel etmiş ve kabzedilmeyen mal satışıyla ilgili yasağı gıda maddelerine hasretmiştir. İmam Şâfiî ise mutlakı takyide gitmeyerek naslardaki mutlak ifadelerle amel etmiş ve bunun umumi bir yasak olduğu kanaatine varmıştır. Bekkürî ise *el-Furûk*'ta yer alan Mâlikîlerin mezhep görüşü lehinde zikrettikleri argümanları hocası Karâfî gibi ikna edici bulmamış ve *Tertibü'l-Furûk*'a almamıştır. Neticede İmam Şâfiî'nin delillerinin daha güçlü olduğunu belirtmek doktrin dışı bir görüş benimsemiştir.³⁹

3. 'İzz b. Abdüsselam'ın Bekkürî Üzerindeki Etkisi

Tam adı Ebû Muhammed 'İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kāsım es-Sülemî olan İbn Abdüsselâm, 7./13. yy'ın çok yönlü âlimlerindendir.⁴⁰ İbn 'Asâkir ve

³⁶ Burada işaret edilen hadisin aslı şöyledir: عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَعَنَ ابْنُ أَبِي حَتْمٍ وَجْهَهُ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ: بَكَرٌ مُبْغَى عَنْ بَيْعِ مَا لَمْ يَبْزُضُوا وَرَبِحَ مَا لَمْ يَبْزُضُوا. Bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 3/70; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ticârât", 20.

³⁷ Burada işaret edilen hadisin aslı şöyledir: عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ابْتِئَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِغُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ. رَأَى إِسْمَاعِيلُ: مَنْ ابْتِئَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِغُهُ حَتَّى يَبْزُضَهُ. Bk. Buhârî, "Büyû", 55.

³⁸ Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, 370-371.

³⁹ Bekkürî, *Tertibü'l-Furûk*, 371.

⁴⁰ Biyografisi için bk. Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. Takıyyiddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyetti'l-kübrâ*, thk. 'Abdülfezzâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Hecer li't-Tıbbâ'a ve't-Tevzî', 1992), 7/209-255; Ebû 'Abdillâh

Seyfeddin el-Âmidî gibi önemli isimlerden dersler almış ve Şihâbüddîn el-Karâfî ve Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) gibi talebeler yetiştirmiştir. Yaşadığı dönem Doğu'da Moğol, Batı'da ise Haçlılar tehdidiyle birçok âlimin Şam ve Mısır bölgesine hicret ettiği bir zamana tekabül etmektedir. Bu sayede farklı mezheplerden âlimler ve ilim talebeleri birbirlerini daha yakından tanıma ve karşıt görüşleri daha yumuşak bir ortamda inceleme fırsatı bulmuştur. Fiili durum hâlini alan bu çok mezhepli ve kozmopolit toplum yapısı, Zengîler>Eyyûbîler>Memlûkler hâkimiyeti sırasında devletin giderek artan desteğiyle pekişmiş; bu kapsamda ilk olarak çok mezhepli medreseler kurulmuş ve ilerleyen dönemlerde dört mezhepten kadı tayin etme uygulamasına geçilerek hukuk alanında da etkileri görülmüştür.⁴¹ Böyle bir ortamda yetişen ve ilmî faaliyetlerini icra eden İbn Abdüsselâm, bir Şâfiî hukukçusu olarak öne çıkmakla birlikte esnek bir mezhep bağlılığı anlayışı benimsemiştir. Bunda yaşadığı dönemin ve çevrenin ne derece etkisi olduğu ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, benimsemiş olduğu nas/delil merkezli fıkıh anlayışı ve doktrin dışına çıkmakta bir beis görmeyişi, Bekkûrî için de bir referans teşkil etmiş olabilir. Nitekim İbn Abdüsselâm'a göre fakihler; mezhep imamlarının görüşlerini savunmak için tekellüfe girmemeli, kendilerini bu görüşlerle sınırlandırmamalı ve gerektiğinde deliller doğrultusunda onlara muhalefet edebilmelidirler. O, bu esneklikten yoksun olduğunu düşündüğü mezhep âlimlerini ise taassupla suçlayarak sert bir dille eleştirmiştir. Bu bağlamda *el-Kavâidü'l-kübrâ* adlı eserinde iki farklı yerde şöyle demiştir:

*Ne şaşılacak şeydir ki; mukallid bir fakih, tâbi olduğu mezhep imamının delilinin zayıflığını ve bu zayıflığın hiçbir suretle giderilemediğini görmesine rağmen onu taklit etmeye devam edebilmektedir. Kitâb, Sünnet ve sahih kıyasın desteklediği görüşü bırakıp imâmını taklitte ısrar edebilmektedir. Dahası taklit ettiği imâmını savunmak için Kur'ân ve Sünnet'in zâhirî anlamlarını reddetmeye ve bunları batıl teviller ile yorumlamaya çalışmaktadır.*⁴²

İnsanlar, herhangi bir mezheple kendilerini sınırlandırmaksızın karşılaştıkları âlimlere sorular sorar (ve aldıkları cevaplar mucibince amel ederlerdi) ve kimse de onları yadırgamazdı. Bu durum mezheplerin ve mezhep mutaassıplarının ortaya çıkışına kadar devam etti. Bu mutaassıp mukallidler ise mezheplerinin görüşü delillere uzak olsa bile taklit

Salâhüddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 2/350-352; H. Yunus Apaydın, "İbn 'Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.

⁴¹ Şahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihat ve Taklit Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 53-82.

⁴² Ebû Muhammed 'İzzüddîn 'Abdülâzîz b. 'Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *el-Kavâidü'l-kübrâ (Kavâidü'l-ahkâm fî ilâhî'l-enâm)*, thk. Nezîh Kemâl Hammâd vd. (Şam: Dâru'l-Kalem, 2000), 2/275.

*ettikleri imama, sanki kendilerine gönderilmiş bir Peygambermiş gibi bağlı kalmaya devam ettiler. Bu haktan kopuş ve doğrudan ayrılımdır. Akıl sahiplerinden hiçbirisi buna razı olmaz.*⁴³

Görüldüğü üzere İbn Abdüsselâm'ın nazarında fukahâ; belli bir mezhebe mensup olsalar bile fikhî meseleleri imamlarının görüşleri çerçevesinde değil, deliller doğrultusunda değerlendirmeli ve mezhepleri, sınırları aşamaz yapılar olarak görmemelidirler. Bu düşünce, hukuki istikrar ve mezhep içi tutarlılık açısından eleştirilebilir olmakla birlikte kendisinden sonra birçok âlim, açıkça veya zımnen bu düşünceyi benimsemiştir. Kanaatimizce Bekkûrî de gerek İbn Abdüsselâm'ın kitapları gerek Karâfî gibi hocaları kanalıyla onun bu yaklaşımına vâkıf olmuş ve bundan etkilenmiş olabilir.

Bekkûrî ayrıca İbn Abdüsselâm'ın *Kavâidü'l-ahkâm*'da sistematize ettiği maslahat teorisinden de etkilenmiş olmalıdır. Bu etkinin izlerini *Tertibü'l-Furûk*'un giriş bölümünde yer verilen küllî kaidelerde görmek mümkündür. Eserin Fas baskısının muhakiklerinin de dikkat çektiği üzere burada zikredilen genel kaideler *Kavâidü'l-ahkâm*'dan ilham alınmıştır.⁴⁴ İki eserdeki ifadeler karşılaştırıldığında; maslahat ve mefseletin tanımı, maslahatın farklı açılardan taksime tâbi tutulması, iki maslahatın veya mefseletin çakışması durumunda nasıl bir tercihte bulunulacağı gibi hususlarda ciddi benzerlikler olduğu görülmektedir. Misal olarak maslahatın tanımı noktasında Bekkûrî İbn Abdüsselâm'ı takip ederek maslahatı, lezzet ve mutluluk veya bunlara götüren sebepler şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵ Aynı şekilde maslahatı; mahalline itibarla dünyevî, uhrevî ve ikisinin beraber bulunduğu maslahatlar; öncelik durumuna itibarla zarurî, hâcî ve tekmiî maslahatlar; meydana gelme ihtimaline itibarla maktu' (kesin), maznun (muhtemel) ve mevhum (kuruntu niteliğinde) maslahatlar şeklinde kategorize ederek İbn Abdüsselâm'ın *Kavâidü'l-ahkâm*'ındaki taksimine benzer bir taksimde bulunmuştur.⁴⁶

Sonuç

Geç dönem Mağrib Mâlikîlerinden Bekkûrî, *Tertibü'l-Furûk* adlı eserinde ele aldığı bazı meselelerde, mensubu olduğu mezhebin görüşünü ve bu görüş lehinde zikredilen delilleri ikna edici bulmamış ve tercihini bu görüşlerle çatıştığını düşündüğü ilgili nasların literal anlamlarından yana kullanmıştır. Ehl-i hadîs ile özdeşleşen bu yorum ve tercih yöntemini kullanmış olması, Bekkûrî'nin bu anlayıştan etkilenişinin bir yansıması olmalıdır. Bekkûrî, mezhepte salâbet yerine esnekliği öngören bu delil merkezli

⁴³ İbn 'Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, 2/371.

⁴⁴ Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî, *Tertibü'l-Furûk ve ihtisâruhâ*, thk. Ömer b. 'Abbâd vd. (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/39.

⁴⁵ Bk. İbn Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, 1/15; el-Bekkûrî, *Tertibü'l-Furûk*, 31.

⁴⁶ Bk. İbn Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, 38-84; el-Bekkûrî, *Tertibü'l-Furûk*, 31-42.

yaklaşım neticesinde, bazı tikel meselelerde doktrin dışına çıkabilmiştir. Kaynak kısıtlılığı sebebiyle Bekkûrî'nin bu eğiliminin altında yatan sebeplere dair kesin bir değerlendirmede bulunulamasa da mevcut veriler, Şâfiî fakihî İbn Abdüsselâm'ın etkisinin bulunabileceğini düşündürmektedir. Genelde Şâfiî mezhebinin özelde ise İbn Abdüsselâm'ın ehl-i hadîse olan mesafesi ayrı bir araştırma konusu olmakla beraber Bekkûrî, nas-mezhep tearuzunda mezhep dışı bir görüşü benimserken İbn Abdüsselâm'ın mezhep tutuculuğu aleyhindeki söylemlerini ve mukallid fukahâyâ dahi doktrin dışına çıkma salahiyeti tanımış olmasını referans almış olabilir. Öte yandan *Tertibü'l-furûk*'un girişinde yer verdiği maslahat-mefsedet dengesine dair küllî kaideler de İbn Abdüsselâm'ın *Kavâidü'l-ahkâm* adlı eserinden mülhem olmalıdır. Tümellerden beslenen makâsıdcı yaklaşım ile nasların tikel ve literal olarak yorumlanmasının Bekkûrî'nin fıkıh düşüncesinde bir araya gelmiş olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda ehl-i hadîse yakın isimlerin, makâsıdcı yoruma bakışı hakkında yapılacak olan müstakil bir çalışmada Bekkûrî'nin makalemizde yer verdiğimiz görüş ve yaklaşımlarından faydalanılabilir.

Âlimlerin düşünce dünyalarını şekillendiren dinamiklerin çok yönlü ve karmaşık olduğu ve içerisinde yetiştikleri ilmî, fikrî ve sosyokültürel ortamlar, bireysel tecrübeler, duygusal faktörler gibi farklı parametrelerin bulunduğu düşünüldüğünde, Bekkûrî'nin bahsi geçen yaklaşımlarının sebebini yalnızca İbn Abdüsselâm'dan etkilenmesine indirgemek doğru olmayacaktır. Bu bağlamda elimizde somut bir veri olmamasına karşın Endülüs ve Mağrib bölgesinde uzun yıllar etkinliğini sürdüren Zâhirîlik ekolünün, naslara olan literal yaklaşımları ile Bekkûrî'yi etkilemiş olması da bir ihtimal olarak düşünülebilir. Her hâlükârda daha objektif ve net bir değerlendirmede bulunabilmek için Bekkûrî'nin fıkıh usulü ve hadis alanında kaleme aldığı diğer eserlere ulaşılması gerekmektedir. Günümüz İslam hukuku araştırmacılarının bu konudaki gayretleri, Bekkûrî'yi daha yakından tanımak adına literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır kanaatindeyiz.

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

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

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

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut vd. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akca, Burak. *Tertîbu'l-Furûk Adlı Eseri Bağlamında Muhammed b. İbrâhîm el-Bekkûrî'nin Usul Anlayışı*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- ‘Allâm, Abdullah Alî. *ed-Devletü'l-Muvahhidiyye bi'l-Mağrib fî ‘ahdi'l-Mü'min b. Alî*. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bekkûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. *Tertîbü furûkî'l-Karâfî ve telhîsuhâ ve'l-istidrâkü aleyhâ*. thk. el-Meylûdî b. Cum'a vd. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 2008.
- Bekkûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. *Tertîbü'l-Furûk ve ihtisârühâ*. thk. Ömer b. 'Abbâd vd. 2 Cilt. Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bigâ. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Efendi, Ali Haydar. *Dürerül Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2017.
- Fâsî, Abdulkabîr el-Meczûb. *Mevsû'atu'l-a'lâmî'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Harîrî, Muhammed Îsâ. *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-asri'l-Merînî*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1987.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî. *el-Kavâidü'l-kübrâ (Kavâidü'l-ahkâm fî islâhî'l-enâm)*. thk. Nezîh Kemâl Hammâd vd. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 2000.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn. *ed-Dîbâcü'l-müzehheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*. thk. Ebü'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dârüt-Türâs li't-Tab'i ve'n-Neşr, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü's-Şât, Ebü'l-Kâsım Sirâcuddîn Kâsım b. Abdillâh b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî. *İdrârü's-şürûk alâ Envâi'l-furûk (el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk'un içerisinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî. *el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 505-535. <https://doi.org/10.17120/omu-ifu.721948>
- Khanjanov, Shatin. *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihat ve Taklit Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kütübî, Ebû 'Abdillâh Salâhüddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân 'Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1973.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *el-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Y'alevî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Magribî'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Merrâkuşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbey el-Mevsûl ve's-Sıla*. thk. İhsân 'Abbâs vd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Merrâkuşî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah. *es-Se'âdetü'l-ebediyye fî't-tarîfi bi-meşâhiri'l-hadratî'l-Merrâküşiyye*. thk. Ahmed Mütefekkir. Marakeş: Müessesetü Âfâk, 3. Basım, 2011.
- Semlâlî, el-'Abbâs b. İbrâhim. *el-İlâm bi-men halle Merrâküş ve Eġmât mine'l-alâm*. thk. 'Abdülvehhâb İbn Mansûr. 10 Cilt. Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyye, 2. Basım, 1998.
- Sübki, Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. Takıyyiddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyetti'l-kubrâ*. thk. 'Abdül-fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hecir li't-Tıbbâ ve't-Tevzî, 1992.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Şâvî, 'Adnan Muhammed el-Ganî. "Tatavvuru'l-Ulûm alâ 'Ahdî'd-Devleti'l-Merîniyye H. 667-759". *Sürra Men Raâ* 11/41 (2015), 241-269.
- Venşerîsî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Fâsî. *Uddetü'l-bürûk fî cem'î mâ fi'l-mezhebi mine'l-cümû'î ve'l-fürûk*. thk. Hamza Ebû Fâris. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

İslâm Hukukunda Hayvan İstismarı Suçu ve Cezası

İbrahim İLHAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu
Dr., Presidency of Religious Affairs High Board of Religious Affairs
Ankara/TÜRKİYE

makrizi@hotmail.com.tr | orcid.org/0000-0001-6461-8887

Öz

Allah, mahlûkatı yaratmış ve yaşam hakkı tanımıştır. İnsanın canını ve malını koruma altına aldığı gibi hayvanatın da varlığını koruma altına almıştır. Bu bağlamda hayvanlara karşı merhametli ve şefkatli olmayı emretmiş; onların dövülmelerini, tutsak edilmelerini, istismar edilmelerini yasaklamıştır. Bu yasağa rağmen insanoğlu, bazen fitratına uygun olmayan davranışlar sergileyebilmiştir. Bunun bir sonucu olarak hemcinsine şiddet ve istismarda bulunduğu gibi kendi dışındaki varlıklara da bunu reva görmüştür. İstismar kavramı çok geniş bir anlam alanına sahip olup hem maddi hem de manevi istismarı kapsamaktadır. Hayvanata karşı işlenen maddi istismarın başında hayvanın cinsel olarak istismar edilmesi gelmektedir. Hayvanın cinsel olarak istismar edilmesi İslâm hukukunda genel hatlarıyla suç işleyen kimseye verilecek ceza, istismara uğrayan hayvanın durumu ve istismara uğrayan hayvan şayet eti yenen hayvanlardan ise etinin yenilip yenilemeyeceği konuları olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. İslâm hukukçuları cinsel olarak istismarda bulunan kimseye verilecek ceza konusunda; mutlak anlamda ölüm, şayet kişi muhsan ise recm; değilse celde veya tazir olmak üzere ilgili cezalardan birinin verileceğini söylemişlerdir. Bu konuda farklı görüş serdetmelerinin temel nedeni konu hakkındaki rivayetlerin farklılığıdır. Konuya rivayet merkezli yaklaşan müctehitler, farklı içtihatlarda bulunmuş ve farklı sonuçlara

Geliş/Received: 08.07.2024 | **Kabul/Accepted:** 27.12.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: İlhan, İbrahim. “İslâm Hukukunda Hayvan İstismarı Suçu ve Cezası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 135-154./İlhan, İbrahim. “Animal Abuse Crime and Punishment in Islamic Law”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 135-154.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1512659>

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.

© İbrahim İLHAN | CC BY-NC-ND 4.0 International

varmışlardır. Bu içtihatlardan mutlak manada ölüm ile had cezasını savunan âlimlerin azınlıkta kaldığı, tazir cezasını öngören yaklaşımın ise âlimlerin çoğu tarafından tercih edildiğini söyleyebiliriz. Cinsel istismara uğrayan hayvanın durumu konusunda ise hayvanın kesilmesi/öldürülmesi gerekir, kesilmesi/öldürülmesi gerekmez, eti yeniyorsa kesilmesi gerekir; aksi durumda gerekmez şeklinde üç yaklaşım ortaya konmuştur. Bu üç yaklaşımdan kesilmesi/öldürülmesi gerekir, görüşünün âlimlerin çoğu tarafından tercih edildiğini söyleyebiliriz. Bu üç görüşten hayvanın dahlinin bulunmadığı bir meselede cezalandırılmasını doğru bulmadığımızdan hayvanın kesilmesi/öldürülmesi gerekmez yaklaşımının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan şayet istismara uğrayan hayvan, eti yenen hayvanlardan ise kesilir ama eti yenmez, şeklindeki yaklaşıma da katılmadığımızı belirtmek isteriz.

Anahtar Kelimler: İslâm Hukuku, Had, Kısas, Tazir, Hayvan, İstismar.

Animal Abuse Crime and Punishment in Islamic Law

Abstract: Allah created all beings and granted them the right to live. Just as He protects human life and property, He also safeguards animals and commands compassion toward them. Despite these directives, humans have at times engaged in behaviors contrary to their nature, including acts of violence and abuse against animals. Among the various forms of abuse, sexual exploitation of animals is a particularly severe violation. This study examines the issue of sexual abuse of animals from an Islamic legal perspective. Although such discussions may be regarded as sensitive, the reality of such violations necessitates scholarly inquiry. A review of the literature reveals a lack of comprehensive studies on the subject. Therefore, this study aims to explore how Islamic jurists have addressed the issue and the conclusions they have reached. Islamic law categorizes this issue under three main aspects: the punishment for the perpetrator, the status of the abused animal, and whether its meat remains permissible if it is an edible species. Islamic jurists have presented varying opinions on the appropriate punishment, ranging from capital punishment and stoning to discretionary penalties (ta'zir), depending on the circumstances. The diversity of views stems from the differences in related narrations. Most scholars favor ta'zir over the more severe penalties. Regarding the fate of the abused animal, three perspectives exist: it must be slaughtered/killed, it does not need to be slaughtered/killed, or it should only be slaughtered if its meat is otherwise edible. While the dominant view favors slaughtering, this study argues against punishing the animal for an act in which it had no agency. The discussion concludes by presenting the preferred opinion and its reasoning within the framework of Islamic jurisprudence.

Keywords: Islamic Law, Hadd, Retaliation, Ta'zir, Animal, Abuse.

Giriş

İslâm'da insan, eşref-i mahlûkat kabul edilmiş¹ ve diğer varlıklar ona musahhar kılınmıştır.² Buna paralel olarak insanın diğer canlılara karşı sorumlulukları da ön plana çıkarılmış ve onlara karşı şefkatli ve merhametli olma başlıca sorumlulukları arasında zikredilmiştir. Bu bağlamda merhamet etmeyene merhamet edilmeyeceği ifade edilmiş³; hayvana eziyet etmek, işkencede bulunmak veya hayvanı istismar etmek büyük günahlardan sayılmıştır. Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem), *"Eğer takva sahibi gençler, beli bükülmüş yaşlılar, süt emen çocuklar, yayılıp da otlanan hayvanlar olmasaydı, belalar sel gibi üstünüze dökülecekti"*⁴ ve *"Allah, hayvana işkence (müsle⁵) edene lanet etmiştir."*⁶ mealindeki hadisleri bu hususa mesnet teşkil etmektedir.

İslâm, insanın haklarını koruma altına aldığı gibi hayvanların da haklarını koruma altına almıştır. Hayvana karşı işlenen her türlü haksızlığın dünyevî olduğu gibi uhrevî cezası da vardır. Nitekim Hz. Peygamber bir kediyi hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan bir kadının bu yüzden cehennemlik olduğunu haber vermiştir.⁷ Aynı şekilde susuzluktan helak olacak bir köpeğe su veren kişinin cennetlik olduğunu bildirmiştir.⁸ Onun, hayvana merhamet etmenin Allah'ın rahmetine vesile olacağını bildirmesi, hayvanı kulağından tutup sürükleyen bir kimseyi uyarması gibi pek çok örneğinin bu bağlamda zikredilmesi mümkündür. Hatta bu hassasiyetin, kesime götürülen hayvanlar hakkında da gösterildiğine şahit olmaktayız.⁹

Hz. Peygamberin bu tavsiyeleri doğrultusunda İslâm medeniyetinde hayvan haklarının korunmasına önem verilmiş ve bu amaçla hisbe teşkilatına görev verilmiştir.

¹ el-İsrâ 17/70.

² "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratandır." el-Bakara 2/29; "Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?" Lokmân 31/20.

³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edeb", 27 (No. 613).

⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. Avzillâh (Kâhire: Dâru'l-haremeyn, ts.), 7/134 (No.7085); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed 'Abdülkadir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1424/2003), 4/38 (No. 6390).

⁵ Müsle; başklarına ibret olsun diye düşmanın kulak, burun vs. uzuvlarını kesmek anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 428.

⁶ Bk. (لَعَنَ اللَّهُ مَنْ مَثَلَ بِالْحَيَوَانِ.) Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. 'Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-matbüâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Dahâyâ", 40 (No.4442).

⁷ Buhârî, "Müsâkât", 10 (No. 2365).

⁸ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru'ihyâ't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 14/241.

⁹ Bk. Yahya Solmaz, *Güncel Meseleler Işığında Kurban* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 165-166.

Bu bağlamda muhtesiplerin, hayvan sahiplerinden hayvanlarını gereği gibi yemleme-yenlere veya onlara eziyet edenlere çeşitli cezalar vereceği ifade edilmiştir.¹⁰

İslâm'da hayvan hakları önemsendiği gibi onlara karşı işlenen suçlara da dikkat çekilmiştir. Nitekim hadis kaynaklarında hayvanlara karşı işlenen birçok suçtan bahsedilmiştir. Hayvanın canlı iken hedef tahtası haline getirilmesi, dövülmesi, vücudunun dağlanması, dövüştürülmesi, haddinden fazla yük taşıtılması, aç ve susuz bırakılması ve istismar edilmesi bu suçlardan bazılarıdır.

Hayvana karşı işlenen suçlardan biri de hayvanın cinsel olarak istismara uğramasıdır. Dinen ve ahlaken telin edilen böyle bir fiilin hukuken de bir karşılığının bulunduğu izahtan varestedir. Konu, güncel kaynaklarımızda yeterli bir şekilde ele alınmadığından alanla ilgili bir araştırmanın gerekliliğine ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda konunun İslâm hukuku çerçevesinde ele alınmasının faydalı olacağı mülahaza edilmiştir. İlgili mesele, hayvana yönelik haksız fiillerin bazıları zikredildikten sonra ele alınacak daha sonra istismara yönelik rivayetler ile mezheplerin fikhî yaklaşımları şeklinde incelenecektir.¹¹

1. Hayvana Yönelik İşlenen Suçlar

İslâm dini bütün mahlûkata karşı şefkatli ve merhametli olmayı teşvik etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*Şefkat ve merhamet göstermeyene, şefkat ve merhamet edilmez*” buyurmuştur.¹² Diğer bir hadis-i şerifte ise “*Yeryüzündekilere merhamet etmeyene gökyüzündekiler merhamet etmez*”¹³ demiştir. Rivayette geçen yeryüzünde bulunanlar ifadesi sadece insanı değil; başta insan olmak üzere hayvanatı, nebatatı hatta cemadatı da kapsamaktadır. Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde de hayvanlardan bahsedilmiştir. Bu çerçevede Kur’an’da yirmi sekiz hayvan adı zikredilmiş;¹⁴ yüz on

¹⁰ Yahya Solmaz, *İslâm’da Yönetim Hukuku el-Ahkâmü’s-sultâniyye Yürütme ve Yargı Kurumları* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 309-310.

¹¹ İslâm’da hayvan hakları konusunda güncel çalışmalar için bk. Ahmed ‘Ubeyd el-Kubeysî, *Hukûku’l-hayvân ve’r-rıfku bih fi’ş-şeria’ti’l-İslâmiyye* (b.y.: el-Câmia’tü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, 1396/1976), 33; ‘Ammar Kemâl Muhammed Menâ’, *Ahkâmü’l-hayvân fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Filistin: Câmia’tü’l-necât el-vatanîyye, 1420/2000); Sabri Erturhan, “Hayvan Öldürme ile İlgili Fikhî Hükümler”, *Bilimname* 17/2 (2009), 97-121; Ülfet Görgülü, “İslâm Hukukunda Hayvan Hakları ve Hayvana Karşı Sorumluluklarımız”, *Hayvan Etiği*, ed. M. İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 82.

¹² Buhârî, “Edeb”, 27 (No. 613).

¹³ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Mecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 2/355, (No. 2497).

¹⁴ Adil Bor, *İslâm’da Hayvan Hakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 29.

dört surenin yedisine hayvan ismi verilmiştir.¹⁵ Diğer bazı ayetlerde ise hayvanın yaratılış maksadı şöyle ifade edilmiştir:

*Eti yenen büyük ve küçükbaş hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için soğuktan koruyucu şeyler ve başka yararlar vardır, ayrıca onlardan beslenirsiniz. Onlarda akşamları otlaktan getirirken, sabahları otlatmaya salıverirken size sergiledikleri bir güzellik de vardır. Bu hayvanlar ancak kendinizi fazlasıyla yorarak ulaşabileceğiniz bir beldeye yüklerinizi taşır. Kuşkusuz rabbiniz çok şefkatli, çok merhametlidir. Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır.*¹⁶

Yukarıdaki ayet-i kerimelerde Yüce Allah, “en‘âm” olarak ifade ettiği hayvanatı kendisinin yarattığını, onlardan insanın faydalandığını, yük vb. taşıma faaliyetlerinde kullanıldığını açıkça ifade etmiştir. Bununla birlikte insanın kimi zaman hayvanlara karşı haksız fiillerde bulunduğu da bir vakiadır. Nitekim Semûd kavminin, bir dişi deveyi öldürmesi buna örnek olarak zikredilebilir. Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de Semûd kavminden bahsederken onlara bir mucize ve imtihan olmak üzere kayadan çıkarılan ve kendilerinin sorumluluğuna verilen dişi deveyi öldürmelerinden dolayı helak ettiğini bildirmiştir.¹⁷ Hz. Peygamber de karınca, bal arısı, kurbağa, örümcek kuşu ve hüd-hüd (ibibik) kuşunun öldürmesini yasaklamıştır.¹⁸ Bütün bunlar, hayvana karşı işlenen haksız fiillerin ipuçlarını vermektedir. Şimdi de hayvanlara yönelik bazı haksız fiillere değinelim.

1.1. Hayvanın Yüzünün Dağlanması ve Hayvanın Tokatlanması

Yüz, hem insan hem de hayvan için maddeten ve manen korunması gereken en önemli uzuvlardan biridir. Nitekim bu konuda hadis kaynaklarında şu rivayet geçmektedir. Câbir’in rivayet ettiğine göre, yüzü dağlanmış bir merkep Hz. Peygamber’in yanından geçti. Hz. Peygamber, “Onun yüzünü dağlayana Allah lanet etsin”¹⁹ buyurdu. Nevevî, hayvanların yüzünü dağlamanın haram olduğu konusunda âlimlerin icma

¹⁵ Adnan Koşum, *İslâm Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2018), 46.

¹⁶ en-Nahl 16/5-8; el-Hac 22/36-37.

¹⁷ el-A‘râf 7/73-77; Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/155-157; Cafer-i Sadık’tan rivayet edildiğine göre hayvanın sahibi üzerinde altı hakkı vardır. Gücü üstünde yük taşıtmaması, hayvanın sırtındayken uzunca sohbet edilmemesi, indiğinde yemeni vermesi, yüzü dağlamaması, yüzüne vurmaması, uğradığında suyunu vermesi. Bk. Eymen el-Mûsevî el-Âmilî, *Hukûku’l-hayvân fi’l-İslâm* (Beyrût: Dâru’l-hâdî, 2004), 1/35.

¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsned*, thk. Eymen ‘Alî Ebû Yemanî (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1996), 2/228.

¹⁹ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi‘u’s-sahih*, thk. Muhammed Fuad ‘Abdül-baki (Beyrût: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, ts.), “Libâs ve z-zîne”, 29 (No. 2117).

ettiklerini nakletmektedir.²⁰ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in, hayvanın yüzüne tokat atmayı yasakladığı bildirilmiştir.²¹

1.2. Hayvanın Tutsak Edilip Hedef Tahtası Haline Getirilmesi

Cahiliye Dönemi'nde uygulanan kötü âdetlerden biri de hayvanın hedef tahtası haline getirilip öldürülmesidir.²² Enes b. Mâlik'in torunu Hişâm diyor ki; dedem Enes'le birlikte Hakem b. Eyüb'ün evine gitmiştik. Bir topluluğun tavuğu hedef tahtası haline getirip ok fırlattıklarını görünce dedem onlara Resulullah'ın hayvanın hedef tahtası haline getirilmesini yasakladığını haber verdi.²³

1.3. Hayvana Lanet Okunması

İnsana lanet edilmeyeceği gibi hayvana da lanet edilemez. Nitekim Hz. Peygamber Ensar'dan bir kadının huysuzlanan devesine lanet ettiğini iştirince bundan rahatsızlık duymuş: *“Devenin üzerindeki eşyayı alın ve onu serbest bırakın. Çünkü o, lanete uğramış bir devedir.”* buyurmuştur. Yaşanan olayı rivayet eden 'Amr diyor ki: *“Lanet edilen o devenin hiç kimsenin kendisine ilişmeden insanlar arasında serbestçe dolaştığını görür gibiyim.”*²⁴ Yine Hz. Peygamber'in, öten horoza lanet eden bir kişiyi gördüğünde onu uyardığı ve *“Ona lanet etme, çünkü o namaza çağırıyor”*²⁵ dediği rivayet edilmiştir. Tüm bu örnekler Hz. Peygamber'in konuya ilişkin hassasiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

1.4. Hayvana İşkence Edilmesi

İslâm, insana ve hayvana yönelik yapılacak her türlü işkenceyi yasaklamıştır. Konuyla ilgili sahâbeden 'Abdurrahmân, babasından şunu nakletmektedir: Günün birinde Hz. Peygamberle yolculuğa çıkmıştık. Hz. Peygamber, def-i hacet için yanımızdan ayrıldı. O sırada iki yavrusu olan serçeye benzer bir kuş gördük, kuşun iki yavrusunu aldık. Bunun üzerine kuş tüylerini bizlere kabartmaya başladı. Hz. Peygamber o esnada geldi ve bizlere *“Yavrularının alınması nedeniyle bu kuşu kızdıran kimdir? Yavrularını geri verin”* dedi. Daha sonra yakılmış bir karınca sürüsü gördü, bizlere bunu kimin yaktığını sordu.

²⁰ Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 14/97.

²¹ Müslim, “Libâs ve'z-zîne”, 29 (No. 2116).

²² Bk. 'Âmilî, *Hukûku'l-hayvân*, 1/165.

²³ Müslim, “es-Sayd vez-zebâih”, 12 (No:1956); Başka rivayetlerde içinde ruh bulunan canlıyı hedef tahtası haline getirmeye lanet olsun denmiştir. Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr*, thk. İsmâuddin es-Sebâbetî (Mısır: Dârü'l-hadîs, 1413/1993), 8/98.

²⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 16/147; Âlimler, Hz. Peygamberin devenin serbest bırakılmasının başlıca hikmetlerinden birinin de hem lanet okuyan kadına hem de çevredekilere hayvana lanet edilmesi durumunda bunun cezasız kalmayacağını göstermek isteği olduğunu söylemişlerdir. Bk. 'Âmilî, *Hukûku'l-hayvân*, 1/93.

²⁵ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şu'ayb Arnaud vd. (b.y.: Mûessesetü risâle, 1421/2001), 28/263 (No.17034).

Bunu bizim yaptığımızı kendisine haber verince şöyle buyurdu: “*Ateşle ancak ateş sahibi (Allah) azap eder.*”²⁶ Yine sahabeden Ebü’l-Derdâ’nın ölüm esnasında devesine, “*Beni rab-bine şikâyet etme; çünkü ben sana işkence etmedim.*” dediği rivayet edilmiştir.²⁷

1.5. Hayvanın Dövüştürülmesi

Hayvana acı, elem ve ıstırap veren her türlü fiil yasaklanmıştır. Âlimler; horoz, deve, koç gibi hayvanları dövüştürmek suretiyle bundan zevk alınmasını faydasız bir uğraş olarak değerlendirmişlerdir.²⁸ Ayrıca İbn ‘Abbâs, hayvanların dövüştürülmesini yasakladığına dair Hz. Peygamber’den rivayette bulunmuştur.²⁹

1.6. Hayvanın Aç Bırakılması, Gücünden Fazla Yük Taşıtılması

İnsan kendi ihtiyaçlarını karşıladığı gibi sahip olduğu hayvanların da başta yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bu konuda duyarlı davranmış, hayvanı aç ve susuz bırakan ya da ona gücünün üstünde yük taşıtanları uyarmıştır.³⁰ Bir seferinde açlıktan karnı sırtına yapışmış bir deveyi görünce “*Bu ağzı, dili olmayan hayvan konusunda Allah’tan korkun*”³¹ buyurmuştur. Diğer bir rivayette ise Ensar’dan birinin devesini aç ve susuz bıraktığını haber alan Hz. Peygamber’in deveyi sakinleştirdikten sonra deve sahibine Allah’tan korkmasını, hayvanı aç, susuz bırakmaması gerektiğini söylediği nakledilmiştir.³²

1.7. Hayvanın İstismar Edilmesi

Hayvana yönelik işlenebilecek en kötü fiillerden biri de hayvanın istismar edilmesidir. Bu istismar, beddua etme, lanet okuma şeklinde sözlü olabileceği gibi dövme, işkence etme ve konumuzla ilgili olarak cinsel istismar şeklinde fiziki de olabilir. Hayvana karşı işlenen istismar türlerinden biri de hayvanın cinsel olarak istismar edilmesidir. Bu fiil dinen, ahlaken ve hukuken asla tasvip edilemez. Dinen bu davranış haram, örfen ahlaksızlık, hukuken de suçtur. Bu suça hukuk sistemleri çeşitli cezalar

²⁶ Ebü’l-Hasen Nûrüddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-mesâbih* (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1422/2002), 6/2314 (No. 3542).

²⁷ Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin b. ‘Alî b. Reslân, *Şerhu süneni Ebî Dâvud*, thk. Halid b. Ribât vd. (Mısır: Dâru’l-felâh, 1437/2016), 11/250 (No. 2567).

²⁸ Ebü’l-‘Ulâ Muhammed ‘Abdurrahmân b. ‘Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezi* (Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmîyye, ts.) 5/599.

²⁹ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 8/98.

³⁰ Hz. Peygamberin (sallallâhu aleyhi ve sellem) üç veya daha fazla kişinin tek bir hayvana binmesini yasakladığına dair rivayetler bulunmaktadır. Buradaki yasaklamanın gerekçesi de hayvanın gücünün üstünde yük yüklenmesi gösterilmiştir. Bk. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 7/287 (No. 7512).

³¹ İbn Reslân, *Şerhu süneni Ebî Dâvud*, 11/207 (No. 2548).

³² İbn Reslân, *Şerhu süneni Ebî Dâvud*, 11/207 (No. 2548-2549).

öngörmüştür. İslâm hukukçuları da bu fiili suç kapsamında değerlendirmiş; ancak cezanın türü konusunda ihtilaf etmişlerdir.

2. İslâm Hukukunda Hayvan İstismarına Yönelik Öngörülen Cezalar

İslâm'da hayvan istismarı yasaklandığı gibi buna dönük bazı cezalar da ön görülmüştür. Bu cezaların detaylarına geçmeden önce İslâm hukukunda kabul edilen ceza türlerine kısaca yer vermemiz isabetli olacaktır.

İslâm hukukunda cerîme/suç, Allah Teâlâ'nın had ve tazir cezalarıyla işlenmesini yasakladığı hukuka aykırı fiiller olarak tanımlamıştır.³³ İslâm ceza hukukunda suçların tasnifine ilişkin doktrinde genel kabul gören ayırım ise cezaların ağırlığına göre yapılmış olan had, kısas ve tazir suçları ayırımıdır.³⁴

1. Had: Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder.³⁵ Had cezasını gerektiren suçlar zina, kazif (zina iftirası), içki içme, hırsızlık, hirâbe (eşkıyalık), ridde (dinden dönme), bağı (yönetime başkaldırma) şeklindedir.³⁶

2. Kısas: Kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun, işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılmasına kısas denir. Kısas canda (kısâs fi'n-nefs) ve uzuvda (kısâs mâ dîne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) olmak üzere iki bölüme ayrılmakta olup her iki şekli de Kur'an'da düzenlenmiştir.³⁷

3. Tazir: Had ve kısas cezası dışında kalan, yani naslarla belirlenmemiş olup takdir ve tayini kanun koyucuya bırakılmış cezalardır.³⁸

Hayvanın cinsel olarak istismar edilmesi hususunda Kur'an-ı Kerim'de doğrudan bir nas bulunmamaktadır. Ancak "Onlar ki iffetlerini korurlar; sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (cariyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır."³⁹ âyetinden hareketle âlimler,

³³ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-hadîs, ts.), 322.

³⁴ 'Abdülkâdir 'Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'l-kâtibi'l-Arabî, ts.), 2/612.

³⁵ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/547-551.

³⁶ 'Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*, 2/613.

³⁷ 'Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*, 2/613.

³⁸ 'Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*, 2/615. Tazir cezaları hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (b.y.: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/305-331.

³⁹ el-Mü'minûn 40/5-7.

hayvanı cinsel olarak istismar etmenin haram olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰ Bununla birlikte istismarda bulunacak kişiye verilecek cezanın çerçevesini ilgili rivayetler oluşturmaktadır.

2.1. İstismar Edeni ve İstismara Uğrayan Hayvanı Öldürmeyi Emreden Rivayetler

1. حدثني أبو سعيد حدثنا سليمان بن بلال عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة.

İbn ‘Abbâs, Hz. Peygamber’den şöyle rivayet etmiştir: “Hayvanı cinsel olarak istismar eden kimseyi ve hayvanı öldürün.” diye buyurmuştur.⁴¹

2. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ.

İkinci rivayeti Ebû Hüreyre Hz. Peygamber’den rivayet etmekte, bu rivayet birinci rivayetle aynı manada olmakla birlikte -ma’ahu- lafzı ziyade olarak yer almaktadır.⁴²

3. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ التَّمِيمِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ. قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا شَأْنُ الْبَهِيمَةِ؟ قَالَ: مَا أَرَأَهُ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُكَلَّ لَحْمُهَا، وَقَدْ عَمِلَ بِهَا ذَلِكَ الْعَمَلُ.

Konuya ilişkin üçüncü rivayeti İbn ‘Abbâs Hz. Peygamber’den rivayet etmekte, bu rivayet lafız farklılıklarıyla diğer iki rivayetten ayrılmaktadır. Ayrıca rivayette İbn ‘Abbâs’a neden hayvanın öldürülmesi gerektiği sorulduğunda bu konuda Hz. Peygamber’den bir şey işitmediğini ancak Hz. Peygamber’in bu tür hayvandan istifade etmeyi hoş karşılamadığını ifade etmektedir.⁴³

4. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو السَّوَّاقِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ وَجَدْتُمُوهُ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ، وَاقْتُلُوا الْبَهِيمَةَ. فَقِيلَ

⁴⁰ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmû’ şerhü’l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru’l-fıkr, ts.), 3/120; Ebu Hafz Siracüddin Ömer b. Ali en-Numânî, *el-Lübâb fi ‘ulmi’l-kitab*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 1419/1988), 14/280.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/105 (No. 211); Şafii, bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Şayet hadis zayıf değilse onunla amel edeceğini bilirmiştir. Bk. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 1419/1999), 13/224.

⁴² Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1404/1989), 10/389 (No. 5987).

⁴³ Ayrıca Ebû Dâvûd rivayetin sağlam olmadığını ifade etmiştir. Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.) “Hudûd”, 30 (No. 4464).

لَا بُنْ عَبَّاسٍ: مَا شَأْنُ الْبَهِيمَةِ؟ قَالَ: مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ شَيْئًا، وَلَكِنْ أَرَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَرِهَ أَنْ يُؤْكَلَ مِنْ لَحْمِهَا، أَوْ يُنْتَفَعَ بِهَا، وَقَدْ عَمِلَ بِهَا ذَلِكَ الْعَمَلُ.

Dördüncü rivayeti, İbn ‘Abbâs Hz. Peygamber’den rivayet etmekte burada da aynı anlam farklı lafızlarla dile getirilmekte, bir önceki rivayette olduğu gibi İbn ‘Abbâs’a hayvanın öldürülmesinin gerekçesi sorulmakta, o da yukarıda ifade edilen gerekçeyi söylemektedir.⁴⁴

5. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيه، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَيَّانَ، ثنا ابْنُ مَيْمَنٍ، ثنا أَبُو الرَّبِيعِ، ثنا عَبْدُ الْحَمِيدِ يَغْنِي. ابْنُ سُلَيْمَانَ، ثنا عَمْرُو، بِإِسْنَادِهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَلْعُونٌ مَنْ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ. وَقَالَ: اقْتُلُوه وَاقْتُلُوهَا. لَا يَقَالُ: هَذِهِ الَّتِي فَعَلَ بِهَا كَذَا وَكَذَا.

Beşinci rivayeti, ‘Amr b. Ebî ‘Amr, Hz. Peygamberden rivayet etmektedir. Bu rivayette diğerlerinden farklı olarak hayvana cinsel istismarda bulunan kimsenin lanetlendiği ifade edilmiştir. Ayrıca hayvanın, “kendisine şöyle şöyle yapılan hayvan budur” denilmesin diye öldürülme gerekçesi zikredilmektedir.⁴⁵

2.2. Had Cezasını Öngören Rivayetler

1. أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الْفَقِيه، ثنا الْحَسَنُ بْنُ سُهَيْبَانَ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا عَبْدُ الْأَعْلَى، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ بُدَيْلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: مَنْ أَتَى الْبَهِيمَةَ أَقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ.

Câbir b. Zeyd şöyle demiştir. “Hayvana cinsel istismarda bulunan kimseye had cezası uygulanır.”⁴⁶

2. أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، أَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، ثنا الْحَسَنُ، ثنا أَبُو بَكْرٍ، ثنا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الرَّحْبِيِّ، عَنْ عِكْرَمَةَ، قَالَ: سُئِلَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ رَجُلٍ، أَتَى بَهِيمَةً قَالَ: إِنْ كَانَ مُحْضَنًا رُجِمَ. وَرَوَيْنَا عَنِ الْحَسَنِ الْبُضْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: هُوَ بِمَنْزِلَةِ الزَّانِي.

Hasan b. ‘Alî’ye, hayvanı cinsel olarak istismar eden kimseye hangi ceza verileceği soruldu. O da “kişi muhsan (evli) ise recm uygulanır.” demiştir.⁴⁷

2.3. Had Cezası Öngörmeyen Rivayetler

1. قَدْ رَوَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي زُرَّيْنٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ.

⁴⁴ Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşâr Avâd Marûf (Beyrût: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1998), “Hudûd”, 23 (No. 1455); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/406 (No.17035).

⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/407 (No.17036).

⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/408 (No. 17040).

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/408 (No. 17041).

İbn ‘Abbâs şöyle demiştir: “*Hayvana cinsel istismarda bulunan kimseye had cezası uygulanmaz.*”⁴⁸

2. قَدْ أَخْبَرَنَا أَبُو حَازِمٍ الْحَافِظُ، أَنَّ أَبَا الْفَضْلِ بْنِ خَمِيرٍ، أَنَّ أَبَا أَحْمَدَ بْنَ نَجْدَةَ، ثنا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، ثنا أَبُو عَوَانَةَ، وَأَبُو الْأَخْوَصِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي رَزِينٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الذِّي يَأْتِي الْبَيْمَةَ، قَالَ: لَا حَدَّ عَلَيْهِ.

İbn ‘Abbâs’a hayvana cinsel istismarda bulunan kimseye hangi cezanın verileceği soruldu? İbn ‘Abbâs, “o kimseye had cezası uygulanmaz” dedi.⁴⁹

Yukarıda ifade edilen rivayetlere bakıldığında istismar edeni ve istismara uğrayan hayvanı öldürmeyi emreden rivayetlerin çoğunluğu İbn ‘Abbâs’tan, biri Ebû Hüreyre’den diğeri de ‘Amr’dan rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerde -lafız farklı olsa da- ortak nokta bu fiili işleyen kimse ile hayvanın öldürülmesi şeklindedir. Rivayetlerde kişinin neden öldürüleceğine dair iki gerekçe zikredilmiştir. Bunların birincisi İbn ‘Abbâs’a hayvanın neden öldürülmesi gerektiği hususunda soru sorulunca o, bu konuda Hz. Peygamber’den (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir şey duymadığını ancak istismara uğrayan hayvanın yenilmesinin Hz. Peygamber tarafından da hoş görülmeceğini ifade etmiştir. İkincisi, ‘Amr’dan rivayet edilmiş olup Hz. Peygamberin “kendisine şöyle şöyle yapılan hayvan budur” denmesin diye öldürülür, şeklindedir.

Had cezasını öngören rivayetlere gelince; onlardan biri Hz. ‘Alî’nin oğlu Hasan’dan rivayet edilmiştir. Ona cinsel istismarda bulunan kimseye ne ceza verileceği sorulmuş, o da “şayet evli ise recm cezası uygulanır” demiştir. Diğer rivayet ise tabiinden Câbir b. Zeyd’ten gelmiştir. Bu rivayette ise kendisine had cezası uygulanır, demiştir. İki rivayetin ortak noktası had cezasının gerektiği yönündedir. Hz. Hasan’ın rivayetinde “şayet muhsan/evli ise had gerekir” detayı da yer almaktadır. Dolayısıyla bu iki rivayet, bu tür bir olayın zina suçu kapsamında görüldüğüne işaret etmektedir.

Had cezası öngörmeyen rivayetler ise İbn ‘Abbâs’tan gelmiştir. Rivayetin birinde “bu fiili işleyen kimseye hangi ceza verilir?” sorusuna o, “had cezası verilmez” demiştir.

⁴⁸ Süfân es-Sevrî, bu rivayetin “had gerekir” diyen rivayetten daha çok sahih olduğunu belirtmiş, ilim ehlinin de bununla amel ettiğini, Ahmed b. Hanbel ile İshak b. Râhûye’nin de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Bk. Tirmizî, “Hudûd”, 24 (No. 1456).

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَنْ أَتَى بَيْمَةَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ حَدٌّ. Bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ‘ale’s-Şâhihîhayn, thk. Mustafa ‘Abdulkadir ‘Atâ (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1411/1990), 4/396 (No. 8051).

⁴⁹ Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, 8/107 (No. 17038).

3. Hayvan İstismarına Yönelik Fıkḥî Yaklaşımlar

Hayvan istismarına yönelik verilecek ceza konusunun fıkḥ kaynaklarımızda istismarda bulunan kişiye verilecek ceza, istismara uğrayan hayvanın kesilmesi/öldürülmesi durumu ve kesilen hayvanın etinin yenip yenilmeyeceği konuları olmak üzere üç başlık altında değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Biz de konuyu bu çerçevede ele alacağız.

3.1. İstismarda Bulunan Kişiye Verilecek Ceza Hakkında Mezheplerin Yaklaşımı

3.1.1. Hanefî Mezhebinin Yaklaşımı

Hanefî mezhebi, hayvanı istismar eden kimseye had cezası değil; tazir uygulanacağını ifade etmiştir.⁵⁰ Bunu da gerekçelendirirken hayvanın uzuvlarının hüküm açısından insanın uzuvlarıyla kıyaslanamayacağını dolayısıyla aynı hükmün verilemeyeceğini belirtmişlerdir. Ayrıca had cezalarında asıl gayenin kişiyi işlediği kötülükten alıkoymaktır. Tab-i selim sahibi kimsenin bu tür bir fiile meyledemeyeceğini söylemişlerdir. “Hayvanla cinsel ilişkiye gireni öldürünüz” rivayetinin de şaz⁵¹ olduğunu belirtmişlerdir. Yine onlar, öldürmeyi emreden rivayetin sahih kabul edilmesinin farz edilmesi halinde de bunun, haram fiili helal gören kimseye ilişkin olacağını belirtmişlerdir.⁵²

3.1.2. Mâlikî Mezhebinin Yaklaşımı

Mâlikî mezhebine göre bu tür kötü fiili işleyen kimseye had cezası uygulanmaz; kendisine devlet başkanının tazir kapsamında uygun göreceği bir ceza verilir. Onlar konuyla ilgili İmam Tirmizî’den rivayet edilen “Hayvanı istismar edene had cezası yoktur” hadisiyle ilim ehlinin amel ettiğini kabul etmişler; “Hayvanı cinsel olarak istismar eden ve hayvanı öldürün” hadisinin sabit olmadığını söylemişlerdir.⁵³

⁵⁰ ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i’ fî tertîbi’ş-şerâ’i’* (b.y.: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1406/1986), 7/34; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü’l-ḥaḳâ’ik* (Bulâk: el-Matba’tü’l-kübrâ el-emiyye, 1313), 3/182; Ebu Yusuf, bunu zina olarak görmüş ve had cezası uygulanır demiştir. Bk. Şevkanî, *Neylül-evtâr*, 7/142.

⁵¹ Şaz rivayet, sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivayet ettiği hadis çeşididir.

⁵² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1414/1993), 9/102.

⁵³ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed el-Advî, *Hâşyetü’l-‘advî alâ şerhi Kifâyeti’l-Tâlib er-rabbânî*, thk. Yusuf şeyh Muhammed el-Bekâî (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1414/1994), 2/331; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7/142; Salih b. ‘Abdusemî el-Âbî, *es-Semerü’l-dânî şerhu risâleti ibn Ebî Ziyâd el-Kayravânî* (Beyrût: el-Mektebeü’s-sakafiyye, ts.), 599; İbn Münzir, şayet hadis sabit ise kendisiyle amel etmek gerekir. Şayet değilse bu fiili işleyen kimse çokça tövbe etmelidir. Devlet başkanının tazir cezası vermesi güzel olur demiştir. Bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed

3.1.3. Şâfiî Mezhebinin Yaklaşımı

İmam Şâfiî'den bu konuda; kişinin öldürüleceği, zina cezası verileceği ve tazir uygulanacağı şeklinde üç farklı görüş nakledilmiştir.⁵⁴ Bu görüşlere istinaden mezhep âlimleri de konuyla ilgili üç farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Birinci görüşe göre, “*kim hayvana cinsel istismarda bulunursa istismarda bulunanı ve onunla birlikte hayvanı da öldürün*” rivayetinden hareketle kişiye had cezası uygulanır. İkinci görüşe göre, bu davranış zina gibi değerlendirilir. Şayet istismarda bulunan kişi bekârsa kendisine celde ve sürgün cezası, evli ise recm cezası uygulanır. Üçüncü görüşe göre ise, tazir cezası verilir. Çünkü had cezaları şehveti celbeden ve kişiyi işlediği fiilden sakındırmayı esas alan fiillerde uygulanır. Hayvanın cinsel olarak istismarında bu tür bir durum yaşanmadığından kendisine tazir cezası verilir. Mezhep ulemasının çoğuna göre, en sahih görüş (esahh) budur.⁵⁵

3.1.4. Hanbeli Mezhebinin Yaklaşımı

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşler nakledilmiştir. Görüşlerin birisi, kendisine had değil; tazir cezasının verileceği yönündedir. Nitekim İbn 'Abbâs, 'Atâ, Şa'bi, Nehaî, Hakem, Mâlik, Sevrî, İshâk ve Şâfiî'nin bir görüşü de bu yöndedir. Hasan-ı Basri, bu fiili işleyene zina suçu işleyen kimsenin cezası verilir şeklinde görüş belirtmiştir. Ebû Seleme b. 'Abdurrahmân, bu fiili işleyen kimse ile hayvan öldürülür yaklaşımını benimsemiştir.

İbn Kudâme'nin bu konudaki değerlendirmesi ise özetle şöyledir: Konu hakkında sahih bir nas yoktur. Bu fiil insanla cinsel ilişkiye girme gibi değerlendirilmez. Çünkü hayvan için haram fiil söz konusu olmadığı gibi had cezasını gerektirecek bir sakınma da yoktur. İnsan tabiatı gereği bu tür fiili işlemekten nefret etmektedir. 'Amr b. Ebî 'Amr'dan “*istismarda bulunan insanı ve hayvanı öldürün*” şeklindeki rivayetin Ahmed b. Hanbel tarafından sabit bulunmadığını, Tahâvî ise bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca İbn 'Abbâs had cezasını gerekli görmediğini söylemiştir. Sonuç olarak hadlerin şüpheyle düşürüleceğini; zayıf ve şüpheli bir rivayete dayanarak kişiye had cezası uygulanmayacağını İbn Kudâme ifade etmiştir.⁵⁶

b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el- Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî vd. (Kâhire: Dâru'l-kubi'l-Mısriyye, (1384/1964) 7/45.

⁵⁴ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7/142; Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 23/305.

⁵⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzib fî fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdülmevcud vd. (b.y.: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418/1997), 7/325.

⁵⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 9/64; İbnü'l-Kayyum el-Cevziyye, âlimlerin konuyla ilgili üç yaklaşımın

3.2. İstismara Uğrayan Hayvanın Durumu Hakkında Fıkıhî Yaklaşımlar

3.2.1. Hayvan Kesilir/Öldürülür Yaklaşımı

Hanefî mezhebine göre istismara uğrayan hayvan, eti yenmeyen hayvanlardan ise öldürülür, eti de yakılır. Şayet eti yenen hayvanlardan ise kesilir. Ebû Hanîfe'ye göre eti yenir, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise eti yenmez.⁵⁷ Etin yakılmasının vacip ve caizliği konusu da mezhepte ihtilaflıdır. Serahsî, bunun vacip değil, caiz olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Nitekim Hz. 'Alî'ye hayvanı istismar eden birinin getirildiği, Hz. 'Alî'nin o kimseye had cezası uygulamadığı ve hayvanın öldürülmesini emrettiği rivayet edilmiştir.⁵⁹

Ebû Seleme ile İmam Şâfiî'den nakledilen bir görüşe göre ise cinsel istismara uğrayan hayvan, ister eti yenen isterse eti yenmeyen hayvanlardan biri olsun ya da kişinin kendisinin veya bir başkasının mülkiyetinde bulunsun; kesilir veya öldürülür.⁶⁰ Şâfiî mezhebine mensup diğer bazı âlimler ise İbn 'Abbâs ve Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinden hareketle hayvanın öldürülmesinin vacip olduğunu söylemişlerdir. Şayet hayvan öldürülmez ise kişi bundan dolayı ayıplanacağını hatta istismar edilen hayvanın farklı bir yaratık da dünya getirebileceğini ifade etmişlerdir.⁶¹ Öte yandan öldürülecek hayvan, bir başkasının mülkiyetinde ise istismarda bulunan kimsenin hayvanın ücretini de ödemesi gerektiğini söylemişlerdir.⁶²

Hanbelîler, ister eti yenen ister yenmeyen bir hayvan olsun ya da kişinin kendi mülkiyetinde bulunsun veya bulunmasın hayvan kesilir veya öldürülür görüşündedirler. Ancak Hanbelîlerin bu fiili işleyen kimsenin öldürülmesini uygun görmeyip de

bulunduğunu söylemiştir. Birinci yaklaşım ki İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî'nin bir görüşü bu yöndedir kişi tedip edilir. İkinci görüş Hasan-ı Basri'nin görüşüdür. Ona göre bu fiil zina gibi değerlendirilir. Şayet kişi muhsan ise recm edilir; değilse celde cezası verilir. Üçüncü görüş, kişi öldürülür. Öldürülmesi gerektiğini söyleyenlerin İbn 'Abbâs'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadise dayanmışlardır. Had gerektirmediğini söyleyenler bu konuda hadisin sabit olmadığını belirtmişlerdir. Bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî, *el-Cevâbü'l-kâfi limen seele 'ani'l-devâi's-şâfi* (Magrib: Dâru'l-marife, 1418/1997), 176; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 6/95.

⁵⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/182.

⁵⁸ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420/200), 6/313; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/120.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/102; Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdillhamîd es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (b.y.: Dâru'l-fikir, ts), 5/265.

⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/64.

⁶¹ Farklı bir yaratığın dünya geleceği konusu, farazi bir ifade olup çok da mantıklı değildir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/120.

⁶² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/265; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/120.

hayvanın öldürülmesini gerekli görmelerine itiraz edilmiştir. Bu itiraza, hadlerin şüpheyle düşürüldüğü, kişinin öldürülmesinin gerekli olduğu yönündeki rivayetlerde şüphe bulunduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Ayrıca insanın öldürülmesinin daha güçlü bir delile dayandırılması gerektiğini de ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımdan hareketle insanın öldürülmesiyle hayvanın öldürülmesinin bir tutulmayacağını kabul etmişlerdir.⁶³

3.2.2. İstismara Uğrayan Hayvan Kesilmez/Öldürülmez Yaklaşımı

Şâfiî âlimlerden bazıları, “*hayvan ancak eti için kesilir*”⁶⁴ hadisinden hareketle hayvanın kesilmeyeceği/öldürülmeyeceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca öldürmeyi gerektiren hadislerin de zayıf olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Bazı Hanbelî âlimleri de bu görüştedir.⁶⁶

3.2.3. Eti Yeniyorsa Kesilir Eti Yenmiyorsa Kesilmez Yaklaşımı

Tahâvî ve İmam Şâfiî’nin diğer bir görüşüne göre ise istismara uğrayan hayvan, eğer eti yenen hayvanlardan ise hayvan kesilir; eti yenen hayvanlardan değilse kesilmez/öldürülmez şeklindedir.⁶⁷

3.3. İstismara Uğrayan Hayvanın Etinin Yenmesi Durumu

3.3.1. İstismara Uğrayan Hayvanın Etinin Yenmeyeceği Yaklaşımı

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf başta olmak üzere bazı âlimler, hayvanın öldürülmesini emreden rivayetlerden hareketle, istismara uğrayan hayvan şayet eti yenen hayvanlardan ise kesilir ancak eti yenmez demişlerdir.⁶⁸

3.3.2. İstismara Uğrayan Hayvanın Etinin Yenilebileceği Yaklaşımı

Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’den gelen bir görüşe göre istismara uğrayan hayvan, eti yenen hayvanlardan ise kesilir; eti de yenir. Ancak ortada bir haram şüphesi bulunduğundan etinin yenmesi mekruhtur.⁶⁹

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/64.

⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/147 (No. 18131).

⁶⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 3/341.

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Musâ el-Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebili'reşâd*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdullah el-Muhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-risale, 1419/1988), 477.

⁶⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/341; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/64.

⁶⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/182; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/120; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/64.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/64; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7/142; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/34.

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm, fıtratı dini olup bu nedenle de fıtrata ters hiçbir davranışı tasvip etmemiştir. Nitekim hayvana cinsel istismarda bulunmak, akliselim bir kişinin yapacağı bir davranış değildir. Bununla birlikte insanoğlu kimi zaman yaratılışına aykırı davranışlar da sergileyebilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de fıtrattan sapmanın örneklerinden biri Lût (a.s.) kavminin yaşadığı cinsel sapkınlık olarak sunulmuştur.

İnsanoğlunun sapkınlık yaşadığı durumlardan biri de hayvanata karşı cinsel istismarda bulunmasıdır. Hayvanata karşı işlenen bu fiil hukuk sistemleri tarafından tasvip edilmediği gibi cezasız da bırakılmamıştır. Nitekim "Hayvanları Koruma Kanunu"nun "Yasaklar" bölümünde şu ifadeler yer almaktadır: "*Hayvanlara cinsel saldırıda bulunmak veya tecavüz etmek*"⁷⁰ yasaklanmıştır. Ayrıca "*Hayvanlara cinsel saldırıda bulunan veya tecavüz eden kişi, altı aydan üç yıla kadar hapis ve yüz günden az olmamak üzere adli para cezası ile cezalandırılır.*"⁷¹

İslâm hukuku da hayvanın cinsel olarak istismar edilmesini suç kabul etmiştir. Ancak suçun cezası konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu farklı yaklaşımların temelinde konuyla ilgili farklı rivayetlerin bulunması etkili olmuştur. Nitekim istismar edeni ve istismara uğrayan hayvanı öldürmeyi emreden rivayetlerin çoğunluğu İbn 'Abbâs'tan, biri Ebû Hüreyre'den diğeri de 'Amr'dan rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerde yer alan "öldürme" cezası, İslâm hukukunun öldürmeyi öngören genel hükümleri arasında yer almadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki; İslâm hukukunda hangi durumlarda ölüm cezasının verileceği belirtilmiştir ki bu cezalar -siyaseten katl durumu hariç- had ve kısas cezaları olarak bilinmektedir. Had cezaları arasında "*hayvanın istismar edilmesi durumunda ölüm cezası verilir*" şeklinde bir hüküm yer almamaktadır. Öte yandan istismara uğrayan hayvanın öldürülmesini öngören rivayetler, hayvana karşı merhameti öngören rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in özellikle "*hayvan ancak eti için kesilir*" yaklaşımının ön planda tutulmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Konunun had cezaları kapsamında değerlendirilip fiili işleyen kimsenin evli olması durumunda recm; bekâr ise celde cezası verilir şeklindeki yaklaşıma bakıldığında ise bu durum gerçekten zina olarak görülebilir mi? Kur'an-ı Kerim'de zina eden erkek ve kadına verilecek ceza sarahaten ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu fiili zina kapsamında değerlendirmek recm veya celde cezası öngörmek de isabetli olmayacaktır.

⁷⁰ Hayvanları Koruma Kanunu (HYK), *Resmî Gazete* 25509 (24 Haziran 2004), Kanun No. 5199, md. 14/j.

⁷¹ HYK, md. 28/A.

Rivayetlerin farklı hatta çelişkili olması âlimleri konuyu fikhî olarak farklı değerlendirmeye sevk etmiştir. Nitekim bunun en bariz örneğini İmam Şâfiî'de görmekteyiz ki ondan, cinsel istismarda bulunan kimseye verilecek ceza hususunda ölüm, had ve tazir şeklinde üç farklı görüş rivayet edilmiştir. Ancak mezhep fakihlerinin çoğunluğunun bu konuda had cezasının gerekmediği, bu fiili işleyen kimseye verilecek cezanın tazir olması gerektiği yönünde görüş serdettiklerini söyleyebiliriz.

Had cezalarının sınırlı ve bu konudaki nasların tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açık olması had cezalarının karakteristik özelliğidir. Ancak hayvana cinsel istismar konusundaki rivayetlerin hem sübutu hem de delaleti bakımından bu açıklıkta olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu rivayetlerden hareketle kişiye had cezası değil de tazir cezasını öngören yaklaşımın daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim mer'î hukukta istismardan ötürü verilen hapis ve para cezalarının İslâm hukukundaki tazir kapsamında değerlendirilebileceği pekâlâ mümkündür.

İstismara uğrayan hayvanın kesilmesi ve etinin yenmesi konusunda da rivayetlerden kaynaklı farklı görüşler ortaya konmuştur. Nitekim istismara uğrayan hayvanın kesilmesi/öldürülmesi gerekir, kesilmesi/öldürülmesi gerekmez, eti yeniyorsa kesilmesi gerekir; aksi halde gerekmez şeklinde üç yaklaşım ortaya konmuştur. Hayvanın öldürmesinin illeti konusunda, başta ayıplama olmak üzere, kendisinden faydalanmanın hoş olmayacağı hatta farklı bir yaratık dünyaya getirebileceği şeklinde gerekçeler ileri sürülmüştür. Hayvanın kesilmesi konusunda bu üç görüşten “*hayvanın öldürülmesi gerekmediği*” yaklaşımının nasların ruhuna daha uygun olduğu kanaatindeyiz. İlkel olarak “hayvanın verdiği zarar heder” olarak kabul edilmişken hayvanın dahlinin bulunmadığı bir konuda suçlu kabul edilmesi ve cezalandırılması doğru olmayabilir. Buna rağmen istismara uğrayan hayvanın, eti yenen hayvanlardan ise etinin yenmeyeceğini söylemek de nasların ruhuna uygunluk açısından oldukça zorlama olacaktır.

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

- Âbî, Salih b. ‘Abdusemî el-Âbî. *es-Semerü’l-dânî şerhu risâleti ibn Ebî Ziyâd el-Kayravânî*. Beyrût: el-Mektebeü’s-sakafiyye, ts.
- Advî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed el-Advî. *Hâşyetü’l-‘advî’ alâ şerhi Kifâtetü’t-Tâlib er-rabbânî*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bekâî’. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-fikr, 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaut vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü risâle, 1421/200.
- ‘Alî el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nûrüddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâtü’l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru’l-fikr, 1422/2002.
- ‘Âmilî, Eymen el-Müsevî. *Hukûku’l-hayvân fi’l-İslâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-hâdî, 2004.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhü’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1420/2000.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *et-Tehzîb fi fikhî’l-İmâmî’ş-Şâfiî*. thk. ‘Adil Ahmed ‘Abdülmevcud vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1. Basım. 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünenü’l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. b.y.: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bor, Adil. *İslâm’da Hayvan Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Câmi’u’ş-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî. *Keşşâfü’l-kınâ’ ‘an (metn)i’l-İknâ’*. b.y.: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. ‘Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya’lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1. Basım, 1404/1989.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Erturhan, Sabri. “Hayvan Öldürme İle İlgili Fikhî Hükümler”. *Bilimname* 17/2 (2009), 97-121.
- Görgülü, Ülfet. “İslâm Hukukunda Hayvan Hakları ve Hayvana Karşı Sorumluluklarımız”. *Hayvan Etiği*. ed. M. İhsan Karaman vd. 67-82. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

- Hâkim, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa ‘Abdulkadir ‘Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Hâşimî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Musâ. *Kitâbü’l-irşâd ilâ sebîli’reşâd*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdullah el-Muhsin et-Türkî. b.y.: Müessesetü’r-risale, 1419/1988.
- HYK, Hayvanları Koruma Kanunu (Kanun No. 5199). *Resmî Gazete* 25509 (24 Haziran 2004). Erişim 2 Eylül 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *el-Cevâbü’l-kâfi limen seele ‘ani’l-devâi’s-şâfi*. Magrib: Dâru’l-marife, 1418/1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muḡnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü’l-Kâhire, 1388/1968.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid b. ‘Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fetḥu’l-ḡadîr li’l-‘âcizi’l-fakîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru’l-fikir, ts.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü’l-‘Abbâs Ahmed b. Hüseyen b. ‘Alî b. Reslân. *Şerhu süneni Ebî Dâvud*. thk. Halid b. Ribât vd. 20 Cilt. Mısır: Dâru’l-felâh, 1437/2016.
- Kâsânî, ‘Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’*. 7. Cilt. b.y.: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 1406/1986.
- Koşum, Adnan. *İslâm Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kubeysi, Ahmed Ubeyd. *Hukûku’l-hayvân ve’r-rıfku bih fi’s-şeria’ti’l-İslâmiyye*. b.y.: el-Câmia’tü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, 1396/1976.
- Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed vd. 10 Cilt. Kâhire: Dâru’l-kubî’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü’s-sultaniyye*. Kâhire: Dâru’l-hadîs, ts.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi’l-kebîr*. thk. ‘Adil Ahmed ‘Abdülmevcud vd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 1419/1999.
- Menâ’, Ammar Kemâl Muhammed. *Ahkâmü’l-hayvân fi’l-fikhi’l-İslâmî*. Filistin: Câmia’tü’l-necât el-vataniyye, 1420/2000.
- Mübârekpûrî, Ebü’l-‘Ulâ Muhammed ‘Abdurrahmân b. ‘Abdirrahîm. *Tuhfetü’l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, ts.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-saḥîḥ*. thk. Muhammed Fuad ‘Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-ihyâi’t-turâsî’l-Arabî, ts.

- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. 'Alî. *es-Sünen*. nşr. 'Abdülfeţâh Ebu Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-matbüâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım. 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzebe*. b.y.: Dâru'l-fîkr, ts.
- Numani, Ebû Hafz Siracüddin Ömer b. 'Alî. *el-Lübâb fî 'ulmî'l-kitab*. thk. 'Adil Ahmed 'Abdülmecud vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1419/1988.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsned*. thk. Eymen 'Alî Ebû Yemanî. 2 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1996.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Solmaz, Yahya. *İslâm'da Yönetim Hukuku el-Ahkâmü's-sultâniyye Yürütme ve Yargı Kurumları*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Solmaz, Yahya. *Güncel Meseleler Işığında Kurban*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsamuddin es-Sebâbetî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1413/1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Mecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Târik b. Avzillâh. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-haremeyn, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşâr Avâd Marûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Üdeh, 'Abdülkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, ts.
- Zeylâî, Osman b. 'Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik*. Bulâk: el-Matba'tü'l-kübrâ el-emiriyye, 1313.

İslam Hukuku Perspektifinden Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarında Pay ve Paya Dönüştürülebilir Tahvillerle Finansman *

Abdullah KULUÇ

Arş. Gör., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi
Res. Asst., İstanbul Sabahattin Zaim Uni. Faculty of Business & Management Sciences
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Istanbul University Institute of Social Sciences
İstanbul/TÜRKİYE
abdullah.kuluc@izu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1119-1060

Öz

Girişim sermayesi, ekonomik kalkınmanın ve teknolojik yeniliklerin teşvik edilmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmekte olup, özellikle yenilikçi ve yüksek büyüme potansiyeline sahip işletmelerin finansmanında kritik bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada, girişim sermayesi yatırım ortaklıklarında kullanılan finansman yöntemlerinin İslam hukuku perspektifinden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Girişim sermayesi yatırım ortaklıkları, girişim şirketlerini finanse ederken temelde pay alımı ve paya dönüştürülebilir tahvil alımı yöntemlerine başvurmaktadır. Literatürde, girişim sermayesi ile faizsiz finans ve mudârebe arasında benzerlikleri ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Mevcut araştırmaların bir kısmı, girişim sermayesini mudârebenin modern bir yorumu olarak değerlendirmekte, bu modelin İslam hukuku ilkelerine belirli ölçüde uyum sağladığını öne sürmektedir. Bir kısmı ise Amerikan girişim sermayesi modelini temel alarak

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2021 yılında tamamladığımız "Girişim Sermayesi ve İslam Hukuku Açısından Tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 22.08.2024 | **Kabul/Accepted:** 04.03.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Kuluç, Abdullah. "İslam Hukuku Perspektifinden Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarında Pay ve Paya Dönüştürülebilir Tahvillerle Finansman". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 155-182./Kuluç, Abdullah. "Financing Through Shares and Convertible Bonds in Venture Capital Investment Trusts from an Islamic Law Perspective". *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 155-182.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1537279>

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

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

girişim sermayesinin işleyişini analiz etmiş ve bu bağlamda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Türkiye bağlamında, girişim sermayesi yatırımlarının katılım bankaları aracılığıyla teşvik edilmesi gerektiği yönünde çeşitli görüşler de öne sürülmektedir. Ancak, Türkiye'deki girişim sermayesi yatırım ortaklıklarının (GSYO) girişim şirketlerine sağladığı finansal desteğin mahiyeti ile ilgili fikhî açıdan kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu durum, konunun İslam hukuku çerçevesinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Türkiye'deki hukuki düzenlemeler kapsamında, girişim sermayesi yatırım ortaklıklarının yapısı ve işleyişi detaylandırılmış, özellikle *Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarına İlişkin Esaslar Tebliği* çerçevesinde pay sahipliği sözleşmelerinin yapısı ele alınmıştır. Girişim sermayesinin kullandığı yöntemlerin İslam hukuku açısından uygunluğu, kullanılan finansman yöntemine göre farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı her yöntemin fikhî ilkeler çerçevesinde ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Mudârebe ile girişim sermayesi arasında belirli benzerlikler bulunsa da uygulamada çeşitli farklılıklar mevcuttur. Bu bağlamda, girişim sermayesinin İslam hukuku prensiplerine uygun bir yapıya kavuşturulması büyük önem taşımaktadır. Böylece hem ekonomik kalkınmaya katkı sağlanacak hem de İslam hukuku çerçevesinde meşru finansman modelleri oluşturulmuş olacaktır. Bu çalışma girişim sermayesi şirketlerinin söz konusu yöntemlerini İslam hukuku ile olan ilişkisini detaylı bir şekilde ele almakta ve bu doğrultuda Müslüman yatırımcılar ve politika yapıcılar için rehber niteliğinde bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Finansman Yöntemleri, Girişim Sermayesi, Pay, Paya Dönüştürülebilir Tahvil.

Financing Through Shares and Convertible Bonds in Venture Capital Investment Trusts from an Islamic Law Perspective**

Abstract

Venture capital plays a crucial role in promoting economic development and technological innovation, particularly in financing innovative enterprises with high growth potential. This study aims to evaluate the financing methods employed by venture capital investment trusts (VCITs) from the perspective of Islamic law. Venture capital investment trusts primarily employ two financing methods when investing in entrepreneurial firms: equity acquisition and convertible bond purchases. The literature contains studies that examine the similarities between venture capital, interest-free finance, and mudaraba. Some existing research considers venture capital as a modern interpretation of mudaraba, arguing that this model aligns, to some extent, with the principles of

** This study is grounded on my master thesis titled "Venture Capital and Analyzed in Terms of Islamic Law", (Master Thesis, Istanbul University Institute of Social Sciences, Istanbul, Türkiye, 2021).

Islamic law. Others have analyzed the operational structure of venture capital by focusing on the American venture capital model and have provided various evaluations in this regard. In the context of Türkiye, some scholars suggest that venture capital investments should be encouraged through participation banks. However, there is no comprehensive study from a jurisprudential (fiqh) perspective regarding the nature of the financial support provided by venture capital investment trusts (VCITs) to entrepreneurial firms in Türkiye. This gap highlights the need for a more detailed examination of the subject within the framework of Islamic law. Within the scope of Türkiye's legal framework, the structure and functioning of venture capital investment trusts have been elaborated, with particular emphasis on the structure of shareholder agreements as outlined in the Communiqué on the Principles Regarding Venture Capital Investment Trusts. The compliance of venture capital financing methods with Islamic law varies depending on the specific financing instruments used. Therefore, each financing method must be examined separately within the framework of Islamic legal principles. Although there are certain similarities between mudaraba and venture capital, significant differences exist in practice. In this context, structuring venture capital in accordance with Islamic finance principles is of great importance. Such an approach would both contribute to economic development and ensure the establishment of legitimate financing models within the framework of Islamic law. This study provides a comprehensive analysis of the relationship between venture capital investment methods and Islamic law, offering a guiding framework for Muslim investors and policymakers in this regard.

Keywords: Islamic Law, Financing Methods, Venture Capital, Equity, Convertible Bonds.

Giriş

Girişim sermayesinin ülkelerin gelişimindeki önemi, birçok bilimsel çalışmada dile getirilen bir konudur. Özellikle yeni teknolojilerin ortaya çıkarılmasında ve geliştirilmesinde bu sermaye türünün İslam hukukuna uygun bir finansman yöntemi olup olmadığı açıklığa kavuşturulması gereken bir meseledir. Bu çalışma, girişim sermayesi şirketlerinin kullandığı finansman yöntemlerinin İslam hukukuna göre değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

Araştırmada, girişim sermayesi yoluyla yapılan finansman işlemlerinin iki temel unsur üzerine inşa edildiği tespit edilmiştir. Bunlardan biri pay senedi alımı, diğeri ise paya dönüştürülebilir tahvil alımıdır. Girişim sermayesi şirketleri bu iki seçenekten birini tercih edebilir.

Bu çalışmada her iki yöntem fıkhi açıdan değerlendirilecektir. Konunun mahiyetinin anlaşılabilmesi için Resmi Gazete’de yayınlanan tebliğ metinleri esas kabul

edilecektir. Paya dönüştürülebilir tahvillerle ilgili bir düzenleme bulunduğundan, bu konuda daha net değerlendirmeler yapılabilmesi mümkündür. Ancak, pay alımı şeklindeki finansmanda, taraflar arasında bir ortaklık sözleşmesi imzalanmaktadır. Bu sözleşmenin içeriği tarafların takdirine bırakıldığı için, standart bir sözleşme ya da uygulamadan söz etmek mümkün değildir. Sözleşme yapısındaki bu belirsizlik, analiz edilmesi gereken konuların netleşmesini engellemektedir. Standart bir uygulama olmamasından kaynaklanan bu durum, çalışmanın sınırlı kaldığı noktalardan birisidir. Bu sınırlılığı aşabilmek için varsayımsal değerlendirmelere yer verilmiştir.

1. Literatür Taraması

Bu çalışmanın konusu çerçevesinde gerçekleştirilen literatür taraması, alanda yeterince derinlikli ve kapsamlı bir çalışmanın mevcut olmadığını ortaya koymuştur. Mevcut literatür genellikle girişim (risk) sermayesi, faizsiz bankacılık ve mudârebe mukayesesi gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda, literatürde öne çıkan önemli eserlerden biri, Tansu Çiller ve Murat Çizakça'nın 1989 yılında yayımladığı *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri* adlı çalışmadır. Hamdi Döndüren'in 1992 yılında kaleme aldığı *İslam Bankacılığı ve Risk Sermayesi* başlıklı makalesi de bu alandaki temel eserlerden biridir. Döndüren, söz konusu makalesinde, Çiller ve Çizakça'nın eserine İslam hukuku ve iktisadi perspektifinden bir analiz ve eleştiri sunduğunu ifade etmektedir.

Bir başka çalışma ise girişim sermayesi üzerine yapılan birçok çalışmada temel başvuru kaynağı olan Tülay Zaimoğlu'nun (1995) *Risk Sermayesi ve Türkiye'de Uygulama Olanakları* başlıklı eseridir. Dünyadaki risk sermayesi uygulamalarına da değinen bu eser, Türkiye'deki uygulama önerileri konusunda ise kısmen sınırlı kalmıştır. Zaimoğlu, İslam bankalarının kuruluş felsefeleri gereği risk sermayesi yatırımlarına yönelmeye uygun bir yapıya sahip olduklarını ifade etmektedir. Ancak risk sermayesinin uzmanlık gerektiren bir alan olması sebebiyle, İslam bankalarının doğrudan bu yatırımlara girmeleri yerine, risk sermayesi şirketlerinin paylarını satın alarak sektöre katılım sağlamalarının daha uygun bir yol olacağını öne sürmektedir.

Risk sermayesi hakkında bir diğer önemli kaynak, Murat Çizakça'nın (1999) *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi* adlı eseridir. Çizakça, bu çalışmasında risk sermayesi ile mudârebe arasında birçok benzerlik bulunduğunu ifade ettikten sonra, bu benzerliklere dayanarak mudârebenin bugünkü kopyasının risk sermayesi olduğu sonucuna varmanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Ona göre, risk sermayesi, mudârebenin evrimleşmiş bir biçimi olarak günümüze ulaşmıştır. Eserde Amerikan risk sermayesi modeli detaylı şekilde ele alınmış, kullanılan finansman yöntemlerinden özellikle pay alımı üzerinde durulmuş, ancak bu yöntemler hakkında derinlemesine yorum

yapılmamıştır. Girişim sermayesinin sadece pay alımı üzerinden değerlendirilmesi ve bu yöntemin, girişim sermayesini pay alımına indirgemesi, eserin eksikliklerinden biri olarak görülebilir.

Salih Kumaş'ın 2006 yılında kaleme aldığı *Bir Finansman Yöntemi Olarak İş Ortaklığı Uygulaması (Mudârebe-Commenda Karşılaştırması)* başlıklı çalışması, bu alandaki önemli kaynaklardan biridir. Kumaş, bu çalışmasında mudârebe kavramını ele almış ve commenda sisteminin büyük ölçüde mudârebe ile benzerlik taşıdığını ifade etmiştir. Aynı yazarın 2007 yılında yazdığı *Faizsiz Bir Finans Yöntemi Olarak Venture Capital Sistemi ve İslam Bankacılığı ile Mukayesesi* başlıklı makalesi ise, risk sermayesi ve İslam bankacılığı yapılarını modern bir mudârebe akdi olarak değerlendirmektedir. Kumaş, bu çalışmasında risk sermayesi ile İslam bankacılığı arasında yapısal ve işlevsel benzerliklerin bulunduğunu vurgulamış ve her iki yapının kökenlerinin commenda ve klasik mudârebe sistemine dayandığını öne sürmüştür. Söz konusu çalışmalarda, Amerikan girişim sermayesi şirketi yapısını ele almış, ancak bu yapının kullandığı finansman yöntemlerine dair ayrıntılı bir incelemeye yer vermemiştir.

Girişim sermayesinin niteliğine dair kaleme alınan önemli kaynaklardan biri de M. Kemalettin Çonkar'ın (2007) *Risk Sermayesi Finansman Yöntemi* adlı çalışmasıdır. Çonkar, eserinde risk sermayesi finansman yöntemini dünya çapındaki örnekleriyle ele almış ve Türkiye'de bu sektörün gelişimine yönelik yapılması gerekenleri somut önerilerle açıklamıştır. Çalışmasında sunduğu öneriler arasında, katılım bankalarının devlet teşvikiyle kademeli olarak bu alana yönlendirilmesi, geçiş sürecinin tamamlanmasına kadar girişim sermayesi şirketlerinden pay satın alınması ve kazançlarının %2,5'lik kısmından oluşturulacak zekât fonu aracılığıyla finansman sıkıntısı çeken girişimcilere destek sağlanması gibi tavsiyeler bulunmaktadır.

Abdullah Bel'îdî'nin kaleme aldığı (2008) *et-Temvil bi-Ra'si'l-Mâli'l-Mahâtır Dirâse Mukârane ma't-Temvil bi-Nizami'l-Muşâreke* isimli çalışmada, müşâreke ve risk sermayesi, toplumsal yararları ve kullanım alanları açısından karşılaştırılmıştır. Eserde hem müşâreke hem de risk sermayesi sistemlerinde sermaye sahiplerinin belirli bir riski üstlenmeyi göze aldıkları ve bu yönleriyle geleneksel bankacılık faaliyetlerinden ayrıldıkları vurgulanmıştır. Müşârekenin kısa, orta ve uzun vadeli finansman imkânları sunduğu, buna karşın risk sermayesinin daha çok orta ve uzun vadeli bir finansman aracı olarak değerlendirildiği ifade edilmiştir. Çalışmada, müşârekenin risk sermayesi finansman yöntemine kıyasla İslam iktisadı prensipleriyle daha uyumlu olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, risk sermayesi finansmanı yalnızca risk sermayedarının risk üstlenme boyutu üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca eserde, İslam hukukundaki çeşitli akitlere de geniş bir şekilde yer verilmiştir. Ancak zaman zaman konunun ana ekseninden

sapılarak doğrudan ilgisi olmayan başlıkların ele alınması, çalışmanın konu bütünlüğünü korumayı güçleştirmiştir.

Türkiye’de girişim sermayesi şirketlerinin hukuki düzenlemeleri, Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarına İlişkin Esaslar Tebliği (2013) (III-48.3) ile belirlenmiştir. Bu çalışma da ilgili tebliği temel alarak hazırlanmıştır. Buna ek olarak, Salih Tayfun İnce’nin (2019) *Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Pay Sahipleri Sözleşmesi* isimli eseri de başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. İnce, eserinde girişim sermayesi kavramının tanımı, tarihî gelişimi ve diğer ülkelerdeki uygulamalarını ele aldıktan sonra, Türkiye’deki Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının hukuki çerçevesini söz konusu tebliğ kapsamında detaylı şekilde incelemiştir. Ayrıca, Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının (GSYO) finanse ettikleri girişim şirketleri ile imzaladıkları pay sahipleri sözleşmelerinin hukuki yapısına da değinmiştir. İnce, sözleşme içeriğinin tarafların iradesine bağlı olarak şekillendiğini, dolayısıyla bir sözleşme adi ortaklık doğuruyorsa adi ortaklık hükümlerine tabi olacağını, aksi takdirde borç sözleşmesi niteliğinde kabul edileceğini vurgulamıştır.

2. Girişim Sermayesi Kavramı

Girişim sermayesi; dinamik, yaratıcı ancak finansal gücü yeterli olmayan girişimcilerin yatırım fikirlerini gerçekleştirmeye olanak tanıyan bir yatırım finansmanı biçimi olarak tanımlanabilir.¹ Bazı çalışmalarda girişim sermayesinin yerine kullanılan risk sermayesi arasında belirgin farklar olmamakla birlikte, yatırım odakları açısından bazı ayrımlar mevcuttur. Girişim sermayesi, genellikle 3 ila 10 yıllık geçmişi olan, belli bir büyüme aşamasına gelmiş şirketlere yatırım yapmayı hedeflerken, risk sermayesi daha çok henüz fikir aşamasında olan ya da yeni kurulmuş start-up'lara sermaye sağlamaktadır. Bu farklılık, yatırım yapılan şirketlerin olgunluk seviyelerine ve taşıdıkları risklerin derecesine dayanır.² Risk sermayesi, venture capital, atılım sermayesi, cesarete dayalı sermaye gibi isimlerle de anılmaktadır.³ Kanaatimizce risk sermayesi ve girişim sermayesi kavramları birbirinin yerine kullanılabilir niteliktedir. Zira her iki modelde de temel olarak, gelecekte büyüme ve kâr potansiyeli olan bir şirkete sermaye aktarımı yapılarak ortak olunması ve belirli bir süre sonra elde edilen payların satışıyla

¹ Nevzat Aypek vd., *Ekonomik Terimler Sözlüğü: Açıklamalı ve İngilizce Karşılıklı* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2009), 264.

² Emine Seda Hocaoglu Yıldız, *Türkiye’de Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları Üzerine Bir Analiz* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

³ Bünyamin Şen, *Türkiye’de Faaliyette Bulunan Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının Finansal Performansları Üzerinde Etkili Olan İçsel Faktörlerin İncelenmesi* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 4.

ortaklığın sona erdirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda, yeni kurulmuş bir şirkete ya da birkaç yıl önce kurulmuş bir şirkete ortak olmanın özünde önemli bir fark bulunmamaktadır. İlgili düzenlemelerde, girişim sermayesi terimi kullanıldığı için bu çalışmada da aynı terim tercih edilmiştir.

3. Girişim Sermayesinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Girişim sermayesinin günümüzdeki uygulama biçimi, 1946 yılında George Doriot tarafından Amerikan Araştırma ve Kalkınma Şirketi aracılığıyla hayata geçirilmiştir. Doriot, girişimcilerin sermaye ve faiz ödemelerinde karşılaştıkları zorluklara bu yolla çözüm sağlamıştır. Bu modelin öncülerinden olan Rockefeller ise II. Dünya Savaşı'ndan dönen arkadaşlarına borç veya yardım yerine, onların işlerine ortak olarak destek sağlamıştır. 1958 yılında kurulan Küçük İşletme Yatırım Şirketleri, girişim sermayesi alanında profesyonel yatırımcıların yetişmesine olanak tanımıştır.⁴ Amerika Birleşik Devletleri'nde kurumsal olarak ortaya çıkan girişim sermayesi İngiltere ve Japonya'da da geniş uygulanma sahası bulmuştur.⁵

1950 sonrasında, teknolojik açıdan ileri ülkeler, gelişmemiş ülkelere teknoloji ihraç ederek bu alandaki harcamalarının bir kısmını geri kazanmıştır. Ancak teknoloji eskidiğinde bu yatırımların geri dönüşü mümkün olmamıştır. Bu riskten kaçınmak isteyen yatırımcılar, bu süreçte girişim sermayesi modelini tercih etmeye yönelmiştir.⁶

1980 sonrası dönemde girişim sermayesi, önemli bir gelişme göstermiştir. Bu büyüme, sağlanan vergi avantajları, kurumsal fonların bu alana yönelmesi ve girişim sermayesi şirketlerinin anonim şirket yapısına kavuşarak borsaya dâhil (kotasyon) olmaları sayesinde gerçekleşmiştir.⁷

4. Girişim Sermayesi Şirketi

Girişim sermayesi şirketi, fon fazlasına sahip yatırımcılar ile finansmana ihtiyaç duyan küçük ölçekli işletmeler arasında aracılık yapan ve bu yolla işletmelerin büyümesine ve gelişmesine katkıda bulunan finansal kuruluşlar olarak tanımlanabilir.⁸ Bu şirketler, fon kaynaklarına göre iki gruba ayrılabilir. İlk grup, kaldıraçlı girişim

⁴ Kemalettin Çonkar, *Risk Sermayesi Finansman Yöntemi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2007), 2.

⁵ Tülay Zaimoğlu, *Risk Sermayesi ve Türkiye'de Uygulama Olanakları* (Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1995), 7.

⁶ İlhan Uludağ, *Gümrük Birliği Sürecinde KOBİ'ler ve Risk Sermayesi Şirketleri Modeli* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 1996), 5; Hakan Yılmaz, *Girişim Sermayesi Finansman Modeli: İstanbul İlinde Bir Uygulama* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10.

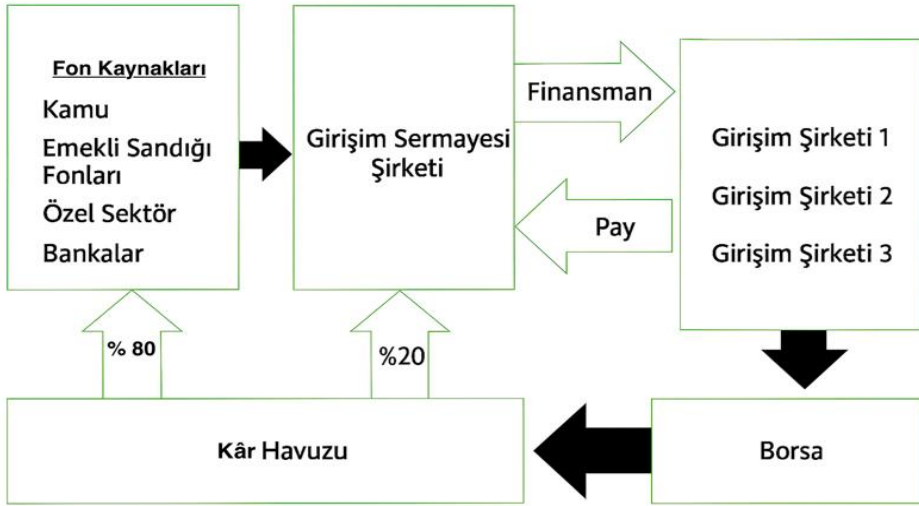
⁷ Uludağ, *Gümrük Birliği Sürecinde KOBİ'ler ve Risk Sermayesi Şirketleri Modeli*, 2.

⁸ OECD, *Venture Capital and Innovation* (Paris: OECD Publications, 1996), 5.; Mengü Hafize Külalıcı, *Girişim Sermayesi ve Firma Performansı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 11.

sermayesi şirketleridir. Bu şirketler, fonlarını özel kaynaklardan, devletten veya devlet garantili borçlanma araçlarıyla temin ederler. Borçlanma yoluyla elde ettikleri fonları girişimci şirketlere kredi olarak veya pay senedine dönüştürülebilir tahvil şeklinde kullandırmayı tercih ederler. Kendi borçlarına faiz ödemek zorunda oldukları için, finansman sağladıkları girişimci şirketlerden de faiz tahsil ederler.⁹

Diğer bir girişim sermayesi şirketi türü ise tamamen öz sermayeye dayalı girişim sermayesi şirketleridir. Bu şirketlerin farkı, fonlarını borç yoluyla değil, ortaklarının sermaye katkılarıyla temin etmeleridir. Söz konusu şirketler, fonlarını girişim şirketlerine pay karşılığında sunarak finansman sağlarlar.¹⁰

Amerikan risk sermayesi şirketinin fon elde etme yöntemleri ve kullandırma yöntemleri aşağıdaki şekilde işlemektedir:



Şekil 1. Tipik Bir Amerikan Risk Sermayesinin Yapısı¹¹

Şekilde görüldüğü gibi, tipik bir Amerikan risk sermayesi şirketi, fonlarını emekli sandıkları, bankalar ve özel sektör kaynaklarından temin ederek girişim şirketlerine yatırım yapar. Bu yatırım, girişim şirketlerinden pay alınması yoluyla gerçekleştirilir. Girişim şirketinin halka arzı sonrasında elde edilen gelir ise, fon sağlayanlar ve aracı kurumundaki risk sermayesi şirketi arasında paylaştırılır.

⁹ Erdoğan, *Kobilerin Finansmanında Risk Sermayesinin Rolü*, 11.

¹⁰ Erdoğan, *Kobilerin Finansmanında Risk Sermayesinin Rolü*, 11.

¹¹ Tansu Çiller - Murat Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri* (İstanbul: Yenilik Basım Evi, 1989), 123.

Girişim sermayesi şirketleri, fonlarını girişim şirketlerine aktarırken çeşitli portföyler oluşturarak, işletmelere farklı büyüme evrelerinde yatırım yaparlar. Bu strateji, riskin dağıtılması ve yatırım getirilerinin maksimize edilmesi amacıyla uygulanır.¹²

5. Girişim Sermayesinin Türkiye Modeli:

Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları (GSYO)

Girişim sermayesi, bu noktaya kadar çoğunlukla tipik Amerikan risk sermayesi modeline dayandırılarak ele alınmıştır. Türkiye'deki girişim sermayesi şirketleri, Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları olarak kurumsal bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu kuruluşların taşınması gereken nitelikler ve uymaları gereken düzenlemeler hakkında, Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) 2013 yılında bir tebliğ¹³ yayınlamıştır. Bu tebliğde, girişim sermayesi şirketleri, "girişim sermayesi yatırım ortaklığı" (GSYO) olarak adlandırılmış ve tanımlanmıştır. Bu tanıma göre, GSYO, tebliğe uygun olarak girişim sermayesi yatırımları, sermaye piyasası araçları ve Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) tarafından belirlenen diğer varlık ve haklardan oluşan bir portföyü yönetmek amacıyla paylarını ihraç etmek üzere kurulmuş veya esas sözleşmesini değiştirerek dönüşmüş olan, SPK'nın 48. maddesine uygun olarak faaliyet gösterebilen, kayıtlı sermaye sistemine tabi anonim şirketlerdir. Bu bağlamda, GSYO, sermaye piyasası kurumları olarak önemli bir rol üstlenmektedir.

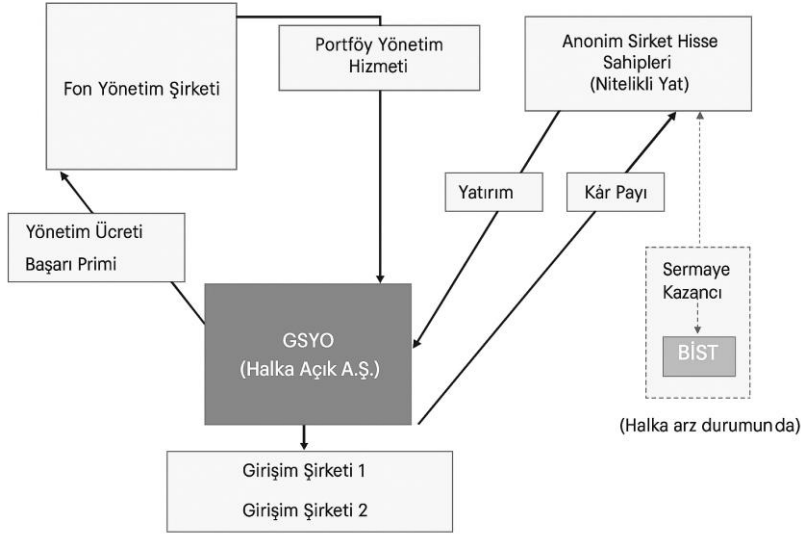
Girişim sermayesi yatırımları, GSYO dışında gerçek kişiler ve çeşitli ticari şirketler tarafından da gerçekleştirilebilmektedir. Ancak kamu otoritesi, bu alana destek sağlamak, denetimi etkin bir şekilde gerçekleştirmek ve verimliliği artırmak amacıyla söz konusu düzenlemeyi yapma gerekliliği duymuştur. GSYO unvanı, yalnızca belirli şirketlere bir ayrıcalık olarak tanınmış ve bazı vergisel avantajlar sunulmuştur. Bu yaklaşım, girişim sermayesinin teşvik edilmesi ve sektördeki istikrarın sağlanması açısından önem taşımaktadır.¹⁴

¹² Yılmaz, *Girişim Sermayesi Finansman Modeli*, 12.

¹³ Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarına İlişkin Esaslar Tebliği (GSYOİET), *Resmî Gazete* 28790 (09 Ekim 2013), md. III 48/3.

¹⁴ Salih Tayfun Ince, *Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Paysahipleri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019), 32.

GSYO'nun yapısı ve işleyişi aşağıdaki şekildedir:



Şekil 2. GSYO'nun Yapısı ve İşleyişi¹⁵

Türkiye'deki uygulamada GSYO, bir anonim ortaklık statüsündedir. Halka açık olduğu takdirde hem nitelikli hem de diğer yatırımcılar, GSYO'nun paylarını alabilmektedirler. GSYO, bir fon yönetim şirketinden portföy yönetim hizmeti alabilir ve bu şirketlerin kurduğu girişim sermayesi fonlarına yatırım yapma imkânına sahiptir. GSYO, girişim şirketlerine sermaye ve sermaye borcunun karışımından oluşan finansman sağlayabilmektedir. Girişim şirketlerinin veya GSYO'nun halka arzı durumunda, hissedarlar sermaye kazancı elde etme fırsatına sahip olurlar. Halka arz gerçekleşmediği takdirde ve temettü dağıtımına karar verilmesi durumunda, hissedarlar pay başına kâr payı alabilmektedir.

6. Girişim Sermayesi Finansman Modelinin İşleyişi

Girişim sermayesi finansman modeli, kendine has bir işleyiş biçimine sahiptir. Bu tür bir finansman yöntemine başvuracak girişimci ya da fikir sahibi bireylerin, fon sağlayıcılara kapsamlı ve detaylı bir iş planı sunmaları gerekmektedir. Fon sağlayıcılar

¹⁵ Hakan Kildokum, "Girişim Sermayesinin Türkiye Serüveni-Bir Modele Yönelik Fırsat Arayışı", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012).

açısından, girişimin başarısında belirleyici unsurlar; ortaya konan fikrin niteliği, iş planını hayata geçirecek ekibin yetkinliği ve iş modeline olan bağlılıktır.¹⁶

Girişim sermayesi şirketleri, öncelikli olarak yatırım stratejilerini ve faaliyet gösterecekleri alanları titizlikle belirlemek zorundadırlar. Benzer şekilde yatırımcıların da yatırımlarının başlangıç noktasını, stratejik hedeflerini ve yatırım kriterlerini net bir şekilde tayin etmeleri gerekmektedir. Bu süreç, sermayenin etkin bir şekilde yönlendirilmesi ve uzun vadeli başarı elde edilmesi açısından kritik öneme sahiptir.¹⁷

İş planı, girişimcilerin fikirlerini hayata geçirme sürecindeki ilk ve en önemli adımı teşkil etmektedir. Girişim sermayesi şirketleri, girişimcilerin bu planda neyi, nasıl gerçekleştireceklerini, kâr elde etme yöntemlerini ve yatırım yapılmasını mantıklı kılan unsurları ayrıntılı bir şekilde görmek istemektedirler. İş planı olmayan girişimcilerin ortaya koydukları fikirler ise genellikle dikkate alınmamakta ve yatırım sürecinde değerlendirme dışı bırakılmaktadır.¹⁸

Girişimi fonlayan taraf, iş planı ve projeyi inceledikten sonra uygun bulduğu takdirde, girişimciyi ve fikir sahibini görüşmeye davet etmektedir. Bu aşamada, fon sağlayıcı ve girişimci birlikte projenin fizibilite çalışmasını gerçekleştirip sonuçlarını değerlendirirler. Girişim sermayesi şirketi, projeye katılım şartlarını belirledikten sonra, projenin hayata geçirilmesi amacıyla bir şirket kurulur ve tarafların görev ve sorumlulukları netleştirilir. Şirket, belirlenen başarı ölçütlerine ulaştığında, girişim sermayesi şirketi, yatırım sözleşmesinde belirtilen şartlar doğrultusunda yatırımdan çıkış yapar.¹⁹

Girişim sermayesi finansman modelinde, öncelikli olarak girişim sermayesi şirketi ile yatırımcılar arasında bir fon kullanım sözleşmesi imzalanır. Bu sözleşmede, fonun kullanım süresi, girişim sermayesi şirketinin alacağı komisyon ve kârın paylaşım oranları detaylı bir şekilde belirlenir. Genellikle fonun süresi 2 ila 10 yıl arasında değişmekte, komisyon oranı %2 olarak belirlenmekte ve kâr dağılımı %80 yatırımcılara; %20 ise girişim sermayesi şirketine ait olacak şekilde düzenlenmektedir. Bu oranlar, taraflar arasındaki anlaşmanın ana unsurlarını teşkil eder.²⁰

¹⁶ Yasin İlğün, *Borsa İstanbul'da İşlem Gören Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının Finansal Performanslarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26.

¹⁷ Zaimoğlu, *Risk Sermayesi*, 85.

¹⁸ Müge İşeri, *Risk Sermayesi ve Türkiye'deki Geleceği* (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2001), 18.

¹⁹ İlğün, *Borsa İstanbul'da İşlem Gören Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının Finansal Performanslarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, 27.

²⁰ İşeri, *Risk Sermayesi ve Türkiye'deki Geleceği*, 18.

7. Girişim Sermayesi Şirketinin Girişim Şirketine Finansman Sağlama Yolları

Girişim sermayesi şirketleri, girişim şirketlerine iki temel yolla finansman sağlamaktadır: pay senedi alımı ve pay senedine dönüştürülebilir tahvil alımı. Pay senedi alımı doğrudan ortaklık sağlarken, paya dönüştürülebilir tahvil alımı, belirli şartlar dâhilinde paya dönüşme imkânı sunmaktadır.

7.1. Pay Senedi Alımı

Bu, doğrudan pay alımı yoluyla gerçekleştirilen ve en yaygın kullanılan finansman yöntemidir.²¹ Girişim sermayesi şirketleri, finansman sağlamak istedikleri şirketin pay senetlerini satın alarak bu işlemi gerçekleştirirler. Pay senedi alınarak yapılan yatırımlar tek seferde yapılmamaktadır. İlk etap yatırımı yaptıktan sonra girişim sermayesi şirketi izleme durumuna geçmekte bununla kendi riskini düşürürken girişimcinin motivasyonunu artırmayı hedeflemektedir. Eğer girişimci kendisinden beklenen başarıyı gösterirse yatırımlar devam etmektedir.²²

Yatırımın taşıdığı risk ve taraflar arasında yapılan anlaşmaya bağlı olarak, alınan pay senetleri adi ya da imtiyazlı pay senedi olabilmektedir.²³

7.1.1. Adi ve İmtiyazlı Pay Senetleri

Burada, pay alımı yoluyla gerçekleştirilen finansmanın değerlendirilmesinde, payın türü önemli bir kıstas teşkil etmektedir. Bu bağlamda, payların fikhî açıdan değerlendirilmesi, taşıdıkları özelliklere ve niteliklere göre ayrı ayrı yapılmalıdır. Her pay türü, İslam hukuku çerçevesinde farklı hükümlere tabi olup, bu farklılıkların dikkate alınarak değerlendirilmeleri gerekmektedir.

7.1.1.1. Adi Pay Senetleri

Bir şirketin payları, sahip oldukları haklar açısından adi ve imtiyazlı paylar olarak ikiye ayrılmaktadır. Adi paylar, değeri ve sahip olduğu haklar bakımından diğer hissedarlarla eşit olan paylardır. Bu tür paylar, İslam hukukuna göre meşru kabul edilmekte olup, bunların ihracı da câizdir. Adi paylar, şirketin kâr ve zarara katılımını ve oy hakkını eşit şekilde temsil eder, dolayısıyla fikhî açıdan herhangi bir sakınca

²¹ Çiller - t Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, 127; Murat Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, çev. Şehnaz Layık (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 46.

²² Atilla, *Girişimciliğin Finansmanında Risk Sermayesi*, 66.

²³ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2024), 538; Mehmet Alper Aydın, *Girişim Sermayesi Kavramı ve Bankalar Açısından Girişim Sermayesi Uygulamaları (İş Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklığı A.Ş. Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 45.

barındırmamaktadır.²⁴ Bunun yanı sıra, fikhî açıdan şirketlerin faaliyet alanları büyük önem arz etmektedir. Adi pay senetlerinin meşruiyeti, yalnızca payın yapısal özellikleriyle sınırlı olmayıp, bu payları ihraç eden şirketin faaliyetlerine de bağlıdır. Şirketin İslam hukuku çerçevesinde meşru kabul edilen alanlarda faaliyet göstermesi, pay alımının ve ihracının câiz olup olmadığının belirlenmesinde temel bir unsurdur. Dolayısıyla, adi pay senetleri almanın ve ihraç etmenin hükmü, ihraç eden şirketin faaliyetlerinden bağımsız olarak değerlendirilemez; faaliyetlerin meşruiyeti, pay senedi işlemlerine doğrudan etki eder.

7.1.2. İmtiyazlı Pay Senetleri

İmtiyazlı payların fikhî durumu ise her bir payın taşıdığı imtiyazın mahiyetine göre müstakil olarak değerlendirilmektedir. Genel itibarıyla, payların mali bir imtiyaz taşıması, örneğin sermayenin veya kârın belirli bir oranının garanti edilmesi yahut kâr paylaşımında ve tasfiye süreçlerinde öncelik hakkı tanınması gibi durumlar fıkhen câiz görülmemiştir. Bununla birlikte, idari ve icraî bazı imtiyazlara fikhî açısından cevâz verildiği anlaşılmaktadır.²⁵ Payların taşıdığı imtiyaza göre şu şekilde bir tasnif ve detaylandırma yapılması mümkündür:

7.1.2.1. Sahibine Kârdan Öncelikli Olarak Pay Alma Hakkı Veren Senetler

Bu tür imtiyazlara sahip senetler, sahiplerine kâr dağıtımında öncelik sağlamaktadır. Bu senet sahipleri, dağıtılacak kârın belirli bir kısmını alırken, diğer hissedarlar kalan kârı paylaşmaktadır. Fakat bu şekilde kârda öncelik tanıyan imtiyazlı payların alım satımı, fikhî açıdan câiz görülmemiştir. Zira pay senedi sahipleri, emek ve sermaye katkısı bakımından birbirine denk durumdadır. Şirkete emek veya bilgi gibi katkılar sunmaksızın yalnızca sermaye üzerinden kârda ayrıcalıklı bir uygulama yapılması, hiçbir mezhep tarafından câiz kabul edilmemiştir. Kârda farklı bir uygulamanın söz konusu olabileceği durumlar, ancak emek ve sermayenin birlikte değerlendirildiği hallerde mümkün olabilmektedir. Bu hususta da mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, emek ve sermayenin birleşmesi durumunda kârda farklı bir uygulamayı câiz görürken, diğer mezhepler kâr paylaşımının sermaye oranına göre yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, kâr farklılığı ortakların birinin veya her ikisinin şirkette fiilen çalışması halinde

²⁴ Ahmet b. Muhammed el-Halil, *el-Eshûm ve's-senedât ve Ahkâmuhâ* (ed Damman: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426/2005), 178.

²⁵ International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Qarâr bi-sha'n al-aswâq al-mâliyah" (Erişim 18 Mayıs 2024).

câizdir. Buna göre günümüzde kârda öncelik tanıyan pay senetleri, bu şartları taşımamaktadır.²⁶

7.1.2.2. Sahiplerine Yıllık Sabit Getiri Garantisi Sunan Senetler

Şirketin zarar veya kâr etmesinden bağımsız olarak belirli bir getiriye garanti eden imtiyazlı paylar, esas itibarıyla ortaklığı değil, borcu temsil etmektedir. Bu tür paylarla yapılan işlemler, aslında bir ortaklık akdi değil, borç akdi mahiyetindedir. Yıllık getirisi ise fikhî açıdan faiz hükmündedir. Bu şekilde bir ortaklık modeli, hiçbir mezhep tarafından kabul edilmemektedir. Zira bu yapı, ortaklığın fikhî ve temel esaslarına aykırıdır. Ortaklıkta, kâr ve zararın birlikte paylaşılması esası varken, böyle bir garantili getiri uygulaması, ortaklık prensiplerine uygun düşmemektedir.²⁷

7.1.2.3. Tasfiye Durumunda Sahibine Öncelik Sağlayan Pay Senetleri

Bu tür bir imtiyaza sahip senet, sahibine diğer adi pay sahiplerinden farklı olarak, sermaye payını tasfiye anında diğer ortaklardan önce alabilme hakkı tanımaktadır. Ancak bu tür bir imtiyaz, zararın sermaye oranında paylaşılması esasına aykırı bir duruma yol açmaktadır. Zira, tasfiye durumunda şirketin kalan mal varlığından imtiyazlı pay sahibinin öncelikle sermaye payını alması, diğer ortaklara herhangi bir pay bırakmayabilir. Bu durum ise adalet ve hakkaniyet ilkeleriyle bağdaşmayan bir sonuç doğurur. Böyle bir uygulamanın, fikhî açıdan ortaklık esaslarına aykırı olduğu değerlendirilmiştir. Zira İslamî ortaklık hukukunda, kâr ve zarar paylaşımında eşitlik ve hakkaniyet prensipleri esastır. Bu tür bir imtiyaz, diğer ortakların haklarının ihlaline yol açacağından câiz görülmemiştir.²⁸

7.1.2.4. Sermaye Artırımı Esnasında Sahibine Önalım Hakkı Tanıyan Pay Senetleri

Bu tür bir imtiyaz, sermaye artırımı durumunda mevcut pay senedi sahiplerine öncelikli alım hakkı tanıyarak şirkete yeni ortakların girişini sınırlama işlevi görmektedir. Ana sözleşmelere konulan önalım haklarının temel amacı, pay senetlerinin satışı halinde hak sahibine öncelik tanımak, böylece pay senetlerinin üçüncü kişilere devrini önlemek ve istenmeyen kişilerin ortaklık yapısına dâhil olmasını engellemektir. Pay

²⁶ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye el-Mu'âsıra* (Dımaşk: Dâru'l Fikr, 2002), 419-420; Halil, *el-Eshüm ve's-senedât ve Ahkâmuhâ*, 179; Servet Bayındır, *Fikhî ve İktisadî Açıdan İslamî Finans-II (Para ve Sermaye Piyasaları)* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 78.

²⁷ Zühaylî, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye el-Mu'âsıra*, 419; Halil, *el-Eshüm ve's-senedât ve Ahkâmuhâ*, 179; Bayındır, *İslamî Finans*, 78.

²⁸ Zühaylî, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye el-Mu'âsıra*, 180, 422; Bayındır, *İslamî Finans*, 78; AAOFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 335.

senetlerine ilişkin bu tür bir imtiyaz, sözleşme tarafları ile pay sahipleri arasında bir bağ oluşturarak ortaklık yapısının korunması ve istikrarının sağlanması hedeflenmektedir.²⁹ Bu durum, hâlihazırdaki ortaklar arasında bir haksızlık doğurmamaktadır ve İslam hukukundaki şüf'a (ön alım) hakkıyla da uyum içerisinde değerlendirilebilir. Zira şüf'a hakkı, ortakların menfaatlerini korumayı ve ortaklar arasındaki dengeyi sağlamayı hedefleyen bir uygulamadır. Bu bağlamda, mevcut ortakların haklarının korunmasına yönelik olan bu öncelik tanıma durumu, İslamî esaslara uygun kabul edilmektedir. Yeni ortakların girişinin sınırlandırılması, mevcut ortaklık yapısının devamını sağlamak açısından adil bir uygulama olarak değerlendirilebilir.³⁰

Şüf'a hakkı, esasen gayrimenkullerle ilgili bir uygulamadır. Gayrimenkulün satışı sırasında, öncelikli alım hakkı komşulara tanınarak, yeni mülk sahipleri ile eski mülk sahipleri arasında doğabilecek anlaşmazlıkların önüne geçilmesi hedeflenmektedir. Bu çözüm, mülkiyetin el değiştirmesi sürecinde adaleti ve toplumsal barışı koruma amacı taşımaktadır. Benzer şekilde, pay senetleri gayrimenkul niteliğinde olmamakla birlikte, eski pay sahiplerine tanınan ön alım hakkı da şirket yönetimine yeni ortakların girmesini ve yönetim içerisinde doğabilecek anlaşmazlıkların önlenmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda, şüf'a hakkının şirket ortamındaki bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan bu uygulama, mevcut ortaklar arasında denge ve uyumun korunmasına hizmet edeceği düşünülebilir.

7.2. Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahvil Alımı

Girişim sermayesi şirketi, bu finansman yöntemiyle girişimci şirkete borç sağlayarak karşılığında tahvil elde etmektedir. Girişim sermayesi şirketi, alacağı ödemede iki seçenekten birini tercih edebilir: İlk olarak, verdiği borcun geri ödenmesini kabul etme; ikinci olarak ise, önceden belirlenmiş bir fiyattan pay senetlerini alma seçeneği sunulmaktadır. İkinci seçeneğin tercih edilmesi durumunda, girişim sermayesi şirketi, alacağını pay senedine dönüştürmüş olur.³¹ Bu borçlanmanın diğer borçlanma türlerinden ayırt edici özellikleri şunlardır: Bir teminata dayanmaması, diğer alacaklılara göre

²⁹ Direnç Akbay, "Anonim Ortaklık Pay Sahipleri Arasında Yapılan Önalım Hakkı İçeren Sözleşmeler," *İstanbul Hukuk Mecmuası* 77/2 (2019), 702.

³⁰ Halil, *el-Eshüm ve's-senedât ve Ahkâmuhâ*, 181; Bayındır, *İslamî Finans*, 79.

³¹ Çiller - Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, 127.

ikincil derecede bir borç niteliği taşıması ve sabit bir faiz oranı ya da LIBOR³² (Londra Bankalararası Faiz Oranı) üzerinden hesaplanan bir faiz oranı içermesidir.³³

Bu finansman, öz kaynak ve borç finansmanı arasında bir konumda yer almaktadır. Bu yöntem uygulandığında, girişimcinin ortaklığa katılması ileri bir tarihe ertelenir ve böylece girişimci, öz kaynak yatırımıyla ilişkilendirilen riskleri belirli bir süre için ertelemiş olur.³⁴ Bu tahviller, bir şirketin finansal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çıkarıldığı ve vade sonunda tahvil sahibine ödeme yapmak yerine pay senedi verme imkânı sunan bir tahvil türüdür. Bu durumda tahvil sahibine iki seçenek sunulmaktadır: Ya parasını geri almayı tercih eder ya da şirkete ortak olarak pay senedi sahibi olur.³⁵ Bu tahviller, ihraç eden şirketin sermaye artırımı amacıyla çıkaracağı paylara dönüştürülebilir niteliktedir. Ayrıca, bu tahvillerin nâma, hâmiline veya emre yazılı şekilde düzenlenmesi mümkündür, böylece şirketin finansal yapısına esneklik kazandırır.³⁶

Paya dönüştürülebilir tahvillerin özelliklerini taşıyan, ancak dönüştürme işlemi gerçekleştiğinde adi pay yerine imtiyazlı paya dönüştürülen tahvil türleri de mevcuttur. Bu tür tahvillere "warrant ekli tahvil" adı verilmektedir. Warrant³⁷ ekli tahviller, yatırımcılara daha fazla hak ve ayrıcalık sunan imtiyazlı paylara dönüştürme imkânı tanıyarak, yatırımcının şirketteki konumunu güçlendirmektedir.³⁸

Öz sermayesi olmayan veya öz sermaye kullanmayı tercih etmeyen şirketlerin, paya dönüştürülebilir tahviller aracılığıyla daha düşük maliyetle finansman ihtiyaçlarını karşılamaları mümkündür. Ayrıca, gelecekte faiz oranlarının düşmesi ve pay senedi değerlerinin artması beklendiğinde, bu tür tahviller çıkarılarak, tahvillerin pay senedine dönüştürülmesi ve faiz ödeme yükünden kurtulma hedeflenebilir. Ekonomik dalgalanmalara fazlasıyla maruz kalan pay senetleri, yatırımcı açısından paya

³² Hâlihazırda LIBOR'un manipüle edilmesi vs. gerekçelerle onun yerine konan SOFR (Secured Overnight Funding Rate) bu tür sözleşmelerde dikkate alınabilir. Sumit Kumar, "Risk Rationalization of OTC Derivatives in SOFR (Secured Overnight Funding Rate) Transition: Evidence from Linear Interest Rate Derivatives", *Academy of Accounting and Financial Studies Journal* 26/3 (2022), 1.

³³ Zaimoğlu, *Risk Sermayesi*, 7.

³⁴ Atilla, *Girişimciliğin Finansmanında Risk Sermayesi*, 67.

³⁵ Pınar Yılmaz, *Ticaret Hukuku I* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2003), 252.

³⁶ Hüseyin Ülgen vd., *Kıymetli Evrak Hukuku* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 39.

³⁷ Belirli sayıda adi pay senedini belirli bir fiyattan satın almayı sağlayan bir hak (opsiyon). Aypek vd., *Ekonomik Terimler Sözlüğü: Açıklamalı ve İngilizce Karşılıklı*, 677.

³⁸ Mehmet Civan - Mustafa Uğurlu, "Risk Sermayesi Finansman Modeli ve Gaziantep İlinde KOBİ'lerin Halka Açılmasına Yönelik Model Önerisi", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (2002), 88.

dönüştürülebilir tahvillerle daha düşük riskli bir yatırım aracına dönüşmekte; ihraççı şirket için ise daha düşük maliyetli finansman sağlama fırsatı sunmaktadır.

Tahvil ihracı amacıyla yayımlanan izahname, girişim sermayesi şirketi açısından bir icaba davet niteliği taşıırken, bu şirketin satın alma taahhüdü ise bir icap anlamına gelir. Girişim şirketi, girişim sermayesi şirketinin bu satın alma taahhüdünü kabul ettiğinde, kabul gerçekleşmiş olur ve böylece sözleşme kurulmuş sayılır. Bu sözleşme girişim şirketine, kabul edilen paya dönüştürülebilir tahvil (PDT) alım talebi doğrultusunda, söz konusu tahvilleri girişim sermayesi şirketine devretme yükümlülüğünü yüklerken; girişim sermayesi şirketine de bu tahvillerin bedelini ödeme yükümlülüğü getirir. Girişim şirketi, izahnamede belirtilen şartlara uygun olarak PDT'yi girişim sermayesi şirketinin hesaplarına aktarmakla sorumludur. Eğer PDT tahsisli satış yöntemi ile satılmamış ve bu nedenle bir aracı kurum kullanılmışsa, tahvillerin bedellerinin tahsili aracı kurumun sorumluluğunda olacaktır. Ancak tahsisli satış yöntemi uygulanmışsa, aracı kurum kullanımına gerek olmaz.³⁹

Girişim şirketini PDT ihracına sevk eden temel sebep, finansman ihtiyacıdır. PDT bedelleri, şirketin finansman açığını kapatmak amacıyla kullanılır. Uygulamada, uzun vadeli finansman ihtiyaçlarının karşılanması için PDT ihraç edilmesi yaygın bir yöntemdir. Bu süreçte girişim sermayesi şirketinin tek yükümlülüğü, taahhüt etmiş olduğu PDT bedellerini eksiksiz bir şekilde ödemektir.⁴⁰

7.2.1. Anapara Güvencesi

Tahviller, vade bitiminde anaparanın ödeneceğine dair bir güvence sunar. Aynı şekilde, PDT de anapara ödemesini güvence altına alır. Tahvillerde anapara ödemesi vade sonunda ya da kupon ödemeleri sırasında yapılabilirken, PDT'ler dönüştürme hakkı içerdiği için anapara ödemesi yalnızca vade sonunda gerçekleştirilebilir. Dönüştürme hakkının kullanılması durumunda ise ana para karşılığında nakdi bir ödeme yapılmaz. Yatırımcılar yalnızca vade gününe kadar biriken faizleri alabilirler. Anapara yerine girişim şirketinin paylarına sahip olurlar.⁴¹

7.2.2. Faiz Getirisi

PDT, diğer tahvillerde sunulan faiz getirisini aynı zamanda pay alma hakkıyla birleştiren bir finansman aracıdır. Pay alma hakkı içermesi nedeniyle, adi tahvillere

³⁹ Gökhan Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 146.

⁴⁰ Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*, 146.

⁴¹ Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, 46; Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*, 149.

kıyasla faiz oranları daha düşük seviyededir. Faiz oranları ve ödeme koşulları, ihraç edilen izahnamede belirtilir ve bu şartlar girişim şirketi tarafından belirlenir. Faiz oranlarının düşük olması ve pay alma hakkı sunması, PDT'yi girişim sermayesi şirketi açısından cazip hale getirebilecek bir seçenek yapar. Eğer girişim sermayesi şirketi veya PDT sahibi, dönüştürme hakkını kullanmazsa, vade sonunda anaparasını ve belirlenmiş faizini geri alma hakkına sahip olur.⁴²

PDT'de, faiz alma hakkı ile dönüştürme hakkı birbirinden bağımsız iki ayrı hak- tır. PDT sahibi girişim sermayesi şirketi, dönüştürme işlemini gerçekleştirse dahi, izah- namede belirlenmiş şartlar ve oranlar doğrultusunda faiz alma hakkını korur. Ancak, PDT sahibi birikmiş faiz alacaklarını da paya dönüştürebilir ve böylece faiz yerine, giri- şim şirketinden pay alma yolunu seçebilir. Bu durum, PDT sahiplerine esneklik sağlaya- rak, yatırımlarını farklı şekillerde değerlendirme imkânı tanır.⁴³

Ancak tahvillerin paya dönüştürülmesinden sonra, ortaklık ilişkisi tesis edilmiş olmaktadır. Bu durumda, dönüştürülmüş pay sahipleri lehine birtakım ayrıcalıklar ta- nınmaktadır. Bu ayrıcalıkların mahiyetine bakıldığında, çoğunlukla finansal nitelikte oldukları görülmektedir. Şöyle ki, girişim sermayesi şirketi, henüz ortaklığın kârları re- alize edilmeden, tasfiye değeri üzerinden kendi kâr payını talep etme hakkına sahip ol- maktadır. Oysa bir ortağa tasfiye sırasında veya kâr dağıtımında öncelik tanınması, İs- lam hukukunun kâr ve zarar paylaşımı esasına aykırı düşmekte ve fikhî açıdan câiz gö- rülmemektedir. Zira bu durum, ortaklar arasında adalet ve hakkaniyet ilkelerinin zede- lenmesine yol açmaktadır.⁴⁴

İzahnamede belirtilen şartlar ve koşullar çerçevesinde, PDT için belirlenen faiz oranı sabit olabileceği gibi, değişken bir faiz oranı da düzenlenebilir. Değişken bir faiz oranı belirlenmesi, PDT faizinin piyasadaki cari faiz oranlarının altında kalmasını önle- yerek, yatırımcılar için enflasyon risklerini minimize etme imkânı sunar. Bu sayede, faiz oranları piyasa koşullarına göre ayarlanarak, hem PDT sahipleri için getiri korunmuş olur hem de girişim şirketi finansman koşullarında esneklik sağlayabilir.⁴⁵

PDT sahipleri, tahvil alarak şirkete borç verdiklerinde, esasen bir menfaat elde etme amacı taşımaktadırlar. Bu menfaat, ya tahvilin geri ödemesinin faizli bir şekilde yapılması ya da şirket paylarında meydana gelen artıştan faydalanarak şirkete ortak olma düşüncesine dayanır. Tahvillerde de kupon ödemeleri veya itfa tarihinde

⁴² Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*, 150.

⁴³ Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*, 151.

⁴⁴ Abdullah Durmuş, “Yatırım Fonlarının Fikhî Niteliği”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı- X*, ed. Mustafa Çakır - Fatih Mehmet Aydın (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 266.

⁴⁵ Aydoğan, *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*, 151.

anaparanın yanı sıra faiz ödenmesi şart koşulduğundan, bu işlemlerin "ribâ" (faiz) kapsamında değerlendirilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Faiz esaslı borç senetlerinin her türü, borç senedi ihraç etmek veya satın almak suretiyle gerçekleştirildiğinde, faizli karz (ödünç) niteliğinde olması sebebiyle İslam hukukunda haram kabul edilmiştir. Çünkü borç senedi sahipleri, sabit bir faiz geliri elde etmekte ve bu, karzda şart koşulmuş bir fazlalık anlamına gelmektedir ki bu da ribânın kapsamına girmektedir.⁴⁶ PDT, her ne kadar yatırımcının ileride paya dönüştürme tercihinine bağlı olarak farklı bir yapıya bürünebilse de başlangıçta bir faiz ödemesi şart koşulduğu için diğer tahvillerle aynı hükme tabi tutulmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi faiz getirisi, PDT'nin dönüşmesinden bağımsız olarak sabit bir hak olarak kalmaktadır. Bu durum, İslam hukukunda faiz (ribâ) kapsamına girmekte ve PDT sözleşmesi, fâsid (geçersiz) şartlar içeren bir borç sözleşmesi olarak değerlendirilmektedir.

Sözleşmedeki fâsid şart, faiz ödenmesi şartıdır. Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, Mâlikîler'e göre böyle bir sözleşme bütünüyle geçersizdir. Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre ise sözleşmedeki faizle ilgili şart geçersiz sayılırken, sözleşmenin kendisi geçerli olmaya devam eder. Ancak bu üç mezhep, faizli şartın akdin genel geçerliliğine zarar vermemesi gerektiğini kabul etmektedir ki bu da sözleşmenin sadece fâsid olan kısmının iptal edilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle, paya dönüştürülebilir tahvillerde de başlangıçtaki faiz şartı nedeniyle, sözleşmenin İslam hukukuna uygunluğu tartışmalı hale gelmektedir.

PDT, Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) tebliğine göre bir borçlanma aracı olarak tanımlanmakta olup, niteliği itibarıyla incelendiğinde, aslında bir karz akdi olduğu ve bu akdin içinde menfaat şartı bulunduğu görülmektedir. İslam hukukunun esaslarına göre, karz akdinde şart koşulan menfaat, faiz olarak değerlendirilir. PDT'lerde açıkça belirtilen anapara güvencesi ve faiz getirisi, bu tür bir sözleşmenin menfaat şartı içeren bir karz olduğuna hükmedilmesine neden olmaktadır.

PDT'yi, paya dönüştürülme imkânı sağlaması açısından değerlendirdiğimizde, pay alımının belirli şartlar altında câiz olması mümkündür. Ancak, burada önemli olan husus, pay alımından önce faiz içeren bir borç sözleşmesinin yapılmasıdır ki, bu durum İslam hukukuna göre fâsid bir sözleşme olarak kabul edilir.⁴⁷ Faiz içeren bu tür sözleşmeler, başlangıç itibarıyla taraflar arasında faizli borç ilişkisi doğurduğundan dolayı meşru değildir. Dolayısıyla, her ne kadar PDT belirli şartlarda paya dönüştürme imkânı

⁴⁶ Abdullah b. Muhammed el-İmranî, *el-Menfe'atü fi'l-Karz* (Riyad: Dâru Küñûzi İşbilya, 2010), 457.

⁴⁷ H. Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/418.

tanısa da sözleşmenin başlangıç aşamasında faizli bir borç ilişkisi kurulması nedeniyle câizliği tartışmalı hale gelmektedir.⁴⁸

8. Girişim Sermayesi – Mudârebe İlişkisine Dair Değerlendirmeler

Burada, girişim sermayesi ile mudârebe arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar incelenip, bu çalışmalarda sunulan yaklaşımlar değerlendirilecektir. Öncelikle, girişim sermayesi uygulamaları üzerine eser veren araştırmacıların görüşleri herhangi bir yoruma yer verilmeden aktarılacak; ardından bu görüşler ışığında ilgili değerlendirmeler ve konuya dair kendi bakış açımız ifade edilecektir.

Hamdi Döndüren, risk sermayesi şirketi ile İslamî finansman yöntemi olan mudârebe arasında önemli benzerlikler bulunduğunu ifade etmektedir. Döndüren'e göre, risk sermayesi şirketi, kamudan ya da özel sektörden elde ettiği sermayeyi dikkatli bir şekilde belirli projelere aktardığında, bu yapıda risk sermayesi şirketi mudârip olarak kabul edilebilir. Proje sahibi girişimci şirket ise alt mudârib rolündedir. Finansmanı sağlayan kamu veya özel sektör, bu durumda sermayedar konumundadır. Bu benzetme, risk sermayesi şirketlerinin, sermaye temin etme ve projelere kaynak aktarma süreçlerinin, mudârebe sözleşmesiyle paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır.⁴⁹ Döndüren ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerin, faizli kredi yönteminden uzaklaşarak risk sermayesine yöneldiklerini ifade etmekte; bu modelin, İslam'ın asırlar önce uygulamaya koyduğu mudârebe sistemi ile benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır.⁵⁰

Murat Çizakça, mudârebenin 10. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya "Commenda" adıyla girdiğini ve yayıldığını ifade ettikten sonra, Commenda'nın 20. yüzyılda risk sermayesine dönüştüğünü dile getirmektedir.⁵¹ Mudârebe ile risk sermayesinin felsefelerinin birbirine benzediğini belirten Çizakça, her iki modelde de kâr-zarar ortaklığı esasının geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Kârın oransal olarak pazarlık yoluyla belirlendiğini, zarar durumunda ise mudârebe akdinde olduğu gibi zararın sermayedara ait olduğunu örnekendirerek, mudârebe ve risk sermayesini tamamen benzer prensipler üzerine kurulmuş ortaklık yapıları olarak nitelendirmektedir.⁵²

Servet Bayındır, girişim sermayesinin başlangıcını 1946 yılına dayandırmanın isabetli olmadığını, emek ve sermaye ortaklığına dayandığı için bu tür uygulamaların

⁴⁸ Batuhan Buğra Akartepe, "Borsada İşlem Gören Borçlanma Araçlarının Fıkhi Analizi", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı*- X, ed. Mustafa Çakır - Fatih Mehmet Aydın (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 132.

⁴⁹ Hamdi Döndüren, "İslam Bankacılığı ve Risk Sermayesi", *İslamî Araştırmalar* 6/1 (1992), 22.

⁵⁰ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 440.

⁵¹ Çiller - Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, 152.

⁵² Çiller - Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, 178.

Hız. Peygamber öncesine kadar götürülmesinin daha doğru olacağını vurgulamaktadır. Ayrıca bunun, açıkça mudârebe olduğunu ifade etmektedir. Bayındır, mudârebe ile girişim/risk sermayesini karşılaştırarak her ikisinin de birer finansman enstrümanı olduğunu, ancak faizle bir ilgilerinin bulunmadığını belirtir. Her iki finansman modelinin de ortaklık esasına dayandığını, diğer ortaklıklardan farklı olarak zarar durumunda girişimcinin emeğini; sermayedarın ise sermayesini kaybettiğini dile getirir. Kâr paylaşımının ise oransal olarak gerçekleştiğini ifade ettikten sonra, her iki finansman modelinde de tarafların birden fazla olabileceğine işaret eder. İslam hukukçularının, mudârebe akdi çerçevesinde kullanılacak fonların helal yollardan değerlendirilmesine büyük önem verdiklerini belirten Bayındır, girişim sermayesi uygulamalarında da bu hususa dikkat edilmesi durumunda meşruiyetle ilgili herhangi bir şüpheye mahal kalmayacağını ifade etmektedir.⁵³

Cemal Kalkan, mudârebe ile girişim sermayesi arasında kurulan benzerliğin, mudârebeye işleticinin kusur ve ihmali bulunmadığı sürece meydana gelen zarardan sorumlu tutulmaması prensibine dayandığını belirtmektedir. Ancak girişim sermayesinin, mudârebeye kıyasla belirgin farklılıklar gösterdiğini vurgulayan Kalkan; bu farklılıkların başında girişim sermayesinin üçlü bir yapıya sahip olması, ortaklık şeklinde örgütlenmesi, sermaye sağlayan tarafın aktif bir ortak rolünde bulunması ve girişimcinin girişim sermayesi şirketi nezdinde adeta ücretli bir işçi gibi çalışması olduğunu dile getirir. Mudârebeye böyle bir yapının olmadığını ifade eden Kalkan, her iki finansman yöntemi arasında benzerlikler bulunmakla birlikte, bu benzerliklerin girişim sermayesinin mudârebenin bir devamı olduğu sonucunu doğurmadığını savunmaktadır. Ona göre, girişim sermayesi şirketi, mudârebeden ziyade “ortaklık” yapısına daha çok benzemektedir.⁵⁴

Girişim sermayesi modelinde üç tarafın -girişim sermayesi şirketine fon sağlayanlar, girişim sermayesi şirketi ve girişim şirketi- yer aldığı ve girişim sermayesi şirketinin üst mudârib olarak değerlendirildiği yaklaşımlar, Türkiye’deki duruma tam olarak uymamaktadır. Türkiye’deki uygulamada, GSYO birer anonim şirket olarak kurulmakta olup, ellerindeki sermaye de kendi öz sermayelerinden oluşmaktadır. Halka açık olan GSYO’nun paylarını satın alanlar da bu şirketlerin ortakları konumundadır. Bu bağlamda, girişim sermayesinin mudârebe modeli olarak değerlendirilmesi halinde, girişim sermayesi şirketinin mudârib değil, sermayedar rolünde olması gerektiği anlaşılmaktadır. Söz konusu halka açık bir GSYO’nun payı satın alındığında yatırımcı şirkette

⁵³ Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 112.

⁵⁴ Cemal Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 35.

ortak konumuna gelmiş olacak ve Re'sülmâl'e ortak olması hasebiyle de rabbü'l-mâl konumuna gelecektir.

Mudârebe ve girişim sermayesinin birer finansman enstrümanı olup faizle ilişkilerinin bulunmadığı şeklindeki değerlendirmeyi şu şekilde açıklamak mümkündür: Öncelikle, finansman bir girişimin büyüyebilmesi ve sürdürülebilir bir şekilde faaliyet gösterebilmesi için gerekli olan sermaye ve kredi kaynaklarını temin etme sürecidir.⁵⁵ Mudârebe akdinde, esas olarak bir ticari faaliyet gerçekleştirilmesi ve bu faaliyetten elde edilen kârın taraflar arasında paylaşılması tek amaçtır. Buna karşılık, girişim sermayesinde kredi sağlama işlevi daha öne çıkmaktadır. Ancak, her iki modelin de faizle ilişkilerinin olmadığı şeklindeki yargı eksik kalmaktadır. Girişim sermayesi şirketlerinin kullandığı finansman yöntemlerinden biri olan paya dönüştürülebilir tahvil alımı seçeneğinde, faiz doğrudan devreye girmektedir. Bu durumda, sermaye sağlayıcılarının kâr-zarar ortaklığından ziyade faiz getirisi beklentisi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla girişim sermayesinin tümüyle faizsiz olduğunu söylemek doğru değildir.

Mudârebe ve girişim sermayesinin felsefelerinin benzer nitelikte olduğu ve her ikisinde de kâr-zarar ortaklığının bulunduğu değerlendirmesi, sadece girişim sermayesi şirketinin girişim şirketinden adi pay alımı yaptığı durumlarda geçerlidir. Adi pay alımı, kâr ve zararın eşit şekilde paylaşılmasına dayandığı için mudârebe ile paralellik göstermektedir. Ancak, imtiyazlı pay alımı söz konusu olduğunda, kâr ve zarar paylaşımı eşit seviyede gerçekleşmez. Zira imtiyazlı hissedarlar, genellikle öncelikli kâr payı alma ve sermaye iadesi haklarına sahiptirler. Ayrıca, PDT yoluyla yapılan yatırımlarda, yatırımcı zarar paylaşımına katılmadığı için mudârebe ile doğrudan bir benzerlik kurulması mümkün değildir. Bu tür yatırımlarda, zarar paylaşımı yerine faiz getirisi ya da sabit bir getiri beklentisi ön plana çıkmaktadır.

Girişim sermayesi ve mudârebenin birbirine benzemediği yönündeki gerekçelerden biri olarak öne sürülen "üçlü yapı" konusu, Türkiye'deki GSYO için geçerli değildir. Türkiye uygulamasında GSYO, genellikle bu tür bir yapıyı barındırmaz. Ayrıca, girişim sermayedarının aktif bir ortak olması durumu, tüm girişim sermayesi yatırımları için geçerli değildir. Girişim sermayedarları, pasif ortaklar olarak da yer alabilirler; bu durumda, işin yönetimine doğrudan katılmazlar.

Girişimcinin sermayedarın yanında ücretli işçi gibi çalışması durumu da vakıayla örtüşmemektedir. Pay alımı yoluyla yapılan finansmanlarda girişimci, girişim sermayesi şirketinin ortağı konumundadır. Paya dönüştürülebilir tahvillerle yapılan yatırımlarda ise tahviller paya dönüştürülmediği sürece girişimci borçlu konumunda olur.

⁵⁵ Türk Dil Kurumu (TDK), "Finansman" (Erişim 22 Mayıs 2024).

Ancak, dönüştürme gerçekleştiğinde girişimci, girişim sermayesi şirketinin ortağı haline gelir. Dolayısıyla, girişimcinin ücretli bir işçi gibi değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

Sonuç

Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının (GSYO) girişim şirketlerine finansman sağlarken uyguladıkları pay alımı veya paya dönüştürülebilir tahvil alımı gibi yöntemleri, İslam hukuku açısından değerlendirmek, bu yapıların çeşitli akit türleriyle olan ilişkilerini anlamayı zorunlu kılmaktadır. GSYO'lar, finansman süreçlerinde taraflar arasında bir pay sahipliği sözleşmesi düzenlemekte olup, bu sözleşme kapsamında alınacak pay türü, şirket yönetimine katılım düzeyi ve işleyişe müdahale gibi unsurlar yer almaktadır. Söz konusu unsurlar, İslam hukukundaki farklı akit türleriyle ilişkilendirilebilecek bir mahiyettedir.

GSYO'nun anonim şirket statüsüne sahip olduğu durumlarda, iki tarafın da sermaye koyması suretiyle bir ortaklık yapısının oluşması, İslam hukukundaki inân akdi ile benzerlik göstermektedir. İnân ortaklığında, tarafların sermaye katkıları esas alınmakta ve kâr ile zarar paylaşımı bu katkılar doğrultusunda gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte, girişimcinin yalnızca bir fikirle başvurduğu ve girişim şirketinin kuruluş masraflarının GSYO tarafından karşılandığı durumlar, İslam hukukundaki mudârebe akdine benzeyebilir. Ancak GSYO'lar, girişimcileri tamamen serbest bırakmak yerine, şirket işlerine aktif veya pasif müdahil olabilmektedir. GSYO'lar sermayeyi kademeli olarak girişim şirketine aktarmakta ve bu sermayenin kullanımına yönelik kısıtlamalar getirebilmektedir. Bu uygulama, mukayyet mudârebe şeklinde değerlendirilebilir.

Girişim sermayesinin finansmanında kullanılan pay türleri, İslam hukuku açısından ayrı bir değerlendirmeyi gerektirir. Adi pay senetleri, kâr ve zarara eşit şekilde katılım sağladıkları için genelde fıkhen meşru kabul edilmektedir. Ancak, bir şirketin İslam hukuku açısından meşru kabul edilebilmesi için, faaliyet alanlarının ve gerçekleştirdiği işlemlerin İslami prensipler doğrultusunda helal ve meşru olması şarttır. İmtiyazlı paylar ise taşıdıkları ayrıcalıklara bağlı olarak fikhî açıdan tartışmalıdır. Kârda öncelik tanıyan veya sabit getiri garantisi sunan imtiyazlı pay senetleri, fıkhen câiz görülmemektedir. Zira bu tür uygulamalar, İslam hukukundaki kâr ve zararın birlikte paylaşılması ilkesine aykırıdır. Benzer şekilde, tasfiye durumunda öncelik hakkı sağlayan paylar da ortaklık esaslarını ihlal ettiği gerekçesiyle meşru kabul edilmez.

Öte yandan, sermaye artırımı esnasında sahibine önalım hakkı tanıyan pay senetleri, mevcut ortakların haklarının korunmasına yönelik bir uygulama olarak değerlendirilmekte ve İslam hukukundaki şüf'a (ön alım) hakkıyla uyumlu

bulunabilmektedir. Şüf'a hakkı, ortaklık yapısının korunması ve denge sağlanması amacıyla fıkhen meşru görülmektedir.

Paya dönüştürülebilir tahviller (PDT) gibi finansal araçlar, sermaye sahibine anapara garantisi sağlayarak kâr ve zarar paylaşımını ortadan kaldırmakta ve İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olan risk paylaşımı ilkesine aykırı bir yapı sunmaktadır. Bu araçların faizli borç işlemleri kapsamında değerlendirilmesi, İslam hukukunda meşru bir finansal enstrüman olarak kabul edilmelerine engel teşkil etmektedir. Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) tebliğine göre bir borçlanma aracı olarak tanımlanan PDT'ler, esasen karz akdi niteliği taşımakta ve bu akitte menfaat şartı bulunduğu için ribâ olarak değerlendirilerek meşruiyeti tartışmalı hale gelmektedir.

PDT'lerin paya dönüştürülebilme özelliği dikkate alındığında, pay alımının belirli şartlarda câiz olabileceği ifade edilse de, bu tür bir dönüşümün öncesinde faiz içeren bir borç sözleşmesinin yapılması, akdin başlangıç itibarıyla fâsid olarak nitelendirilmesine neden olmaktadır. Zira sözleşmenin temelinde faizli bir borç ilişkisinin bulunması, İslam hukukunun ortaklık ve risk paylaşımı esaslarına tamamen ters düşmektedir. Bu durum, paya dönüşüm ihtimalinin varlığına rağmen PDT'lerin İslam hukuku çerçevesinde câiz kabul edilmesini imkânsız hale getirmektedir.

Bu tahvillerin yatırımcı açısından sağladığı anapara garantisi ve sabit getiri, İslam hukukunun ortaklık modellerine ilişkin temel prensiplerinden biri olan "kâr ve zararın paylaşılması" ilkesini ihlâl etmektedir. GSYO, sermayesini herhangi bir kayıp riski olmaksızın garanti altına alırken, şirketin başarısına bağlı olarak ortaklık ilişkisini ileri bir tarihe ertelemekte ve çoğunlukla yalnızca likidite elde etmeye odaklanmaktadır. Dolayısıyla, PDT'ler, GSYO'ya riskten bağımsız bir kâr sağladığı ya da sağlamayı sözleşme gereği içerdiği için İslam hukukuna uygunluğu mümkün görünmemektedir.

PDT'lere benzer şekilde, adi pay yerine imtiyazlı paya dönüştürülebilir warrant ekli tahviller de dönüşüm sonrası ayrı bir fikhî değerlendirme gerektirmektedir. Bu tür araçlarda, imtiyazlı paya dönüşüm sonrası elde edilen imtiyazların mahiyeti, hükmün tayininde belirleyici olmaktadır. İmtiyazlı payların, mahiyetine bağlı olarak meşruiyet tartışmalarını beraberinde getirdiği göz önüne alındığında, bu araçların da İslam hukukuna uygunluğu açısından detaylı bir analiz gereklidir.

PDT'lerin bir diğer dikkat çekici yönü ise, sözleşmenin ta'likî bir şarta bağlanmış olmasıdır. Yatırımcı, PDT'yi alırken bu tahvili paya dönüştürmek ve girişim şirketine ortak olmak için, şirketin finansal durumunun borç ve faiz ödemelerini aşacak şekilde iyileşmesini beklemektedir. Ancak, bu süreçte anapara ve faiz ödemeleri kesinlikle gerçekleşmekte, dolayısıyla ortaklık ihtimali yalnızca teorik bir düzeyde kalmaktadır. Fiili

olarak, PDT yatırımcılarının temel amacı, sermayeyi likiditeye dönüştürmek ve faiz getirisi elde etmektir. Bu nedenle, PDT'lerin, karzda menfaatin şart koşulduğu faizli borç işlemleri kapsamında değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu durum, İslam hukuku çerçevesinde söz konusu araçların cevaz bulmasının mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, GSYO'ların girişim şirketlerine yönelik finansmanda kullandıkları pay alımı ve paya dönüştürülebilir tahvil alımı için külli bir hükme ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Tarafların aralarında yaptıkları özel pay sahipliği sözleşmelerinin içeriğine göre İslam hukuku açısından ayrı ayrı değerlendirilmesi 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

- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2024.
- Akartepe, Batuhan Buğra. "Borsada İşlem Gören Borçlanma Araçlarının Fıkhî Analizi". *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı- X. ed.* Mustafa Çakır - Fatih Mehmet Aydın. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Akbay, Direnç. "Anonim Ortaklık Pay Sahipleri Arasında Yapılan Önalım Hakkı İçeren Sözleşmeler." *İstanbul Hukuk Mecmuası* 77/2 (2019), 697-746. <https://doi.org/10.26650/mecmua.2019.77.2.0008>.
- Apaydın, H. Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atilla, Onur. *Girişimciliğin Finansmanında Risk Sermayesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aydın, Mehmet Alper. *Girişim Sermayesi Kavramı ve Bankalar Açısından Girişim Sermayesi Uygulamaları (İş Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklığı A.Ş. Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aydoğan, Gökhan. *Pay Senedine Dönüştürülebilir Tahviller*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Aypek, Nevzat vd. *Ekonomik Terimler Sözlüğü: Açıklamalı ve İngilizce Karşılıklı*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2009.
- Bayındır, Servet. *Fıkîh ve İktisadî Açından İslamî Finans-II (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bel'îdî, Abdullah. *et-Temvîl bi-Ra'si'l-Mâli'l-Muhâtır Dirâse Muqârane ma' et-Temvîl bi-Nizâmî'l-Muşâreke*. Cezayir: El-Hac Lakhder Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Civan, Mehmet - Uğurlu, Mustafa. "Risk Sermayesi Finansman Modeli ve Gaziantep İlinde KOBİ'lerin Halka Açılmasına Yönelik Model Önerisi". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (2002), 79-109.
- Çiller, Tansu - Çizakça, Murat. *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*. İstanbul: Yenilik Basım Evi, 1989.
- Çizakça, Murat. *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*. çev. Şehnaz Layıkal. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Çonkar, Kemalettin. *Risk Sermayesi Finansman Yöntemi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2007.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Döndüren, Hamdi. "İslam Bankacılığı ve Risk Sermayesi". *İslamî Araştırmalar* 6/1 (1992), 17-31.
- Durmuş, Abdullah. "Yatırım Fonlarının Fıkîh Niteliği". *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı*- X. ed. Mustafa Çakır - Fatih Mehmet Aydın. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Erdoğan, Aylin. *Türkiye'de Kobilerin Finansmanında Risk Sermayesinin Rolü ve Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001. <https://www.proquest.com/docview/2569584095/abstract/993030ACA0D74BD5PQ/1>
- GSYOİET, Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarına İlişkin Esaslar Tebliği (Madde No. III 48/3). *Resmî Gazete* 28790 (09 Ekim 2013). Erişim 09 Ekim 2013. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131009-15.htm>
- Halil, Ahmet b. Muhammed. *Eshüm ve's-senedât ve Ahkâmuhâ*. ed Damam: Dâru İbnî'l-Cevzi, 1426/2005.
- Hocaoğlu Yıldız, Emine Seda. *Türkiye'de Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları Üzerine Bir Analiz*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Imranî, Abdullah b. Muhammed. *el-Menfe'atü fi'l-Karz*. Riyad: Dâru Künnûzi İşbiyya, 2010.
- Ince, Salih Tayfun. *Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Paysahipleri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019.

- IIFA, International Islamic Fiqh Academy. “Qarār bi-sha’n al-aswāq al-māliyah”. Erişim 19 Temmuz 2024. <https://iifa-aifi.org/1845.html>
- İlgün, Yasin. *Borsa İstanbul’da İşlem Gören Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının Finansal Performanslarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikerisim.ohu.edu.tr/xmlui/handle/11480/8251>
- İşeri, Müge. *Risk Sermayesi ve Türkiye’deki Geleceği*. İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2001.
- Kalkan, Cemal. *Mudârabe Sözleşmesinde Kâr*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kumaş, Mehmet Salih. “Bir Finansman Yönetimi Olarak İş Ortaklığı Uygulaması (Mudârabe-Commenda Karşılaştırması)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 369-383.
- Kumaş, Mehmet Salih. “Faizsiz Bir Finans Yöntemi Olarak Venture Capital Sistemi ve İslam Bankacılığı İle Mukayesesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 279-298.
- Kumar, Sumit. “Risk Rationalization of OTC Derivatives in SOFR (Secured Overnight Funding Rate) Transition: Evidence from Linear Interest Rate Derivatives.” *Academy of Accounting and Financial Studies Journal* 26/3 (2022), 1-22.
- Külahcı, Mengü Hafize. *Girişim Sermayesi ve Firma Performansı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kildokum, Hakan. “Girişim Sermayesinin Türkiye Serüveni-Bir Modele Yönelik Fırsat Arayışı”. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bsbd/issue/43799/537987>
- OECD. *Venture Capital and Innovation*. Paris: OECD Publications, 1996.
- Övek, Pınar. *Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Muhasebe Sistemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şen, Bünyamin. *Türkiye’de Faaliyette Bulunan Girişim Sermayesi Yatırım Ortaklıklarının Finansal Performansları Üzerinde Etkili Olan İçsel Faktörlerin İncelenmesi*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Finansman”. Erişim 02 Ağustos 2021 Mayıs 2017. <https://sozluk.gov.tr> 02 Ağustos 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, İlhan. *Gümrük Birliği Sürecinde KOBİ’ler ve Risk Sermayesi Şirketleri Modeli*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 1996.
- Ülgen, Hüseyin vd. *Kıymetli Evrak Hukuku*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- Yılmaz, Hakan. *Girişim Sermayesi Finansman Modeli: İstanbul İlinde Bir Uygulama*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yılmaz, Pınar. *Ticaret Hukuku I*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2003.

Zaimoğlu, Tülay. *Risk Sermayesi ve Türkiye’de Uygulama Olanakları*. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1995.

Zühaylî, Vehbe. *el-Mu’âmelâtü’lmâliyye el-Mu’âsıra*. Dımaşk: Dâru’l Fikr, 2002.

Ekonomik Boykotun Meşruiyet Delillerine Dair Bir Deneme*

Ahmet Faruk GÖKSÜN

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

Öz

Günümüzde ekonomik boykot, halkların elinde etkili bir pasif direniş aracı olarak öne çıkmakta ve özellikle Müslüman toplumlar tarafından sıklıkla başvurulmuş bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Başta Filistin meselesi olmak üzere birçok siyasi ve insani kriz karşısında İslam dünyasında boykot, ciddi bir toplumsal tepki biçimi olarak uygulanmaktadır. Konuya duyarlılık gösteren birçok İslami otorite, boykotun dinî meşruiyetine dair fetvalar yayımlamış ve Müslümanları bu yöntemi kullanmaya teşvik etmiştir. Bu makalede, bireysel, kurumsal ve kolektif düzeyde verilen boykot fetvaları ele alınarak, bu fetvaların İslam hukuku açısından meşru temellere dayandığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede öncelikle ekonomik boykotun tanımı yapılmakta, ardından Osmanlı ve Türkiye tarihinden boykot uygulamalarına dair örnekler sunulmaktadır. Boykot hakkında verilen çeşitli fetvalar özetlendikten sonra, çalışmanın esas konusunu

* Bu mütevazı çalışma, yıllardır kuşatma altında sabırla direnen; bize direnişin, azmin, sabrın ve fedakârlığın ne demek olduğunu yeniden öğreten, cihadın izzetini hatırlatan; can verirken dahi insanlığa hidayet ışığı olabilen yiğit Gazze halkına, cefakâr analarına ve kahraman mücahitlerine ithaf edilmiştir. Temennimiz, bu makalenin, ateşi söndürmek için su taşıyan karınca misali, boykot bilincine ve direniş şuuruna küçük de olsa bir katkı sunmasıdır. Bu onurlu mücadelede canlarını feda eden şehitlerimize Yüce Allah'tan rahmet, geride kalanlara sabır ve metanet, Gazze'nin kahraman mücahitlerine ise zafer ve nusret niyaz ediyorum.

Geliş/Received: 07.09.2024 | **Kabul/Accepted:** 12.03.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Göksün, Ahmet Faruk. “Ekonomik Boykotun Meşruiyet Delillerine Dair Bir Deneme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 183-218./Göksün, Ahmet Faruk. “An Essay on the Evidence for the Legitimacy of Economic Boycott”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 183-218.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1545065>

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

teşkil eden İslam hukuku perspektifinden bu fetvaların dayandığı deliller incelenmektedir. Bu bağlamda, öncelikle konuya ilişkin olabilecek ayetler ile hadisler zikredilmiş, ardından Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) hayatında ekonomik boykotu çağrıştıran uygulamalara yer verilmiş ve bu örneklerin değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca boykot fetvalarının dayandığı usûlî prensipler ve küllî kaideler açıklanarak, bu fetvaların teorik arka planı güçlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın devamında klasik dönem fıkıh eserlerine müracaat edilerek dört mezhebin fakihlerinin, özellikle savaş hâlinde gayrimüslimlerle –özellikle dârü'l-harb statüsündeki taraflarla– kurulacak ekonomik ilişkiler konusundaki görüşleri incelenmiş ve bu görüşlerin ekonomik boykotla olan irtibatı ortaya konulmuştur. Makalede son olarak, “somut etkiler” başlığı altında, günümüzde uygulanan ekonomik boykotların etkisine dair bazı örneklerle yer verilmiş ve bu uygulamaların pratik sonuçları değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise zikredilen deliller ve fikhî görüşler ışığında, ekonomik boykotun İslam hukuku çerçevesinde meşru kabul edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Boykot, Delil, Gazze, İsraîl

An Essay on the Evidence for the Legitimacy of Economic Boycott**

Abstract

Today, economic boycott stands out as an effective means of passive resistance in the hands of the people and is frequently used, especially by Muslim societies. In the face of many political and humanitarian crises, especially the Palestinian issue, boycott has been practiced as a serious form of social reaction in the Islamic world. Many Islamic authorities have issued fatwas on the religious legitimacy of boycott and encouraged Muslims to use this method. In this article, the boycott fatwas issued at the individual, institutional and collective levels are examined and the legitimate basis of these fatwas in terms of Islamic law is tried to be demonstrated. In this framework, firstly, the definition of economic boycott is given and then examples of boycott practices from Ottoman and Turkish history are presented. After summarizing the various fatwas on boycott, the evidence on which these fatwas are based is examined from the perspective of Islamic law, which constitutes the main subject of the study. In this context, first of all, the verses and hadiths that may be related to the subject are mentioned, then the

** This humble work is dedicated to the valiant people of Gaza, their generous mothers and heroic mujahideen, who have patiently resisted under siege for years, who have taught us again what resistance means perseverance, patience and sacrifice, who have reminded us of the dignity of jihad, and who can be a guiding light for humanity even while dying. We hope that this article, like the ant that carries water to put out the fire, will make a small contribution to the consciousness of boycott and resistance. I ask Allah Almighty to have mercy on our martyrs who sacrificed their lives in this honorable struggle, patience and fortitude for those who are left behind, and victory and peace for the heroic mujahideen of Gaza.

practices that evoke economic boycott in the life of the Prophet (peace be upon him) are included and these examples are evaluated. In addition, the theoretical background of these fatwas was tried to be strengthened by explaining the procedural principles and universal rules on which the boycott fatwas are based. In the continuation of the study, the views of the jurists of the four madhhabs on the economic relations with non-Muslims, especially with the parties in the status of *dār al-harb*, especially in the state of war, are examined by referring to the classical period fiqh works and the connection of these views with the economic boycott is revealed. Finally, under the heading of “concrete effects”, the article provides some examples of the effects of economic boycotts and evaluates the practical consequences of these practices. In the conclusion, in the light of the evidence and jurisprudential opinions, it is concluded that economic boycott can be considered legitimate within the framework of Islamic law.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Boycott, Evidence, Gaza, Israel

Giriş

Günümüz dünyası, tarih boyunca insanlık hayatından hiç eksik olmayan şiddet ve katliamların en vahşilerinden birine şahit olmaktadır. Maalesef bu yaşanan şiddet olaylarının büyük bir bölümü mazlum İslam coğrafyalarında gerçekleşmektedir. Müslüman halklar bu durum karşısında çaresiz ve aciz bir durumdadır. Müslüman kardeşlerine yardım etmek isteyen insanların yapabilecekleri şeyler ise oldukça sınırlıdır. Bunlardan belki de en etkilisi, bu zulmü yapan ya da destekleyenlere karşı ekonomik boykot uygulamaktır. Aynı zamanda bir duruşu simgeleyen boykot, zalimlerin elini zayıflattığı gibi Müslümanların dolaylı olarak bu zulme ortak olmasının da önüne geçmektedir.

Özellikle iki binli yıllarda Türkiye ve uluslararası arenada infial yaratan bazı hadiseler neticesinde, ülkemiz insanı zaman zaman bireysel ve toplumsal olarak bazı kurum ve kuruluşlar ile onların ürünlerine karşı ekonomik boykot uygulamış; ancak, maalesef bu boykotların ömrü çok uzun sürmemiştir. Kısmen başarılı olan bu boykot hamleleri, boykota sebep olan olayların unutulmasıyla birlikte ya tamamen sona ermiş ya da etkisini önemli ölçüde kaybetmiştir. 7 Ekim 2023 olayları ile başlayan işgalci İsrail’in Gazze’ye yönelik son saldırıları sonrasında yapılan boykot çağrıları hem ülkemizde hem de dünya genelinde daha geniş kesimlerde karşılık bulmuştur. Bu boykotun da önceki boykotlar gibi akamete uğramaması ve bir hayat tarzına dönüşmesi için ortak bir toplumsal bilincin oluşması gerektiği, konu hakkında hassasiyet gösteren tüm kesimlerin ortak kanaatini yansıtmaktadır.

Olgusal olarak varlığı çok eskilere dayanan boykot, mevcut anlamı ile modern dünyanın bir kavramıdır. Bu sebeple klasik dönemde boykot hakkında müstakil bir

çalışma kaleme alınmamıştır. Günümüzde ise boykot hakkında bazı fetvalar yayınlanmış ya da farklı medya organlarında boykot hakkında yazılar yayınlanmış olsa da bunlar akademik dille yapılmış çalışmalar değildir. Boykotun tarihi ya da tarihteki bazı boykot hadiseleri hakkında müstakil çalışmalar bulunmakla birlikte, bu çalışmalar boykotun İslam hukuku açısından yerine yahut delillerine temas etmemiştir. Bizim bu çalışmadaki amacımız ekonomik boykota yönelik verilen fetvalardan hareketle bu fetvaların başta Kur'an ve sünnet nasları olmak üzere Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) hayatı, fikhî prensip ve külli kaideler, son olarak ise klasik fıkıh kitaplarından çıkartılabilecek sağlam ve meşru delillere dayandığını ispat etmeye çalışmak ve bu delillerin hangi açılardan boykota delalet ettiğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.. Bunu yapmak için ilk olarak, boykot hakkında kısa bir tanım yapıldıktan sonra boykotun kısa tarihine yer verilecektir. Devamında, günümüzde gerek ülkemizde gerek İslam dünyasında verilen boykot fetvaları aktarılacaktır. Akabinde, zalim bir güce ve onu destekleyenlere karşı yapılan boykotun meşruiyeti, başta Kur'an ve sünnetten deliller ve asr-ı saadetten örnekler ile desteklenerek açıklanmaya çalışılacaktır. Sonrasında, boykotun meşruiyetini ispat için kullanılabilir usûl deliller ve fikhî kaideler zikredilecektir. Akabinde ise klasik dönem fukahasının boykot hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Son olarak, bu görüşler üzerinden bir değerlendirme yapılarak çalışma nihayete erdirilecektir.

1. Boykotun Tanımı, Amacı ve Çeşitleri

Fransızca bir kelime olan boykot, sözlüklerde, “Bir işi, bir davranışı yapmama kararı alma” ve “Bir kimse, bir topluluk veya bir ülkeyle amaca ulaşmak için her türlü ilişkiyi kesme.” anlamlarına gelmektedir.¹ Sözlüklerde Fransızca “boykotaj” kelimesinden geldiği belirtilen boykot kelimesinin “Bir şahıs veya devlete karşı alışverişi, münasebetleri kesmek; bir ülkeyi, bir topluluğu veya bir şahsı zarara sokmak maksadıyla onunla her türlü ilgiyi kesme” şeklinde, daha çok ekonomik boyutunu ön plana çıkaran başka bir tanımına daha rastlanmaktadır.² Bu kelimenin Türkçe’de yaygınlaşması ise 1908 yılında Osmanlı Devleti’nin Avusturya- Macaristan İmparatorluğu’na iktisadi boykot ilan etmesi ile olmuştur.³

Boykot ile alakalı diğer bir kelime ambargodur. Fransızca kökenli ambargo kelimesi, sözlükte “Bir mal, para veya eşyanın satılmasını, kullanılmasını, başka bir yere naklini yasaklayan kanuni emir” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Boykot ile ambargo, halk

¹ Güncel Türkçe Sözlük, “Boykot” (Erişim 7 Aralık 2023).

² Sesli Sözlük, “Boykot” (Erişim 7 Aralık 2023).

³ Etimoloji Türkçe, “Boykot” (Erişim 7 Aralık 2023).

⁴ Kubbealtı Lugatı, “Ambargo” (Erişim 24 Ocak 2024).

arasında çoğu zaman birbiri yerine kullanılsa da aralarında fark bulunmaktadır. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere boykot almayı, ambargo ise satmayı yasaklar. Bu çalışma boykota odaklanmakla birlikte, çalışmamızda zaman zaman ambargoya da temas edilecektir.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere boykotun temel iki hedefi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi belli bir amaca ulaşmak, ikincisi de karşı tarafı zarara uğratmaktır. Boykotun ekonomik, siyasal, diplomatik, akademik ve kültürel boykot gibi çeşitleri vardır. Bunlardan biri olan tüketici boykotu ise marka boykotu ve ülke/işletme boykotu olmak üzere ikiye ayrılır.⁵ Boykotları ayrıca doğrudan ve dolaylı olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bunun yanı sıra ikincil boykotlar vardır ki bunlar hedefe baskı uygulamak amacıyla başka bir kurumun seçilmesi ve aracı kurumun baskı unsuru olarak kullanılmasını ifade etmektedir.⁶ İsrail'e baskı kurması için onlara yardımında bulunan şirketlere yönelik boykotu bu kapsamlarda değerlendirmek mümkündür.

2. Boykotun Tarihi Süreci

Tarih boyunca boykot ve ambargoya mesnet teşkil edecek pek çok vakıa zikredilebilir. Boykot kelimesi, 1880 yılında İrlandalı toprak sahibi Charles Boycott'a karşı yürütülen toplumsal bir olay sonucu ortaya çıkmıştır. Boykotun ve toplumsal tecridin tarihindeki en meşhur iki örneği olarak Boston Çay Partisi olayları ve Gandhi'nin Tuz Yürüyüşü'nü zikretmek mümkündür.⁷ Biz de örneklik teşkil etmesi açısından Osmanlı ve Türkiye'de yaşanmış boykot hadiselerinin bir kısmını kısaca aktarmak istiyoruz.

2.1. Osmanlı Tarihinde Boykot

Osmanlı tarihi boyunca birçok isyan, direniş ya da protesto ile karşılaşmak mümkündür. Ancak 1908 yılı ve sonrasında örgütlenen boykotlar ile önceki protestoları bir tutmamak gerekir. Nitekim bu tarihten sonraki modern toplumsal hareketler, kendilerine özgü yöntemler kullanmakla birlikte geleneksel protesto biçimlerinin unsurlarını da kullanmaya devam etmişlerdir.⁸ Osmanlı'da 1908 ile başlayan boykot hareketlerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

⁵ Selin Balaban – Serap Yücel, “Tüketici Boykotu ve Tüketicilerin Boykot Katılımlarını Etkileyen Faktörler”, *Izmir Democracy University Social Sciences Review* 2/2 (2019), 194-195.

⁶ Fatma Yiğit Açıkgöz vd., “Türkiye'nin Karşılaştığı Diplomatik Krizler Sonucunda Yapılan Boykot Çağrılarının Toplumdaki Yansımaları”, *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:2 (2021), 290-291

⁷ Halil İbrahim İzgi, “Yükselen Sivil Güç: Boykot”, *Anadolu Ajansı* (12.02.2024).

⁸ Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu Bir Toplumsal Hareketin Analizi* (İstanbul: İletişim Yayınları), 2004, 32-33.

- 1908 yılında önce Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, bir sonraki gün ise Avusturya-Macaristan'ın, Osmanlı'ya tabi olan Bosna-Hersek'i ilhak etmesi üzerine Osmanlı tarihinde ilk kez bir boykot hareketi örgütlemek için harekete geçilmiştir.⁹ Bunun sonucunda Avusturya ve Bulgaristan'a karşı iktisadi boykot ilan edilmiştir.¹⁰
- 1908 yılında Girit Rumları Yunanistan'a katılmak istemişse de bu, hiçbir ülke tarafından kabul edilmemiştir. 1909 yılında büyük devletlerin nota vermesiyle her iki taraf adadan askerlerini çekmiş, bu durumu fırsat bilen Rumlar kaleye Yunan bayrağı çekmiştir. Bu durum Osmanlı Devleti'nde tepkiyle karşılanmış, hükümetten bağımsız olarak başlayan Yunan boykotu, gazetelerin de desteği ile tüm merkez Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır.¹¹
- 1911 yılında İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali sonrası İtalya'ya karşı boykot başlatılmıştır. Bu boykoda diğer Müslüman ülke ve halklardan da destek gelmiştir.¹²
- Balkan savaşları esnasında Osmanlı tebaası olan Rumların Yunanistan'a doğrudan ya da dolaylı olarak yardımda bulunması, ahali arasında Rumlara karşı bir tepki meydana getirmiş ve bu tepki boykoda dönüşmüştür.¹³

2.2. Türkiye Tarihinde Boykot

Türkiye tarihine baktığımızda, farklı olaylar akabinde ve farklı cihetlere yönelik yapılmış birçok boykot çağrısı ile karşılaşmak mümkündür. Bunlardan bazıları ciddi anlamda etkili olup karşı tarafa büyük miktarlarda zarar verirken bazıları kısa sürede etkisini kaybetmiştir. Ülkemizde yaşanan boykot çağrılarının bir kısmını şu şekilde zikretmek mümkündür.

- 1999 yılında İtalya'nın, terör örgütü elebaşı Abdullah Öcalan'ı teslim etmemesi üzerine ülkede geniş çaplı bir boykot başlatılmıştır. Devlet yetkilileri ve STK temsilcilerinin çağrıları ile genişleyen boykot sonucunda İtalya 1,2 milyon euro zarara uğramıştır.¹⁴

⁹ Filiz Çolak, "Osmanlı Devleti'nin Dış Ticaretinde Avusturya-Macaristan'ın Yeri ve Önemi (1908-1918)", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/3 (Eylül 2020), 1621.

¹⁰ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, 102-103.

¹¹ Hasan Taner Kerimoğlu, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Rum Politikası 1908-1914* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 191-197.

¹² Demet İlkbahar, *1911-1912 Trablusgarp Savaşı ve Osmanlı Kamuoyu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 54-55.

¹³ Hasan Taner Kerimoğlu, "1913-1914 Rumlara Karşı Boykot ve Hüseyin Kazım Bey'in Bir Risalesi", *ÇİTAD* 5/13 (Güz 2006), 93-98.

¹⁴ Açıköz vd., "Türkiye'nin Karşılaştığı Diplomatik Krizler Sonucunda Yapılan Boykot Çağrılarının Toplumdaki Yansımaları", 293.

- 2005 yılında, Danimarka’da bir dergide Resûlullah’ı (sallallâhu aleyhi ve sellem) tahkir eden karikatürlerin yayınlanmasıyla aralarında Türkiye’nin de olduğu birçok İslam ülkesinde Danimarka ürünlerine karşı boykot başlamıştır.¹⁵
- İsrail’in Filistin’e yaptığı saldırılar ve özellikle 2010 yılındaki Mavi Marmara saldırısı sonrasında, Yahudi ürünlerine karşı çok sayıda boykot yapılmıştır.¹⁶
- 2011-2012 yıllarında, Fransa’nın Ermeni soykırımı yasası teklifini görüşmeye başlamasıyla STK’lar tarafından Fransız mallarına boykot çağrısı yapılmıştır.¹⁷
- 2018 yılında, ABD ile yaşanan Rahip Brunson krizi sonrasında Amerika ürünlerine yönelik boykot başlatılmıştır.¹⁸
- 2020 yılında, Cumhurbaşkanı Erdoğan, Fransa’da İslamofobi’nin artması sonucu Fransız mallarının alınmaması çağrısı yapmıştır.¹⁹
- 6 Şubat 2023 depremi sonrası, deprem bölgesine yardım göndermeyen firmalara yönelik boykot çağrıları yapılmıştır.²⁰
- 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan olaylar akabinde, İsrail ve Siyonist mallarıyla birlikte onları destekleyen firmaların ürünlerine karşı boykot başlatılmıştır.²¹

Burada kısaca bir kısmını zikrettiğimiz boykot hadiseleri, Türkiye’de boykotun bilindiği ve insanlar tarafından tepkilerini göstermek için etkin bir şekilde kullanıldığını bize göstermektedir.

3. Modern Dönem Boykot Fetvaları

Başta Gazze olmak üzere, mazlum coğrafyalar üzerinde işlenen suç ve zulümler dolayısıyla birçok âlim ve İslami kuruluş boykot çağrısı yapmış ve yapmaktadır. Biz de gerek fertlerin gerekse kuruluşların verdiği bazı boykot fetvalarına işaret etmeye çalışacağız.

¹⁵ Betül Balıkcıoğlu vd., “Şiddet İçermeyen Bir Eylem Olarak Dolaylı Tüketici Boykotlarının Oluşum Süreci ve Türkiye İçin Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62/3 83-84.

¹⁶ Cemal Duruk, *Silahsız Güç: Boykot Sivil Toplum Kuruluşlarının Boykot Çağrısının Tüketici Davranışlarına Etkisi* (İstanbul: Sarmal Kitabevi, 2021), 81-85

¹⁷ Duruk, *Silahsız Güç: Boykot*, 80.

¹⁸ Açıkgöz vd., “Türkiye’nin Karşılaştığı Diplomatik Krizler Sonucunda Yapılan Boykot Çağrılarının Toplumdaki Yansımaları”, 294.

¹⁹ *Anadolu Ajansı*, “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Buradan millette sesleniyorum, Fransız mallarını asla satın almayın.” (29 Ocak 2024).

²⁰ *Diken*, “Boykot çağrısı markaları harekete geçirdi.” (03 Şubat 2024).

²¹ *GZT*, “Boykot hareketi büyüyor.” (02 Şubat 2024).

3.1. Bireysel Fetvalar

Bu başlık altında, bir kuruma bağlı olsa dahi fetvasını/görüşünü kurumu adına değil, kendi adına zikretmiş olan isimlerin fetvalarına yer verilecektir.

Dünya Müslüman Âlimler Birliği eski başkanı Yusuf el-Karadâvî, Amerika ve İsrail ürünlerini boykot etmeyi ümmetin bir görevi olarak görmekte ve bu ürünleri satın almanın büyük günahlardan biri olduğunu söylemektedir. Bunu ekonomik cihad olarak niteleyen Karadâvî, kendisi ile birlikte birçok âlimin, ümmetin İsrail ve Amerika ürünlerini almasının haram olduğuna dair fetva yayınladığını belirtmektedir.²²

Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş, zulüm ve zalimlerle mücadelenin her açıdan yürütülmesi gerektiğini vurgulamakta ve Siyonizm'i destekleyen firmaların ürünlerine yönelik kararlı ve devamlı bir şekilde boykot yapılması çağrısında bulunmaktadır.²³

Boykot konusunda fetva yayınlayan diğer bir isim, Umman Müftüsü Ahmed b. Hamed el-Halîlî olmuştur. Halîlî, X platformu üzerinden yayınladığı fetvada işgalci düşmanın bu saldırılarına ancak müttefiklerinin desteği ile cesaret edebildiğine dikkat çekmiş ve bu müttefiklerin İslam dünyasından birçok fayda elde ettiklerini belirterek ümmetin, bunların bütün maslahatlarına karşı boykot etmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Düşmana boyun eğdirme konusunda en etkili silahlardan birinin boykot olduğunu belirten Halîlî, bu nedenle boykotun ümmete vacip olduğu söylemiş ve ümmeti ve vatani için hayır isteyen herkesi boykota davet etmiştir. Fetvada, boykot için yöneticilerden izin alınması gerektiğini söyleyen kimselerin ağır bir şekilde eleştirilmesi ve bunun İslam'daki en büyük bidatlerden biri olduğuna dikkat çekilmektedir.²⁴

Irak Fıkıh Konseyi'nde fetva komisyonu ve yüksek kurul üyesi olan Taha Ahmed ez-Zeydî, “Siyonistleri Destekleyen Devletlerin Ürünlerine Yönelik Ekonomik Boykotun Hükmü” başlıklı bir yazı kaleme almış ve yazısında resmi ve sivil kurumların, tüccarların ve Müslümanların toplu olarak Müslümanlara zarar veren ya da Müslüman düşmanlarına destek olan devlet ve kuruluşların ürünlerini boykot etmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir. Boykotun gerekli olduğunu Kur'an ve sünnetten deliller ile destekleyen Zeydî, Siyonistler ve onlara destek olanların ürünlerinin alınmaması, yatırımların durdurulması,

²² Qaradawi.Net, “el-Karadâvi: Şirâu'l-Bedâi'i'l-İsrâiliyye ve'l-Emrîkiyye fî hâze'l-Vakti mine'l-Kebâir” (Erişim 17 Ocak 2024).

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Siyonizm'i destekleyen firmaların ürünleri kararlı ve devamlı bir şekilde boykot edilmeli” (Erişim 30.01.2024).

²⁴ Ahmed b. Hamed el-Halîlî, “Silâhu'l-mukataâti min emda'l-eslihati ve encahuha fî ihdâi'l-aduvvi ... mine'l-kâimi bi'l-emr”, X (16 Kasım 2023, 18:24).

tüccarların ithalatı durdurması ve devletlerin ilişki kesmesinin boykot kapsamında olduğunu belirtmektedir.²⁵

Suudi Arabistan'ın son dönem önde gelen âlimlerinden olan Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, Danimarka'daki karikatür krizi hakkında kendisine sorulan sorunun cevabında boykotun meşru olduğunu ve Allah yolunda cihadın bir yolu olduğunu belirtmiştir. Ona göre kâfir olup bunu açıkça belirten devletlerin ürünlerinin alınması caiz değildir. Müslümanlara düşen, Allah ve Resûlü için öfkelenmek ve onlara düşmanlık edenleri boykot etmektir.²⁶

Suriyeli âlim Said Ramazan el-Bûtî bir hutbesinde şunları söylemiştir: “Cihad yolları çeşitlidir. Bunların en önemlilerinden biri ise Amerikan mallarını boykot etmektir. Bu, cihadın en mukaddes olanlarından. Herkes biliyor ki İsrail, kardeşlerinizi Amerika silahları ile tutukluyor ve öldürüyor. Bu mallar ise sizden toplanıyor.”²⁷

Hayrettin Karaman, köşe yazısında boykotu cihadın en kolay yolu olarak nitelemekte ve şöyle demektedir: “Bugün en ucuz, en kolay, en zahmetsiz, en tehlikesiz ... cihad (mazlum Filistin'e yardım), İsrail'i destekleyenlerin ürettikleri ve/veya sattıkları hizmetleri ve malları almamak, hatta bunları satanlardan, desteklerini kesmedikçe başka şey de almamaktır.”²⁸

Diğer bir Suudî âlim olan Hammûd b. Uklâ eş-Şuaybî, boykot konusunda şöyle demektedir: “Müslümanların ve Arapların gerek yöneten gerek yönetilenler olarak şu konularda kendilerine düşeni yapmaları gerekir. İlk olarak İsrail'e yönelik tam bir boykot. İkinci olarak, İsraili olmasalar bile İsrail'i maddi olarak destekleyen şirketleri boykot. Üçüncü olarak, Amerika'ya yönelik tam bir boykot.”²⁹

“Pasif Direniş Başarılı Olur mu?” yazısında Selmân el-Avde, Müslümanların birtakım neticeler elde etmek için ya da sınırlı da olsa bir şeyler yapabildiklerini hissetmek için boykot silahını kullanmakta tereddüt etmemeleri gerektiğini belirtmektedir.³⁰

²⁵ Taha Ahmed ez-Zeydî, “Hükümü'l-Mukâtaati'l-İktisâdiyye li-Müntecâti'd-Düveli'l-Mu'tediye ve'l-Müsânide li'l-Keyâni's-Sıhyûnî”, *Hey'etü Ulemâi Filistin* (07 Ocak 2024).

²⁶ Fetâvâ İbn Cibrîn, “Ahkâmu'l-Mukâtaa” (Erişim 17 Ocak 2024).

²⁷ Âbid b. Abdullah Sa'dûn, *el-Mukâtaati'l-İktisâdiyye te'sîlahâ's-şer'î vâkıahâ ve'l-me'mûl lehâ* (Riyâd: Dâru't-Tâbiîn, 2008), 177-178.

²⁸ Hayrettin Karaman, “En Kolay Cihad”, *Yeni Şafak* (05 Kasım 2023).

²⁹ Arâbî Abdullhay Arâbî, *el-Mukâtaati'l-İktisâdiyye silâhu's-şu'ûb* (Rabat: Müessesetü's-Sebil, 2021), 48.

³⁰ Sa'dûn, *el-Mukâtaati'l-İktisâdiyye*, 178.

3.2. Kurumsal ve Kolektif Fetvalar

Bu başlık altında İslam dünyasında faaliyet gösteren kurumsal fetva komisyonları tarafından verilmiş olan veya birçok ilmî şahsiyetin bir araya gelerek yayınladığı kolektif boykot fetvalarına yer verilecektir. Bu tür fetvalar, bireysel fetvalara göre daha fazla önem arz etmektedir. Zira bu fetvalar, kolektif bir düşüncenin ürünüdür ve insanlar üzerindeki etkisi daha büyüktür.

3.2.1. Dünya Müslüman Âlimler Birliği Fetvası

Dünya Müslüman Âlimler Birliği dünyadaki gelişmeleri takip ederek onlar hakkında fetvalar yayınlamaktadır. Kurulun fetva organı olan “İctihat ve Fetva Konseyi” 9 Kasım 2023 tarihinde Gazze gündemi ile toplanarak işgalci düşmana yönelik kapsamlı boykot hakkında bir fetva yayınlamıştır. Siyonist düşman ve ona yardım edenlere boykotun bu şartlar altında vacip olduğu belirtilmiş ve buna yönelik deliller sıralanmıştır. Fetvada dikkat çeken diğer bir husus ise boykotun sadece maddi olarak değil, bilakis siyaset, diplomasi, ekonomi, medya, turizm, eğitim, spor ve onları zayıf düşürecek diğer alanlarda devletlere ve İslami halklara vacip olduğunun belirtilmesidir.³¹

3.2.2. Libya Fetva Kurumu

Libya Fetva Kurumu'na bağlı Şer'î Araştırmalar Meclisi 7 Aralık 2023 tarihinde Gazze'ye saldıran Siyonistleri destekleyen devlet ve şirketleri boykot etmenin vacip olduğuna dair bir fetva yayınlamıştır. Fetvada, Gazze halkını desteklemenin yöneten ve yönetilen bütün Müslümanlara vacip olduğu belirtilmiş ve bunun mal ya da silah desteği, ekonomik boykot, meydanlarda gösteriler ve düşman üzerindeki etkili olabilecek her türlü modern silah ile yapılacağı söylenmiştir. İster tüccar ister tüketici olsun, Siyonist düşmanı destekleyen bütün şirketlerin ürünlerinin boykot edilmesi gerektiği belirtilirken vazgeçilmesi mümkün olan ürünlerin alım ve satımının tüccar ya da tüketici için helal olmayacağına vurgu yapılmıştır.³²

3.2.3. Endonezya Âlimler Meclisi

Endonezya Âlimler Meclisi Fetva Komisyonu, 8 Kasım 2023 tarihinde İsrail'i desteklemenin haram, Filistin mücadelesine destek vermenin ise farz olduğuna dair fetva yayınlamıştır. Fetva Komisyonu Başkanı Asrorun Niam Sholeh, Cakarta'daki Endonezya

³¹ el-İttihâdü'l-Âlemî li-Ulemâi'l-Müslimîn, “Fetvâ Lecneti'l-İctihâd ve'l-Fetvâ bi-husûsi'l-Mukâtaati's-Şâmileti li'l-Aduvvi'l-Muhtel” (Erişim 9 Ocak 2024).

³² Dâru'l-İftâi'l-Lîbiyye, “Beyânu Meclisi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti's-Şerîyyeti't-Tâbi' li-Dâri'l-İftâi bi-Şe'ni Vücûbi Mukâtaati'd-Düveli ve's-Şerikâti'd-Dâ'imati li's-Sahâyineti fi'l-Udvâni alâ Çazze” (Erişim 10 Ocak 2024).

Âlimler Meclisi Genel Merkezi'nde, meclisin Filistin Mücadelesini Destekleme Yasası ile ilgili fetvası hakkında düzenlenen basın toplantısında, İsrail'in Filistin'e yönelik saldırı-ganlığını ya da İsrail'i destekleyenleri doğrudan ya da dolaylı olarak desteklemenin haram olduğunu vurgulamıştır.³³

3.2.4. Farklı Âlimler

Başlarında Muhammed Hasan Dedo ve Filistin Âlimler Birliği başkanı Mervan Ebû Râs'ın bulunduğu yüzden fazla âlim ve davetçi, 2024 yılının Mart ayında “Aksa ve Gazze Çağrısı” adı altında bir bildiri yayınlamıştır. On bir maddeden oluşan bildiride direnişe destek, Filistin topraklarının vazgeçilmezliği, işgalcilere karşı cihadın gerekliliği gibi konular vurgulanmıştır. Boykot ile alakalı olan onuncu maddede ekonomik cihadın bir çeşidi olarak işgalcilerin ve onları destekleyen devlet ve şirketlerin ürünlerine karşı boykotun gerekliliği vurgulanarak onlardan alışveriş yapmanın haram olduğuna dikkat çekilmiştir.³⁴

3.2.5. Ürdünlü Âlimler

Ürdün'de elliden fazla ilim adamı, İsrail'e yönelik ekonomik boykotun vacip olduğuna dair fetvayı içeren bir bildiri imzalamıştır. Boykot vacibine uyulmaması ise Allah düşmanlarına dostluk gösterme olarak nitelendirilmiştir. Açıklamada düşmanla yapılan ve ürünlerinin tüketimi, ithalatı ve ihracatını da içeren her türlü ekonomik faaliyetin haram olduğu belirtilmiştir. Bildiriye imza atanlar arasında Vakıflar eski bakanı, İhvan Âlimler Birliği Başkanı ve Ürdün üniversitelerindeki şeriat fakültelerinin mevcut ve eski dekanları da yer almıştır.³⁵

3.2.6. Cezayirli Âlimler

Başlarında Cezayir Müslüman Âlimler Birliği Başkanı Abdurrezzak Kassûm'un olduğu Cezayirli elli bir âlim ve fikir adamı, Siyonist yapıyı destekleyen şirketlere yönelik ekonomik boykotun vacip olduğu hakkında bir fetva yayınlamıştır. Gazze ehline yardımın vacip olduğu belirtilen fetvada, bu yardımın en önemli çeşitlerinden birinin ekonomik boykot olduğu vurgulanmıştır. Fetvada, boykotun zulüm destekçilerine zarar verirken diğerlerinin de gözünü korkuttuğuna dikkat çekilmiştir. Boykotun bize emredilen malî cihadın bir parçası olduğuna değinilirken malî cihadın varlık açısından

³³ Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa Terbaru MUI Nomor 83 Tahun 2023: Mendukung Agresi Israel ke Palestina Hukumnya Haram” (Erişim 11 Ocak 2024); Fetvanın tam metnine ulaşmak için bk. <https://drive.google.com/file/d/1cECIUezrSmWMUFuyBgGsUngoaps22Lf3/view>

³⁴ Merkezî Dirâsâtî'l-Vâkı' ve't-Târîh, “Nidâu'l-Aksâ Fetvâ min Ekseri 100 Âlim ve Dâiye” (Erişim 02 Temmuz 2024).

³⁵ *Aljazeera*, “Fetvâ Tûcibü Mukâtaate İsrâîl” (Erişim 02 Şubat 2024).

vermekle gerçekleştiği gibi yokluk açısından Siyonistlere destek olanlardan alışveriş yapmamak ve onları engellemek ile olacağına işaret edilmiştir. Son olarak, boykot etmenin İslami devlet ve halkları, düşman ile askerî, siyasi, ekonomik ve toplumsal olarak mücadele etmekten alıkoymaması gerektiğinin altı çizilmiştir.³⁶

Mezkur fetva ve görüşler incelendiğinde, boykot yapmaya yönelik ciddi bir teşviğin bulunduğu, boykot mallarını alma konusunda ise yüksek bir hassasiyetin olduğu görülecektir. Şimdi ise bu fetvalarda dayanak olarak kullanılan ya da kullanılması mümkün olan delillere yer verilecektir.

4. İslam Hukuku Bakımından Boykota Dayanak Olması Muhtemel Deliller

Günümüzde kullanılan ekonomik boykot kavramı modern bir olgu olduğu için klasik kaynaklarımızda doğrudan boykotun hükmünü açıklayan bir ifadeye rastlamak zordur. Bu sebeple, ilk olarak âyet ve hadislerden başlamak üzere boykotun meşruiyetine delalet etmesi muhtemel olan delilleri zikretmeye ve bunların hangi açılardan boykota delalet ettiğini belirtmeye çalışacağız.

4.1. Boykotun Naslardaki Dayanakları

Âyet ve hadislerde boykota dair doğrudan bir hükme rastlamamaktayız. Ancak bazı âyet ve hadisleri boykotun içerdiği anlam ve ulaşmak istediği hedef ile ilişkilendirerek yorumlamak mümkündür. Allah Teâlâ “*Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.*”³⁷ buyurmaktadır. Bu âyetin tefsirlerinde “benzeri/dengi” ifadesine vurgu yapılmaktadır.³⁸ Bazı ülkelerin ellerindeki ekonomik gücü Müslümanlara karşı silah olarak kullandığı bilinmektedir. Bu bağlamda Müslümanların da ellerindeki maddi gücü onların zulmünü engellemek için kullanarak boykot yapmasını meşru kabul etmek mümkündür.

Allah Teâlâ, kitabında zulmedenlerin yanında duranları tehdit etmekte ve şöyle buyurmaktadır: “*Zalimlerin yanında olmayın; sonra ateş sizi de yakar.*”³⁹ Müslümanlara zulmedenlere ve onların destekçilerine dolaylı da olsa yardım etmek, onların yanında durmak anlamına gelecektir. Diğer taraftan, onlara destek olan kimselerin ürünlerini boykot etmek, yanlarında değil karşılarında olunduğunun güzel bir göstergesi olacaktır.

³⁶ 26 September, “Ulemâu'l-Cezâir Yusdirüne Fetvâ Vücûbi Mukâtaati'l-Bedâi' ed-Dâ'imeti li-İsrâil” (Erişim 10 Ocak 2024)

³⁷ el-Bakara 2/194.

³⁸ bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/310.

³⁹ Hûd 11/ 113.

“Kim zulmeden tarafa destek olursa Allah’ın gazabına uğrar.”⁴⁰ hadisini de aynı bağlamda yorumlamak mümkündür. Nitekim onların mallarını alarak zalimleri güçlendirmek, dolaylı olarak zalimlere destek olmak anlamına gelecektir. “Sizden kim bir kötülük görürse eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalpten nefret etsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir.”⁴¹ hadisi de zulme karşı elimizden gelen her türlü imkân ile mücadele etmeyi emretmektedir. Boykot da zulme engel olmanın bir vesilesi olduğu için hadisin muktezasına dahil olmaktadır. Selman Avde de boykotu kalbî inkarın bir parçası olarak görmektedir.⁴²

Yusuf (a.s.) kardeşlerine hitaben “Sizin baba-bir kardeşinizi de bana getirin’ dedi ... ‘Eğer onu bana getirmezseniz artık bende size verilecek tahıl yoktur; yanıma yaklaşmayın!’”⁴³ demiştir. Yusuf’un (a.s.) kardeşleri bu tahıla şiddetle ihtiyaç duyuyordu ve bunu almak için başka yolları yoktu. Bu tahılın onlardan engellenmesi ise onlar için ciddi bir tehditti.⁴⁴ Bu âyete göre, Yûsuf (a.s.) makamını ve maddi gücünü kullanarak küçük kardeşlerini (Bünyamin) beraberlerinde getirmeleri için diğer kardeşlerine baskı yapmış; Bünyamin’i getirmediikleri takdirde onlara maddi bir şey vermemekle tehdit etmiştir. Benzer bir durum boykotta da görülmektedir. Müslümanlar ellerinde olan maddi güç ile düşmana zulmünü durdurması için baskı yapmaktadır.

Allah Teâlâ, bize cihad etmeyi emretmektedir. Birçok âyette ise mal ile cihad emredilmekte ve övülmektedir. Allah Teâlâ, “... Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad edersiniz ...”⁴⁵ “... Mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin ...”⁴⁶ “Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerin Allah katındaki mertebeleri pek büyüktür.”⁴⁷ ve “Müminler ancak, Allah’a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad eden kimselerdir.”⁴⁸ buyurmaktadır. Benzer bir emir ise “Müşrikler ile mallarınız, canlarınız ve dilleriniz ile cihad ediniz.”⁴⁹ hadisinde zikredilmektedir. Mal ile cihad Müslüman savaşçıları mali yönden destekleyerek olabileceği gibi düşmana ve ona destek olanlara boykot yapmak ile de olabilir. Nitekim boykot onların maddi

⁴⁰ Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, es-Sünen (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015), “Akdiye”, 14 (No: 3589).

⁴¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Müslim, el-Müsnedü’s-sahihu’l-muhtasar bi nakli’l-adl ani’l-adl ilâ Resûlillâh - (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2014), “İmân” 86.

⁴² Sa’dûn, el-Mukâatâtü’l-iktisâdiyye te’sîluhâ’ş-şer’î vâkıhâ ve’l-me’mûl lehâ, 178.

⁴³ Yûsuf 12/59-60.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, Mefâtihu’l-ğayb (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 18/134

⁴⁵ es-Saf 61/11

⁴⁶ et-Tevbe 9/41. /

⁴⁷ et-Tevbe 9/20.

⁴⁸ el-Hucurât 49/15

⁴⁹ Ebû Dâvûd “Cihâd”, 17 (No: 2504).

güçlerini zayıflatmakta ve Müslümanlar karşısında güçlenmelerini engellemektedir.⁵⁰ Karadâvî de boykotu mali cihadın bir parçası olarak kabul etmektedir.⁵¹

Müslüman bir kimsenin bir Müslümanı ancak hata ile öldüreceğini belirten ilgili âyetle şöyle bir detay vardır. Normalde öldürülen kişinin ailesine diyet ödenmesi ve mümin bir köle azat edilmesi gereklidir. Ancak Müslümanlar ile aralarında düşmanlık bulunan bir kabileden bir Müslüman yanlışlıkla öldürüldüğünde onlara diyet verilmemekte, sadece mümin bir köle azat edilmektedir.⁵² Nitekim müfessirlere göre öldürülenin ailesine diyet ödenmesi halinde düşman topluluk, Müslüman servetiyle güç kazanacak ve Müslümanlara daha çok zarar verebilecektir.⁵³ İnsan öldürme gibi ciddi bir durumda dahi düşmana maddi güç sağlama ve Müslümanlara zulmetme ihtimalinin düşünüldüğü göz önüne alındığında düşmanın mallarını boykot konusunda düşmanı güçlendirmekten kaçınmanın çok daha evla olduğu söylenebilir.

“Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah’ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir.”⁵⁴ âyetini de boykota delil olarak kullanmak mümkündür. Bu âyetin açıklaması aşağıda Hayber kuşatması bölümünde yapılmıştır.

Hadis şerhlerinde de boykota delalet eden hükümlere rastlamak mümkündür. Nitekim *Buhârî* şârihi İbn Battâl, Resûlullah’ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir müşrikten koyun satın aldığını belirten hadisin şerhinde kâfirler ile alışverişin caiz olduğunu, ancak ehl-i harbe, Müslümanlara karşı savaşında yardımcı olacak silah ve onun yerine geçecek şeylerin satımının caiz olmadığını söyler.⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*’de İbn Battâl’ın bu görüşünü naklederek savaşta onlara yardım edecek şeylerin satımının caiz olmadığını belirtir.⁵⁶

4.2. Asr-1 Saadette Yaşanan ve Boykota Delalet Eden Hâdiseler

İslam hukukunda hüküm verilirken dikkate alınan noktalardan biri de hiç şüphesiz Peygamberimizin hayatında yaşanan olaylardır. Nitekim O’nun (sallallâhu aleyhi

⁵⁰ Sa’dûn, *el-Mukâtaatü’l-iktisâdiyye*, 83.

⁵¹ Qaradawi.Net, “el-Karadâvî: Şirâu’l-Bedâi’i’l-İsrâiliyye ve’l-Emrîkiyye fî hâze’l-Vakti mine’l-Kebâir”.

⁵² en-Nisâ 4/92.

⁵³ Hayreddin Karaman – İbrahim Kâfi Dönmez vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/115-117.

⁵⁴ el-Haşr 59/5.

⁵⁵ Ebu’l-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, *Şerhu sahihi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 6/338.

⁵⁶ Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu sahihi’l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), 4/410.

ve sellem) hayatı Müslümanlar için ibret ve örneklik teşkil etmektedir. Biz de bu başlık altında özellikle Peygamber Efendimizin döneminde gerçekleşen ve İslam düşmanlarına karşı ekonomik boykot için bir senet/dayanak olması mümkün olan olayları aktarmaya çalışacağız.

4.2.1. Peygamberimize (sallallâhu aleyhi ve sellem) Yönelik Boykot

İslam tarihinde boykot denilince akla, Peygamber Efendimiz ve ona inananların Şib-i Ebî Tâlib'de boykot edilmeleri gelmektedir. İslam'ın günden güne yayılması ve Habeşistan kralı Necaşi'nin Müslümanları Mekkeli müşriklere iade etmemesi üzerine iman edenleri vazgeçirmek için yeni bir yöntem arayan Kureyş müşrikleri, onlarla bütün ilişkileri kesmeye karar vermiştir. Bu boykot, Haşim oğulları ve Muttalib oğullarıyla konuşulmamasını, meclislerinde bulunulmamasını, kız alınıp verilmemesini ve ticari ilişkilerin kesilmesini içeriyordu.⁵⁷ Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) kendilerine teslim edilmedikçe bu durumun devam edeceğini belirten müşrikler, aldıkları kararları bir sahifeye yazarak Kabe'nin duvarına asmışlardır. Birçok dramatik sahneye sebep olan ve yaklaşık üç yıl süren bu boykot, bazı iyilik sever insanların itirazı ve -Resûlullah'ın haber verdiği üzere- Kabe'ye asılan sahifenin kurtlar tarafından yenmesi ile son bulmuştur.⁵⁸ Bu hadise, boykot/ambargo olgusunun o dönemde bilindiğini göstermesi açısından önemli bir örnektir.

4.2.2. Yahudi Pazarına Bir Alternatif: Medine Pazarı

Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) Medine'ye geldikten sonra yaptığı ilk stratejik hamlelerden biri, Müslümanların kendi pazarını kurması olmuştur. Nitekim hicretin ilk yıllarında Medine'de ticari hayatın hâkimi, başta Yahudiler olmak üzere gayrimüslimlerdi. Ticareti ellerinde tutmaları sebebiyle yapılan tüm ticari faaliyetler Yahudilere yaramaktaydı. Bu yüzden öncelikli olarak yapılacak işlerden biri, Müslümanların hâkimiyetinde müstakil bir pazar kurmaktır.⁵⁹ Resûlullah Medine'deki pazarları dolaşmış ve bunların Müslümanların pazarı olamayacağını söylemiştir. Sonra ileride Medine pazarı olacak yere gelerek “İşte burası sizin pazarınızdır; burası daraltılmayacak ve burada vergi alınmayacaktır.”⁶⁰ buyurarak Medine pazarının temelini atmıştır. Yahudilerin ileri gelenlerinden Kab b. Eşref, Resûlullah'ın bu hareketinden rahatsız olmuş ve pazar yerine kurulan çadırın iplerini keserek bu teşebbüsü sabote

⁵⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023) 464.

⁵⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004) 108-109.

⁵⁹ Vecdi Akyüz (ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 3/327-328.

⁶⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd ibn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015) “Ticârât”, 40 (2233).

etmeye çalışmıştır. Ancak Resûlullah onu daha kızdıracak bir yere nakledeceğini söyleyerek pazar için başka bir yer belirlemiştir.⁶¹ Engelleme teşebbüslerine rağmen pazar kurularak Müslümanlara hizmet vermiştir.

Mekke yıllarında boykot ile karşılaşan ve aynı zamanda kendisi de bir tüccar olan Resûlullah, ticari bağımsızlığın ne derece önemli olduğunu farkındaydı.⁶² Ayrıca gayrimüslimlerin/Yahudilerin pazarlarından alışveriş yapmaya devam etmenin sürekli olarak onların güçlenmesine, Müslümanların ise ticari anlamda zayıf kalmasına sebebiyet vereceğini biliyordu. Yahudiler de bu avantajın ellerinden gideceğini fark ettiği için bu teşebbüsü engellemeye çalışmışlardır.

4.2.3. Cihat İzninin Gelmesiyle Müşrik Kervanlarının Basılması

Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem), Medine'ye hicret ettikten sonra müşriklerin baskısı son bulmamış, çeşitli şekillerde devam etmiştir. Hicretten yaklaşık bir yıl sonra, *"Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi."*⁶³ âyetinin nazil olmasıyla müşriklere karşılık vermek için Müslümanlara izin verilmiştir.⁶⁴ Resûlullah bu âyet nazil olduktan sonra, müşrik kervanlarını gözetlemesi için birçok seriyye⁶⁵ göndermiştir. Bu amaçla başında Hz. Hamza'nın bulunduğu on yedi kişilik bir seriyye oluşturmuş, bunu diğer seriyyeler izlemiştir.⁶⁶ Resûlullah bu birlikleri göndererek Mekkeli müşriklere artık Kureyş kervanlarının İslami nüfuz bölgesinden geçemeyeceğini bildirmiştir.⁶⁷

4.2.4. Hayber Kuşatması

Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem), Hudeybiye antlaşmasından sonra Medine'ye dönmüş ve kısa bir süre sonra Hayber üzerine sefere çıkmıştır.⁶⁸ Müslümanların gelişini duyan Hayberliler kalelerine kapanmıştır. Bunu gören Resûlullah, onların direncini kırmak için etraftaki hurmalıkların kesilmesi ve yakılması talimatını vermiştir. Kaledeki Yahudilerin, Müslümanların yeryüzünde bozgunculuk çıkarttığı yönündeki iddialarına karşı *"Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız*

⁶¹ M.J. Krister, "Peygamber'in Pazarı", çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 26.

⁶² Akyüz (ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, 3/327-328.

⁶³ el-Hac 22/39.

⁶⁴ Salih Suruç, *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2019), 358-360.

⁶⁵ Hz. Peygamber'in bizzat katılmayıp görevlendirdiği kumandanlarla sevk ve idare ettiği sefer.

⁶⁶ Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *Kitâbu'l-megâzî li'l-Vâkıdî*, thk. Marsden Jones (London: Oxford University Press, 1966), 2.

⁶⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 186.

⁶⁸ Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 623.

da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir.”⁶⁹ âyeti nazil olmuş ve söz konusu bu tedbirin bir fesad/bozgunculuk olmadığını belirtmiştir.⁷⁰

4.2.5. Ebû Basîr ve Ebû Cendel Olayı

Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) Mekkeli müşriklerle yaptığı Hudeybiye antlaşmasından haberdar olan ve uzun zamandır Mekke'de hapis tutulan Ebû Cendel, Mekkeli müşriklerden kaçarak zincirli bir şekilde Hudeybiye'de bulunan Resûlullah'ın yanına gelmiştir. Kureyş heyetinin başında bulunan ve aynı zamanda Ebû Cendel'in babası olan Süheyl b. Amr, antlaşma şartları gereği⁷¹ ilk olarak oğlunun teslim edilmesini istemiştir. Resûlullah istemeyerek bu durumu kabul etmek zorunda kalmış ve Ebû Cendel'e sabır tavsiye etmiştir.⁷²

Siyer ve hadis kitaplarında bu antlaşma gereği Mekkeli müşriklere iade edilen Ebû Basîr isimli bir sahâbîden daha bahsedilmektedir. Ebû Basîr de, Ebû Cendel gibi Mekke'de esir tutulan kimselerden olup, Hudeybiye antlaşması sonrası Müslüman olarak Medine'ye gelmişti. Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) yine bu antlaşmanın bir gereği olarak Ebû Basîr'i Mekkelilere geri göndermişti. Ebû Basîr yolda, kendisini Mekke'ye götüren iki kişiden birini öldürerek tekrar Medine'ye Resûlullah'ın yanına döndü. Resûlullah durumu öğrenince Ebû Basîr'i kastederek “Keşke onun kendi adamları olsaydı.” buyurdu. Ebû Basîr, Resûlullah'ın kendisini Mekkelilere iade edeceğini anlayınca Medine'den ayrıldı. Seyfü'l-bahr isimli mevkiye yerleşerek Kureyş kervanlarının yolunu kesmeye başladı.⁷³ Bu arada Mekke'ye iade edilen Ebû Cendel bir yolunu bularak kaçmış ve Ebû Basîr'e katılmıştı. Mekke'den Müslüman olarak gelenler ile sayıları artan bu grup Kureyş'in Şam'a gönderdiği her kervana saldırıp mallarını yağmalamaya başladı. Bu durum karşısında çaresiz kalan Kureyş, Resûlullah'a haber göndererek onları durdurmasını talep etti. Buna mukabil Mekke'de Müslüman olup Medine'ye gelenlerin güvende olacağını bildirdi.⁷⁴ O (sallallâhu aleyhi ve sellem) da Ebû Basîr ve Ebû Cendel'e Medine'ye gelerek kendilerine katılması için bir mektup yazdı; ancak mektup

⁶⁹ el-Hasr 59/5.

⁷⁰ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Husrevcirdî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-ser'â* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 3/355.

⁷¹ Nitekim antlaşma, Medine'ye giden Mekkeli Müslümanların iadesini içeriyordu.

⁷² Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzî li'l-Vâkıdî*, 2/607-608.

⁷³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *ed-Dürer fi ihtisârî'l-meğâzî ve's-siyer* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1403 H.), 1/104-195

⁷⁴ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, thk. Mustafa Abdolvâhid (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1976), 3/335-336.

ulaştığında Ebû Basîr son nefesini vermek üzereydi. Ebû Basîr'in şehadeti üzerine komutayı alan Ebû Cendel arkadaşlarını alarak Medine'ye döndü.⁷⁵

4.2.6. Sümâme b. Üsâl Olayı

Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) Necid tarafına Muhammed b. Mesleme önderliğinde bir seriyye göndermiş, onlar da kim olduğunu bilmeden Yemâme'nin ileri gelenlerinden Sümâme b. Üsâl'ı yakalayarak getirmiş ve mescidin direğine bağlamışlardı. Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) serbest bırakmasıyla Müslüman olan Sümâme, Mekke'ye giderek umre yapmış ve orada Mekkelilere; "Resûlullah izin vermedikçe size Yemâme'den bir buğday tanesi bile gelmeyecektir." demiştir.⁷⁶ Yemâme'ye dönen Sümâme oradan Mekke'ye giden malları engellemiştir. Bunun üzerine darda kalan Mekke ehli Resûlullah'a elçi göndererek Sümâme'ye mektup yazmalarını talep etmiş, O (sallallâhu aleyhi ve sellem) da Sümâme'ye mektup göndererek durumu eski haline çevirmesini istemiştir.⁷⁷

4.2.7. Taif Kuşatması

Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) Huneyn gazvesinden sonra Taif üzerine sefere çıkmış, Taiflilerin kalelerine kapanmaları sonucu karargâhını kale dışına kurmuştur. Düşmanın şiddetli ok yağmuru sonrası Müslümanlardan şehitler olunca karargâh başka yere taşınmıştır. Mancınık kurularak kalenin taşlanmasına rağmen kale düşmeyince Resûlullah üzüm bağlarının kesilmesi ve yakılmasını emretmiştir. Müslümanlar bir miktar kestikten sonra Taiflilerin Allah hakkı ve akrabalık bağı için onları bırakmasını istemesiyle Resûlullah da Allah hakkı ve akrabalık bağı için onları bıraktığını söylemiştir.⁷⁸

4.2.8. Mezkur Hadiselerin Değerlendirilmesi

Yukarıda zikredilen olaylara bakıldığında boykotun arkasında yatan düşüncenin o dönemde bilindiği ve yer yer uygulandığı görülecektir. Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve inananlar Mekke'de zorlu bir ambargo sürecinden geçmişlerdir. Bu ise genel olarak boykot/ambargo fikrinin o dönemde mevcut olduğunu göstermektedir.

⁷⁵ Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî ibn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 2/170

⁷⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Vefdü Ebî Hanîfe" 170 (No: 4372).

⁷⁷ Muhammed b. Ali b. Hamâreveyh b. Tûlûn ed-Dimeşkî, *İ'lâmu's-sâilîn an kütûbi seyyidi'l-mürselîn*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: er-Risâle, 1987), 143.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad b. Menîr, *et-Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 2/145.

Peygamberimizin uyguladığı ya da onay verdiği diğer olayları da boykot ile irtibatlandırmak mümkündür. Medine’de Yahudi pazarına alternatif bir pazar kurulması, piyasadaki tekeli kırmaya yönelik bir teşebbüstür. Günümüzde de boykot ile Müslüman ülkelerde pazarın büyük bölümüne hakim olan Siyonist destekçisi firmalara darbe vurmak amaçlanmaktadır.

Cihad izninin gelmesi ile ilk olarak düşmanın maddi gücünün kaynağı olan kervanlara saldırılması düşmanın maddi gücünü kırmaya yönelik düşüncenin tezahürüdür. Zira Resûlullah kervanları engelleyerek gözdağı vermenin yanında onları ambargo altına almayı ve ekonomik olarak zayıflatarak düşmanın direncini kırmayı amaçlıyordu.⁷⁹ Günümüzde de boykot ile de düşmanın maddi gücü kırılmaya çalışılmaktadır.

Resûlullah’ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) Hayber kuşatmasında hurmalıkların, Taif kuşatmasında ise üzüm bağlarının kesilmesini emretmesi aynı amaca matuftur. İki durumda da düşmanın maddi gelir kaynaklarını yok etmeye yönelik bir teşebbüs ile onlara baskı yapmak amaçlanmaktadır. Boykotta da zulüm destekçisi firmaların ürünleri alınmayarak onların zulme olan desteklerini kesmeleri için baskı yapılmaktadır. Bu durum ise dolaylı olarak zulmedenlere yönelik bir baskıya dönüşmekte ve zulmün engellemesine yönelik bir çabayı ifade etmektedir.

Ebû Basîr ve Ebû Cendel hadisesi, Sümâme b. Üsâl hadisesi ile benzerlik göstermektedir. İkisinde de Resûlullah’ın zımni onayı vardır. Ayrıca bu olaylarda Kureyş’in can damarı olan kervan yolları kesilmiştir. Kureyş’in kervan yolunun kesilmesi onların ticaretine büyük bir darbe vurmaktaydı. Nitekim çok geçmeden bu durumu kaldırması için Resûlullah’tan ricacı olmak zorunda kalmışlardır. Bugün yapılan boykot da benzer bir amacı taşımaktadır. Boykottan zarar edecek şirketler bu zararı göze alamayacakları için bir süre sonra ya işgal ve zulmü desteklemekten vazgeçecekler ya da işgalci zalimlere baskı yaparak bu zulmü durdurmalarını sağlayacaklardır. Her iki sonuç da zulmün azalmasına ve zulme engel olunmasına hizmet edecektir.

4.3. Usûlî Dayanakları

Sedd-i Zerîa İlkesi: Boykot söz konusu olduğunda aklımıza ilk olarak seddi-i zerîa ilkesi gelmektedir. “Kendisi bizzat yasak olmayan ancak yapılması durumunda bir başka yasak fiili doğurması muhtemel olan vesilelerin, henüz fiiliyata geçirilmeden önce hukuken yasaklanmasıdır.”⁸⁰ şeklinde tarif edilen sedd-i zerîanın boykot ile alakası

⁷⁹ Mansur Özgül, “Kureyş Kabilesinin Yükselişinde ve Düşüşünde Kervan Faaliyetlerinin Rolü”, *İlahiyat* 6 (2021), 38-39.

⁸⁰ Şevket Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi (Kötülüğe Giden Yolum Kapatılması)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 25.

aşıkardır. Nitekim zalim ve işgalcilere destek verdiği açık olarak bilinen devlet ve şirketlerin ürünlerini almak aslen yasak olmasa da yol açacağı zulüm sebebiyle yasak kabul edilmelidir.

Bu prensibin klasik dönemdeki en güzel örneklerinden birisi içki yapacağı düşünülen kişiye üzüm satılması meselesinde ortaya çıkmaktadır. Abdurrahman el-Cezîrî dört mezhep fıkına dair yazdığı eserinde cumhur fukahânının, içki yapacak kimseye satılan üzümün ücretinin yemenin haram olduğunu söylediklerini belirtmektedir.⁸¹ Mezhepler arasında detaya girersek Ebû Hanîfe'nin bunda bir beis görmediğini,⁸² İmam Şâfiî'nin mekruh gördüğünü,⁸³ Mâlikî⁸⁴ ve Hanbelîlerin⁸⁵ ise bu satışı haram gördüklerini söylemek mümkündür.

Fakihlerimizden bir kısmının şarap yapacağı düşünülen kişiye üzüm satımını dahi yasakladıkları düşünüldüğünde düşmanın elinde silaha ya da onlara yardımcı olabilecek farklı bir desteğe dönüşmesi muhtemel olan bir durumu da aynı şekilde engelleyeceklerini düşünmek gayet tabiidir. Nitekim boykot edilen bazı firmaların İsrail'e ya da direkt olarak İsrail ordusuna maddi katkılar sağladıkları bilinmektedir.

Maslahat-ı Mürsele İlkesi: Maslahat-ı Mürsele “Geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat hem aklî ölçülere hem diğer şer'î düzenlemelerin bütününe (makâsıdü's-ş-şâri') uygunluk taşıyan menfaatleri ifade eder.” şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁶ Düşman mallarını boykot etmek düşmana zarar vereceği gibi onları Müslümanlar karşısında zayıflatacaktır. Ayrıca boykot malları yerine alternatif yerli malları almak ülke ekonomisine katkı sağlayacaktır. Bu açıdan boykot, düşmanı zayıflatarak bir mefsedeti engellerken Müslümanları güçlendirerek maslahat sağlamaktadır.

Zarûriyât-ı Hamse: “Çiğnenmeleriyle düzenin sağlanamayacağı şekilde, ümmetin tümünün veya fertlerinin, elde edilmesine zaruret içinde olduğu yararlar”

⁸¹ Abdurrahman b. Muhammed İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/40.

⁸² Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût li's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 24/6.

⁸³ Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001), 4/152.

⁸⁴ Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'mesâilil-Müstahrace*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 18/5.

⁸⁵ Bk. Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr el-Kevsec el-Mervezî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhûye* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002), 6/2624.

⁸⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 287.

şeklinde tanımlanan bu beş yarar dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasıdır.⁸⁷ Boykot meselesine baktığımızda başarıya ulaşması durumunda Müslümanların zilletten kurtulmasına yardımcı olacağı için dinin; Müslümanların öldürülmesine engel olacağı için canın; Müslüman mallarının zalim işgalcilerin ellerine geçmesine engel olduğu ve alternatif Müslüman markaların güçlenmesini sağladığı için malın korunmasına yardımcı olduğu görülecektir. Tabi mezkur durumların kesin olmayıp muhtemel sonuçlar olduğu unutulmamalıdır.

4.4. Küllî Kaidelerden Dayanakları

Def-i Mefâsid Kâidesi: Mecelle’de “Def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır.”⁸⁸ şeklinde geçen kâidede ifade edilmek istenen, bir zararı defetmenin bir faydayı elde etmeye önceleneceğidir. Boykot listelerindeki kaliteli ürünleri satın almak insana bir fayda sağlasa da bu ürünlerin alınması sonucu Müslümanların göreceği zulümlerin defedilmesi çok daha önceliklidir.

Vesileler Amacın Hükmünü Alır Kaidesi: Fıkıh kitaplarında bu durum “الوسائل لها” şeklinde kaideleştirilmiştir.⁸⁹ Bu kaideye göre vesileler, hangi amaç için kullanılıyorsa onun hükmünü alır. Boykot hareketinin zulme engel olma amacı taşıdığı açıktır. Zulmü engellemek âyet ve hadisler gereği zorunlu olduğuna göre bu amaca hizmet eden bir vesile olan boykot da Müslümanlar için bir zorunluluktur.

Vacibin Ancak Kendisi ile Tamamlandığı Şey Vacip Olur Kaidesi: Fıkıh kitaplarında “ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب”⁹⁰ şeklinde geçmekte olan bu kaide vacip bir şeyin kendisi olmadan tamamlanamadığı şeyin de vacip hükmünü alacağını ifade etmektedir. Zulme engel olmanın vacip olduğu izahtan varestedir. Halk kitleleri için bu zulmü durdurmanın ya da en azından engel olmaya çalışmanın en etkili yolu ise zalimler ve destekçilerini boykot etmektir. Dolayısıyla halk kitleleri için zulme engel olma vacibi ancak boykot ile gerçekleşmektedir. Bu da bir vesile olan boykota, amaç olan zulmü engelleme hükmü verileceği anlamına gelmektedir.

⁸⁷ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 222-225.

⁸⁸ Mecelle, md.30.

⁸⁹ Bu kaidenin fıkıh kitaplarında nasıl geçtiğinin bir örneği olarak bk. Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî el-Hanbelî, *Keşşâfu'l-kanâ' an metni'l-iknâ'* (Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Adl, 2008), 1/283, 8/473, 10/118, 183, 211, 11/330.

⁹⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fi envâri'l-furûk*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/302.

4.5. Klasik Dönem Fakihlerinin Görüşleri

Bugün bildiğimiz anlamdaki boykotun modern bir olgu olduğu yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla klasik dönem fukahasının eserlerinde doğrudan boykot konusunu ele aldıkları söylenemez. Ancak söz konusu kitaplarda savaş halinde olunan ülkelerle/gruplarla yapılan alışveriş ve münasebetlere dair ahkâmın konumuza ışık tutacağını düşünerek bu hükümlere değinmeye çalışacağız. Harbîlere silah satımının yasak olması konusunda fıkıh kitaplarımızda birçok hüküm bulmak mümkündür. Nitekim satılan bu silahlar Müslümanlara karşı kullanılacak ve düşmanları Müslümanlara karşı güçlendirecektir. Dört mezhep fakihlerinin konu hakkında görüşlerine dair şu birkaç örneği zikredebiliriz.

- Hanefî fakihi Mevsilî (ö. 683/1284) *İhtiyâr* adlı eserinde barış dönemi öncesinde de sonrasında da harbîlere silah ve binek hayvanı satımının mekruh olduğundan bahsetmektedir. Çünkü bu, onları Müslümanlara karşı güçlendirmek olup günahtır.⁹¹
- Mâlikî fakihi İbn Ferhûn (ö. 799/1397) *Tebsiratü'l-hükkâm* isimli eserinde İbn Habîb'in şöyle dediğini nakletmektedir: “Onlara (harbîlere) antlaşma döneminde de antlaşma olmadığı dönemde de silah satılmaz.” Aynı eserde Kadı Sahnûn'un ise şöyle dediği nakledilmektedir: “Harbîlere silah satan kimse sanki Müslümanların kanı karşılığında rüşvet almış gibidir.”⁹²
- Şafîî fakihi Nevevî (ö. 676/1277), *Mecmû* isimli eserinde harbîlere silah satımının haram olduğu hakkında icmâin vukuundan bahsetmektedir. Çünkü onlar bu silahları Müslümanlarla savaşmak için hazırlamaktadırlar.⁹³
- Hanbelî fakihi İbn Kayyım (ö. 751/1350) ise *İ'lâmu'l-muvakkîin* isimli eserinde başka bir konudan bahsederken örnek olarak Müslüman ile savaşacak kimseye silah satımının haram olduğunu zikretmekte ve bunu yapmanın günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşma olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

Düşmana silah ve silah malzemesi satımının caiz olmadığı, bu durumun günümüzde de geçerli olduğu açıktır. Ancak silah satımının yasaklanmasına dair hükümler boykota tam anlamıyla delalet etmemektedir. Çünkü burada direkt olarak düşmanın eline Müslüman ile savaşında kullanılacağı bir alet verilmektedir. Bunun caiz olmadığı

⁹¹ Ebu'l-Fadl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/130.

⁹² İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî, *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, thk. Cemâl Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/159.

⁹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 2003), 74.

⁹⁴ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423 h.), 2/279.

aşıkardır. Boykotta ise düşmana direkt olarak bir silah desteği verme değil düşman için silah ya da başka bir yardım malzemesine dönüşebilecek dolaylı bir desteğe engel olma ve zalimlere destek olanlara baskı yaparak onları bu destekten vazgeçirme fikri yatmaktadır. Bu fikri, yani sadece silah değil düşmanlara destek olabilecek şeylerinin satımının yapılmamasına dair ise aşağıdaki görüşleri aktarmak mümkündür.

- Hanefî fakihî Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâ'ü's-Sanâi'* eserinde tüccarların dâru'l-harbe, düşmanın savaşta Müslümanlara karşı kullanacağı herhangi bir şey götüremeyeceğini ifade eder. Çünkü bu, Müslümanlara yönelik savaşlarında onlara yardım etmek anlamına gelir. Aynı şekilde harbî bir kimsenin Müslüman yurduna gelerek silah alması ya da elindeki silahı daha iyisi ile değiştirmesine izin verilmez.⁹⁵
- Kudûrî şârihlerinden Hanefî Ebû Bekir Haddâd (ö. 800/1398) ise *el-Cevheretü'n-neyyira* isimli eserinde onlara silah satılmaması gerektiğini belirttikten sonra detay vererek şunları söyler:

Çünkü harbîlere silah satmak onları bize karşı savaşta güçlendirmek demektir. Çünkü silah sadece savaşa uygundur. Demir de aynı şekildedir. Nitekim silahın aslı demirdir. At, katır ve eşek de aynıdır. Çünkü bunları satmak onları bize karşı güçlendirmektedir. Onlara zimmî köle de satılmaz. Çünkü onlar da savaşta yardım alınacak kişilerdir.

- Diğer bir Kudûrî şârihi olan Hanefî fakihî Meydânî (ö. 1298/1881) ise *Lübâb'*da Müslüman askerlerin dâru'l-harbdeki durumlarından bahsetmekte ve onların dâru'l-harb ehlinden bir şey satın almalarının ve onları finanse etmelerinin caiz olmadığını bahsetmektedir.⁹⁶
- Başka bir Hanefî olan Mergînânî (ö. 593/1197) ise *Hidâye* eserinde harbîlere silah satımı yapılmaması ve onların teçhiz edilmemesi gerektiğini belirterek Peygamberimizin (sallallâhu aleyhi ve sellem) harbîlere silah satımını ve silah taşınmasını yasakladığını aktarmaktadır. Bunun delili ise böyle yapmanın düşmanı, Müslümanlarla savaşta güçlendirecek olmasıdır. Ayrıca hayvan ve demir satımı da aynı şekildedir. Barış antlaşmasından sonra da durum değişmez. Nitekim onlar her an bu antlaşmayı bozabilir durumdadırlar.⁹⁷
- Yine Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563), *Kenz* üzerine yazdığı şerhte aynı konuda şunları zikretmektedir: “Silahtan kastedilen onları Müslümanlarla

⁹⁵ Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâ'ü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/102.

⁹⁶ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî (Lübnan: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, t.y.), 1/394.

⁹⁷ Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, t.y.), 2/382.

savaşlarında güçlendiren her şeydir. Bu sebeple binek hayvanı ve demir de bu yasağa dahildir.”⁹⁸

- Mâlikî fakihî İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126), *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât* isimli eserinde gayrimüslimler ile ticaretin eman durumunda caiz olduğunu, savaş durumlarında ise onları güçlendirecek şeylerin satımının caiz olmadığını söylemektedir. Ayrıca, Müslüman yöneticilerin, düşmanların Müslümanlara karşı güçlenmesine yol açacak şeylerin satılmasını önlemek için dâru'l-harble ticareti yasaklaması, bunu temin etmek için de yollarda gözetleme ve denetlemelerin artırmaları gerektiğinden bahsetmektedir.⁹⁹
- Mâlikî İbn Ferhûn, Hasan'dan (muhtemelen Hasan Basrî) şu sözleri aktarmaktadır: “Harbîlere yemek taşıyan fasıktır. Harbîlere silah taşıyan ise mümin değildir. Yani kamil imana sahip değildir.”¹⁰⁰
- Şafîî fakihî Zekerîya el-Ensârî (ö. 926/1520), *Esne'l-metâlib* isimli eserinde harbîlere silah satımı konusundan bahsederken Müslümanlara karşı savaşta onlara (düşmana) yardım edecek her şeyin silah kapsamına girdiğini, dolayısıyla Müslümanlara karşı savaşılmasında düşmana yardım edecek hiçbir şeyin satımının caiz olmayacağını söyler. Ayrıca eğer zimmîlerin bizden silah alıp harbîlere vereceğine dair galib-i zan oluşmuş ise zahir görüşün bu satımın haram kılınması olduğunu da belirtir.¹⁰¹
- Hanbelî fakihî İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Fetâvâ*'sında İmam Mâlik'in kafirlere binek, eğer, tarım aleti vb. onları güçlendirebilecek şeylerin satımını yasakladığını aktarmaktadır. Selefin, bu satışın haram ve fâsid olduğuna dair açık görüşleri olduğunu da zikretmektedir.¹⁰²

Fukahânın zikredilen görüşlerine bakıldığında düşmana silah satımı ve silah yapımında kullanılacak eşyaların satımı konusunda kesin bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. Bu satışlar düşmana, Müslümanlarla savaşları konusunda yardımcı oldukları gerekçesiyle haram kabul edilmektedir. Günümüzde de silah kapsamına giren uçak, tank, bütün çeşitleriyle silah, mermi, drone, İHA, SİHA vb. her şeyin satışı bu kapsama dahil edildiği gibi savaş aletlerinin yakıtı, savaş aletlerinin yapımında kullanılan her türlü maden, aynı şekilde modern savaş aletlerinin yapımı ve yönlendirilmesine

⁹⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 5/86.

⁹⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: y.y., 1988), 2/154

¹⁰⁰ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, 2/159.

¹⁰¹ Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdi'd-tâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.) 2/31.

¹⁰² Ebu'l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Mecduddîn İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ li-İbni Teymiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 6/288.

yardımcı olan her türlü teknoloji satımını da bu kapsama dahil ederek haram kabul etmek mümkündür.

Silah dışındaki diğer ürünlere gelince fukahanın bu konudaki tavrını “düşmanı Müslümanlara karşı güçlendirecek her şey” ifadesinde görmek mümkündür. Bu ifadeyi sadece silaha indirgeyerek dar kapsamda düşünmemek gereklidir. Nitekim boykot listelerinde olan kimi firmaların düşman askerlerine gıda, giyim vb. destek verdiği, kimi firmaların lojistik destek verdiği, kimi firmaların maddi yardımda bulunduğu kimi firmaların ise onların yanında durarak işgal politikalarına destek oldukları bilinmektedir. Bunların ise düşmanı Müslümanlarla savaşında güçlendirdiği izahtan varestedir. BDS hareketi¹⁰³ gibi uluslararası ya da Bilinçli Tüketim Hareketi¹⁰⁴ gibi ulusal organizasyonlar boykot listesinde olan şirketlerin hangi sebeple bu listeye dahil olduklarına dair açıklayıcı bilgiler sunmaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd gibi alimlerin savaş döneminde dâru'l-harb ile ticaretin yasaklanması gerektiği, hatta bunu sağlamak için denetlemeler yapılması gerektiği görüşü meselenin sadece silah olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim savaş esnasında onlarla yapılacak her alışveriş onları maddi açıdan güçlendirecektir. Savaş sonrası dönem için ise yine fukahanın zikrettiği düşmanların her an barış antlaşmasını bozabileceği görüşü, bizim için boykotun sadece savaş esnasında ortaya koyulan bir durum değil ömürlük bir duruş ifade etmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Süfyân es-Sevrî'den gelen şu rivâyet ise zulme destek olma konusunda net bir ölçü ortaya koymaktadır. Bir terzi Süfyân es-Sevrî'ye gelerek “Ben sultanın elbisesini dikiyorum. Sence ben zalimlerin yardımcılarında mıyım?” diye sorar. Sevrî ise cevaben “Sen bizzat zalimlerin kendisindensin. Zalimlerin yardımcısı ise sana iğne ve iplik satanlardır.” der.¹⁰⁵ Kendisi de mezhep kurucusu bir fakih olan Sevrî'nin sözünden anlaşılacağı üzere zalimlere dolaylı olarak yardım etmek dahi zulme destek olarak kabul edilmektedir. Bu durumda zalimlere destekte bulunan şirketlerin ürünlerini boykot etmenin zulme engel olma kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

5. Boykotun Somut Etkileri

Dünya ve Türkiye tarihine bakıldığında boykotun halkların elinde etkin bir silah olarak kullanıldığı görülecektir. Boykotun bu topraklardaki temelleri Osmanlı döneminde atılmıştır. Osmanlı döneminde yapılan ekonomik boykotların oldukça etkili

¹⁰³ Örnek olarak bk. *The Boycott Divestment Sanctions (BDS)*, “AXA Divest”, (Erişim 15 Şubat 2025).

¹⁰⁴ Bk. *Bilinçli Tüketim Hareketi*, “Anasayfa”, (Erişim 12 Şubat 2025).

¹⁰⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1987), 2/202

olduğu ve muhataplarını rahatsız ettiği görülecektir. Nitekim Avusturya boykotunda Avusturya'nın 2,5 milyon tazminat ödemeyi kabul etmesi,¹⁰⁶ Fener Rum Patrikhanesi'nin Yunan boykotundan rahatsız olması, Yunanistan Büyükelçisi'nin boykotun kaldırılması için görüşmelerde bulunması,¹⁰⁷ İtalyanlara karşı yapılan boykot sonrası İtalya'daki bazı fabrika sahiplerinin İstanbul'daki tüccarlara mektup göndermesi,¹⁰⁸ Rumlara yapılan boykottan etkilenen Bulgarlar için Bulgar sefirinin hükümete başvurusu¹⁰⁹ gibi durumlar boykot hareketlerinin etkisini göstermektedir.

Günümüze baktığımızda ise Aksa Tufanı hareketi sonrası 2023 yılının son ayları ve 2024 yılında Gazze'de yaşanan soykırım sebebiyle İsrail'e ve destekçilerine yönelik ciddi boykot kampanyaları yapılmıştır ve yapılmaktadır. Özellikle küresel boyutta boykot edilen şirketlerin ve devletlerin finansal tablolarının incelenerek boykotun etkilerinin ortaya konulması gerekmektedir. Ancak bu kadar uzun soluklu bir çalışma hem bu çalışmanın konusunun dışına çıkacak hem de hacmini zorlayacaktır.¹¹⁰ Onun yerine burada boykot çağrılarına hedef olan birkaç global şirket hakkında haberlere yer verilecektir.

Uluslararası boykot hareketi olan The Boycott, Divestment, Sanctions (BDS)¹¹¹ hareketinin çağrılarıyla 2024 yılı sonlarında Carrefour, Ürdün'de bulunan tüm

¹⁰⁶ Kerimoğlu, "1913-1914 Rumlara Karşı Boykot ve Hüseyin Kazım Bey'in Bir Risalesi", 92.

¹⁰⁷ Kerimoğlu, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Rum Politikası 1908-1914*, 196.

¹⁰⁸ İlkbahar, *1911-1912 Trablusgarb Savaşı ve Osmanlı Kamuoyu*, 60.

¹⁰⁹ Kerimoğlu, "1913-1914 Rumlara Karşı Boykot ve Hüseyin Kazım Bey'in Bir Risalesi", 98.

¹¹⁰ Boykotu çok yönlü bir şekilde ele alan bir rapor örneği olarak İLKE-İKAM işbirliğinde hazırlanan şu rapora bakılabilir. Bk. *İslam İktisadi Araştırmaları Merkezi (İKAM)*, "Finansal, Toplumsal ve Fıkhi Boyutlarıyla Boykot", (Erişim 12 Şubat 2025).

¹¹¹ İsrail'e karşı ciddi anlamda sonuç veren boykotlar organize eden ve İsrail'in Filistinlilere yönelik baskılarına katılan şirketlere karşı etkili kampanyalar geliştiren BDS hareketi, internet sitesinde kendilerini şöyle tanıtmaktadır: "Boykot, Tecrit, Yaptırımlar (BDS) özgürlük, adalet ve eşitlik için Filistinlilerin öncülük ettiği bir harekettir. BDS, Filistinlilerin insanlığın geri kalanıyla aynı haklara sahip olduğu şeklindeki basit ilkeyi savunur. İsrail, Filistin topraklarını işgal etmekte ve sömürgeleştirmekte, Filistinli İsrail vatandaşlarına karşı ayrımcılık yapmakta ve Filistinli mültecilerin evlerine dönme hakkını reddetmektedir. Güney Afrika'daki apartheid karşıtı hareketten esinlenen BDS çağrısı, İsrail'i uluslararası hukuka uymaya zorlamak için harekete geçmeye çalışmaktadır. BDS şu anda dünyanın dört bir yanındaki sendikalar, akademik dernekler, kiliseler ve taban hareketlerinden oluşan canlı bir küresel harekettir. BDS, 2005 yılında başlatıldığından bu yana büyük bir etki yaratmakta ve İsrail apartheidine ve yerleşimci-sömürgeciliğine verilen uluslararası desteğe etkili bir şekilde meydan okumaktadır." *The Boycott Divestment Sanctions (BDS)*, "What is BDS", (Erişim 10 Şubat 2025). Ayrıca BDS hareketinin Avrupa Müslümanları arasındaki yaygın etkisi hakkında bilgi için bk. Jana Jevtić, *Lives in Solidarity BDS Activism among Europe's Muslims* (Leiden: Brill, 2023).

mağazalarını kapatmak durumunda kalmıştır.¹¹² Yine 2025 yılının ilk günlerinde çıkan bir habere göre İsrail'i desteklediği gerekçesiyle Umman'da BDS tarafından boykot çağrılarını yapılan Carrefour ülkedeki bütün mağazalarını kapatma kararı almıştır.¹¹³ Boykot listelerini geniş tutmak yerine daraltarak odaklanma taraftarı olan BDS'nin bu stratejisinin Carrefour boykotunda başarıya ulaştığı görülmektedir.

Boykot çağrılarının hedefi olan diğer bir global şirket olan Starbucks da bu çağrılardan nasibini almıştır. Amerika'ya yönelik boykot çağrıları sebebiyle Malezya'da Starbucks'ın yüzden fazla satış noktası kapanmak zorunda kalmıştır.¹¹⁴ Ayrıca Euro News'in haberine göre Starbucks, Hamas-İsrail savaşı sebebiyle iki bin çalışanını işten çıkartmıştır.¹¹⁵ Starbucks'ın Fas piyasasından da çekilme hazırlıklarında olduğuna dair haberler medyada yer almaktadır.¹¹⁶ Starbucks 2024 yılının ilk üç çeyreğindeki küresel satışlarında peş peşe düşüş bildirmiştir.¹¹⁷

Boykotun etkilediği diğer bir küresel firma ise fast food zinciri McDonald's olmuştur. Bloomberg'in haberine göre İsrail karşıtı boykot Orta Doğu'da ve Asya'da McDonald's ve KFC gibi şirketlere zarar vermektedir.¹¹⁸ Bu iki markanın Malezya'da da boykottan etkilendiği belirtilmektedir.¹¹⁹ McDonald's CEO'su Chris Kempczinski, İsrail boykotunun satışlarına zarar verdiğini itiraf etmektedir.¹²⁰

Türkiye'nin İsrail ile ticareti üzerinden meseleye baktığımızda da en azından resmi verilere göre 9 Nisan 2024 tarihinde İsrail'e ihracatta bazı ürünlere kısıtlama getirilmiş, 2 Mayıs 2024 tarihinden itibaren ise tamamen durdurulmuştur.¹²¹ Bu durumu da Türkiye'deki boykot çağrılarının bir sonucu olarak görmek mümkündür.

¹¹² *The Boycott Divestment Sanctions (BDS)*, "New Victory: Carrefour closes all branches in Jordan due to BDS pressure", (Erişim 9 Şubat 2025).

¹¹³ *The New Arab*, "Carrefour to close all branches in Oman amid BDS boycott calls", (Erişim 9 Şubat 2025).

¹¹⁴ *Malaysia Now*, "Over 100 Starbucks outlets in Malaysia closed as boycott of US brands takes bite", (Erişim 10 Şubat 2025).

¹¹⁵ *Euro News*, "Starbucks Middle East fires 2,000 workers amid Israel-Hamas war boycott", (Erişim 10 Şubat 2025).

¹¹⁶ *Morocco World News (MWN)*, "Starbucks, H&M Exit Moroccan Market Amid Controversy", (Erişim 11 Şubat 2025).

¹¹⁷ *Anadolu Ajansı (AA)*, "Starbucks'ın küresel satışları temmuz-eylül döneminde de düştü", (Erişim 11 Şubat 2025).

¹¹⁸ *Bloomberg*, "Anti-Israel Boycotts Hurting McDonald's, KFC in Asia, Mideast", (Erişim 10 Şubat 2025).

¹¹⁹ *Malaysia Now*, "Over 100 Starbucks outlets in Malaysia closed as boycott of US brands takes bite".

¹²⁰ *TRT Haber*, "McDonald's: İsrail boykotu satışlara zarar veriyor", (Erişim 11 Şubat 2025).

¹²¹ *Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı*, "Türkiye'nin İsrail ile Ticareti Durdurma Süreci Hakkında Bilgi Notu", (Erişim 13 Şubat 2025).

Bu örnekleri çoğaltmak ya da farklı şirketlerin boykottan etkilendiğine dair veriler bulmak mümkündür. Ancak amacımız boykottan etkilenen bütün şirketleri tek tek saymak değil boykotun gerçekten boykot çağrılarının hedefi olan şirketlere zarar verdiğini göstermektir. Verdiğimiz birkaç örnek üzerinden ise boykot çağrılarının bu şirketler üzerinde etkili olduğu açıkça görülmektedir. Tabii ki boykotun anlamlı bir etki yaratabilmesi için bir hayat tarzına dönüşmesi ve süreklilik arz etmesi gerekmektedir. Öteki türlü kısa süreli öfke patlamalarının ürünü olup belli bir zaman sonra sona eren boykotların etkisi de aynı oranda kısıtlı olacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam dünyası, çağımızda belki de tarih boyunca hiç olmadığı kadar zulüm, savaş ve kıtlığa şahitlik etmektedir. Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir hadisinde belirttiği üzere çokluk olmamıza rağmen kalbimizdeki zayıflık sebebiyle selin önündeki çer çöp gibi savrulmaktayız.¹²² Bu acizlik içinde Müslüman halklar kendi çaplarında bir şeyler yapmak istemektedir. Elllerinden gelen en etkili yöntemlerden birisi ise zalimlere ve destekçilerine karşı boykot uygulamaktır.

Çağdaş dönem fetvalarına baktığımızda boykotun teşvik edildiği ve birçok alim tarafından boykotun vacip, boykot edilen markaların ve şirketlerin ürünlerini almanın ise haram olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bunun karşısında Resûlullah'ın Yahudilerle alışveriş yapmasından yola çıkarak boykot ürünlerini almanın mübah olduğunu söyleyen alimler de bulunmaktadır.¹²³ Ancak burada şu nokta göz ardı edilmemelidir. O dönemde Yahudilerin Müslümanlara karşı fiilî bir zulmü bulunmamaktadır. Resûlullah ise buna rağmen Yahudilerin maddi olarak güçlenmesini engellemek için onların pazarına alternatif bir pazar kurmuştur. Ayrıca bazı alimler boykot için ülû'l-emrin iznini gerekli görmektedir. Halbuki boykotu diğer direniş vesilelerinden ayıran belki de en önemli nokta boykotun ferdi bir duruş olarak da yapılabilmesidir. Bu sayede idarecileri bir şey yapmayan Müslüman ülkelerin halkları, kardeşleri için bir şeyler yapmış olacaktır. Müslüman halkların elinden bu vesileyi almanın ya da birilerinin iznine bağlı kılmanın makul bir gerekçesi yoktur.

Boykotun İslam hukuku açısından meşruiyet delillerine gelince âyet ve hadislerde boykota yönelik doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak mezkur âyet ve hadislerin genel olarak boykotun meşruiyetine delalet ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Hz. Yusuf'un elindeki maddi gücü bir yaptırım aracı olarak kullanması bunu

¹²² Ebû Dâvûd, "el-Melâhim", 5 (No: 3745).

¹²³ Boykotun gerekli olmadığı hakkındaki fetvalar için bk. Arâbî, *el-Mukâtaatü'l-iktisâdiyye silâhu'ş-şu'ûb*, 49-51.

desteklemektedir. Ayrıca âyet ve hadislerde farz kılınan cihadın bir türü de mali cihad-
dır. Bu da Allah yolunda infak ile olabileceği gibi Allah için bir şeyi almaktan vazgeçmek
ile de olabilir. Bu açıdan boykotu, bize emredilen mali cihadın bir parçası olarak görmek
mümkündür. Aynı şekilde boykotu âyetle yasaklanan zulme ve onu uygulayan zalim-
lere engel olmanın bir vasıtası kabul etmek mümkündür. Nitekim gerek düşmana yapı-
lan silah satışlarını ya da direkt maddi yardımları engellemek gerekse de düşmana do-
laylı olarak destekte bulunan şirket ve devletlere boykot sayesinde baskı uygulayarak
onları bu destek vazgeçirmek düşmanın yapacağı zulme engel olma amacı taşımaktadır.
Vesilelerin, amacın hükmünü alacağı kaidesinden hareketle zulme engel olmanın
hükmü olan vücûbu boykota da taşımak mümkündür.

Asr-ı saâdette yaşanan olaylara baktığımızda bizzat Resûlullah'ın (sallallâhu
aleyhi ve sellem) ambargoya maruz kaldığını görüyoruz. Bu durum bizim için bir delil
oluşturmasa da eldeki maddi gücün bir yaptırıma dönüştürülmesi fikrinin o zamandan
beri var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bunun dışında Resûlullah'ın yaptığı,
emrettiği ya da onay verdiği şeylere baktığımızda bunların düşmana maddi zarar verme
ya da onları maddi bir menfaatten mahrum bırakma amacına matuf olduğu görülmek-
tedir. Bu amaç ekonomik boykotun hedefleri ile örtüşmektedir.

Ele aldığımız fikhî ilke ve kaidelere ve bunların boykot ile ilişkisine baktığımızda
zulme engel olmanın bir yolu olan boykotun meşruiyetini ispat etmek ve hükmünü or-
taya koymak zor değildir. Ayrıca zulme engel olma ve mazlum Müslümanlara yardım
etme amacı taşıyan boykotun, şeriatın amaçları (makâsıdü's-şerîa) ile örtüştüğü ve
zarûriyyât-ı hamseye uygun olduğu da aşikardır.

Klasik dönem fukahasının görüşlerine baktığımızda meseleyi silah ve silah mal-
zemesi satımı meselesi üzerinden ele aldıklarını ve bunu haram kabul ettiklerini gör-
mekteyiz. Bu durum fertlerden çok devletleri ve şirketleri ilgilendirmektedir. Müslü-
man hassasiyetine sahip yöneticilerin bu işlemlere engel olmaları gerekmektedir. Bu-
gün yapılan boykotun silah ile alakası olmadığı söylenebilir. Ancak burada şu nokta
unutulmamalıdır. Boykot edilen şirketlerin yaptıkları maddi yardımlar düşman kuvve-
tinin elinde Müslümana karşı kullanılan bir silaha dönüşmektedir. Fukahanın sözle-
rinde yer alan “Müslümana karşı düşmana yardım eden her şey” kaydı meselenin sa-
dece silah olmadığını, bilakis düşmanı maddi olarak Müslümanlara karşı güçlendirecek
her şeyin bu yasak kapsamına girdiğini göstermektedir. Ayrıca savaş esnasında düşman
ile alışverişin yasaklanması gerektiğini belirten görüşler ya da düşman yurdunda alış-
veriş yapmanın onları güçlendireceği gerekçesiyle yasaklanması gerektiğini belirten
görüşler meselenin silahla sınırlı olmayıp düşmanın işine yarayabilecek her türden
maddi desteğin bu yasak içerisinde değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Fukahanın kayıtlarında yer alan bu satışların antlaşma sonrasında da haram kalmaya devam ettiği, nitekim düşmanın her an bu antlaşmayı bozabileceğine dair kayıtlar boykotun sadece savaş süreci ile sınırlı olmaması gerektiğini ifade etmek için kullanılabılır. Zaten günümüzde de düşman kuvvetlerin verdikleri sözlerde durmadıklarına, yaptıkları anlaşmaları defalarca bozduklarına bizzat şahit olmaktayız.

Boykot edilen bazı şirketler hakkında verilere yer verdiğimiz bölüm ise kimilerince dillendirilen boykotun işe yaramadığı, etkili olmadığı şeklindeki yargıların yanlışlığını ortaya koymaktadır. Tabii ki bu boykotların kısa sürede, uzun yıllara dayanan uluslararası şirketleri batırmayacağı aşikardır. Ancak bu durum boykota yönelik hevesi kırmak yerine boykotun pasif bir direniş yöntemi olarak hayat boyu devam ettirilecek bir duruşa dönüşmesini sağlamalıdır. Ayrıca boykotun sadece ekonomik boykot ile sınırlı kalmaması bilakis yaşanan bu zulümlere engel olabilmek için ekonomik boykotun akademik, kültürel, siyasal ve diplomatik boykot ile desteklenmesi gereklidir.

Kıymetli isim ve kuruluşların boykotun vacip olduğu, boykot mallarını almanın ise haram olduğuna dair yukarıda zikredilen fetvalarından sonra boykotun hükmü hakkında bizim bir şey belirtmemize gerek yoktur. Nitekim hüküm gayet açıktır. Ancak bütün bu zikredilenlerden sonra Müslümanlara yönelik zulüm yapan, onlara maddi destekte bulunan ya da sözlü olarak onlara destek olan devlet, halk, şirket, marka, fabrika vb. kurum ve kuruluşların kendilerine ve ürünlerine yönelik ekonomik boykot yapmanın gerek naslardan gerek Resûlullah'ın hayatından gerekse de fıkıh kitaplarından çıkartılabilecek meşru ve sağlam delillere dayandığını söylemek mümkündür.

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

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi yazım editörü olan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır./The author, who serves as the journal's writing editor, has not been involved in any stage of the article's evaluation or publication process. The peer review process has been conducted in full adherence to the principles of scientific impartiality.

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

- 26 September. “Ulemâu'l-Cezâir Yusdirüne Fetvâ Vücûbi Mukâtaati'l-Bedâi' ed-Dâ'imeti li-İsrâîl”. Erişim 10 Ocak 2024. <https://www.26sep.net/index.php/local/68471-2023-11-24-19-22-22>
- AA, Anadolu Ajansı. “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Buradan milletime sesleniyorum, Fransız mallarını asla satın almayın”. 29 Ocak 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-buradan-millemtime-sesleniyorum-fransiz-mallari-asla-satin-almayin/2019403>
- AA, Anadolu Ajansı. “Starbucks'ın küresel satışları temmuz-eylül döneminde de düştü”. Erişim 11 Şubat 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/starbucksin-kuresel-satislari-temmuz-eylul-doneminde-de-dustu/3379920>
- Açıkgöz, Fatma Yiğit. vd. “Türkiye'nin Karşılaştığı Diplomatik Krizler Sonucunda Yapılan Boykot Çağrılarının Toplumdaki Yansımaları”. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2021), 285-309.
- Akyüz, Vecdi (ed.). *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aljazeera. “Fetvâ Tûcibü Mukâtaate İsrâîl”. Erişim 02 Şubat 2024. <https://www.aljazeera.net/news/2010/5/12/%D9%81%D8%AA%D9%88%D9%89-%D8%AA%D9%88%D8%AC%D8%A8-%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B7%D8%B9%D8%A9-%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84>
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Arâbî, Abdulhay Arâbî. *el-Mukâtaatü'l-iktisâdiyye silâhu's-şu'ûb*. Rabat: Müessesetü's-Sebîl, 2021.
- Âşûr, Muhammed Tâhir b. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Balaban, Selin. – Yücel, Serap. “Tüketici Boykotu ve Tüketicilerin Boykot Katılımlarını Etkileyen Faktörler”. *Izmir Democracy University Social Sciences Review* 2/2, (2019), 191-212.
- Balıkçıoğlu, Betül vd. “Şiddet İçermeyen Bir Eylem Olarak Dolaylı Tüketici Boykotlarının Oluşum Süreci ve Türkiye İçin Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62/3, 80-100.
- BDS, *The Boycott Divestment Sanctions*. “AXA Divest”. Erişim 15 Şubat 2025. <https://bdsmovement.net/axa-divest>
- BDS, *The Boycott Divestment Sanctions*. “New Victory: Carrefour closes all branches in Jordan due to BDS pressure”. Erişim 9 Şubat 2025. <https://bdsmovement.net/Carrefour-Closes-All-Branches-In-Jordan-BDS-Pressure>

- BDS, *The Boycott Divestment Sanctions*. “What is BDS”. Erişim 10 Şubat 2025. <https://bdsmovement.net/what-is-bds>
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Husrevcirdî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405H.
- Bilinçli Tüketim Hareketi. “Anasayfa”. Erişim 12 Şubat 2024. <https://bilinclituketim.com/>
- Bloomberg. “Anti-Israel Boycotts Hurting McDonald's, KFC in Asia, Mideast”. Erişim 10 Şubat 2025. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2024-05-24/anti-israel-boycotts-hurting-mcdonald-s-kfc-in-asia-mideast>
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tāvķi'n-Necât, 2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus el-Hanbelî. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Adl, 2008.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed İvaz. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çetinkaya, Doğan. *1908 Osmanlı Boykotu Bir Toplumsal Hareketin Analizi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Çolak, Filiz. “Osmanlı Devleti'nin Dış Ticaretinde Avusturya-Macaristan'ın Yeri ve Önemi (1908-1918)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/3 (Eylül 2020), 1611-1643.
- Dâru'l-İftâi'l-Lîbiyye, “Beyânu Meclisi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti's-Şeriiyeti't-Tâbi' li-Dâri'l-İftâi bi-Şe'ni Vücûbi Mukâtaati'd-Düveli ve's-Şerikâti'd-Dâ'imati li's-Sahâyineti fi'l-Udvâni alâ Ğazze”. Erişim 10 Ocak 2024. <https://ifta.ly/%d8%a8%d9%8a%d8%a7%d9%86%d9%8f-%d9%85%d8%ac%d9%84%d8%b3%d9%90-%d8%a7%d9%84%d8%a8%d8%ad%d9%88%d8%ab%d9%90-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%af%d8%b1%d8%a7%d8%b3%d8%a7%d8%aa%d9%90-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d8%b1%d8%b9-9/26985/>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Siyonizm'i destekleyen firmaların ürünleri kararlı ve devamlı bir şekilde boykot edilmeli”. Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/35938/siyonizmi-destekleyen-firmalarin-urunleri-kararli-ve-devamli-bir-sekilde-boykot-edilmeli>
- Diken. “Boykot çağrısı markaları harekete geçirdi.”. 03 Şubat 2024. <https://www.diken.com.tr/boykot-cagrisi-markalari-harekete-gecirdi-pes-pese-aciklama-yayimladilar/>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duruk, Cemal. *Silahsız Güç: Boykot Sivil Toplum Kuruluşlarının Boykot Çağrısının Tüketici Davranışlarına Etkisi*. İstanbul: Sarmal Kitabevi, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

- el-İttihâdü'l-Âlemî li-Ulemâi'l-Müslimîn. “Fetvâ Lecneti'l-İctihâd ve'l-Fetvâ bi-husûsi'l-Mukâtaati'ş-Şâmileti li'l-Aduvvi'l-Muhtel”. Erişim 9 Ocak 2023. <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=31524>
- Euro News. “Starbucks Middle East fires 2,000 workers amid Israel-Hamas war boycott”. Erişim 10 Şubat 2025. <https://www.euronews.com/business/2024/03/06/starbucks-middle-east-fires-2000-workers-amid-israel-hamas-war-boycott> *Etimoloji Türkçe*. Erişim 7 Aralık 2023. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/boykot>
- Fetâvâ İbn Cibrîn. “Ahkâmu'l-Mukâtaa”. Erişim 17 Ocak 2024. <https://cms.ibn-jebreen.com/fatwa/home/book/228#sec1000007>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 7 Aralık 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- GZT. “Boykot hareketi büyüyor.” 02.02.2024. <https://www.gzt.com/foto-galeri/jurnal/boykot-hareketi-buyuyor-iste-israili-destekleyen-markalar-2038897>
- Halîfî, Ahmed b. Hamed. “Silâhu'l-mukataâti min emda'l-eslihati ve encahuhâ fi ihdâi'l-aduvvi ... mine'l-kâimi bi'l-emr”, X. 16 Kasım 2023, 18:24. <https://twitter.com/AhmedHALKhalili/status/1725173071454040407>
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ya'merî. *Tebşiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*. thk. Cemâl Maraşlı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer el-Heytemî. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423 h.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-Tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'mesâili'l-Müstahrace*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mükaddimâtu'l-mühhidât*. thk. Muhammed Huccî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1988.

- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad b. Menî'. *et-Tabakât*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî. *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Mecduddîn el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ li-İbni Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Tûlûn, Muhammed b. Ali b. Hamâraveyh ed-Dimeşkî. *İ'lâmu's-sâilîn an kütübi seyyi-di'l-mürselîn*. thk. Mahmûd el-Arnâvût. Beyrut: er-Risâle, 1987.
- İKAM, *İslam İktisadî Araştırmaları Merkezi*. "Finansal, Toplumsal ve Fıkhi Boyutlarıyla Boykot". Erişim 12 Şubat 2025. <https://ikam.org.tr/finansal-toplumsal-ve-fikhi-boyutlariyla-boykot>
- İlkbahar, Demet. *1911-1912 Trablusgarb Savaşı ve Osmanlı Kamuoyu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İzgi, Halil İbrahim. "Yükselen Sivil Güç: Boykot". Anadolu Ajansı. (12.02.2024). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/gorus-yukselen-sivil-guc-boykot/3048167#>
- Jevtić, Jana. *Lives in Solidarity BDS Activism among Europe's Muslims*. Leiden: Brill, 2023.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-burûk fî envârî'l-furûk*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayrettin. "En Kolay Cihad". *Yeni Şafak* (05 Kasım 2023). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/en-kolay-cihad-4572425>
- Karaman, Hayreddin – Dönmez, İbrahim Kâfi vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Rum Politikası 1908-1914*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. "1913-1914 Rumlara Karşı Boykot ve Hüseyin Kazım Bey'in Bir Risalesi". *ÇİTAD* 5/13 (Güz 2006), 91-107.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhûye*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002.
- Kubbealtı Lugatı*, Erişim 24 Ocak 2024. <http://www.lugatim.com/s/ambargo>
- Krister, M.J.. "Peygamber'in Pazarı". çev. Abdullah Kahraman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 24-29.
- Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa Terbaru MUI Nomor 83 Tahun 2023: Mendukung Agresi Israel ke Palestina Hukumnya Haram". Erişim 11 Ocak 2023.

- <https://www.mui.or.id/public/index.php/baca/berita/fatwa-terbaru-mui-no-mor-83-tahun-2023-mendukung-agresi-israel-ke-palestina-hukumnya-haram>
Malaysia Now. “Over 100 Starbucks outlets in Malaysia closed as boycott of US brands takes bite”. Erişim 10 Şubat 2025. <https://www.malaysia-now.com/news/2024/10/29/over-100-starbucks-outlets-in-malaysia-closed-as-boycott-of-us-brands-takes-bite>
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, t.y.
- Merkezü Dirâsâtî'l-Vâkı' ve't-Târîh. “Nidâu'l-Aksâ Fetvâ min Ekseri 100 Âlim ve Dâiye”. Erişim 02 Temmuz 2024. <https://www.chcscen-ter.net/%D9%85%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%B3%D8%A7%D8%AE%D9%86%D8%A9/%D9%86%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D8%B5%D9%89-%D9%81%D8%AA%D9%88%D9%89-%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%AB%D8%B1-%D9%85%D9%86-100-%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D9%88%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9/>
- Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Abdul-latîf Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adl ani'l-adl ilâ Resûlillâh*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- MWN, *Morocco World News*. “Starbucks, H&M Exit Moroccan Market Amid Controversy”. Erişim 11 Şubat 2025. <https://www.moroc-coworldnews.com/2023/12/359261/starbucks-h-amp-m-exit-moroccan-mar-ket-amid-controversy>
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. Kahire: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 2003.
- Özgül, Mansur. “Kureyş Kabilesinin Yükselişinde ve Düşüşünde Kervan Faaliyetlerinin Rolü”. *İlahiyat* 6 (2021), 65-80.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 42 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Sa'dûn, Âbid b. Abdullah. *el-Mukâtaatü'l-iktisâdiyye te'sîlahâ's-şer'î vâkıahâ ve'l-me'mûl lehâ*. Riyâd: Dâru't-Tâbiîn, 2008.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût li's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Sesli Sözlük*. Erişim 7 Aralık 2023. <https://www.seslisozluk.net/boykot-nedir-ne-demek/>

- Suruç, Salih. *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2019.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- The New Arab*. "Carrefour to close all branches in Oman amid BDS boycott calls". Erişim 9 Şubat 2025. <https://www.newarab.com/news/carrefour-close-all-branches-oman-amid-bds-boycott-calls>
- Topal, Şevket. *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi (Kötülüğe Giden Yolun Kapatılması)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- TRT Haber. "McDonald's: İsrail boykotu satışlara zarar veriyor". Erişim 11 Şubat 2025. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/mcdonalds-israil-boykotu-satislara-zarar-veriyor-836624.html>
- Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı. "Türkiye'nin İsrail ile Ticareti Durdurma Süreci Hakkında Bilgi Notu". Erişim 13 Şubat 2025. <https://ticaret.gov.tr/haberler/turkiyenin-israil-ile-ticareti-durdurma-sureci-hakkinda-bilgi-notu>
- Qaradawi.Net. "el-Karadâvi: Şirâu'l-Bedâi'i'l-İsrâiliyye ve'l-Emrîkiyye fî hâze'l-Vakti mine'l-Kebâir". Erişim 17 Ocak 2024. <https://www.al-qaradawi.net/node/4174>
- Vâkıd, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-megâzî li'l-Vâkıdî*. thk. Marsden Jones. London: Oxford University Press, 1966.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fî şerhi ravdi'd-tâlib*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zeydî, Taha Ahmed. "Hükümü'l-Mukâtaati'l-İktisâdiyye li-Müntecâti'd-Düveli'l-Mu'tediye ve'l-Müsânide li'l-Keyânî's-Sıhyûnî". *Hey'etü Ulemâi Filistîn*. Erişim 07 Ocak 2024. <https://palscholars.org/news/%d9%85%d8%a7-%d8%ad%d9%83%d9%85-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%82%d8%a7%d8%b7%d8%b9%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%82%d8%aa%d8%b5%d8%a7%d8%af%d9%8a%d8%a9-%d9%84%d9%85%d9%86%d8%aa%d8%ac%d8%a7%d8%aa-%d9%85%d8%b3/>

Sakal Kesmenin/Kazımanın ve Bıyık Kısaltmanın Fıkḥî Hükümü: Şâfiî Mezhebindeki Yaklaşımlar Üzerine Bir Deneme

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology

İstanbul/TÜRKİYE

husnuc_@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-7877-2113

Öz

Sakal ve bıyığın şekillenmesi etrafındaki tartışmalar günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu husustaki görüşleri, genel olarak üç noktada özetlemek mümkündür: a) Sakal kesmek/kazımak haram veya tahrîmen mekruhtur. b) Sakal kesmek tenzîhen mekruhtur. c) Sakal kesmek mubahtır. Hz. Peygamber’in kavlini ve fiilî uygulamalarını esas alan âlimlerin çoğunluğu sakal kesmenin haram veya tahrîmen mekruh olduğunu söylerken, Şâfiî mezhebinde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Kâhîr ekseriyeti (Hanefîlerdeki tenzîhen mekruha denk) mekruh hükmünü tercih ederken İmam Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu bir kısım Şâfiî fakihî, çoğunluğun görüşüne uygun olarak sakal kesmenin haram olduğu kanaatine sahip olmuşlardır. Son dönem bazı ilim adamları ise konuyla ilgili rivayetleri örf ve âdet eksenî etrafında değerlendirerek sakal kesmenin haram veya mekruh kabilinden herhangi bir dinî/şer’î hüküm içermediğini, aksine kişiyi temiz ve düzenli olmaya teşvik edici mubah söz ve fiiller olarak değerlendirmişlerdir. Makalede -daha önce yapılmış benzer çalışmalardan farklı olarak- Şâfiî mezhebindeki sakal kesmenin mekruh olduğu görüşünün kaynağı ve dayandığı delil mercek altına

Geliş/Received: 16.08.2024 | **Kabul/Accepted:** 10.04.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Çiftçi, Muhammed Hüsnü. “Sakal Kesmenin/Kazımanın ve Bıyık Kısaltmanın Fıkḥî Hükümü: Şâfiî Mezhebindeki Yaklaşımlar Üzerine Bir Deneme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 219-259./Çiftçi, Muhammed Hüsnü. “The Jurisprudential Ruling of Shaving/Trimming the Beard and Trimming the Mustache: An Evaluation on the Approaches in Shāfi‘ī School”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 219-259.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1534328>

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 Hüsnü ÇİFTÇİ | CC BY-NC-ND 4.0 International

alınmıştır. Bu görüşün temsilcisi olduğu kabul edilen İmam Gazzâlî'nin konuya dair yorum ve yaklaşımları incelenmiştir. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı doğal olarak mezhep içinde kendisinden sonra gelen özellikle Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi yetkin pek çok âlim üzerinde etkili olmuş ve Gazzâlî'nin kullanmış olduğu "mekruh" kavramı, mezhebin genel usulüne göre "tenzîhen mekruh" şeklinde anlaşılmıştır. Bu nedenle makalede ilk dönem fukahânın kullanmış olduğu mutlak kerâhet lafzının delâleti incelenmeye tabi tutulmuştur. Gerek Gazzâlî'nin gerekse Nevevî'nin kullanmış olduğu "mekruh" kavramının "haram" veya "tahrîmen mekruh"a delâlet edip etmeyeceği konusu genişçe irdelenmiştir. Çalışmanın bir kısmında ise sakal kesmenin sosyal hayat üzerindeki yansımaları üzerinde durulmuştur. Din İşleri Yüksek Kurulu ile TDV İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde yer alan konuya dair yaklaşımlar, zikredilen deliller etrafında yeniden yorumlanmıştır. Bu çerçevede özellikle Türkiye'deki dinî bazı çevreleri temsilen Said Nursî'nin sakal hususundaki görüş ve yaklaşımları fikhî ölçüler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sakal, Bıyık, Mekruh, Haram.

The Jurisprudential Ruling of Shaving/Trimming the Beard and Trimming the Mustache: An Evaluation on the Approaches in Shāfi'ī School

Abstract

Discussions around the shaping of beard and mustache have continued until today. The subject can be summarized in three general headings: a) Trimming/shaving the beard is forbidden (haram) or makrûh tahrîman (disliked but close to be forbidden). b) Shaving the beard is makrûh tanzîhan (disliked but close to be permissible). c) It is permissible to shave the beard. Most scholars, based on the verbal and actual practices of the Prophet, agree that cutting the beard is forbidden (haram) or makrûh tahrîman, there are two different approaches in the Shāfi'ī school. While the overwhelming majority of the jurists prefer it to be makrûh, some Shāfi'ī jurists, including Imam Shāfi'ī, have the opinion that cutting the beard is haram, in line with the opinion of the majority. Some recent scholars, on the other hand, have evaluated the narrations on the subject on the axis of customs and traditions and have evaluated that shaving the beard does not contain any religious/ Shari'a rulings that are forbidden (haram) or makrûh, on the contrary, the narrations consist the sayings and deeds that encourage the person to be clean and tidy. In this article, unlike previous similar studies, the source of the makrûh view in the Shāfi'ī school and the evidences on which it is based are examined. The comments and approaches of Imam al-Ghazālî, who is considered to be the representative of this view on the subject, were examined. Naturally, this approach of al-Ghazālî had an impact on many competent scholars who came after him within the school, such

as Nawawî and İbn Hajar al-^cAsqalânî, and the concept of "makrûh" used by al-Ghazâlî was understood as "makrûh tanzîhan" according to the general jurisprudential methodology of the school. For this reason, in the article, the implications of the absolute karaha used by the first period jurists have been examined. It also examines whether the concept of "makrûh" used by both al-Ghazâlî and Nawawî could indicate "prohibition (harâm)" or "makrûh tahrîman (disliked but close to be prohibited)". Part of the study focused on the reflections of shaving the beard on social life. The approaches to the subject in the relevant article of the Supreme Council of Religious Affairs and TDV Encyclopedia of Islam have been re-evaluated around the mentioned evidence. In this context, the views and approaches of Said Nursî, as a representation of the views of some religious circles in Turkey, regarding beard were discussed within the framework of Islamic jurisprudential criteria.

Keywords: Islamic law, Beard, Moustache, Makrûh, Harâm

Giriş

Sakal, yetişkin erkeğin yüzünde çene ve yanak kısmında oluşan tüylerin tamamına verilen isimdir.¹ Türkçe’de eski bir kullanıma sahip olmakla birlikte *sakal* kelimesinin hangi kökten geldiği hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir.² Arapça’da “lıhye” (لحية) olarak bilinen sakal kelimesi Kur’ân’da Hz. Musâ’nın (a.s), Hz. Harun’a (a.s) söylediği: “*Ey kardeşim! Saçımı, sakalımı çekme.*”³ mealindeki âyetle zikredilmektedir.

İnsanlık tarihi kadar eskiye dayanan sakal tartışması, İslâm öncesi dinlerde de yer almaktadır. Tevrat’ta sakal tıraşı yasaklanırken⁴ Hristiyanlıkta farklı tezahürleri görülmektedir. Batı Hristiyanlarında sessiz kalınırken Doğu Hristiyanlarında sakalın bırakılması gerekli görülmüştür.⁵ Türklerin ise İslâm’dan önce genel olarak sakallarını tıraş ettikleri ancak uzunca bıyık bıraktıkları Göktürklerle ait heykellerden anlaşılmaktadır.⁶

İslâm’da sakal ve bıyığın şekillenmesi Hz. Peygamber’in kavli ve fiilî uygulamalarıyla meşruiyet kazanmıştır. Sakal ve bıyığın hükmüyle ilgili rivayetler çoğunlukla

¹ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: İdâretü’t-Tıbbâti’l-Münîriyye, ts.), 10/35.

² Emine Gürsoy Naskali, *Saç Kitabı* (İstanbul: Kitabevi, 2004), 25; *Kubbealtı Sözlük*, “Sakal” (Erişim 1 Haziran 2023).

³ Tahâ, 20/94.

⁴ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2004), Lev. 19:27. “Yüzünüzün yan kısımlarındaki saçlarınızı kesmeyin, sakalın kenarlarına dokunmayın.”

⁵ İsmail Yalçın, “Sakal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 36/1.

⁶ Naskali. 25.

hadis kaynaklarının *Tahâret, Libâs, Ziyânet, Fezâil, Edeb, Kerâhe, Tereccül, el-Hazr ve'l-İbâha* adlı bölümlerde zikredilmektedir.⁷

Konuyla ilgili rivayetlere Tirmizî'nin *eş-Şemâil*'i veya İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı gibi şemâil ve tabakat eserlerinde rastlamak da mümkündür. Öte yandan sakalın hükmüyle alakalı müstakil bazı eserler de kaleme alınmıştır. Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî'nin (ö. 1982) *Vücûbu İfâ'i'l-lihye*, Muhammed b. Ahmed İsmail el-Mukaddem'in *Edilletu tahrîmi halki'l-lihye*, Ali b. Ahmed b. Hasan er-Râzihî'nin, *el-Câmi' fî ahkâmi'l-lihye*, Abdülazîz b. Sıddîk el-Gumârî'nin (ö. 1997) *İfâdetü zevi'l-efhâm bi enne halka'l-lihyeti mekrûhun ve leyse bi harâm*, Ömer Süleyman Eşkar'ın *Selâsü Şe'âir*, Ali Ahmed Abdu'l-Âl-et-Tahtâvî'nin *el-Lihye fî Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne* adlı Arapça eserleri zikredilebilir. Ayrıca bunlara Enver Baytan'ın *Saç, Sakal ve Bıyık Hakkında Dinî ve Sıhhi Tavsiyeler*, Muhittin Uysal'ın, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, Emine Gürsoy Naskali'nin *Saç Kitabı* adlı eserleri ile Hüseyin Baysa'nın "*Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi*" adlı makalesini eklemek mümkündür. Mezkrû eserlerde her ne kadar mezheplerin konuyla ilgili yaklaşımları zikredilmiş olsa da özellikle Şâfiî mezhebine isnat edilen "mekruh" olduğu görüşünün yeterince tetkik edilmediği kanaati hasıl olduğundan, çalışmamızda meseleyi bu yönüyle ele almaya çalışacağız. Öncelikle konuyla ilgili rivayetleri sonra mezhep görüşlerini ve delillerini tahlil etmeye gayret edeceğiz.

1. Rivayetlere Genel Bakış

Sakal ve bıyık ile ilgili rivayetlerin genelinde sakalın serbest bırakılması, bıyığın ise kısa tutulması emredilmektedir. Konuyla ilgili rivayetlerin pek çoğu "*Serbest bırakın (kesmeyin), hali üzere terk edin!*" manasında (وَأَعْفُوا), (وَأُفُوا), (وَأُزْحُوا), (وَفُزُوا), (وَأُزْجُوا) şeklinde beş farklı emir kipiyle geldiği⁸ gibi "*Hz. Peygamber emretti*" şeklinde doğrudan (أَمَرَ) kalıbıyla da görülmektedir. Bunlara ilaveten "*Beş veya on şey fıtrattandır*" türünden hadislerde de sakaldan bahsedilmektedir.

⁷ Nitekim ilk muhaddislerden İbn Ebî Şeybe ve Tirmizî, Kitâbu'l-Edeb'de, Buhârî, Kitâbu'l-Libâs'da, İmam Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce, Tahâret'te Nesâî, Kitâbu'z-Zîynet'te, İmam Mâlik, el-Muvatta', Kitâbu's-Şa'r'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da Kitâbu'l-Kerâhe'de incelemişlerdir.

⁸ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu'l-Müslim* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 2/154; Muhammed b. Ahmed İsmail, *Edilletu tahrîmi halki'l-lihye* (Kahire: Dâru's-Safve, 1988), 21-22, Nevevî'nin ilgili yerde mezkûr emir kiplerinin iştikâkı ile ilgili tahliline göre (وَأَعْفُوا) fiili (إِعْفَاء)'dan, (وَأُفُوا) fiili (إِعْفَاء)'dan, (وَأُزْحُوا) fiili (إِزْحَاء)'dan, (وَفُزُوا) fiili (تَوْفِير)'den, (وَأُزْجُوا) fiili (إِزْجَاء)'dan türetildiği anlaşılmaktadır.

2. Sakalın Kesilmesi/Kazınması ve Bıyığın Kısaltmasına Dair Rivayetler

Sakalın kesilmeyip uzatılması ve bıyığın kısaltılmasına dair hadisler Hz. Âişe, Abdullah İbn Ömer, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre gibi ileri gelen sahâbîler tarafından nakledilmiştir. Çoğunlukla sakal ve bıyık ile ilgili ifadeler birlikte zikredilirken bir kısmının sadece bıyıkların tıraş edilmesi hususunda⁹ vârit olduğu görülmektedir.¹⁰

2.1. Abdullah b. Ömer (r.a) Tariki ile Gelen Rivayetler

- Buhârî > Muhammed > Abde > Ubeydullah b. Ömer > Nâfi' > Abdullah b. Ömer'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Bıyıkları kesmekte mübalağa ediniz, sakalı serbest bırakınız.”¹¹

İmam Müslim bu rivayeti İbn Ömer'den أَخْفُوا الشَّوَارِبَ وَأَغْفُوا اللَّحْيَ “Bıyıklarınızı iyice kesiniz, sakallarınızı bırakınız.” şeklinde de rivayet etmektedir.¹²

- Buhârî > Muhammed b. Minhâl > Yezîd b. Zürey' > Ömer b. Muhammed b. Zeyd > Nâfi' > Abdullah b. Ömer'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Kâfirlere muhalif olunuz, sakalınızı bırakınız, bıyığınızı iyice kısaltınız.”¹³

Müslim, mezkûr hadisi bazı küçük lafız değişiklikleri ile birlikte خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ şeklinde İbn Ömer'den rivayet etmektedir. Aynî, bıyığın kısaltılması ile ilgili tüm lafızların mübalağa ifade ettiğini dolayısıyla bıyığın vücut teni görünene kadar kesilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁴

- Müslim > Kuteybe b. Saîd > Mâlik b. Enes > Ebû Bekir b. Nâfi' > An Ebîhi > Abdullah b. Ömer'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Resûlullah (s.a) bıyığı kesmeyi, sakalı bırakmayı emretmiştir.”¹⁵

⁹ Zeyd b. Erkam'ın rivayet ettiği “Bıyığından almayan bizden değildir.” mealindeki hadis gibi. (مَنْ لَمْ يَأْخُذْ مِنْ) (شَارِبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا), Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2017/1438), “Edep”, 6.

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdülhak (Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968), 4/430 vd.

¹¹ Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Libâs”, 63; إِنْهَكُوا الشَّوَارِبَ وَأَغْفُوا اللَّحْيَ

¹² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Tahâret”, 16.

¹³ Buhârî, “Libâs”, 62; خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفَزُوا اللَّحْيَ وَأَخْفُوا الشَّوَارِبَ

¹⁴ Aynî, *Umde*, 10/347.

¹⁵ Müslim, “Tahâret”, 16; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'* (Ebû Mus'ab Rivayeti), thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl (Beyrut, 1418/1998); “Şa'r”, 1; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1409/1988), “Teraccül”, 15; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asâr* (Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1991), 1/441; أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِإِخْفَاءِ الشَّوَارِبِ وَإِغْفَاءِ اللَّحْيِ

- İbn Ebî Şeybe > Ali b. Hâşim > Vekî > İbn Ebî Leylâ > Nâfi' > Abdullah b. Ömer'den şöyle rivayet etti: “Abdullah b. Ömer, Hac veya Umre yaptığında bir tutamdan fazla olan sakalını keserdi.”¹⁶

Aynî, Hz. Ömer'in, sakalını bir tutamdan fazla uzatan birini gördüğünü ve fazlalıklarının kesilmesini emrettiğine dair bir rivayeti nakletmektedir.¹⁷

2.2. Ebû Hüreyre (r.a) Tariki ile Gelen Rivayetler

- Müslim > Ebû Bekir b. İshâk > İbn Ebî Meryem > Muhammed b. Ca'fer > el-'Alâ b. Abdurrahman b. Ya'kûb > An Ebîhi > Ebû Hüreyre'den (r.a) şöyle rivayet etti: “(Dudaklarınız üzerine inen) bıyıklarınızı kesiniz, sakalınızı salıveriniz, Mecûsilere muhalefet ediniz.”¹⁸

Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî aynı hadisi Ebû Hüreyre'den küçük lafız değişikliğiyle خَالِفُوا الْمُجُوسَ جُزُوا الشَّوَارِبَ وَأَزْخُوا اللَّحْيَ وَخَالِفُوا الْمُجُوسَ şeklinde¹⁹, Bezzâr ise خَالِفُوا الْمُجُوسَ جُزُوا الشَّوَارِبَ lafızıyla Enes'den (r.a) zikretmektedir.²⁰

Hz. Peygamber (s.a) bu rivayette Müslümanları özellikle bıyıklarını bırakıp, sakallarını kesen Mecûsilere benzememeleri hususunda uyarmaktadır.²¹

- Ahmed b. Hanbel > Hüseyim (b. Beşîr) > Ömer b. Ebî Seleme > An Ebîhi > Ebû Hüreyre'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Bıyıklarınızı kısaltınız, sakalınızı salıveriniz.”²²
- Buhârî > Ali > Süfyan > Zührî > Saîd b. Müseyyeb > Ebû Hüreyre'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Fitrat (gereği insanın yapması gereken şeyler) beştir veya beş şey fitrat icabıdır: Sünnet olmak, etek ve koltuk altı kıllarını tıraş etmek, tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak.”²³

¹⁶ Buhârî, “Libâs”, 62; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994), 6/109; وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا خَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ قَبِضَ عَلَى لَحْيَيْهِ فَمَا فَضَّلَ أَخَذَهُ

¹⁷ Aynî, *Umde*, 22/46-47.

¹⁸ Müslim, “Tahâret”, 16; جُزُوا الشَّوَارِبَ، وَأَزْخُوا اللَّحْيَ، وَخَالِفُوا الْمُجُوسَ

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), (8785); Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asâr*, 1/440.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned* (Medine: Mektebü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 2009), 13/90.

²¹ Aynî, *Umde*, 10/347; Ali Ahmed et-Tahtâvî, *el-Lihye fî Dav'î'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 20.

²² Ahmed b. Hanbel, (7132); قُضُوا الشَّوَارِبَ وَأَغْفُوا اللَّحْيَ

²³ Buhârî, “Libâs”, 63, 64; Müslim, “Tahâret”, 56. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 15; Tirmizî, “Edeb”, 14; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Kahire: el-Matbaatü'l-meymeniyye, 1312), “Zîynet”, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: b.y, 1981)

- İbn Ebî Şeybe > Ebû Usâme > Şu'be > Amr b. Eyyûb > Ebû Zür'a > Ebû Hüreyre'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Ebû Hüreyre (r.a) sakalını (çenesinden itibaren) tutar, bir kabzadan fazla olanını keserdi.”²⁴

2.3. Hz. Âişe (r.a) Tariki ile Gelen Rivayetler

- Buhârî > Ali > Süfyân > Zührî > Saîd b. Müseyyeb > Hz. Âişe'den (r.a) şöyle rivayet etti: “Fıtrat (gereği insanın yapması gereken şeyler) beştir. Sünnet olmak, etek ve koltuk altı tıraşını yapmak, tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak.”²⁵
- Müslim > Kuteybe b. Saîd > Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Züheyr b. Harb > Vekî' > Zekeriyâ b. Ebî Zâide > Mus'ab b. Şeybe > Talk b. Habîb > Abdullah b. Zübeyr > Hz. Âişe'den (r.a) şöyle rivayet etti: “On şey fıtrattandır. Bıyıkları kısaltmak, sakalı (bir tutam) uzatmak, misvak kullanmak, (abdestte) burna su vermek, tırnakları kesmek, parmak boğumlarını yıkmak, koltuk altı ve etek tıraşı yapmak, ön ve arka avret mahallerini yıkamak (istincâ).”²⁶ Râvî: “Onuncusunu hatırlamıyorum; fakat bunun da ağza su verme (mazmaza) olması ihtimaldir” dedi.

İbn Ebî Şeybe ayrıca Hz. Âişe'den “Bıyığı kısaltmak, sakalı uzatmak fıtrattandır.”²⁷ mealindeki hadisi nakletmektedir. Sakalla ilgili yukarıda zikrettiğimiz rivayetler her ne kadar “mütevâtir” derecesine ulaşmasa da “meşhur” seviyesine ulaştığını söylememiz mümkündür.

3. Mezheplerin Görüşleri

Sakal kesmenin (حَلَّ) hükmü ile ilgili görüşleri; Haram, mekruh ve mubah olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Fakihlerin çoğunluğu sakalı tamamen kesmenin haram veya tahrîmen mekruh olduğunu savunurken özellikle Şâfiî mezhebinin çoğunluğu mekruh olduğu görüşünü tercih etmektedir. Son yüzyılda -az da olsa- bazı ilim adamlarının mubah görüşünü tercih ettikleri görülmektedir.²⁸ Dolayısıyla klasik dönem âlimlerinden oluşan ilk iki görüş sahipleri meseleye dinî; modern dönem olarak bilinen

“Tahâret”, 8; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asâr*, 1/440; وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ
الْفِطْرَةُ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَتَقْلِيمُ الْإِبْطِ

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/108.

²⁵ Buhârî, “Libâs”, 61; Müslim, “Tahâret”, 56. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Tirmizî, “Edeb”, 14; Nesâî “Zîynet”, 1; İbn Mâce, “Tahâret”, 8; وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ
الْفِطْرَةُ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَتَقْلِيمُ الْإِبْطِ

²⁶ Müslim, “Tahâret”, 56. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Tirmizî, “Edeb”, 14; Nesâî, “Zîynet”, 1; İbni Mâce, “Tahâret”, 8; وَتَقْلِيمُ الْإِبْطِ
وَحَلُّ الْغَائَةِ وَاتِّقَاضُ الْمَاءِ

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/111.

²⁸ Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 54.

üçüncü kısım ilim adamları ise örfî cihetten yaklaşmışlardır. Fakihler, bıyığın tam veya kısmen kesilip kesilmeyeceği hususunda farklı yaklaşımlar sergilemektedirler. Öncelikle sakalla ilgili her bir görüşü delilleriyle birlikte incelemeye çalışalım.

3.1. Sakal Kazımanın Haram Olduğu Görüşünü Savunanlar ve Delilleri

Hanefî, Mâlikî²⁹ ve Hanbelîlerin³⁰ çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî fakihi, sakalı tamamen kazımanın haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.³¹ Nitekim Hanefîlerden Haskefî sakal kesmenin haram olduğunu açıkça bildirirken³² Mâlikîlerden İbnü'l-Kattân³³ (ö. 628/1231), Hanbelîlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328)³⁴ ve Zâhirîlerden İbn Hazm (ö. 456/1064), müste olması³⁵ hasebiyle sakal kesmenin haram olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiğini belirtmektedir.³⁶ Bazıları ise sakal bırakmanın vâcib, kesmenin haram olduğunu söylemektedir.³⁷ İbn Hazm ayrıca *el-Muhalla*'da sakalı bırakmanın, bıyıkları kısaltmanın farz olduğunu nakletmektedir.³⁸ Bunun yanı sıra bıyığın kısaltılması konusunda âlimlerin ittifak ettiğini fakat tamamen kesilip kesilmeyeceği hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. İbn Teymiyye ise sakalı kesmenin kadının saçını

²⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Mükrim el-Adevî, *Hâşiyetü'l-adevî alâ kifâyeti't-tâlib er-Rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/244; İbn Mühennâ, Ahmed b. Guneym b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/307.

³⁰ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fikhü ala'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1972), 2/45-46; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytül-müslim fî ş-şeriatil-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1993), 1/58.

³¹ Ali b. Ahmed b. Hasan er-Râzihî, *el-Câmi' fî ahkâmî'l-lıhye* (Kâhire: Dâru'l-Âsâr, 2004), 69; Mahmud b. Muhammed b. Ahmed Subkî, *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd* (Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1394), 1/186; فَلَذَلِكَ كَانَ حَلَقَ اللَّحْيَةِ مُحَرَّمًا عِنْدَ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ الْمُجْتَهِدِينَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيَّ وَأَحْمَدَ وَغَيْرَهُمْ

³² Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr* (İbn Abidîn ile birlikte) (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 6/ ٤٠٧; وَلِذَا يُحْرَمُ عَلَى الرَّجُلِ قَطْعُ لِحْيَتِهِ

³³ İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülmelik Mağribî, *el-İkna' fî mesâilil-icmâ'*, thk. Fârûk Hamâde (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2003), 4/2020.

³⁴ Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î, *el-Ahbârü'l-ilmiyye mine'l-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li-şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998), 19; وَيُحْرَمُ حَلْقُ اللَّحْيَةِ

³⁵ Müste (نَسَاءً) İbret olması kastıyla canlı veya ölünün burnunu, kulağını vs. azalarını keserek çirkinleştirme işlemine denir. İslâm böyle bir işlemi câiz kılmamaktadır. Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ: Arabi-İngilizî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 404.

³⁶ Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Merâtibü'l-icmâ'*, thk. Muhammed Salâh Fethî (Amman: Dâru'l-Feth, 2021), 640; اِتَّفَقُوا أَن حَلَقَ جَمِيعَ اللَّحْيَةِ مُثْلًا لَا تَجُوزُ

³⁷ Eşkar, *Selâsü Şe'âir*, 47.

³⁸ Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ şerhu'l-Mucellâ* (Beyrut: Mektebeti Abdülazîz b. Hâlid b. Hamed Âl Sâni, 2022), 2/547; وَأَمَّا فَرْضُ قُصِّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللَّيْحَةِ

(zaruret olmaksızın) kesmesinden daha ağır bir haram olduğunu belirtmektedir.³⁹ Hatta bazı Hanefî kaynaklarında sakalını kısaltan veya kesen imamın imametinin caiz olmayacağı, kendi namazının ise mekruh olacağı bildirilmiştir.⁴⁰

Bazı fakihlerce suçluların ta'zîr cezası olarak dövülmesi câiz görülmesine rağmen yaralanması, bir uzvunun veya sakalının kesilmesi câiz görülmemiştir.⁴¹ Nitekim Hanefîler saç veya sakala karşı bir cinâyet işlenmesi halinde diyet ödenmesini gerekli görmüşlerdir.⁴² Mâlikî kaynaklarında ise sakal ve bıyıklarını kesenlerin te'dip edilebileceği ifade edilmektedir.⁴³ Bununla birlikte İslâm tarihinde bu hususta münferit de olsa bazı yanlış uygulamalara rastlamak mümkündür. Mesela Melik Abdülaziz'in ilk dönemlerinde hırsızlık, aldatma ve benzeri suçlardan yargılananların ta'zîr cezası olarak sakallarının kesildiği ve sokaklarda teşhir edildiği literatürde yer almaktadır.⁴⁴ Sakalın kesilmesini câiz görmeyenler, iddialarını ispat edebilmek için ilgili rivayetlerle istidlâlde bulunmuşlardır. Bu delilleri sırayla incelemeye çalışalım.

3.1.1. Rivayetlerde Yer Alan Emir Sîgası

Sakal kesmenin câiz olmadığını savunanların ileri sürdüğü en kuvvetli delillerden biri hadislerde zikredilen emir kipleridir. İlgili rivayetlerin çoğunluğu “*Sakalı serbest bırakın, bıyıkları kısaltın*”⁴⁵ şeklinde gelirken diğerleri “*Hız Peygamber (s.a) bıyığı kesmeyi, sakalı bırakmayı emretmiştir.*” sîgalarıyla nakledilmektedir. Emir kipi ile ilgili hükümler klasik usul kaynaklarında genellikle “lafzın şer'î hüküm bildirmesi” başlığı altında ele alınır. Fakihlerin pek çoğuna göre genel olarak emir sîgası ilk anda me'mûrun-bih'in

³⁹ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Şerhü'l-Umde fi'l-fıkh*, thk. Suud b. Salih Uteyşan (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993), 1/236; *فأما حلقها فمثل حلق المرأة رأسها فأشدد، لأنه من المثلة المنهي عنها وهي محرمة*

⁴⁰ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1348), 4:82; *مَنْ حَلَقَ أَوْ قَصَرَ لِحْيَتَهُ لَا تَجُوزُ إِمَامَتُهُ*

⁴¹ Mansûr b. Yûnus b. Salahiddin Buhûtî, *Şerhu Münthe'l-irâdât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 3/336; Ahmed Selâme eL-Kalyûbî, *Hâşiyetü Kalyûbî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/206.

⁴² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'ü's-san'â'i fi tertibi's-şerâ'i'* (Mısır: Dâru'l-Küttâbi'l-İlmiyye, 1986), 7/156; Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thr. Zekerıyyâ Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/356; Cezîrî, *el-Fıkhü ala'l-mezâhibi'l-erba'a*, 5/342.

⁴³ Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.); 1/9; *يُخْرَمُ عَلَى الرَّجُلِ حَلْقُ لِحْيَتِهِ أَوْ شَارِبِهِ وَيُؤَدَّبُ فَاعِلُ ذَلِكَ*; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattab, *Mevâhibu'l-celîl* (b.y.: Dâru Alemi'l-Kütüb, ts.), 1/۳۱۳; *وحلق اللحية لا يجوز وكذلك الشارب وهو مثله*

⁴⁴ Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198-202.

⁴⁵ el-Haşr, 59/7.

vücûbuna yani bir işin meydana gelmesinin kat'i ve ilzam edici bir üslupta istendiğine delâlet eder. Emir, vücûp dışındaki ibâha, nedb, irşâd veya te'dib gibi manalara ancak özel bir karîne bulunduğu takdirde delâlet edebilir.⁴⁶

Sakal kesmenin (Hanefîlerdeki tenzîhen mekruha denk) mekruh olduğunu savunan Şâfiî mezhebi âlimlerinin çoğunluğu ise emir sîgasının mutlak manada vücûba delâlet etmediğini gerek vücûba gerekse ibâhaya delâlet edebilmesi için harici bir kari-neye ihtiyaç olunacağını belirtirler.⁴⁷ Dolayısıyla “Hz. Peygamber (s.a) bıyığı kesmeyi, sakalı bırakmayı emretmiştir.” şeklindeki rivayetlerin sakalı bırakmanın sünnet olduğuna delâlet ettiğini savunmaktadırlar.

Bazı âlimler ise hadislerde zikredilen “Serbest bırakın, hâli üzere terk edin!” manasındaki (أَغْفُوا), (أَرْخُوا), (أَوْفُوا), (أَرْجُوا), (وَفَّوْا) emir sîgalarının “Peygamber sizi neyden nehyederse ondan sakının” âyeti mûcebince “sakalı kesmeyi terk edin” manasında bir nehiy ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla meselenin bir de “emredilen şeyin zıddının yapılıp yapılmamasının hükmü” açısından değerlendirilmesi gerekir. Bir usul kaidesi olarak “Yapılması istenen fiilin aksini yapmak emrin gayesini ortadan kaldırıyorsa haram, değilse mekruhtur. Yapılması istenilenin tersinin bir ya da birden fazla olmuş olması önem arz etmiyor.” Dolayısıyla eşinden ayrılmış kadınların, iddet süresi içinde evlenmelerini yasaklayan emir bu süre içinde evlenmenin haram oluşuna, namaza kalkma emri ise oturma- nın kerâhetine delâlet eder.⁴⁹ Buna göre Şâri’ erkeklerden sakallarını uzatmasını emre- derken aslında kesmelerini nehyetmektedir. Böyle olunca emrin zıddının yapılmaması hâlinde yani sakalların kesilmesiyle emrin maksadı tamamen ihlal edilmiş olduğundan mezkûr usul kaidesi gereği -zaruret durumu hariç- kişinin sakalını kesmesinin câiz ol- mayacağı anlaşılmaktadır.

Cüveynî⁵⁰ ve İmam Gazzâlî gibi âlimler ise emir sîgasının her zaman vücûb ifade etmediğini dolayısıyla emrin aksinin her zaman o işin terkini gerektirmediğini

⁴⁶ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), 1/260; Salim Ögüt, “Emir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/119-121.

⁴⁷ Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1324), 1/417; Gazzâlî, *el-Menhûl fî'l-uşûl (el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl)* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 102-103.

⁴⁸ Ömer Süleyman Eşkar, *Selâsü Şe'âir* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1991), 43.

⁴⁹ H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/544-547.

⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn, Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Doha: Câmi'atü Katar, 1978), 1/252.

söylemişlerdir.⁵¹ Ancak iman ile inkâr gibi zıddın tek olduğu hallerde emrin, zıddının terkinin gerekli kılacağı durumda usulcüler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat âlimler, “kalk!” emrinin muhalifi olan “oturma”, “uzanma” ve “secdeye gitme” gibi emrin birden fazla zıddı bulunması halinde emrin, zıddının terkinin zorunlu kılıp kılmadığı hususunda tartışmışlardır.⁵²

Şinkîî (ö. 1974) ve Şerebâsî (ö. 1980) gibi bazı muasır ilim adamları ise emir sîgalarını hüküm bakımından ikili bir ayırıma tabi tutarak Allah tarafından kullanılanın vücûba, Hz. Peygamber (s.a) tarafından kullanılanın ise nedbe delâlet ettiğini,⁵³ dolayısıyla sakal bırakmanın mendup olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki selef âlimlerinden hiç kimse emir sîgalarını böyle bir ayırıma tabi tutmamıştır. Zira böyle bir ayırım “*Resûlullah size neyi getirmişse onu kabul edin ve sizi neyden nehyetmişse o şeyden uzak durun*” âyetinde ifade edilen emrin aksine Hz. Peygamberin hüküm koyma yetkisini sınırlandırmak manasına geleceğinden tutarlı görünmemektedir. Nitekim namazların rekât sayısı, zekât oranları sünnetle sabit olan farzlardır.

3.1.2. Sakalın Fitriliği

Sakal kesmenin câiz olmadığını savunanların ileri sürdüğü delillerden biri de sakal bırakmanın erkeğin fitratına/yaratılışına özgü bir davranış olduğu iddiasıdır.⁵⁴ Bu görüş sahipleri, sakal kesmeyi Allah Teâlâ’nın lanet edip huzurundan kovduğunda şeytanın insanoğlunu hedef göstererek söylediği “*İnsanlara yine emredeceğim onlar da Allah’ın yarattığı fitratı değiştirecekler.*”⁵⁵ mealindeki âyet ile Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre (r.a) tariki ile nakledilen “*Beş şey*” veya “*on şey fitrattandır*” şeklindeki mezkûr sahih rivayetleri esas almaktadırlar. Onlar ayrıca “*H. Peygamber (s.a) saçına saç ekleyen ve ekleten, dövme yaptıran ve yapan, güzellik için dişlerini seyrekletiren kadınlara lânet etmiştir.*”⁵⁶ mealindeki benzer hadisleri de bu kapsamda değerlendirerek sakal kesmenin câiz olmaya çağını savunmaktadırlar. Zira Allah Teâlâ kullarını yarattığı şekil üzere görmek istemektedir. Dolayısıyla kadının saçına saç eklemesi, kaş alması, kalıcı dövme yaptırması ve diş

⁵¹ Gazzâlî, *el-Menhûl fi'l-usûl*, 114; Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî, *Minhâcü'l-vusûl ilâ makâsi ilmi'l-usûl* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2013), 376-377.

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/162-163; Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, 1/123, 130; Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1418/1998), 2/198-199.

⁵³ Ebû Hâzim Ahmed b. Cum'a eş-Şerebâsî, *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980), 1/23-25.

⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, 1/312.

⁵⁵ en-Nisâ 4/121; وَلَا مَرْئِيَهُمْ فَلْيَغَيِّرُوا خَلْقَ اللَّهِ

⁵⁶ Buhârî, “Tefsir”, 4, “Libâs”, 83, 85, 87; Müslim, “Libâs”, 115, 117, 119.

seyreltmesi gibi fitrata yönelik müdahaleler lanetlenmiştir. Sakal da fitrattan sayılması sebebiyle kesilmesi nehyedilmiştir.⁵⁷

Ayrıca kadınların erkeklere nispetle eşlerine karşı süslenmeye ve güzel görünmeye daha fazla ihtiyaçları olmasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a) "... Allah yüzündeki tüyleri alan ve aldırان kadınlara lanet etsin..."⁵⁸ buyurması hilkate müdahale olarak değerlendirildiğinde erkeklerin sakallarını kesmesinin haramlığını ortaya koyması bakımından oldukça manidardır.⁵⁹ Nitekim usulcüler, hadislerde lanet lafızlarıyla ifade edilen yasakların o fiilin haramlığına veya kerâhetine delâlet edebileceğini söylemişlerdir.⁶⁰ Hatta İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) gibi bazı âlimler, naslarda bir fiil hakkında "teh-dit", "had cezası" veya "lanet" ifadesinin bulunmasının o fiilin büyük günah sayılması için bir kriter olduğunu haber vermektedir.⁶¹

Bazı araştırmacılar ise sakalı kökünden kazıma ameliyesinin dövme yapma ve dişleri incelterek seyrekleştirme işlemi gibi vücutta kalıcı bir etki bırakmadığını, dolayısıyla bunun Allah'ın yaratmasına müdahale şeklinde değerlendirilmesinin doğru olmadığını savunmaktadır.⁶² Hâlbuki "Allah yüzündeki tüyleri alan ve aldırان kadınlara lanet etsin..."⁶³ şeklindeki benzer rivayetlerde sakal gibi kalıcı bir müdahale olmadığı halde kaşların alınması lanetlenmiş ve haram kılınmıştır. Bu da gösteriyor ki vücuda yönelik bir müdahalenin haram kılınabilmesi için o değişikliğin kalıcı olması gerekmemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımın pek de sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Râgıb el-İsfehânî'nin, "tağyir" kelimesini "bir şeyi şekil veya özü itibarıyla değiştirmek"⁶⁴ şeklinde tarif etmiş olması bunu teyit eder mahiyettedir.

"On şeyin veya beş şeyin fitrattan olduğunu" yani geçmiş peygamberlerin sünneti olduğunu bildiren hadisler⁶⁵ aynı zamanda sakalın sünnet olduğunu iddia edenlerin de istidlâl ettiği en önemli delillerinden biridir. Bu görüşte olanlar rivayetlerde zikri geçen "tırış olmak, koltuk altını ve tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak" gibi pek çok

⁵⁷ Faruk Beşer, *İslâm'da Kılık-Kıyafet Örtünme* (İstanbul: İSAV, 1991), 168-169.

⁵⁸ Buhârî, "Libâs", 84; Müslim, "Libâs", 120.

⁵⁹ Eşkar, *Selâsü Şe'âir*, 44-45.

⁶⁰ Zekiyüddîn Şaban, *Usûlü'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 52-53.

⁶¹ İzzeddîn Abdulaziz İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm*, thk. Osman Cum'a Damiriyiye (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 1/31.

⁶² Hüseyin Baysa, "Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 278-279.

⁶³ Buhârî, "Libâs", 84; Müslim, "Libâs", 120.

⁶⁴ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, "Ta'yîr" (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 619.

⁶⁵ Aynî, *Umde*, 20/59; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 8/27.

ameliyenin sünnet hükmünde olduğunu dolayısıyla sakal tıraşının herhangi bir şekilde yaratılışa müdahale olmadığını savunurlar⁶⁶ hâlbuki zikri geçen işlemler arasında özellikle Şâfiî fukahâsının tamamının⁶⁷ aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu tarafından vâcip kabul edilen “sünnet olma/hıtân” ameliyesi de yer almaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla bu yaklaşımın pek de sıhhatli olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca böyle bir yaklaşım konu ile ilgili bir kısım rivayetleri gerek hadis gerekse fıkıh usulü bakımından göz ardı etmek gibi bir olumsuzluğu da ortaya koymaktadır. Zira hadislerde toplu zikredilen farklı şeylerin ortak hükümde olması gerektiği yönünde herhangi bir usul kaidesi bulunmamaktadır. Meselâ Hz. Peygamber’in (s.a) “yedi şeyin yapılmasını emrettiği, yedi şeyi yasakladığına” dair Berâ b. Âzib (r.a) tarafından rivayet edilen hadiste⁶⁹ zikredilen şeyler de hüküm bakımından aynı değildir. Nitekim “hastayı ziyaret etmek”, “selam vermek” sünnet iken “zulme uğrayana yardım etmek” farz, “yemek davetine katılmak” bir kısım âlimlere göre vâciptir.⁷⁰ Yine Ebû Hüreyre’nin (r.a) rivayet ettiği “Müslümanın Müslüman kardeşi üzerinde beş hakkı vardır: Selâmına karşılık vermek, hasta ziyaretinde bulunmak, cenazeye iştirak etmek, davet ettiğinde gitmek, aksırdığında kendisine ‘yerhamukellah’ demek.”⁷¹ mealindeki hadiste zikredilen beş fiilin hükümleri aynı değildir. Nitekim selam almak farz⁷² iken hasta ziyareti sünnettir. Cenazeye iştirak ise farz-ı kifâyedir.⁷³ Kısacası birden fazla konunun aynı hadis metninde zikredilmiş olması hüküm bakımından da müşterek olmalarını gerektirmemektedir. İleri sürülen bu gerekçe esasen sünnet olduğunu iddia edenler için tek başına delil olamayacağı gibi vâcip diyenler için de tek başına delil olmadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca sakalın fitraten erkek için bir ziynet sayıldığını hatta câhiliye Araplarına kadar uzandığını vurgulamak gerekir.⁷⁴ Nitekim halk kültürümüzde aslanın yelesine benzetilen sakal, İslâm âlimlerince de kadındaki saç mesabesinde bir ziynet

⁶⁶ Abdülazîz b. Sıddîk el-Gumârî, *İfâdetü zevi'l-efhâm bi enne halka'l-lihyeti mekrûhun ve leyse bi harâm* (Filistin: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye, 2015), 105.

⁶⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 13/431.

⁶⁸ Zeydân, *el-Mufasssal*, 47; Câdelhak Ali Câdelhak, *Buhûsu Fetâvâ İslâmiyye* (Kahire: el-Ezherî'ş-Şerif, 1996), 2/26; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 1/37.

⁶⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 2, Müslim, “Libâs”, 3.

⁷⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Abidîn, *Reddül-muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yay, 1984), 6/347.

⁷¹ Buhârî, “Cenâiz”, 2; Müslim, “Selâm”, 4.

⁷² Serahî, *el-Mebisât*, 2/29; Kâsânî, *el-Bedâi*, 1/264.

⁷³ Kâsânî, *el-Bedâi*, 2/114; عيادة المريض ليست من الفرائض، بل من الفضائل وصلاة الجنازة ليست بفرض عين بل فرض كفاية تسقط عنه بقيام الباقي بها.

⁷⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1970), 4/609.

sayılmıştır.⁷⁵ Onlar bu konuda; “*Melekler şöyle derler: erkeği sakalı, kadını da saçıyla süsleyen Allah’ı tenzih ederiz.*”⁷⁶ şeklindeki benzer rivayetleri esas almışlardır. Bir kısım ilim adamı ise sakalın erkeğe ait bir süs olduğunu dolayısıyla onu kesmenin Allah’ı abesle iştigal etmekle itham manasına geleceğini iddia etmiştir.⁷⁷ Bazıları da sakalın tıpkı kadının cazibesini kamufle eden başörtüsü gibi, erkeğin çekiciliğini kamufle ettiğini söylemiştir.⁷⁸ Diğer bir kısmı ise meseleye hıfzıssıhha cihetinden yaklaşarak (erkeğin alametifarikası sayılan) sakalın vücuttaki erkeklik hormonlarını kontrol eden testosteron miktarı ile doğru orantılı olduğunu savunmuştur.⁷⁹ Kısaca sakalın, kadın saç gibi ziynet sayılması durumunda -zaruret durumu hariç- kesilmesinin câiz olmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.3. Gayr-i Müslimlere Benzemek

Sakal bırakmanın dinî bir vecibe olduğunu savunan fakihlerin diğer bir delili ise kişinin sakalını kesmesi halinde gayr-i müslimlere benzeyeceği yönündeki iddialarıdır. Kur’ân’da gayr-i müslimlere benzemekle ilgili doğrudan bir âyet olmasa da genel olarak Müslüman olmayanlarla ünsiyet kurmayı yasaklayan “*Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyiniz...*”⁸⁰ mealinde benzer âyetlere rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a) Mekke döneminin ilk yıllarında ehl-i kitabın gönüllerini yumuşatma gayesi ile onlara muhalefet etmemiştir. Meselâ Müslümanlar “Âşûra orucu”nu Yahudiler gibi tek günde tutmuşlardır. Fakat ilerleyen süreçte Yahudilerin küfürlerinde ısrar etmeleri üzerine Hz. Peygamber orucu iki güne çıkararak onlara muhalefet etmiştir.⁸¹ Yine âlimler diğer din mensuplarına benzeme endişesinden dolayı “kerâhet vakitlerinde (sabah, öğle ve akşam) namazların yasaklanması, kadınların saçlarını gayr-i müslim kadın veya erkeklere benzeyecek şekilde (kulak hizasına kadar) kestirmelerinin nehyedilmesi ve namazda kişinin ellerini beli üzerine koymaktan menedilmesi” yönündeki benzer yasakları bu kapsamda değerlendirmişlerdir.⁸² Hz. Peygamber (s.a) gerek sakal ve bıyıkla

⁷⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 1/150; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâi'*, 2/141; Naskali, 25.

⁷⁶ Aynî, *el-Binâye*, 13/179.

⁷⁷ Mehmet Talu, *Dinî Meselelerimiz* (İstanbul: y.y., 1991), 1/612.

⁷⁸ Salih Tuğ, *İslâm'da Kılık Kıyafet ve Örtünme* (İstanbul: İSAV, 1987), 41.

⁷⁹ Testosteron gerek erkekte gerekse kadında; ruhsal, cinsel, bilişsel ve neslin çoğalması hususunda asıl hormonlardan sayılır. Beyza Bilsel, "Testosteron Hormonunun Duygusal, Bilişsel ve Davranışsal Etkileri", *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 16 (Nisan 2022), 292-301; Bunun yanı sıra kas ve kemik kütlelerinin artması ve vücut kıllarının büyümesi gibi tali cinsiyet özelliklerini tetikleyici bir role sahiptir.

⁸⁰ el-Mâide 5/51.

⁸¹ Eşkar, *Selâsü Şe'âir*, 38.

⁸² Bu konudaki pek çok rivayet için bkz. Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî ibnû's-Sıddîk, *el-İstinfâr li-gazvi't-teşebbüh bi'l-küffâr* (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1988), 28 vd.

ilgili gerekse farklı rivayetlerde genel olarak Hristiyan, Yahudi, Müşrik veya Mecûsilere “muhalefet” edilmesini emrederken “*Kim bir kavme benzerse onlardandır*”⁸³ veya “*Bizim dışımızdakilere benzeyen bizden değildir. Yahudi ve Hristiyanlara benzemeyin...*”⁸⁴ şeklindeki pek çok rivayette “kafirlerle benzemeyi” (teşebbüh) yasaklamıştır.

İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise meseleye mukayeseli bir bakış açısıyla yaklaşarak birinin diğerinden daha üstün olduğu iki komşu millettten zayıf olanın diğerini örnek alıp ona benzemeye çalışacağını, bunun en bariz örneğinin de Endülüs İslâm Devletindeki Müslümanlar arasında görüldüğünü belirtir. Nitekim o dönem Endülüslülerin giyim- kuşam, hayat tarzları, örf-âdet ve geleneklerinde tamamen batılı milletleri (الجلالة/Galician/Galiçya) örnek aldıklarını, öyle ki ev ve iş yerlerinin duvarlarına batı tarzı resimler çizdirecek dereceye vardıklarını, bunun da kültürel istilanın bir alameti olduğunu söylemektedir.⁸⁵

İslâm âlimlerinin genel kanaati bu olmakla birlikte, sakal kesmenin mubah olduğunu savunan bazı muasır ilim adamları İslâm’da yasaklanan gayr-i müslimlere benzermenin sadece dinî hususlarda olduğunu dolayısıyla din dışı konularda herhangi bir kerâhet veya haramlığın söz konusu olmadığını ileri sürmektedirler. Bu görüşü savunanlardan Mahmut Şeltût (ö. 1963), bunu İmam Ebû Yûsuf’a sorulan bir soruya verdiği cevapla delillendirmeye çalışır: Bir kişinin hristiyan din adamlarının giydiği bir ayakkabıyı giymesi üzerine, bazı âlimlerin bunu mekruh gördüğü bilgisi kendisine haber verilince Ebû Yûsuf’un, Hz. Peygamber’in hristiyan din adamlarının giydiği türden tüylü bir ayakkabı giydiğine dair bir cevap verdiğini nakleder.⁸⁶

Şeltût’un sakal meselesini kılık-kıyafete benzetmesi öncelikle usuldeki kıyâs *mea’l-fârik*’ı hatırlatmaktadır. Zira sakal fitri, ayakkabılar örfî özellik barındırmaktadır. Bu açıdan yapılan kıyaslama isabetli değildir. Ayrıca bıyığın kısaltılıp sakalın bir tutam kadar uzatılması, haddizatında kişiyi müşrik ve ehl-i kitaba benzemekten alıkoyan hatta bir farkındalık meydana getiren yeni bir kimlik modelidir. Sakalı örf sayanların yanılgılarından bir diğeri de sakalı bıyıktan ayrı düşünmüş olmalarıdır. Hâlbuki ilgili hadislerin çoğunda sakal ve bıyık tıraşı birlikte zikredilmektedir. Dolayısıyla her ikisi birlikte düşünüldüğünde Müslümana ait bir sakal-bıyık tarzı ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki diğer inanç mensupları sakal ve bıyığı ya tamamen serbest bırakıyorlardı ya da tamamen

⁸³ Ebû Dâvud, “Libâs”, 4/(4031); من تشبه بقوم فهو منهم

⁸⁴ Tirmizî, “İsti’zân”, 7; لا تشبهوا باليهود، ولا بالنصارى

⁸⁵ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü’l-allâme İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1982), 147; Benzer ifadeler için bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 139.

⁸⁶ Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1983), 229.

kazıyorlardı yahut da Mecusilerde olduğu gibi bıyığı bırakıp sakalı kesiyorlardı. Ya da bugün olduğu gibi top sakal tarzında bırakıyorlardı. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a) sakalları uzatmayı ve bıyıkları da dudaklar görünecek şekilde kısaltmayı emrederek gayr-i müslimlere ait yerleşik örf muhalefet etmiş, yeni bir tarz ortaya koymuştur.

İslâm, geldiği toplumlarda küfür ve şirk kültürü izlerini taşıyan örfleri ya kökten reddetmiş veya sakal meselesinde olduğu gibi kısmen düzenlemiştir. Nitekim bunun bir benzerini namaz meselesinde görmek mümkündür. Bilindiği üzere Yahudilikte günün belli saatlerinde Müslümanların namazına benzer ibadetleri söz konusudur. Fakat İslâm namaz şekillerini ve zamanlarını onlarınkinden farklı ihdas etmiştir. Şayet sakal meselesine örf olarak yaklaşılabilecek olursa namaza da örf olarak bakılması kaçınılmaz olacaktır ki bu büyük bir hata olur. Dolayısıyla hakkında nas bulunan sakal meselesine örf demek usul açısından da doğru bir yaklaşım olmaz. İslâm'ın hâkim olduğu dönemlerde Müslümanlar gayr-i müslimlerden giyim kuşamlarıyla vücutlarına doladıkları kuşakları ve başlıklarıyla ayrılırlardı. Zayıfladıkları dönemlerde ise sarık ve bıyığın Müslüman için alametifarika olması daha bir önem kazanmıştır. Nitekim Zekerîyya Kandehlevî, insanların, Hz. Peygamber'in (s.a) suretinin aksine düşmanlarının şekil ve şemâlini benimzediklerini söyleyerek bu hassas duruma dikkat çekmektedir.⁸⁷

Özetle Hz. Peygamber'in (s.a) içinde bulunduğu toplumun örf ve âdetlerine uygun olarak saçını uzatması ve taraması, sürme çekmesi, dişlerini temizlemesi, koku sürmesi gibi fiillerin ibâhaya delâlet ettiği kabul edilmiştir. Fakat bir mesele hususunda emir veya teşvik sadedinde herhangi bir söz veya uygulamanın bulunması durumunda sözü edilen iş şer'i bir hüviyet kazanır.⁸⁸ Sakal uzatmak, bıyığı kısaltmak, sağ elle yemek, sol elle taharetlenmek, bu kabil davranışlardır.

3.1.4. Karşı Cinse Benzemek

Sakal bırakmanın dinî bir vecibe olduğunu savunanların istidlâl ettiği diğer önemli bir delil de sakalın kesilmesi durumunda kişinin şeklen karşı cinse benzeyeceği (teşebbüh) yönündeki iddialarıdır.⁸⁹ Allah Teâla erkek ile kadını hem beden hem de ruhen farklı yaratmakla birlikte⁹⁰ kişiye has cinsiyetin ölene kadar muhafaza edilmesini farz kılmıştır. Nitekim İslâm âlimleri "Hz. Peygamber (s.a) kadın gibi hareket eden erkeklere

⁸⁷ Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî, *Vücûbu ihfâi'l-lihye* (Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1988), 39.

⁸⁸ Muhammed Süleyman Eşkar, *Ef'âlü'r-Resûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmî's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/237.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/79.

⁹⁰ Âl-i İmrân 36; وليس الذكر كالنهي

ve erkek gibi davranan kadınlara lanet etti.”⁹¹ “Resûlullah (s.a) erkeğin kadına, kadının da erkeğe benzemesini lanetlemiştir.”⁹² “Efendimiz (s.a) kadınlar gibi giyinip kuşanan erkekleri, erkekler gibi giyen kadınları lanetlemiştir.”⁹³ “Hz. Peygamber (s.a) kadınımsı olan erkeğin bulunduğu eve girmezdi.”⁹⁴ “Hz. Peygamber (s.a) kadınımsı davranan erkekleri (muhanne) evlerinizden çıkarın dedi.”⁹⁵ şeklindeki benzer hadislerden hareketle karşı cinse benzerliği sağlayan şekil, söz ve davranışların haram olduğu ile hükmetmişlerdir.⁹⁶ Öyle ki sakal ve bıyık erkeğin hil-katine (yaratılışına) mahsus bir özellik görülürken, kadın için kusur sayılmıştır.⁹⁷ Dolayısıyla köselik ve benzeri durumlar müstesna ergenlik ve sonrası dönemlerde yoğun olarak görülen sakal, erkek ile kadını birbirinden ayırt eden önemli bir unsur/alametifarika olduğu kabul edilmiştir.⁹⁸ Nitekim İbn Hacer el-Heytemî, Zerkeşî’den naklen erkeklerin kadınlara benzemesinin tahrîmen mekruh hatta büyük günah (kebâir) olduğunu kaydetmektedir.⁹⁹

Bazı araştırmacılar hadis kaynaklarında sakal tıraşını gayr-i müslimlere benzemeye bağlayan rivayetlerin bulunduğunu ancak karşı cinse benzemeye neden olan herhangi bir rivayetin yer almadığını bu sebeple bu illetin kuvvetli olmadığını söylemektedirler.¹⁰⁰ Fakat bu çok da sağlıklı bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Zira fıkhıta pek çok meselenin sebep ve illetleri akılla kolayca kavranabildiğinden Şâri’ tarafından zikredilme ihtiyacı duyulmamaktadır. Nitekim erkeğe benzemeye çalışan kadının nasıl ki önce bıyık ve sakal bırakmaya teşebbüs etmesi beklenirse kadına benzemeye çalışan

⁹¹ Buhârî, “Libâs”, 62; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 28; Tirmizî, “Edeb”, 24; İbn Mâce, “Nikâh”, 22.

⁹² Buhârî, “Libâs”, 59; *لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ*; Kandehevî, *Vücûbu ihfâi’l-lihye*, 30.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 28; Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 2/325.

⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/236.

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/236. Kastallânî bu şahsın Enceşe adlı kişi olduğunu belirtir. Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2021), 17/319.

⁹⁶ Ebû’l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-bârî bi-şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 10/332.

⁹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed vd. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001); 3/396.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulumi’d-dîn*, 1/150; Ümit Meriç, *İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme* (İstanbul: İSAV, 1987), 39; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâ’i fi tertîbi’ş-şerâi’*, 7/329; Naskali, *Saç Kitabı*, 156; Hüseyin Baysa, *Geçmişten Günümüze Fıkḥi Açından Beden Estetizasyonu* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020), 83; Hatta bazı araştırmalar bu nevi kılların tenasül uzvu ile bir ilişkisi bulunduğunu, nitekim hunsa (çift organlı) olanların tam bir erkeklige sahip olmadıklarından sakal ve bıyıktan mahrum kaldıklarını ortaya koymaktadır. (Naskali, 156-157.)

⁹⁹ Ebû’l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi’l-kebâir* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1987), 2/341.

¹⁰⁰ Baysa, “Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 281.

erkekten de önce sakal ve bıyığını kesmesi beklenir. Dolayısıyla bu illetin hadislerde zikredilmemiş olması bunu zayıflatan bir unsur sayılmamalıdır.

Meseleyi fıkıh usulünde yer alan sedd-i zerâi' çerçevesinde incelemek de mümkündür. Meselâ “zinaya yaklaşmayın.”¹⁰¹ âyetinden hareketle fakihler, karşı cinsle tokalaşmak, sohbet etmek, bir arada halvette bulunmak gibi kişiyi zinaya götürebilecek her türlü fiilin bu yasak kapsamına girdiğini belirtmektedirler. Dolayısıyla sakalın kesilmesi hâlinde erkeğin kadına benzeyeceği hatta bıyığın da kesilmesiyle bu benzerliğin ziyadesiyle artacağını söylememiz yerinde olacaktır. Bu sebeple İslâm âlimleri henüz tüyü bitmemiş genç erkeklere şehvetle bakmanın, ittifakla haram olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰²

3.1.5. Şiâr ve Vakâr İtibari ile Sakal

Sakal kesmenin câiz olmadığını savunanların görüşlerini temellendirdikleri diğer bir delil de sakalın İslâm'ın bir şiârı/sembolü,¹⁰³ kişinin vakarı ve ağır başlılığının¹⁰⁴ bir ifadesi olduğu şeklindeki iddialarıdır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadis kaynaklarında şiâr terimi hac ibadeti sırasında Safâ, Merve,¹⁰⁵ Müzdelife'de vakfe ve telbiye getirme ibadetleri için kullanılırken zamanla İslâm âlimleri şiâr-ı İslâm tabirini Kur'ân, Kâbe, peygamber, ezan, cuma, bayram,¹⁰⁶ cemaatle namaz¹⁰⁷ ve sünnet olma (hıtân) hatta sakalı da¹⁰⁸ kapsayacak şekilde tanımlamışlardır.¹⁰⁹ Bu sebeple fakihlerin çoğunluğu sakal bırakmayı Müslümanların şiârı kabul etmişlerdir.¹¹⁰ Nitekim bazı âlimler *elfâz-ı küfür* ile ilgili kaleme aldıkları eserlerde sakala ve sarığa yapılan bir hakareti, dini hafife alma olarak değerlendiren bu cürmü işleyen kişiyi küfürle itham etmişlerdir.¹¹¹ Dolayısıyla sakal,

¹⁰¹ el-İsrâ 17/32.

¹⁰² İbn Abidîn, ۱/۴۰۷; Şehâbeddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc şerhu'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6/192; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), ۱/۲۸۵; ويحرم النظر إلى وجهها ، ووجه الأمر إذا شك في الشهوة ، أما بدونها فيباح ولو جمياً

¹⁰³ Halil Gönenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul: İlim Yayınları, ts.), 2/173; *İslâm'da Kılık-Kıyafet Örtünme* (İstanbul: İSAV, 1991), 164.

¹⁰⁴ Ebû Tâlip, Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kâtü'l-kulûb* (Kahire: Dâru Sâdır, 1310), 2/143.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/158.

¹⁰⁶ İbn Abidîn, 6/751.

¹⁰⁷ Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-muhtâr* (Haleb: Dâru'l-Fîhâ, 2020), 1/150.

¹⁰⁸ İbn Abidîn, 2/418.

¹⁰⁹ Mehmet Sait Özervarlı, “Şiâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/123-124.

¹¹⁰ Yalçın, “Sakal”, 36/1-2.

¹¹¹ İslamweb.net, “Fetva” (Erişim 1 Temmuz 2023).

“Allah’ın şîârlarına saygısızlık etmeyin”¹¹² “Kimler Allah’ın nişanesine hürmet ederse, bu o kişilerin kalplerinin takvasını ifade eder.”¹¹³ âyetleri kapsamında dinî bir şîâr olarak kabul edilerek kesilmemesi gerekir. Şayet sakal câhiliye toplumunun alışlagelen bir âdeti olmuş olsaydı Hz. Peygamberin, herkesin âdeten yapageldiği bir uygulama için “sakalınızı kesmeyin” şeklinde bir emrivakide bulunması abes olmaz mıydı? Nitekim bazı ilim adamları, Mekkelilerin sakal bırakmasını, Hz. İbrahim’in dininde yerleşik olan bir uygulamanın tezahürü olduğunu söylemektedir.¹¹⁴ Hz. Peygamber ise bu yerleşik uygulamayı bazı düzenlemeler getirerek devam ettirmiştir.

Mahmud Şeltût ve Muhammed Ebû Zehre¹¹⁵ gibi, sakalın İslâm’ın bir şîârı olmadığını aksine o günün yaygın toplumsal bir âdeti olduğunu ileri sürenler, meseleye birkaç noktadan hatalı yaklaşmaktadır. Meselâ sakalı, müşriklerin örfü saymaları başlı başına bir problem olarak durmaktadır. Zira Mekke müşrikleri -her ne kadar dinlerini tahrif etmiş olsalar da- Hz. İbrahim’den kalma sakal, bıyık, hac gibi özünden uzak bir takım şekilsel ritüelleri yaşamaktaydılar.¹¹⁶ Ayrıca gerek geçmiş peygamberlerin gerekse Hz. Peygamber ve sahâbenin hayatları boyu sakallarını kestiklerine ve bir tutamdan daha az kısalttıklarına dair herhangi bir rivayetin nakledilmemiş olması aslında sakal bırakmanın (kesmemenin) vücûbiyetini teyit etmektedir.¹¹⁷

Sakalın Mekke müşriklerinin âdeti olduğunu savunanların diğer bir yanılması da Hz. Peygamberin sakal ve bıyık hususundaki uyarılarına bütüncül olarak bakamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira hadislerde sakalları uzatmanın kişinin tercihine bırakılmadığı, aksine uzatıldığı; bıyıkların ise dudaklar görülecek şekilde kısa tutulmakla emredildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Ayrıca İbn Ömer’in (r.a), her hac ve umrede sakalının bir tutamdan fazlasını kestiği yönündeki rivayetleri¹¹⁹ ile İbrahim en-Nehaî’in “Akıllı olup da sakalını normal bir şekilde tutmayan kimseye şaşarım.” yönündeki uyarıları da bunu teyit etmektedir.¹²⁰ Dolayısıyla getirilen bu sınırlamalarla Müslümana ait sakal ve bıyık modeli, onu diğer din mensuplarından ayıran bir şîâr olmuştur. Hâlbuki gerek ehl-i kitap gerekse müşrikler için sakal ve bıyıklarda böyle bir düzenleme söz

¹¹² el-Mâide 5/2.

¹¹³ el-Hac 22/32.

¹¹⁴ Ali Ahmed, *el-Lihye fî Dav’i’l-Kur’ân ve’s-Sünne*, 20.

¹¹⁵ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, Ebû Zehra, *Fetâvâ*, thk. Muhammed Osman Şübeir (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2006), 750.

¹¹⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*, 4/610.

¹¹⁷ Kandehlevî, *Vücûbu ihfâi’l-lihye*, 15.

¹¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî’ li Ahkâmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1964), 2/104.

¹¹⁹ Buhârî, “Libas”, 64.

¹²⁰ Ali Ahmed, *el-Lihye fî Dav’i’l-Kur’ân ve’s-Sünne*, 70; وقال النخعي: عجبْتُ لرجل عاقل طويل اللحية...

konusu değildir. Nitekim tüm dünyadaki farklı inanç sahipleri sakal ve bıyığa sahip ol-salar da bir kısmı sakallarını top sakal, bıyıklarını da dudaklarını tamamen örtecek hatta ağzına girecek şekilde bırakırken diğer bazıları sakallarını kesip sadece bıyıklarını uzat-maktadırlar. Geçmişte pek çok kültürde bir olgunluk, itibar ve vakar alameti kabul edi-len¹²¹ sakal, câhiliye Arap toplumunda da kabul gören bir olguydu. Öyle ki sakalı tıraş etmek, sahibine karşı büyük bir hakaret kabul edildiği gibi kişinin sakalını sağ eliyle kavrayarak yemin etmesi güçlü bir yemin sayılırdı.¹²² Nitekim örfümüzde kullanılagelen “Sakalından utan!”, “Sakalım yok ki sözüm dinlensin!”, “Akıl olmayınca ne yapsın sa-kal?”, “Sakalı ele vermek (kaptırmak)”, “Sakalı saydırmak” vb. pek çok deyim veya ata-sözü bu saygınlık ve vakarı ifade etmektedir.

Kısacası, geçmişte İslâm toplumlarında sakalın insan üzerinde bu denli psiko-sosyal etkisi hüsnükabul görmüşken batı kültürüyle kuşatılan modern dönemlerde, sa-kal ve bıyığı kesenlerin sayıca artmış olması (örf-i fâsîd) işlenen kabahati hafifletmeye-cektir. Bazı araştırmacılar, sakal kesmeyi çokça yaygın olmasına istinaden umûmü’l-belvâ kategorisinde değerlendirerek kişinin mürûetine zarar vermeyeceğini iddia etse de¹²³ zikrettiğimiz illetler çerçevesinde mürûetle ilgili kadim fetvaların daha isabetli ol-duğu anlaşılmaktadır.

3.2. Mekruh Görüşünü Savunanlar ve Delilleri

İslâm âlimlerinin pek çoğu âyet ve hadislerden hareketle, şeklen gayr-i müslim-lere benzemenin zamanla ruhen de benzemeye ve nihayetinde kültürel yozlaşmaya ve-sile olacağı kanaatine varmışlardır. Meselâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bakara sûresi’nin 104. âyetinin kâfirlere ait bayramları kutlamanın, kılık kıyafet, söz ve fiilleri hususunda onlara benzemenin yasaklanması ile ilgili şiddetli bir tehdit içerdiğini ifade eder.¹²⁴

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin çoğu¹²⁵ sakalı kökünden kesmenin haram oldu-ğunu savunurken¹²⁶ Mâlikîlerden Kâdî İyâz (ö. 544/1149)¹²⁷ ile özellikle müteahhirîn Şâfiî âlimleri tarafından tercih edilen ve mezhep içinde hâkim olan görüşe göre sakalı

¹²¹ Naskali, 31; Yalçın, “Sakal”, 36/1-2.

¹²² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*, 4/609.

¹²³ Ahmet Yaman, “Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Aralık 2014), 7-21.

¹²⁴ Ebu’l-Fedâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Kahire: Tayyibe, 1999), 1/374.

¹²⁵ Cezîrî, *el-Fıkhü ala’l-mezâhibi’l-erba’a*, 2/45-46; Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’e ve’l-beytü’l-müslim fî’ş-şeriatî’l-İslâmiyye*, 1/58.

¹²⁶ Râzihî, *el-Câmi’ fî ahkâmî’l-lihye*, 69; Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed Subkî, *el-Menhelü’l-azbi’l-mevrûd*, 1/186; *فَلَذَلِكَ كَانَ حَلَقَ اللَّحْيَةِ مُحَرَّمًا عِنْدَ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ الْمُجْتَهِدِينَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِي وَأَحْمَدَ وَغَيْرِهِمْ*

¹²⁷ Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü’l-mu’lim bi fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1998), 2/64.

görüşünü tercih ettiğini nakletmektedir.¹³⁵ Aynı şekilde kaynaklarda sakalın kesilmesini haram görenler arasında İsnevî (ö. 772/1370), Demîrî (ö. 808/1405), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)¹³⁶, Zeynüddîn el-Melîbârî (ö. 987/1579)¹³⁷, Ahmed b. Kâsım Abbâdî (ö. 994/1586)¹³⁸, Kalyûbî (ö. 1069/1659)¹³⁹ ve Abdulhamid eş-Şîrvânî (ö. 1301/1884)¹⁴⁰ gibi âlimlerin adı da zikredilmektedir.

Şâfiî mezhebi asıl itibarıyla lafızcı bir fıkıh anlayışına sahip olmakla birlikte mezkûr ifadenin hangi karineye binaen “tenzîhen mekruh”a hamledildiği bilgisine ulaşamadığımızı belirtmek isteriz. Ayrıca mezhep içinde mekruh görüşü savunan Nevevî ve İbn Hacer’in Şâfiî’nin zikri geçen “لا يجوز” ifadesini tenzîhen mekruh şeklinde yorumladıkları bilgisine de rastlayamadık. Zira böyle bir yorum yapacak olsalardı bu hususta benzer bir meseleyi de delil getirmeleri beklenirdi.

Bu sebeple emir ve nehiy lafızlarının hükme delâleti konusu ile fakihlerin haram hükmü hususundaki çekincelerine dair yaklaşımlarını inceleme zarureti doğmuştur. Emir sîgasıyla ilgili tartışmalara daha önce değinildiği için bu bölümde son iki madde hususundaki ihtilaflar üzerinde durmaya çalışacağız.

3.2.1. “Kerâhet/Mekruh” Kavramı Hususundaki Yaklaşım

Sakal kesmenin mekruh olduğunu savunan Şâfiîlerin tercih sebeplerinden biri de konuyla ilgili Gazzâlî’nin ifadelerinde mutlak olarak zikredilen “kerâhet” lafzının hükme delâleti hususundaki yaklaşımlarıdır. Çoğunluğun bu konuda mutlak olarak zikredilen kerâhet lafzını “tenzîhen mekruh” olarak yorumladıkları görülmektedir. Kuşkusuz bunda Gazzâlî (ö. 505/1111), Râfî (ö. 623/1226), Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi mezhebin ileri gelen müteahhirîn fakihlerinin etkisi büyüktür. Bununla birlikte mezhep içinde sayıları pek de azımsanmayacak bir kısım fukahânın mezkûr görüşe katılmadıkları aksine cumhurun “haram” görüşünü tercih ettikleri görülmektedir.

¹³⁵ Muhammed b. Şettâ Dimyâtî, *Hâşiyetü lîneti’t-Tâlibîn*, 2/340; وأستاذہ: وكذا الحليمي في شعب الإيمان، وأستاذہ: قال الزركشي، وكذا الحليمي في شعب الإيمان، وأستاذہ: وقال الأذرعي: الصواب تحريم حلقها جملة؛ لغير علة بها

¹³⁶ İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'z-Ziyâ, 2020), 9/754.

¹³⁷ Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Alî Melîbârî, *Fethü'l-mu'în bi-Şerhi Kurretü'l-ayn; Kurretü'l-ayn bi-mühimmâtî'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 305.

¹³⁸ Abdülhamid eş-Şîrvânî İbn Kâsım Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım Abbâdî, *Havâşî alâ tuhfeti'l-muhtâc bi-Şerhi'l-minhâc* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/376.

¹³⁹ Kalyûbî, *Hâşiyetü Kalyûbî*, 4/206.

¹⁴⁰ fromidlib.com, “Tahrir” (Erişim 30 Kasım 2024).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî mezhebinde sakal kesmenin (Hanefîlerce kullanılan tenzîhen mekruha denk) mekruh olduğunu savunanlar, İmam Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de sarfettiği bazı sözlerini delil olarak ileri sürmektedirler. Mesela İmam Nevevî (ö. 676/1277) *el-Mecmû*'da bunu şöyle ifade etmektedir:

ذَكَرَ أَبُو طَالِبٍ الْمَكِّيُّ فِي قُوتِ الْقُلُوبِ ثُمَّ الْغَزَالِيُّ فِي الْإِحْيَاءِ فِي اللَّحْيَةِ عَشْرَ خِصَالٍ مَكْرُوهَةٍ

Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/996), *Kütü'l-ḫulûb* adlı eserinde daha sonra da Gazzâlî (ö. 505/1111) *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de sakal hususunda on mekruh bulunduğunu zikretmiştir.¹⁴¹

İmam Nevevî, mezkûr ifadesinde Mâlikî mezhebinden Ebû Tâlip el-Mekkî¹⁴² ile Şâfiî mezhebinden Gazzâlî'nin konuya dair görüşlerini nakletmesi ve bu iki âlimden önce herhangi bir âlimi referans göstermemiş olması, sakalın kesilmesi hususunda “mekruh” tabirini ilk kullananın, Şâfiîlerden İmam Gazzâlî olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum İmam Şâfiî'nin mekruh görüşünde olmadığını da bir ispatıdır. Şayet öyle olmuş olsaydı Nevevî'nin bu görüşü Gazzâlî'den önce İmam Şâfiî'ye nisbet etmesi beklenirdi.

Ebû Tâlip el-Mekkî mezkûr kitabında sakalla ilgili bölüme “ذكر ما في اللحية من...” “*Sakalla ilgili günah ve bid'atlar*” şeklinde bir başlık attıktan sonra “وَمِنْ الْبِدَعِ الْمُخْدَعَةِ اثْنَتَا عَشْرَةَ خَصْلَةً بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ وَكُلُّهَا مَكْرُوهَةٌ” “*Sakal hususunda bazılarından daha büyük on iki haslet, sonradan ortaya çıkan bid'atlere dendir. Tamamı mekruhtur.*”¹⁴³ ifadesini getirmesi “mekruh” kavramını haramları da içine alan genel manada kullandığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a) “*İslâm'a sonradan eklenen şeyler bid'attır, bütün bid'atlar ise dalâlettir, sapıklıktır ve her sapıklığın bedeli ateştir.*”¹⁴⁴ şeklindeki pek çok rivayette “*bid'at*”, “*dalâlet*” ve “*ateş*”i gerektiren bir fiil olarak nitelendirmesi sakal kesme ameliyesinin “tenzîhen mekruh”tan ağır, en hafifiyle (Hanefîlerdeki tahrîmen mekruha denk) mekruh hükmünde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Tâlip el-Mekkî'nin sakal kesmeyi “tenzîhen mekruh”tan ziyade “tahrîmen mekruh” veya “haram” gördüğü anlaşılmaktadır.

¹⁴¹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr ts.), 1/291-192.

¹⁴² Bilal Saklan, “Ebû Tâlip el-Mekkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/239-240.

¹⁴³ Ebû Tâlip Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kütü'l-ḫulûb* (Kahire: Dâru Sâdir, 1310), 2/142-143.

¹⁴⁴ Müslim, “Cum'a”, 43; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6.

İmam Gazzâlî, *İhyâ's*ının pek çok yerinde¹⁴⁵ olduğu gibi sakal meselesinde de Ebû Tâlip el-Mekkî'nin mezkûr görüşünü benimsediği ve daha sistematik bir şekilde özetleyerek naklettiği görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebindeki mekruh görüşün kaynağı olarak gösterilen Gazzâlî'nin bu ifadelerini incelememiz gerekmektedir.

وَفِي الْحَيَةِ عَشْرُ خِصَالٍ مَكْرُوهَةٍ بَعْضُهَا أَشَدُّ مِنْ بَعْضٍ وَهُوَ خِصَابُهَا بِالسَّوَادِ وَتَبْيِضُهَا بِالْكِبْرِيتِ وَتَنْقِيشُهَا مِنَ الشَّيْبِ وَالتَّقْصَانُ مِنْهَا وَالزِّيَادَةُ وَتَسْرِيحُهَا تَصْنَعًا لِأَجْلِ الرِّبَاءِ وَتَرْكُهَا شَعْنَةً وَالنَّظَرُ إِلَى سَوَادِهَا عَجَبًا بِالشَّبَابِ وَإِلَى بَيَاضِهَا تَكْبَرًا بِغُلُوِّ السِّنِّ وَخِصَابُهَا بِالْحُمْرَةِ وَالضُّفْرَةِ مِنْ غَيْرِ نَيْتَةٍ تَشْبُهُهَا بِالصَّالِحِينَ.

Sakal hususunda bir kısmı diğerinden daha şiddetli/kuvvetli on mekruh bulunmaktadır.

1. Sakalı siyaha boyamak 2. Kükürt maddesiyle beyaz renge boyamak 3. Ağaranları koparmak 4. Sakalı eksiltmek 5. Sakal eklemek, 6. Riya (yani zâhid görünmek) kastıyla sakalı serbest bırakmak 7. Dağınık bırakmak 8. Genç görünme tutkusuyla sakalın siyahına bakmak/itina etmek 9. Yaşlılıkla iftihar etme (kibirlenme) gayesiyle sakalın beyazına bakmak/itina etmek 10. Salih kimselere benzeme kastı olmaksızın sakalı kırmızı veya sarıya boyamak.¹⁴⁶

Gazzâlî bu naklinde, Ebû Tâlip el-Mekkî'nin on iki hususunu on maddede toplamış ve bunlar arasında kerâhet dereceleri olduğuna değinmiştir. Buna rağmen “*Sakalla ilgili günah ve bid'atler*” şeklindeki ilk cümlesini aktarmaması oldukça önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu kısım meselenin en can alıcı noktasıdır. Ayrıca İmam Nevevî ve Askalânî'nin konuyu aynı başlıkla aktarmamış olmaları da oldukça dikkat çekicidir.

Buna ilaveten mekruhlar arasındaki derece farklılığına işaret eden ibarenin bu iki âlim tarafından yer yer eksik aktarıldığına da şahit oluyoruz. Şöyle ki İmam Nevevî, Gazzâlî'nin mezkûr ibaresini naklederken (بَعْضُهَا أَشَدُّ قُبْحًا مِنْ بَعْضٍ) kısmını *Şerhu'l-Müslim*'de zikrettiği¹⁴⁷ halde, *Ravzatü't-Tâlibîn*'de yer vermemiştir.¹⁴⁸ Ayrıca Nevevî'nin *Şerhu'l-Müslim*'de naklettiği mezkûr ibarede geçen kubh (قُبْحًا) lafzı aslında sakal kesmenin haramlılığını da içinde barındıran genel bir manada kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nevevî'nin kendisi *Ravzatü't-Tâlibîn*'de mescidde bir kap içine idrar yapmanın aynı yerde kan aldirmaktan daha çirkin olduğunu bildirirken (...أَفْبَحُ مِنَ الْفَسْدِ) ifadesini

¹⁴⁵ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1964), 118.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, 1/۱۴۳.

¹⁴⁷ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, ۲/149.

¹⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürf en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 3/234.

“haram” manasında kullanmıştır. Ayrıca usulcülerin “kabîh” ve “estakbihuhû (kabîh görüyorum)” lafızlarını çoğunlukla “haram” manasında kullandığı bilinmektedir.¹⁴⁹

Bunu teyit eden diğer bu husus da Nevevî'nin, *Şerhu'l-Müslim*'de on mekruhun ilkinin zikrederken (إِخْدَاهَا خَضَائِبَهَا بِالسَّوَادِ إِلَّا لِعَرَضِ الْجِهَادِ) sakalı siyaha boyamanın savaş/cihad hali dışında mekruh olduğu yönündeki ifadesidir. Zira sakalı boyamak tenzîhen mekruh bir fiil olmuş olsaydı cevaz halinin cihad gibi önemli durumla istisna edilmesine gerek duyulmazdı. Dolayısıyla burada kullanılan “kerâhet” teriminin haram manasını da içerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî kaynaklarında sakalın cihadın dışında siyaha boyanmasının haram olduğu açıkça bildirilmektedir.¹⁵⁰ Yine özellikle 6. madde de “riyâ” kastıyla sakalı serbest bırakmak ile 9. madde de ifade edildiği gibi “kibirlenme” maksadıyla sakalın beyazlarına bakma veya itina etme fiili de haram bir durumdur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin burada kullandığı mekruh kavramının tenzîhen mekruhla sınırlı kalmayıp bazı haram fiillere de şamil olduğu anlaşılmaktadır. Bu da sakal kesmenin tenzîhen mekruh olduğu yönündeki iddianın oldukça zayıf kaldığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Ayrıca sakalı siyaha boyayarak insanları aldatmak, sakalı keserek aldatmaktan daha hafif kaldığı düşünülürse, sakalı tamamen kesmenin, bu sayılan mekruhlardan daha büyük bir kerâhet içerdiği açıkça anlaşılmaktadır.

Dikkat çeken diğer bir husus da Gazzâlî'nin sakalla ilgili sıraladığı on husus arasında, “sakalı kesmek” manasında yaygın olarak kullanılan halk (حلق) veya kat' (قطع) şeklinde herhangi bir terim kullanmamış olmasıdır. Gazzâlî sadece 4. maddede وَالْقُضَانُ مِنْهَا “sakalı eksiltmek” ifadesini kullanmaktadır ki bundan sakalı kesmek değil belki kısa tutmanın mekruh olduğu manası çıkarılabilir. Muhtemelen Nevevî ve İbn Hacer'in bu ifadeyi sakalı kesmek/halk (حلق) manasında yorumladıkları anlaşılmaktadır. Halbuki bu kelimenin fıkḥ literatüründe halk (حلق) veya kat' (قطع) manasında kullanıldığına rastlanmamaktadır. Nitekim diğer âlimler gibi Nevevî de *Şerhu'l-Müslim*'de “sakal kesme” manasında (حلق) fiilini kullanmaktadır.

Gazzâlî'nin mezkûr on mekruh arasında hafiften ağıra doğru bir tertibin olduğunu belirtmesi bir anlamda sakal kesmenin en hafifiyle “tenzîhen mekruh”tan daha ağır bir hüküm olduğunu ortaya koymaktadır. Zira sakalın “boyanması”, “tek tük beyaz kılların yolunması” veya “sakalın dağınık bırakılması” gibi kısmî değişiklikler sakalın tamamen ortadan kaldırılması işleminden daha hafif tasarruflardır. Bunu vurmanın, öf

¹⁴⁹ Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 134.

¹⁵⁰ Remlî, *el-Fetâvâ*, 2/27; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994), 2/257; وَمَحْظُورُ السَّوَادِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ

demeye nispetle evleviyetle haram olmasına benzetebiliriz. Yine “Genç görünme maksadıyla sakalı siyaha boyama” şeklindeki sekizinci maddeye bakıldığında, bu fiilin mekruh olmasındaki illetin “genç kalma” tutkusu olduğu belirtilmektedir. Oysaki aynı psikolojik duygunun sakalın tamamen kazınması ameliyesinde daha şiddetli olduğu aşîkârdır. Bu da sakal kesmenin diğer mekruhlara nispetle daha şiddetli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ayrıca Gazzâlî’nin yukarıda sıraladığı on maddenin şerhinde kullandığı bazı ifadelerin, mezkûr iddiamızı teyit ettiği görülmektedir. Meselâ “keyfî olarak kısmen veya tamamen sakalı yolmanın *hilkati değıştirme* ve *bid’at* bir amel olduğu” yönündeki sözleri¹⁵¹ aslında onun bununla en azından “tenzîhen mekruh” kavramından daha şiddetli olduğunu ima ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim “Hz. Peygamber (s.a) güzelleşme/estetik kastıyla dövme yapan ve yaptıran, kaşlarından (yüzünden tüy) alan, aldırın ve dişlerini seyreltip incelten kadınlara, Allah’ın yarattığına müdahale edenlere, Allah lânet etmiştir.”¹⁵² mealindeki benzer işlemler “hilkat değıştirme” ameliyesi sayıldığından “haram” görülmüştür.

Gazzâlî’nin ilgili yerde, Hz. Ömer, Ömer b. Abdülaziz ve Medine kadısı İbn Ebû Leylâ’nın, sakalını yolarların şahitliklerini reddettiğine¹⁵³ dair bazı nakillerde bulunmuş olması aslında sahâbe ve tâbiînin sakalın hükmü hususundaki görüşlerini yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca İslâm âlimlerinin çoğunluğu, şahidin adil¹⁵⁴ yani şeriatla vâcib ve müstehab olan şeyleri gözetmesini ve haram ile mekruhlardan sakınmasını şart koşmuşlardır.¹⁵⁵ Dolayısıyla Hz. Ömer ve diğerlerinin bu tavrı, sakal kesme fiilinin Şâfiîler nazarında da “haram” veya en azından “tahrîmen mekruh” olması gerektiğine delâlet etmektedir. Ayrıca Gazzâlî’nin sakalsız gençlere benzeme kastıyla sakal yolma işini “büyük bir münker”¹⁵⁶ olarak tanımlaması, sakalı kökünden kesmenin tenzîhen mekruhtan daha büyük bir mekruh olduğunu teyit etmektedir.

Şâfiîlerden Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), sakalları yeni bitenlerin bu tüylelerini koparmasını veya kesmesini mekruh gördüğünü ifade ederken genel manada sakal kesme konusuna değindiğine rastlayamadık.¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*’de sakaldaki beyaz tüylerin koparılmasını mekruh görmekle birlikte, sakalın tamamen kesilmesi

¹⁵¹ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’l-dîn*, 1/144; وذلك مكروه ومشوه للخلقة ونف الفئكين بدعة

¹⁵² Buhârî, “Tefsir”, 4, “Libâs”, 83, 85, 87; Müslim, “Libâs”, 115, 117, 119.

¹⁵³ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’l-dîn*, 1/144.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *el-Bidâye, Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1997), 4/308.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’l-dîn*, 1/144; وأما تنفها في أول النبات تشبهاً بالمزود فمن المنكرات الكبار

¹⁵⁷ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib* (Mısır: Dâru’l-Küttâbi’l-İslâmî, 2009), 1/551; وَيُكْرَهُ (تَنْفُهَا) أَيُّ الْبَحْيَةِ أَوَّلَ طُلُوعِهَا

hususunda net bir görüş ifade etmediği anlaşılmaktadır. Fakat Nevevî'nin sakaldaki beyaz tüylerin alınmasını haram gördüğünü aktarmaktadır.¹⁵⁸ Aslında Nevevî'nin sakalın beyazlarının alınmasını haram görmesi sakalın kesilmesini evleviyetle haram gördüğünün bir ifadesidir. Zira beyazların alınmasındaki yasağın illeti genç görünmektir. Bu ise sakalın tamamen kesilmesinde daha barizdir. İbn Hacer de Gazzâlî'nin ibaresini kısmen nakletmiş ve yukarıda yaptığımız itirazlardan hiçbirine değinmemiştir. Ayrıca onun pek çok meselede olduğu gibi, selefleri Nevevî ve Râfiî'yi takip ettiği dikkate alındığında kendisinin de mekruh ifadesiyle haramı kastetmiş olması ihtimali oldukça yüksektir.

Kısacası Gazzâlî'nin sakal hususunda sıraladığı on madde arasında Şâfiî mezhebinde “haram” kabul edilen fiiller de yer almasına rağmen Nevevî ve İbn Hacer'in Gazzâlî'nin kullanmış olduğu mezkûr “kerâhet” kavramını olduğu gibi naklettikleri, mekruhlardaki farklılıklara değinmedikleri görülmektedir. Daha sonra gelen mezhep âlimlerinin de aynı minval üzere meseleyi derinlemesine tetkik etmeden “tenzîhen mekruh” olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim fıkhîta bu türden uygulamalara şahit olmak mümkündür. Meselâ Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bazen Kâdî Şüreyh ve İbrâhim en-Nehaî gibi fakihlerin içtihatlarını, delillerini tetkik etmeden aldığını bildirmektedir.¹⁵⁹

Özetle ifade etmek gerekirse her ne kadar Gazzâlî'nin sakalın kesilmesini “tenzîhen mekruh” saydığı, daha sonra gelen Nevevî, İbn Hacer ve Şehâbeddîn er-Remlî'nin¹⁶⁰ (ö. 957) bu görüşü onayladığı ve mezhep içinde bu görüşün hâkim olduğu iddia edilse de zikrettiğimiz zaviyelerden bakıldığında mezkûr âlimlerin “mekruh” lafzıyla “haram” bir fiili kastetmiş olmaları ihtimali ağırlık kazanmaktadır.

3.2.2. “Haram” Hükümü Hususundaki Çekince

Şâfiî mezhebinde sakal kesmenin “tenzîhen mekruh” olarak değerlendirilmesi hususunda yukarıda zikredilen sebeplere, mezkûr fakihlerin “haram” hükmü verme konusundaki çekinceli yaklaşımlarını da ilave etmemiz mümkündür. Nitekim ilk dönem bazı fakihlerin, “Dillerinizin söylediği yalana istinaden ‘Bu helaldir, şu da haramdır’ demeyin!...”¹⁶¹ mealindeki benzer âyetlerden hareketle pek çok fıkḥî meselede “haram” lafzı yerinde “mekrûh” kavramını tercih ettikleri görülmektedir. Mesela Şâfiî fukahâsından Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) fakihlerin “mekruh” kelimesini tenzîhen mekruh,

¹⁵⁸ Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 10/350; وَذَكَرَ النَّوَوِيُّ عَنِ الْعَزَالِيِّ وَهُوَ فِي ذَلِكَ تَابِعٌ لِأَبِي طَالِبٍ الْمَكِّيِّ فِي الْقَوْبِ

¹⁵⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 157; Muhammed Saîd Sâğircî, *el-Fıkhu'l-Haneî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2000), 3/136.

¹⁶⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *el-Fetâvâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/69.

¹⁶¹ en-Nahl 16/116.

haram ve terkü'l-evlâ olmak üzere üç manada kullandıklarını hatta İmam Şâfiî'nin (تَرْكُهُ) terimini çoğu zaman “haram” yerinde kullandığını bildirmektedir.¹⁶²

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise müçtehit imamların haram lafzını kullanma hususundaki çekincelerinden dolayı yer yer “mekruh” kavramını kullandıklarını fakat daha sonra gelen âlimlerin bu terimi hafiflettiklerini ve tenzîhen mekruh hatta bazılarının bunu terkü'l-evlâ/hilâfü'l-evlâ (yasaklanmamış da olsa en uygun olanın terkedilmesi) şeklinde anlayarak büyük bir hataya düştüklerini belirtmektedir.¹⁶³ Meselâ İmam Muhammed (ö. 189/805) *el-Muvatta'* rivayetinde müt'a nikahının hükmü hususunda (الْمُتْعَةُ مَكْرُوهَةٌ، فَلَا يَنْبَغِي) ifadesinde “mekruh” terimini “haram” manasında kullanmıştır.¹⁶⁴ Yine faizli işlemler ile şarap, domuz ve meyte satışı hususunda kullandığı mekruh kavramı bu türdendir.¹⁶⁵ Nitekim Hanefî mezhebinde “mekruh” kavramı mutlak zikredildiğinde İmam Muhammed'e göre “haram”, Şeyhayn'e göre ise harama yakın bir hüküm ifade etmektedir.¹⁶⁶

Benzer uygulamaları Mâlikî mezhebinde görmek de mümkündür. Nitekim İbn Abdilber, *Câmiu'l-beyân*'da İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) rivayetle, selef âlimlerinin haram veya helal hüküm verme konusunda ihtiyatlı davrandıklarını, bunun yerine “kerih görüyoruz (نَكْرَهُ)” veya “bunu güzel görüyoruz (نَرَىٰ هَذَا حَسَنًا)” ifadelerini kullandıklarını nakletmektedir.¹⁶⁷ Yine İmam Mâlik'e satranç oyunu ile ilgili sorulduğunda mekruh gördüğünü bildirmiştir.¹⁶⁸ Fakat sonraki dönem Mâlikîlerin bir kısmı aynı şekilde “mekruh” olarak algılarken çoğunluğunun bu ifadeyi “haram” olarak kabullendiği görülmektedir.¹⁶⁹

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Maḥşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/104.

¹⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşki el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkı'în* (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.), 2/75.

¹⁶⁴ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *Fethu'l-Mugattâ şerhu'l-Muvattâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 2/374.

¹⁶⁵ Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad *el-Asl* (thk. Mehmet Boynukalın) (Dâru İbn Hazm, Beyrut: 1433/2012), Mukaddime, 263.

¹⁶⁶ İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/161.

¹⁶⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihi* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 2/179.

¹⁶⁸ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 4/19.

¹⁶⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/462; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/79; Benzer örnekler için bkz. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri* (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi) (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 143-149.

Mezkûr örneklere bakıldığında, Gazzâlî'nin, Ebû Tâlip el-Mekkî'nin sakal hususundaki görüşünü naklederken "haram" hükmünü verme hususunda çekinceli davranmış, bu yüzden "mekruh" terimini kullanmış olabileceği ihtimali kuvvetlenmektedir. Mezkûr gerekçelere istinaden olsa gerek ki Câdelhak (ö. 1996)¹⁷⁰, Seyyid Sâbık (ö. 2000)¹⁷¹, Gumârî (ö. 1997), Vehbe Zuhaylî (ö. 2015)¹⁷² ve Yûsuf el-Kardâvî¹⁷³ (ö. 2022) gibi farklı mezheplere müntesip muasır bazı âlimlerin de "tenzîhen mekruh" görüşünü benimsedikleri görülmektedir.

Bu fetvaya istinaden Şâfiî mezhebinin hâkim olduğu muhitlerde sakal bırakmanın sünnet olduğu, kesmenin de tenzîhen mekruh olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır. Meselâ Şâfiî mezhebi müntesibi olduğu bilinen Said Nursî yaşadığı dönemde "Said cuma namazına gelmiyor, sakal bırakmıyor" şeklindeki tenkitlere verdiği bir kısım cevaplar buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla onun sakal hususundaki şu sözlerini değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

Sakal meselesi ise: Bu bir sünnettir. Hocalara mahsus değildir. Bu millete yüzde doksan sakalsız olanların içinde küçükten beri sakalsız bulundum. Bu yirmi senedir bana resmî hücumlarda bazı arkadaşlarımın sakallarını kestirmeleriyle, benim sakal bırakmadığım bir hikmet, bir inâyet-i ilâhiye olduğunu ispat etti. Eğer sakal olsaydı tıraş edilseydi, Risale-i Nur'a büyük bir zarardı. Çünkü ölecektim, dayanamayacaktım.

*Bazı âlimler "Sakalı tıraş etmek câiz değildir" demişler. Muradları sakalı bıraktıktan sonra tıraş etmek haramdır demektir. Yoksa hiç bırakmayan, bir sünneti terk etmiş olur. Fakat bu zamanda, dehşetli pek çok günah-ı kebirden çekinmek için, bu terk-i sünnete mukabil, Risale-i Nur'un irşadiyle, yirmi sene haps-i münferid hükmünde işkenceli bir hayat geçirdik; inşallah o sünnetin terkine bir kefarettir.*¹⁷⁴

Said Nursî yukarıdaki ifadelerinde, sakalını neden kestiğinin gerekçelerini sıralarken öncelikle sakal bırakmayı sünnet olarak kabul ettiğini açıkça beyan ettikten sonra, yettiği çevrenin yüzde doksanın sakalsız olduğunu söylemektedir. Said Nursî'nin ifade ettiği "yüzde doksanın sakalsız olduğu" iddiasının mübalağa içerdiği kanaatini taşımaktayız. Said Nursî ayrıca sakalının olması halinde Risale-i Nur'un büyük bir zarara uğrayacağı gibi zannî bir bilgiyi mazeret olarak ileri sürmesi yerinde değildir. Zira geleceğe matuf emr-i ilâhiyeyi ancak Allah Teâla bilebilir. Kaldı ki sakalın

¹⁷⁰ Mukatel. Bazı Çağdaş Bilim Adamlarında Fetvâ Örnekleri (Erişim: 5 Temmuz 2023).

¹⁷¹ Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1985), 1/38.

¹⁷² Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 4/2659; فلا شك بأنه سنة مطلوبة

¹⁷³ Yûsuf el-Kardâvî, *el-Helâl ve'l-Haram* (Kuveyt: İttihâdü'l-İslâmî el-Alemî, 1978), 81-82.

¹⁷⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lahikası-I* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008), 51.

kesilmeyip mücadele edilmesi halinde farklı ilâhî lütuflara mazhar olması da mümkündür. Ayrıca ifadesinde sakalının kesilmesine dayanamayacağını, öleceğini belirtmesi de oldukça manidardır. Sormak gerekir acaba sakalı başkalarının cebren kesmesi mi insanı kahreder, öldürür yoksa her gün kendisinin kesmesi mi?

Said Nursî'nin “Bazı âlimler ‘sakalı tıraş etmek câiz değildir.’ demişler.” şeklindeki sözleri de maalesef problemlili görünmektedir. Zira “Görüşler” kısmında belirttiğimiz üzere âlimlerin çoğunluğu sakalın kesilmesini câiz görmemektedir. “Bazı âlimler” ifadesi Türkçe’de çoğunluğun aksine azınlığı ifade etmektedir. Said Nursî'nin “Muradları sakalı bıraktıktan sonra tıraş etmek haramdır, demektir. Yoksa hiç bırakmayan, bir sünneti terk etmiş olur.” şeklindeki ifadesi de isabetli görünmemektedir. Çünkü ne sünnette ne sahâbe uygulamasında ne de İslâm âlimlerinde böyle bir yoruma rastlayabildik. Böyle bir şeyi iddia etmek ispatını zaruri kılmaktadır. Zira zikredildiği üzere âlimlerin çoğunluğuna göre hangi surette olursa olsun sakalın kesilmesi/kazınması haram veya tahrîmen mekruhtur.

Tüm bu değerlendirmelerimiz ışığında Said Nursî'nin görüşlerini benimseyen bazı çevrelerin “Dolayısıyla sakalı tıraş etmek câizdir. Cevazı bulunan bir meselede Bediüzzaman'ın içtihadına uymak ise müstahsendir.”¹⁷⁵ şeklinde usûl-i fıkha aykırı çıkarımlarda bulunmaları kanaatimizce isabetsiz bir yaklaşımdır. İmam Şâfiî'nin de dahil olduğu çoğunluğun haram veya tahrîmen mekruh olarak hükmettiği bir meselede mezhebe müntesip bir âlime -kendisinin de tasvip etmeyeceği- müçtehit vasfı atfedilerek sakal kesmeyi câiz göstermek, açıkçası hakikati saptırmaktan başka bir şey değildir. Hâlbuki asıl itibarıyla sakal, hükmü sünnet tariki ile sabit olan bir emirdir. Nitekim fıkhıta benzer şekilde sabit olan hükümler yer almaktadır. Mesela vitir namazının hükmü sünnet yoluyla sabit olan bir vâciptir.¹⁷⁶ Dolayısıyla ilgili rivayetlerde sakalın kesilmesinin nehyedildiği, serbest bırakılmasının ise emredildiği anlaşılmaktadır.

Kısacası her ne kadar Said Nursî sürgün dönemlerini sakalını kesmesine mazeret olarak öne sürse de fikhî açıdan geçerli bir illet sayılamayacağı anlaşılmaktadır. Şayet kendisi bıraktığı halde başkaları cebren sakalını kesmiş olsaydı o taktirde mazur sayılabilirdi. Zaten son cümlesinde göz hapsindeki günlerinin bu kusuruna kefâret olacağını temenni etmiş olması da aslında bunun bir itirafıdır. Ayrıca bazılarının¹⁷⁷ iddia ettiği gibi, sakal uzatmanın güçlü bir sünnet olduğu kabul edilecek olsa dahi bundan kastın terkedilmesi halinde herhangi bir günah olmayan sünnet-i zevâid değil, belki sünnet-i

¹⁷⁵ Yeni Asya Gazetesi, “Sakal üzerine” (16 Temmuz 2023), 1.

¹⁷⁶ Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtetî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 1/168; وإنما لا يكفر جاحده لأن وجوبه ثبت بالنسبة

¹⁷⁷ Baysa, “Sakal Uzatma ve Biyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 286.

müekkedir. Nitekim Hanefî fakihler, müekked sünnetlerin mazeretsiz olarak sürekli terk edilmesinin “*isâet*” yani tenzîhen mekruhtan kuvvetli, tahrîmen mekruha yakın bir itaatsizlik olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁸ Dolayısıyla bu cihetiyle de sakalın devamlı kazınmasının kişiyi asla sorumluluktan kurtarmayacağı anlaşılmaktadır.

3.3. Mubah Görüşünü Savunanlar ve Delilleri

Mahmud Şeltût (ö. 1963) ve Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974), Muhammed Emin Şinkîti (ö. 1974) ve Şerebâsî (ö. 1980) gibi bir kısım muâsir ilim adamları ise sakal bırakmayı İslâm’ın geldiği Arap toplumunun güzel ve yaygın bir örf ve âdeti olduğunu, Hz. Peygamber’in de erkeğe ayrı bir vakar ve ihtiram kazandıran bu âdeti devam ettirdiğini savunmaktadırlar.¹⁷⁹ Dolayısıyla bu görüşü savunanlar sakal kesmenin haram veya mekruh kabilinden herhangi bir dinî/şer’î hüküm içermediğini, aksine kişiyi temiz ve düzenli olmaya teşvik edici mubah söz ve uygulamalar olarak değerlendirmektedirler.¹⁸⁰

Halbuki kaynaklarda sakal bırakmanın o günkü toplumda uygulana gelen bir örf olmadığını aksine dinî bir arka planı olduğunu ifade eden pek çok rivayeti yukarıda zikretmiş bulunmaktayız. Yine Ubeydullah b. Utbe tarikiyle gelen “*Bir adam Hz. Peygamber’e geldi. Adam sakalını kesmiş, bıyığını ise uzatmıştı. Resûlullah ona bu nedir? diye sorunca adam: Bizim dinimizde böyle yapılır” dedi. Hz. Peygamber de: Bizim dinimizde ise bıyığı iyice kısaltır, sakalı uzatırız, buyurdu.*”¹⁸¹ mealindeki hadis ile Zeyd b. Erkam’ın naklettiği “*Bıyıklarımı kısaltmayan bizden değildir.*”¹⁸² şeklindeki rivayet, sakal ve bıyık hususundaki uyarıların örften ziyade emir olduğunu göstermektedir. Zira kavî nasla te’kit edilen örf, bundan sonra artık mansûsun aleyh bir mesele sayılır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Din İşleri Yüksek Kurulu’nun da mubah görüşünü tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Şöyle ki; TDV İslâm Ansiklopedisi “Sakal” maddesi müellifi, önce “*fakihlerin çoğunluğu... sakal kesmeyi haram sayar.*”¹⁸³ ifadesine yer vermiş olmasına rağmen maddenin devamında “*her toplumda sakalını uzatan ve kesenlere rastlandığı dikkate alındığında bunun daha çok toplumsal beğeni, şahsî tercih meselesi haline geldiği söylenebilir.*” sözü ile fakihleri çoğunluğunun görüşüne muhalefet ettiği

¹⁷⁸ İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/474; *فَهِيَ دُونَ الْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَفَوْقَ الْمَكْرُوهِ تَنْزِيهًا*.

¹⁷⁹ Şerebâsî, *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât*, v/23-25.

¹⁸⁰ Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1983), 227-229; Ebû Zehra, *Usûlü fıkıh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1958), 39; Bardakoğlu, Ali, *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2000), 2/93; Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, 48.

¹⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/110-111.

¹⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/110.

¹⁸³ Yalçın, “Sakal”, 36/1-2.

anlaşılmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu ise resmi sitesinde “Sakal bırakmanın ve kesmenin dinî hükmü nedir?” sorusuna verdiği cevapta “Bazı âlimler sakal kesmeyi haram, diğer bir kısmı mekruh görmüştür.” ifadelerine yer vererek çoğunluğun haram görüşünü “bazı âlimler” sözüyle azımsadığı hatta “sakalını kesenlerin ise sünnete muhalefet etmekle birlikte günaha girmeyeceğini söylemek mümkündür.”¹⁸⁴ ifadesiyle de çoğunluğun haram görüşünü tercih etmediği anlaşılmaktadır.

4. Bıyık Kısaltmanın Hükmü

Bıyığın kısaltılmasına yönelik tasarruflar, çoğunlukla sakalla birlikte bazen de müstakil rivayetlerde zikredilmektedir. Mezkûr rivayetlerin tamamında sakalın serbest bırakılması istenirken bir kısmında bıyığın “kısaltılması” (قُصُوا) ya da “tamamen kesilmesi” (أَخْفُوا), (أَنْهَكُوا), (جَزُوا) istenmiştir. Hanefîlerinde aralarında bulunduğu fakihlerin çoğunluğu bıyığı kısaltmayı sünnet/müstehap telakki etmişlerdir.¹⁸⁵ Ayrıca Hanefî mezhebi alimlerine göre bıyığı (sakalı uzatma kaydıyla) kesmek (حلق) kısaltmaktan daha faziletlidir.¹⁸⁶ Bıyığın kısaltılması veya tamamen kazınması ancak sakal bulunması kaydıdır.¹⁸⁷ Savaş durumunda Müslüman askerlerin düşmana korku vermesi gayesiyle bıyıklarını kısaltmayıp, uzatması ise mendup görülmüştür.¹⁸⁸ Zâhiriler ise ilgili rivayetlerdeki emir sîgalarının lafzına itibarla bıyığın kesilmesini farz olarak telakki etmişlerdir.¹⁸⁹

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Bıyık” maddesinde bıyığın kısaltılması veya tamamen kesilmesi meselesi sakalla birlikte mütalaa edilmeyip müstakil olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁰ Halbuki ilgili hadislerde bıyık, çoğu zaman sakalla birlikte zikredilmiş, sakalsız bıyık tasvir edilmediği gibi gerek Hz. Peygamber’in gerekse sahâbenin sakalsız bıyık kısalttığı veya kestiği nakledilmemiştir. Nitekim bazı ilim adamları sakalla ilgili zikredilen hükümlerin, sakalla beraber olan bıyığın durumu olduğunu, sakal yokken tamamen bıyığı kazınmanın kadına benzemek olacağından ikinci bir

¹⁸⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 11 Temmuz 2023).

¹⁸⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Neylül’-evtâr* (Mısır: Dârü’l-hadis, 1983), 1/142

¹⁸⁶ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik* (Bulak: Matbaatü’l-emiriyye, 1314), 2/55; İbn Abidîn, *Reddül’-muhtâr*, 2/550; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd* (London: Müessesetü’l-furkân, 2017), 13/201.

¹⁸⁷ Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi’l-Hidâye* (Medine: Ümmü’l-kurâ, 1338), 6/157.

¹⁸⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm* (Dârü ihyâ kütübî’l-Arabiyye, 1431), 1/323.

¹⁸⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ şerhu’l-Mucellâ* (Beyrut: Dârü’l-fîkr, 1431), 1/423.

¹⁹⁰ Rahmi Yaran, “Bıyık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 6/115-116.

mahzurlu iş olduğunu belirtmişlerdir.¹⁹¹ Sakalın kesilmesinin yasaklanmasında en önemli illetin kadınlara benzemek olduğu düşünüldüğünde sakalla birlikte bıyığın tamamen kesilmesinin haram olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Sakal ve bıyığın hükmü ile ilgili tartışmalar günümüze kadar devam edegelmiştir. Fukahânın bıyık hususunda ciddi bir muhalefeti söz konusu olmadığından çalışmamızda özellikle sakalla ilgili ihtilafa odaklanmaya çalıştık. Kaynaklarda konunun üç görüşte ele alındığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in kavli ve fiilî uygulamalarını nazarı itibara alan Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebi fukahâsının da aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, sakalı kesmeyi haram, bıyıkları kısaltmayı ise sünnet kabul etmişlerdir. Şâfiî mezhebinde ise iki yaklaşım söz konusudur. İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu Kaffâl eş-Şâî, Halîmî, Zerkeşî, Ezraî, İsnevî, Demîrî, İbn Hacer el-Heytemî gibi söz sahibi bir grup fukahâ cumhurun "haram" hükmünü savunurken özellikle İmam Gazzâlî, Nevevî, İbn Hacer el-Askalânî ve Şehâbeddîn er-Remlî'nin öncülük ettiği Şâfiî ulemasının çoğunluğunun "tenzîhen mekruh" görüşünü tercih ettiği yaygınlık kazanmıştır. Sakal kesmenin mubah olduğunu ileri süren üçüncü grup ilim adamları ise meseleye örf merkezli bir bakış açısıyla yaklaştıklarından oldukça zayıf kaldıkları dikkat çekmektedir.

Sakal kesmenin haram olduğu kanaatine sahip olan cumhur fukahâ, görüşlerini hadislerde zikredilen "emir sîgaları", "kâfirlere ve karşı cinse benzeme/teşebbüh", "hilkati değiştirme", "şîâr-ı İslâm ve vakar" gibi benzeri sağlam illetler etrafında temellendirirken; sakal kesmenin "tenzîhen mekruh" olduğunu savunan ikinci kısım Şâfiî mezhebi âlimleri ise cumhurun istidlâl ettiği "*mutlak emir vücûba delâlet eder*" yönündeki delilin sakal kesmenin haram kılınması hususunda kâfi gelemeyeceğini aksine emir sîgalarının ancak karine ile vücûba delâlet edebileceğini iddia etmişlerdir. Onlar ayrıca "teşebbüh" ile ilgili nehyedici rivayetlerin mekruh düzeyinde bir hüküm içerdiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar rivayetlerde harama veya tahrîmen mekruha yönelik bir işaret bulunmaması sebebiyle sakal kesmenin tenzîhen mekruh olduğunu iddia etmişlerdir.

"Tenzîhen mekruh" görüşünü savunanların ileri sürdükleri diğer önemli bir delil ise İmam Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de sakal hususunda yaptığı bazı değerlendirmeleridir. Nitekim Gazzâlî, *İhyâ*'da "*Sakal hususunda bir kısmı diğerinden daha şiddetli/kuvvetli on mekruh bulunmaktadır.*" şeklinde bir ifade kullandığı halde gerek kendisi gerekse kendisini referans gösteren Nevevî ve İbn Hacer gibi müteahhir dönem âlimler

¹⁹¹ Faruk beşer, *İslâm'da Kılık-Kıyâfet ve Örtünme* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı 1992), 169.

mekruhun dereceleri hususunda herhangi bir ayrıntıya girmemişlerdir. Bu sebeple de Gazzâlî'nin “mekruh” lafzını “tenzîhen mekruh” şeklinde anladıkları yaygınlık kazanmıştır.

İmam Nevevî'nin, konuyla ilgili olarak Mâlikî mezhebinden Ebû Tâlip el-Mekkî ile İmam Gazzâlî'yi referans göstermiş olması sakalın kesilmesi hususunda “mekruh” tabirini ilk kullananın Şâfiîlerden İmam Gazzâlî olduğunu teyit etmektedir. Bu durumu ayrıca İmam Şâfiî'nin mekruh görüşünde olmadığını ispatı saymak mümkündür.

İmam Gazzâlî, *İhyâ'sının* pek çok yerinde olduğu gibi sakal konusunda da Ebû Tâlip el-Mekkî'den bazı alıntılarda bulunmuştur. Fakat Gazzâlî, bu nakiller sırasında “haram” manasında kullanılan “bid'at” ve “masiyet” terimlerini olduğu gibi aktarmadığı, sadece “mekruh” lafzını naklettiği görülmüştür. Oysaki bid'at ve masiyet başlığı altında zikredilen “mekruh” kavramının haramları da içine alacak şekilde genel manada kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Gazzâlî'nin kullandığı mezkûr “mekruh” kavramı, sonraki Şâfiî fukahâsının çoğunluğu tarafından “tenzîhen mekruh” olarak yorumlanırken “haram” manasında olma ihtimalinin genel olarak ihmal edildiğini belirtmemiz gerekmektedir. Halbuki ilk dönem fakihlerin bazı çekincelerden dolayı pek çok fikhî meselede “haram” ifadesi yerine “mekruh” terimini kullanmış olmaları Gazzâlî'nin de aynı usulü takip ettiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Yine İmam Gazzâlî'nin sakalını yolanların şahitliklerinin düşürülmesi hususunda Hz. Ömer, Ömer b. Abdülaziz ve Medine Kadısı İbn Ebû Leylâ'dan yaptığı nakiller, aslında sahâbe ve tâbiînin, dolayısıyla İmam Gazzâlî'nin sakalı kesmeyi “haram” veya “tahrîmen mekruh” gördüğü izlenimini teyit etmektedir. Özellikle İmam Nevevî ile ilgili yaptığımız tetkiklerde onun da Gazzâlî'nin kullandığı mezkûr kerâhet lafzından ağırlıklı olarak “haram” bir mana kastettiği kanaatine varmış bulunmaktayız.

Din İşleri Yüksek Kurulu konuya dair bir fetvasında mezkûr “mekruh” görüşü tercih ederken aynı kuruma bağlı TDV İslâm Ansiklopedisi “Sakal” maddesinde ise “mubah” görüş benimsenmiştir. Dolayısıyla aynı kuruma ait çelişkili iki fetvanın bulunmasının yanı sıra çoğunluğun görüşünün “mesnetsiz” bir şekilde terk edilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Yine bazı araştırmacıların sakal ve bıyığın risaletin bir gereği; dini bir sünnet ve alamet olarak vâcip-haram çizgisine oturtulmaması gerektiğini, örf ve kültürel bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunarak yukarıdaki görüşü takip ettiği görülmektedir.¹⁹² Çalışmanın bir kısmında da Türkiye'deki dinî bazı çevreleri/cemaatleri temsilen Said Nursî'nin sakal hususundaki yaklaşımı mercek altına

¹⁹² Menderes Gürkan, “Saç-Sakal-Bıyık”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: İFAV 1997), 4/41-41.

alınmış, sakalın kesilmesi hususunda ileri sürdüğü gerekçeler fıkḥ ölçüler çerçevesinde değerlendirilmiş ve basit gerekçelerle sakal kesmenin câiz olmayacağı sonucuna varılmıştır.

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

- Abbâdî, Abdülhamid eş-Şîrvânî. İbn Kâsım Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım. *Havâşî alâ tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-minhâc*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1417/1997.
- Adevî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Mükrim. *Hâşiyetü'l-adevî alâ kifâyeti't-tâlib er-Rabbânî*. ı Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk: Şuayb el-Arnaût vd. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali Ahmed Abdullah et-Tahtâvî. *el-Lihye fi Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Ali Mahfûz. *el-İbdâ' fi madârri'l-ibtida'*. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1426/2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. el-Aynî. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, ts.
- Bardakoğlu, Ali. İlmiyal II. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2003.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Baysa, Hüseyin. "Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 278-279. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.352197>
- Baysa, Hüseyin. *Geçmişten Günümüze Fıkḥî Açından Beden Estetizasyonu*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020.

- Baytan, Enver. *Saç, Sakal ve Bıyık Hakkında Dini ve Sıhhi Tavsiyeler*. İstanbul: Enver Baytan Kitabevi, 1968.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Emirdağ Lahikası-I*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008.
- Beşer, Faruk. *İslâm'da Kılık-Kıyafet Örtünme*. İstanbul: İSAV, 1992.
- Beyhakî, Ma'rîfetü's-sünen ve'l-asâr. 15 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlîk. *el-Müsned*. 1¹ Cilt. Medine: Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bilsel, Beyza Aslı, Durusoy, Ebru, Mutuş, Rifat. "Testosteron Hormonunun Duygusal, Bilişsel ve Davranışsal Etkileri". *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* /16 (Nisan 2022): 292-301. <https://doi.org/10.38079/igusabder.1087451>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câdelhak Ali Câdelhak. *Buhûsu Fetâvâ İslâmiyye*. Kahire: el-Ezherü's-Şerif, 1416/1996.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1389/1970.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî. *el-Fikhü ala'l-mezâhibi'l-erba'a*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1972.
- Desûkî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebîr*. 1 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 11 Temmuz 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr>
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Dimyâtî, Muhammed b. Şettâ. *Hâşiyetü lâneti't-Tâlibîn*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1357/1938.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.
- Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î. *el-Ahbârü'l-ilmiyye mine'l-ihitiyârâti'l-fikhiyye li-şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1420/1998.
- Ebü Tâlip, Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî. *Kütü'l-kulûb*. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sâdir, 1310.
- Ebü'l-Feyz, Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gımârî İbnü's-Sıddîk. *el-İstinfâr li-gazvi't-teşebbüh bi'l-küffâr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Ebü Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Tebliğ yay. ts.
- Ebü Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Fetâvâ*. thk. Muhammed Osman Şübeir. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2006.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eşkar, Ömer Süleymân. *Selâsü şe'âir*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1411/1991.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlü'r-Resûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Fromidlib.com “Tahrir” Erişim 30 Kasım 2024. <https://fromidlib.com/%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%81%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%AD%D9%84%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%AD%D9%8A%D8%A9/>
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2010.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1324.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Menḥûl fi'l-uşûl (el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl)*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1400/1980.
- Gönenç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. İstanbul: İlim Yayınları, ts.
- Gönenç, Halil. *İslâm'da Kılık-Kıyafet Örtünme*. İstanbul: İSAV, 1411/1991.
- Gumârî, Abdülazîz b. Sıddîk. *İfâdetü zevi'l-efḥâm bi enne halka'l-lihyeti mekrâhun ve leyse bi harâm*. Filistin: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye. 1436/2015.
- Gumârî, Abdülazîz b. Sıddîk. *el-İstinfâr li-gazvi't-teşebbüh bi'l-küffâr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Gürkan, Menderes “Saç-Sakal-Bıyık”. *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4/41-41. İstanbul: İFAV 1419/1997.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibu'l-celîl*. 1 Cilt. b.y.: Dâru Alemlî'l-Kütüp, ts.
- Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr* (İbn Abidîn ile birlikte). 1 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984.
- Siğnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. Medine: Ümmü'l-kurâ, 1338/1920.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbn Abdilber. Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi*. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1387/1968.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd*. London: Müessesetü'l-furkân, 1438/2017.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddül-muhtâr 'alâ Dürrî'l-Muhtâr*. 1 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Saîd Lehâm. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1414/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1407/1987.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Ziyâ, 1441/2020.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü'l-allâme İbn Haldun*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1402/1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Merâtibü'l-icmâ'*. thk. Muhammed Salâh Fethî. Amman: Dâru'l-Feth, 1442/2021.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ şerhu'l-Mücellâ*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1431/2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ şerhu'l-Mücellâ*. 20 Cilt. Beyrut: Mektebeti Abdülazîz b. Hâlid b. Hamed Âl Sâni, 1443/2022.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în*. v. Cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 8 Cilt. Kahire: Dâru Tayyibe, 1419/1999.
- İbn Mühennâ, Ahmed b. Guneym b. Sâlim en-Nefrâvî. *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thr. Zekerîyyâ Umeyrat. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Şerhü'l-Umde fi'l-fîkh*. thk. Suud b. Salih Uteyşan. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1413/1993.
- İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kattan, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülmelik Mağribî. *el-İkna' fi mesâilî'l-icmâ'*. thk. Fârûk Hamâde. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2003.
- İmâmü'l-Haremeyn, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh Yûsuf Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fîkh*. 2 Cilt. Doha: Câmi'atü Katar, 1398/1978.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'ab Rivayeti). thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrut, 1418/1998.
- İslamweb.net. "Fetva". Erişim 1 Temmuz 2023. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/215827/>
- İzzeddîn Abdulaziz İzz b. Abdisselâm. *Kavâidu'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*. thk. Osman Cum'a Damiriyye. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1420/2000.

- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâdi Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418/1998.
- Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl. *Mehâsinü's-şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemu luğati'l-fukahâ: Arabi-İngilizî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988.
- Kalyûbî, Ahmed Selâme. *Hâşiyetü Kalyûbî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ. *Vücûbu ihfâi'l-lihye*. Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1408/1988.
- Karaman, Hayreddin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1427/2007.
- Kardâvî, Yûsuf. *el-Helâl ve'l-Haram*. Kuveyt: İttihâdü'l-İslâmî el-Alemî, 1398/1978.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdu's-Sârî*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1441/2021.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'ü's-san'â'î fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Dâru'l-Küttâbi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kazvînî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Aziz şerhi'l-Veciz = Fethü'l-azîz fi şerhi'l-Veciz = eş-Şerhü'l-kebir*. 13. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlât*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2007.
- Kubbealtı Sözlük. Erişim 1 Haziran 2023. <http://www.lugatim.com/s/sakal>
- Kurtubî, Ebû Abdullah. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: 20 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1383/1964.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1383/1964.
- Mahmud b. Muhammed b. Ahmed Subkî. *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. 10.Cilt. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1394/1975.
- Mansûr b. Yûnus b. Salahiddîn Buhûtî. *Şerhu Müntehe'ir-irâdât*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mehmet Sait Özervarlı. “Şiâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1430/2010.
- Melîbârî, Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Alî. *Fethü'l-mu'in bi-şerhi Kurreti'l-ayn; Kurretü'l-ayn bi-mühimmâtî'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız. 4. Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1420/2000.

- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-muhtâr*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Fihâ, 1440/2020.
- Muhammed b. Ahmed İsmail. *Edilletu tahrîmi halki'l-lıhye*. Kahire: Dâru's-Safve, 1408/1988.
- Mukatel. Bazı Çağdaş Bilim Adamlarında Fetvâ Örnekleri (Erişim: 5 Temmuz 2023). http://www.moqatel.com/openshare/behoth/denia9/lehia/mol03.doc_cvt.htm
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Molla Hüsvrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Dâru İhyâ kütübi'l-Arabiyye, 1431/2011.
- Naskali, Emine Gürsoy. *Saç Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 1424/2004.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Şerhu'l-Müslim*. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2004.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî *Şerhu'l-Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1391/1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî *el-Mecmû' şerhu'l Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-Tâlibîn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991.
- Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1415/1995.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. "Ta'yîr". Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2002.
- Râzihî, Ali b. Ahmed b. Hasan. *el-Câmi' fî ahkâmi'l-lıhye*. Kâhire: Dâru'l-Âsâr, 1424/2004.
- Remlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *el-Fetâvâ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- er-Remlî, Şehâbeddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc şerhu'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sâğircî, Muhammed Saîd. *el-Fıkhü'l-Hanefî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1420/2000.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018.
- Saklan, Bilal. "Ebû Tâlip el-Mekkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1414/1994.
- Seyyid Sâbık. *Fıkhü's-sünne*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali. *Minhâcü'l-vusûl ilâ makâsi ilmi'l-usûl*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 1434/2013.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Ali Muhammed vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1403/1983.

- Şerebâsî, Ebû Hazim Ahmed b. Cum'a. *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât*. 7.Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1400/1980.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Neylû'l-evtâr*. 4.Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1403/1983.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Fethu'l-Mugattâ şerhu'l-Muvattâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018. 2/374.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Câdülhak. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1387/1968.
- Talu, Mehmet. *Dini Meselelerimiz Soru ve Cevapları*. İstanbul: y.y., 1991.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 4 Cilt. Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1438/2017), "Edep", 6.
- Tuğ, Salih. *İslâm'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*. İstanbul: İSAV, 1987.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*. İstanbul: Çamlıca Yay. 2002.
- Uysal, Muhittin. *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Yalçın, İsmail. "Sakal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. "Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim". *Diyanet İlmi Dergi* 50/2 (Aralık 2014). 7-21.
- Yaran, Rahmi, "Bıyık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 6/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yeni Asya Gazetesi. "Sakal üzerine" (16 Temmuz 2023), 1. https://www.yeniasya.com.tr/suleyman-kosmene/sakal-uzerine_570805
- Zekeriyyâ el-Ensârî. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî. el-Hazrecî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Küttâbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- Zekiyyüddîn Şaban. *Usûlü'l-Fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1390/1971.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik*. Bulak: Matbaatü'l-emiriyye, 1314.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: 8 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1985.

Akitlerden Sonra Fiyatta veya Malın Miktarında Değişiklik: İslam Hukuku Perspektifinden Bir Analiz

Dr. Ramazan ARAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı/Presidency of Religious Affairs

Bursa/TÜRKİYE

arazrmzn@gmail.com | orcid.org/0000-0002-6818-8914

Öz

Bu çalışmada, bağlayıcı bir akit kurulduktan sonra, tarafların rızaları doğrultusunda fiyatta veya malın miktarındaki değişikliğin mahiyeti ve sonuçları incelenmektedir. Çalışma, klasik fıkıh külliyatında yer bulan bu türden konuları referans alarak, daha sistematik şekilde analiz etmektedir. Bu araştırma ayrıca fıkıh literatüründe fiyat indiriminin hibe mi yoksa ibrâ mı olduğu şeklindeki belirsizliğe odaklanarak bu konudaki tartışmalara açıklık getirmeyi hedeflemektedir. Bu vesileyle akit teorisinin daha iyi anlaşılmasına ve pratik hayatta karşılaşılan bu türden meselelerin fıkhi analizinin daha kolay ve doğru yapılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada ilk olarak, bağlayıcı şekilde kurulan akitlerden sonra, tarafların rızası doğrultusunda, semenin veya mebûn miktarında yapılan değişikliğin mahiyetine değinilmiştir. Daha sonra bu tasarrufların ne şartlarda mümkün olabileceği değişik açılardan incelenmiştir. Devamında ise bunların fıkhi sonuçları çeşitli açılardan ele alınmıştır. Mebû'de kendiliğinden oluşan ziyadenin hükmü ve mebûn kendisini değiştirme (istibdâl) konusu bu çalışmanın kapsamına dışında bırakılmıştır. Çalışmanın ulaştığı olduğu temel bulgulara göre, Mâlikîler, Şâfiler, Hanbelîler fiyatta veya malın miktarındaki değişikliği önceki akitten bağımsız müstakil birer işlem olarak görmüşlerdir. Hanefîlere göre ise semenin veya

Geliş/Received: 09.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 10.04.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Araz, Ramazan. "Akitlerden Sonra Fiyatta veya Malın Miktarında Değişiklik: İslam Hukuku Perspektifinden Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 261-277./Araz, Ramazan. "Post-Contractual Modification of Price or Quantity: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence". *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 261-277.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1616777>

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.

© Ramazan ARAZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

mebûin miktarında yapılan değişiklikler önceki akde dahil edilmektedir. Bunların geriye dönük işlevlik kazanması sonucu önceki akdin vasıflarında değişme meydana gelmektedir. Bu tür tasarruflar akdin vasıflarını taşıyıcı cinsinden değişiklik olarak kabul görmektedir. Fiyattaki değişiklik bazı durumlarda üçüncü kişileri de etkilemektedir. Hanefîlere göre, bir akarın fiyatında indirim yapılması halinde, şüf'a hakkı olan bir kişi, yeni fiyat üzerinden akarı satın alma hakkına sahip olmaktadır. Semen miktarındaki değişiklik, murâbaha ve tevliye sözleşmelerini de etkilemektedir. Daha sonradan ilave edilen ziyade miktar, hapis hakkı konusunda asıl mebûye tabi tutulmaktadır. Akdin feshedilmesi halinde bu miktarın teslimi gerekmektedir. Ayrıca ilave miktarın, kabzdan evvel helak olması veya başka birinin çıkması durumunda da önceki akde etkisi söz konusu olmaktadır. Mâlikîler, Şâfîler ve Hanbelîlere göre ise fiyattaki değişikliğin asıl akde ilhak olmamasının bir sonucu olarak, genel anlamda üçüncü kişiler bu tür tasarruflardan etkilenmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Akit, Mal, Fiyat, Değişiklik, İbrâ.

Post-Contractual Modification of Price or Quantity: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence

Abstract

This study investigates the nature and legal consequences of modifications to the price or quantity of goods subsequent to the establishment of a binding contract, in accordance with the consent of the parties involved. The inquiry provides a systematic analysis, drawing upon discussions pertinent to this subject matter within the classical corpus of Islamic jurisprudence. Furthermore, the study aims to clarify the debates within Islamic legal scholarship regarding whether a price reduction constitutes a gift (hiba) or a discharge (ibrâ'). In doing so, the research endeavors to contribute to an enhanced comprehension of contract theory and to facilitate a more precise and accessible juristic analysis of such issues encountered in practical scenarios. The study first examines the juridical nature of mutually agreed-upon modifications by the parties concerning the price or the quantity of the object of sale, subsequent to the formation of a binding contract. It then explores the conditions under which such dispositions may be valid, considering different legal perspectives. Thereafter, the legal implications of these modifications are addressed from multiple angles. The legal ruling concerning natural accretion to the object of sale and the matter of substitution of the said object are explicitly excluded from the purview of this research. According to the primary findings of this study, the Mâlikîs, Shâfi'îs, and Ḥanbalîs regard modifications to the price or quantity as independent transactions, separate from the original contract. Conversely, the Ḥanafî school posits that modifications to the price or the quantity of the object of sale

are integrated into the antecedent contract. Consequently, these modifications acquire retroactive effect, thereby inducing alterations in the attributes of the original contract. Such dispositions are legally characterized as modifications constituting an alteration of the contract's essential characteristics. Modifications to the price may, in certain circumstances, also impact the rights of third parties. According to the Ḥanafīs, if a discount is applied to the price of a property, a person with the right of pre-emption (shuḥḥa) is entitled to purchase the property at the revised price. Modifications to the quantity of goods also affect murābaḥa (cost-plus sale) and tawliyah (resale at cost) contracts. Any subsequently added quantity becomes subject to the same rules as the original goods regarding the right of retention (ḥabs). Upon rescission (faskh) of the contract, delivery of this additional quantity is required. Moreover, the destruction of the additional quantity prior to possession, or the establishment of a third-party entitlement (istiḥqāq), also exerts an influence upon the original contract. In contrast, according to the Mālikīs, Shāfi'īs, and Ḥanbalīs, the absence of incorporation of price changes into the original contract generally means that third parties are not affected by such modifications.

Keywords: Islamic Law, Contract, Goods, Price, Modification, Discharge.

Giriş

İslam hukukuna göre, tarafların karşılıklı rızaları doğrultusunda, lazım olarak kurulmuş akdin daha sonradan ikâle yoluyla iptali mümkündür. Her ne kadar ikâlenin yeni bir akit mi yoksa fesih mi olduğuyla ilgili literatürde çeşitli ihtilaflar bulunsada bu durum bizlere lazım akitler üzerinde tarafların geriye dönük olarak tasarrufta bulunabileceğini göstermektedir.¹ Akitlerin kendisiyle/aslıyla ilgili olan bu ruhsatın, akitlerin vasıfları için de söz konusu olup olmadığı mezhepler arasında çeşitli ihtilaflara konu olmuştur. Klasik fıkıh külliyatında özellikle tarafların daha sonradan mebûin veya semenin miktarında değişiklik yapmak suretiyle lazım akitlere müdahalede bulunmaları halinde, bunun sıhhat durumu ve geriye dönük olarak akde etkileri üzerine oldukça fazla tartışmalar yapılmış, ulaşılmış olan hükümler gerekçeleri ile birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fıkhi meselelerin genel olarak kazuistik (meseleci) yöntemle ele alındığı bu eserlerde, söz konusu hükümleri ve bunların gerekçelerini derli toplu olarak bulmak pek mümkün olmamaktadır. Ayrıca yine bu meseleyle alakalı olarak, fıkıh literatüründe malın fiyatındaki indirimin hibe mi yoksa ibrâ mı olacağı ile ilgili net bir açıklamanın yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda yapılacak olan bir çalışmanın, İslam hukuku akit nazariyesini daha iyi anlamaya ve pratik hayatta ortaya çıkacak bu tarz

¹ Bilal Aybakan, "İkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/14.

meselelerin fıkhi analizinin daha kolay ve doğru yapılmasına katkı/fayda sağlayacağı düşünülmüştür.

Bu çalışmada ilk olarak, bağlayıcı olarak kurulan akitlerden sonra, tarafların rızası doğrultusunda, semenin veya mebûin miktarında yapılan değişikliğin mahiyetine değinilmiştir. İkinci olarak, bu tasarrufların ne şartlarda mümkün olabileceği değişik açılardan incelenmiştir. Daha sonra ise bunların fıkhi sonuçları çeşitli açılardan ele alınmıştır. Kabzdan önce veya -muhayyerliklerde olduğu gibi akdin iptalini/feshini gerektiren durumlar için- kabzdan sonra mebûde kendiliğinden oluşan ziyadenin hükmü, bu çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir.² Ayrıca istibdâl (kurulmuş olan bir akitten sonra mebûin kendisini değiştirme) konusuna da bu çalışmada yer verilmemiştir.

1. Akitlerden Sonra Semen ve Mebûin Miktarında Değişikliğin Mahiyeti

İslam hukukuna göre akitlerin sahih olarak kurulabilmesi için tarafların *irade beyanı* gerekmektedir.³ Satıcı ile müşterinin rızalarının mebûin/semenin miktarında muvafık olması, irade beyanında aranan şartların başında gelmektedir. Bununla birlikte Hanefîlere göre karşı tarafın faydasına olması halinde kabulün îcabdan farklı olması halinde de akit kurulabilmektedir. Örneğin, on koyunu, yüz bin liraya satmak isteyen satıcıya cevaben, müşterinin yüz on bin lira vereceğini söyleyip almak istemesi halinde, akit, yüz bin lira mukabilinde geçerlilik kazanır. Fazlalık olan on bin liranın bağlayıcı olması içinse satıcının onayı gerekmektedir. Aynı durum müşterinin yüz bin liraya dokuz koyun aldığını söyleyerek cevap vermesi halinde de geçerlidir. Hanefîlere göre bu tür akitlerin geçerli olmasının gerekçesi her iki durumda da satıcının talep ettiği veya önerdiği miktarın müşterinin îcabında zımnen bulunmuş olmasıdır. Şafiîler ise bu şartlarda kurulan akitleri, îcab ve kabulün muvafık olmaması gerekçesiyle geçerli görmemişlerdir.⁴

Bağlayıcı olarak kurulan akitlere yönelik, tarafların rızası doğrultusunda daha sonradan ikâle veya istibdâl⁵ şeklinde değişiklik yapılabilir. İhtiyaç duyulması

² İlgili meseleler hakkında bk: Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Matba'atü's-Sa'âde, 1993), 5/71 vd; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâiz İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1966), 5/18-20.

³ *İrade beyânı* tarafların karşılıklı olarak rızalarını dışa yansıtan söz veya söz yerini tutan eylemler manasındadır. Bk. H. Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387.

⁴ Hoca Emîn Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991), 1/149-150.

⁵ Vadeli satışlarda semenin cinsinde değişiklik sahihtir. Ancak bu durumda tebdil edilmiş olan semenin peşin alınması gerekmektedir. Bey akdinde kabzedilmeyen menkul aynî mallarda; selem ve sarf akdinde ise kabzdan önce bedelde tebdil caiz değildir. Akarda ise ihtilaf bulunmaktadır. Bu konu hakkında

halinde lazım akitlerden sonra semenin veya mebûin miktarında değişiklik yapılması da mümkündür. Böyle bir değişikliğin hangi şartlarda vuku bulacağı ve ne gibi sonuçları/uzantıları olacağı ile ilgili birçok ihtilaflı mesele teferru etmektedir. Ancak bu ihtilafların arkasında yatan asıl saike bakıldığında, yapılan bu değişikliğin önceki akdi tağyir edip etmediği ile ilgili olduğu görülmektedir.

Tağyir (ta'dîl) cinsinden değişiklik bağlayıcı olarak kurulan bir akdin aslına dönücü/ilhak olacak şekilde, daha sonradan semenin veya mebûin fiyatında değişiklik yapılması şeklinde tanımlanabilir.⁶ Mezhepler arasında tağyir cinsinden değişikliğin sıhhati konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiîler, Hanbelîler ve İmam Züfer'e göre lazım akitlerin istikrar kazanmış olmaları nedeniyle, sonradan mebûde veya semende yapılacak olan artırma veya eksiltme akdin aslına ilhak olmaz. Bu sebeple sonradan yapılacak değişiklik *ayrı bir akit/tasarruf* olarak değerlendirilir. Bu fakihlere göre tağyir cinsinden değişiklik ancak meclis muhayyerliği, şart muhayyerliği gibi sebeplerle gayri lazım olan akitlerde mümkün olabilmektedir.⁷

Mâlikî mezhebi literatüründe, mebûin veya semenin miktarında yapılan değişikliğin akdin aslına ilhak olabilirliği konusuna pek değinilmediği görülmektedir. Ancak Mâlikîlerin bazı hükümlere getirdiği açıklamalardan yola çıkarak, tağyir cinsinden değişikliğin prensipte kabul edilmediği, ancak bazı istisnai durumlarda (istihsânen) itibara alındığı söylenebilir. Örneğin, Mâlikîlere göre akarın fiyatında daha sonradan yapılan değişiklik *ayrı bir akit* olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle akarın fiyatındaki değişiklik şefî'i etkilemez. Dolayısıyla şefî'in bu akarı almak istemesi halinde ilk fiyat üzerinden alması gerekmektedir. Ancak bazı Mâlikîler bu konuda *maslahat sebebiyle istihsân delilini* kullanarak, gabn-ı fahiş olmayacak şekilde yapılan semendeki değişikliğin şefî' için de geçerli olacağını belirtmişlerdir.⁸

ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986), 5/233/234.

⁶ Literatürde *tağyir cinsinden değişiklik* için tapılmış bir tanımla karşılaşmadık. Ancak Hanefîlerin *sonradan yapılan değişikliğin -akdin sıfatını- tağyir olduğu* şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak böyle bir tanım yapma gereği hissettik.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/83-84; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/223; Ebû'l-Me'âli İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007), 7/406-407; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3/412-413; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev (Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1994), 7/480-481.

⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırlî el-Karâfî, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 7/351-352.

Hanefîlere göre tağyir cinsinden değişiklik sahihtir. Çünkü Hanefîlere göre daha sonradan semenin/bedelin miktarında yapılan değişiklik, kar-zarar veya tağyir cihe-tiyle akdin vasıflarını ilgilendiren hususlardan biri olarak görülmüştür. Akdin vasıfları ise akitle (kendisiyle/aslıyla) sübut bulduğu için, bu hususta sonradan yapılacak olan meşru değişiklikler akdin sıhhatine zarar vermemektedir. Hanefîler bu konuda ayrıca akdi iptal etme (ikâle) velayetine sahip olan tarafların, evveliyatla akdi tağyir velayetine de sahip olacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla semenin veya bedelin miktarındaki de-ğişiklik, *akdin caiz olan bir vasfının, caiz olan bir diğer vafsa tağyiri* mesabesindedir.⁹ Bu- nunla birlikte sonradan yapılan akdi ifsat edici bir müdahalenin, bu akdin özünü bozup- bozmayacağı meselesi Hanefî mezhebi içerisinde tartışma konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre hukuki açıdan mutasarrıfın tasarrufuna itibar edilmesi gerekçesiyle, daha önce yapılmış olan sahih bir akde fasit bir şartın ilhak edilmesi halinde, söz konusu akit fasit hale gelir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre sahih akde sonradan ilhak edilen fasit şart, bu akdi ifsat etmez. Çünkü akitlere daha sonradan sahih şartların ek- lenmesi insanların buna ihtiyaç duyması nedeniyle meşru kılınmıştır. İhtiyaç gerekçe- siyle caiz görülen şeyler ise kendi miktarınca takdir edilmektedir. Dolayısıyla fasit şartı gerektirecek ihtiyaç oluşmayacağı için bunların akde ilhakı düşünülemez.¹⁰

Tağyir cinsinden değişikliği *yeni bir akit kurularak yapılan değişiklik* ve *ibrâ cinsin- den değişiklik* olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür.

1.1. Yeni Bir Akit Vasıtasıyla Yapılan Değişiklik

Bağlayıcı olarak kurulan akitten sonra, semenin veya mebîin miktarında de-ğişik- lik yapma amacıyla, tarafların karşılıklı rızası doğrultusunda yeni bir akit yapılabilmek- tedir. Bunun sıhhati noktasında, değişikliğin mebîin/semenin kabzından evvel veya sonra yapılması arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. Böyle bir tasarrufun asıl akde ilhak olacağını savunan Hanefîler, yapılacak bu değişikliğin rûknünü îcab ve kabul olarak belirlemişlerdir. İrade beyanında meclis birliği şartı aranmaktadır. Dolayısıyla îcabdan sonra meclis birliğinin dağılması halinde, yapılacak olan kabul geçerlilik/işlev- lik kazanmaz.¹¹ Tağyir cinsinden değişiklik üçüncü kişiler tarafından da yapılabilmek- tedir. Bu kişilerin yapacağı değişikliğin geçerli olması için, ya kendilerine önceden izin (vekalet) verilmiş olması ya da yapılan bu işleme sonradan icazet verilmesi gerekme- ktedir. Aksi halde üçüncü kişinin yapacağı işlem geçersiz sayılır.¹²

⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/176; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/240.

¹⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/176.

¹¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/259.

¹² Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/241.

Yeni bir akit kurularak icra edilen tağyir cinsinden değişikliğin *semende değişiklik* ve *mebûde değişiklik* olmak üzere iki başlık altına ele alınması mümkündür.

1.1.1. Semende Değişiklik

Hanefî mezhebine göre muâvaza nitelikli (bedel mukabili yapılmış) akitlerin semeninde yapılacak olan ziyadenin aynı cinsten veya başka bir cinsten (mislî veya kıyemî) olması mümkündür. Semende yapılacak olan böyle bir artışın sahih olması için müşterinin temlik şartlarını haiz olması gerekmektedir.¹³ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ayrıca irade beyanının ortaya konulduğu anda mebûin hali hazırda müşterinin mülkiyetinde mevcut olmasını şart koşmuşlardır.¹⁴ Nitekim mebûin yok olması durumunda, önceki akdin devamlılığı ortadan kalkacağı için, sonradan yapılacak olan değişiklik akdin aslına ilhak olamayacaktır. Aynı gerekçeye istinaden mebû satış, hibe gibi yollarla müşterinin mülkiyetinden çıktıktan sonra bir şekilde tekrar müşterinin mülkiyetine girecek olsa, semende artış yapılamaz. Çünkü bu durumda mebû hükmen değişikliğe uğramış sayılmaktadır.¹⁵ Ebû Hanîfe'ye göre bedeli artırılmak suretiyle yapılacak olan tağyir cinsinden değişiklik için mebûin mevcut olması gerekmez. Çünkü Ebû Hanîfe, semende veya mebû'de daha sonradan artırma yapılmasını bir çeşit *kar* olarak değerlendirmektedir. Karın oluşabilmesi için mebûin hali hazırda mevcut olması gerekmemektedir. Mebûin yalnızca bir kısmının yok olması halinde ise semende değişiklik ittifakla caiz görülmüştür.¹⁶

Hanefîlere göre semenin eksiltilmesi akdin aslına ilhak olur ve akit sonradan belirtilen miktar üzerine kurulmuş kabul edilir. Akitlerden sonra semenin tamamını hibe veya ibrâ ise ayrı birer işlem olarak değerlendirilir. Nitekim bunların tağyir olarak kabul edilmesi halinde, karşılıklı kar elde etme maslahatına binaen teşri kılınan (mübadele/muavaza işlemi olan) bey akdinin dünyevi hükmüne müdahale söz konusu olacaktır ki bu tasarruf şeriatın hükümlerini değiştirme manasına geleceği için caiz görülmemiştir. İleri sürülen bir diğer gerekçeye göre ise ticaretten beklenen maslahata aykırı bir durum oluşturacağı için bu tasarruflar akde ilhak edilmemektedir.¹⁷

Hanefîlere göre akitlerden sonra semende indirim yapılabilmesi için mebûin hali hazırda müşterinin mülkiyetinde bulunması gerekmez. Her ne kadar bazı Hanefî kaynaklarında bunun mahza ıskat olduğu şeklinde ifadeler¹⁸ geçse de semende eksiltme iki

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/144.

¹⁴ Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/240.

¹⁵ Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/241.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/560.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/202; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/155.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/144. وفي الزيادة معنى التملك.

farklı şekilde vuku bulabilmektedir. Birincisi, asıl bedel henüz ödenmemişken semende indirim yapılmasıdır. Bu tasarruf bir çeşit *ibrâ* (*ıskat*) tasarrufu olarak kabul görmektedir. *İbra* ve *ıskat* lafızlarıyla yapılan indirimde kabul şartı aranmaz. Ancak müşteri isterse bunu reddedebilir.¹⁹ İkincisi ise, asıl bedenin daha önceden ödenmiş olması halinde fiyatta indirim yapılmasıdır. Fiyatta eksiltmenin bu şekli *-ibrâ* veya *ıskat* lafızlarıyla yapılamamakta- yalnızca *indirim* veya *hibe* gibi lafızlarıyla yapılabilmektedir. Çünkü, bedelin iadesini gerektiren bu tasarruf temlik niteliklidir. Temlik ise hakkın intikalini gerektireceği için ıskat tasarruflarından ayrılmaktadır. Dolayısıyla daha önceden alınmış olan bedelin iadesi de gerekmektedir.²⁰

Kıymetleri farklı olan birden fazla mebûin tek seferde (bir akitle) alındığı durumlarda, daha sonradan bunların fiyatında yapılacak olan artırma veya eksiltme farklı sonuçlara tabi tutulmaktadır. Şöyle ki semende yapılan artırma, -akit anında münferiden belirtilmiş olmasına bakılmaksızın- mebûilerin kıymeti oranında taksim edilir. Çünkü sonradan yapılan artırma akdin aslına ilhak olacağı için, ziyade miktar bir nevi akit anında mebûilerin kıymetine oranla taksim edilmiş olmaktadır. Ancak semende sonradan indirim yapıldığı takdirde, eksiltelen bu miktar, mebûilerin sayısı esas alınarak eşit olarak taksim edilir. Bu konuda ileri sürülen gerekçe ise düşülen bedelin -mübûilerin zatı esas alınmaksızın- mebûilere karşılık gelen semenden ıskat şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır.²¹

Evlilik akdi esnasında belirlenen mehir miktarında yapılacak değişikliğin akdin özüne ilhakı konusu önemli ayrıntılar içermektedir. Hanefî mezhebi diğer akitlerde olduğu gibi, daha sonradan mehirde yapılan artışı nikah akdine dönücü addetmişlerdir. Hanefîler buna ayrıca *فِيمَا تَرَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْقَرْيَةِ* ayetini²² delil göstermektedir.²³ Ancak konuyla alakalı hükümlere bakıldığında, pratikte bunun bazı istisnalarının olduğu görülmektedir. Şöyle ki duhul gerçekleşmeden önce boşamanın/ayrılığın vuku bulması halinde, sonradan mehir miktarı değiştirilmiş olsa bile, kadın, başta belirlenen bedelin yarısını almaya hak kazanır. Bu nedenle sonradan yapılan ziyade bir nevi hükümsüz olmaktadır.²⁴ Ebû Hanîfe'ye göre mehrin yarısının ödenip diğer yarısının kadın tarafından *ibrâ*/*hibe* edilmesi halinde, zifaktan önce talak gerçekleşmişse, taraflar borç

¹⁹ Birinci (bu) kısım *ibrâ* yöntemiyle yapılan değişiklik başlığı altında geniş olarak ele alınacaktır.

²⁰ Alî Haydar Efendî, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/241-142.

²¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/560.

²² (Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur.) en-Nisâ 4/24.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/87; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/290.

²⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî el-İskenderî İbnu'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1980), 3/345.

hususunda birbirlerine karşı sorumlu olmazlar. Çünkü koca, ibrâ/hibe yoluyla maksud olan mehrin yarısını bir şekilde geri almış bulunmaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise koca, ödemiş olduğu mehrin yarısını geri alabilir. Dolayısıyla iki imama göre yapılan ibrâ akdin aslına ilhak olmaktadır.²⁵

Yapılan açıklamalara bakıldığında mehir miktarında yapılan eksiltmenin akdin aslına ilhak olacağını ifade etmek pek tutarlı gözükmemektedir. Nitekim sonradan mehirde yapılan ziyadenin zifaktan önce gerçekleşen ayrılıkta işlevsiz sayılması dikkate alınırsa, mehri ibrânın/hibenin akdin özüne ilhak edildiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca mehrin, geriye on dirhemden az kalacak şekilde hibe/ibrâ edilmesi halinde, bunun Allah hakkı olan on dirhemlik nisaba tamamlanması beklenecektir.²⁶ Ancak böyle bir gereklilik yapılan açıklamalarda zikredilmemiştir.

Şafilere göre mehirde sonradan yapılan değişiklik -diğer akitlerde olduğu gibi- nikah akdinin aslına dönücü olmaz. Hanbelîler ise bu konuda farklı bir gerekçe ileri sürerek, böyle bir tasarrufun akdin aslına ilhak olacağını savunmuşlardır. Şöyle ki Hanbelîlere göre ilgili ayette geçen ifade²⁷ mehir miktarında tebdil hakkının evlilik süresince devam edeceğine delalet etmektedir. Dolayısıyla evlilik süresi içerisinde yapılan değişiklik, tıpkı akit anında kararlaştırılmış mehir gibi zamanında yapılmış olmaktadır.²⁸ Ayrıca mehrin arttırılması yönünde icabda bulunulduğu takdirde, kabulün muhakkak akit meclisinde yapılmış olması gerekmektedir. Zimmete taalluk eden mislî

²⁵ Benzer şekilde semen veya mislî mal olarak kabzedilen mehrin daha sonra kocaya hibe edilmesi halinde ise bu işlem akde ilhak edilmemektedir. Çünkü mislî mallar zimmette taayyun etmedikleri için, kadının mehir olarak aldığı ile hibe olarak verdiği mallar -mülkiyetin sebebinin değişmesi dolayısıyla- hükmen farklı sayılmaktadır. Mehir olarak belirlenen malların kabzedilmeden önce ibrâ edilmesinin hükmü konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. İmam Züfer bu şartlardaki ibrâyı hibe olarak değerlendirmiş ve kocanın mehrin yarısını kadından geri isteyebileceğini savunmuştur. Ona göre ibrâ neticesinde mehrin tamamı bir açıdan verilmiş olmaktadır. Zifaktan önce vuku bulan talak neticesinde verilen mehrin yarısının kocaya iadesi gerekeceğinden dolayı da bu bedel kadından talep edebilmektedir. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bu konuda istihsan yaparak, tarafların birbirlerine karşı mehir talebinde bulunamayacaklarını belirtmişlerdir. Ancak bu tasarrufları akdin aslına ilhak olmadığı açıktır. Nitekim mehirdeki indirimim akdin özüne ilhak edildiğinin farz edilmesi durumunda, mehrin tamamının iskatı veya hibesiyle birlikte -mehr-i müsamma zail olacağı için- mehr-i mislin devreye girmesi gerekecektir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/161-163; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 3/342-344;

²⁶ Aynî, *el-Binâye*, 5/163.

²⁷ en-Nisâ' 4/24

²⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/178-180; Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 9/6795-6798.

mallardan olan mehrin düşürülmesi ibrâ; zimmete taalluk etmeyen ayni mallarda indirim ise hibe şartlarına tabi tutulmaktadır.²⁹

Tağyir cinsinden değişikliği sahih gören Hanefî mezhebi içerisinde, cinslerin aynı olduğu sarf akitlerinde daha sonradan semende yapılacak olan tek taraflı indirimin sıhhati konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bu tarz indirimler, sarf akdinin aslına ilhak olacağı gerekçesiyle ribâyâ yol açmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tasarruf önceki akdi fasit kılmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre cinslerin aynı olduğu sarf akitlerinde, sonradan bedelde indirim yapmak batıl/lağv, önceki akit ise sahihtir. İmam Muhammed'e göre böyle bir işlem bir çeşit müstakil hibe sayılmaktadır. Dolayısıyla bu indirim önceki akdi hiçbir şekilde etkilemeyeceğinden dolayı sahihtir. Ancak semende ziyade yapmak, bunun akde ilhak olacağı gerekçesiyle batıl olmaktadır.³⁰ Cinslerin farklı olduğu sarf akitlerinde, daha sonradan bedelde yapılacak olan artırma ve eksiltmenin sahih olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Çünkü karşılıklı bedellerin farklı (yüksek veya düşük) olması bu çeşit sarf akitlerine baştan zarar vermediği gibi, akitten sonra da zarar vermemektedir. Ancak semende değişim yapıldığı takdirde, ribâ (ribe'n-nesî) oluşmaması için, fazla miktarın akit meclisinde kabzı zorunludur. Aksi halde bu tasarruf akdin özüne ilhak olacağından dolayı, sarf akdinde kararlaştırılmış mebûin bir kısmında kabz gerçekleşmemiş gibi olacaktır. Dolayısıyla bu oranda akit batıl hale gelecektir.³¹

Gerekli şartları taşıdığı sürece müzâraa akitlerinde semenin sonradan değiştirilmesinde herhangi bir mahsur bulunmamaktadır.³² Ancak ivaz mukabili yapılan ıskat akitlerinde ise bedelde sonradan ziyade yapılması mümkün değildir. Çünkü ıskata konu olan hak/milk (ma'kûdün aleyh) hükmen ma'dum/yok olmaktadır. Mevcut olmayan bir şeye mukabil semende ziyade yapılması ise olanaksızdır. Bu gerekçeyle muhâlea akdin den sonra semende ziyade yapılması batıl görülmüştür.³³

1.1.2. Mebû'de Değişiklik

Hanefî mezhebine göre herhangi bir alışveriş işleminden sonra ma'kûdün aleyh olan mebûin miktarında yapılacak olan değişiklik akdin aslına dönücüdür. Bunun sıhhati noktasında, asıl mebûin mevcut olması veya helak olması arasında fark

²⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 9/6796-6797.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/82-83; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/216.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/84; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/216, 561; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 5/3690-3691.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 23/143.

³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 281-282.

bulunmamaktadır. Çünkü akde konu olan asıl mebî her ne kadar helak olmuş olsa da bunun karşılığı olan semen, satıcının zimmetinde hükmen mevcut bulunmaktadır. Dolayısıyla mebîn miktarında yapılacak değişiklik zimmette bulunan semene mukabil gelmektedir. Ma'kûdün aleyh üzerine ziyade edilecek mebîn/miktarın malum (vasıflarının bilindir) olması gereklidir. Ancak bunun akit anında mevcut olması gerekmez. Aynı gerekçeye istinaden trampa akitlerinde bedellerden birinin helak olması halinde, helak olan bedele ziyade yapılabilmekte; diğer tarafa ise -karşılığı yok olmuş olacağı için- yapılamamaktadır.³⁴

Selem akitlerinde ra'su'l-malde hem ziyade hem de eksiltme sahih olmakla birlikte, müsellemin fihte (sipariş verilen malda) yalnızca eksiltme yapılabilir. Bunun gerekçesi ise müsellemin fihin hakikatte ma'dum olmasına karşılık, ihtiyaç sebebiyle hükmen (istihsânen) müslemün ileyhin (sipariş verilen kişinin) zimmetinde mevcut kılınmış olmasıdır. Dolayısıyla akitten sonra müslemün fihi ziyadeleştirmek, ihtiyacı gidermekten çok daha da arttıracığı için, zaruret kapsamı dışında değerlendirilerek caiz görülmemiştir.³⁵

1.2. İbrâ Yöntemiyle Yapılan Değişiklik

Herhangi bir ayba bağlı olmaksızın mebîn kıymetinde sonradan eksiltme yapmak, teberru nitelikli tasarruf olarak kabul görmektedir. Gerekli ehliyeti haiz kişinin kendi malında teberru nitelikli tasarruflarda bulunması ise caizdir. Bu işlem bir başkası tarafından o kişinin izni veya icazetiyle de yapılabilir.³⁶ Mebî hali hazırda mevcutken veya bir şekilde müşterinin mülkiyetinden çıktından sonra, bedelde eksiltme yapılabilceği konusunda icmâ bulunmaktadır.³⁷ Ancak bu konudaki icmânın *fiyatta tağyirin* sıhhati üzerine oluşmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü indirimle gitme suretiyle fiyatta değişiklik yapmak Hanefilere göre akdin aslına ilhak olmakta, cumhura göre ise ayrı bir akit olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca fiyatta indirimle gitme bazen, ifâ edilen semenin bir kısmının daha sonra geri iade edilmesini gerektiren hibe şeklinde, bazen de ibrâ yöntemiyle vuku bulabilmektedir.³⁸

İbrâ, bir kimsenin başkasının zimmetinde bulunan alacak hakkından karşılıksız olarak vazgeçmesi manasına gelmektedir ve borç münasebetini sona erdiren hukuki bir

³⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/560; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/239.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/154-155; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/239.

³⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/71.

³⁷ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/258.

³⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/202; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/155; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/241-142.

işlem olarak kabul görmektedir.³⁹ Bir alışveriş işleminden sonra hibe yöntemiyle fiyatta eksiltmenin geçerliliği tarafların karşılıklı rızasına ve kabza bağliken, ibrâda ise alacaklının tek taraflı irade beyanı (îcabı) bağlayıcılık açısından yeterlidir. Ancak ibrânın teberru özelliği taşıması sebebiyle karşı taraf bunu isterse reddedebilir. İbra, genel anlamda ıskat tasarruflarından sayıldığı için, zimmete taalluk eden alacak hakları üzerinde vuku bulmakta ve hakkın/milkin yokluğunu gerektirmektedir. Bu nedenle ibrâda -hibenin aksine- hakkın intikali söz konusu olmamaktadır.⁴⁰

İbranın konusunu zimmete taalluk eden borçlar oluşturmaktadır. Bu nedenle ibrânın genel anlamda semenle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak iki durumda akit mahalli olan mebî de ibrâya konu olabilmektedir. Birincisi, selem akdinde müşterinin (rabbu's-selem), müslümün fihîn (sipariş verilen mislî malın) miktarında indirim yapması şeklinde vuku bulmaktadır. Bunun gerekçesi ise müslümün fihîn, müslümün ileyhin (sipariş verilen kişinin) zimmetinde borç olarak yer almasıdır. İkincisi ise, bir yığın içinden ayrılmaksızın (ifraz/tayin edilmeksizin) belli bir miktar satın alınan malın, bir kısmının kabzdan önce ibrâ edilmesi. Ancak bunun geçerli olabilmesi için satın alınan malın misliyyattan olması gerekmektedir. Çünkü prensip olarak aynî mallarda ibrâ, mebîin intikalini gerekeceği için sahih görülmemiştir. Aynı hüküm ayrılarak satıma konu olan mislî mallar için de geçerlidir. Buna göre tayin edilmiş ancak henüz kabzedilmemiş belli ölçekteki buğdayın bir kısmının eksilmesi sahih görülmemiştir.⁴¹

2. Semen veya Mebîin Miktarındaki Değişikliğin Sonuçları

Akitlerin bağlayıcı olarak kurulumundan sonra, semenin veya mebîin miktarında yapılacak olan değişikliğin, Hanefilere göre akdin aslına ilhak olacağı, cumhura göre ise ayrı bir akit/tasarruf olarak değerlendirilmesi gerekeceği daha önce belirtildi. Bununla birlikte sonradan yapılacak olan böyle bir değişikliğin Hanefilere göre akdin aslına ilhak edilmesi gerekeceği şeklindeki hükmün, özellikle üçüncü kişilere etkisi ve ziyade miktarın teslimi konusunda ortaya çıkan engellerin akde etkisi açısından, birtakım eserleri/sonuçları bulunmaktadır.

2.1. Şuf'a Hakkına etkisi Açısından

Hanefî mezhebine göre satışı gerçekleşen akarın fiyatındaki indirimin akdin aslına ilhak olmasının bir sonucu olarak, bundan şeff' de etkilenmektedir. Fiyattaki indirimin şeff'i etkilemesi noktasında ibrâ veya hibe şeklinde olması arasında fark gözetilmemiştir. Bu tasarrufun gerekliliği olarak şeff', önceki akde razı olarak şuf'a hakkını

³⁹ H. Yunus Apaydın, "İbrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/263.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 5/560.

⁴¹ Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/239-240.

iskat etmiş olsa bile, belirlenen yeni bedel üzerinden söz konusu akarı satın alma hakkını tekrar elde eder. Aynı gerekçeye istinaden akitten sonra akarın kendisine eklemeye/ilave yapıldığı durumlarda da şeffî, ma'kûdün aleyh olan akarı ve ilave kısmı akdin gerçekleşmiş olduğu ilk fiyattan alabilir. Ancak bu süreden önce şeffî'in, şuf'a hakkının doğmasına neden olan akarı mülkiyetinden çıkarmamış olması gerekmektedir. Akitte belirlenen sememin tamamını hibe veya ibrâ, fiyatı değiştirici nitelikte görülmemiştir. Bu nedenle semenin tamamını ibrâ asıl akde ilhak edilemez.⁴² Bu durumda şeffî dilerse akarı ilk fiyattan satın alabilir. Akarın bedelinde yapılacak olan ziyade, üçüncü kişi aleyhine zarara sebebiyet vereceği için şeffî'i etkilemez. Buna göre şeffî söz konusu akarı ilk fiyattan alabilir.⁴³

Şâfîîler, Hanbelîler ve İmam Züfer'e göre bir akarın satışından sonra fiyatının arttırılması veya eksiltilmesi şeffî'i etkilemez. Çünkü onlara göre fiyatta yapılan değişiklik akdin aslına ilhak olmayıp, müstakil ibrâ veya hibe sayılmaktadır.⁴⁴ Mâlikîler de aynı şekilde akarın fiyatında sonradan yapılan değişikliği ayrı bir tasarruf olarak değerlendirerek asıl akde dönücü görmemişlerdir. Buna göre akarın fiyatında sonradan yapılacak olan değişiklik şeffî'i etkilememektedir. Ancak bazı Mâlikîler maslahat sebebiyle istihsân delilini kullanarak, gabn-ı fahiş olmayacak şekilde yapılan semendeki değişikliğin şeffî için de geçerli olacağını belirtmişlerdir.⁴⁵

2.2. Murâbaha ve Tevliye Akitlerine Etkisi Açısından

Murâbaha, bir malın alış fiyatı veya maliyeti üzerine belli bir oran kar eklenerek satılması manasına gelmektedir.⁴⁶ *Murâbahanın* özelliği ikinci akitte belirlenen semenin birinci akde bağlı olmasıdır. Bu nedenle “şu kadar TL ye aldığım malı, şu kadar kar koyarak sana satıyorum” şeklindeki bir satım işleminde, bedelin (*ra'su'l-malın*) ve kar bedelinin TL cinsinden olması gerekmektedir. Yine aynı gerekçeye istinaden *murâbaha* akitlerinde birinci akdin fasit olması durumunda ikinci akit de fasit sayılmaktadır.

⁴² Semeninin tamamını düşürmek asıl akde ilhak edilecek olursa bu, önceki akitte belirlenen fiyatı değiştirmek değil, bilakis bey akdinin kendisini (özünü-hükmünü) değiştirme manasına gelecektir. Dolayısıyla seriatin teşri kıldığı bir hükmü değiştirmek söz konusu olacaktır ki bu caiz değildir.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/20, 27; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/303, 305; Bilmen, *İstîlâhât*, 2/46.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev (Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1994), 7/480-481; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/4907-4908; Bu durum diğer meseleler için de aynı olduğu için cumhurun görüşü tekrar zikredilmeyecektir.

⁴⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırlî el-Karâfî, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 7/351-352.

⁴⁶ İbrahim Kâfî Dönmez, “*Murâbaha*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/148.

Ancak bu şartlarda (fasit şekilde) yapılmış murâbaha akdinin herhangi bir gerekçeyle geçerli sayılması icap ederse, mebîn kıymetinin esas alınması gerekmektedir.⁴⁷

Hanefîlere göre tarafları bağlayıcı olarak icra edilen akitten sonra semende yapılacak olan değişiklik, ilk fiyat/maliyet esas alınarak kurulmuş olan murâbaha akdini de etkiler. Buna göre ana para ve murâbaha akdindeki kar oranı bu yeni fiyat üzerinden belirlenir.⁴⁸ Ancak bu tasarrufun, fiyatın artırılmasında mebîlerin fiyatı oranında; eksiltmesinde ise mebîlerin kıymeti oranında murâbaha akitlerine etki edeceğini ayrıca belirtmek gerekmektedir. Buna göre kıymeti aynı olan iki eşyanın birincisi yüz TL, diğeri ise iki yüz TL'ye tek akitle satılmış olursa, sonradan yapılacak artırmada her mebî kendi fiyatı oranında; eksiltmede ise eşit oranda murâbaha akdine etki eder. Mebîlerden herhangi birinin kabzdan önce helak olması halinde, bu ayrıntı büyük önem arz etmektedir.⁴⁹ Teorik açıdan katılım bankacılığında uygulanan murâbaha işlemlerinde de aynı hükmün geçerli olacağını söylemek mümkün olsa da bu akitlerde, -bankaların mebî alım satımında genellikle prosedür gereği (şekilsel olarak) rol oynaması sebebiyle- taşıyıcı cinsinden değişikliğin üçüncü kişiye etkisinin pratik anlamda vuku bulabilmesi oldukça zordur.

Bu konuda, mebî alış fiyatına veya maliyetine satma manasına gelen ve bir çeşit güvene dayalı satış sözleşmesi olan *tebliye*⁵⁰ de murâbahayla aynı kategoride yer almaktadır. Dolayısıyla semenin veya mebînin miktarındaki taşıyıcı akitlerini doğrudan etkilemektedir.⁵¹

2.3. İlave Miktarın Kabzdan Evvel Helak Olması veya Başkasının Milki Olması Açısından

Bir alışveriş işleminden sonra mebîde veya semende yapılacak olan değişikliğin gerektirdiği edimin, bir yükümlülük olarak meşru dairede yerine getirilmesi gerekmektedir. Ancak ziyade miktarın bir başkasının çıkması veya kabzdan evvel helak olması gibi hallerde, bunun, -intikaline hakikaten/hükmen halel geleceği için- hissesi oranında akit infisah olur.⁵² Aynı hüküm semenin miktarına aynı mal ilave edildikten sonra, ilave miktarın başkasının çıkması veya kabzından evvel helak olması hallerinde de geçerlidir. Örnek vermek gerekirse, yirmi bin lira karşılığında yirmi top kumaş almış olan müşteri, daha sonradan satıcıya fazladan beş bin TL değerinde bir koli iplik vereceğini söylese,

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/222; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/155.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/222.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/83-84; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/222.

⁵⁰ İsmail Cebeci, "Tevliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/39.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/222.

⁵² İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/155.

satıcının kabul etmesiyle beraber akit yirmi bin TL ve bir koli iplik karşılığı yapılmış olur. Kabzdan evvel bu ipliğin kullanılamaz hale gelmesi durumunda kumaşın kıymetiyle ipliğin kıymeti toplanır ve ipliğin bedelinin toplamda ulaşılan sayıya oranda akit infisah eder. Buna göre ipliğin değeri eden beş binin, toplamda ulaşılan yirmi beş bin TL'ye oranı beşte bir etmektedir. Başta anlaşılan yirmi top kumaşın beşte biri ise dört top kumaş yapmaktadır. Dolayısıyla dört top kumaş, akit anında belirlenen yirmi top kumaştan çıkartılır ve geriye kalan on altı top kumaş yirmi bin TL'ye satılmış olur.⁵³

2.4. Semenın veya Mebûin Miktarında Değişikliğin Diğer Sonuçları

Hanefî mezhebine göre -akitlerde sonradan yapılacak olan değişikliğin akdin aslına ilhak olmasının bir sonucu olarak- semenin kabzına karşılık ma'kûdün aleyh olan mebûin habsedilmiş olması halinde, sonradan yapılacak ziyadenin de habs hakkı sabit olur.⁵⁴ Yine aynı gerekçeye istinaden semende artırıma gidildikten sonra, ayıp muhayyerliği sebebiyle mebûin geri verilmek istenmesi halinde, hem ana paranın ham de ziyade miktarın iadesi gerekmektedir. Aynı hüküm malın iadesini gerektiren diğer durumlar için de geçerlidir.⁵⁵

Sonuç

Bu çalışmada, İslam hukukunda bağlayıcı akitlerden sonra tarafların rızasıyla semenin veya mebûin miktarında yapılan değişikliklerin mahiyeti, şartları ve sonuçları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu konuya ilişkin farklı mezheplerin görüşleri ve delilleri karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda, sonradan yapılan değişikliklerin Hanefî mezhebine göre akdin aslına ilhak olduğu, diğer mezheplerin ise bu değişiklikleri ayrı birer akit veya tasarruf olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir. Semen veya mebûin miktarındaki değişiklikler, akdin yapısı ve tarafların hakları üzerinde önemli etkiler oluşturmaktadır. Bu tür değişikliklerin şuf'a hakkı, murâbaha ve tevliye akitleri gibi üçüncü kişileri etkileyen durumlarda daha farklı sonuçlar doğurduğu görülmüştür.

Bu çalışma, İslam hukukunda akit teorisinin karmaşıklığını ve farklı mezheplerin yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu çalışma özellikle modern ticari işlemlerde sıkça karşılaşılan tağyir cinsinden değişikliğin fıkhi dayanaklarını anlama ve yorumlama açısından önem taşımaktadır. Şöyle ki günümüzde birleşik akitler oldukça yaygınlık

⁵³ Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/240. (Bu örnekteki oransal hesaplama müellif tarafından, rakamlar ise kendi tarafımızdan oluşturulmuştur.)

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/155; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/245; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Akdu'l-bey'* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 99.

⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/155; Alî Haydar Efendî, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/245; Zerkâ, *Akdu'l-bey'*, 99.

kazanmıştır. Zamanla bunların çeşitleri daha da artmaktadır. Hanefîlerin görüşü esas alınarak tağyir cinsinden değişikliğin bu akitlere uyarlanması halinde birçok sıkıntının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim daha sonradan yapılacak böyle bir değişiklik silsile halinde birçok akdi etkileyebileceği için, bu işlemin her bir akitte hisse cinsinden oluşturacağı değişikliği hesaplanması zorlaşabilir. Ayrıca bu konuda herkes duyarlı veya işin ehli olamayabilir ve muhtemel hatalar sebebiyle kul hakkı ihlalleri ortaya çıkabilir. Dolayısıyla genellikle Hanefî mezhebinin tatbik edildiği ülkemizde, bu hususta cumhurun görüşüyle de amel edilebilir. Gelecek çalışmalarda, İslam hukuku ile pozitif hukuk arasındaki tağyir cinsinden değişikliklerin hükümlerine ilişkin karşılaştırmalı analizler yapılabilir.

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

- Alî Haydar Efendî, Hoca Emîn. *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Dâru'l-Cîl, 1991.
- Apaydın, H. Yunus. “İbrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “İrade Beyanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aybakan, Bilal. “İkâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Cebeci, İsmail. “Tevliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî İmâmu'l-Hameyn. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Murâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâz. *Reddû'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî. *el-Mugnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev. 10 Cilt. Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 3. Basım, 1994.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî el-İskenderî. *Şerhu fethi'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zehîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'î'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Matba'atü's-Sa'âde, 1993.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Akdu'l-bey'*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

İslam Hukukundaki Şirket Akdinin Yapısal Analizi

Yunus AKYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bitlis Eren University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Bitlis/TÜRKİYE

akyuzuynus@yahoo.com | orcid.org/0000-0003-4690-5772

Öz

İslam hukukunda bir şirket, birden fazla kişinin bir şeyin mülkiyetine sahip olması ve bu kişilerin o şey üzerindeki tasarruf yetkisi olarak tanımlanabilir ve temel olarak üç türü bulunmaktadır. Bunlar ibâha, milk ve akit şirkettir. Şirket akitleri de kendi içinde şirket-i emvâl, şirket-i a'mâl ve şirket-i vücûh olmak üç kategoriye ayrılmaktadır. Bu şirket tipleri, ortakların hak ve sorumluluklarına göre inan ve mufâvada tarzında kurulabilir. Böylece altı farklı akit şirket türü ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra fıkıhta mudârebe, müsâkât, müzâraa ve müğârese gibi özel şirket sözleşmesi türleri de bulunmaktadır. İslam hukukundaki şirket sözleşmelerinin yapısı, geçmiş dönemlerin ihtiyaçlarına, ticari örflere ve dönemin küçük ölçekli ticari hayatına cevap verecek şekilde şekillenmiştir. Bu nedenle klasik anlamda kurucularından bağımsız, insan ömrünü aşan, çok sayıda ortağa sahip ve sürekli olan şirket türleri bulunmamaktadır. Ancak fıkıhtaki şirket hükümleri, yeni koşul ve ihtiyaçlara yanıt verebilecek kadar zengindir. Bu çalışma, İslam hukukunda şirket akdi ve şirket türleri üzerinden ortaklık yapısını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda beş temel kavram belirlenmiş ve bu kavramlar üzerinden yapısal bir değerlendirme yapılmıştır. İncelenen kavramlar; şirket akdinde taraf (âkid) ve hukukî kişilik, yazılı form, bağlayıcılık (lüzûm), süreklilik (devamlılık) ve kâr-zarar paylaşımıdır. Söz konusu kavramların seçilmesinin temel nedeni, modern

Geliş/Received: 01.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 10.04.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Akyüz, Yunus. “İslam Hukukundaki Şirket Akdinin Yapısal Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 279-311./Akyüz, Yunus. “Structural Analysis of The Partnership Contract in Islamic Law”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 279-311.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1611664>

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.

© Yunus AKYÜZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

şirketlerin yapı taşlarını oluşturan bu unsurların İslam hukukundaki şirket tiplerinde ne ölçüde yer aldığını ve İslam şirket hukukunun bu özelliklere ne derece yaklaştığını araştırmaktır. Çalışma boyunca yapılan analizler, İslam hukukundaki şirket hükümlerinin bu kavram ve niteliklere sahip olma potansiyelini taşıdığını ortaya koymaktadır. Çalışmanın literatüre katkısı, günümüz şirketlerinin başarısı ve devamlılığı için gerekli olan temel özelliklerin İslam şirketler hukuku perspektifinden ne ölçüde karşılanabileceğini ortaya koymasındır. İslam şirketleriyle alakalı klasik ve modern literatür oldukça geniş bir külliyata sahiptir. Çalışma, İslam şirketlerini hukuki kişilik, yazılı form, devamlılık, bağlayıcılık ve kâr-zarar paylaşımı gibi temel kavramlar çerçevesinde kapsamlı bir yapısal analize tabi tutmaktadır ve bu yönüyle mevcut literatürden ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Şirketler Hukuku, Yazılı Form, Lâzım Akit, Süreklilik, Kâr-Zarar.

Structural Analysis of The Partnership Contract in Islamic Law

Abstract

In Islamic law, a partnership can be defined as the ownership of something by more than one person and their authority to dispose of it, and there are basically three types of partnership. These are shirkat al-ibāha, shirkat al-milk and shirkat al-aqd. Shirkat al-aqd or contractual partnership is also divided into three categories: Shirkat al-amwāl, shirkat al-a'māl and shirkat al-wujūh. These types of partnerships can be established in the form of shirkat al-inān and shirkat al-mufāwada according to the rights and responsibilities of the partners. Thus, six different types of contractual partnerships emerge. In addition, there are also special types of contractual partnerships in Islamic law such as mudaraba, musāqāt, muzāra'a and mughārasa. The structures of these partnership contracts in Islamic law was shaped to meet to the needs, commercial customs and the small-scale commercial life of the past periods. Therefore, in the classical sense, there are no types of partnership that are independent of their founders, exceed human lifespan, have many partners and are permanent. However, as mentioned above, the provisions of partnership in Islamic law are rich enough to respond to new circumstances and needs. This study aims to analyze the partnership structure in Islamic law through the partnership contract and partnership types. In this context, five basic concepts have been identified and a structural evaluation has been made based on these concepts. The concepts analyzed are the parties (ʿāqid) and legal personality of partnership, its written form, its bindingness (luzūm), continuity and profit and loss sharing in a partnership contract. The main reason for the selection of these concepts here is to investigate to what extent these elements, which constitute the building blocks of modern companies, are included in the partnership types in Islamic law and how

Islamic corporate law approaches these features. The analysis conducted throughout the study reveals that the provisions of partnership in Islamic law have the potential to adopt these concepts and qualities. The study contributes to the literature by showing how Islamic corporate law addresses key traits essential for modern business success and sustainability. The classical and modern literature on Islamic companies is quite extensive. This study differs from the existing literature in respect to subjecting Islamic partnership structures to a comprehensive structural analysis.

Keywords: Islamic Company Law, Written Form, Necessary Contract, Continuity, Profit-Loss.

Giriş

İslam, Câhiliye döneminde mevcut olan ortaklık müessesesini, belirli yasal düzenlemelerle ta'dil ederek benimsemiştir.¹ Şirketin meşruluğu, kitap, sünnet ve örf gibi delillerle sabittir.² Şer'î deliller, şirketlere dair temel hüküm ve esasları ana hatlarıyla ortaya koymuş olmakla birlikte, fukaha birçok ayrıntılı meseleyi içtihat yoluyla tespit etmiştir. Bu husus, fıkının temel ilke ve prensiplerine uygun olması şartıyla hem İslam hukukundaki mevcut şirket yapılarını zamanın ihtiyaçlarına göre değiştirme hem de modern hukuk sistemlerinde yer alan yeni tür şirket akitlerinin kabul edilmesine olanak sağlayabileceğini göstermesi açısından kayda değerdir.

İslam hukukunda şirket, “Bir şeyin birden fazla kimseye aidiyeti ve o kimselerin o şey ile imtiyazı”³ şeklinde tanımlanmaktadır ve ibâha, milk ve akit olmak üzere temelde üç türü bulunmaktadır. Akit şirketleri de kendi içinde şirket-i emvâl, şirket-i a'mâl ve şirket-i vücûh olarak üçe ayrılmaktadır ve bunların her biri ortakların hak ve sorumlulukları bakımından inan ve mufâvada şeklinde kurulabilmektedir. Ayrıca İslam

¹ Ali Hafîf, *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-İslâmî buhus mukârene* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009), 27-29; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 4/792-793; Osman Şekerci, *İslam Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 26-32; Faruk Bal, *Arap Yarımadası'nda Ticaret Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 210-211.

² Bu deliller arasında şunlar bulunmaktadır: a) “Onlar terikenin üçte birinde ortaklardır.” Nisa, 4/12. b) “Ortaklar birbirlerine ihanet etmedikleri sürece Allah'ın eli ortakların üzerindedir. Birbirlerine ihanet ettikleri zaman ticaretleri yok olur ve bereket o ticaretten kalkar.” Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 625-626. (*Kitâbu'l-Büyû'*, Hadis No: 140). c) Şirket akdi konusunda geçmişten gelen bir teâmül ve örfün bulunması ve şirket uygulamalarına yönelik olumsuz bir yaklaşımın mevcut olmaması da şirketin meşruluğunu temellendirme kullanılmaktadır. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989), 11/151.

³ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/1952; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010), 527.

hukukunda mudârebe, müsâkât (bağ-bahçe ortaklığı), müzâraa (ziraat ortaklığı) ve müğârese (ağaç dikim ortaklığı) gibi özel nitelikli ve şirket akdi türüne dahil edebileceğimiz sözleşmeler bulunmaktadır.⁴

İslam hukukunda şirket akdi, geçmiş dönemlerin ihtiyaçları, ticaret gelenekleri ve dönemin ekonomik hayatının daha sınırlı yapısına uygun olarak şekillenmiştir. Bu nedenle, kurucularından bağımsız bir şekilde varlığını sürdüren, uzun ömürlü, çok ortaklı ve sürekli faaliyet gösteren şirket türlerine klasik fıkıh kaynaklarında rastlanmaktadır. Bununla birlikte fıkıhta yer alan şirket hükümleri, değişen şartlara ve çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek derecede kapsamlı ve zengin bir külliyata sahiptir. Bu çerçevede İslam şirketlerinin yapısıyla alakalı ele alınacak meseleler şunlardır: Şirket taraflarının konumu ve şirketin hukukî kişiliğe sahip olup olamayacağı; şirket akdinin yazılı hale getirilmesi ve bunun zorunlu bir şart olarak kabul edilip edilemeyeceği; şirketin sürekliliğinin sağlanıp sağlanamayacağı; gayri lâzım bir yapıdaki şirket sözleşmesinin lâzım bir akit formuna dönüşüp dönüşmeyeceği ve şirketteki kâr-zarar paylaşım rejimi. Buradan hareketle çalışmada beş kavram üzerine odaklanılmıştır. Bunlar şirket akdinde taraf/hukukî kişilik algısı, yazılı form, bağlayıcılık, süreklilik ve kâr-zarar kavramlarıdır. Bu kavramlar üzerinden şirket akdi yapısı incelenirken yer yer modern şirketlerle de mukayesesi yapılmıştır. Böylece modern şirket özelliklerinin ne ölçüde İslam şirketlerinde yer aldığı ve İslam şirketlerinin ne ölçüde bu özelliklere yaklaştığı araştırılmaya konu edilmiştir.

Literatürde İslam şirketler hukukuyla ilgili hem klasik hem de modern anlamda kayda değer bir külliyat bulunmaktadır. Bu çalışmanın diğerlerinden ayrılan temel özelliği, İslam şirketlerini akdin tarafı ve hukukî kişilik, yazılı form, süreklilik, bağlayıcılık ve kâr-zarar gibi belirli kavramlar çerçevesinde yapısal bir analize tâbi tutmasıdır. Bu yönüyle alanda yapılmış diğer araştırmalardan farklı bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

1. Akdin Tarafı ve Hukukî Kişilik Açısından İslam Hukukundaki Şirket Akdi

İslam şirketler hukukunda, şirket akdinin rüknü taraflar arasındaki icab ve kabuldür.⁵ Bundan dolayı ortaklık akdinin inşası için en az iki gerçek (ثانئة الأطراف) kişinin

⁴ Şirket türleri ve tasnifi için bk. Beşir Gözübenli vd., *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafik Yayınları, 2012), 463-465; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/1953-1955.

⁵ Abdülğani b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb: Dirâse anî'l-lübâb ve muhtasarî'l-kudûrî* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 3/299; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/1955, 2297-2299; İsmail Büyükcşelebi, *İslam Hukukunda İnân Şirketi ve Nevileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 36.

var olması gerekmektedir.⁶ Bu ilke, klasik fıkıh metinlerindeki şirketlerle alakalı bölüm başlıklandırmasına da yansımıştır. Örneğin bu husus, Muhammed b. Hassan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserinde "باب الشركة بين الرجلين" (iki kişi arasındaki ortaklık) şeklinde yer almaktadır.⁷ Asgari iki kişiden oluşacak şirket akdindeki tarafların, genel ilke olarak âkil ve bâliğ olmaları yani tam edâ ehliyetini haiz olmaları gerekmektedir. Ancak nâkis edâ ehliyetine sahip olan mümeyyiz çocuk ve mükâteb gibi izinli köleler de -mufâvada tipi ortaklık hariç- şirket akdine taraf olabilmektedir. Zira ehliyet farklılığı vekâlete engel değildir.⁸ Yine şirket tiplerinden biri olan şirket-i milkte tarafların vücûb ehliyetine sahip olmaları yeterli görülmüştür. Çünkü milk şirketinde aranan tek şart, insanın doğmakla elde ettiği temellük ehliyetidir: (أهلية التملك).⁹

İnan ve mufâvada tipi akit şirketlerinde taraf algısına bakıldığında, ortaklığın kişilerle kâim olduğu görülmektedir.¹⁰ Yani kurucular var olduğu sürece şirket akdi hukukî dünyada kendine yer bulmakta, taraf ve/veya tarafların vefat, cünûn gibi sebeplerle ehliyetlerinin ortadan kalkması ya da iradî olarak akdi feshetmesi, şirketin sona ermesine sebebiyet vermektedir. Bu çerçevede taraflar şayet inan tipi şirket kuracaksa sadece vekâlet ehliyetini; mufâvada tipi şirket inşa edeceklerse vekâlet ve kefalet ehliyetini haiz olmalıdır.¹¹

Şayet taraflar inan tipi şirket kurmuşsa, yapılan ticarî faaliyetlerde öncelikli olarak işleme taraf olan paydaş sorumludur. Yani malın teslimi, semenin ödenmesi,

⁶ Abdülazîz Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-şeriatil-İslâmiyye ve'l-kanunil-vazî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/211-220.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Câmiu'l-kebîr* (Mısır: Matbatü'l-İstikâme, 1356), 267, 271.

⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 106-107; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerh-i tenviril-ebâr* (Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kütüb, 2003), 6/483.

⁹ Komisyon, "Temellük", *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1988), 14/20-21; Muhammed Tâvîl, *eş-Şerikât ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî dirâse mukârene fi'ş-şerikâtil-İslâmiyye* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009), 49-51, 56.

¹⁰ Emvâl şirketi (sermaye ortaklığı), a'mâl şirketi (iş ortaklığı) ve vücûh şirketi (itibar ortaklığı) inan ve mufâvada tipi şirketin içinde yer aldığı için çalışmada bunlara ayrıca temas edilmemiştir. Ayrıca bk. Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-vikâye* (Amman: Müessesetü'l-Varâk li-Neşri ve't-Tevzî, 2006), 1-3/279; Zuhaylî, *el-Fikhi'l-İslâmî*, 4/794-800; Şekerci, *Emek-Sermaye Şirketi*, 167-171; Beşir Gözübenli, "Şirket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/198-201.

¹¹ İnan şirketinde ortaklar isterseler birbirinin kefilî olabilirler. Bu husus *Mecelle*'nin 1335. maddesinde "Şirket-i inan yalnız vekâleti mütezammın olup kefaleti mütezammın değildir. ... Amma şirket-i inanın hin-i akdinde kefalet zıkr olunduğu takdirde şerikler yekdiğerinin kefilî olur" şeklinde ifade edilmiştir. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), 273.

ayıptan dolayı iade ve olası davalarda taraf olacak kişi, işlemi yapandır. Bu hak ve yükümlülükler ilk planda diğer ortaklara ait değildir.¹² Çünkü yalnızca vekâlet üzerine inşa edilen inan şirketinde *akdin hukuku âkide râcidir*.¹³ Ancak şirket mukavelesi kapsamında bir ortağın yaptığı işlemlerden doğan üçüncü kişiler adına hak ve yükümlülükler birinci derecede onu yapan paydaşa ait olsa da hisse oranına göre diğer ortaklara rücu hakkı vardır.¹⁴

Inan şirketine ait olan bu hükümlerden anlaşılacağı üzere, taraflar her ne kadar şirket sözleşmesi çerçevesinde bir birlik oluştursalar da şirketten ziyade şahısların ön planda olduğu görülmektedir. Çünkü sadece vekâlet üzerine inşa edilen inan şirketinde ortaklar tek bir kişi gibi değerlendirilmemektedir (شركة العنان ما صار كـشخص واحد).¹⁵ Inan şirketinin vekâlet akdi üzerine inşa edilmesi ve bu ehliyetle sahip olabilecek varlığın yalnızca insan olması, klasik fıkıhta ortaklık akitlerinin şahıslarla kâim olduğuna, bu bağlamda şirketin en az iki kişiyle kurulabileceğine ve tek kişilik şirketin mevcut olmadığına işaret etmektedir.¹⁶

Vekâletin yanı sıra kefalet akdinin dahil olduğu mufâvada şirketinde, ortaklar eşitlik ilkesinin bir gereği olarak tasarruf yetkisi bakımından birbirinin yerine geçmektedir. Bu nedenle şirket faaliyetleri çerçevesinde ortaklardan birinin bir mal satın alması, diğer ortağın satın almasıyla eşdeğerdir. Zira mufâvada şirketinde ortaklar tek bir

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/175; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'* (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, 2015), 6/665; Ümit Elşöz, *İslâm Hukukunda Şirket Ortaklarının Hakları, Sorumlulukları ve Şirketlerin Tasviyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 35.

¹³ "وَحَقُوقُ الْعَقْدِ تَعُودُ إِلَى الْعَاقِدِ" Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 6/660. Bu husus Mecelle'nin 1377. maddesinde ise "Hukuk-i akd ancak âkide aittir." şeklinde ifade edilmiştir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2346.

¹⁴ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzî'd-dekâik ve bi-hâmişi eş-Şelebî* (Bulak: el-Matbaati'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315), 3/319; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethü'l-kadîr ala'l-hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), 6/178. İlgili metin şudur: "وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طوبى بـثمنه دون الآخر أنه يتضمن الوكالة دون الكفالة، والوكيل هو الأصل في الحقوق ثم يرجع على شريكه بحصته منه"

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/174. Ancak kefalet akdinin dahil olduğu inan şirketinde, ortaklıkla ilgili tüm işlerde taraflar eşit düzeyde yetki ve sorumluluğa sahiptir. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 6/479-481; Abdullah Kahraman, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüz Tatbikatı* (İstanbul: İFAV, 2008), 97-118.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Akyüz, *İslâm Hukuku Açısından Tüzel Kişilik ve Sınırlı Sorumluluk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 158-165.

kişi gibi kabul edilmektedir (كشخص واحد).¹⁷ Yani bir anlamda şirket doğrudan üçüncü şahıslarla muhatap olmaktadır.¹⁸

Muhammed Sekhâl el-Mâcî, Mâlikî şirketler hukuku üzerine kaleme aldığı *Ahkâmû's-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Mâlikî* adlı eserinde, klasik literatürde yer alan bu tür bilgilerden yola çıkarak, şirket ortaklarının tek bir kişi gibi kabul edilmesinin İslam hukukunda şirket tüzel kişiliğinin varlığına delil teşkil edebileceğini ifade etmektedir.¹⁹ Yine bu hususta Abraham L. Udovitch, üçüncü şahıslar açısından mufâvada ortaklarından biriyle hukukî ilişki kurmanın, doğrudan ortaklıkla muhatap olmakla eşdeğer olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mufâvada ortaklığında vekâlet ve kefalet esaslarına dayanılarak tüm ticarî işlemler şirket adına gerçekleştirilmekte, bu da hissedarlardan ziyade şirketin kendisinin dikkate alındığını göstermektedir. Mufâvadanın söz konusu özelliklerinden dolayı Udovitch, bu şirketin modern hukuk sistemindeki ortaklık anlayışına yakın bir konumda olduğunu belirtmektedir.²⁰ Ancak bu görüş ilk planda tutarlı gözükse bile, kanaatimizce bazı noktalardan eleştiriye açıktır. Örneğin üç ortaklı bir mufâvada şirketindeki, ortaklık yapısı $m_1+m_2+m_3 = (m_1+m_2+m_3)$ şeklindedir.²¹ Yani ortaklar haricinde bir şirket yapısından bahsetmek güçtür. Ortakların tek bir kişi gibi kabul edilmesi, her bir ortağın yetki ve sorumluluk düzeyinin aynı olduğunu vurgulamaktadır. Yoksa tarafların haricinde müstakil bir şirket yapısı kastedilmemektedir. Fakat modern anlamdaki tüzel kişilik sahibi şirketlerdeki yapı, $o_1+o_2+o_3...= (t)$ tarzındadır.²² Bu şirketler, hissedarlarından bağımsız bir hukukî yapıya sahip olup ortakların birleşiminden oluşmayan müstakil bir varlık niteliğindedir. Söz konusu bu varlık (tüzel kişilik), kendi başına hukukun bağımsız bir öznesi olarak kabul edilmektedir.²³

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 6/667. İlgili metin şu şekildedir: "وهما جميعا في خراج التجارة وضمائهما سواء ففعل أحدهما فيها كفعليهما وقول أحدهما كقولهما وهما في الحقيقة شخصان وفي أحكام التجارة كشخص واحد"

¹⁸ "مهما قضى أحدهما الغريم بريء وإن كان غير الذي عامله لأن يدهما كيد رجل واحد" Mâlikî eserlerinden Karâfî'nin *ez-Zahîra*'sında yer alan bu metinde sorumluluk ve yetki bakımında ortakların tek bir kişi gibi olduğu belirtilmiştir. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/72. Yine Mâlikî mezhebinin eserlerinde "لأنهما إذا كانا شريكي تجارة فهما كالرجل الواحد" gibi ifadeler yer almaktadır. Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu'l-haraşî ala muhtasarı Halil -adevi haşiyesiyle birlikte-* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 5/149.

¹⁹ "وهذا واضح في تقسيم الشركاء بقيمة شخص واحد" Muhammed Sekhâl el-Mâcî, *Ahkâmû's-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Mâlikî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2001), 102-103.

²⁰ "... the Mufawada approaches the modern conception of partnership" Abraham L. Udovitch, *Partnership and profit in Medieval Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1970), 100.

²¹ m_1 : Birinci mufâvada ortağı.

²² o_1 : Birinci ortak, t : Tüzel kişiliği haiz şirket.

²³ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku Şahsın Hukuku*, (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1960), 184.

Emek ve sermayenin birleştiği mudârebe sözleşmesinde, en az biri aktif (mudârib) ve biri pasif (rabbü'l-mâl) olmak üzere iki taraf bulunmak zorundadır. Bu durum, İslam hukukundaki diğer şirket akitlerinde olduğu gibi özel bir ortaklık sözleşmesi türü olan mudârebenin de en az iki gerçek kişi arasında kurulabileceğini göstermektedir. Ancak klasik fıkhıdaki bazı mudârebe hükümlerinde, mudârebenin taraflardan bağımsız bir şekilde, doğrudan şirket olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Bu kapsamda mudârib ve rabbü'l-mâl ile mudârebe arasında bir ayrılık ilkesi söz konusu olabilmektedir. Bu husus, mudârebenin onu kuranlardan bağımsız bir hukukî yapıya sahip olduğunu gösterebilmektedir. Şöyle ki mudârebe akdiyle ortaklık tesis edilen mallardan hem mudâribin hem de rabbü'l-mâlin satın alması caiz görülmüştür.²⁴ Şayet ortaklık malı, mutlak olarak onu kuranların olsaydı bu alım-satım işlemi geçerli olmazdı.²⁵ Bu ayrılık ilkesi rabbü'l-mâlin mudârebe adına çalışmasında da görülmektedir. Mesela rabbü'l-mâl, mudârebe belirli bir miktar sermaye tahsis etse, ardından mudârib bu sermayeyi ortaklık adına işletmesi için sermaye sahibine geri verse ve sermaye sahibi bu sermaye ile yürüttüğü ticarî faaliyet sonucunda kâr elde etse bu tür bir mudârebe akdi, mudârib fiilen çalışmasa bile meşru kabul edilmektedir.²⁶ Yine şüf'a (önalım hakkı) meselesinde de mudârebedeki ayrılık ilkesi ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki mudârib bir ev satın alsa, rabbü'l-mâlin de bu evin yanında bir evi olsa ve bundan dolayı şüf'a hakkı doğsa, rabbü'l-mâl bu evi, mudâribden alma hakkına sahiptir.²⁷ Rabbül'mâl şüf'a yoluyla aldığı evin bedelini mudârebe verir ve bu para mudârebeye ait olur.²⁸ Ayrıca mudârebe hükümleri çerçevesinde ayrılık ilkesine uygun olarak, mudârib ile rabbü'l-mâlin kendi aralarında murâbaha akdi gerçekleştirmeleri mümkündür.²⁹

Temas edilen meselelerden hareketle mudârebede, rabbü'l-mâl ve mudâribin ortaklık malına nispetle üçüncü taraf konumunda olmaları dikkate alındığında, şirketin taraflardan bağımsız ve müstakil bir zimmete sahip olduğu, bu nedenle tüzel kişilik

²⁴ "ويجوز شراء رب المال من المضاربة وشراء المضارب من رب المال وإن لم يكن في المضاربة ربح" Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/736; Haffîf, *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 104; Hamza Hamza, "eş-Şahsiyetü'l-itibariyye", *Mecelletü Câmiati Dimeşk* 17/2 (2001), 520.

²⁵ Çünkü mudârebe malında, rabbül-mâlin sadece milk-i rakabesi vardır. Mudâribin ise yalnızca milk-i tassarrufu vardır. Bundan dolayı mudârebede taraflar, mudârebe malına karşı, üçüncü şahıs konumundadır. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/736. İlgili metin şu şekildedir: "أن لرب المال في مال المضاربة ملك رقة لا ملك تصرف، وملكه في حق ملك الرقة فكان في حق ملك الرقة كملك الأجنبي حتى لا يملك رب المال في حق التصرف كملك الأجنبي وللمضارب فيه ملك التصرف لا الرقة فكان في حق ملك الرقة كملك الأجنبي حتى لا يملك رب المال منعه عن التصرف فكان مال المضاربة في حق كل واحد منهما كمال الأجنبي"

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/85; Haffîf, *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 103.

²⁷ "ولو اشترى المضارب دارا ورب المال شفعها بدار أخرى بجنها فله أن يأخذ بالشفعة" Serahsî, *el-Mebsût*, 22/146; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/156.

²⁸ "يأخذها بالشفعة من المضارب ويدفع إليه الثمن فيكون على المضاربة" Serahsî, *el-Mebsût*, 22/145.

²⁹ "وتجوز المراجعة بين رب المال والمضارب" Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/740.

niteliği taşıyabileceği ileri sürülmektedir. Bu durum, her iki tarafın da mudârebe malı üzerinde yabancı sayılmaları ve mudârebe malının bir mülkiyet altında bulunmasının zorunlu olması nedeniyle, bu mülkiyetin hükmî bir kişiliğe ait olduğu görüşünü desteklemektedir.³⁰

Sonuç olarak klasik İslam şirketler hukukunda âkid kavramı yalnızca gerçek kişilerle sınırlı tutulmuş ve kurucularından bağımsız bir şirket varlığından ise söz etmek mümkün olmamıştır. Ancak özellikle mudârebe hükümleri ışığında, mudârebenin kurucu ve yöneticilerden bağımsız bir hükmî kişiliği çağrıştırması kayda değer bir husus olarak değerlendirilebilir. Ayrıca İslam şirketler hukukunun esnek yapısı göz önüne alındığında, modern anlamda hükmî şahsiyet kavramının fikhî açıdan meşruiyeti konusunda herhangi bir engelin bulunduğunu söylemek güçtür. Burada esas önemli olan, tüzel kişilik gibi modern kavramların fikhın temel ilke ve prensipleriyle uyumlu hale getirilmesi ve bu kavramların, İslam hukukunun esaslarıyla çelişen yönlerinin dikkatle ele alınmasıdır. Yani fikhî olarak bir değerlendirme ve özümseme sürecinden geçirilmesidir.

2. Yazılı Form Açısından İslam Hukukundaki Şirket Akdi

İslam Hukukunda akitler inşa edilirken irade beyanının sözlü olması yeterli görülmüştür. Gayri lâzım bir yapıda olan şirket akdinin kurulmasında da tarafların sözlü olarak iradelerini beyan etmeleri kâfidir. Ancak İslam hukukunda akitlerin söz üzerinden kurulur anlayışının yanı sıra yazılı anlaşmaların da icra edildiğini göstermesi açısından mükâtebe sözleşmesi iyi bir örnektir. Zira köle olan bir insanın muayyen bir bedel karşılığında hürriyetini kazanabilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eden mükâtebe akdi, genellikle yazılı metin üzerinde yapıldığı için bu ismi almıştır.³¹

İslam hukukunda şirket akdinin yazılı olarak düzenlenmesi (kitâbet), ortaklık hukukunun önemli meseleleri arasında sayılabilir. Her ne kadar zorunlu bir kural olmasa da şirket akdinin yapısı ve potansiyel olarak uzun süreli (الشركة عقد يمتد)³² olması nedeniyle taraflar arasındaki olası anlaşmazlıkları önlemek amacıyla şirket akdinin

³⁰ Muhammed Tamûm, “eş-Şahsiyyetü'l-itibariyye fi ş-şeriâti'l-İslâmîyye bahsün mukâren”, *Mecelletü'l-Hukuk ve ş-Şerîa* 2/1 (1978), 126-27. Tamûm, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: “إن رب المال والمضارب كلاهما اجني بالنسبة لمال المضارب ومعنى ذلك إن للمضاربة شخصية اعتبارية لها ذمة مستقلة عن ذمة رب المال والمضارب لأن كلا منهما اجني عن مال المضاربة وإذا كان كذلك فلن يكون مال المضاربة؟ لا بد إن يكون مملوكا لشخص معنوي”

³¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi Feyyumi, *el-Misbahü'l-münir fi garibi ş-şerhi'l-kebir li'r-Rafti* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/524; Fatma Kuru, *İslam-Osmanlı Hukukunda Kitâbet (Mükâtebe) Akdi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 33-35; Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/530.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/155.

yazılı hale getirilmesi, klasik fıkıh kitaplarında kendine yer bulmuştur.³³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde, şirket bahsinin ilk meselesi olarak inan tipi ortaklık akdinin yazılı şekilde belgelendirilmesi ele alınmıştır. Bu durum, İslam hukukunun sözleşmelerin yazılı bir formda düzenlenmesine verdiği önemi göstermesi açısından dikkat çekici bir husustur. Yine İmam Muhammed, mufâvada şirketini ele alırken öncelikle mufâvada ortaklığının nasıl yazılması gerektiğine temas etmiştir.³⁴ *Kitâbu'l-Asl*'da şirket akdinin yazılmasıyla ilgili pasaj şu şekildedir:

*Bir kimse ticaret yapmak amacıyla bir başkasıyla inan ortaklığı kurmak istediğinde ve bunu yazılı hale getirmek istediklerinde, şu şekilde bir yazılı anlaşma metni düzenlerler: Bu, falanca şahıs ile falanca şahıs arasında şirket kurduklarına dair ortaklık belgesidir. Ortaklar takva ve emanetin yerine getirilmesi üzerinde mutabakat sağlamışlardır. Tarafların şirkete koyduğu sermaye şu miktardır ve sermaye hazır durumdadır. Ortaklar bu sermaye ile alım-satım yapacaklar ve her biri kendi görüşüne göre hareket edebilecektir. Taraflar peşin ve veresiye alışveriş yapabilecektir. Kâr, tarafların sermayeleri oranında paylaştırılacaktır. Şirket ortakları zarara da sermayeleri oranında katlanacaklardır. Sözleşme, şu senenin şu ayında gerçekleşmiştir.*³⁵

Zikredilen şirket mukavelesinde, tarafların Allah'tan korkmaları ve emaneti yerine getirmeye söz vermeleri, şirket akdinin güvene dayalı bir akit olmasından kaynaklanmaktadır. Zira fıkıhta ortaklık sermayesi tarafların elinde emanet hükmündedir. Sermayenin belirli olması şartı ise şirketin kâr ve zararının ortaya çıkmasında sermayenin miktarının göz önüne alınmasından kaynaklanmaktadır. Şirket sermayesinin tarafların elinde hazır bulunması şartı da sermayenin kayıp veya zimmette bulunan alacak olmadığını ve sermayenin güvence altına alındığını göstermektedir. Yine sözleşmede kâr ve zararın tarafların sermayeleri oranında dağıtılması şart koşulmuştur. Mezhepler arasında zararın sermaye oranında olması hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak Hanefî mezhebinde, kârın elde edilmesinin akitte belirlenen şartlara bağlı olduğu³⁶ ve bu nedenle şirket akdinde kâr oranının sermayeden bağımsız olabileceği

³³ İslam hukukundaki şirketlerinin sürekliliği hakkında ayrıca bk. Enver Osman Kaan, *Şirket Yapısı ve Süreklilik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019), 91-140.

³⁴ "وإذا اشترك الرجلان شركة مفاوضة فأرادا أن يكتب بينهما كتاباً كتباً" Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 4/63.

³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/49-50. Şirket akdinin yazılmasına dair *Kitâbu'l-Asl*'daki metin şu şekildedir: "وإذا أراد الرجل أن يشارك الرجل شركة عنان في تجارة خاصة فأرادا أن يكتب بينهما كتاباً كتباً: هذا ما اشترك عليه فلان بن فلان وفلان بن فلان، اشتركا على تقوى الله تعالى وأداء الأمانة، وعلى أن رأس مال فلان كذا وكذا، ورأس مال فلان كذا وكذا، وذلك كله في أيديهما، يشتريان به ويبيعان، ويعمل كل واحد منهما فيه برأيه جميعاً وشتى، يبيع ويشترى بالتقيد والنسيئة، فما كان في ذلك من ربح فهو بينهما على قدر رؤوس أموالهما، وما كان في ذلك من وضعية أو تبعة فهو عليهما على قدر رؤوس أموالهما، اشتركا على ذلك في شهر كذا من سنة كذا"

³⁶ "واستحقاق الربح بالشرط في العقد" Serahsî, *el-Mebsût*, 11/158.

kabul edilse de ilgili pasajda, Şâfiî mezhebinde olduğu gibi³⁷ kârın sermaye oranına göre dağıtılacağı belirtilmiştir.³⁸ Şirket akdinde zaman kaydının yer alması, tarafların gerçekleştirdikleri işlemlerin hangilerinin ortaklık akdi kapsamında yapıldığını, hangilerinin ise bu kapsam dışında olduğunu belirlemeye olanak tanımaktadır. Şirket akdinde tarih belirtmek, taraflar arasında doğabilecek uyuşmazlıkların önlenmesi açısından önemli bir işlev görmektedir.³⁹ Özellikle kâr paylaşımının sermaye üzerinden belirlenmesinden hareketle yazılı şirket sözleşmesinde ihtilafı en aza indirmek için mezhepler arası farklı görüşlerden de kaçınıldığı gözükmektedir. Zira Sâd Sûresi'nin 24. ayetinde ifade edildiği gibi "Aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler"⁴⁰ ifadesi şirkette nizâ çıkmasının çok muhtemel olduğunu vurgulamaktadır. Yine Roma hukukunun temel kaidelerinin birinde ifade edildiği gibi "Communio est mater rixarum" yani "Müşterek mülkiyet bütün ihtilafların anasıdır."⁴¹ Bundan dolayı şirket akdinde iştirak halindeki mülkiyetten doğabilecek ihtilafları en aza indirmek için baştan birtakım tedbirlerin alındığı görülmektedir.

Kitâbu'l-Asl'da olduğu gibi Tahâvî'nin (ö. 321/933) hukukî muameleleri ve mahkeme kayıtlarını belgeleme usulüne dair olan *eş-Şurutu's-sağîr* adlı eserinde, şirket mukavelesinin yazıya geçirildiğinde nelerin yazılabileceğine ve hangi şartların öne sürülebileceğine temas edilmektedir.⁴² Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi* eserinin şirket bahsi de ortaklık sözleşmesinin belge üzerinde nasıl yapılacağı ile başlamaktadır.⁴³ Şirket akdinin yazıya geçirilmesiyle alakalı olarak Serâhsî'nin *el-Mebsût*'unda ise şu ifadeler yer almaktadır:

³⁷ "الريح والخسران على قدر المالين تسويان في العمل أو تفوتا وإن شرطاً خلافاً فسد العقد" Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafîî Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 2/279. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/167-168; Abraham L. Udovitch, *Orta Çağ İslam Dünyasında Ortaklık ve Kâr*, çev. İsmail Bektaş (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 96.

³⁸ Hanefîler bu kâr rejiminden vücûh şirketini istisna etmişlerdir. Zira vücûh şirketinde kâr hukukî ilkelerle belirlenmiş olup tarafların anlaşmasına bırakılmamıştır. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/157.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/156.

⁴⁰ "وإن كثيراً من الخلطاء ليبيغي بعضهم على بعض" Sâd Sûresi, 38/24.

⁴¹ Cengiz Koçhisarlıoğlu - Özlem Söğütü, *Roma Hukukundan Günümüz Hukukuna Işık Tutan İlkeler, Kavramlar ve Digesta Metinleri* (Ankara: Seçkin, 2022), 36. Bu ilkenin İngilizce karşılığı "Co-ownership is the mother of disputes" şeklindedir.

⁴² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırlî Tahâvî, *eş-Şurutü's-sagîr* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1974), 736-740.

⁴³ "وإذا اشترك الرجلان في تجارة خاصة بئنا في الوثيقة التي يكتبها" Musab Yemenoğlu, *Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfi Adlı Eserinin Kitâbü's-Şerike Bölümünün Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

*Şirket akdi vakit olarak uzun süre devam eden bir sözleşme yapısında olduğundan ortaklar arasında meydana gelebilecek olası anlaşmazlıkların çözümünde hakem olması için yazıya geçirilmesi müstehaptır. Şirket akdinin yazıya geçirilmesinden maksat, sözleşme güvenilirliğini sağlamak ve ön tedbir almaktır. Bu nedenle şirket sözleşmesi açık ve herhangi bir nizâyâ mahal vermeyecek şekilde yazılmalıdır.*⁴⁴

Şirket akdinin yazıya geçirilmesi konusuyla alakalı⁴⁵ son dönem Hanefî alimlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)'ın *Fethü'l-kadir* eserinden iktibasla şirkette, anlaşmazlıkları önleme adına taraflar arasındaki kâr oranı ve şirket başlangıç tarihi gibi konuların yazıya geçilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Yine Ali Haydar Efendi de *Mecelle*'nin 1330. madde şerhinde, şirket ortaklarının sermaye, kâr miktarı, tasarrufun kapsamı ve zararın sermaye miktarınca olacağı hususlarını, "... mübeyyin bir senet tanzim ve tarih vaz' ve işhâd olunmalıdır" diyerek şirket akdinin yazılı forma dönüştürülmesinin önemine temas etmiştir.⁴⁷

Elde edilen bulgular çerçevesinde gayri lâzım akit kategorisinde değerlendirilen İslam hukukundaki şirket akdinin yazılı şekilde yapılandırılması, bu akde taraflar açısından daha bağlayıcı ve yükümlülük doğuran bir nitelik kazandırma çabasının bir yanısıması olarak değerlendirilebilir. Dahası söz konusu yaklaşım, sözleşmeyi taraflar için bağlayıcı bir akit hüviyetine dönüştürmeyi hedefleyen önemli bir adım niteliğinde görülebilir. Ayrıca bu durum, şirket akdinin suistimal edilmesini engellemesi açısından da dikkate değer bir hukukî tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda modern şirketlerde olduğu gibi ortaklık mukavelesinin yazılı hale getirilmesinin bir ön şart olarak kabul edilmesinin, İslam hukuku prensipleriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira borç ilişkilerinin yazıya geçirilmesi, ulemanın geneline göre mendup, İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimlere göre ise farzdır.⁴⁸ Yine İslam hukukunda hukukî bir işlemin yazıya geçirilmesiyle ilgili olarak müdâyene ayetindeki "فأكتبه" emrini, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) mendup olarak değerlendirmekle birlikte, hukukî

⁴⁴ "والشركة عقد يمتد فيستحب الكتاب في مثله ليكون حكما بينهما فيما يجري من المنازعة" Serahsî, *el-Mebsût*, 11/155.

⁴⁵ Sonraki Hanefî eserlerinde şirketin yazıya geçilmesi meselesinin yer almadığına dair bk. Yusuf Kocabıyık, *Tarihsel Süreç İçerisinde İslam Şirketler Hukuku (Hanefî Mezhebi Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 217-221.

⁴⁶ "كتباه كذلك ... وإنما يكتب التاريخ كي لا يدعي أحدهما لنفسه حقا فيما اشتراه الآخر قبل هذا التاريخ" İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 6/155; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/475.

⁴⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/2289-2290. Ayrıca bk. Kocabıyık, *İslam Şirketler Hukuku*, 217-224.

⁴⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhalla*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6/351-352. Ayrıca bk. Fatih Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 353-354.

muamelelerin yazılmasını farz-ı kifâye kapsamında görmüştür.⁴⁹ Buradan hareketle şirket akdinde bunun evleviyetle böyle olduğu söylenebilir.

3. Bağlayıcı/Lâzım Olması Açısından İslam Hukukundaki Şirket Akdi

En az iki gerçek kişi arasında akdedilebilen⁵⁰ İslam hukukundaki şirket akdi, yapısı gereği tüm taraflar için gayri lâzım bir akit hüviyetinde olduğundan ortaklardan her birinin diledikleri zaman şirketten ayrılma ve ortaklığı feshetme yetkisi vardır.⁵¹ Ancak şirketten ayrılma yahut akdin feshi, tarafların birbirine zarar vermemesi ve diğer ortağın bilgilendirilmesi şartıyla mümkündür.⁵² Ayrıca şirketin feshi ve tasfiyesi durumunda, ortakların birbirleriyle olan hukukî ilişkileri, şirketin borçlarının ödenmesi ve alacakların tahsil edilip paylaştırılması süreci tamamlanıncaya kadar devam etmektedir. Tarafların şirket akdini diledikleri zaman sona erdirebilmesi, ortaklıkların bağlayıcı bir karakter arz etmeyen vekâlet akdi üzerine inşa edilmesinden ve vekâlet hükümlerine göre şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.⁵³ İlk bakışta, İslam hukukundaki şirketlerin yapısındaki gayri lâzım formun, kurumsal olarak şirketin sürdürülebilirliği açısından menfi gibi görünmesine rağmen, bazı araştırmacılar bu yapının, şirket ortaklarını daha dikkatli ve titiz davranmaya teşvik ederek şirketin devamlılığına katkı sağladığını öne sürmektedir.⁵⁴

Şirket akdinin sona ermesi için tarafların birbirine zarar vermemesi ilkesiyle alakalı olarak mudârebe sözleşmesi örnek verilebilir. Zira mudârebe sözleşmesi, yapısı itibarıyla gayri lâzım bir akit olarak nitelendirilse ve tarafların sözleşmeyi diledikleri vakit sona erdirme salahiyetleri bulunsun da mudârebe sözleşmesinin nihayete erdirilmesi için belli başlı şartlar söz konusudur. Şayet mudârebe sermayesi, nakit para formundaysa taraflar için mudârebe akdi gayri lâzım olup istedikleri anda fesih işlemini

⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/1029-1030.

⁵⁰ Hayyât, eş-Şerikât, 211-220.

⁵¹ Hüseyin Kâmil Fehmî, "eş-Şerikâtü'l-hadîse ve eş-Şerikâtü'l-kâbida", *Mecelletü Mecma'l-Fıkhî'l-İslâmî* 14/2 (2014), 446.

⁵² *Mecelle*, md. 1353: "Şeriklerden birinin feshi ile şirket münfesiş olur. Fakat onun feshini diğerinin bilmesi şarttır. Birinin feshiyle diğerinin malum olmadıkça şirket münfesiş olmaz." Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2319.

⁵³ "أنها عقد جائز غير لازم حتى ينفرد كل واحد منهما بالفسخ" Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/675. Ortaklardan her birinin şirketten istediği zaman çekilme hakkı söz konusu olmakla beraber bu işlem diğer ortaklara zarar vermeyecek şekilde olmalıdır. Hayyât, eş-Şerikât, 1/353-354; Şekerci, *Emek-Sermaye Şirketi*, 348.

⁵⁴ Fehmî, "eş-Şerikâtü'l-hadîse", 459-460. Şirket sürekliliğine etki eden unsurlar için ayrıca bk. Kaan, *Şirket Yapısı ve Süreklilik*, 100-105.

yapabilirler.⁵⁵ Ancak mudârebe sermayesi ticarî emtia durumundaysa o zaman tarafların mudârebe sözleşmesini tek taraflı olarak feshetme yetkisi yoktur. Çünkü mudârebe sermayesinin ticarî mal formunda bulunması halinde, sözleşme lâzım bir nitelik kazandığından ve tarafların menfaatlerinin korunması gerektiğinden, bu tür bir sözleşme tek taraflı olarak feshedilemez.⁵⁶ Yine mudârebe sözleşmesi belirli bir süreyle kurulmuşsa, söz konusu süre zarfında akdin bağlayıcı hale geldiği söylenebilir.⁵⁷

Taraflar arasında ortaya çıkacak ürünün paylaşılması esasına dayanan bağ-bahçe ortaklığı olarak ifade edilen müsâkat sözleşmesi, çoğunluğa göre lâzım bir şirket akdi⁵⁸ olup tek taraflı irade beyanıyla meşru bir sebep olmadıkça sona erdirilemez.⁵⁹ Bunun yanında ziraat ortaklığı anlamındaki müzâraanın da bağlayıcı bir akit olduğunu ifade edenler vardır.⁶⁰ Ancak müsâkat ve müzâraa sözleşmelerinin bağlayıcı nitelikte kabul edilmesinin muhtemel sebebinin, icâre akdine benzerliği olduğu da göz ardı edilmemelidir.⁶¹ Yine birer şirket türü sayılabilecek bu tür sözleşmelerin lâzım bir akit hüviyeti kazanabilmeleri, şirket akdinin güvenilirliği, tarafların menfaatinin korunması ve

⁵⁵ "لكل واحد من الشريكين فسخ الشركة على صاحبه بغير رضا صاحبه إذا كان الشركة ناصاً... كذلك في المضاربة" (Burhânüddîn (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî Burhânü's-şerîa, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'manî* (Pakistan: İdaratü'l-Kurân ve'l-Ulumu'l-İslâmîyye, 2004), 18/188-189; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2403; Hadi Ceylan, *İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 91-92.

⁵⁶ "وإن كان رأس المال عروضا ولا يجوز فسخ المضاربة" Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/676.

⁵⁷ "إن وقت للمضاربة مدة بعينها جاز" Meydânî, *el-Lübâb*, 3/328; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidü'l-fikhiyyeti'l-mukârene (et-Tecrid)* (Kahire: Dâru's-Selam, 2004), 6/3509; Cemal Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudarâbe ve Kâr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 81-84.

⁵⁸ Bu akitlerin icâre akdine benzemesi ve iştirak niyetinin bulunmaması nedeniyle, teknik olarak ortaklık değil arazi kiralaması sayıldığı da ifade edilmiştir. Hayyât, *eş-Şerikât*, 1/129-130; Murtaza Köse, *İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 136. Yine Mısır Medeni Kanunu da müsâkat ve müzâraayı, icâre akdi çeşitleri başlığı altında ele alarak bunların ortaklık sayılmadığını belirtmiştir. Kanun, söz konusu sözleşmeleri "بعض أنواع الإيجار" başlığı altında 619. ve sonraki maddelerde ele almıştır. Kanun müzâraa akdinin icâre hükümlerine dahil olduğunu "تسرى أحكام الإيجار على المزارعة" ifade siyle kanunlaştırmıştır. Mısır Medeni Kanunundaki hükümler hakkında detaylı bilgi için bk. Mısır Kanunu, "Mısır Medeni Kanunu" (Erişim 17 Kasım 2024).

⁵⁹ "فكانت لازمة من الجانبين" Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Baberti, *el-İnâye şerhü'l-hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), 9/481; Hamdi Döndüren, "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/71.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/153-154; Kocabıyık, *İslâm Şirketler Hukuku*, 155-156.

⁶¹ "والعقد لازم بمقتضى الإجارة" Serahsî, *el-Mebsût*, 23/24-25, 101; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418), 3/96-97; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi maa şerhi eş-Şeyh el-Allame Abdülhay el-Lek-nevi* (Karaçi: İdaratü'l-Kur'an ve'l-Ulumu'l-İslâmîyye, 1417), 7/105; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/678; Hüseyin Karapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/236.

şirket sürekliliği açısından önem arz etmekte ve günümüzde ortaklık adına ihtiyaç duyulan bu türden gereksinimlere cevap verebilmesi açısından kıymetli bilgiler sunmaktadır.

Şirket akdinin lâzım-gayri lâzım olmasıyla alakalı diğer bir husus, şirket ortaklarının vefat etmesidir. Şirket ortaklarından birinin ölümü, hükmî azil kabul edildiğinden vefat, İslam hukukunda şirket akdinin sona erme sebepleri arasındadır. Ancak tarafların ölümüne rağmen ortaklığın varlığını sürdürdüğü durumlar arasında bağ-bahçe ortaklığı (*müsâkat*) önem arz etmektedir. Müsâkat akdinde, meyveler olgunlaşmadan taraflardan birinin vefatı hâlinde, şirket varlığını sürdürmektedir. Zira müsâkat, tarafları bağlayıcı bir sözleşme olduğundan bir ortağın ölümü, sözleşmenin sona ermesine sebebiyet vermemektedir.⁶² *Mecelle*'nin 1148. maddesi bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "Meyve ham iken eşcâr sahibi fevt olsa meyve yetişinceye kadar âmil işine devam eder. Mütefavvanın vârisleri ona mâni' olamaz. Ve eğer âmil fevt olsa vârisi onun makamına kâim olup dilerse işine devam eder. Eşcar sahibi ona mâni' olamaz."⁶³ Söz konusu bu durum, İslam şirketler hukukundaki bazı ortaklık tiplerinde gerekli şartlar oluştuğunda, ortaklığın taraflar için gayri lâzım bir nitelik taşıması ve kişilerle kâim olması ilkesinin istisnalarını göstermesi açısından önemlidir. Zira taraflar öldüğünde şirket akdi sona ermemekte ve vârisler o kişilerin yerine kâim olmaktadır. Müzâraa sözleşmesinde de benzer bir durum söz konusudur.⁶⁴

İslam hukukunda akdin bağlayıcılığı ilkesi, tarafların akit yoluyla elde ettikleri hakların güvence altına alınmasını ve akdin keyfi bir şekilde feshedilmesinin engellenmesini amaçlamaktadır.⁶⁵ Bu ilkeden hareketle, mezhepler arası farklılıklarla birlikte İslam şirket tiplerinde ortaklık sözleşmesinin bağlayıcı olacağına dair görüşlerin bulunması kayda değer bir husustur. Özellikle Mâlikî mezhebinin klasik kaynaklarında şirket akdinin, sözleşmenin kurulmasıyla birlikte bağlayıcılık kazanacağına dair yaygın bir görüş bulunmaktadır (فالشركة لازمة بالعقد).⁶⁶

⁶² "يقال للورثة اعملوا كما كان يعمل صاحبكم" Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 12/17; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 3/99; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/300; Döndüren, "Müsâkât", 71/14, 17.

⁶³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2434-2435.

⁶⁴ "وان مات العامل فلورثته أن يقوم مقامه" Merğînânî, *el-Hidâye*, 7/105-106; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 3/99.

⁶⁵ Karâfî, *ez-Zahîre*, 6/55; 8/50; Ceylan, *Akdin Bağlayıcılığı*, 90.

⁶⁶ Mâlikî mezhebinin klasik kaynaklarında muâvada anlamından ötürü şirket sözleşmesinin taraflar arasında kurulmasıyla birlikte bağlayıcılık kazacağına yönelik "فلما لزم الشركة" ve "فإذا انعقدت لزم" gibi ifadeler geçmektedir. Mâlikîlerden İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126) ise şirketi bağlayıcı görmez. Bazı Mâlikîler ise sadece konusu ve süresi belli olan şirket akdini bağlayıcı kabul ederler. Karâfî, *ez-Zahîre*, 8/51; Ebû

İslam hukukunda şirket akdi, kuruluş itibariyle gayri lâzım bir yapıda inşa edilse de belirli sebepler doğrultusunda, gayri lâzım formdan, lâzım akit formuna dönüşebilmektedir (تحويل العقود/contract transformation).⁶⁷ Nasıl ki fasit bir akit, sahihe; sahih bir akit, faside inkılap edebiliyor ya da bazı durumlarda mufâvada şirketi inan şirketine; inan şirketi milk şirketine veya mudârebe sözleşmesi inan şirketine dönüşebiliyor; gayri lâzım bir akit de belirli koşullar altında lâzım bir akit haline gelebilir. Bunun en tipik örneği istisna⁶⁸ ve mudârebe sözleşmesinde görülmektedir. Daha önce değinildiği gibi mudârebe sözleşmesinde şayet sermaye malını kullanarak, mudârib tarafından kâr elde etmek için bir emek ortaya koyulmamışsa sözleşme gayri lâzımdır ve taraflar bu durumda mudârebe akdini feshedebilirler. Ancak bir emek ortaya koyulmuş yani sermaye para formundan ticarî eşya formuna dönüşmüşse, artık mudârebe sözleşmesi lâzım hale gelmiştir.⁶⁹

Burada inan şirketinin milk şirketine dönüşümü, özellikle inan şirketinin şartlarındaki bazı eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Örneğin inan tipi şirkette, faaliyete başlamadan önce taraflardan birinin sermayesi telef olsa şirket son bulur.⁷⁰ Ancak şirket akdini yaparken sarîh vekâletle “Ticarî faaliyetlerde birbirimizin vekiliyiz” şeklinde bir yetki verilmişse, diğer ortağın satın aldığı mal, sermayesi telef olan ortakla müşterektir. Çünkü her ne kadar şirket akdi sona ermiş olsa da tarafların birbirine vermiş oldukları sarîh vekâlet akdi var olmaya devam etmektedir. Verilen vekâlet akdine binaen mal, taraflar arasında müşterek olmaktadır.⁷¹ Ancak paranın tamamını veren ortak hissesi

Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasar-ı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992), 7/122; Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhü'z-zürkânî ala muhtasarı Halil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 6/75; Ebû Bekr b. Abdullah b. Yunus Sıkkîlî, *el-Cami' li-mesaili'l-müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2013), 3/292; Mâcî, *Ahkâmu's-şerikât*, 65-69. Ayrıca bk. Komisyon, *Mevsuatü fihî'l-muâmelât (el-ebhâs, et-tabikât, el-fetâvâ, el-mustalahât)* (b.y.: y.y., ts.), 1/550; Ceylan, *Akdin Bağlayıcılığı*, 88-91.

⁶⁷ İslam hukukunda akitlerin dönüşümü hakkında bk. İnam Arafat Musa Hamdân, *Tatbikâtü tahavvü'l-ukûd fi'l-masrifî'l-İslâmî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 10-54; Alauddin Muhammed el-Guryânî, “et-Tehavvül fi'l-ukûdu'l-maliyye”, *Mecelletü'l-Külliyyeti's-Şeria ve'l-Kanun* 1 (2018), 418-448.

⁶⁸ İstisna', kural olarak iki tarafı bağlayıcı olmayan bir akitir. Ancak Ebû Yusuf'un görüşünden hareketle eserin belirlenen kriterlere uygun olması koşuluyla taraflar için bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir. *Mecelle* de bu görüşü tercih etmiştir: “İstisnâ' mün'akid olduktan sonra tarafeyn (rızâları olmaksızın) pazarlıktan dönemez.” Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/589.

⁶⁹ “وان كان رأس المال عروضاً ولا يجوز فسخ المضاربة” Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi*, 6/676.

⁷⁰ “وإذا هلك أحد المالكين قبل الشراء انتقضت الشركة” Burhânî's-şeria, *el-Muhitü'l-Burhânî*, 8/363.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/164; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6/180. İlgili metin şu şekildedir: “إذا هلك مال أحدهما ثم اشترى الآخر يعني الذي في يده المال بالمال الآخر إن صرحا بالوكالة في عقد الشركة بأن قالوا عند عقد الشركة على أن ما اشتراه كل منهما بماله هذا يكون مشتركاً بيننا فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطاً؛ لأن الشركة إن بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فتكون شركة ملك”

oranında diğer kişiye rüçû etme hakkına sahiptir.⁷² İnan şirketinin mufâvada şirketine dönüşme ihtimali ise inan şirketinde kefaletin şart koşulduğu durumlarda söz konusu olabilmektedir. Şayet mufâvada şirketinin diğer şartları da bulunursa ortaklık akdi inanlıktan çıkar ve mufâvada tipi şirkete dönüşebilir.⁷³ Mudârebenin, inan şirketine dönüşümü ise mudâribi sorumlu tutma amacıyla yapılan hile-i şer'îyye ile meydana gelmektedir. Şöyle ki sermaye malının telef olması durumunda mudâribin sorumluluk yüklenmesi için sermayedar, mudâribe sermayenin yarısından fazlasını borç olarak verir. Sonra sermayedar ile mudârib ellerindeki sermaye ile şirket-i inan kurarlar ve bu ortaklıkta mudârib sermayenin tamamını işletir. Şayet sermaye helak olursa mudârib borç miktarı kadarını tazmin etmekle yükümlü hale gelmektedir. Ali Haydar Efendi bu hilenin mudârebe akdini inan şirketine dönüştürdüğünü şöyle ifade etmektedir: "... Bu muamele, mudârebeyi mudârebe olmaktan çıkarıp inan haline sokar."⁷⁴

Bahsi geçen hükümlerden anlaşılacağı üzere günümüz ticarî faaliyetlerinde suistimallerin önlenmesi adına daha önemli hale gelen şirket akdinin bağlayıcılık arz etmesi düşüncesi, klasik fıkıh eserlerinde de kendine yer bulmaktadır. Bu noktada faizsiz finans standartlarını hazırlayan AAOIFI,⁷⁵ bazı hallerde şirket akdinin lâzım olabileceğini kabul etmektedir. AAOIFI, "Mudârebe Standartı"nda, emek-sermaye ortaklığının ilke olarak gayri lâzım olduğunu, ancak mudâribin ortaklık konusu işe başlaması ve tarafların mudârebe akdine belli bir süre tayin etmelerinin, bu akdi lâzım bir yapıya dönüştürdüğünü kabul etmektedir.⁷⁶ Yine "Ortaklık ve Çağdaş Ortaklıklar" ile ilgili standartta, "... Ortakların, ortaklığın belirli bir süre boyunca sona erdirilmeden devam ettirileceği konusunda bağlayıcı taahhüt/vaad vermeleri caizdir" şeklindeki kararıyla bütün ortakların rızası olmadıkça şirket akdinin feshinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁷⁷ Abdussettâr Ebû Gudde de ortakların belli bir süre şirket akdini devam edeceğine dair mülzim vaad verebileceklerini düşünmektedir.⁷⁸ Yine AAOIFI, modern sermaye şirket türlerinden olan anonim şirketi, "... Ortakların sorumluluklarının sınırlandırılması ve ortaklardan birisinin tek taraflı olarak sözleşmeyi feshedememesi dışında inan

⁷² "ويرجع المشتري على صاحبه بنصف الثمن؛ لأنه اشترى له النصف بحكم الوكالة" Serahsî, *el-Mebsût*, 11/164.

⁷³ Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2002), 194.

⁷⁴ *Mecelle*, Md. 1413. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/2386.

⁷⁵ AAOIFI'nin açılımı "Accounting and Auditting Organization for Islamic Financial Institutions" şeklindedir. Komisyon, *el-Meâyirü's-şer'îyye: en-nassü'l-kamil li'l-meayiri's-şer'îyye li'l-müessesati'l-maliyyeti'l-İslâmîyye elleti temme i'timaduha* (el-Menâme: Dâru'l-Meymân, 2017), 1.

⁷⁶ Komisyon, *el-Meâyirü's-şer'îyye*, 370.

⁷⁷ Komisyon, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: TKKB Yayınları, 2018), 329.

⁷⁸ "وقد يلزم الشركاء أنفسهم ببقاء الشركة مدة معينة" Abdussettâr Ebû Gudde, "eş-Şerikâtü'l-hadîse eş-Şerikâtü'l-kâbida ve ahkâmüha's-şer'îyye", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 14/2 (2014), 558, 561.

şirketi hükümleriyle aynı” olduğunu belirtmektedir. Zira anonim şirket bağlayıcı bir sözleşmedir ve herhangi bir ortak, bu şirketi feshetme yetkisine sahip değildir.⁷⁹

Elde edilen bulgular çerçevesinde kişiler arası ticarete güvenin tesis edilmesi, suistimallerin önlenmesi ve tüm tarafların menfaatlerinin korunması göz önüne alındığında ve ayrıca klasik fıkıh külliyatında bazı şirket tiplerinde ve özel durumlarda şirket akdinin lâzım olabilmesiyle alakalı hükümlerden hareketle, günümüzde kurulan şirketlerin lâzım bir yapıda olması İslam hukuku açısından meşru kabul edilebilir. Bunun yanı sıra taraflarca klasik anlamdaki gayri lâzım olan şirket tiplerinin lâzım olmasının ileri sürülmesinin önünde fikhî bir engel olmadığını düşünmekteyiz.

4. Süreklilik Açısından İslam Hukukundaki Şirket Akdi

Bir müessesenin süreklilik arz eden yapı sergilemesi, günümüz ekonomik sisteminde hem kurucular hem de kurumla ilişki içerisinde olan paydaşlar açısından istikrarın sağlanmasında önemli bir durumdur. Modern şirketler hukukunda da şirketin kurucularından bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebilmesi, özellikle sanayi devrimi sonrasında bu alandaki en temel dönüşümlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Süreklilik her ne kadar modern bir kavram olsa da İslam medeniyetinde de süreklilik arz eden müesseseler mevcuttur. Bu bağlamda kamu yararının ön planda olduğu ve sürekliliği istenen kurum ve faaliyetler daha çok vakıf kurumu üzerinden yapılmıştır.⁸⁰ Zira vakıf, onu kuran ve yönetenlerden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmektedir.⁸¹ Yani vakıf, vâkıf, mütevellî ve meşrûtün lehten (lehine vakıf yapılan kişi ve gruplar), müstakil olarak varlığını devam ettirmekte ve hem lâzım hem de sürekli bir yapı sergilemektedir. Fıkıhtaki “Bir mülkün menfaati insanlara ait olmak üzere ‘aynını (عين) Allah’ın mülkü olarak temlik ve temellükten müebbeden alıkoymak”⁸² şeklindeki

⁷⁹ Ebû Gudde, “eş-Şerikâtü'l-hadîse”, 475; Komisyon, *Faizsiz Finans Standartları*, 332-333.

⁸⁰ George Makdisi, “La Corporation al'Epoque Classique de l'Islam”, *Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages. Textes réunis par D. Massignon à l'occasion du Centenaire de L. Massignon* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1987), 41. Fransızca olan bu eserin tercümesinde “Artificial Intelligence (AI)” teknolojisinden yarım alınmıştır.

⁸¹ Murtaza Köse, “İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 224.

⁸² Ömer Nuhu Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsü* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 4/284; Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/476. Bu tanım İmameyn'e göredir. Ebû Hanîfe ise vakfı, “Bir mülkün aynı sahibinin mülkünde kalmak üzere menfaatini bir cihete tasadduk etmek” şeklinde tanımlamaktadır. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/50-51. Konu hakkında ayrıca bk. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 94-107; Hüseyin Hatemi, *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969), 68-75; Salih Erden, *Osmanlı Vakıf*

vakıf tanımında yer alan “vakıf müebbed olmalı” kaydı da müessesenin sürekliliğine işaret etmektedir.

Klasik İslam şirketlerine süreklilik perspektifinden bakıldığında, ortaklık akdinin gayri lâzım niteliği, kurucularıyla kâim olması ve fesih ya da vefat gibi nedenlerle sona ermesi, ilk bakışta şirketlerin süreklilikten yoksun bir yapıya sahip olduğu izlenimini vermektedir. Ancak bu husus genel bir kural olarak değerlendirilmemelidir. Zira İslam hukukunda belirli şartlar ve özel durumlar çerçevesinde şirketlerin sürekliliğinin sağlanabildiği görülmektedir.

Lâzım akitler, gayri lâzım akitlere kıyasla daha kalıcı ve sürekli bir yapıya sahip olma eğilimindedirler. Bundan ötürü şirket akdinin gayri lâzım bir formda olması ve tarafların her an şirket akdini sonlandırma hakkına sahip olmaları, İslam hukukunda şirketlerin genellikle kısa vadeli olduğu yönünde bir gösterge olabilir. Fakat şirket akdinin gayri lâzım yapısı, onun uzun süreli olmasına engel teşkil etmemektedir. Ayrıca İslam hukukunda şirketin sürekliliğine dair yasaklayıcı bir durum söz konusu değildir. Zaten İslam şirketler hukukunda ortaklığın süreyle kayıt altına alınmaması esastır. Süre ile kayıtlı şirket istisna olarak zikredilmektedir. Yine şirketin belli bir zaman dilimiyle kayıt altına alınarak kurulması şirket akdinin sıhhat şartları arasında değildir.⁸³ Dolayısıyla İslam hukukunda ortaklıkların belirli bir süre tayin edilmeden kurulmasına fikhî açıdan herhangi bir kısıtlama bulunmadığı gibi kurulan şirketin sürekli bir yapıya sahip olmasına da fikhî bir engel bulunmamaktadır.⁸⁴

Klasik İslam şirketler hukukuyla ilgili ahkâma bakıldığında şirket sürekliliğinin sağlanmaya çalışıldığı ve bu doğrultuda hükümlerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin milk şirketinde taraflardan ziyade, müşterek mülkiyet önem taşımaktadır. Zira bu mülkiyet üzerindeki ortaklık taraflardan bağımsız şekilde mal var olduğu sürece devam etmektedir. Bundan ötürü milk şirketi, ortaklardan birinin vefatıyla sona ermemektedir. Vefat eden ortağın yerine vâris/vârisler geçer ve şirket yeni ortak/ortaklarla varlığını sürdürmektedir.⁸⁵ Hibe, miras gibi işlemlerle el değiştirmesine rağmen ayırt edici bir özellik olarak milk şirketinin daha sürekli bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından aşağıdaki örnek kayda değerdir.

Hukukunda İstidâne ve Tüzel Kişilikle İlişkisi (XVI.-XVIII Yüzyıllar) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 171-173.

⁸³ "التوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة" İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/483-484.

⁸⁴ "ودوام الشركة أو استمرارها سائر بسبب اتفاق الشركاء عليه" Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/881.

⁸⁵ "أن شركة الملك لا تبطل: أي لا يبطل الاشتراك فيها، بل يبقى المال مشتركاً بين الحي وورثة الميت" İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/327; Gözübenli, "Şirket", 39/198-199.

Musk ismindeki kölenin yarısı bir adama hastalıktan ölen eşinden miras kalmış ve daha sonra bu adam köleyi evli oğluna hediye vermiştir. Kölenin diğer yarısı ise bu adamın üvey kızıdır. Kıza ait olan pay, kızın öz babasından annesine miras kalmış ve daha sonra annesi de kızına hediye etmiştir.⁸⁶

Bu olaydan çıkarılabilecek sonuç, milk şirketinde ortak mülkiyetin süresinin çok geniş bir zamana yayılabileceği ve şirketin müşterek mal ile kâim olduğudur. Ayrıca milk şirketinin bu yapısından hareketle günümüz şirketlerinin temel özelliklerinden olan süreklilik ilkesinin, bu şirket tipinde var olduğu sonucu çıkarılabilir.

Yine mufâvada şirketinin yapısında bir eksiklik meydana geldiğinde, şirketin fes-hedilmesi yerine şartları daha hafif olan inan ortaklığı tarzında devam etmesine olanak tanınması,⁸⁷ İslam şirketlerinde sürekliliğe verilen önemi gösteren diğer bir husustur. Zira mufâvada şirketinde ortaklardan herhangi biri, kendisinde ortaklığın mümkün olduğu bir malı, miras ve hibe gibi yollarla elde ettiğinde, taraflar arasında denklik ortadan kalktığı için mufâvada ortaklığı bozulur ve denklik prensibinin aranmadığı inan ortaklığı şeklinde devam eder.⁸⁸ Bu durum her ne kadar mufâvada tipi ortaklığın yapısının çok kırılğan ve süreksiz bir yapıda olduğunu gösterse de şirketin tamamen sona ermeyip başka bir formda (inan) devam etmesi, şirket sürekliliği açısından kayda değerdir.

Şirket sürekliliği açısından mudârebe sözleşmesi de önem arz etmektedir. Bu bağlamda İslam şirketler hukukunda şirket kurucularının sayısı konusunda herhangi bir sınırlama bulunmamakla birlikte, geçmiş dönemlerde kurulan şirketler, dönemin ticarî anlayışının ve gerekliliklerinin bir sonucu olarak genellikle az sayıda ortak arasındaydı. Ancak klasik İslam şirketlerinin Osmanlı döneminde çok ortaklı ve uzun süreli olarak da fiilen uygulanmış olması, fıkıh şirketlerinin bu tür yapıları destekleyecek ve elverişli mahiyette olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Osmanlı kadı sicillerinde yer alan belgelere göre, mudârebe sözleşmeleri bazen beş, bazen on beş, bazen de yirmi beş yıl gibi uzun sayılabilecek süreleri kapsayabilmektedir. Ayrıca birden fazla sermayedarın yer aldığı çoklu mudârebe örnekleri de mevcuttur.⁸⁹ Bu tür bilgiler, İslam

⁸⁶ Udovitch, *İslam Dünyasında Ortaklık*, 39.

⁸⁷ "أنها (المفاوضة) تنقلب عنانا للإمكان ... ودوامه ..." Merginânî, *el-Hidâye*, 4/401. Örneğin vekâlete ehil olup kelâfet ehliyeti olmayan bir kişi ile mufâvada ortaklığı inşa edildiğinde, şartlar tutmadığı için şirket inana dönüşmektedir. "وإذا شارك شركة مفاوضة تنقلب شركة عنان" Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/289. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 4/813; Tâvîl, *eş-Şerikât ve ahkâmuhâ*, 378; Kaan, *Şirket Yapısı ve Süreklilik*, 108-109.

⁸⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/18-19; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/305.

⁸⁹ Komisyon, *Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam: Ticari Ortaklıklar*, haz. Timur Kuran (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 63-64; Murat Çizakça, *İslam Dünyasında*

şirket tiplerinin çoklu sermayedarlarla ve uzun süreli olarak kurulabilecek yapıda olduğunu göstermektedir.

İslam şirketler hukukunda, akit şirketlerini sona erdiren sebepler arasında ortaklardan birinin vefatı, bu tür şirketlerin süreklilik açısından kırılğan bir yapıya sahip olduğunu gösterebilmektedir. Zira ortaklardan birinin ölümü durumunda, şirket yalnızca iki ortaktan oluşuyorsa şirket akdi doğrudan sona ermektedir. Diğer paydaşın, o kişinin ölümünden haberi olup olmaması bu hususu değiştirmemektedir. Bunun sebebi şirket akdinin vekâlet üzerine inşa edilmesi ve vekâletin de ölümle sona ermesidir.⁹⁰ Ancak bu prensip, şirket yalnızca iki kişi arasında kurulduğunda geçerli olmaktadır. Şayet ortak sayısı üç veya daha fazla ise ortakların birinin ölümü, şirketin feshine sebep olmamakta sadece ölen ortak açısından şirket nihayete ermektedir. Fakat tarafların iki kişi olduğu durumda da vârislerin şirketi devam ettirme salahiyetlerinin olduğu da unutulmamalıdır.⁹¹

Ortak sayısının ikiden fazla olması durumunda, bir ortağın vefatı veya ortaklıktan ayrılmasının şirket akdini sona erdirmemesi hususu, Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eserinde şu şekilde ifade edilmiştir: “Şayet ortaklar üç kişi ise ve aralarından biri ölürse, şirket ölen kişi hakkında son bulmuş olup diğer ortaklar arasında şirket akdi devam etmektedir.”⁹² Mustafa Fevzi Efendi de *Kitâbü's-Şirket* adlı eserinde *Mecelle*'nin 1352. madde şerhinde konuyu “Şerikler üç veya ziyade olduğu surette şirketin infisahı yalnız fevt veya mecnûn olan hakkında olup diğerleri beyninde şirket bâki kalır” biçiminde açıklamıştır.⁹³ Çünkü şirket ortaklarından birinin ehliyetinin kaybolması, diğer ortakların ehliyetlerinin de ortadan kalkmasına sebep olmamaktadır. Burada yapılacak işlem, sadece vefat veya cünûn sebebiyle şirketten ayrılan ortağın hissesini ayırıp vermekten ibarettir.⁹⁴ Ayrıca miras olarak kalan şirketle alakalı olarak şayet ortada bir borç veya vasiyet yoksa, vârislerin bu noktada yeni bir akde gerek

ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi, çev. Şehnaz Layıkel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 63-66, 72, 111-112. İslam şirketler hukukunda süreklilik için bk. Kaan, *Şirket Yapısı ve Süreklilik*, 91-140.

⁹⁰ “أيهما مات انفسخت الشركة ليطان الملك وأهلية التصرف بالموت سواء علم بموت صاحبه أو لم يعلم” Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/677; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/327.

⁹¹ “فلو كانوا ثلاثة فمات أحدهم حتى انفسخت في حقه لا تنفسخ في حق الباقيين” İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/327.

⁹² “ولو كان الشركاء ثلاثة فمات أحدهم حتى انفسخت الشركة في حقه لا تنفسخ في حق الباقيين” Burhânî's-şerîa, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 8/365. Şirketin sürekliliğine dair bu konu Nüceym'in *el-Bahru'r-râik* adlı eseri ile *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de ifade edilmiştir. bk. İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5/308; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310), 2/335-336.

⁹³ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/2317.

⁹⁴ Mustafa Fevzi, *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye'den Kitâbü's-Şirket* (İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1329), 479-480.

kalmaksızın şirketi devam ettirme veya feshetme arasında muhayyerlik hakları vardır.⁹⁵ Yani ortaklar dilerseler ikinci bir şirket akdi yapmadan önceki şirketi, olduğu hal üzere devam ettirebilirler. Bu işlemin yeni bir akitle olması gerektiğine dair görüşler de mevcuttur.⁹⁶

Şirketin sürekliliği ile ilgili bir diğer önemli husus, şirket ortaklarının hisselerini devredebilmesi ve mevcut şirkete yeni bir ortağın dahil edilebilmesi meselesidir. Bu noktada şirkete yeni bir ortağın dahil olması, çeşitli yollarla gerçekleşebilir. Bunlar arasında mirasçının, vefat eden ortağın yerine geçmesi, yeni bir ortağın sermaye koyarak şirkete katılması veya mevcut bir ortağın hissesini devralması sayılabilir. Prensipte olarak iki ortaklı bir şirkette taraflardan biri vefat ettiğinde vekâlet ortadan kalktığı için şirket akdi derhal son bulur. Ancak vefat eden ortağın yerine halef olarak mirasçı *yeni bir akitle* murisinin hissesini devralıp şirketi olduğu gibi devam ettirebilme hakkına sahiptir.⁹⁷ Önceden değinildiği gibi Şâfiî mezhebinde mirasçının vefat eden ortağın yerine geçmesi konusunda, söz konusu işlemin yeni bir şirket akdi oluşturmadığı, mevcut şirketin devamı olarak görüldüğü yönünde görüşler bulunmaktadır. *Esne'l-metâlib* adlı eserde mirasçının vefat eden ortağın hissesini devralması, yeni bir şirket inşası olarak değil zaten var olan bir ortaklığın devamı olduğu ifade edilmektedir (وهذا استدامة شركة).⁹⁸ Şâfiî mezhebinde yer alan bu yaklaşım, İslam hukukundaki şirketlerin sürekli bir yapıya sahip olabileceğini ortaya koyması açısından önemli bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Ortaklar anlaşıp kendi hisselerinden üçüncü bir şahsa belli bir pay vererek yeni bir ortak alabildikleri gibi üçüncü bir şahıs da yeni bir sermaye koyarak şirkete iştirak edebilir.⁹⁹ Şirketteki bir ortağın, sahip olduğu hisseleri devredip devredemeyeceği

⁹⁵ "إن لم يكن دين ولا وصية فللوارث الخيار بين القسمة وتقرير الشركة" Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin* (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/516. Ancak şirketin devam edebilmesi yeni bir akitle olacağı da ifade edilmiştir. "وإنما تقرر الشركة بعقد مستأنف" Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 3/516.

⁹⁶ Fehmî, "eş-Şerikâtü'l-hadise", 447.

⁹⁷ "وتنفسخ -الشركة- بموت أحدهما وجنونه وإغمائه وللوارث الرشيد تقدير الشركة بعقد جديد" Cemaleddin Yusuf b. İbrahim Erdebili, *el-Envar li-a'mali'l-ebrar* (Cidde: Dâru'z-Ziyâ, 2006), 1/600. Bu husus *Esne'l-metâlib fi şerh-i ravzatü't-tâlib* adlı eserde "أما إذا كان الوارث رشيدا فيتخير بين القسمة واستئناف الشركة إن لم يكن على الميت دين ولا وصية" şeklinde yer almaktadır. Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerh-i ravzi't-tâlib maa hâşiyeti'l-remli'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431), 2/257. Ayrıca bk. Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî Râfî, *el-Aziz şerhi'l-veciz (şerhü'l-kebir)* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/195.

⁹⁸ Zekeriyâ Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi't-tâlib*, 2/257.

⁹⁹ "اعمل في ذلك برأيك جاز ... أن يعمل ما يقع في التجارة من الرهن والارتهان والخلط بماله والخلط المشاركة مع الغير" Şirketteki ortaklar isteğin gibi şirket işlerini yapabilirsin diye yönetici ortağa mutlak bir izin verseler, yönetici ortak ferdi olarak da üçüncü bir kişiyi şirkete yeni ortak olarak alabilir. bk. Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/322. Ayrıca bk. Büyükcşelebi, *İnân Şirketi*, 70-71.

hususunda, fikhî açıdan herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla her bir ortak, hisselerini üçüncü bir şahsa bedelli veya bedelsiz bir şekilde devredebilir.¹⁰⁰ Ancak ortaklık malının ‘ayn formundan ziyade para veya borç (deyn) niteliğinde olduğu durumlarda, hisse devrinin *bey’u’d-deyn*¹⁰¹ yasağına girebileceği veya sarf akdi kurallarına tâbi olabileceği dikkate alınmalıdır. Böylece hisse devri ve yeni ortak alımı sayesinde, mevcut şirket yapısı korunmakta ve ticarî faaliyetlere devam etme imkânı oluşmaktadır.

Günümüz faizsiz bankacılık dünyasında da bir ortağın hissesini başka bir ortağa veya üçüncü bir tarafa satabilme ilkesi benimsenmiştir. Bu ilkenin dayanağı, kişinin müstakil olarak kendi mülkiyetinde olduğu gibi müşterek mülkiyetteki hissesi üzerinde de tasarruf hakkına sahip olabileceği yönündeki yaklaşımdır. Söz konusu görüşün temelinde, milk şirketinde “Hissedarlardan her biri hissesini dilerse müşârikine satar ve dilerse müşârikinden izin almaksızın âhar kimesneye satabilir”¹⁰² ilkesinin yattığı söylenebilir. Bunun yanı sıra genel fikhî kaidelerin hisse satışına yönelik herhangi bir kısıtlama içermemesi de bu prensibi destekleyen deliller arasında gösterilmektedir.¹⁰³ Ka-naatimizce de ortağın sahip olduğu hisseleri bedelli veya bedelsiz bir şekilde şirket ortaklarına ve/veya üçüncü bir şahsa devretmesinin önünde fikhî bir engel yoktur.

5. Kâr-Zarar Açısından İslam Hukukundaki Şirket Akdi

İslam hukukunda şirket akdine ilişkin kâr-zarar durumu, şirketin türüne bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Fakat genel olarak şirket akdinden doğan zararların tazmini, paydaşların sermaye oranına göredir. Kâr paylaşımında ise mezhepler arasında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, tarafların serbest hareket edebileceği kabul edilmektedir. Bu konudaki temel ilke, “الربح على ما شرطاً والوضيعة على قدر المالكين” yani “Kâr, tarafların karşılıklı olarak belirlediği şartlara; zarar ise sermaye oranına göredir”

¹⁰⁰ “وهب نصيبه لابنه وهو صغير في عياله أو تصدق به على رجل وقبضه فهو جائز في نصيبه” Şeybânî, *el-Câmiu’l-kebîr*, 269. Ayrıca bk. Şekerci, *Emek-Sermaye Şirketi*, 354.

¹⁰¹ Deynin deyn karşılığında satımı için bk. Üsâme b. Humûd b. Muhammed el-Lâhim, *Bey’u’d-deyn ve tat-bikâtuhu el-muâsıra fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Riyad: Dâru’l-Mîman lin-Neşr ve’t-Tevzî, 2012), 1/95-112; Yakup Kara, “İslam Hukuku’nda Deyn’in Deyn Karşılığında Satımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 391-408.

¹⁰² *Mecelle*, md. 1088. Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm*, 3/1994.

¹⁰³ Komisyon, *Mevsuatü fikhi’l-muâmelât*, 3/349. Konu hakkında Sudan İslam Bankası’nın danışma komitesine sorulan soruya verilen cevap şu şekildedir: “يتصرف صاحب الملك المستقل في ملكه فكذلك يتصرف أيضا في الملك المشترك أصحابه بالاتفاق وأيضا للشريك أن يبيع حصته أو بعض حصته المعلومة الشائعة بدون إذن شريكه والشريك مخير إن شاء باع حصته من شريكه وإن شاء باعها من أجنبي بدون إذن شريكه كما يفهم من الأحكام الفقهية المصرح بها في المذهب الحنفي وأخذت بها مجلة الأحكام العدلية في المواد ١٠٦٦، ١٠٨٨”

şeklindeki Hz. Ali'ye nispet edilen sözdür.¹⁰⁴ Bu prensip, kâr paylaşımında sözleşme özgürlüğünü vurgularken, zarar tazmininde sermaye oranını esas alan bağlayıcı bir hukukî düzenlemeyi işaret etmektedir. Yine yükümlülük noktasında şirket ortaklarının sorumluluğunda genel ilke olarak sınırsız sorumluluk ilkesi esastır.¹⁰⁵

Milk şirketinde kârın paylaşımı ve zararın tazmini ortakların hisseleri oranına göre dir. Örneğin milk ortaklığı yoluyla taraflar arasında müşterek olan hayvanın yavrusu veya sütü gibi ürünlerde taraflar hisse oranına göre hak elde ederler. Yine sahiplerinin ihmali sebebiyle bu hayvanın sebep olduğu zararlardan dolayı taraflar sermaye oranına göre tazmin yükümlülüğü altına girmektedir.¹⁰⁶

Akit şirketlerinden emvâl ve a'mâl tarzındaki inan tipi şirkette, Hanefî mezhebine göre kâr paylaşımının tarafların şirketteki sermaye oranına göre belirlenmesi zorunlu değildir. Zira taraflardan birinin ticarî alanda daha yetkin ve becerikli olması, şirket kârından daha fazla pay almasının meşru kabul edilmesine zemin hazırlamaktadır.¹⁰⁷ Ancak Mâlikî ve Şafîî mezheplerine göre zarar gibi kâr paylaşımı da sermaye oranına göre yapılmalıdır ve bunun aksine bir şart koşulması caiz değildir.¹⁰⁸ Hanefîlerce meşru kabul edilen vücûh şirketinde ise kâr-zarar şirket adına satın alınacak maldaki hisse oranına göre olmalıdır. Bunun sebebi, vücûh şirketinde kârın damân ile elde edilmesidir. Şayet bu şirket tipinde kâr serbestçe belirlenseydi, tazmini üstenilmemiş bir getiri (ربح ما لم يضمن) elde edilmiş olurdu ki bu, İslam hukukunda meşru değildir.¹⁰⁹

Eşitlik prensibi üzerine kurulan mufâvada şirketinde ise hem kâr hem de zarar taraflarca eşit bir şekilde paylaşılacak zorundadır.¹¹⁰ Bu bağlamda tarafların birbirinin hem kefil hem de vekili olarak hareket ettiği mufâvada tipi şirkette tam sorumluluk ilkesi esastır. Yani şirket faaliyetleri çerçevesinde ortaya çıkabilecek her türlü zarar ve ziyan taraflarca eşit bir şekilde tazmin edilmek zorundadır.¹¹¹

Mudârebe sözleşmesinde ise kâr tarafların anlaştıkları oran, zarar ise sadece rabbü'l-mâle aittir. Mudâribin kaybı sadece emeğinin karşılığını alamamasıdır. Bundan

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-ahâdisi'l-Hidâye maa hâşiyetihi* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 3/475; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/641; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 4/797.

¹⁰⁵ S. M. Hasanuzzaman, "The Liability of partners in an Islamic shirkah", *Islamic Studies* 10/4 (1971), 324.

¹⁰⁶ Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmu'su*, 7/66.

¹⁰⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/19-20; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/308.

¹⁰⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3/598; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 2/279.

¹⁰⁹ Baberti, *el-İnâye*, 6/174.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/153.

¹¹¹ Meydânî, *el-Lübâb*, 3/304.

dolayı zarara mudâribin de iştirak etmesini şart koşturmak geçersizdir.¹¹² Ancak mudârebe sözleşmesinde sorumluluk rejimi genel olarak böyle olsa da bunun istisnaları mevcuttur. Yani rabbü'l-mâl bazen mudârebe verdiği ilk sermayeden daha fazla sorumluluk altına girebilmektedir. Aynı şekilde ticarî faaliyet sonucu kâr ortaya çıktıktan sonra olası zarar tazmininde rabbü'l-mâl ile birlikte mudârib de sorumluluk üstlenebilmektedir. Şöyle ki mudârebe malı, mudâribin elinde emanettir. Kasıt ve kusur olmaksızın sermaye telef olursa, mudâribin herhangi bir sorumluluğu yoktur. Buradan hareketle mudârib bir mal satın aldıktan sonra satıcıya bedelini ödemediği para telef olursa, mudâribin bu parayı rabbü'l-mâlden talep etme hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla rabbü'l-mâl verdiği ilk sermaye kadar bir miktarı, tekrar verme borcu altına girmiştir.¹¹³ Aynı şekilde yüz bin TL sermayeli ve kârın yarı yarıya anlaşıldığı bir mudârebe sözleşmesinde, yüz bin TL kâr elde edildiğini ve toplam şirket malvarlığının iki yüz bin TL olduğunu; daha sonra bu parayla bir ev satın alındığını, ancak semeni ödemediği paranın kaybolduğunu tasavvur edelim. Burada satıcıya olan iki yüz bin TL'lik borcun yüz elli bin TL'sini rabbü'l-mâl karşılarken; kârın yarısı olan elli bin TL'sini ise mudârib ödemek zorundadır.¹¹⁴ Bu durumlar mudârebeye genel ilke olarak zikredilen sorumluluğun sadece rabbü'l-mâle ait olduğu ilkesinin kat'î olmadığını gösterdiği gibi mudâribin de emeğinin yanında kârdan da olsa maddi olarak tazmin yükümlülüğü altına girdiğini göstermektedir.

Günümüz modern şirketlerinde hissedarlar, şirket türüne göre ya sadece sermaye payları kadar sorumlu (sınırlı sorumluluk), ya da şirket borçlarından tüm malvarlıklarıyla sorumlu (sınırsız sorumluluk) olabilmektedirler. Sınırsız sorumluluk, ortakların şirket borçlarından dolayı şahsî malvarlıkları da dahil olmak üzere tüm malvarlığıyla sorumlu olmasını ifade etmektedir. Adi ve kollektif şirketlerdeki hissedarların sorumluluğu buna örnek gösterilebilir.¹¹⁵ Sınırlı sorumluluk ilkesi ise sermaye şirketlerinin (limited, anonim) en temel özelliklerinden biridir ve bu ilke sayesinde hissedarlar sadece şirkete koydukları veya taahhüt ettikleri miktar kadar yükümlülük altına girmektedirler. Üçüncü kişilerin alacakları, şirketin malvarlığını aşsa bile hissedarlar bu

¹¹² "واشترط الوضعية على المضارب باطل" Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/26; Komisyon, "Vadîa", *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2006), 44/5-6.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/168; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/767.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/169; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/72; Molla Miskîn, *Şerhu Kenzî'd-dekâik* (Mısır: y.y., 1287), 3/201; Burhânü's-şerîa, *el-Muhitü'l-Burhânî*, 18/260. Ayrıca bk. Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudarabe*, 149-150.

¹¹⁵ Reha Poroy vd., *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku* (İstanbul: Beta, 2003), 26-35; Şaban Kayıhan, *Şirketler Hukuku* (Ankara: Seçkin, 2021), 59-63; Selma Çetiner – Armağan Ebru Bozkurt Yüksel, *Ticari İşletme ve Ticari Şirketler Hukuku* (Ankara: Seçkin, 2021), 253-259; Mehmet Bahtiyar, *Ortaklıklar Hukuku* (İstanbul: Beta, 2022), 15-22.

borçlardan dolayı sorumlu tutulamamaktadır.¹¹⁶ Bu açıdan İslam şirketlerine bakıldığında inan ve mufâvada tipi şirketlerde genel prensip olarak sınırsız sorumluluk ilkesinin geçerli olduğu görülmektedir. Mudârebe akdinde, rabbü'l-mâlin yalnızca mudârebe tahsis ettiği sermaye ile sorumlu olması, modern şirketlerde benimsenen sınırlı sorumluluk ilkesine benzer bir yapının varlığına işaret ettiği şeklinde değerlendirilmektedir.¹¹⁷ Hatta birçok araştırmacı sınırlı sorumluluk ilkesini temellendirirken mudârebe hükümlerine atıf yapmaktadır. Murat Çizakça,¹¹⁸ Vehbe Zuhaylî,¹¹⁹ Mahmud M. Sanûsî¹²⁰ gibi araştırmacılar bunlardan bazılarıdır.

Mevcut literatür ışığında sınırlı sorumluluk ilkesi ile rabbü'l-mâlin sorumluluğu bazı noktalardan farklılık göstermektedir. Bu ilkenin geçerli olduğu modern sermaye şirketlerinde, şayet borç şirketin malvarlığından fazla ise şirket alacaklıları, alacaklarının tümünü veya bir kısmını tahsil edememektedir. Ancak mudârebeye ise üçüncü taraf olan alacaklı, alacağını ya rabbü'l-mâlden ya da mudâribden her hâlükârda alabilmektedir. Bundan dolayı mudârebenin sınırlı sorumluluk ilkesini temellendirmede mutlak olarak kullanılması eleştiriye açıktır.¹²¹

Sonuç

İslam hukukundaki şirket akdini ve türlerini, âkid ve hukukî kişilik, yazılı form, bağlayıcılık, süreklilik ve kâr-zarar olmak üzere beş temel kavram çerçevesinde ele aldığımız bu makalenin sonuçları şu şekilde özetlenebilir:

İslam şirket hukukunda, bir akdin taraflarının gerçek kişiler olması zorunludur ve şirketin oluşabilmesi için en az iki tarafın bir araya gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla klasik fıkıh anlayışında, kurucularından bağımsız bir hukukî kişilik olarak şirket tasavvurundan söz etmek güçtür. Ancak bu durumun dönemin ticarî anlayışı ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillendiği, ayrıca fıkıhta şirket hükümlerine tanınan esneklik göz önüne alındığında, yeni tip şirketlerin de fikhî açıdan meşru kabul edilebileceği değerlendirilmektedir.

¹¹⁶ Poroy vd., *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku*, 22-25; Kayıhan, *Şirketler Hukuku*, 155; Çetiner - Armağan, *Ticari Şirketler Hukuku*, 251-252; Bahtiyar, *Ortaklıklar Hukuku*, 7-9, 100-101. Paylı komandit şirkette de sınırlı sorumluluk ilkesi hâkimdir. Kayıhan, *Şirketler Hukuku*, 155.

¹¹⁷ "... the qirad presents an interesting twist on the modern limited partnership" Robert W. Hillman, "Limited Liability in Historical Perspective", *Washington and Lee Law Review* 54/2 (1997), 621.

¹¹⁸ Çizakça, *İş Ortaklıkları Tarihi*, 10-11.

¹¹⁹ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/881.

¹²⁰ Abdul Rahim Abdul Rahman, "Issues in Corporate Accountability and Governance: An Islamic Perspective", *American Journal of Islamic Social Sciences* 15/1 (1998), 61.

¹²¹ Detaylı bilgi için bk. Akyüz, *Tüzel Kişilik ve Sınırlı Sorumluluk*, 170-178.

İslam hukukunda akitlerin kurulmasında yazılı form şart olarak aranmamakla birlikte, fıkıh yazılı akitlerin düzenlenmesi geleneğine yabancı değildir. Bilakis birçok alanda yazılı akitlerin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda şirket akdinin yazılı bir şekilde düzenlenmesi önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Ayrıca şirket mukavelesinin yazılı olarak yapılmasının şart koşulması, taraflar arasında gelecekte ortaya çıkabilecek uyuşmazlıkların önlenmesine de önemli ölçüde katkı sağlayabilir.

İslam hukukunda çeşitli akit tasnifleri bulunmaktadır. Bunlardan lâzım-gayri lâzım akitler bakımından şirket akdi, gayri lâzım kategorisinde yer almaktadır. Klasik anlamda, şirket akdi taraflar açısından bağlayıcı bir nitelik taşımamakla birlikte, günümüzde şirket akitlerinin taraflar açısından bağlayıcı bir yapıda kurulmasının önünde fikhî bir engel bulunmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca bazı durumlarda şirket akdinin lâzım bir forma dönüşmesi ve özellikle Mâlikî mezhebindeki şirket akdinin bağlayıcı olduğuna ilişkin görüşler, bu değerlendirmemizi destekler niteliktedir.

İslam hukukunda şirket akdi, kişilerle kâim olduğundan en uzun süreli şirket, ortakların vefatına kadar sürebilmektedir. Ancak taraflarca şirketin daha uzun süreli olması sağlanabilmektedir. Hisse devri veya vefat eden ortağın yerine başka bir ortağın geçmesi gibi çözümler, şirket akdinde sürekliliği sağlamaya yönelik önemli adımlar olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra kurucularından bağımsız hukukî kişiliğe sahip bir şirketin varlığının fikhî olarak kabul edilmesi durumunda, şirketin sürekliliği de doğal bir şekilde sağlanmış olacaktır.

İslam şirket akdinde kâr ya emek ya sermaye ya da dâman ile elde edilebilmektedir. Bu kapsamda şirket akdi taraflarının kâr elde edebilmesi, bu unsurlardan biri veya birkaçına dayanabilmektedir. Zarar ise genel ilke olarak tarafların şirkete koydukları sermaye oranına göre paylaşılmaktadır. Fakat tarafların zarar karşılama yükümlülüğü yalnızca şirkete koydukları sermaye ile sınırlı değildir. Tüm şahsî malvarlıkları, şirket zararını karşılama noktasında kullanılmak zorundadır. Bu sebeple İslam şirketler hukukunda benimsenen sorumluluk rejimi, sınırsız sorumluluk esasına dayanmaktadır.

Öte yandan mudârebe akdinde sermaye sağlayan taraf olan rabbü'l-mâl, sadece yatırdığı sermaye ile sorumludur. Fakat bu durumun modern sermaye şirketlerindeki sınırlı sorumluluk ilkesi ile tam anlamıyla örtüştüğünü söylemek güçtür. Dolayısıyla klasik İslam hukukundaki şirketler bağlamında sınırlı sorumluluk ilkesinin var olduğunu ileri sürmek, isabetli bir değerlendirme olmayacaktır.

Sonuç olarak İslam hukukundaki klasik şirket anlayışı, dönemin sosyal ve ekonomik şartlarına uygun olarak şahıs merkezli, yazılı forma ihtiyaç duymayan, gayri

lâzım nitelikte ve sürekliliği ortakların varlığına bağlı bir yapı olarak şekillenmiştir. Ancak fikhî sistemin esnekliği sayesinde, modern şirket yapılarının birçok yönüyle İslam hukukuna uygun biçimde değerlendirilmesi mümkündür. Bu bağlamda klasik şirket türleri ile günümüz modern şirketleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları derinlemesine inceleyen karşılaştırmalı çalışmaların yapılması hem teorik düzeyde fikhî bir zenginlik sağlayacak hem de İslamî finans uygulamaları açısından yol gösterici olacaktır.

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

- Abdul Rahim, Abdul Rahman. “Issues in Corporate Accountability and Governance: An Islamic Perspective”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15/1 (1998), 55-69.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Akyüz, Yunus. *İslâm Hukuku Açısından Tüzel Kişilik ve Sınırlı Sorumluluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-532. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ansary, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2002.
- Baberti, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhü'l-hidâye*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bahtiyar, Mehmet. *Ortaklıklar Hukuku*. İstanbul: Beta, 2022.
- Bal, Faruk. *Arap Yarımadası'nda Ticaret Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.

- Burhânü's-Şerîa, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*. Pakistan: İdaratü'l-Kurân ve'l-Ulumu'l-İslâmîyye, 2004.
- Büyükçelebi, İsmail. *İslam Hukûkunda İnân Şirketi ve Nevîleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Ceylan, Hadi. *İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çetiner, Selma – Bozkurt, Yüksel Armağan. *Ticari İşletme ve Ticari Şirketler Hukuku*. Ankara: Seçkin, 2021.
- Çizakça, Murat. *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*. çev. Şehnaz Layikel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Döndüren, Hamdi. “Müsâkât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Gudde, Abdussettâr. “eş-Şerikâtü'l-hadîse eş-şerikâtü'l-kâbida ve ahkâmüha's-şer'iyye”. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 14/2 (2014), 547-587.
- Elsöz, Ümit. *İslam Hukukunda Şirket Ortaklarının Hakları, Sorumlulukları ve Şirketlerin Tasviyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Erdebili, Cemaleddin Yusuf b. İbrahim. *el-Envar li-a'mali'l-ebrâr*. Cidde: Dâru'z-Ziyâ, 2006.
- Erden, Salih. *Osmanlı Vakıf Hukukunda İstidâne ve Tüzel Kişilikle İlişkisi (XVI.-XVIII Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010.
- Fehmî, Hüseyin Kâmil. “eş-Şerikâtü'l-hadîse ve eş-şerikâtü'l-kâbida”. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 14/2 (2014), 423-546.
- Feyyumi, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi. *el-Misbahü'l-münir fi garibi's-şerhi'l-kebir li'r-Rafîi*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gözübenli, Beşir. “Şirket”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gözübenli, Beşir vd. *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Guryânî, Alaüddin Muhammed. “et-Tehavvül fi'l-ukûdu'l-maliyye”. *Mecelletü'l-Külliyeti's-Şeria ve'l-Kanun* 1 (2018), 418-448.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hafîf, Ali. *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-İslâmî buhus mukârene*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009.

- Hamdân, İnam Arafat Musa. *Tatbikâtü tahavvü'l-ukûd fi'l-masrifi'l-İslâmî*. Ürdün: Yermük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Hamza, Hamza. “eş-Şahsiyetü'l-itibariyye”. *Mecelletü Câmiati Dimeşk* 17/2 (2001), 505-530.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-haraşî ala muhtasarı Halil -Adevi haşiyesiyle birlikte-*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.
- Hasanuzzaman, S. M. “The Liability of Partners in an Islamic Shirkah”. *Islamic Studies* 10/4 (1971), 319-341.
- Hatemi, Hüseyin. *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969.
- Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hayyât, Abdülazîz. *eş-Şerikât fi's-şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kanunü'l-vaz'î*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Hillman, Robert W. “Limited Liability in Historical Perspective”. *Washington And Lee Law Review* 54/2 (1997), 613-627.
- Hocaeminefendizade, Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerh-i tenvirü'l-ebsâr*. Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhalla*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu fethü'l-Kadîr ala'l-hidâye*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Kaan, Enver Osman. *Şirket Yapısı ve Süreklilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüz Tatbikatı*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Kalkan, Cemal. *Faizsiz Bankacılıkta Mudarâbe ve Kâr*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Kara, Yakup. “İslam Hukuku'nda Deyn'in Deyn Karşılığında Satımı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 389-415.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karapınar, Hüseyin. “Müzâraa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâ'i'*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 2015.
- Kayıhan, Şaban. *Şirketler Hukuku*. Ankara: Seçkin, 2021.
- Kocabıyık, Yusuf. *Tarihsel Süreç İçerisinde İslam Şirketler Hukuku (Hanefi Mezhebi Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Koçhisarlıoğlu, Cengiz - Söğütlü, Özlem. *Roma Hukukundan Günümüz Hukukuna Işık Tutan İlkeler, Kavramlar ve Digesta Metinleri*. Ankara: Seçkin, 2022.
- Komisyon. *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Komisyon. *el-Meâyirü's-şer'iyye: en-nassü'l-kamil li'l-meayiri's-şer'iyye li'l-müessesati'l-maliyyeti'l-İslâmîyye elleti temme i'timaduha*. el-Menâme: Dâru'l-Meymân, 2017.
- Komisyon. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.
- Komisyon. *Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam: Ticari Ortaklıklar*. haz. Timur Kuran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Komisyon. *Mevsuatü fihî'l-muâmelât (el-ebhâs, et-tabikât, el-fetâvâ, el-mustalahât)*. b.y.: y.y., ts..
- Komisyon. "Temellük". *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*. 14/20-24. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1988.
- Komisyon. "Vadîa". *el-Mevsuatü'l-Fikhiyye*. 44/5-7. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2006.
- Köse, Murtaza. "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 221-230.
- Köse, Murtaza. *İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukârene (et-Tecrid)*. Kahire: Dâru's-Selam, 2004.
- Kuru, Fatma. *İslam-Osmanlı Hukukunda Kitâbet (Mükâtebe) Akdi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Lâhim, Üsâme b. Humûd b. Muhammed. *Bey'u'd-deyn ve tatbikâtuhu el-muâsıra fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Dâru'l-Mîman lin-Neşr ve't-Tevzî, 2012.
- Mâcî, Muhammed Sekhâl. *Ahkâmü's-şerikât fî'l-fikhi'l-İslâmîyyi'l-malikî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2001.
- Makdisi, George. "La Corporation al'Epoque Classique de l'Islam". *Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages. Textes réunis par D. Massignon à l'occasion du Centenaire de L. Massignon*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1987, 35-49
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi maa şerhi eş-Şeyh el-Allame Abdülhay el-Leknevi*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmîyye, 1417.

- Mevsılî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muh-târ*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb: Dirâse ani'l-lübâb ve muhtasari'l-kudûrî*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014.
- Molla Miskîn. *Şerhu kenzi'd-dekâik*. Mısır: y.y., 1287.
- Mısır Kanunu. "Mısır Medeni Kanunu". Erişim 17 Kasım 2024. <https://Sadanykhailifa.Com/Uploads/Laws/1576751803.Pdf>
- Muhammed ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Nasbu'r-râye li-ahâdisi'l-Hidâye maa hâşiyetihi. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Mustafa Fevzi. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kitâbü's-Şirket*. İstanbul: Matbaa-i Hukukîyye, 1329.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibin*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Poroy, Reha - Tekinalp, Ünal - Çamoğlu, Ersin. *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku*. İstanbul: Beta, 2003.
- Râfiî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî. *el-Aziz şerhi'l-veciz (şerhü'l-kebir)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer. *Şerhu'l-vikâye*. Amman: Müessesetü'l-Varâk li-Neşri ve't-Tevzî, 2006.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Sıkillî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Yunus. *el-Cami' li-mesaili'l-müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2013.
- Şekerci, Osman. *İslam Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Câmiu'l-kebîr*. Mısır: Matbatü'l-İstikâme, 1356.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafiî. *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meani elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî. *eş-Şurâtü's-sagîr*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1974.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî. *Muhtasarü't-Tahâvî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1370.
- Tamûm, Muhammed. “eş-Şahsiyyetü'l-itibariyye fi'ş-şeriâti'l-İslâmiyye bahsün mukâren”. *Mecelletü'l-Hukuk ve's-Şerîa* 2/1 (1978), 97-151.
- Tâvîl, Muhammed. *eş-Şerikât ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî firâse Mukârene fi'ş-şerikâti'l-İslâmiyye*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Turay, Fatih. *Finansal Açıdan İslâm Borçlar Hukuku (İslâmi Finans Teorisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Udovitch, Abraham L. *Orta Çağ İslam Dünyasında Ortaklık ve Kâr*. çev. İsmail Bektaş. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Türk Medeni Hukuku Şahsın Hukuku*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1960.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yemenoğlu, Musab. *Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfî Adlı Eserinin Kitâbü'ş-Şerike Bölümünün Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zekerıyyâ Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekerıyya b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib fi şerh-i ravzi't-tâlib maa hâşiyeti'l-remli'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1431.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik ve bi-hâmişi eş-Şelebî*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1984.
- Zürkânî, Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhü'z-zürkânî ala muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Türk Medeni Kanunu'nda ve Osmanlı Aile Hukukunda Nafaka Uygulamalarının Karşılaştırmalı Analizi

Salih ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology

Kocaeli/TÜRKİYE

salih.sahin@kocaeli.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8249-999X

Öz

Aile toplumun en küçük birimi olup insanlık tarihi kadar köklü bir kurumdur. Her kültür ve medeniyet aile kurumuyla ilgili kendi değerleri çerçevesinde bir hukuk oluşturmuştur. Aile hukuku eşlerin hak ve sorumluluklarını belirleyen kuralları bütünüdür. Osmanlı aile hukuku İslâm hukuku kaynaklarına dayanarak vazedilmiştir. Osmanlı hukukunun pratiğini yansıtan kadı sicillerinde de bu durumu tespit etmek mümkündür. Osmanlı sonrası kurulan yeni siyasal rejimle birlikte amaçlanan modernleşme kapsamında kabul edilen TMK ise Batılı hukuk normları esasa alınarak vazedilmiştir. İsviçre medeni kanununa göre düzenlenen aile hukukunda aile ile ilgili tüm hak ve sorumluluklarda eşlerin eşitliği esas alınmıştır. Bu husus nafaka sisteminde de görülmektedir. Nitekim bütün nafaka çeşitlerinde kadın ve erkek eşit kabul edilmiştir. Osmanlı aile hukuku ise hak ve sorumluluk bakımından erkeği ön plana çıkarmaktadır. Bu hukukta evliliğin tüm yükü bütün yönleriyle kocaya yüklenmiş, koca ailenin velisi kabul edilmiştir. Bu nedenle Osmanlı aile hukukunda nafaka sorumluluğu da kocaya yüklenmektedir. Kadının imkanları yerinde olsa da herhangi bir maddi külfete katlanma zorunluluğu yoktur. Çalışmada Türk Medeni Kanunu'nda (TMK) düzenlenmiş evlilikten doğan nafaka

Geliş/Received: 09.02.2025 | **Kabul/Accepted:** 18.04.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Şahin, Salih. "Türk Medeni Kanunu'nda ve Osmanlı Aile Hukukunda Nafaka Uygulamalarının Karşılaştırmalı Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 313-347./Şahin, Salih. "Comparative Analysis Of Alimony Practices In Turkish Civil Code And Ottoman Family Law". *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 313-347.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1636212>

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.

© Salih ŞAHİN | CC BY-NC-ND 4.0 International

türleri olan “Bakım, Tedbir, İştirak ve Yoksulluk Nafakası” Osmanlı aile hukuku ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Konuyla yakın ilgisi ve tamamlayıcılığı nedeniyle de TMK’da düzenlenen “Boşanma Tazminatı” uygulaması Osmanlı aile hukuku sistemi bakımından değerlendirilmiştir. Çalışmada karşılaştırmalı analitik bir yöntem izlenmiştir. Bu bağlamda her iki hukuk sisteminin temel nasları olan kanun metinlerine müracaat edilmiş, bu metinlerin felsefesini ortaya koyan hukuk literatürüne müracaat edilerek konuyla ilgili yasal düzenlemelerin gerekçeleri irdelenmiştir. Osmanlı hukuku bağlamında bu hukukun üretildiği naslara ve birincil klasik hukuk kaynaklarına müracaata özen gösterilirken çağdaş kaynakların sunduğu yeni ve farklı bakış açılarından da istifade edilmiştir. Osmanlı hukukunun pratiğini yansıtan kadı sicilleriyle ise teorik hukuk normlarının desteklenmesine önem verilmiştir. Çalışmanın kamuoyunu uzun süredir meşgul eden nafaka tartışmalarına ve bu konuda yapılacak olan yasal düzenlemelere bir katkı sunması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile Hukuku, Nafaka, Boşanma, İddet, Yoksulluk Nafakası.

Comparative Analysis Of Alimony Practices In Turkish Civil Code And Ottoman Family Law

Abstract

The family is the fundamental unit of society, with asince the dawn of human civilization. Each culture has developed its own legal framework for the family, and family law defines the legal rights and obligations of spouses. Ottoman family law, based on Islamic legal sources, reveals a distinct structure where the husband is seen as the head of the family, bearing all financial burdens, including alimony responsibilities, regardless of the wife’s financial status. In contrast, the Turkish Civil Code (TMK), adopted after the dissolution of the Ottoman Empire, aligns with Western legal standards and emphasizes equality between spouses. This principle is evident in the alimony system, where both men and women are treated equally in terms of support obligations. The study examines various types of alimony under the TMK, such as Maintenance, Precautionary, Participation, and Poverty Alimony, and analyzes them within the context of Ottoman family law. It also evaluates the concept of "Divorce Compensation" as it relates to both legal systems. Employing a comparative analytical approach, the research references fundamental legal texts from both the Ottoman and contemporary Turkish legal frameworks. It integrates classical legal sources alongside modern perspectives, ensuring a well-rounded analysis. Kadi records are utilized to support theoretical legal norms and reflect real-life applications of Ottoman law. Ultimately, the study aims to contribute to public discussions surrounding alimony and inform future legal regulations on the

subject. By bridging historical and contemporary understandings, it seeks to enrich the discourse on family law within Turkish society.

Keywords: Islamic Law, Family Law, Divorce, İddat, Poverty, Alimony.

Giriş

Bir kadın ve erkeğin evlilik hukuku çerçevesinde bir araya gelerek kurdukları ve toplumların çekirdeği olan aile kurumu insanlık tarihi kadar eskidir. Her kültür ve medeniyet kendi değerleri doğrultusunda bu yapıyı şekillendirir. Bütün akitlerde olduğu gibi evlilik akdi de mer'î hukukun çizdiği çerçevede taraflara birtakım haklar ve sorumluluklar yükler. Dayandığı inanç, kültür ve sosyolojiden kaynaklanan bazı farklılıklar olsa da her hukuk sisteminde evlilikte tarafların haklarını korumaya ve sorumluluklarını belirlemeye yönelik düzenlemelerin olduğu muhakkaktır.

Osmanlı toplumunda diğer alanlarda olduğu gibi aile hukukunda da asırlarca fıkıh kaynakları, fetva kitapları ve hakimlerin ferdi içtihatları bu hukukun kaynakları olmuştur. Nihayet 1859 yılı Tanzimat'ın ilanı ile başlayan kanunlaştırma süreciyle birlikte aile hukukunda da yine bu kaynaklardan istifade edilerek Hukûk-ı Âile Kararnâmesi çıkarılmıştır. Ancak dönemin siyasal konjonktürü bu düzenlemenin kanunlaşmasına imkan vermediği gibi yürürlüğünün de çok kısa sürmesine neden olmuştur. Nitekim 1917'de yürürlüğe giren Kararnâme 1919'da yürürlükten kaldırılmıştır.¹ Bununla birlikte Osmanlı devletinin yıkılması sonrası Osmanlı bakiyesi olan Mısır, Suriye, Irak gibi pek çok ülkede halen bu hukuk rejiminin izlerini görmek mümkündür.²

Cumhuriyetin ilanına kadar asırlarca Osmanlı toplumunun hayatını düzenleyen ve İslâmî referanslara dayanan Osmanlı hukuk sisteminde ailenin reisi, birincil sorumlusu ve temsilcisi koca kabul edilmiştir. Koca eşinin ve çocuklarının beslenme, giyim kuşam, tedavi, eğitim ve konut ihtiyaçlarını karşılamakla mükelleftir. İmkanları oranında bu sorumluluğu yerine getirmesi gereken kocaya eşinin itaat etmesi ve evlilik gereği yerine getirmesi gereken görevleri yapması zorunludur. Söz konusu aile hukukunda kadına herhangi bir mali külfet yüklenmemiştir. Kadının mali imkanları elverse bile kendi malından aile ihtiyaçlarına harcama yapma sorumluluğu bulunmaz.

Osmanlı sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devletinde laik bir siyasal rejim esas alınmıştır. Bu nedenle Osmanlı dönemindeki din referanslı hukuk sistemi yerine Batı kökenli hukuk normları esas alınarak seküler bir hukuk rejimi benimsenmiştir. Aile hukukuyla ilgili 743 sayılı Türk Medeni Kanunu ise 1926 yılında İsviçre Medeni Kanun'u esas alınarak düzenlenmiştir. Ancak bu kanun nafaka, aile birliğinin temsili, aile reisliği

¹ Orhan Çeker, *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Yayınları, 2016), 9-10.

² Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 162.

gibi konularda Roma hukukunun geleneksel ataerkil aile yapısının izlerini taşıması, ailede haklar ve sorumluluklar bakımından erkeğin üstünlüğünü esas alması gibi nedenlerle pek çok kez değişikliğe uğramış ve 2002 yılında yürürlükten kaldırılmıştır.³ Onun yerine Türkiye Cumhuriyeti Anayasası md. 41'deki "eşlerin eşitliği" ilkesini esas alan 4721 sayılı kanun yürürlüğe girmiştir. Yeni Türk Medeni Kanunu'nda eşler arasındaki hak ve sorumluluklar, Eski Türk Medeni Kanunu'ndan (ETMK) ve Osmanlı aile hukukundan farklı olarak eşler eşit kabul edilerek belirlenmiştir. Buna göre eşler aile birliğini beraberce yönetirler, aile kurumunu her ikisi birlikte temsil ederler⁴ ve her biri üçüncü kişilere karşı çocukların yasal temsilcisidir.⁵ Aile konutunun belirlenmesinde ve imkanlar nispetinde evin ihtiyaçlarının karşılanmasında eşit derecede sorumludurlar.⁶ Bu çalışmada Osmanlı aile hukukunda ve halen yürürlükte olan TMK'da nafaka konusu karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

TMK'nın Osmanlı aile hukukundan farklı olarak üzerinde durduğu bu hak ve sorumluluklardan biri de evliliğin değişik sebeplerle boşanma ile sonuçlanması durumunda eşlerin hak ve sorumluluklarıdır. TMK'da boşanma sonrası eşlerin hak ve sorumluluklarıyla ilgili düzenlemelerde eşlerin eşitliğinin esas alınmıştır. Dolayısıyla boşanma sürecinde gündeme gelen "Tebir Nafakası", "İştirak Nafakası" ve boşanma sonrası muhtaç eşe diğer eşin ödeyeceği "Yoksulluk Nafakasına" dair hükümlerde eşlerin eşit olduğu görülmektedir.

TMK'nın Osmanlı aile hukukundan farklı olarak getirmiş olduğu "Yoksulluk Nafakası" hakkı diğer nafaka türlerine göre kamuoyunda geniş tartışmalara neden olmuştur. Dünyada değişik ülkelerde farklı şekillerde de olsa hukuk sistemlerinde yer alan bu nafaka, TMK'nın kabul edildiği 1926 tarihinden itibaren Türk aile hukukunda yer bulmuş ve zaman içerisinde değişik aşamalardan geçerek ömür boyu yoksulluk nafakası şekline dönüşmüştür.⁷

Geleneksel Türk toplumunda Osmanlı'dan beri devam edegelen sosyolojinin de bir sonucu olarak ataerkilliğin hakim olması nedeniyle söz konusu nafaka kurumu eşlerden koca aleyhine gelişen bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Zira her ne kadar TMK md.

³ Şahin Akıncı, "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile", *Ankara Hacı Bayram Veli Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/8, (Hazar 2004), 1-16.

⁴ Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (12 Aralık 2001), Kanun No. 4721, md. 188/1; Turgut Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk* (Ankara: Savaş Yayınları, 1996), 214.

⁵ TMK, md. 342/1.

⁶ TMK, md. 186/2; Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 213.

⁷ Hanife Işık, "Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 76.

186⁸ uyarınca ailenin geçiminde eşler ortak sorumlu kabul edilse de geleneksel Türk aile yapısında çalışan tarafın genelde koca olması nedeniyle evlilik sürecinde olduğu gibi boşanma durumunda da nafaka yükümlülüğü kocanın üzerine kalmaktadır. Boşanmış eşlerden birinin -ister kadın olsun ister erkek- boşanma sonrası kendisiyle hiçbir hukukî bağı kalmayan birinin ömür boyu geçimini sağlamak mecburiyetinde kalması hakkaniyet ölçülerini aştığı şeklinde tartışmalara da sebebiyet vermiştir. Bu nedenle bu çalışmada aile hukuku kapsamında Osmanlı aile hukuku ve TMK'da nafaka konusu karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Nafaka konusuyla gerek pozitif hukuk ve gerekse İslâm hukuku bağlamında pek çok ilim ehlinin ilgilendiği anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalardan konuyu pozitif hukuk ve İslâm hukuku bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alan araştırmalardan öne çıkanlardan biri Mustafa Genç ve Muhammed Mehdi Aksoy'un "Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası"⁹ adlı makalesidir. Bu çalışmada "evlilik nafakası" TMK, Osmanlı Aile Hukuku ve Suriye Ahvâl-i Şahsiye Kanunu bağlamında ele alınarak karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu çalışmada konu TMK bağlamında yüzeysel ve kısaca ele alınmıştır. Tazminat, iştirak ve tedbir nafakalarından çok kısa bahsedilmiştir. Uygulamalardan örnekler verilmemiştir.

Konuyu karşılaştırmalı olarak ele alan bir diğer çalışma ise Hanife Işık'ın "Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada daha ziyade "yoksulluk nafakasına" yoğunlaşmış, bu nafakanın Batıdaki uygulanma şekli ile ülkemizdeki gelişimi ele alınarak İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Mehmet Zeki Uyanık'ın "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası"¹⁰ adlı çalışması ve Alpaslan Alkış ile Gülnihal Yılmaz'ın "Medeni Hukuktaki Boşanma Nafakasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi"¹¹ adlı çalışmalarında da özellikle boşanma nafakası üzerinde yoğunlaşmıştır.

Bu çalışmada ise gündemde tazeliğini koruyan nafaka tartışmalarına da bir katkı sunması amacıyla Türk Medeni Kanunu'nda ve Osmanlı aile hukukunda eşlerin nafakayla ilgili hak ve sorumlulukları bütüncül bir şekilde ve karşılaştırmalı olarak ele

⁸ "Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar." TMK, md. 186.

⁹ Mustafa Genç - Muhammed Mihdi Aksoy, "Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2019), 351-390.

¹⁰ Mehmet Zeki Uyanık, "İslâm Aile Hukukunda Evlilik Ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.

¹¹ Alpaslan Alkış - Gülnihal Yılmaz, "Medeni Hukuktaki Boşanma Nafakasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *ÇÜİFD* 23/2 (2023), 51-72.

alınmıştır. Konunun teorik yönü Osmanlı hukukunun birincil kaynakları ışığında ele alınırken, pratik yönü ise Osmanlı hukukunun pratiğini yansıtan konuyla ilgili kadı sicillerinden istifade edilerek ortaya konulmuştur.

Çalışmada karşılaştırmalı analitik bir yöntem izlenmiştir. Bu bağlamda her iki hukuk sisteminin temel nasları olan kanun metinlerine müracaat edilmiş, bu metinlerin felsefesini ortaya koyan hukuk literatürüne müracaat edilerek konuyla ilgili yasal düzenlemelerin gerekçeleri irdelenmiştir. Osmanlı hukuku bağlamında bu hukukun ürettiği naslara ve birincil klasik hukuk kaynaklarına müracaata özen gösterilirken çağdaş kaynakların sunduğu yeni ve farklı bakış açılarından da istifade edilmiştir. Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (HAK) Hanefî mezhebi içtihatları esas alınarak hazırlandığı için konuyla ilgili Hanefî fıkıh kaynaklarına müracaat edilmiş, diğer mezhep görüşlerine ise ihtiyaç oranında yer verilmiştir. Osmanlı hukukunun pratiğini yansıtan kadı sicilleriyle ise teorik hukuk normlarının desteklenmesine önem verilmiştir.

1. Genel Olarak Nafaka Kavramı

Nafaka kelimesi köken olarak Arapça bir sözcük olup, “yok olmak, helak olmak ölmek,”¹² “harcamak, tüketmek”¹³ gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak nafaka “başkasının yaşamasını temin için kişinin yüklendiği masraflar”¹⁴; “hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar”¹⁵; “muhtaç durumda bulunan kişinin beslenme, giyim kuşam ve barınma ihtiyaçları ile bunlara tabi olan şeyler konusunda yapılan ayni ve nakdi yardımlar”¹⁶ şeklinde tanımlanabilir. Bununla beraber medeni hukuk kapsamında söz konusu kelime ile asıl kast edilen mana, “Kişinin aile efradına yaptığı harcamalardır.”¹⁷ Nitekim söz konusu kelime ile aynı kökten gelen “infâk” sözcüğü Kur’ân’da: “Boşanan kadınlar eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın.”¹⁸ ve “Varlıklı olan varlığından harcasın, rızkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından harcasın.”¹⁹ mealindeki âyetlerde de eşlere yapılan harcama anlamında kullanılmıştır.

¹² Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1988), 4/188.

¹³ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

¹⁴ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 32.

¹⁵ Erbay, “Nafaka”, 32/282.

¹⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 443; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 32.

¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 4/188.

¹⁸ et-Talâk 65/6.

¹⁹ et-Talâk 65/7.

2. Türk Medeni Kanunu'nda Nafaka

Medeni hukukta aile fertlerinden birinin yoksulluğa düşmesi halinde diğerlerinin ona yardım elini uzatması dinî, insanî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir. Türk Medeni Hukukunda bir kimsenin muhtaç duruma düşmüş akrabasına yardım etmesini temin amacıyla vazedilmiş zorunlu yardımlaşmaya “yardım nafakası” denir.²⁰ Yardım nafakası, ihtiyaç halinde olan eşlerin birbirlerine, altsoyun (füru) üstsoya (usul), üstsoyun altsoya ve kardeşlerin birbirlerine yardım etme yükümlülüğünü kapsar.²¹ Yardım nafakası TMK'da birkaç şekilde karşımıza çıkmaktadır: Burada Aile hukuku bağlamındaki hak ve sorumluluklardan olan nafaka türleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Bakım Nafakası

Yardım nafakasının, eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı geçimlerini temin etme sorumluluğundan kaynaklanan şekline “bakım nafakası” denmektedir.²² TMK, aile birliğinin kuruluşunda eşleri eşit kabul ederek gerek ailenin geçimi ve gerekse çocukların eğitimi ve masraflarını konusunda eşlere eşit derecede sorumluluk yüklemiştir.²³ Birlikte seçecekleri konutta aile birliği beraberce yönetilir ve eşler birliğin giderlerini güçleri oranında emek ve malvarlıklarıyla birlikte karşılarlar.²⁴ Dolayısıyla konutun idaresi ve giderleriyle ilgili hususlarda eşler eşit hak ve sorumluluklara sahip olup müteşelsilen sorumlu olurlar.²⁵ Bu eşitliğin bir gereği olarak eşler çalışma ve meslek seçimi konusunda birbirlerinden onay almak zorunda değillerdir.²⁶ Eşlerden birinin istemesi halinde mahkeme eşlerin aile birliğinin geçimi için yapacağı mali katkıyı veya diğer görevleri belirleyebilir.²⁷ Eğer eşler bakım nafakası ya da aile birliğinin giderlerine katılma görevini yerine getirmezse hakim onun borçlularına ödemeyi diğer eşe yapmaları yönünde karar verebilir.²⁸

2.2. Tedbir Nafakası

Boşanma davası açılması durumunda eşlerden birinin ve çocukların muhtaç hale düşmesi ihtimaline karşılık mahkemece alınabilecek tedbirler kapsamında mahkemece

²⁰ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 253.

²¹ Burçak Çitak, “Yoksulluk Nafakası”, *İÜHFM* 74/1 (2016), 242. Ayrıca bk. TMK, md. 364, 365, 366.

²² Çitak, “Yoksulluk Nafakası”, 242.

²³ TMK, md. 185, 322.

²⁴ TMK, md. 186.

²⁵ TMK, md. 194.

²⁶ TMK, md. 192.

²⁷ TMK, md. 196.

²⁸ TMK, md. 198.

belirlenecek bakım nafakasına “tedbir “nafakası” ismi verilmiştir.²⁹ Kanun metninde açıkça tedbir nafakasından bahsedilmemesi mağdur eşin ve çocukların ihtiyacının neler olduğunu takdir etmesi noktasında kanun koyucunun mahkemeye yetki vermesi olarak değerlendirilebilir. Yukarıda vurgulanan aile birliğinin devamında eşlerin imkanlarına göre eşit sorumluluğa sahip olmaları tedbir nafakasından da görülmektedir. Nitekim TMK 169. maddesi tedbir nafakası konusunda eşlerin ikisini de ayırım yapmaksızın birlikte zikretmiştir. Tedbir nafakası boşanma süresiyle sınırlı bir mağduriyeti gidermeyi amaçladığı için kanun koyucu tedbir nafakasından muhtaç olan tarafın haklı olmasını şart koşmamıştır.³⁰ Süresi, boşanma işleminin kesinleşmesine kadar devam eden bu nafaka, boşanma işleminin kesinleşmesinden sonra eşler için yoksulluk nafakası olarak devam ederken çocuklar için iştirak nafakası adıyla devam etmektedir.³¹

2.3. İştirak Nafakası

Boşanma sonrası velayet kendisine bırakılmamış olan eşin çocukların masraflarına katkı sağlamasını temin için öngörülen nafaka yükümlülüğüne ise “iştirak nafakası” ismi verilmiştir.³² İştirak nafakasından da bakım nafakasındaki eşitliğin izlerini görmek mümkündür. Zira TMK çocukların soyunu anne ve babaya eşit derecede nispet etmektedir.³³ Dolayısıyla bakım nafakasından eşit olarak kabul edilen eşler boşanma durumunda da çocukların masraflarından imkanları ölçüsünde eşit derecede sorumludurlar.³⁴ Çocuğun ergenlik çağına kadar devam eden bu nafaka sorumluluğu, kamu düzeyiyle ilgili olduğu için çocuğun velâyeti kendisine verilen eşin talep ve iradesine bırakılmaksızın mahkemenin resen hüküm vermesini gerektirmektedir.³⁵

2.4. Yoksulluk Nafakası

TMK, boşanan çiftlerden boşanma nedeniyle ekonomik koşulları bozulma ve yoksulluğa düşmesi muhtemel olanın hukukunu korumaya yönelik yaptığı düzenlemelerden biri de bu araştırmanın da temelini teşkil eden yoksulluk nafakasıdır. Boşanma sonrası büyük bir yoksulluğa düşmesi muhtemel olan eşin kusuru daha ağır olmamak

²⁹ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 233.

³⁰ İzzet Doğan, “Türk Medeni Kanunu’nun Düzenlemelerine Göre Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası”, *MHB* 35/1 (2015), 23-48.

³¹ Mehmet Hamzaçebi, “Türk Medeni Kanunu’na Göre Boşanma Ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (2002), 23-48.

³² Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 233-234. Ayrıca bk. TMK, md. 182/2.

³³ TMK, md. 282.

³⁴ TMK, md. 330.

³⁵ Doğan, “Türk Medeni Kanunu’nun Düzenlemelerine Göre Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası”, 68.

koşuluyla diğer eşten isteyeceği nafakaya “Yoksulluk Nafakası” denir.³⁶ TMK’nın md. 175 ile düzenlediği yoksulluk nafakası hükmüne göre boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek olan taraf kusuru daha ağır olmamak şartıyla diğer taraftan mali gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir.³⁷

Tazminat hakkında olduğu gibi yoksulluk nafakasında da kanun koyucunun boşanma konusunda kusursuz ya da az kusurlu olan eşin haklarını koruma gayesi güttüğü görülmektedir. Ancak tazminat hakkında evliliğin sona ermesi sebebiyle karşılaşılan zararların telafisi hedeflenirken yoksulluk nafakasında evliliğin sona ermesiyle eşlerden birinin muhtaç hale düşmesini önlemek için diğer eşe, yaşanmış evliliğin manevi hatırasından kaynaklanan eski eşine karşı insanî ve ahlâkî bir sorumluluk gereği yardım etme yükümlülüğü hedeflenmiştir.³⁸ Yoksulluk nafakasının temeli, ömür boyu sürmesi gayesiyle kurulması amaçlanmış bir birliğin değişik nedenlerle bozulmasından dolayı yoksulluğa düşen eşe diğer eşin yardım etmesi üzerine kurulduğu için söz konusu nafaka sorumlusu eşin kusursuz olması şartı aranmamıştır. Yoksulluk nafakasının belirlenmesinde nafakayı talep eden tarafın “ihtiyacı” ve nafaka sorumlusu olan eşin “mali imkanı” iki temel ilke olarak esas alınmıştır.³⁹

İlgili kanun maddesinden de anlaşıldığı gibi yoksulluk nafakası talebi bazı şartlara bağlanmıştır.

1. Yoksulluk nafakası talep edecek eşin evliliğin sona ermesinde diğer eşe göre daha az kusurlu olması gerekir. Dolayısıyla evliliğin sona ermesinde daha fazla kusurlu olanın yoksulluğa düşme ihtimali olsa da nafaka talep hakkı yoktur. Nafakayı ödemekle sorumlu olan eşin ise kusursuz olması şart değildir.

2. Nafaka talep edecek olan eşin evliliğin sona ermesi nedeniyle yoksulluğa düşmesi gerekir.⁴⁰ Yani evliliğin sona ermesiyle yoksulluğa düşme arasında illiyet bağının olması gerekmektedir.⁴¹ Buna göre nafaka hakkının doğması için yoksulluğun evliliğin

³⁶ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 233-234; Hamzaçebi, "Türk Medeni Kanunu'na Göre Boşanma Ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası", 33.

³⁷ TMK, md. 175.

³⁸ Arbek, "Boşanmanın Mali Sonuçları", 140.

³⁹ Gediz Kocabaş, "Evlilik Sonrası Dayanışma İlkesi Ve Bu İlkenin Sınırı Olarak Clean Break İlkesi Doğrultusunda Yoksulluk Nafakasını Belirleyici Ölçütler", *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2013), 358.

⁴⁰ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 234.

⁴¹ Işık, "Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese", 75.

sona erdiği tarihte gerçekleşmesi veya gerçekleşecek olması gerekir.⁴² Bu durumu ise elbette ki mahkeme tespit edecektir.

3. Nafaka, söz konusu nafakayı ödeme yükümlülüğü ile karşı karşıya kalan eşin maddi imkanları nispetinde olacaktır. Bunun tespiti ve nafaka miktarının belirlenmesi somut olay çerçevesinde mahkemenin takdirine bırakılmıştır.

Görüldüğü gibi yoksulluk nafakası konusunda da YMK eşler arasında eşitliği gözetmiştir. Zira Eski Türk Medeni Kanun (ETMK) kocanın yoksulluk nafakası talep edebilmesini eşinin ekonomik olarak refah içinde olması şartına bağlarken⁴³ YTMK'da böyle bir şart olmaksızın eşlerin her birine bu hak tanınmıştır.⁴⁴

Her ne kadar Cumhuriyetle beraber kadının da erkek gibi iş hayatına katılması hedeflense de Türk toplumunda çalışan eş genelde erkek olmuştur. Bu nedenle de TMK'nın eşlerin eşitliğini esas alarak düzenlemiş olduğu yoksulluk nafakası ülkemizde büyük oranda erkeklerin sorumlu olduğu ekonomik bir külfet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵ Nitekim yoksulluk nafakasına ilişkin yargı kararlarıyla ilgili yapılan araştırmalarda erkek lehine verilen yoksulluk nafakası kararlarının yok denecek kadar az olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶ Yine yoksulluk nafakası dava dosyalarıyla ilgili yapılan araştırmalarda işsiz kadınların oranı yüzde kırk sekiz iken erkeklerin oranının yüzde dokuz olduğu belirlenmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla vazediliş itibarıyla iyi niyetle muhtaç durumda olan eşe diğer eşin yardım elini uzatması hedeflense de söz konusu nafaka pek çok yönden değişik toplumsal problemlere neden olmuştur. Bu nedenle TBMM konuyu araştırmak üzere 2016 yılında bir araştırma komisyonu kurarak konuyu inceleme ve sorunları tespit etme ihtiyacı duymuştur.⁴⁸ Dolayısıyla ömür boyu yoksulluk nafakası uygulamasının hem İsviçre medeni kanunundaki boşanmayla hedeflenen “eşlerin kesin olarak ayrılmasını sağlama” ilkesine ve hem de geçmişten günümüze süre gelen Türk toplumunun mahremiyet anlayışına ve aile yapısına uygun bir şekilde yeniden düzenlenmesi önem arz etmektedir.

⁴² Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Türk Medenî Hukuku-Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 1/76. Virgül yerine iki yazar arasına öncesinde ve sonrasında birer boşluk olacak şekilde – koyuyoruz.

⁴³ Eski Türk Medeni Kanun (ETMK), *Resmî Gazete* 339 (4 Nisan 1926), Kanun No. 743, md. 144.

⁴⁴ TMK, md. 175.

⁴⁵ Dilek Keleş, “Nafaka Veren Erkeklerin ‘Nafaka Mağduru’ Söylemine ‘Yoksulluğun Kadınlaşması’ Olgusu Üzerinden Bakmak”, *Mülkiye Dergisi* 47/6 (2023), 1546-1579.

⁴⁶ Büşra Odabaşı, “Yoksulluk Nafakasında Süre Sorunu”, *İstanbul Barosu Dergisi* 94/2 (2020), 49.

⁴⁷ Bk. Kadın Dayanışma Vakfı (KEDV), *Yoksulluk Nafakası Araştırma Raporu* (Ankara: KEDV, 2024).

⁴⁸ Meclis Araştırması Komisyonu (MAK), *Türkiye Büyük Millet Meclisi Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Olayları Araştırma Komisyonu Raporu* (Ankara: TBMM, 2016).

3. Osmanlı Aile Hukukunda Nafaka

Bütün hukuk sistemlerinde şartlarına riayet edilerek gerçekleştirilen evlilik akdiyle birlikte eşlerin birbirlerine karşı yükledikleri hak ve sorumlulukları korumaya yönelik tedbirler bulunmaktadır. Osmanlı hukukunda da bu hak ve sorumlulukların kendi mantık bütünlüğü içerisinde detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Osmanlı hukuku kaynaklarına göre genel olarak nafaka borcu ve nafaka ödeme sorumluluğu üç hukukî durumdan doğmaktadır. Bunlar evlilik, akrabalık ve mülkiyettir.⁴⁹ Burada evlilik ve evlilikten kaynaklanan nafakalar üzerinde durulacaktır.

3.1. Osmanlı Aile Hukukunda Evlilik Nafakası

Osmanlı medeni hukuku geleneksel yapısı itibarıyla ataerkil bir karaktere sahiptir. Haklar ve sorumluluklar bu yapıya göre belirlenmiştir. Söz konusu hukukta erkek, nafaka, mehir, diyet gibi sorumluluklar⁵⁰ nedeniyle koca baskın ve eşi talep eden konumdadır. Aile kurumunun yöneticisi, temsilcisi ve velisi kocadır.⁵¹ Çocuğun soy bağı (nesep) kocaya aittir.⁵² Evlilik akdiyle birlikte kadın, evliliğin mali sonuçlarından biri olan, erkeğin kendisine ödemeyi taahhüt ettiği, miktarı bazen örf ile⁵³ bazen de kadın tarafından belirlenen ve “mehir”⁵⁴ adıyla anılan mali bedeli hak eder.⁵⁵ Ailenin nafakası ve mesken ihtiyacı tamamen kocaya aittir.⁵⁶ Böylece koca mali imkanları nispetinde karısının nafakasını temin etmek ve ona bir konut tahsis etmek sorumluluğunu da üstlenmiş olur.⁵⁷ Söz konusu evlilik neticesinde dünyaya gelen çocuğun nesebinin kocaya ait

⁴⁹ Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 326; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/188.

⁵⁰ Hayrettin Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 44.

⁵¹ en-Nisâ 4/34; Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15-19; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukuku* (Ankara: Bilay, 2018), 213.

⁵² Fahrreddîn Osmân b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1313), 5/176; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 135.

⁵³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Mergînânî, *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, ts), 237.

⁵⁴ Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi (HAK), 25. Ekim 1917, (Ankara: Meclis-i Mebusan), md. 69. Osmanlı medeni hukukunda kadına tanınan önemli haklardan biri mehirdir. Geniş bilgi için bk. Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- Arabî, 1982), 2/274; Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 252; Hasan Tanrıverdi, “İslâm Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38, (2011), 443-463.

⁵⁵ en-Nisâ 4/4, 24.

⁵⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 327; HAK, md. 70.

⁵⁷ el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/34; et-Talâk 65/6; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 7/48; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 2/232; HAK, md. 69,70.

olduğu sabit olur.⁵⁸ Eşlerden birinin vefat etmesi durumunda ise diğeri ona mirasçı olur.⁵⁹ TMK'nın "bakım nafakası" diye isimlendirdiği beslenme, barınma, giysi ve yaşamın tabi gereklerinden olan diğer malzemelerden oluşan nafaka⁶⁰ Osmanlı aile hukukunda evlilik akdiyle birlikte "evlilik nafakası"⁶¹ adıyla kadın için koca üzerinde bir hak olarak tahakkuk eder ve evlilik devam ettiği sürece bu sorumluluk devam eder. Bu konuda hukukçuların ittifakı bulunmaktadır.⁶² Nitekim aşağıdaki bir dava belgesinde kocanın nikah akdiyle yerine getirmesi gereken sorumlulukları olan mehir ve mesken sorumluluğunu yerine getirmesine rağmen kendisine itaat etmeyen hanımının mahkemece uyarılması için yaptığı müracaatta meskenin kanunun belirlediği standartlara uygun olup olmadığının tespiti yapıldığı ve kocanın bütün iddialarının eşi tarafından da doğrulandığı ve bu nedenle eşin kocasına itaat etmesi konusunda uyarıldığı ifade edilmektedir:

İstanbul'da Şehremînî kurbunda Deniz Abdal Mahallesi'nde sâkin bâb-ı hazret-i seras-kerîde hassa yoklaması ketebesinden Ahmet İzzet Efendi ibn el-hâzır Mehmed muvâcehesinde mezbûre Havvâ Ruveyde Hanım beş yüz elli bir gurus mehr-i müeccel ve yedi yüz elli bir gurus mehr-i muaccel müstevfi tesmiyeleriyle zevce-i menkûhe-i medhûlun bihâm olub lâkin bana itâ'at ve inkiyad ve hukûk-i zevciyete mura'ât etmemekle su'âl olunup mahalle-i mezkûrede vâkî' tedârik ve mühayyâ edip ma'rifet-i şer'le lede'l-mu'âyene mesken-i şer'î olân menzile gelip bana itâ'at ve inkiyâd ve hukûk-i zevciyete mura'ât etmek üzere zevcem mezbûre Havvâ Ruveyde Hanım'a tenbîh olunmak murâdımdır deyû da'vâ ettikde ol dahî cevâbında kazıyye mi-val-i muharrer üzere olduğunu bi-tamâmiha tâ'yî'an ve kat'ıyyen ikrâr ve i'tirâfetmegin mücebince zevci mudde'î mezbûr Ahmet İzzet Efendi'nin menzili mezkûruna gidip kendine itâ'at ve inkiyâd ve hukûk-i zevciyete mura'ât etmek üzere mezbûre Havvâ Ruveyde Hanım'a tenbîh olunuduğu huzûr. Fî 15 Rebiülâhır 1287.⁶³

Konuyla ilgili başka bir belgede de bir şahsın eşi için tahsis ettiği konuta gelmesi nedeniyle mahkemeye yaptığı baş vuruda mahkemenin söz konusu konutu

⁵⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 213; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/176.

⁵⁹ en-Nisâ 4/12. Ayrıca bk. HAK, md. 79.

⁶⁰ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 32.

⁶¹ Muhhyiddîn Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî's-şer'iatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2007), 366.

⁶² Mergînânî, *el-Hidâye*, 327; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/188. Ayrıca bk. Lütfiye Akgül, "İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası Ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 21-34.

⁶³ Salih Şahin, *Osmanlı'da Şehir Yönetimi Ve İstanbul'da Sosyal Hayat -İstanbul Mahkemesi 225 Nolu Sicil (H. 1286-1287 / M. 1869-1870)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 239.

incelediği ve “mesken-i şer’î” yani hukukî standartlara uygun bir konut olduğu tespiti yapıldığı görülmektedir.⁶⁴

Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi kocanın, eşinin mali haklarından olan mehir ve bakım nafakası sorumluluğunu şöyle ifade etmektedir: “Geçerli bir nikah akdinin tamamlanmasıyla birlikte eşin koca üzerinde mehir ve nafakası gerekli olur ve eşlerin birbirine mirasçı olma hakları sabit olur.”⁶⁵ Nitekim “Varlıklı olan varlığından harcasın.”⁶⁶ âyetinde ve “Onların (kadınların) gıdaları ve giysileri sizin üzerinizdir.”⁶⁷ hadisinde de konuya işaret edilmiştir.

Osmanlı aile hukukunda evlilik nafakanın ölçüsü, ilgili âyetlerin de işaret ettiği gibi “marûf” miktardır.⁶⁸ Hukukçular maruf miktarda nafakayı, kıtlık ile israf arasında bir miktar olarak yorumlamışlardır. Bu da kocanın mali imkanları oranında⁶⁹ gıda ve mevsimlere göre ihtiyaç duyulan giyim kuşamdan ibarettir.⁷⁰ Söz konusu miktar, kocanın mali imkanları, kadının ekonomik ve sosyal konumu ve genel örf dikkate alınarak⁷¹ eşlerin karşılıklı rızası ile belirlenebileceği gibi anlaşmazlık durumunda mahkeme takdiriyle de belirlenebilir.⁷² Buna göre kocanın nafaka sorumluluğunu yerine getirmede bir ihmali olması durumunda eşin mahkemeye müracaat ederek kocasının imkanlarına göre kendisine aylık olarak nafaka tahsis edilmesini talep hakkı vardır.⁷³ Konu hakkında HAK'nin ilgili maddesi şöyledir:

“Koca eşine nafaka ödemekten imtina edip eş nafaka talep ederse hakim talep gününden itibaren tarafların durumuna göre nafaka takdir eder. Hakim belirleyeceği süreler içerisinde nafakanın verilmesini emreder.”⁷⁴

Konuyla ilgili aşağıdaki mahkeme belgesinde bir kadının daha önce mahkemeye takdir ettirdiği nafakasından ödenmeyen miktarı kocasının ödemesi için mahkemeye

⁶⁴ Emine Önder, *Muğla 203 No'lu Şer'iyye Sicili Defteri (1332-1334) Ve Hukuki Analizi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 121.

⁶⁵ HAK, md.69.

⁶⁶ et-Talâk 65/7.

⁶⁷ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991). “Hac”, 147.

⁶⁸ el- Bakara 2/233;

⁶⁹ el- Bakara 2/23; et-Talâk 65/7.

⁷⁰ Serahsî, *el- Mabsût*, 327-333.

⁷¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 328.

⁷² HAK, md.92. Ayrıca bk. Genç - Aksoy, “Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası”, 362.

⁷³ Serahsî, *el- Mabsût*, 326; Erbay, “Nafaka”, 32/282.

⁷⁴ HAK, md.94.

müracaat ettiği, mahkemenin durumu kadının kocasına sorması üzerine kocanın borcunu ikrar ettiği ve bunun üzerine mahkemenin kocaya borcunu ödemesi konusunda uyarıda bulunduğu şöyle ifade edilmiştir:

Fi'l-asl medîne-i Bursa'da İnebey mahallesi sükkânından olup mahmiye-i İstanbul'da () mahallesinde müsâfireten sâkine olan Zülfikâre bt. Ali nâm hâtun meclis-i şer'-i hatîr-i lâzümü't-tevkîrde zevci Ali Çelebi b. Hızır nâm kimesne mahzarında üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm edip zevcim merkûm Ali Çelebi üzerine mukaddemâ hâkimü's-şer'a takdîr et[tir]diğim yevmî onar akçe nafaka-i mefrûza-i müstedânemden dokuz ayda zimmetinde müctemî' olan iki bin yedi yüz akçe hakkımı zevcim merkûm Ali Çelebi'den talep ederim suâl olunsun dedikde, gıbbe's-suâl merkûm Ali Çelebi cevâbında fi'l-vâki' zevcim müdde'îyye-i merkûmenin dokuz ayda zimmetinde müctemî' olan nafaka-i mefrûza-i müstedânesinden iki bin yedi yüz akçe hakkı vardır deyû bi tav'ihî ikrâr etmeğin mücebince meblağ-ı mezbûr iki bin yedi yüz akçeyi müdde'îyye-i mezbûre Zülfikâre'[ye] edâ ve teslîme merkûm Ali Çelebi'ye tenbîh birle mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi's-sâbi' aşer min Recebi'l-ferd li sene seb'a ve seb'in ve elf.⁷⁵

Kocanın maddi imkanlarının yetersiz olması nedeniyle nafaka ödemekten aciz kalması durumunda da eşin mahkemeye müracaat edip nafaka talep etme hakkı vardır. Bu durumda hakim talep gününden itibaren kocasının zimmetinde borç olmak üzere eşe nafaka takdir eder ve kendisine kocası namına borçlanma izni verir.⁷⁶ Nafaka borcunu yerine getirmemenin bir boşanma sebebi olup olmaması ise Osmanlı hukuk doktrininde tartışmalıdır.⁷⁷

Konuyla ilgili bir belgede İstanbul'da Küçük Mustafa Paşa yakınında Molla Hüseyin Mahallesi'nde oturan Ali Ağa adında bir şahıs, nafaka ve giyim ihtiyaçlarını karşılamadığı için karısıyla aralarında tartışma çıkması nedeniyle karısının, kendisinin eve girmesine izin vermediği gerekçesiyle mahkemeye başvurduğu, söz konusu kişinin mahkeme huzurunda karısının kendi malından her ay elli kuruş nafaka ve elbise için harcamasını ve ödediği bu parayı almak için kendisine rücu etmesini kabul ederek beraber yaşadıkları konuta tekrar dönmesine izin vermesini talep ettiği, eşinin de bu şartla talebini kabul ettiği ve durumun mahkemece onaylandığı görülmektedir.⁷⁸

⁷⁵ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077-1078)*, haz. Rifat Günelan - Mehmet Akman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 17/362.

⁷⁶ HAK, md.96.

⁷⁷ Bk. Şemsettin Ulusal, "İslam Ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 185-208.

⁷⁸ Şahin, *Osmanlı'da Şehir Yönetimi Ve İstanbul'da Sosyal Hayat*, 103.

Aynı şekilde belirlenmiş nafaka miktarının şartların değişmesiyle yetersiz kalması durumunda da eş, nafaka miktarının artırılmasını talep edebilir.⁷⁹ Bununla beraber kocanın karısına ödemesi gereken geçmiş nafaka sorumluluklarının kendisine bir borç olup olmadığı tartışmalıdır. Şâfiî ekolü nafakanın nikah akdiyle birlikte tıpkı mehir gibi bir borç olarak tahakkuk ettiğini savunarak ödenmemiş geçmiş nafaka borçlarını kocanın ödemesi gerektiğini savunmaktadır. Hanefilerde ise eşlerin karşılıklı belli bir miktarda anlaşmasıyla veya mahkeme tarafından belirlenmeyen ödenmemiş geçmiş nafaka borçları kocanın zimmetinde borç olarak tahakkuk etmez.⁸⁰ Nitekim Hanefî anlayışı esas alan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de konuyu “Nafaka eşlerin belirli bir miktar üzerinde karşılıklı anlaşmaları veya hakimın kararıyla edası zorunlu hale gelir.”⁸¹ şeklinde ifade etmiştir.

Burada edanın zorunlu olmasından kasıt borcun zimmete geçmesiyle bağlayıcı hale dönüşmesidir. Buna göre mahkeme tarafından takdir edilmeden ve peşin hale dönüştürülmeden önceki nafaka borçları kocadan sakıt olmaktadır.⁸² Bu nedenle mahkeme sicillerinde mahkemece daha önce takdir edilmiş fakat ödenmemiş nafaka alacaklarının tahsiline yönelik pek çok dava örneğine rastlarken, mahkemece takdir edilmiş nafaka alacaklarının tahsiline yönelik herhangi bir belgeye rastlayamadık. Bu durum nikah akdiyle tahakkuk eden nafaka hak ve sorumluluğunun satım vb. diğer akitlerle tarafların yüklendiği hak ve sorumluluklardan daha zayıf bir hak olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ödenmemiş nafaka borçlarının mehir borcu gibi bağlayıcı olabilmesi eşlerin anlaşmasına veya mahkeme kararına bağlanmaktadır. Oysa mehir borcu nikah akdiyle tahakkuk eder, sahih halvet veya cinsel birliktelikle bağlayıcı hale gelir.⁸³

3.2. Osmanlı Aile Hukukunda Tedbir Nafakası

Medeni Hukukta boşanma aşamasında mahkemenin takdiriyle boşanma işlemi tamamlanınca kadar kocanın muhtaç durumdaki eşinin mağduriyetini gidermek gayesiyle kendisine ödediği mali bedel olan “tedbir nafakası” Osmanlı aile hukuku uygulamasında yer almamaktadır. Zira boşanma işlemi tam ayrılık şeklinde fiilen başlayana kadar evlilik hukuken devam ettiği için kocanın, hukuken halen karısı olan karşı tarafa bakım nafakası sorumluluğu zaten devam emektedir. Nitekim Osmanlı aile hukukunun temel kaynaklarını referans alan günümüz Din İşleri Yüksek Kurulu’nun konuyla ilgili fetvasında da mahkeme sürecince -bu süre uzasa dahi- kocanın bu sorumluluğunun

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/337; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/328; HAK, md. 92.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/326; HAK, md. 95.

⁸¹ HAK, md.92.

⁸² HAK, md.95.

⁸³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/329-330.

devam ettiği belirtilmiştir.⁸⁴ Bu nedenle Osmanlı aile hukukunda böyle bir tedbire ihtiyaç bulunmamaktadır.

Karının ve çocukların bakım nafakasını kocaya yükleyen eski TMK'nın konuyla ilgili 152. maddesi uyarınca da boşanma süreci başladığında bakım nafakanın devamı mahiyetinde kariya tedbir nafakası talep etme hakkı tanınmıştır. Oysa yeni TMK'nın konuyla ilgili 186. maddesi ailenin ihtiyaçlarının karşılanmasında eşleri eşit kabul etmiş ve onlara imkanları ölçüsünde ortak sorumluluk yüklemiştir.⁸⁵ Bu nedenle de tedbir nafakasını sadece karı için değil muhtaç duruma düşen koca için de tanımıştır.⁸⁶

Tedbir nafakasıyla ilgili hukukî durum böyle olmakla beraber burada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda evlilik nafakasının nikah akdiyle birlikte kocanın üzerine bir sorumluluk olarak yüklendiği, ancak mehir gibi zimmete yüklenen bir borç mahiyetinde olmadığı üzerinde duruldu. Bu nedenle boşanma durumunda nafaka alacaklısı olan eşin bir hak kaybına uğramaması için hemen mahkemeye müracaat ederek kendisine bu süreçte eşinin imkanları doğrultusunda aylık nafaka bağlanmasını talep etmesi önem arz etmektedir. Zira böyle durumlarda genelde eşler arasında husumet ve ihtilaf bulunduğu için koca nafaka ödeme konusunda isteksiz davranabilir. Şayet eş mahkemece bu hakkı bağlayıcı hale getirmezse Osmanlı aile hukukunun dayandığı Hanefî ekolüne göre bu borç kocanın zimmetine yerleşmez ve kadının daha sonra bu hakkı talep etme imkanı kalmaz. Böyle bir hak mahkeme tarafından yargısal bir karar haline getirildiğinde kocanın zimmetine taalluk eden bir nitelik kazana- cağı için kadın istediği zaman hatta ölen kocanın mirasından bu hakkını alabilir.

3.3. Osmanlı Aile Hukukunda İştirak Nafakası

Osmanlı aile hukukunda çocukların nafakası konusunda anne zengin dahi olsa hukuken herhangi bir şeyle sorumlu değildir. Bu konudaki sorumluluk tamamen nafaka temin etme imkanı olan, bu imkanı olmasa da çalışmaya muktedir olan babaya ait olduğu için gerek evlilik süresince ve gerekse boşanma aşaması ve sonrasında babanın bu sorumluluğu kız çocuklar evleninceye kadar erkek çocuklar ise geçimlerini sağlayacak bir engelleri olmayacak şekilde baliğ oluncaya kadar devam etmektedir.⁸⁷ Çocuğun nafakası konusunda ancak babanın bir hastalık nedeniyle çalışmaktan aciz kalması ve başka bir gelirinin de olmaması durumunda anneye akrabalık bağı nedeniyle

⁸⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 04 Şubat 20025).

⁸⁵ Bk. TMK, md. 186.

⁸⁶ Hamzaçebi, "Türk Medeni Kanunu'na Göre Boşanma Ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası", 27.

⁸⁷ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 225.

çocuğunun mirasından alabileceği pay oranında bir nafaka sorumluluğu yüklenmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla boşanmadan dolayı çocukların nafaka durumunda bir değişim söz konusu değildir.⁸⁹

Konuyla ilgili aşağıdaki belgede Abdullah kızı İsmihan adında boşanmış bir kadının bakımlarını üstlendiği iki küçük çocuğunun nafaka, elbise ve diğer ihtiyaçlarının babaları tarafından karşılanması için mahkemeye başvurmuş, mahkemenin de çocukların babasının söz konusu anneye bu tarihten itibaren her bir çocuk için günlük üç akçe ödemesine hükmettiği, ayrıca anneye bu parayı harcama yetkisinin yanı sıra ihtiyaç halinde babaya müracaat etmek üzere çocukların ihtiyaçları için borçlanmaya da izin verdiği görülmektedir.

Hâkim-i hâsim-i muvakkî' a'lâ hâze'l-kitâb bi-tevkî'ihî'ş-şerîfî'l-müstetâb, medîne-i mahmiye-i Kostantiniyye mahallâtından Sebat? Mahallesi'nde sâkine hâmileül'l-kitâb İsmihan bt. Abdullah nâm mutallaka anneleri ve hâdinelerinin talebiyle () ve Ramazan ibney Ali nâm sagîreynin nafaka, kisve ve sâir havâic-i zarûriyeleri için mezbûr babaları üzerine zeylde mezkûr tarihten 'itibâren her birisi için râyicü'l-vakt yevmî üç akçe farz ve takdîr etti. Hâkim ilâveten meblağ-ı mefrûzu sarfa ve vakt-i zarûretde istidâneye ve lede'z-zafer rûcâ'a merkûme İsmihan'a izin verip mâ-hüve'l-vâkî' bi't-taleb ketb olundu. Cerâ zâlike ve hurrîre fî-gurreti Cumâdelâhire li-sene erba'a ve sittin ve elf.⁹⁰

Başka bir belgede ise mahkemenin çocuğunun nafaka ve diğer ihtiyaçları için anneye çocuğun babası adına verdiği borçlanma iznine binaen annenin borçlandığı 8640 akçeyi babadan tahsil için mahkemeye müracaat ettiği ve mahkemece söz konusu toplam borcun ödenmesi için babaya uyarıda bulunulduğu görülmektedir.⁹¹

İştirak nafakası kapsamında değinilmesi gereken bir husus da boşanan eşlerin süt emecek yaştaki çocuklarının bu ihtiyacının karşılanmasıdır. Osmanlı aile hukukunda boşanan eşlerin henüz süt emme yaşında çocukları olması durumunda çocuğun bu ihtiyacının karşılanması sorumluluğuna da aile hukuku mantıksal bütünlüğü içerisinde bir çözüm getirilmiştir.

Buna göre evlilik devam ederken süt çağındaki çocuğun emzirilmesinin annenin görevi olması temel kuraldır.⁹² Bu görevin ric'î boşanmada iddet süresince de devam

⁸⁸ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahiyye*, 227.

⁸⁹ el-Bakara 2/233; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/333-335.

⁹⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653)*, haz. Sabri Atay - Nedim Pakırdağ (İstanbul: Kültür AŞ, 2019.2019), 49/245.

⁹¹ *İstanbul Kadı Sicilleri Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 301.

⁹² en-Nisâ 4/22.

edeceği konusunda Hanefî fakihler ittifak ederken bâin boşamada annenin emzirme sorumluluğunun devamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mısır aile hukuku bu görevin devamını esas almıştır.⁹³ Ancak annenin hastalık gibi emzirmeye mani bir engeli bulunması durumunda baba ücretli olarak süt anne tutar. Eğer çocuğu emzirecek biri yoksa veya babanın ücret ödeme imkanı yoksa her halükarda annenin bu sorumluluğu devam eder. Çocuğun hayatı söz konusu olduğu için bu durumda annenin emzirmeye zorlanacağı kabul edilmiştir.⁹⁴ Üç talakla boşanmış veya iddet süresi bitmiş bir eşin süt emecek yaşta çocuğu olması durumunda ise bu eşin talep emesi durumunda babanın süt hakkı olarak anneye gücü nispetinde bir ücret ödemesi gerekir.⁹⁵ Konuyla ilgili âyette tarafların çocuğun da menfaatini düşünerek iyi niyetle ve güzellikle sorunu çözmeleri ve anlaşmaya varmaları telkin edilmektedir.⁹⁶

Görüldüğü gibi nikah akdi devam ederken çocuğu emzirmek kadına bir borç iken boşanma durumunda çocuk artık babanın bir parçası kabul edildiği için çocuğu emzirmek anneye hukukî bir borç olarak yüklenmemiştir.⁹⁷ Bu konunun uygulamaya yansımaları bir mahkeme kaydı şöyle ifade etmektedir:

Sipâh tâifesiinden Ahmed Bey b. Abdullah mahfil-i şer’de zevce-i mutallakası olan Râbia bt. Abdullah nâm hatun mahzarında ikrâr ve takrîr-i kelâm edip mezbûre Râbia’yı kendüden tevellüd eden sulbî sagîr oğlum Mehmed’i târîh-i kitâbdan bir sene tamamına değîn yevmî beşer akçe nafaka ile irzâ’ ve imsâk etmek için seksen guruşa istîcâr edip ol dahi minvâl-i muharrer üzere nefsinî icâr eyledikten sonra zikr olunan ücreti mukâbelesinde hâlâ hizmetinde olan seksen guruş kıymetli Gülistan nâm câriyemi ber-vech-i peşin def ve teslîm edip ol dahi kabz ve tesellüm eylemiştir, suâl olunup ikrârı tahrîr olunmak murâdıdır dedikde gibbe’s-suâl mezbûre Râbia vech-i muharrer üzere nefsinî icâr edip ve mezbûre Gülistan’ı ücreti mukâbelesinde ber-vech-i peşin kabz ve tesellüm eylediğini ikrâr etmeğîn mâ-vaka’a bi’t-taleb ketb ü sebt olundu. Fi’l-yevmi’s-sânî aşer min-şehri Rebî’ülâhîr li-sene erba’a ve sittin ve elf.⁹⁸

Hicri 1064 tarihli bu belgede Abdullah oğlu Ahmet isminde bir ordu görevlisi boşanmış olduğu eşi Abdullah kızı Rabia hanımdan doğan süt çağındaki çocuğunu bu karardan sonra bir sene boyunca emzirmesi için kendisine günlük beş akçe karşılığında

⁹³ Abdulhamîd, *el-Ahvâlî’ş-şahsiyye*, 400.

⁹⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/333-334.

⁹⁵ Abdulhamîd, *el-Ahvâlî’ş-şahsiyye*, 400.

⁹⁶ et-Talak 65/6.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/68.

⁹⁸ *İstanbul Kadı Sicilleri Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 198.

kiralamak istediğini söz konusu kadının da bunu kabul ettiğini beyan ederek mahkemece kayıt altına aldırılmaktadır.

3.4. Osmanlı Aile Hukukunda Boşanan Kadının Nafakası

Hemen bütün hukuk sistemlerinde evlilik eşlerin bir ömür boyu birlikte yaşama arzusu ve hedefiyle kurulur. Bu nedenle evlilikte bir süre öngörülmez. Osmanlı aile hukukunda süreli veya bir şarta bağlanan evlilik geçerli değildir.⁹⁹ Bununla beraber değişik sebeplerle evliliğin yürümesi bazen imkansız hale gelebilir. Bu nedenle boşanma her ne kadar dinî ve ahlâkî olarak hoş karşılanmasa da¹⁰⁰ eşler ve çocuklar için sürdürülmesi imkansız hale gelen evliliğin sonlandırılması meşrû kabul edilerek,¹⁰¹ boşama ve sonrasına dair hak ve sorumluluklar hukuk sistemleri tarafından ele alınmış ve her hukuk sistemi kendi sosyal, ekonomik, dinî ve ahlâkî ilkelerine göre bu hak ve sorumlulukları belirlemiştir.

TMK'da boşanmaya bağlı olarak ortaya çıkan ve kadın veya erkek olması fark etmeksizin boşanmada kusuru az olup yardıma muhtaç olan eşe diğer eşin imkanları ölçüsünde ödemekle yükümlü olduğu nafaka çeşidi olan yoksulluk nafakası Osmanlı hukukunda “iddet nafakası” olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı aile hukukunda evlilik nafakasında olduğu gibi iddet nafakasında da TMK'dan farklı olarak “Mu'teddenin nafakası zevci üzerine lazım olur.” ifadesiyle sorumlu olan kocadır.¹⁰² İddet nafakası ise boşama şekline göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre Osmanlı hukuk literatüründe boşama (talâk); “nikah akdiyle meydana gelen evlilik bağının ortadan kaldırılması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰³ Boşama ister koca tarafından (talak), ister kadının bir bedel karşılığında boşanması (muhâlea)¹⁰⁴, ister mahkeme tarafından (tefrîk)¹⁰⁵ ve isterse “tefviz-

⁹⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/119; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/230.

¹⁰⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/2/254.

¹⁰¹ el-Bakara 2/27; et-Talâk 65/1. Ayrıca bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/189.

¹⁰² HAK, md.150.

¹⁰³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/252.

¹⁰⁴ Muhâlea: Osmanlı aile hukukunda evlilik esansında koca tarafından kadına verilen boşama hakkı veya evlilik sürecinde karının mehir veya nafakadan vaz geçme ya da kocaya ödeyeceği herhangi bir bedel karşılığında kocasıyla anlaşarak boşanmasını ifade eden bir boşama şeklidir. Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397-401.

¹⁰⁵ H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496. Mahkemenin belli şartlar dahilinde evliliğe son vermesi Haneî ekolünde “boşama/talâk” kabul edilmeyip “akdin feshi” olarak kabul edilmiştir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/252.

i talâk”¹⁰⁶ şeklinde yapılsın nafakayla ilgili sonuçları itibariyle iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar “Ric’î Boşama”¹⁰⁷ ve “Bâin Boşamadır.”¹⁰⁸

3.4.1. Ric’î Boşamada Nafaka

Erkeğin zifaf veya sahih halvet sonrası karısını açık ifadelerle ve bir kez boşamasıyla gerçekleşen boşamaya ric’i boşama denir.¹⁰⁹ Adından da anlaşıldığı gibi bu tür boşamada iddet süresi içerisinde erkeğin eşine dönme hakkı vardır.¹¹⁰ Bu süreçte evlilik kesintiye uğramaz.¹¹¹ Erkek iddet süresi içerisinde söz ya da davranışlarıyla evliliğe döndüğünü beyan ettiği an boşama süreci kesintiye uğrar ve evlilik hukuku hiç boşama işlemi olmamış gibi aynen devam eder.¹¹² Eğer bu boşama şeklinde koca, iddet süresinde evliliği devam ettirme yönünde bir irade göstermezse boşama bir sonraki şekle yani bâin talaka dönüşür ve dönüş için yeni bir nikah akdi¹¹³ ve mehir gerekli olur.¹¹⁴ Buna göre ric’î talakta henüz evlilik hukuku devam etmektedir. Kocanın eşine dönmesi için yeni bir nikah akdine, eşinin rızasına ve mehre gerek yoktur.¹¹⁵ Hatta bu süreçte iddet bekleyen eşin süslenmesi, kocasının ilgisini çekecek tarzda giyinmesi ve kocasının kendisine dönmesini teşvik edici tavırlar sergilemesi güzel kabul edilmiştir.¹¹⁶ Bu esnada eşlerden biri ölürse diğeri ona mirasçı olur.¹¹⁷

Bütün bu nedenlerden dolayı bu boşama şeklinde iddet süresinde henüz evlilik devam ettiği için erkeğin sorumluluğunda olan evlilik nafakası ve konut ihtiyacı erkek tarafından karşılanmaya devam eder.¹¹⁸ Kadın, kocasının tahsis ettiği evde oturmak zorundadır. Eğer erkek iddet süresi içinde evliliğe dönerse evlilik nafakası devam eder. Dönmezse iddet bitene kadar yine evlilik nafakası sorumluluğunun bir gereği olarak nafaka ödemeye devam eder.¹¹⁹ İddetin bitmesiyle de tam ayrılık meydana gelir. Artık kadının başka biriyle evlenme hakkı elde ettiği için nafaka hakkı sona erer.

¹⁰⁶ Tefvîzü’t- talak: Erkeğin kendisine ait boşama yetkilerinden birini eşine vermesine tefvîzü’t-talâk denir. Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 272.

¹⁰⁷ HAK, md. 111.

¹⁰⁸ HAK, md. 116.

¹⁰⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/265; HAK, md. 111.

¹¹⁰ el-Bakara 2/228.

¹¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye* 1/265.

¹¹² Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2/173; HAK, md 112.

¹¹³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2/178.

¹¹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 3/153..

¹¹⁵ HAK, md. 113.

¹¹⁶ Abdulhamîd, *el-Ahvâlî’s-şahsiyye*, 363.

¹¹⁷ Abdulhamîd, *el-Ahvâlî’s-şahsiyye*, 363.

¹¹⁸ Serahsî, *el- Mebsût*, 7/48.

¹¹⁹ Serahsî, *el- Mebsût*, 7/51.

Görüldüğü gibi ric'î boşamada şiddetli geçimsizlik veya aile birliğinin sarsılması gibi aile birliğini sona erdirmeyi gerektirecek boyutta bir geçimsizlik söz konusu değildir. Dolayısıyla ric'î boşama erkek tarafından daha hafif sayılabilecek nedenlerle ölçülü bir şekilde ve biraz da uyarı mahiyetinde ortaya konan bir iradededir. Bu boşama şeklinde eşlere yuvanın onarılması için bir şans verilmiştir. Bu nedenle bu boşamada eşler arasında mahremiyet oluşmadığı için aynı konutta ve karı koca gibi yaşamaya devam ederler. Kadının aile birliğinin devamını istemesi durumunda tavır ve davranışlarıyla erkeği etkileyerek yuvanın onarımı için katkı sağlaması teşvik edilmiştir. Erkeğin de olumlu cevap vermesi durumunda evlilik hayatı kesintiye uğramaksızın devam etmektedir.

Benzer durumu TMK'da da görmek mümkündür. Nitekim TMK 167. Madde ile boşanma davası açan eşin istemesi durumunda boşanma değil de ayrılık davası açabilme imkanı vermiştir. Aynı şekilde md. 170'e göre eşlerden birinin açtığı boşanma davasında eğer hakim eşler arasında ortak hayatın yeniden kurulma ihtimali bulunduğuna kanaat getirirse bu durumda boşanmaya değil de md. 171'de belirtilen bir yıldan üç yıla kadar ayrılığa karar verebilir. Yine md. 197'de de eşlerden biri evlilik esnasında değişik nedenlerle aile huzurunun ciddi bir şekilde tehlikeye düştüğünü düşünürse ayrı yaşama hakkını öngörmüştür. Bu düzenlemelerin eşlere bir süre sakince düşünerek aile yuvasını dağıtmaktan vazgeçmeleri yönünde bir fırsat sunma ve giderilmesi mümkün olan basit anlaşmazlıklar yüzünden aile birliğinin bozulmasını engelleme amacına yönelik bir tedbir olarak değerlendirilmesi mümkündür.

3.4.2. Bâin Boşamada Nafaka

Eşlerin yeniden evlenebilmeleri için yeni bir nikah akdinin ve mehrin gerekli olduğu boşama şeklidir.¹²⁰ Kocanın henüz zifafa girmediği eşini boşaması, eşini öfkeyle veya kinayeli ifadelerle boşaması¹²¹ kadının kocasına ödeyeceği bir bedel karşılığında kocasıyla anlaşarak boşanması (muhâlea)¹²² veya mahkemenin belli şartlarda gerçekleştirdiği boşama (tefrik) bâin boşama (küçük ayrılık) adını alır.¹²³ Bir önceki boşamaya göre sonuçları daha ağır olsa da bu boşamada da evlilik hukuku kısmen devam etmektedir. Zira bu boşama türünde de kadın iddet süresince başka bir erkekle evlenemez. Eğer boşama “üç talakla” olmamışsa (büyük ayrılık)¹²⁴ koca, kadının da istemesi

¹²⁰ Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 266; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 286.

¹²¹ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 286.

¹²² Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/267; HAK, md. 116.

¹²³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/134.

¹²⁴ Boşama üç talak hakkının da kullanılmasıyla gerçekleşmesi durumunda artık eşlerin bir daha evlenmesi mümkün değildir. Bk. el-Bakara 2/230; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu*, 4/61.

durumunda iddet esnasında veya iddetin bitiminden sonra yeni bir nikahla ve mehirle kendisiyle yeniden evlenebilir.¹²⁵ Bu süreçte eşlerden birinin ölmesi durumunda diğeri ona mirasçı olamaz. Eşler birbirlerine yabancı hale geldikleri için iddet süresince evde mahremiyet kurallarına riayet etmeleri gerekir.¹²⁶ İddet süresince kadının başka bir erkekle evlenememesi ve kocasının ve kendisinin istemesi durumunda bu sürede yeniden evlenebilmeleri imkanı evlilik hukukunun kısmen de olsa devam ettiğini göstermektedir. Bu nedenle bu tür boşamada da iddet süresinde kocanın evlilik nafakası sorumluluğu devam etmektedir.

Konuyla ilgili bir dava belgesinde bâin talakla boşanan bir kadının iddet içerisinde yeniden yeni bir mehirle kocasıyla evlendiği görülmektedir.

Mahrûse-i Galata'ya muzâfe Kasımpaşa'da Yel Değirmeni Mahallesi'nde sâkine ma'rife-tü'z-zât Fâtıma Hanım ibnet-i Mahmûd tarafından husûs-i âtiyü'l-beyânda vekil-i müseccel-i şer'i mahalle-i mezkûre imamı Hâfız İsmail Efendi ibn İbrâhim bâb-ı âlîlerine takdîm olunân arz-ı hâl bâlâsına sâdır olân fermân-ı âlîlerine imtisâlen İstanbul Mahkemesi'nde meclis-i şer'-i münîrde müvekkile-i mezbûrenin zevc-i mutallık asâkîr-i bahriyye-i şâhâne kol ağalarından İbrâhim Ağa ibn Mustafa muvâcehesinde mezbûr İbrâhim Ağa müvekkile mezbûre Fâtıma Hanım'ın dörtyüz gurus mehr-i müeccel tesmiyesiyle zevc-i dahîli iken bir talâk-ı bâyin ile tatlik edip mehr-i müeccel-i mezkûrumu vermeden yine müvekkile mezbûreyi iddeti içinde beş yüz bir gurus mehr-i müecel tesmiyesiyle tezevvüc ve tenekküh ve kabûl ve duhûl edip ba'dehû işbu târîh-i i'lâmdan sekiz gün mü-kaddem müvekkile mezbûreyi yine bir talâk-ı bâyin ile tatlik etmekle müvekkile mezbûrenin mûmâ ileyh İbrâhim Ağa zimmetinde mütekarrar ve ma'kûdun aleyh mehereyn-i mezkûreyin hakkı olân cem'an dokuz yüz bir gurusu müvekkile mezbûre için hâlen bana edâya.... Fî 28 Zilkade 286.¹²⁷

Her iki boşama şeklinden de anlaşıldığı gibi Osmanlı hukukunda TMK'da olduğu gibi boşanma durumunda ömür boyu bir nafaka söz konusu değildir. Boşanma işlemi sonrası iddet süresince koca tarafından ödenen nafaka ise evlilik hukukunun bir gereği olan evlilik nafakası sorumluluğunun bir devamı mahiyetindedir. Bu da evlilik hukukunun tam olarak son bulmaması ve boşamanın kesinleşmemesi nedeniyledir. İddetin sona ermesiyle ise artık boşama kesinleşip evlilik sona erdiği için eşlerin birbirlerine yabancı birer birey haline geldiği kabul edilir. İnsanî, ahlâkî ve vicdanî olarak yardımlaşmaları ise doğrudan hukukun konusu değildir.

¹²⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/2/257.

¹²⁶ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 387.

¹²⁷ Şahin, *Osmanlı'da Şehir Yönetimi Ve İstanbul'da Sosyal Hayat*, 109.

4. Osmanlı Aile Hukukunda Boşanmada İddet Süresi ve İddet Nafakası

Sözlükte “saymak, sayılan şeyin miktarı, adet” gibi anlamlara gelen “iddet” kelimesi¹²⁸ Osmanlı aile hukukunda bir terim olarak, boşanan kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreye denmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla bu süre dolmadan kadının başka biriyle evlenemeyeceği konusunda bütün mezheplerin ittifakı bulunmaktadır.¹³⁰ Aile kurumunun saygınlığını korumak, doğacak çocuğunun nesebinin tespiti ve toplumsal ahlâk gibi sebeplerle vazedilmiş olan bu uygulamanın farklı sürelerle de olmalıdır. 132 ile TMK'da da yer aldığı görülmektedir.

Osmanlı aile hukukunda boşanma sonrası koca tarafından iddet süresinde ödemesi zorunlu olan nafaka iddet sebebiyle hak edildiği için¹³¹ “iddet nafakası” olarak isimlendirilmiştir.¹³² Osmanlı hukuk literatüründe boşanan kadınların durumuna göre dört türlü iddet süresi öngörülmüştür.¹³³ Bu süreler ve bu dönemde kocaların eşlerine karşı hukukî ve ahlâkî sorumlulukları Osmanlı hukukunun birincil kaynağı Kur'an'da açık olarak ifade edilmiştir. Buna göre

a. Boşanma esnasında hamile olmayan kadınlar âdet görüyorsa üç âdet dönemi veya üç temizlik dönemi iddet bekler.¹³⁴

b. Eğer menopoz döneminde veya herhangi bir fizyolojik nedenle âdet görmüyorsa bu kadının iddeti üç aydır.¹³⁵

c. Eğer boşanma esnasında kadın hamileyse doğumla birlikte iddeti de son bulmuş olur.¹³⁶ Bu kadınların iddet süresindeki nafakaları âyetle belirlenmiştir.¹³⁷

e. Kocası ölen kadın hamile olması durumunda doğumla birlikte iddeti sona erer. Ancak eğer hamile değilse bu kadının iddeti ise dört ay on gündür.¹³⁸

Yukarıda iddetle ilgili âyetler aynı zamanda boşanan kadının iddet süresince nafaka ve mesken hakkıyla ilgili hukukî duruma da açıklık getirmektedir. Buna göre iddet

¹²⁸ H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466.

¹²⁹ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 123; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 229.

¹³⁰ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1014.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/49.

¹³² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 230; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 124.

¹³³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/ 243.

¹³⁴ el-Bakara 2/228.

¹³⁵ et-Talâk 65/4.

¹³⁶ et-Talâk 65/4.

¹³⁷ et-Talâk 65/6.

¹³⁸ el-Bakara 2/234. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/243-244.

süresince kocanın boşadığı eşini kendi yaşadığı mevcut konutta veya ona tahsis edeceği başka bir konutta barındırması¹³⁹, boşanan eşin de iddet süresince dışarı çıkmaksızın bu konutta kalması “*Onları evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmazlar.*”¹⁴⁰ âyetiyle vazedilmiş hukukî bir zorunluluktur.¹⁴¹ Dolayısıyla evin yıkılma tehlikesi, hastalık vb. meşrû bir mazeret olmadan bu sürede eşin evi terk etmesi durumunda bu eş nafaka hakkını kaybeder.¹⁴²

Bu durum boşanma durumunda nafakanın iddetle birlikte ele alındığını ve iddet süresiyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir hukuk normunda da farklı bir hüküm bulunmaması nedeniyle Osmanlı hukukçuları boşanmaya bağlı olarak erkeğin yükleneceği nafaka sorumluluğunun boşanma öncesi zaten mevcut olan evlilik nafakasının bir devamı olan ve iddet süresiyle de sınırlı olan “iddet nafakası” olduğu hükmüne varmışlardır. Dolayısıyla TMK’nın muhtaç eşin mağduriyetini gidermeye yönelik ömür boyu “yoksulluk nafakası” uygulaması Osmanlı hukukunda ve bu hukukun dayandığı İslâm hukukunda yer almamaktadır. Konu içtihadı mahâl bırakmayacak şekilde açık naslarla ve fakihlerin de ittifakıyla vuzuha kavuşturulduğundan dolayı kamu otoritesinin ister kadın olsun ister erkek birbiriyle hiçbir hukukî bağı kalmamış iki kişiden birinin lehine olacak şekilde diğerinin aleyhine sebepsiz bir hak ihdas etmesi hukuken geçerli değildir. Böylesine haksız bir kazanç kamu otoritesi tarafından tanınsa bile diyaneten helal değildir. Konuyla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu’nun “Boşanan Kadının Mali Hakları Nelerdir?” sorusuna verdiği cevapta da benzer izahı görmekteyiz.¹⁴³

5. Osmanlı Aile Hukukunda İddet Nafakasının Sona Ermesi

Yukarıdaki izahlardan Osmanlı aile hukukunda iddet nafakasının iddet süresiyle sınırlı olduğu ve bu sürenin bitmesi durumunda kesin ayrılık gerçekleşmişse artık karının iddet nafakası hakkının kalmadığı izah edildi. Söz konusu nafakayı sona erdiren diğer bir hukuki durum ise eşlerden birinin ölümüdür. Bütün hukuk sistemleri ölümle kişiliğin son bulacağını ve vücûb ehliyetinin de ortadan kalkacağını kabul etmişlerdir.¹⁴⁴ Bu nedenle eşlerden birinin ölümüyle nafaka hakkı sona erer. Nitekim TMK’nın 176. maddesi uyarınca boşanma durumunda elde edilen tazminat ve yoksulluk nafakası hakkının eşlerden birinin ölümüyle son bulacağı kabul edilmiştir.¹⁴⁵ Aynı durumu Osmanlı

¹³⁹ et-Talak 65/6.

¹⁴⁰ et-Talak 65/1.

¹⁴¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2/243-249.

¹⁴² Abdulhamîd, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, 263. Ayrıca bk. Akgül, “İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası Ve Kapsamı”, 26.

¹⁴³ DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”.

¹⁴⁴ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuk*, 85.

¹⁴⁵ TMK, md. 176.

aile hukukunda da görmek mümkündür. Zira koca ölünce malı doğrudan mirasçılara intikal etmektedir. Dolayısıyla kadının kocasının terekesinden gerek evlilik nafakası ve gerekse iddet nafakası hakkı yoktur.¹⁴⁶ Evlilik nafakası ise kocanın şahsına bağlı bir sorumluluk olması hasebiyle varislerine intikal etmez.¹⁴⁷ Kocası ölen kadının hamile olup olmaması durumu değiştirmemektedir. Söz konusu kadın iddet süresinde kocası ölmeden önceki mevcut konutta kalma imkanı varsa burada kalması gerekir. Böyle bir imkan yoksa bu süreyi istediği yerde geçirebilir. Bu süreçte kadın ihtiyaçlarını temin için gündüz evinden dışarı çıkabilir.¹⁴⁸

Konuyla ilgili Bakara süresi 240. âyetinde: “*bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler.*” şeklinde ifade edilen bir yıllık iddet süresi daha sonra nazil olan Bakara 234. âyetiyle dört ay on güne indirilmiş, nafaka hakkı ise miras âyetleriyle iptal edilmiştir. Bu durumdaki kadının mesken hakkı ise bir hak olmaktan kocaya yapılan ve bağlayıcı olmayan güzel bir tavsiye boyutuna indirgenmiştir.¹⁴⁹

Diğer yandan TMK, boşanmada kusuru olmayan eşin hukukunu korumaya yönelik tedbirler aldığı gibi Osmanlı aile hukukunda da nafaka konusunda benzer tedbirlerin alındığı görülmektedir. Örneğin eşin, kocasının meşrû isteklerine cevap vermemesi ve kocasına karşı ona zarar veren geçimsiz bir tavır sergilemesi (nüşûz/نشوز) nedeniyle mahkemece boşamanın gerçekleştirilmesi¹⁵⁰ ya da dinden dönmek, müsâheret, emzirme, bülûğ muhayerliği, denkliğin olmaması¹⁵¹ gibi nikah akdini bozacak bir eylem gerçekleştirmesi durumunda evliliğin son bulması kendi iradesiyle meydana geldiği için nafaka hakkını kaybetmektedir.¹⁵² Zira bu durumda nafaka hakkının temel gerekçesi olan “eşin kendisini kocasının maslahatına tahsis etmesi” durumu ortadan kalkmaktadır. Bununla beraber bu durumdaki eşin iddet süresince kocanın konutunda kalma zorunluluğu devam etmektedir. Çünkü bu sürede boşanan kadının kocanın konutunda kalması bir haktan ziyade dinî bir zorunluluktur.¹⁵³

Osmanlı hukukunda evliliğin asıl, tabii ve olması gereken bir durum kabul edildiği, boşanan eşlerin yeniden evlenmesinin teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle boşanan kadının iddet bekleme süresi uzamasın ve bir an önce yeniden evlenme hakkını

¹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/51. Ayrıca bk. Mehmet Dirlik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159.

¹⁴⁷ Abdulhamîd, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, 364.

¹⁴⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/178.

¹⁴⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 1/379-380..

¹⁵⁰ Abdulhamîd, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, 365.

¹⁵¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/158.

¹⁵² Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 277.

¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/54.

elde etsin¹⁵⁴ diye temizlik döneminde boşanması güzel bir davranış olarak tavsiye edilmiş¹⁵⁵ ve iddet günlerinin sayılması emredilmiştir.¹⁵⁶ İddeti biten kadının ise kendi iradesi dışında herhangi bir engellemeye maruz kalması yasaklanmıştır.¹⁵⁷ Nitekim TMK'nın dayandığı İsviçre medeni kanunundaki “clean break/ kesin ayrılık” ilkesi de boşanan eşler arasındaki ekonomik ilişkilere ve her türlü anlaşmazlığa son vererek aralarında kesin bir ayrılığı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla Osmanlı aile hukuku evlilik bağının kopmasıyla kocasına her yönüyle mahrem hale gelen eşin nafaka sorumluluğunu da tamamen kaldırarak eşlerin arasındaki ilişkiyi tam olarak sonlandırmayı hedeflemiştir.

Boşanan kadının nafakasını temin etmekten aciz kalması durumunda ise “akrabalık nafakası” tedbiri devreye girmektedir. Çocukları, annesi, babası, kardeşleri vs. sırasıyla bu kadının nafakasını temin etmekle mükelleftir.¹⁵⁹ Zira ihtiyaç sahibi usulün nafakası kadın veya erkek olması fark etmeksizin imkan sahibi en yakın fűrue aittir. Onların imkanları olmaması durumunda ise bu sorumluluk baba, dede, amca gibi en yakınından uzağa doğru devam eden akrabalara yüklenmektedir.¹⁶⁰ Dolayısıyla Osmanlı aile hukuku evlilik bağının kopmasıyla kocasına her yönüyle yabancı hale gelen eşin nafaka sorumluluğunu artık akrabalık bağıyla kendisine eski kocasından daha yakın olan akrabalarına yüklemiştir. Akrabalar vasıtasıyla söz konusu kadının ihtiyaçlarının karşılanma imkanı olmaması durumunda ise “velisi olmayanın velisi sultandır”¹⁶¹ ilkesi devreye girerek bu sorumluluğu devlet üstlenmektedir. Nitekim Osmanlı aile hukukunda “hısımlık nafakası”¹⁶² adı verilen, kan bağına ve mirasçı olma şartına bağlanan bu nafakanın kapsamının TMK'ya göre nispeten daha geniş tutulduğu görülmektedir.¹⁶³

6. Boşanma Tazminatı

Türk Medeni Kanunu evliliğin kuruluşundan itibaren ailenin huzurlu bir şekilde yürümesi için eşlerin hak ve sorumluluklarını belirlediği gibi evliliğin boşanma ile sonuçlanması durumunda tarafların maddi ve kişilik haklarını korumaya yönelik bazı

¹⁵⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/2/190.

¹⁵⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/261; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/189.

¹⁵⁶ et-Talak 65/1.

¹⁵⁷ et-Talak 65/2.

¹⁵⁸ Kocabaş, “Evlilik Sonrası Dayanışma İlkesi Ve Bu İlkenin Sınırı Olarak Clean Break İlkesi Doğrultusunda Yoksulluk Nafakasını Belirleyici Ölçütler”, 364.

¹⁵⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/335.

¹⁶⁰ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 224-234. Ayrıca bk. Erbay, “Nafaka”, 32/282.

¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/379.

¹⁶² Bk. Erbay, “Nafaka”, 32/282.

¹⁶³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 167.

hukukî tedbirler de almıştır. Bu tedbirlerden biri md. 174 ile düzenlenen maddi ve manevi tazminat talep etme hakkıdır. Söz konusu kanun maddesinde ifade edildiği üzere eşlerden mevcut veya beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz veya daha az kusurlu taraf, evliliğin sona ermesinde kusurlu olan eşten uygun bir maddi tazminat talep edebilir. Aynı maddeye göre boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakları saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan uygun bir miktarda manevi tazminat talep edebilir.

Kanun metninde de açıkça görüldüğü gibi bu tazminat türünde tazminatı talep eden tarafın kusursuz ya da diğer tarafa göre daha az kusurlu, tazminat yükümlüsü olan tarafın ise boşanmada kusurlu olması şarttır.¹⁶⁴ Yine söz konusu tazminatın talep edilebilmesi için davacı eşin evlilikten kaynaklanan mevcut ve ileride elde edeceği muhtemel menfaatlerinde bir zarar görmüş olması gerekmektedir.

Osmanlı aile hukuku, ilkesel olarak gerek kuruluşunda ve gerekse yürütülmesinde evliliğin tüm maddi yükünü yüklediği kocaya boşama hakkı vermiştir.¹⁶⁵ Bu nedenle boşamadan dolayı ortaya çıkacak olan maddi bir kayıp kadından çok kocayı ilgilendirmektedir. Koca bunu göze almışsa sonuca razı olmuş demektir. Kadından kaynaklanan şiddetli bir geçimsizlik (nüshûz) nedeniyle gerçekleşen boşanma durumunda ise Mâlikî mezhebinin görüşü esas alınarak geçimsiz eşin kocasına ödeyeceği bir bedel karşılığında boşama gerçekleşir.¹⁶⁶ Diğer yandan kadın, evlilik nedeniyle mali bir külfetle karşılaşmadığı gibi evlilik esnasında elde ettiği gelirler de kendisine ait olup hiç kimsenin müdahale hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla kadının boşanma nedeniyle maddi bir zarara uğraması söz konusu değildir. Bu nedenle Hanefî mezhebi bu konuda mehrin dışında kocaya bir sorumluluk yüklememektedir. Boşanması durumunda kadının zarara uğramaması için de mehre bir alt sınır belirleme gereği duymuş ve mehir konusunu önemsemiştir.¹⁶⁷ Bu mezhebin görüşlerini esas alan HAK 'de aynı görüşü benimseyerek boşanan kadına mehir ve iddet nafakası dışında herhangi bir hak tanımamıştır.¹⁶⁸ Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulunun 12.07.2017 tarihli fetvasında da boşanma nedeniyle eşe ödenen tazminatın mehir alacağından fazla olması durumunda fazla olan miktarın ödeyen tarafın rızası olmadıkça helal olmayacağı ve iade edilmesi gerektiği açıklanmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ömer Arbek, "Boşanmanın Mali Sonuçları", *AÜHFD* 54/1 (Aralık 2004), 119..

¹⁶⁵ HAK, md. 102.

¹⁶⁶ Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şeriatil-İslâmiyye*, 318; HAK, md. 130.

¹⁶⁷ Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-321.

¹⁶⁸ HAK, md. 83.

¹⁶⁹ DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı".

Bununla birlikte özellikle ülkemiz gibi geleneksel toplumlarda eşlerin boşanması durumunda boşanan kadın manevi ve psikolojik olarak daha fazla zarar gördüğü, bekar kızlara nispetle taliplilerinin daha sınırlı olabileceği ve bu nedenle de yeniden evlenebilmesi daha zor olabileceği de toplumsal bir realitedir. Şayet yaşı ilerlemiş ise yıllarını vererek inşa ettiği yuvasından ve hatıralarından ayrılmasının kendisine daha büyük bir manevi acı vereceği ve toplumsal nedenlerle de yeniden bir yuva kurmasının neredeyse imkansız olacağını söylemek mümkündür. Nitekim bazı hukukçular boşanmadan kaynaklanan bu ayrılık elemine dikkat çekmişlerdir.¹⁷⁰ Dolayısıyla kendisine verilmiş bir hakkı dinî, ahlâkî ve toplumsal değerleri keyfî bir şekilde ihlal ederek kötüye kullanıp eşinin böylesine bir manevi ve psikolojik elem yaşanmasına sebep olan birinin verdiği bu manevi zararın bir bedeli olması gerektiğini saf vicdan zorunlu görürken adalet, merhamet ve insan onurunu esas alan İslâm hukukunun buna duyarsız kalması düşü- nülemez.

Konuyla ilgili Şâfiî fıkıhçı Mâverdî'nin aktarımına göre, eski içtihadında Ebû Hanîfe ile aynı görüşü benimseyen İmam Şâfiî¹⁷¹ sonraki içtihadında mut'a¹⁷² ile ilgili nasları¹⁷³ daha geniş yorumlayarak ve her boşanan kadının mehrin haricinde mut'a hakkı olduğu konusunda sahâbenin icmânının olduğunu ileri sürerek sahih bir nikah akdiyle evlenip ve fiili beraberlikten sonra kendi kusuru olmaksızın boşanan her kadına mut'a vermenin vacip olduğunu savunmuştur.¹⁷⁴ Hanbelî mezhebinin de benzer görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ İmam Mâlik ise mut'ayı zorunlu görmeyip müstehap olarak değerlendirmiştir.¹⁷⁶

Mut'ayla ilgili içtihadı açık bu tartışmaları Mecelle'de md. 19, 20, 25, 27 ve 31'de ifade edilen İslâm hukukun konuyla ilgili genel kaideleriyle¹⁷⁷ birlikte günümüzde değişen toplumsal yapıyı da dikkate alarak değerlendirdiğimizde kamu otoritesinin, keyfî boşamalara az da olsa engel olmak, kusuru olmaksızın boşanan kadının yaşadığı manevi

¹⁷⁰ Bk. Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)", 452.

¹⁷¹ Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ahmet Abdullah (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994), 9/548.

¹⁷² Bk. Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)", 452; Hamza Köse, *İslam Hukukunda Mut'a Nafakası Ve İslam Ülkelerindeki Uygulamaları* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

¹⁷³ el-Bakara 2/231, 236; el-Ahzâb 33/28.

¹⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/548.

¹⁷⁵ Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 8/47.

¹⁷⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/238.

¹⁷⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhü Mecelleti'l-ahkâm*, thk. Fehmî el-Hüseyn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/32-37.

acıyı biraz olsun dindirmek ve kendi ayakları üzerinde durmasına katkı sağlamak için erkeğin mali imkanlarına ve günümüz hayat koşullarına uygun makul bir tazminatı kanunlaştırmasında İslam hukuku açısından bir engel olmadığı gibi, söz konusu düzenlemenin, “Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.”¹⁷⁸ âyetinin ve İslâm hukukun ruhuna uygun olacağı anlaşılmaktadır.¹⁷⁹ Nitekim benzer uygulamanın bazı İslâm ülkelerinde hâlen uygulanmakta olduğu görülmektedir.¹⁸⁰

Sonuç

Aile insanlığın temeli ve toplumun çekirdeğidir. Bu yönüyle aile kurumu insanlık tarihi kadar eskidir. Her medeniyet beslendiği inanç, kültür, örf ve adet değerler çerçevesinde aile kurumuna yaklaşmış ve onu yaşatmak için ahlâkî ve hukukî normlar geliştirmiştir.

Her hukuk sistemi kendini besleyen inanç, ahlâk, örf ve adetin hakim olduğu psiko-sosyal iklimde ve bütün kurumlarıyla bir bütün olarak uygulandığında işlevini tam olarak yerine getirir. Bu nedenle TMK’nın ve Osmanlı Medeni Hukukunun, aile hukukuna yönelik getirmiş oldukları hukuk normlarını kendi kültürel zemininde ve hukuk sistemi bütünlüğü içinde değerlendirmek gerekir. Bir hukuk düzeni içerisindeki bir düzenlemeyi tek başına değerlendirmek sağlıklı olmayacağı gibi bu düzenleme ile başka bir hukuk düzenindeki sorunu çözmeye çalışmak da sağlıklı bir çözüme ulaştırmaz.

Osmanlı aile hukuk normları dinî referanslara dayandığı için bu hükümler salt hukuk normları olmaktan ziyade İslâm inancı ve bu inançtan beslenen toplumsal ahlâk kurallarıyla da sıkı bir irtibat halindedir. Dünyevi ve uhrevi mükafat ve müeyyidelerle desteklenmiş bu hukukun muhatabı olan bireyler söz konusu hukuk normlarına hem dünyevi ve hem de uhrevi motiflerle bağlanmışlardır. Bu nedenle ülkemizde özellikle başta aile hukuku olmak üzere pek çok alanda hala halkın önemli bir kısmının bireysel kararlarında bu hukukun hükümlerine riayet ettiği görülmektedir.

Osmanlı aile hukukunda evliliğin kuruluşunda, devamında ve boşanma ile sona erdirilmesinde erkeğin kadına nispetle ön planda olduğu görülmektedir. Erkeğe verilen bu velayet, riyaset ve hamilik görevleri nedeniyle ailenin varlığını devam ettirmesi için

¹⁷⁸ el-Bakara 2/241.

¹⁷⁹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Nihat Dalgın, “İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19, (2005), 35–69; Alkış - Yılmaz “Medeni Hukuktaki Boşanma Nafakasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 60; Dirlik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, 91 vd.; Köse, *İslam Hukukunda Mut’a Nafakası Ve İslam Ülkelerindeki Uygulamaları*, 12 vd.

¹⁸⁰ Köse, *İslam Hukukunda Mut’a Nafakası Ve İslam Ülkelerindeki Uygulamaları*, 48-53.

gerekli olan tüm ihtiyaçlarının karşılanması da erkeğe yüklenmiştir. Dolayısıyla bu hukukta nafaka sorumluluğu erkeğe ait bir sorumluluktur. Mevcut TMK ise aileyi eşlerin eşitliği temeli üzerine kurmuştur. Bu nedenle hakların ve sorumlulukların eşit olarak belirlenmesi hedeflenmiştir.

Osmanlı aile hukukunda evlilik sürecinde erkeğin sorumlu olduğu nafaka nikah akdiyle birlikte karı koca hayatının fiilen başlamasıyla tahakkuk ettiği için buna “evlilik/nikah nafakası” denirken TMK’da bu nafakaya “bakım nafakası” denmektedir. Dolayısıyla Osmanlı hukukunda evlilik sebebiyle zorunlu hale gelen bu sorumluluk evlilik devam ettiği sürece devam etmektedir.

Osmanlı aile hukukunun dayandığı İslâm hukukunda boşama yetkisi kural olarak erkeğe verilmiştir. Belli şartlar dahilinde kadının da boşanma talep etme hakkı bulunmaktadır. Bununla beraber söz konusu hukuk, bu yetkinin keyfî olarak kullanılmasını engellemek ve aile yuvasının dağılmasını önlemek için birtakım uyarılar, tavsiyeler, telkinlerde bulunmuş ve uhrevi müeyyideler koymuştur. Ancak boşamayı yasaklayacak boyutta bir uygulamaya da gitmemiştir.

Osmanlı aile hukukunda boşanma sürecinin başlangıcından boşanmanın kesinleşmesine kadar geçen sürede erkeğin karısına karşı evlilik nafakası ödeme sorumluluğu devam etmektedir. Boşamanın hukuken bitmesi ise iddet süresinin bitmesiyle gerçekleştiği için bu sürede ödenmeye devam edilen yine evlilik nafakasıdır. İddet süresinin bitmesiyle evliliğin hem hukuken hem de fiilen bitmesiyle söz konusu nafakanın sebebi tamamen ortadan kalktığı için boşanan eşe nafaka ödeme sorumluluğu da ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bu hukukta TMK’daki “tedbir nafakası” gibi bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmadığı gibi; baliğ oluncaya kadar her halükarda nafakaları babaya ait olduğu için çocukların boşanma sonrası nafaka haklarını düzenleyen “iştirak nafakası” düzenlemesine de ihtiyaç duyulmamıştır.

TMK, Batıdaki hukuk düzenlerinden de esinlenerek boşanma sonrası boşanmada ağır kusuru olmayan ve muhtaç duruma düşmesi muhtemel eşin haklarını korumak, ihtiyacını gidermek ve boşanmış olsalar da eşler arasında insanî yardımlaşmayı sürdürmek gayesiyle yoksulluk nafakası uygulamasını getirmiştir. Ülkemizde çalışan eşin büyük oranda erkek olması nedeniyle yoksulluk nafakasının boşanan erkeklerin ömür boyu ödemekle yükümlü oldukları bir külfete dönüştüğü, bu nedenle bu yükümlülüğün aile kurumu üzerinde pek çok olumsuz etkiye neden olduğu konusunda kamuoyunda güçlü bir kanaat olduğu görülmektedir. Ömür boyu sürecek olan yoksulluk nafakasının İsviçre medeni kanununun boşanma ile hedeflediği eşlerin kesin ayrılığı ilkesiyle uyuşmadığı gibi kadın ya da erkek olmasının önemi olmaksızın bir kişiyi aralarında

hiçbir hukukî bağ kalmayan birine ömür boyu zoraki bir borçla sorumlu tutmak hakkaniyet ölçülerine de uymamaktadır.

Osmanlı aile hukuku boşamanın kesinleşmesinde sonra vadesi gelmiş mehir borcu dışında eşler arasında evlilikten kaynaklanan mali veya hukukî herhangi bir sorumluluk vazetmemiştir. Eşleri tam bağımsız hale getirerek onların yeni bir evlilikle yeni bir hayat kurmalarını teşvik etmiştir. Zira Osmanlı hukukunun dayandığı İslâm inancı ve kültürü sağlıklı bireylerin evliliğini esas kabul etmiş ve evlilik dışı beraberlikleri dinî, hukukî ve ahlâkî olarak meşrû kabul etmemiştir.

Hastalık veya yaşlılık gibi nedenlerle evlenecek durumda olmayanları ise aralarında hiçbir hukukî bağ kalmayan eski eşi muhtaç etme yerine akrabalık nafakası sistemi veya devlet koruması yoluyla himaye altına almıştır. Günümüzde de boşanmış ve herhangi bir geliri bulunmayan kadınlar dul maaşı veya yaşlılık maaşı gibi sosyal haklardan yararlanabilmektedir. Dolayısıyla günümüzde devletin birtakım sosyal fonlar ihdas ederek muhtaç durumda olan bu tür kişilere el uzatması sosyal devlet olmanın bir gereğidir.

Boşanmada kusuru olmayan ve bu sebeple de mağdur olan eşin mağduriyetini giderecek tedbirler de alınarak birtakım sosyal problemlere neden olan yoksulluk nafakası sistemi gözden geçirilmelidir. Bu konuda İslâm hukukunda içtihadı müsait ve bu nedenle de kamu otoritesinin tasarrufuna nispeten açık olan ve halen bazı İslam ülkelerinde de uygulanmak olan “tazminat” sistemi bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Böylece boşanmada kusuru bulunan tarafın mali imkanı ve kusuru dikkate alınarak mahkemenin takdir edeceği bir tazminatla boşanmada kusuru bulunmayan ve boşanma sebebiyle de maddi ve manevi olarak bir mağduriyete uğrayan eşin mağduriyeti giderilebilir.

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

- Abdülhamid, Muhhyiddîn. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2007.
- Acar, H. İbrahim. "İddet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akgül, Lütfiye. "İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası Ve Kapsamı". *Ekev Akademi Dergisi* 19/ 62 (Bahar 2015), 21-34.
- Akıncı, Şahin. "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile". *Ankara Hacı Bayram Veli Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/8, (Haziran 2004), 1-16.
- Akıntürk, Turgut. *Türk Medeni Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınları, 1996.
- Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Türk Medenî Hukuku-Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Alkış, Alpaslan - YILMAZ, Gülnihal. "Medeni Hukuktaki Boşanma Nafakasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *ÇÜİFD* 23/2 (2023), 51-72. <https://orcid.org/0000-0003-3401-7073>, <https://orcid.org/0000-0001-6326-8694>
- Ali, Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhü Mecelleti'l-ahkâm*. thk. Fehmî el-Hüseyn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İstanbul Kadı Sicilleri Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653)*. haz. Sabri Atay - Nedim Pakırdağ. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://istanbulkadisicilleri.istanbul>
- Apaydın, Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arbek, Ömer. "Boşanmanın Mali Sonuçları". *AÜHFD* 54/1 (Aralık 2004), 115-163. <https://doi.org/10.1501>
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-321. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Yayınları, 2016.
- Çıtak, Burçak. "Yoksulluk Nafakası". *İÜHFM* 74/1 (2016), 241-257.

- Dalgın, Nihat. “İslam Hukuku Aşısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19, (2005), 35 - 69. <https://doi.org/10.17120/omuifd.64580>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim 04 Şubat 2025. <https://kurul.diyanet.gov.tr> Yukarı satıra alalım.
- Dirlik, Mehmet. “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159. <https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>
- Doğan, İzzet. “Türk Medeni Kanunu'nun Düzenlemelerine Göre Tedbir, Yoksulluk Ve İştirak Nafakası”. *MHB* 35/1 (2015), 59-95.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Müdevvenetü'l-Kübra*. thk. Zeke-riyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Erbay, Celal. “Nafaka”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Genç, Mustafa - Aksoy, Muhammed Mihdi. “Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2019), 351-390. <https://orcid.org/0000-0002-4948-8575>, <https://orcid.org/0000-0003-2854-730X>
- Hamzaçebi, Mehmet. “Türk Medeni Kanunu'na Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (2002), 23-48.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindîyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Rüşt, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Işık, Hanife. “Yoksulluk Nafakasında Süresizlik Sorunu: Hukuk Sistemleri Arasında Bir Mukayese”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 66-82. <https://doi.org/10.1104714>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077-1078)*. haz. Rifat Günalan - Mehmet Akman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadisicilleri.org/index.php>
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1988.
- KEDV, Kadın Dayanışma Vakfı. Yoksulluk Nafakası Araştırma Raporu. Ankara: KEDV, 2024. Erişim. 05. 11. 2024. <https://WWW.kedv.org.tr>,

- Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'ü's-şanâ'ic fî tertibi's-şerâ'ic*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Keleş, Dilek. “Nafaka Veren Erkeklerin ‘Nafaka Mağduru’ Söylemine ‘Yoksulluğun Kadınlaşması’ Olgusu Üzerinden Bakmak”. *Mülkiye Dergisi* 47/6 (2023), 1546-1579. <https://doi.org/10.25064/mulkiye.1309609>
- Kocabaş, Gediz. “Evlilik Sonrası Dayanışma İlkesi Ve Bu İlkenin Sınırı Olarak Clean Break İlkesi Doğrultusunda Yoksulluk Nafakasını Belirleyici Ölçütler”. *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2013), 358-391.
- MAK, Meclis Araştırması Komisyonu. Türkiye Büyük Millet Meclisi Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Olayları Araştırma Komisyonu Raporu. Ankara: TBMM, 2016. Erişim. 08. 10. 2024. ss399[1].pdf (20.52 MB)
- Mâverî, Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ahmet Abdullah. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994, 9/548.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Odabaşı, Büşra. “Yoksulluk Nafakasında Süre Sorunu”. *İstanbul Barosu Dergisi* 94/2 (2020), 45-82.
- Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (HAK). Ankara: Meclis-i Mebusan, 1917.
- Önder, Emine. *Muğla 203 No'lu Şer'iyye Sicili Defteri (1332-1334) Ve Hukuki Analizi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, ts.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muh-yiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şahin, Salih. *Osmanlı'da Şehir Yönetimi Ve İstanbul'da Sosyal Hayat İstanbul Mahkemesi 225 Nolu Sicil (H. 1286-1287 / M. 1869-1870)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Tanrıverdi, Hasan. İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38 (2011), 443-463.
- TKM, Türk Kanunu Medenisi (Kanun No. 473). Resmî Gazete 339 (4.4.1926). Erişim 3 Ekim 2024. <http://www.mevzuat.gov.tr>

- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). Resmî Gazete 4721 (8. 12.2001). Erişim 10 Ekim 2024. <http://www.mevzuat.gov.tr>
- Ulusall, Şemsettin. “İslam Ve Türk Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Yükümlülüğünü Yerine Getirememesinin Tefrik/Boşanma Sebebi Olması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 185-208.
- Uyanık, Mehmet Zeki. “İslâm Aile Hukukunda Evlilik Ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukuku*. Ankara: Bilay, 2018.
- Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1313.

Mali Değer Bakımından Ayn-Menfaat Denkliği Problemi ve Fıkḥ İhtilaflara Etkisi

Abdurrahman BULUT

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof., University of İzmir Katip Çelebi Faculty of Theology

İzmir/TÜRKİYE

abulut_89@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-4631-7911

Öz

Fıkıh literatüründeki ayn ve menfaat terimleri etrafındaki pek çok fer'î ihtilafın bu terimlerin mahiyetine ve hukuki değerine yönelik bazı farklı kabullerin neticesi olduğu görülmektedir. Menfaatin hukuki açıdan mal kabul edilip edilmemesi bu türden bir meseledir. Bunun yanı sıra oldukça önemli diğer bir mesele de menfaatin mali değere sahip olmak bakımından ayna denk olup olmamasıdır. Şâfiî mezhebine göre menfaat hukuki açıdan mal kabul edilmiş, Hanefî mezhebinde ise ilke olarak menfaatin mal olmadığı görüşü benimsenmiştir. Günümüz fıkıh araştırmalarında özellikle Hanefî fıkḥında menfaatin mal kabul edilmemesi üzerinden bu konu pek çok yönden ele alınmış ve tartışılmıştır. Ayn-menfaat denkliği problemi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınmamış, ilgili çalışmalarda bu meseleye ilişkin müstakil bir başlık tahsis edilmemiştir. Bu çalışmada fıkıh kaynaklarındaki ilgili meselelerde yapılan izahlara dikkat çekilerek ayn-menfaat denkliği probleminin menfaatin mal olup olmadığı tartışmasından ayrı olarak müstakil bir araştırma konusu yapılmasının önemine işaret edilmiştir. Nitekim Hanefî fıkḥına göre menfaatler ilke olarak mütekavvim mal kabul edilmezken, bazı gerekçelere binaen bu kural esnetilmiş ve menfaat, geçici olarak ve sınırlı mahiyette mütekavvim mal kabul edilebilmiştir. Bununla birlikte

Geliş/Received: 05.02.2025 | **Kabul/Accepted:** 08.05.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Bulut, Abdurrahman. “Mali Değer Bakımından Ayn-Menfaat Denkliği Problemi ve Fıkḥ İhtilaflara Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 349-372./Bulut, Abdurrahman. “The Problem of ‘Ayn-Manfa’a Equivalence And Its Effect on Judicial Disputes”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 349-372.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1633743>

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.

© Abdurrahman BULUT | CC BY-NC-ND 4.0 International

aynların aksine menfaatlerin “haddizatında mütekavvim mal olmadığı” kabulü her zaman ve durumda geçerli kabul edilmiştir. Özellikle kira, menfaatin vasiyeti gibi konusunu menfaatin teşkil ettiği hukuki işlemlerin bazı temel hükümlerinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak hâlinde iken bu işlemlere dair ikincil meselelerdeki bazı ihtilafların menfaatin mal olup olmadığı tartışmasından ziyade ayn-menfaat denkliği meselesindeki kabullere paralel olarak seyrettiği görülmektedir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin, ayn-menfaat denkliği meselesinde esas aldıkları ilkesel yaklaşım ile tutarlı bir görüşler bütününe sahip oldukları görülmektedir. Dolayısıyla ayn-menfaat denkliği meselesindeki temel kabul üzerine bina edilmiş olan fer‘î meselelerden herhangi birinde yapılacak bir tercihin bu görüşlerin üzerine bina edildiği ilgili asıl dolayısıyla diğer meseleler için de bağlayıcı olup olmayacağı üzerinde düşünülmesi ve bu hususta fikhî bir izah geliştirilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Şâfiî, Ayn, Menfaat

The Problem of ‘Ayn-Manfa’a Equivalence And Its Effect on Judicial Disputes

Abstract

It is seen that many secondary disagreements around the terms ‘ayn and manfa’a in the fiqh literature are the result of some different views regarding the nature and legal value of these terms. One key issue in this context is whether manfa’a is legally recognized as property. In addition, another very important issue is whether or not manfa’a is equivalent in terms of having financial value. According to the Shāfi’i school, manfa’a is legally considered property, while in the Hanafi school, the view that manfa’a is not property is adopted as a principle. In today’s fiqh studies, this issue has been addressed and discussed from many perspectives, especially in terms of not considering manfa’a as property. As far as we can see, the problem of equivalence between ‘ayn and manfa’a has not been addressed as an independent research topic, and no title has been allocated to this issue in the relevant studies. This study highlights the relevant discussions in classical fiqh sources and emphasizes the need to address the problem of ‘ayn-manfa’a equivalence as a distinct research subject-separate from the question of whether manfa’a qualifies as property. Indeed, according to Hanafi fiqh, while manfa’as are not accepted as mutaqawwim property in principle, this rule has been relaxed due to some justifications and manfa’a has been accepted as mutaqawwim property temporarily and in a limited manner. However, unlike ‘ayns, the acceptance that manfa’as are “not mutaqawwim property in their essence” has always been accepted as valid in all cases and times. While the Hanafi and Shāfi’i schools are in agreement on some basic provisions of legal transactions where the subject is manfa’a, such as rent and the will of the manfa’a, it is seen that some disagreements on secondary issues related to these

transactions are parallel to the acceptances on the issue of the equivalence of 'ayn-manfa'a rather than the discussion of whether the manfa'a is property or not. It is seen that the Hanafî and Shâfi'î schools have a set of views that are consistent with the principled approach they take as a basis in the issue of the equivalence of 'ayns and manfa'as. Therefore, it is necessary to think about whether a choice to be made in any of the secondary issues that are built on the basic acceptance in the issue of the equivalence of 'ayns and manfa'as will be binding for other issues due to the relevant principle on which these views are built, and to develop a fiqh explanation on this issue.

Keywords: Islamic Law, Hanafî, Shâfi'î, 'Ayn, Manfa'a

Giriş

Fıkıh doktrininde ayn terimi yaygın olarak hariçte var olan nesneleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ayn, zimmette sabit olan borç ve yükümlülükleri ifade eden deyn mukabilinde kullanıldığında eşyanın fiziksel yapısı (rakabe) ve o eşyadan kullanım yoluyla elde edilen faydanın (menfaatin) bütünü kastedilirken; menfaat mukabilinde kullanıldığında ise bağlama göre yine aynı mana kastedilebilmekle birlikte bazı durumlarda menfaatten soyutlanmış olarak sadece eşyanın fiziksel yapısı kastedilir.¹

Fıkıh düşüncesinde ayn ve menfaat terimleri ile ilgili dört hususun öne çıktığı görülmektedir. Ayn ve menfaatin iki ayrı varlık kategorisi olarak kabul edilmesi bu hususların başında gelir. Bazı hukuki işlemler ile menfaat üzerinde kişiye özgü ve herkese karşı ileri sürülebilen güçlü bir yetkinin (milkü'l-menfaat) meydana gelmesi bu yaklaşımın sonuçlarından biridir.² Bu iki hususta fıkıh âlimleri büyük ölçüde hemfikirdir. Bununla birlikte ayn ve menfaat terimlerinin ilintili olduğu pek çok fer'î meseledeki fıkhî ihtilafların bu terimlerin mahiyetine ve hukuki/mali değerine yönelik bazı farklı yaklaşımların neticesi olduğu görülmektedir. Menfaatin hukuki açıdan mal kabul edilip edilmemesi tartışması bu türden bir konudur. Hanefî fakihlerinin diğer mezheplerden farklı olarak menfaatin mal olmadığını savunmaları, pek çok fıkhî meselede diğer mezheplerden farklı olarak benimsedikleri görüşlerde ve bu meyanda yaptıkları izahlarda belirleyici olmuştur. Fıkıh doktrininde menfaatin mütekavvim mal kabul edilip edilmemesi probleminin yanı sıra oldukça önemli diğer bir mesele de menfaatin mali değere sahip olmak bakımından ayna denk olup olmamasıdır. Bu konuda benimsenen tutumun

¹ Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 182.

² Hanefî mezhebinde ayn ve menfaat iki ayrı varlık kategorisi olarak kabul edilmekle birlikte diğer mezheplerden farklı olarak menfaatin ayndan tamamen bağımsız görülmediği ve bu yaklaşımın bazı fer'î meselelerde etkili olduğu ifade edilmektedir. Bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 133.

da pek çok fer'î meselede etkileri görülmektedir. Bu çalışma özellikle bu son meseleye odaklanmaktadır.

İslam hukukçuları tarafından iki ayrı varlık kategorisi olarak tasvir edilen ayn ve menfaat, duruma göre hukuki işlemlerin ve yetkilerin müstakil iki ayrı konusunu teşkil eder. Hasan Hacak bu düşüncenin atomcu varlık anlayışından kaynaklandığını ve diğer hukuk sistemlerinden ayırt edici olarak İslam hukukuna özgü bir yaklaşım olduğunu farklı çalışmalarında titiz ve detaylı bir şekilde işlemiştir. Yazarın ifadesine göre atomcu evren anlayışının bir tezahürü olarak ayn cevher olarak kabul edilmiş, menfaat ise araz olarak kabul edilerek menfaatin mahiyetine dair benimsenen görüşlerde araz ile ilgili temel kabuller önemli ölçüde belirleyici olmuştur.³ Bu doğrultuda fıkıh doktrininde aynın bizzat ve sürekli mevcut olup menfaatin ise ardışık iki zamanda var olmadığı kabul edilmiştir. Bu kabulden dolayı da ikisi arasında varlıklarının mahiyeti bakımından güçlü ve keskin bir ayırım yapılmaktadır.⁴ İslam hukukçularının hemen tamamı bu yaklaşımı benimsemiş olmakla birlikte örf ve hukuk nezdinde menfaatin mal olup olmadığı ve mali değere sahip olmak bakımından ayn ile menfaatin denkliği problemi Hanefî mezhebi ile başta Şâfiî mezhebi olmak üzere diğer mezhepler arasında bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

Ayndan farklı olarak müstakil bir varlık atfedilen menfaatin hukuki açıdan mal kabul edilip edilmeyeceği, fıkıh mezhepleri arasında esaslı tartışmaların yürütüldüğü ve önemli fikir ayrılıklarının görüldüğü bir konudur. Menfaatin müstakil olarak hukuki işlemlere konu edildiği durumlarda bu işlemlerin meşruiyeti ve geçerliliğine dair yapılan izahlar ve özellikle haksız fiil durumunda menfaatlerin tazmini problemi bu ihtilafların pratik etkilerinin takip edilebileceği meselelerdendir. Günümüzdeki araştırmalarda özellikle Hanefî fıkıhında menfaatin mal kabul edilmemesi üzerinden bu konu pek çok yönden ele alınmış ve tartışılmıştır.⁵

³ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 180-187.

⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 11/79-80; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 183-184; Seyyid Nesib şu şekilde ifade eder: "Menfaat hîn-i akitte ma'dûm ve bade'l-akit gayr-ı bâkidir." Bk. Abdullah Kahraman - Nizamettin Karataş, "İbn Hümam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 58.

⁵ Mesela bk. Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Muhammed Süleyman en-Nûr, "İhtilâfu'l-fukahâ' fî mâliyyeti'l-menâfi' ve âsâruhû", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Di-raseti'l-İslâmiyye* 1 (2015).

Fıkıh âlimleri menfaat üzerinde kira akdi gibi bazı işlemler sonucu milk düzeyinde bir yetki elde edilebileceğini kabul etmektedir.⁶ Bunun neticesinde mesela Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ortak kanaatine göre kira konusu malın gasp edilmesi durumunda kiracı gasp eden kişiye emsal bedeli tazmin ettirebilmektedir. Bu tazmin hakkı, kiracının kira konusu malın menfaatleri üzerinde “milk” elde etmiş olması ile ilgilidir. Nitekim kişi bu hakkını herkese karşı ileri sürebilir. Kiracının kiraladığı eşyanın menfaatleri üzerindeki milk yetkisini kullanarak bu malı başkasına kiraya vermesinin mümkün olduğu hususunda da Hanefî ve Şâfiî fıkhı hemfikirdir. Bununla birlikte menfaatlere dair yetki ve tasarruflarla ilgili, nispeten ikincil derecede fakat önemli bazı meselelerde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri farklı görüşler benimsemiştir. Mesela kiracının ödediği ücretten daha yüksek bir bedelle eşyayı bir başkasına kiraya verip veremeyeceği meselesinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ihtilaf hâlinindedir.⁷ Her iki mezhep -farklı temellendirme yöntemleriyle de olsa- kira akdinde menfaatin mütekavvim mal kabul edildiğini ve bu sözleşme ile kiracının menfaat üzerinde milk düzeyinde bir yetki elde ettiğini ve bu yetkiyi başkasına ücreti mukabilinde devredebileceğini kabul ederler. Bu son meseledeki ihtilaf ise, bu mezheplerin mali değer bakımından ayn-menfaat denkliği konusundaki farklı kabullerinden kaynaklanmaktadır.⁸ Bir başka örnek olarak bir malın menfaatlerinin bir kişiye vasiyet edilmesi her iki mezhebe göre de geçerlidir. Burada da ayn ve menfaatin iki ayrı varlık kategorisi olarak tasvir edilmesinin ve milkü'l-menfaat kavramlaştırmasının bir etkisi görülmektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre kendisine menfaat vasiyet edilen kişi bu malın gelirinden ve kendisine bir malın geliri vasiyet edilen kişi ise bu malın menfaatlerinden bizzat istifade edemez. Şâfiî mezhebine göre ise her ikisi de mümkündür. Menfaatin vasiyet edilmesini ve mûsa leh için bir milkü'l-menfaat yetkisinin meydana geleceğini kabul ettikleri hâlde zikredilen bu fıkhî ihtilaflar aynı şekilde Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin menfaat-ayn denkliği meselesindeki farklı kabullerinden kaynaklanmaktadır.⁹ Bu farklı yaklaşımların diğer bazı fer'î meselelerde de etkileri görülmektedir.

⁶ Hanefî fıkhına göre menfaatler mal kabul edilmediği hâlde aynlar gibi milkin konusu olabilir (المنافع قابلة (للملك كالأعيان). Aynlar üzerinde olduğu gibi akitle menfaatler üzerinde de kişi lehine hak doğabilir (يجوز (استحقاقها كالأعيان). Bu doğrultuda temlik içeren işlemler aynın temlik ve menfaatin temlik şeklinde tasnif edilir. Serahsî, *el-Mebsût*, 20/170; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/4; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (b.y.: Mektebe-i Hakkâniyye, ts.), 1/316; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/10, 235.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130.

⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130.

⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 10/520.

Şâfiî mezhebinde örfteki kabuller ve ticari uygulamalar dikkate alınarak menfaatlerin “haddizatında mütekavvim” olduğu kabul edilmektedir.¹⁰ Burada “mütekavvim” kavramının yanı sıra “haddizatında” vurgusu önem arz eder. Nitekim menfaatin, ilke olarak mütekavvim mal olmadığı hâlde¹¹ zaruret gerekçesi ile bazı sözleşmelerde mütekavvim mal olarak değerlendirildiğini kabul eden Hanefî fakihleri bu tür durumlarda da menfaatin “haddizatında mütekavvim” olmadığını tasrih eder.¹² Bu kabilden izahlar menfaatin mali değer bakımından ayna denk olmadığı yaklaşımının farklı bir ifadesidir. Fıkıh literatüründeki “menfaatin ayn gibi hükmen mevcut kabul edilmesi”, “menfaatler için aynlara ilişkin hükümlerin sabit kılınması”, “menfaatin ayn hükmünde kabul edilmesi” gibi ifadeler de benzer bir muhtevaya işaret etmektedir.

Şehâbeddin Zencânî (ö. 656/1258) Şâfiî mezhebine göre menfaatlerin mali değere sahip olmak bakımından aynların konumunda olduğunu, Ebû Hanife’nin ise menfaatlerin haddizatında mütekavvim olmadığı görüşünü benimsediğini ifade eder. Ardından bu iki farklı yaklaşım üzerine Hanefîlerden farklı olarak Şâfiîlere göre menfaatlerin tazmin edilmesi, menfaatlerin mehir olarak belirlenebilmesi, mehir olarak verilen hisse şufa hakkının sabit olması, talâka şahitlik eden kimselerin rücû ettiklerinde tazmin ile yükümlü olmaları hükümlerini zikreder.¹³ Zencânî ayrıca kira akdi kapsamında Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki fer’î ihtilafların zeminine ilişkin Şâfiî mezhebinde menfaatler için ayn ahkâmının sabit kılındığını ifade eder. Bu ifadeler hukuk nezdinde mali değere sahip olmak bakımından ayn-menfaat denkliği ilkesinin benimsendiği anlamına gelir.¹⁴ Müellif Hanefî mezhebinden farklı olarak Şâfiî mezhebine göre kiracının akitle birlikte kira konusu malın menfaatlerine bir defada ve topluca malik olması, şâyi hissenin kiralınmasının caiz olması, tarafların ölümüyle kira akdinin infisah

¹⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 7/161; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed - Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/90-91; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/218; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyik* (b.y.: Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 5/234; Ali Haydar Efendi fıkıh kaynaklarındaki “bi-nefsihâ (بنفسها)/fi nefsihâ (في نفسها)” ifadesini karşılamak üzere sözlükte “aslında, esasen” gibi manalara gelen “haddizatında” kelimesini tercih etmektedir. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/698.

¹¹ “لا مالية في المنفعة حقيقة” Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/56.

¹² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/299; 4/218.

¹³ Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 225-229.

¹⁴ Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 230.

etmemesi ve kira akdinin gelecek zamana izafe edilmesinin geçerli olmaması gibi hükümlerin ayn-menfaat denkliği ilkesine bina edildiğini ifade eder.¹⁵

Günümüz fıkıh araştırmalarında mali değere sahip olmak bakımından ayn-menfaat denkliği meselesine, bu kavramların mahiyet ve işlevlerine dair yukarıda işaret edilen diğer birkaç mesele ile iç içe temas edilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla ayn-menfaat denkliği problemi müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınmamış, ilgili çalışmalarda bu meseleye ilişkin müstakil bir başlık tahsis edilmemiştir. Hanefî mezhebi dışındaki yaklaşımlarda menfaatlerin genel olarak aynlar gibi hukuki işlemlere konu olabileceği ve menfaatlerin tazmin edilmesi gerektiği görüşlerinin ayn-menfaat denkliği ilkesinin bir sonucu olduğu ilgili bazı çalışmalarda ifade edilmektedir.¹⁶ Hasan Hacak ilgili çalışmalarında ayn-menfaat denkliği meselesine vurgulu ifadelerle dikkat çekmekte ve bu tartışmanın mezhepler arası ihtilaflara dair bazı fer'î yansımalarına da özellikle işaret etmektedir. Hanefî mezhebi dışındaki doktrinlerde ayn ile menfaatin “birbirine her bakımdan denk/eşit”¹⁷ olarak kabul edildiğine dikkat çeken yazar Şâfiî mezhebine göre Hanefî mezhebinden farklı olarak gasp edilen malın menfaatlerinin tazmin edilmesi¹⁸, kira akdi ile birlikte menfaatlere doğrudan ve bir defada mâlik olunması¹⁹, kira akdinde kira konusu ile ücretin aynı cins menfaat olması durumunda akdin geçerli olması²⁰, taraflardan birinin ölümü ile kira akdinin münfesihi olmaması²¹, kiracının elde ettiği menfaat üzerindeki yetkiyi mal sahibine dahi devredebilmesi²² ve bir malı kiralayan kişiye o malın satılması veya hibe edilmesi durumunda akdin infisah etmesi²³ gibi hükümlerin ayn-menfaat denkliği ilkesine bina edildiğini ifade etmektedir. Recep Özdemir de fıkıh mezheplerinde ayn-menfaat denkliği meselesinde benimsenen

¹⁵ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 230-235.

¹⁶ Nihat Kahveci, “İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 48; Osmanlı son dönem hukukçularından Seyyid Nesib menfaatlerin tazmini problemini ele aldığı çalışmalarda Hanefîlerin menfaatin tazmin edilmesini gerekli görmemelerinin temelinde iki husus ile gerekçelendiğine dikkat çeker. Diğer mezheplerden ayırt edici olan bu iki yaklaşımdan ilki menfaatin mütekavvim mal kabul edilmemesi, ikincisi ise menfaat ile ayn arasında mali değere sahip olmak bakımından denklik bulunmadığıdır. Bk. Kahraman - Karataş, “İbn Hümmam'ın Mezhebine Muhalef Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, 51.

¹⁷ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 186-187; Hasan Hacak, “Menfaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/133; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 127, 132.

¹⁸ Hacak, “Menfaat”, 29/133-134; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 125.

¹⁹ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 186-187; Hacak, “Menfaat”, 29/133; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 127, 131.

²⁰ Hacak, “Menfaat”, 29/134; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 129.

²¹ Hacak, “Menfaat”, 29/133; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 130-131.

²² Hacak, “Menfaat”, 29/134; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 132.

²³ Hacak, “Menfaat”, 29/134; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 132.

yaklaşımın menfaatin rehni, menfaatin vasiyet edilmesi, taraflardan birinin ölümü ile menfaat üzerindeki yetkilerin sona erip ermemesi gibi bazı meselelerde etkilerinin görüldüğüne kısaca işaret etmektedir.²⁴

Bu çalışmada hususi olarak ayn-menfaat denkliği meselesindeki yaklaşımının fer'î meselelerdeki farklı görüşlere yansımaları ele alınmaktadır. Hanefî fikhî açısından menfaat ilke olarak ma'dûm ve dolayısıyla gayr-i mütekavvim kabul edildiği için menfaatin mali değer bakımından ayn ile denk olup olmadığının incelenmesinin zaid olduğu düşünülebilir. Fakat fikhî metinlerindeki ilgili tartışmalar takip edildiğinde ayn-menfaat denkliği meselesinin, her ne kadar menfaatin mal olup olmadığı meselesi ile bazen iç içe ele alınsa da müstakil olarak dile getirildiği müşahede edilmektedir. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî mezhebine göre menfaatin hükmen mevcut ve mütekavvim mal kabul edildiği bazı akitlere dair kimi fer'î ihtilaflar yine bu ilkesel yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada menfaatin ayna denk olduğu veya olmadığı yönündeki kabulün neticesindeki Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleler çağdaş literatürden de kısmen yararlanılarak bir arada zikredilecek ve ilgili örnek meseleler bir miktar artırılacaktır. Bilindiği üzere fikhî mezhepleri benimsemiş oldukları ilkeler çerçevesinde tutarlı bir hükümler bütünü oluşturma çabası içerisinde- dir. Fikhî metinleri bu türden izahlar bakımından epey zengin malzeme sunar. Ayn ile menfaatin mali değere sahip olmak bakımından denk olup olmadığına dair benimsenen tavrın birçok fer'î meselede ilgili fikhî hükmü belirlemiş olmasına dair yapılan izahlar da buna bir örnek teşkil etmektedir. Bu çalışmanın diğer bir hedefi de günümüzde menfaatin mütekavvim mal kabul edilmesi için Şâfiî mezhebi görüşünün tercih edilmesi doğrultusundaki temayülün²⁵ varlığı dikkate alınarak çağdaş fikhî problemler hakkında tefekkür ederken menfaat-ayn denkliği probleminin de hatırdâ tutulması gerektiği hususunu gündeme getirmektir. Bu doğrultuda ayn-menfaat denkliği ilkesinin irtibatlı olduğu bazı fer'î meselelerde yapılacak tercihlerin tutarlı olmak adına ilgili ilkenin fer'î konumundaki diğer meseleler bakımından da bir tercih anlamına gelip gelmediği sorusuna dikkat çekilecektir.

²⁴ Recep Özdemir, “İslâm Hukukunda ‘Milkü'l-Menfaa Bilâ ‘Ayn’ Kavramıyla İfade Edilen Mülkiyet Türü”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 106.

²⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/842; Mehmed Seyyid, *Usul-i Fikh Dersleri* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011), 101-102; Mehmed Seyyid, *Usul-i Fikh Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 143-144, 512-513; Araz, *İslâm Hukukunda Menfaatin Tazmini*, 124-126.

1. Mali Değere Sahip Olmak Bakımından Menfaat-Ayn Denkliği Meselesine Dair Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Görüşü

Menfaat, Hanefî fıkhında şöyle tanımlanmıştır: “Bir aynın kullanılması ile meydana gelen fayda.”²⁶ Günümüz fıkıh literatüründe genelde bu şekilde tarif edilmekle birlikte menfaat bazen eşyanın kullanılması ve ondan yararlanılması manasında fiilin bizzat kendisi olarak da tarif edilebilmektedir.²⁷ Kastedilen mana bakımından önemli bir farklılık bulunmamakla birlikte ifade bakımından “kullanım ile elde edilen fayda” tabiri tercih edilebilir. Bu tanım “evin menfaatleri” vb. ifadeler için daha uygun gözükmemektedir. Kira akdinin türlerinden biri olan hizmet sözleşmesi (icâre-i âdemî) çerçevesinde ise fiilin sahibi ile fiilden elde edilen faydanın nispet edileceği taraf farklılaşmaktadır. Nitekim burada fiilden elde edilen fayda (menfaat) kiracıya (işveren) ait iken fiil kiralanın konumundaki ecîre (işçi) aittir. Burada kiracı bakımından belki dolaylı ve hükmi bir “kullanma”dan bahsedilebilir.²⁸

Hanefî fıkıh literatüründe eşyanın kiralınması ile hizmet sözleşmesindeki ayırma bağlı olarak bazen hizmet sözleşmesinde akdin konusunun daha özel bir ifade ile “amel” olarak zikredildiği ve kira akdinin de buna bağlı olarak ikiye tasnif edildiği görülmektedir.²⁹ Hatta ilgili bazı fer’î meselelerdeki farklı neticelerin menfaat ve amel kavram çiftinin mahiyetindeki farklılıklardan kaynakladığı dile getirilmektedir.³⁰ Bununla birlikte netice itibarıyla her ikisinin de “menfaat” üst kavramında birleştiği ifade edilmektedir.³¹

Hanefî mezhebine göre yukarıda ifade edildiği üzere ayn ile menfaatin birbirine denk olmadığı, aynın üstün olduğu ifade edilmektedir.³² Hanefî fıkhının ayn-menfaat

²⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/212; Hacak, “Menfaat”, 29/131; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 181; Yunus Araz, “İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 46 (2016), 94-95.

²⁷ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 184; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 94, 110.

²⁸ Hizmet sözleşmesinde menfaatin ecîrin milki üzerinde meydana geldiği ifade edilmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/153; Yunus Araz literatürdeki tanım ve örneklerden istifade ile menfaati biraz daha genişçe şu şekilde tanımlar: “Menfaat, tek başına varlığı olmamakla birlikte eşya ve çalışmasıyla menfaatin elde edileceği varlık var oldukça varlık potansiyeli olan, eşyanın kullanılması, insan ve hayvanın çalışmasıyla varlığı ortaya çıkan ve bunlar var oldukça yokluğu düşünülemeyen, eşya, insan ve hayvandaki arazi faydadır.” Bk. Araz, “İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, 85.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/75; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/347.

³⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serac - Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 249.

³¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/174-175.

³² “A'yân menâfi üzerine şerefen ve hudûsen mukaddemdir.” Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/603.

kavram çiftine dair temel söylemi menfaat ile ayn arasında ne sûreten ne de mânen bir denklik olduğu, menfaatin misl-i kâmilinin de misl-i kâsırının da bulunmadığı şeklinde-
dir.³³ Hanefî mezhebine göre ilke olarak menfaat ma'dûm ve gayr-i mütekavvim kabul
edilmekle birlikte kira akdinde ve diğer bazı sözleşmelerde toplumsal ihtiyaç dolayı-
sıyla menfaatin hükmen mevcut ve mütekavvim mal olduğu benimsenmektedir.³⁴ Bu
kabule rağmen Hanefî fakihlerinin menfaat-ayn denkliği meselesinde benimsemiş ol-
dukları yaklaşımının kira akdi kapsamındaki pek çok fer'î meseleye etkisi söz konusu-
dur. Mesela Hanefî mezhebine göre kira bedeli olarak kira konusu ile aynı türden bir
menfaat verilemez. Bu hükmün gerekçesi Hanefî mezhebine göre ayn ile menfaatin
mali değer bakımından denk olmamasıdır. Şâfiî mezhebine göre ise mütekavvim mal
kabul edilen menfaat aynı zamanda ilke olarak mali değer bakımından ayna denk kabul
edildiği ve ayn ile ilgili ahkâm, menfaat için de sabit kabul edildiği için bu durumda bir
sorun görülmemiştir.³⁵ Seyyid Nesib menfaatin mahiyetine tahsis ettiği çalışmalarında
menfaatin mal olduğu farz ve takdir edilse bile ayn ile menfaat arasında denklik bulun-
madığını, bunun ayn ile deyn arasında denklik olmadığı kabulüne benzer bir yaklaşım
olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Seyyid Nesib'in naklettiği üzere Hanefîlere göre menfaatin
varlığı tasavvur edilse de varlığının devamı olmadığı için menfaat ile ayn birbirine denk
olamaz. Buna mukabil Şâfiîlere göre ise her ne kadar varlıklarının devamı bakımından
aralarında farklılık varsa da varlıklarının aslı bakımından aralarındaki müstereklik dik-
kate alınarak ayn ile menfaat denk kabul edilmiştir.³⁷

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/80; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/842; Mehmed Seyyid, *Usul-i Fıkah Dersleri*, 94, 98-99.

³⁴ Bu doğrultuda biraz daha genel bir ilke düzeyinde menfaatlerin zaruret ve hâcet çerçevesinde karşılıklı rıza ile mal kabul edilebileceği ifade edilmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/80; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyık*, 2/146; 5/234; Hanefî fakihleri kira akdinin meşruiyetinin gerekçesi mahiyetinde kendisinden faydalani-
lacak olan eşyanın menfaat yerine kaim kılındığı şeklinde bir izah da yaparlar. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/79; Serahsî, *el-Usûl*, 1/55-56.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/79; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/194; Hanefîler menfaatin haddizatında mütekavvim ol-
mayıp akitle birlikte mütekavvim mal kabul edildiği, bu nedenle âriyet alanın menfaate mâlik olsa da bir
bedel mukabilinde mâlik olmadığı için bedelli bir şekilde temlik edemeyeceği kanaatinde. Halbuki ken-
disine bir ayn hibe edilen kişi bunu bir bedel karşılığında temlik edebilmektedir. Bu da menfaatin ayna
denk olmadığını gösterir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130-131.

³⁶ Kahraman - Karataş, "İbn Hümmam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi", 53,
64; Deynin "hükmi mal" olduğu fakat mali değer bakımından ayndan eksik olduğu hakkında bk. Hacak,
Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi, 147. Deyn ile menfaat arasındaki önemli fark deynin neti-
cede ayna dönüşmesidir. Menfaat ise eşyanın kullanılması veya kişinin ameli ile varlık kazanır ve varlı-
ğının devamı yoktur.

³⁷ Kahraman - Karataş, "İbn Hümmam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi", 63-
64.

Hanefî mezhebi kaynaklarında “ayn-menfaat denkliği” meselesinde benimsenen ilkesel yaklaşımın Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki pek çok fer’î meseledeki ihtilafın zeminini teşkil eden temel bir kural olduğuna “بناء على أصله أن المنافع كالأعيان” veya “من فروع كون المنافع كالأعيان” gibi ifadelerle dikkat çekilmektedir.³⁸ Bu tür ifadelerdeki asıl ve fer’ kelimeleri “ayn-menfaat denkliği” probleminde tercih edilen çözümün müstakil olarak pek çok fer’î meselenin zeminini teşkil eden ilkesel bir yaklaşımı ifade ettiğine işaret etmektedir. Yine ilgili fer’î ihtilaflarda Şâfiî mezhebinde benimsenen görüşün gerekçesi “المنافع متقومة بأنفسها بمنزلة الأعيان”، “المنفعة في حكم العين”، “المماثلة بين العين والمنفعة في المالية” gibi ifadelerle izah edilmektedir.³⁹ Bu tür ifadeler de “ayn-menfaat denkliği” ilkesinin farklı söyleniş biçimleridir.

Şâfiî mezhebine göre menfaat “aynların hey’et ve şekil olarak onlardan istenilen faydanın elde edilmesine müsait ve hazır durumda bulunması” veya “bir eşyayı diğerlerinden ayıran ve elde edilmek istenen amaca ulaşılması için hazır olan hey’etler” şeklinde tarif edilir.⁴⁰ Hasan Hacak menfaate dair bu tarif ile Hanefîlerin tariflerinin atomcu evren anlayışı temelinde ve araz kavramı çerçevesinde aynı mahiyette olduklarını ifade eder. Bununla birlikte Şâfiî fıkhında araz kategorisindeki “fiil” yerine yine araz kategorisindeki “hey’et” teriminin tercih edilmesinin “menfaatlerin akit anında ma’dum olmaları fikrinden kurtulma gayesine yönelik” olabileceğine dikkat çeker.⁴¹

Şâfiî mezhebine göre mal, insanların maslahatlarını temin etmek üzere yaratılan her şeydir. Buna göre bir şeyin mal olup olmadığı örfe göre belirlenir. İnsanlar ticari işlemlere konu edinerek menfaatin mal olarak kabul edildiğini tespit etmişlerdir. Bunun neticesinde mali değere sahip olmak bakımından menfaatlerin aynlar ile denk olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁴² Bu da menfaatin hükmen ayn gibi neredeyse somut bir varlığının olduğunun kabul edilmesini gerektirir.⁴³ Bu çalışmada ele alınan konu itibarıyla Şâfiî doktrini açısından en kritik çıkarım işte bu son zikredilen “menfaatin ayna

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130, 139, 153; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâyık*, 5/132; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 9/93, 149; Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi’l-inâye* (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997), 2/422.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/79; 15/108; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 4/218; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/92.

⁴⁰ Zencânî, *Tahrîcu’l-fürû’ ale’l-usûl*, 225; Hacak, “Menfaat”, 29/132.

⁴¹ Yazar ayrıca Şâfiî fıkıh doktrinindeki “istifade fiilleri” ya da “istifade fiilleri ile elde edilen mana” şeklindeki tanımların menfaat teriminin mahiyeti açısından daha makbul olduğunu ifade eder. Bk. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 97-98, 109.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/78.

⁴³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî’î (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.), 15/281, 284; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâyık*, 5/132; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 2/422.

denk olduğu” ve “menfaatin ayn gibi somut bir varlığının kabul edilmesi” yaklaşımıdır. Bu bakış açısının nakledilecek olan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki fer’î ihtilaflara yansımaları aşağıda detaylı bir şekilde görülecektir. Şâfiî fıkında mesela ücretin vadeli olarak belirlendiği kira akdinin meşruiyeti bu yaklaşımla izah edilir. Menfaatin bir başka araz olan “deyn” olarak değil; cevher olan “ayn hükmünde” kabul edildiği, bu nedenle ücretin vadeli olması durumunda bu işlemin deyn-deyn mübadelesi yasağı kapsamına dahil olmadığı ifade edilir.⁴⁴ Bu tür izahlarda varlıkların ayn-deyn kavram çifti etrafında izah edilmeye çalışıldığı, menfaatin de ayn ya da deynden biri olarak tespit edilmesi gerektiği düşüncesi açığa çıkmaktadır. Buna göre deyn olamayacak olan menfaatin netice itibarıyla ayn hükmünde kabul edilmesi söz konusudur.⁴⁵ Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî düşüncesine göre ise menfaat ayn da deyn de değildir, varlık tasviri bakımından menfaatin kendine özgü bir konumu bulunmaktadır. Şâfiî doktrininde fıkıh âlimlerinin ittifakıyla benimsenen kişinin kiraladığı malı bir başkasına kiraya verebileceği hükmünün de menfaatlerin kira akdiyle birlikte hükmen -aynlar gibi- teslim alındığı görüşünü desteklediği dile getirilir.⁴⁶ Netice itibarıyla Şâfiî mezhebinde menfaatlerin mahiyeti ve ayn ile mukayesesi konusunda Hanefîlerden farklı bir yaklaşım benimsenmiştir. Buna göre menfaatlerin hakikatine dair Hanefî izahı belli ölçüde doğru kabul edilse de Şâfiî bakış açısına göre menfaatler örf ve hukuk nezdinde “haddizatında mütekavvim mal” kabul edilmektedir. Hanefî fıkıh kaynaklarında kira sözleşmesinde bir süre sınırı olup olmadığı tartışmasında Şâfiî mezhebine süresiz kira akdinin caiz olduğuna dair zayıf bir rivayet nispet edilmektedir. Bu görüşün gerekçesi olarak menfaatin ayn gibi kabul edilmiş olması zikredilir. Buna göre nasıl ki ayn üzerindeki mülkiyet hakkı satım akdi ile bir süre ile kayıtlı olmaksızın el değiştiriyorsa menfaat için de aynı durum söz konusu olabilir.⁴⁷ Bu nakledilen görüşün ve zikredilen gerekçenin, Şâfiî mezhebinde benimsenen ayn-menfaat denkliği ilkesinin katı bir şekilde tatbik edilmesi durumunda bunun sebep olacağı fer’î sonuçlara dair bir uç örnek olarak eleştiri şeklinde anlaşılması mümkündür.⁴⁸

⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/395; Hanefîler ise kira akdinin cevazının bu şekilde temellendirilemeyeceğini savunur. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/108-109.

⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, 15/264.

⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/396.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/132.

⁴⁸ Şâfiî mezhebindeki esas kabul edilen görüşe göre süresiz kira sözleşmesi geçerli değildir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû*, 15/260.

2. Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Arasındaki İlkesel Yaklaşım Farklılığının Fer'î İhtilaflara Yansıması

Bu başlık altında, ayn-menfaat denkliği meselesinde benimsenen ilkenin Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki fer'î ihtilaflara etkisi, örnek hükümler üzerinden görülmüş olacaktır. Bu örnek meselelerin tespitinde girişte işaret edilen günümüzdeki ilgili araştırmalardan istifade edilmiş, ayrıca fûrû fıkıh literatüründe yapılan tarama ile örnek hükümlerin sayısı bir miktar artırılmıştır. Örnek hükümlere dair alt başlıklar Şâfiî mezhebinin görüşü doğrultusunda ifade edilmiştir.

2.1. Haksız Fiile Konu Olan Menfaatlerin Tazmin Edilmesi

Hanefî mezhebine göre ilke olarak menfaatlerin tazmin edilmesi gerekmez. Buna göre kişi başkasına ait bir malı yetkisiz ve izinsiz kullansa bu kullanım için herhangi bir ücret ödemesi gerekmez. Bu hükmü menfaatlerin ma'dûm ve dolayısıyla gayr-i mütekavvim olması ile izah eden Hanefî fakihleri ikinci gerekçe olarak ayn ile menfaatin denk olmadığı ilkesini de zikretmişlerdir. Buna göre menfaatlerin bazı akitlerde karşılıklı rızaya dayalı olarak zaruret gerekçesi ile mal kabul edildiği gibi haksız fiil durumunda da mal kabul edilmesi farz edilse dahi menfaatlerin tazmin edilmesi yine mümkün olmaz. Çünkü ayn ile menfaat arasında denklik yoktur. Haksız fiillerde ise ilgili nas gereği tazmin yükümlülüğünün, zarar verilen şeyin misli ile yerine getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla itlaf edilen menfaat karşısında tazmin yükümlülüğünün ayn ile eda edilmesi mümkün değildir. Rızaya dayalı sözleşmelerde ise karşılıklı bedeller arasında bir denklik aranması söz konusu değildir. Bu nedenle sözleşmelerde denk olmasalar da duruma göre menfaate karşılık olarak ayn ile ödeme yapılabilir. Şâfiî mezhebine göre ise menfaatlerin tazmin edilmesi gerekir. Çünkü menfaatler örf ve hukuk nezdinde aynlara denk olarak haddizatında mütekavvim maldır. Dolayısıyla misli ile tazmin kuralına aykırı bir durum söz konusu değildir. Sözleşmelerde menfaate karşılık ayn bedel olabildiği gibi haksız fiil durumunda da menfaate karşılık ayn ile tazmin yükümlülüğü eda edilir.⁴⁹

2.2. Gâsıbın Kira Gelirine Hak Kazanamaması

Bir kişi gasp ettiği eşyayı kiraya verse Hanefî mezhebine göre elde etmiş olduğu ücret kendi mülkü olur, fakat dinen bu malı tasadduk etmesi istenir. Şâfiî mezhebine göre ise gâsıb bu ücrete hak kazanamaz. Bu fıkhî ihtilaf menfaatlerin aynlar gibi haddizatında mütekavvim olup olmadığı konusunda benimsenen yaklaşım farklılığına

⁴⁹ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyık*, 5/234; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/698; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 7/160-162; Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 227.

dayanır.⁵⁰ Bu ise yukarıda ifade edildiği üzere menfaatin hüküm itibarıyla ayn gibi kabul edilmesi ve menfaat-ayn denkliği meselesinin farklı bir ifadesidir. Hanefîlere göre ayn haddizatında mütekavvim olduğu için başkasına ait bir eşyanın satılması durumunda elde edilen semen, gerçek mal sahibine ait olur. Menfaatin ise ayna denk bir mali/hukuki değeri olmayıp menfaat haddizatında mütekavvim olmadığı ancak akitle birlikte tekavvüm ettiği için bu meselede kiraya veren gâsıb ücretin sahibi olur. Nitekim gâsıb akdin tarafı olarak yaptığı kira sözleşmesi ile haddizatında mütekavvim mal olarak kabul edilmeyen menfaati bu akit sayesinde mütekavvim mal kategorisine (bi-gayrihâ) yükseltmiştir. Bu nedenle eşya sahibinin bu sözleşmeden kaynaklanan ücretten geçmişe yönelik bir hak iddiası söz konusu değildir.⁵¹ Eşya sahibinin kira sözleşmesine icâzet/onay vermesi ise menfaatin elde edilip edilmemiş olmasına göre farklı sonuçlar doğurur. Bu örnekte olduğu gibi gâsıbın daha önceden elde ettiği ücreti tahsil etmek üzere mal sahibinin ilgili akdi onaylaması durumunda da bu hüküm değişmez. Mal sahibinin yapılan sözleşmeye daha sonradan icâzet vermesi akdi kendisi adına geçerli kalmaz. Çünkü akit yapıldığı zaman ile icâzet verilen zaman arasında elde edilip tüketilen menfaat artık yok olmuştur. Bu nedenle kira akdinde geçmişe yönelik bir icâzet geçerli kabul edilmemektedir.⁵²

2.3. Kendisine Bir Malın Menfaati Vasiyet Edilmiş Kişinin Bu Malın Gelirlerini Elde Etmesi

Bir eşyanın menfaatlerinin bir kimseye belirli bir süre için veya süresiz olarak vasiyet edilmesi durumunda bu vasiyet geçerlidir. Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre mûsa leh, ilgili malın menfaatlerinden bizzat yararlanmayıp gelirinden istifade etmeyi istese buna hakkı bulunmamaktadır. Şâfiî mezhebine göre ise menfaatlerinden bizzat kendisi yararlanabildiği gibi bu malı kiraya vererek gelirinden de istifade edebilir. Bu görüş menfaat-ayn denkliği ilkesi ile izah edilmektedir.⁵³ Hanefî mezhebine göre kendisine eşyanın gelirleri vasiyet edilmiş olan kişinin de bu eşyayı bizzat kullanarak menfaatlerini tüketme yoluyla istifade etme hakkı yoktur. Çünkü gelirler nakit para vb. ayn olarak temin edilir. Bu görüş ise menfaatin ayna denk olmaması ilkesinin bir sonucudur.⁵⁴

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/160.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/77-78; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/698-699.

⁵² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/362.

⁵³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 10/520; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/520.

⁵⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 10/520.

2.4. Kiracının Kira Akdiyle Birlikte Menfaatlere Toptan Mâlik Olması ve Ücret Yükümlülüğünün Derhal Sabit Olması

Kira akdi sonrasında menfaatlerin fiili olarak peyderpey elde edileceği (istîfâ) konusunda fıkıh âlimleri hemfikiridir. Bu ittifak, menfaatlerin hakikatine dair müşterek görüşten neşet etmektedir. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine göre kiracı, kira akdi ile menfaatlere toptan mâlik olunur. Bu hükmün gerekçesi menfaatlerin aynlara denk olması ve hükmen (aynlar gibi) mevcut kabul edilmesidir.⁵⁵ Şâfiî mezhebine göre İslam hukukçularının ittifakla kabul ettiği üzere temel şer'î kaynaklarda ilke olarak ma'dûmun satışı yasaklanmış, bununla birlikte kira akdine ise cevaz verilmiştir. Bunun zorunlu sonucu satım akdi ile bir eşyaya mâlik olunduğu gibi kira sözleşmesi ile de menfaatlere toptan bir defada sahip olunmasıdır.⁵⁶ Hanefîlere göre ise menfaatler nasıl peyderpey meydana geliyorsa, buna paralel olarak kiracı menfaatlere peyderpey mâlik olur. Hanefî âlimleri, peyderpey meydana gelecek olan menfaatlerin hükmen mevcut kabul edilmesinin isabetli olmadığını, nitekim hakikaten tasavvur edilemeyen şeylerin hükmen kudret alanına dahi edilemeyeceğini söylemektedir. Kira akdinin meşruiyetine dair ise toplumsal ihtiyaç gerekçesi dolayısıyla kira sözleşmesinde akit konusunun mevcut olması şartına itibar edilmediği, ayrıca sözleşmedeki irade beyanlarının mevcut olan ayna izafe edildiğine dikkat çekilmektedir.⁵⁷

Şâfiî mezhebine göre menfaatlere akitle birlikte topluca mâlik olunmasının karşılığı olarak kira ücretini ödeme yükümlülüğü de sözleşme ile derhal sabit olur.⁵⁸ Bu hüküm akitlerdeki hak ve yükümlülük açısından tarafların eşitliğini temin etme anlayışı ile izah edilir. Buna göre nasıl ki meb'î teslim edildiğinde semeni ödeme yükümlülüğü ve nikâh akdinde erkek hanımıyla birlikte olma imkânı elde ettiğinde muaccel mehri ödeme yükümlülüğü sabit oluyorsa burada da menfaatin teslim edilmesi ile ücreti ödeme yükümlülüğünün sabit olması gerekir. Kira konusu malın teslimi ile menfaatlerin kullanılması imkânı gerçekleştiğinde artık menfaatler hükmen kiracı tarafından teslim edilmiş kabul edilir.⁵⁹ Hanefîlere göre ise ücret de menfaatlere paralel olarak peyderpey sabit olur. Nitekim ücret, menfaatin bedeli olup menfaat henüz elde edilmemiştir. Buna göre akitlerde temin edilmesi gereken "eşitlik" gereği ücret de ancak akit

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/395; Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 233; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/699.

⁵⁶ Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 230; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/408.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/109; irade beyanının menfaatlere izafe edilmesi durumunda akdin geçerli olmaya çağı hakkında bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/183-184.

⁵⁸ Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 233.

⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/396; Nevevî, *el-Mecmû*, 15/264.

konusu elde edildikçe sabit olacaktır.⁶⁰ Bu hükümlerin bazı fer'î sonuçları vardır. Mesela kira ücreti bir köle olsa, kiraya veren kişi henüz kiracı menfaati elde etmeden önce bu köleyi azad etse, Şâfiî mezhebine göre kiraya veren kişi akitle birlikte bu köleye mâlik olduğu için köle azad olur, Hanefî mezhebine göre ise köle azad olmaz.⁶¹

2.5. Aynı Cins Menfaatlerin Karşılıklı Mübadelesinin Caiz Olması

Hanefî mezhebine göre farklı cins menfaatlerin karşılıklı mübadelesi caizdir.⁶² Bununla birlikte aynı cins menfaatlerin karşılıklı mübadelesi caiz değildir. Şâfiî mezhebine göre ise her iki durumda da menfaatlerin karşılıklı mübadelesi caizdir. Buna göre mesela bir evde oturma ile bir amelin/hizmetin veya bir amel/hizmet ile bir binekten yararlanmanın mübadelesi her iki mezhebe göre de caizken bir evde oturmaya karşılık bir başka evde oturmanın veya bir arazinin ekimi karşılığında başka bir arazinin ekiminin bedel olarak belirlenmesi durumunda bu işlem Hanefî mezhebine göre caiz değildir. Bu meseledeki Şâfiî görüşünün “menfaatlerin ayn gibi mevcut kabul edilmesi” ilkesine bina edildiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma göre -ribâ içeren işlemler dışında- nasıl ki bir aynın kendi cinsinden veya başka bir cins ayn ile mübadelesi caiz ise menfaatlerde de aynı kural işletilmektedir. Hanefî fıkhnının bu meseledeki görüşü ise menfaatlerin ayn gibi hazır ve mevcut olmadığı kabulüne dayandırılmaktadır. Buna göre peyderpey meydana gelecek olan menfaatlerin karşılıklı değişiminde aynı cins şeyin vadeli mübadelesi söz konusu olacaktır ki bu ise ribe'n-nesîe yasağı kapsamına dahildir. Ayrıca kira akdi kıyasa aykırı olarak toplumsal ihtiyaç gereği meşru kabul edilmiştir. Aynı cins menfaatlerin karşılıklı mübadelesinde ise bu türden bir ihtiyaç söz konusu değildir.⁶³ Zeylaî (ö. 743/1343) bu izahın ilk kısmının isabetli olmadığını, bunun kabul edilmesi durumunda farklı cinslerdeki menfaatlerin değişiminin de deyn-deyn mübadelesi yasağının kapsamına dahil olmasının söz konusu olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴ Serahsî (ö. 483/1090) bu muhtemel eleştiriyi zimmette sabit olmaması dolayısıyla menfaatlerin hakikî anlamda deyn olmadığı şeklinde cevaplandırmaktadır.⁶⁵ Kâsânî (ö. 587/1191) isabetli kabul edilen ikinci izahın İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu ve mezhepte benimsendiğini ifade etmektedir.⁶⁶

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/109; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/699.

⁶¹ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/324.

⁶² Menfaat -kira konusundan farklı cins olduğu takdirde- kira bedeli yani ücret olmaya elverişli iken semen olmaya hiçbir zaman elverişli değildir. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/694.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/139-140; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/114-115; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/430.

⁶⁴ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâyık*, 5/132.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/140.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/194; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 129.

2.6. Fâsîd Akitte Ecr-i Misilin Ecr-i Müsemmâdan Fazla Olması

Haneî mezhebine göre fâsîd kira akdinde ecr-i misil sabit olur. Bununla birlikte sözleşmede bir ücret belirlenmişse ecr-i misil bu ücretten fazla ise belirlenen ücret esas kabul edilir. Diğer bir ifade ile ödenecek olan ecr-i misil, tarafların belirlediği ücretten fazla olamaz. Bu hükmün gerekçesi şudur. Haneî fıkhına göre menfaatler aylar gibi haddizatında mütekavvim olmayıp akitle birlikte tekavvüm eder. Bu meselede ise taraflar bir ücret tayin etmişlerdir. Eğer bunun üzerinde bir ücret yükümlülüğü sabit kılınırsa bu kısım akit haricinde bir yükümlülük olarak sabit kılınmış gibi olur. Halbuki menfaatler akit haricinde mütekavvim değildir. Fâsîd satım akdinde ise durum farklıdır. Nitekim fâsîd satım akdinde tayin edilen kıymet, semenden fazla olsa da ödeme yükümlülüğü eşyanın kıymeti üzerinden sabit olur. Çünkü aylar menfaatlerin aksine haddizatında mütekavvimdir. Şâfiî mezhebinde menfaat, ayn ile denk kabul edildiği için nasıl ki fâsîd satım akdinde her hâlde kıymet yükümlülüğü sabit oluyorsa fâsîd kira akdinde de her hâlde ecr-i misil sabit olur.⁶⁷

2.7. Kira Akdinin Mazeret Sebebiyle Feshedilememesi

Haneî mezhebine göre taraflar için sabit olan meşru bir mazeret sebebiyle kira akdi feshedilebilir. Şâfiî mezhebine göre ise feshedilemez.⁶⁸ Şâfiî'nin bu görüşü onun benimsediği ayn-menfaat denkliği ilkesinin bir sonucu olarak şu şekilde izah edilmektedir: Menfaatler hükmen mevcut aylar gibidir. Dolayısıyla menfaat üzerine yapılan akit, ayn üzerine gerçekleştirilen akit gibidir. Satım akdi nasıl ki mebîde bir kusur olmaksızın mazeret sebebiyle feshedilemez ise kira akdi de kira konusu olan eşyanın kusuru haricinde mazeret sebebiyle feshedilemez.⁶⁹

2.8. Kiracının Kira Konusu Malı Fazla Ücretle Başkasına Kiraya Verebilmesi

Haneî mezhebine göre kişi kiraladığı malı daha fazla bir ücretle kiraya verse bu ikinci işlem hukuken geçerli olmakla birlikte elde ettiği fazla miktar kendisine helâl

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 4/218; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/92-93; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/138; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/93; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/961; Şâfiî mezhebindeki ilgili hüküm için bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1997), 2/591; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2/433.

⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/393.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/2; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/149-150; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâyk*, 5/145; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/65; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/444; Şâfiî mezhebinde benimsenen bu görüşün benzer mahiyette izahı için bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/393-394.

olmayıp bu rakamı dinen tasadduk etmesi istenir.⁷⁰ Şâfiî mezhebine göre ise ayn-menfaat denkliği ilkesine binaen bu kişinin alacağı fazla miktar kendisine helâldir. Nitekim ona göre kişi kira sözleşmesi ile kiraladığı malın menfaatlerine mâlik olmuştur. Kira konusu malın teslim edilmesi ile hükmen malın menfaatleri de kiracıya teslim edilmiş gibi kabul edilir. Bu aynı satın aldığı bir eşyayı daha yüksek bir rakama satan kimsenin durumu gibi helal bir kazançtır.⁷¹ Hanefî fakihleri ise kişinin kiraladığı eşyanın menfaatinin kişinin sorumluluğuna (damân) girmediğini bu nedenle bunun üzerinden elde edilecek fazla bir kazancın hadisteki yasak kapsamına gireceğini ifade etmektedir.⁷² Burada menfaatin haddizatında mütekavvim olmayıp akitle birlikte akitte belirtilen rakam mukabilinde mütekavvim mal kabul edildiğini o nedenle dinî hüküm bakımından üçüncü bir şahsa bu rakamın üstünde temlik edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Hanefî mezhebine göre bu izah, âriyet alan kişinin eşyanın menfaatlerine mâlik olsa da bir bedel mukabilinde almadığı için başkasına bedelli bir şekilde temlik edememesi görüşü ile de uyumludur. Halbuki kendisine bir ayn hibe edilen kişi bunu bir bedel karşılığında temlik edebilmektedir. Bu da menfaatin ayna denk olmadığını gösterir.⁷³

2.9. Tarafların Ölümü ile Kira Sözleşmesinin Sona Ermemesi

Kiracı veya kiraya veren vefat ettiğinde Hanefîlere göre kira akdi infisâh eder. Şâfiî mezhebine göre ise infisâh etmez. Çünkü kiracı akitle menfaatlara bir defada topluca mâlik olmuştur. Kiracının vefat etmesi durumunda bu yetki vârislere intikal eder. Aynı şekilde kiraya veren vefat ettiğinde de zaten bu menfaatler topluca bir defada onun elinden çıkmıştır.⁷⁴ Şâfiî'nin bu görüşü menfaat-ayn denkliği ilkesine dayanır. Bir ayn akit konusu olduğunda nasıl ki taraflardan birinin ölümü bu akdi etkilemiyorsa, menfaat akit konusu olduğunda da aynı durum geçerlidir.⁷⁵ Taraflardan birinin vefatı durumunda kira sözleşmesinin durumunun ne olacağı konusu Mecelle'de

⁷⁰ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/318.

⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Muhtasarı ihtilâfî'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1995), 4/126; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/395; Kiraladığı malı başkasına kiraya vermemesinin şart koşulması durumunda bu şartın geçerli olmamasının satın alınan bir malın başkasına satılmamasının şart koşulması durumunda bu şartın geçerli olmaması gibi olduğu ifade edilir. Bk. Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2/424.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 15/130-131; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/422.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/131.

⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 234.

⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/400-401; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/153; 20/147; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyık*, 5/144; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/444-445.

düzenlenmemiştir.⁷⁶ Ali Haydar Efendi Mecelle’de düzenlenmemiş olan meselelerde ilke olarak Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda hareket edilmesinin gerektiğini, bu doğrultuda bu meselede akdin infisâh edeceği görüşünün esas alınacağını ifade etmekle birlikte çağdaş bir problem olarak bu mesele üzerinde düşünülmesi gerektiğini söyler. Onun ifadelerinden Şâfiî mezhebinin görüşüne temayül ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁷

2.10. Şâyi Hissenin Kiralanabilmesi

Şâfiî mezhebine göre şayi hissenin kiralınması caizdir. Ebû Hanife ise şâyi hissenin kiralınmasına cevaz vermemiştir.⁷⁸ Çünkü şâyi hissedeki menfaat elde edilemez. Nitekim bir yerde sâkin olmak, bir elbiseyi giymek gibi eylemler bölünme kabul etmez. Şâfiî yaklaşımına göre ise menfaat ayn hükmünde olduğu için hissenin satımı caiz olduğu gibi bu işlem de caizdir.⁷⁹ Şâfiî mezhebinde bu ilkenin bir sonucu olarak iki kişinin ortak olduğu bir eşya ile ilgili taraflardan birisinin, diğerini işçi olarak tutması da caiz kabul edilmiştir.⁸⁰

2.11. Kira Sözleşmesinde Muhayyerlik Hakkını Şart Koşmanın Caiz Olmaması

Hanefî mezhebine göre kira sözleşmesinde şart muhayyerliği caizdir. Şâfiî mezhebine göre ise caiz değildir. Akitle birlikte kiracının menfaatleri hükmen bir bütün olarak elde etmiş olduğu düşüncesi bu görüşün gerekçesi olarak zikredilir. Menfaat-ayn denkliği ilkesine binaen menfaat ayn gibi telakki edildiği için kira sözleşmesinde muhayyerlik hakkının kullanıldığı farz edildiğinde, akit konusu olan menfaatin bir kısmı tüketilmiş olarak geri verilmesi söz konusu olacağından Şâfiî mezhebinde şart muhayyerliği caiz kabul edilmemiştir.⁸¹ Nitekim bu mebînin bir kısmının tüketilerek geri verilmesi gibi telakki edilmektedir.

2.12. Kira Sözleşmesinin Gelecek Vakte İzâfesinin Caiz Olmaması

Hanefî mezhebine göre kira sözleşmesinin gelecek bir vakitte başlatılmak üzere yapılması (izâfe) sahihtir. Nitekim ihtiyaca binaen meşru kabul edilen kira akdi için bu tür bir uygulamaya da ihtiyaç vardır. Ayrıca menfaatlerin peyderpey meydana gelmesi

⁷⁶ Akif Aydın bu meselenin düzenlenmemiş olmasını Mecelle’nin eksiklikleri arasında zikreder. Bk. Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/234.

⁷⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/664.

⁷⁸ Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukahâ*, 2/357.

⁷⁹ Zencânî, *Tahrîcu’l-fürû’ ale’l-usûl*, 233; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 7/445; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 2/409; Nevevî, *el-Mecmû*, 15/255.

⁸⁰ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâyk*, 5/132.

⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 7/394; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/150; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâyk*, 5/145; Bâbertî, *el-’înâye*, 9/149.

gerçeğine binaen kira akdi mahiyet itibariyle zaten muzâf bir akittir. Şâfiî mezhebine göre ise kira sözleşmesinin gelecek bir vakte izâfe edilmesi ya da kira konusu eşyanın daha sonraki bir vakitte tesliminin şart koşulması sahih değildir. Bu görüş menfaat-ayn denkliği ilkesinin bir neticesidir. Nitekim sözleşme ile bir bütün olarak temlik edilmek durumunda olan menfaatlerin sonraki bir zaman diliminde teslim edilmesinin mümkün olmadığı dile getirilmektedir. Şâfiî fakihleri menfaat ile mebî arasında mukayese yaparak (el-kıyâs ale'l-bey') satım akdinde mebînin mülkiyetinin intikalini sonraki bir zaman dilimine ertelemek nasıl caiz değilse menfaat için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedir.⁸²

2.13. Talâka Şahitlik Edip Şahitliklerinden Rücû Eden Kişilerin Kocaya Karşı Tazmin ile Yükümlü Olmaları

Hanefî mezhebine göre iki kişi bir şahsın zevcesi ile ilişkiye girdikten sonra onu boşadığına dair şahitlik yapsalar, bunun üzerine kâdı boşamaya ve kocanın eski zevcesine mehrin tamamını vermesine hükmetse daha sonra bu iki kişi şahitlikten rücû etse-ler bu iki kişinin kocaya karşı herhangi bir tazmin yükümlülüğü yoktur. Hanefî mezhebinin bu görüşteki gerekçesi menfaatlerin haddizatında mütekavvim mal olmamasıdır. Buna göre nikâh akdinde karşılıklı rızaya dayalı olarak mütekavvim mal kabul edilen menfaatler boşama esnasında mütekavvim mal olarak kabul edilmez.⁸³ Şâfiî mezhebine göre ise menfaat ayn gibi haddizatında mütekavvim mal olduğu için bu iki kişinin kocaya karşı mehr-i misli tazmin yükümlülüğü söz konusudur.⁸⁴

2.14. Menfaatlerin Temlik Edilmesi Yoluyla Zekât Ödenebilmesi

Hanefî mezhebine göre menfaatler haddizatında mütekavvim mal olmadığı için menfaatlerin temlik edilmesi yoluyla zekât ödenmesi mümkün değildir. Günümüzdeki bazı çalışmalarda da ifade edildiği üzere Şâfiî mezhebinin benimsemiş olduğu ayn-menfaat denkliği ilkesine binaen Şâfiî mezhebine göre bu şekilde zekât ödemesinin geçerli olacağı düşünülmektedir.⁸⁵

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/20-21; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/418; Râfiî, *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*, 6/96; Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 235.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/151.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/151; Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, 228.

⁸⁵ Nûr, "İhtilâfu'l-fukahâ' fî mâliyyeti'l-menâfi' ve âsâruhû", 28; Araz, "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar", 120.

2.15. Kaybolmuş Bir Malı Sahibine Ulaştıran Kişinin Ücrete Hak Kazanabilmesi İçin Mâlikin Mükâfat Vaadinde Bulunmuş Olmasının Gerekliliği

Hanefî mezhebine göre bazı şartlarda bu durumda kişi ücrete hak kazanabilir. Şâfiî mezhebine göre ise bir kimse gönüllü olarak başkası için kendisine ait bazı eşyasını tükettiğinde nasıl bunun bedelini tahsil edemezse bu meselede de kendi amelini (menfaat) gönüllü olarak tüketmesi karşılığında muhatabından bir bedel talep edemez. Bu hükmün gerekçesi menfaat-ayn denkliği ilkesi ile izah edilmektedir.⁸⁶

Sonuç

Bu araştırma neticesinde fûrû fıkhı dair yapılan okumalarda ayn ve menfaat ile ilgili bazı hususların bağlama göre özellikle dikkate alınmasının isabetli olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Girişte zikredilen dört husustan ikisinde Hanefî ve Şâfiî fıkhı müşterek kanaate sahiptir. Buna göre ayn ve menfaat iki ayrı varlık kategorisi olarak tasavvur edilmiştir ve menfaat üzerinde ayndan bağımsız olarak bazı yetkiler elde edilebilmektedir. Menfaatin mal olup olmadığı tartışmasında Şâfiîler menfaatin mal olduğu, Hanefîler ise mal olmadığı görüşünü benimsemiştir. Hanefî fıkhına göre menfaat ilke olarak mütekavvim mal kabul edilmediği hâlde yukarıda ifade edildiği üzere bazı durumlarda bir gerekçeye binaen tabiri caizse geçici olarak ve belki sınırlı mahiyette mütekavvim mal (bi-gayrihâ) kabul edilebilmektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre menfaatlerin mali değer bakımından ayn ile denk olmadığı, diğer bir ifade ile menfaatlerin haddizatında mütekavvim mal (bi-nefsihâ) olmadığı kabulü her zaman ve durumda geçerlidir. Özellikle yukarıda işaret edildiği üzere kira sözleşmesi ve vasiyet ile ilgili örneklerde menfaat, akit konusu olarak mütekavvim mal kabul edildiği hâlde menfaatin ayna denk bir mali değere sahip olup olmamasına dair kabulün fer'î ihtilaflara yansımaları müşahade edilebilmektedir.

Bu araştırmada mali değer bakımından menfaat-ayn denkliği probleminde benimsenen yaklaşımın Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki fer'î ihtilaflara yansıması ele alınmıştır. Hanefî ve Şâfiî fûrû fıkhı doktrini üzerinde daha detaylı yapılacak incelemelerde bu tür örneklerin sayısının rahatlıkla artırılabilceği düşünülmektedir. Bu örnekler üzerinde imal-i fikir etmek ilgili fer'î meselelerde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin yaklaşımının ne olduğuna/olacağına dair bir öngörü yeteneği kazanılmasına ve meleke geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Yukarıda menfaatlerin temlikî yoluyla zekâtın ödenip ödenemeyeceği meselesinde günümüzdeki bir araştırmadan bu yönde bir değerlendirme nakledilmiştir. Şâfiî fıkhında menfaat ile ayn denk bir düzlemde değerlendirildiği için menfaat ile ilgili fıkhî sorulara satım akdi konusu olan mebî ile paralel bir bağlamda

⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 8/29-30.

cevaplar verilmektedir. Bununla birlikte bu, kira sözleşmesi ile ilgili her zaman satım akdine paralel bir sonuca ulaşılacağı manasına gelmemektedir. Nitekim şart muhayyerliği meselesinde görüldüğü üzere mebî ile menfaat aynı mahiyette düşünüldüğü için menfaatlerin akit konusu olduğu kira sözleşmesinde şart muhayyerliği -satım akdinin aksine- geçersiz kabul edilmiştir.

Bu çalışmada nakledilen fer'î meselelerde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin, esas aldıkları ilkesel yaklaşımla tutarlı tercihler yaptıkları görülmektedir. Kanaatimizce günümüz fıkıh problemleri bakımından bu meselelerin bir kısmında Şâfiî mezhebinin, diğer bir kısmında ise Hanefî mezhebinin görüşleri tercih edilebilir gibi gözükmemektedir. Mesele mazeret sebebiyle kira akdinin feshi ve kira sözleşmesinin gelecek bir vakte izâfesi meselelerinde Hanefî görüşü, menfaatlerin tazmin edilmesi ve tarafların ölmesi durumunda kira sözleşmesinin âkibetinin ne olacağı meselelerinde ise Şâfiî görüşü günümüzdeki toplumsal ilişkiler dikkate alındığında fetvaya ve uygulamaya esas kabul edilebilir. Bununla birlikte bu fer'î meselelerden herhangi birinde yapılacak tercihe ilişkin bu görüşlerin üzerine bina edildiği ilgili asıl dikkate alınarak bir izah geliştirilmesi 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

- Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbî'l-inâye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Araz, Yunus. "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 46 (2016), 81-129.
- Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

- Aydın, Mehmet Âkif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-‘Înâye şerhu’l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasaru ihtilâfî’l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.
- Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Vasît fi’l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahim. 7 Cilt. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1997.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hacak, Hasan. “Menfaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/131-134. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü’n-neyyire*. 2 Cilt. b.y.: Mektebe-i Hakkâniyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddû’l-muh-târ ale’d-Dürri’l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Serac - Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*. thk. Zekerîya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Kahraman, Abdullah - Karataş, Nizamettin. “İbn Hümam’ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-70.
- Kahveci, Nihat. “İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 41-63.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâiu’s-sanâi fi tertîbi’ş-şerâi’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Mâverîdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî. *el-Hâvî’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed. 18 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Mehmed Seyyid. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011.

- Mehmed Seyyid. *Usul-i Fıkıh Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb Arnaût. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutîfî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nur, Muhammed Süleyman. "İhtilâfu'l-fukahâ' fî mâliyyeti'l-menâfi' ve âsâruhû". *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Diraseti'l-İslâmiyye* 1 (2015).
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukunda 'Milkü'l-Menfaa Bilâ 'Ayn' Kavramıyla İfade Edilen Mülkiyet Türü". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 91-116.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed - Adil Ahmed. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr el-Bağdâdî. *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edib Sâlih. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 4. Basım, 1982.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîfî. *Tebyînu'l-hakâyik*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü İmdâdiyye, ts.

Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması İçin Bir Öneri: Zekât Gözetim Merkezi*

Doğan ÖZTÜRK

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslam İktisadı ve Finansı Uygulama ve
Araştırma Merkezi (AKİFAM)

Asst. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University Center of Islamic Economics and Finance
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

doganozturk@aku.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8672-0436

Şuayıp ÖZDEMİR

Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Prof. Dr., Afyon Kocatepe University Faculty of Economics & Administrative Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

suayipozdemir@aku.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6799-8480

Öz

Zekât, İslâm’ın beş temel şartından birisidir. Zekâtın kimler tarafından hangi varlıklardan ve ne kadar verileceği ile kimlere dağıtılacağı Kur’an-ı Kerim’de açık bir şekilde belirtilmiştir. Hz. Peygamber ilk zamanlarda kendisine verilen zekâtı kendi imkânlarıyla ihtiyaç sahiplerine dağıtırken, daha sonra bu işle görevli memur (amil) atamış ve

* Bu çalışma Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2024 yılında tamamladığımız “İslami Sosyal Finans İçin Bir Model Önerisi: Kurumsal Zekât Sistemi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 05.02.2025 | **Kabul/Accepted:** 09.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Öztürk, Doğan – Özdemir, Şuayıp. “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması İçin Bir Öneri: Zekât Gözetim Merkezi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 373-403./Öztürk, Doğan – Özdemir, Şuayıp. “A Proposal for the Institutionalization of Zakat in Turkey: Zakat Monitoring Center”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 373-403.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1634148>

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.

© Doğan ÖZTÜRK – Şuayıp ÖZDEMİR | CC BY-NC-ND 4.0 International

toplanan malların konulacağı bir yer tahsis etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra gelen dört halife, ufak tefek değişiklikler dışında Allah Resulünün uygulamalarını sürdürmüştür. Zekât, Emevîler ve Abbâsîler döneminde de devlet eliyle kurumsal bir şekilde toplanıp dağıtılmaya devam etmiştir. Tarih boyunca bazı İslâm devletleri zekât için kurumsal yapılar kurarken, bazıları bu görevi bireylerin kendi inisiyatifine bırakmıştır. Son yüzyılda, zekâtın kurumsallaşmasına yönelik olarak bazı Müslüman ülkelerde yasal düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler çerçevesinde; bazı ülkelerde zekât sistemi zorunlu, bazı ülkelerde hem zorunlu hem gönüllülük esasına dayalı, bazı ülkelerde ise tamamen gönüllü bir yapı üzerinden yürütülmektedir. Devletin zekât sisteminde aktif olarak yer aldığı ülkelerde güven sorunu öne çıkmaktadır. Zira devlet, siyasi bir organizasyonla yönetildiği için; devleti yöneten siyasi iktidarın karşısında muhalif bir kitlenin varlığı söz konusudur. Muhalif gruplar başta olmak üzere toplumun belli bir kesimi, zekâtın gereği gibi toplanıp dağıtılmadığına inanmaktadır. Sonuç olarak, farklı nedenlerle birçok kişi devlet eliyle zekât toplayan kurumlara ya hiç güvenmemekte ya da çok az güvenmektedir. Bu durum, zekâtın devlet kontrolünde yürütülmesinin toplumun tüm kesimlerini kapsayamadığını ortaya koymaktadır. Günümüzde ise zekâtın, hem Kur'an-ı Kerim'de belirtilen ilkelere uygun hem de Hz. Peygamberin uygulamasıyla örtüşen; aynı zamanda modern çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kurumsal bir yapının olması elzemdir. Bu çalışmada, devletin zekât organizasyonunda; zekâtın verenden alıcıya ulaşmasına kadar geçen süreci, dinî ilkelere ve yasal düzenlemelere uygun şekilde denetleyip düzenlemesi önerilmektedir. Bu görevin, Zekât Gözetim Merkezi aracılığıyla yerine getirilmesi öngörülmektedir. Zekât ibadetini yerine getirmek isteyen gönüllü Müslümanlardan zekât toplayacak Zekât Kurumlarının; fikhî, malî ve operasyonel açıdan denetlenmesi ve bu denetim sonuçlarının şeffaf bir şekilde kamuoyuyla paylaşılması esasına dayalı bir kurumsal yapı önerilmektedir. Böylece, Müslümanlar bir yandan dinî vecibelerini denetlenebilir ve hesap verebilir kurumlar aracılığıyla yerine getirirken; diğer taraftan devletin sistem üzerindeki düzenleyici rolüyle olası suiistimallere karşı korunmuş olacaktır. Ayrıca, zekâtın iktisadî fonksiyonlarından faydalanılarak yoksulluğun azaltılması, gelir dağılımındaki adaletsizliklerin giderilmesi ve toplumsal dengenin güçlendirilmesi mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâmî Sosyal Finans, Sosyal Finans, Zekât, Zekât Gözetim Merkezi.

A Proposal for the Institutionalization of Zakat in Turkey: Zakat Monitoring Center**

Abstract

Zakat is one of the five pillars of Islam. The Qur’an clearly specifies who is obliged to pay zakat, from which assets it should be paid, how much is required, and to whom it should be distributed. In the early days of Islam, the Prophet Muhammad initially distributed zakat to those in need using his personal means. Later, however, he appointed officials (amilis) to carry out this duty and designated specific locations for storing the collected goods. The four caliphs who succeeded the Prophet largely maintained his practices, introducing only minor modifications. Zakat continued to be collected and distributed institutionally by the state during the Umayyad and Abbasid periods. Throughout history, some Islamic states established formal institutional structures for zakat, while others left the responsibility to individual discretion. In the last century, several Muslim countries have introduced legal reforms aimed at institutionalizing zakat. As a result, the zakat system has become compulsory in some countries, a combination of compulsory and voluntary in others, and entirely voluntary in a few. In states where the government plays an active role in the zakat system, issues of public trust have emerged. This is primarily due to the political nature of state governance. Opposition groups and certain segments of society often suspect that zakat is not being collected or distributed properly. Consequently, many individuals either lack trust or have limited confidence in state-affiliated zakat institutions. This demonstrates that state-led zakat systems may not effectively address the needs or expectations of the entire population. Today, it is essential to establish an institutional zakat system that adheres to the principles set forth in the Qur’an and the practices of the Prophet Muhammad while also responding to contemporary societal needs. This study proposes that the state take on a supervisory and regulatory role in the zakat process, from collection to distribution, in accordance with religious and legal frameworks. It envisions this role being carried out through an independent Zakat Supervision Center. Zakat institutions collecting donations from Muslim volunteers should be audited in terms of fiqh compliance, financial integrity, and operational effectiveness, with the results transparently shared with the public. Such a system would enable Muslims to fulfill their religious duties through accountable institutions while also protecting the system from

** This study is grounded on my doctorate dissertation titled “A Model Proposal for Islamic Social Finance: The Institutional Zakat System”, (PhD Dissertation, Afyon Kocatepe University Institute of Social Sciences, Afyonkarahisar, Türkiye, 2024).

potential misuse. Furthermore, leveraging the economic functions of zakat could contribute to poverty alleviation, fairer income distribution, and greater social equity.

Keywords: Islamic Law, Islamic Social Finance, Social Finance, Zakat Zakat Monitoring Center.

Giriş

İslâm dinînin emir ve yasakları çerçevesinde; faizin, belirsizliğin (garar), kumarın, cehaletin ve yasaklanmış faaliyetlerin olmadığı, riskin ve sorumluluğun paylaşıldığı finansal sisteme İslâmî Finans denilmektedir. İslami finans; İslâmî finansman kurumları, sermaye piyasası kurumları, tekaful kurumları ve sosyal finans kurumlarından oluşmaktadır.

Çalışmada ilk olarak zekâtın tanımı ve tarihsel süreci hakkında bilgi verilmiş, daha sonra günümüzde zekât uygulamalarına değinilmiştir. Son olarak modern dünyada uygulanan zekât kurumları incelenerek Türkiye için şeffaf, denetlenebilir, hesap verebilir bir zekât sisteminin nasıl olabileceği üzerinde durulmuştur.

Bu amaçla; dünya ve Türkiye’de zekâtın toplanma ve dağıtım şekilleri, STK (Sivil Toplum Kuruluşları) yöneticilerinin görüşleri ve değerlendirmeleri, uygulanan yöntemler ile çalışmada önerilen Kurumsal Zekât Sistemi arasında benzerlik ve farklılıklar; Kurumsal Zekât Sistemi’nin fonksiyonları ve işleyişi, Zekât Gözetim Merkezi, Zekât Kurumu, Zekât Kurumları Birliği hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca bu kurumların Kurumsal Zekât Sistemi’ndeki rolleri ve sistemin nasıl işleyeceği değerlendirilmiştir. Sistem; yönetim, koordinasyon, denetim, eğitim ve iletişim olmak üzere beş temel fonksiyona sahiptir. Bu temel fonksiyonlar, sistemin icrasını ve işleyişini sağlayacak kurum olan Zekât Gözetim Merkezi’nde sekiz birim olarak yapılandırılmıştır. Bunlar:

- Akreditasyon,
- Veri Merkezi,
- Fıkhi Yönetişim,
- Mevzuat, Strateji Geliştirme ve Planlama
- Fıkhi, İdari ve Mali Denetim
- Zekât Toplama, Başvuru Değerlendirme ve Dağıtım,
- Eğitim ve Sertifikasyon,
- İletişim.

Bu çalışmada; İslâm’ın temel prensiplerine sıkı sıkıya bağlı, gönüllülük esasına dayalı olarak Müslümanların diledikleri zekât kurumuna zekâtını verebildiği; çerçevesi Zekât Gözetim Merkezi tarafından çizilen, gerçek ihtiyaç sahiplerinin tespit edilerek ivedilikle dağıtılmasının sağlandığı; devletin yalnızca düzenleyici ve denetleyici bir rol

üstlendiği; faaliyetlerin başta İslâm hukukuna uygunluk olmak üzere, mali ve idari açıdan denetlendiği; sonuçların raporlaştırılarak kamuoyuyla paylaşıldığı ve toplumun tüm paydaşları tarafından güvenilen bir Kurumsal Zekât Sistemi önerilmektedir.

1. Literatür

Kallek, İslâm devletinde kurumsallaşmanın genellikle Hz. Ömer döneminde başladığı yönündeki yaygın kanaate karşı çıkarak, zekâtın kurumsallaşmasının Hz. Peygamber döneminde başladığını belirtmektedir. Özellikle Zekât Beytü’l-mâli’nin bir kurum olarak ihdas edildiğini ve fiziki bir mekâna sahip olduğunu ifade eden Kallek; aynı ve nakdî zekâtların muhafazası ve dağıtımı için “zekât daireleri”, hayvanların barınması için “korular” ve ticaret mallarının tahsili için “gümrükler”in kurulduğunu, bunların da zekâtın kurumsallaşmasına dair delil teşkil ettiğini savunmaktadır.¹

Çalışkan, devlet eliyle zekâtın toplanmasına karşı olmamakla birlikte, bunun bazı sorunlara yol açabileceğini belirtmektedir. Bu nedenle zekâtın, insanları zorla değil, gönüllülük esasına dayalı olarak ve sağlam bir alt yapı ile toplanması gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde, beklentileri karşılamayan sistem nedeniyle hatanın zekâtta (dinde) aranabileceğini, bu sebeple iyi bir alt yapıya sahip bir sistemle zekâtın kurumsallaşmasının yerinde olacağını belirtmektedir.²

Selçuk, çalışmasında zekât sisteminin katılım bankaları bünyesinde oluşturulacak bir zekât fonu aracılığıyla yürütülebileceğini önermektedir. Bu modelde, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve kamu katılım bankaları temel kurumlardır. Zekât fonunun yönetim ve bilgi desteğinin DİB tarafından sağlanabileceği; toplanan zekâtla kamu katılım bankaları bünyesinde bir fon oluşturulması ve bu fonun ivedilikle ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasını önermektedir.³

Sawmar ve Muhammed, kamu otoritesi tarafından zekâtın toplanması ve dağıtılması konusunda uzun bir tecrübeye sahip olan Suudi Arabistan’da, sistemin istenilen seviyeye ulaşamama sebeplerini araştırmışlardır. Araştırma sonucuna göre; zekât bağışçıları ile toplayıcı kurumlar arasında, ana gayeye hizmet edecek şekilde mevzuat uyumunun sağlanamaması, hem zekât hem de vergi toplanmasından kaynaklanan olumsuz algı, zekât toplama ve dağıtım süreçlerinde yaşanan güven eksikliği, fıkhi

¹ Cengiz Kallek, “Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Dönemi”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’ân ve Sünnette Zekât* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 205.

² Muhammed Beşir Çalışkan, “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşmasına Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, (Mart 2020).

³ Mervan Selçuk, *Zekâtın Modern Anlamda Kurumsallaşması Ve Türkiye İçin Uygulanabilir Bir Model Önerisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 191.

denetimin yetersizliği ve zekât kurumunun değerlendirme süreçlerine dair toplumda oluşan adalet algısındaki zayıflık, gibi temel sorun alanları tespit edilmiştir. Araştırmada, Müslümanların zekâta ilişkin ana gayeye ulaşabilmek için en önemli adımların; zekât toplama ve dağıtma politikalarının uyumlu hale getirilmesi ve zekâtın etkinliğinin artırılması olduğu vurgulanmaktadır.⁴

Kholiq ve Hartono, Endonezya Ulusal Amil Zekât Ajansı (BAZNAS) üzerine yaptıkları çalışmada; yönetim risklerinin hem öngörülebilir hem de öngörülemeyen faktörler nedeniyle arttığını belirtmektedir. Bu durumun, güven düzeyini, şer'î uygunluğu ve sistemin sürdürülebilirliğini olumsuz etkilediği ifade edilmiştir. BAZNAS'taki âmillerin çoğunun bu görevi ek iş olarak yürütmesi nedeniyle iş disiplininde aksaklık yaşandığı, bu nedenle profesyonelleşmeyi sağlayacak ödül-ceza sisteminin gerekli olduğu ifade edilmektedir. Sorunun operasyonel prosedürlerden ziyade insan kaynağının niteliğiyle ilgili olduğu vurgulanmakta; çözüm olarak insan kaynağının geliştirilmesi ve üniversiteler gibi üçüncü paydaşların denetim sürecine dâhil edilmesi gerektiği dile getirilmektedir.⁵

Abdullah, Donna ve Najmi, uluslararası zekât yönetim standartlarında, âmillerin sadece yeterlilik ve yetkinlik açısından değil; aynı zamanda toplumsal faydayı önceleyen bir anlayışla değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yaptıkları araştırmada, âmillerin iş yerindeki mutluluk düzeyini ve bunun verimlilik üzerindeki etkisini incelemişlerdir. Araştırma sonuçları; âmillik mesleğinin genel olarak tatmin edici bulunduğunu; iş motivasyonunun yüksek mutluluk kaynağı, kariyer belirsizliklerinin ise en önemli memnuniyetsizlik sebebi olduğunu ortaya koymuşlardır. Ayrıca, âmilin mutluluk düzeyi ile verimliliği arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Bu doğrultuda, zekât kurumlarının performanslarını artırabilmesi için âmillerin psikolojik durumlarının da dikkate alındığı bir sistemin geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁶

Aydın ve Odabaş, 1990'lı yıllarda Malezya'da kurumsallaşmanın başladığını, bazı eksikliklere rağmen önemli bir aşama kaydedildiğini; zekât verenlerin sayısında ve toplanan zekât miktarında ciddi artış yaşandığını ifade etmektedir. Malezya zekât sistemi;

⁴ Abdulsalam Ahmed Sawmar - Mustafa Omar Mohammed, "Governance of Formal Zakat Institution in Saudi Arabia; Issues and Challenges to Improving Zakat Payers' Compliance" *International Journal of Zakat* 4/2 (2019).

⁵ Achmad Kholiq - Nono Hartono, "Amil Zakat Governance Risk Mitigation: An ERM – COSO Analysis" *International Journal of Zakat* 6/1 (2021).

⁶ Zaki Abdullah vd., "Measuring Amil Happiness Using Psychological Approach: Evidence from Yogyakarta, Indonesia", *International Journal of Zakat* 4/2 (Aralık 2019), 13-22.

1) Zekâtın toplanması ve dağıtılmasının tamamen kamu otoriteleri tarafından gerçekleştirildiği kamu modeli,

2) Zekâtın toplanmasının, devletin yetkilendirdiği özel şirketler tarafından; dağıtımının ise devlet tarafından yapıldığı yarı kamu modeli,

3) Zekâtın hem toplanması hem de dağıtılmasının tamamen özel şirketlerce yürütüldüğü özel model olmak üzere üç farklı yapıdan oluşmaktadır ⁷

2. Zekâtın Doğuşu ve Kurumsallaşma Süreci

Zekât, İslâm’ın beş şartından biri olan maddi bir ibadet türüdür. Ancak zekâtı sadece dinî bir vecibe olarak görmemek gerekir. Çünkü zekât, gelir dağılımı, yoksulluğun azaltılması ve finansal sistemin istikrarına olumlu katkısından ötürü, ekonomik büyümeyi destekleyen iktisadi ve sosyal bir yapıya sahiptir⁸.

Literatürde zekâtın tarihsel süreci incelendiğinde, İslâm’ın ilk döneminde Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemi ile Emevîler, Abbasîler ve Osmanlılar dönemi öne çıkmaktadır.

Hız. Peygamber’in Mekke’nin fethi ile Tebük ve Huneyn gibi zaferleri, Arap Yarımadası’nda güçlü bir askerî ve siyasî otorite tesis etmesini sağlamıştır. Bu gelişmelerin ardından pek çok kabile lideri, Hz. Peygamber’e bağlılıklarını bildirerek biat etmiştir. Ancak bu biatlerin çoğu, dinî bir sadakatten ziyade siyasî bir boyun eğme niteliği taşımaktadır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra, daha önce kendisine biat eden bazı liderler, Halife Hz. Ebû Bekir’i yeterince güçlü görmeyerek onun otoritesini tanımamış ve bu gerekçeyle zekât vermeyi reddetmişlerdir.⁹ Bu tutumu İslâm devletinin otoritesine açık bir meydan okuma olarak değerlendiren Hz. Ebû Bekir, bu kişilere karşı savaş ilan etmiştir. Zira zekât vermemek yalnızca dinî bir sorumluluğu yerine getirmemek değil, aynı zamanda devletin hükmünü reddetmek ve isyan anlamına gelmektedir. Hz. Ebû Bekir döneminde, zekâtı vermeyip “verdim” diyen kişilere herhangi bir yaptırım uygulanmamış, bu beyanlar araştırılmamıştır. Ancak “vermeyeceğim” şeklinde açıkça karşı çıkanlara karşı kesin bir tavır sergilenmiştir. Başlangıçta bu karara karşı çıkan Hz. Ömer

⁷ Murat Aydın - Hakkı Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 145-174.

⁸ Risa Sari Pertiwi vd., “Zakat and Youth Empowerment: A Case Study of Al Azhar Zakat Institution, Indonesia”, *International Journal of Zakat* 5/2 (Ekim 2020), 51-66.

⁹ Muhammed Abdulhalik Fakir, *Hız. Peygamber ve Dört Halife Dönemi Zekât Uygulamaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 134-135.

dahi, daha sonra fikrini değiştirerek Hz. Ebû Bekir'in tutumunu desteklediğini ifade etmiştir.¹⁰

H. Ömer'in halifeliği döneminde, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanında zekâta tabi tutulmayan at, zeytin, mercan, köle, bal ve anber gibi bazı mallardan da zekât alınarak, zekâta tabi malların kapsamı genişletilmiştir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in bu tür mallardan zekât alınmaması yönündeki uygulamasına bağlı kalmak istemiş; ancak at sahiplerinin ısrarı üzerine sahabeyle istişare ederek, zekât olarak sayılmamak şartıyla bu mallardan tahsilat yapılmasını uygun görmüştür. Elde edilen gelir, zekâtın harcama alanlarında kullanılmış olsa da, bu uygulamadan mükelleflerin diledikleri zaman vazgeçebileceği belirtilmiştir.¹¹

H. Osman, seleflerinin zekâtla ilgili yöntemlerini sürdürmüş ve bu dönemde Müslümanlar zekâtlarını devlet görevlilerine gizli veya açık bir şekilde vermeye devam etmiştir. Devlet sınırlarının genişlemesiyle birlikte zekât malları ve miktarında artış yaşanmıştır. Hz. Osman, bâtını malların zekâtını mal sahiplerinin inisiyatifine bırakmış, bu uygulama sahabe tarafından olumlu karşılanmıştır. Ancak onun şehadetiyle birlikte yaşanan siyasi karışıklıklar nedeniyle bazı Müslümanlar zekâtlarını devlete değil, Kur'ân'da belirtilen sekiz sınıfa bireysel olarak vermeyi tercih etmiştir.¹²

H. Ali de seleflerinin zekât uygulamalarını sürdürmüş, zekâtın toplanması ve dağıtılması konusunda mevcut düzeni muhafaza etmiştir. Hz. Âişe ve Hz. Ömer'in oğlu Abdullah gibi önde gelen sahabeler, devlet düzeninin bozulmaması ve gelir kaybının önlenmesi adına zekâtın bireysel inisiyatifte bırakılmaması ve mutlaka devlet eliyle toplanması gerektiğini savunmuşlardır.¹³

Sonuç olarak, Hz. Peygamber döneminde toplanmaya başlanan zekât, bazı küçük değişikliklere rağmen Râşid Halifeler döneminde de devlet eliyle ve kurumsal bir yapıda toplanmış ve dağıtılmıştır.

H. Peygamber'den sonraki dönemde halifeler istişareyle belirlenirken, Emevîler döneminde iktidar siyasî güç ve savaş yoluyla saltanata dönüşmüştür. Bu değişim, zekâtın devlete verilmesi konusunu tartışmalı hâle getirmiştir. Önceki dönemlerde Müslümanlar zekâtlarını halifeye veya onun görevlendirdiği âmillere teslim ederken,

¹⁰ Soner Duman, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (Mart 2018), 57-78.

¹¹ Duman, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât", 69-70.

¹² Veysel Öz, "İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 241-253.

¹³ Fakir, *H. Peygamber ve Dört Halife Dönemi Zekât Uygulamaları*, 206.

Emevîler döneminde yaşanan siyasal bölünmeler sonucu bazıları zekâtlarını doğrudan Kur’ân’da belirtilen hak sahiplerine bireysel olarak ulaştırmayı tercih etmiştir. Ancak dönemin önde gelen âlimleri, birliğin ve düzenin korunması için zekâtın devlet otoritesine teslim edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda İbn Ömer, zekâtın yöneticilere verilmesi gerektiğini ifade etmiş; hatta yöneticiler onu hakkıyla sarf etmese bile, mükelleflerin görevlerinin zekâtı teslim etmekle sınırlı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz, zekât memurlarına; evi, binit, hizmetçisi ve geçimini sağlayacak kadar malı olan Müslümanların borçlarının zekât gelirinden ödemesi talimatını vermiştir.¹⁴ Tüm bu tartışmalara rağmen, Müslümanların büyük çoğunluğu zekâtı devlete itaatın bir gereği olarak görmüş ve zekât devlet eliyle toplanıp dağıtılmıştır.¹⁵

Abbâsîler döneminde zekât uygulamaları, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn’in döneminden çok farklılık göstermemiştir. Bu dönemde İslâm iktisadına dair Emvâl ve Harâc gibi önemli eserler yazılmış olsa da, zekât uygulamalarına ilişkin detaylara çok fazla yer verilmemiştir. Ancak bu durum, Abbasîler döneminde zekât uygulanmadığı anlamına gelmez. Aksine, Abbâsîler, kendilerinden önceki Emevîler ve Hulefâ-i Râşidîn’in uygulamalarını sürdürmüşlerdir.¹⁶

Osmanlı döneminde ise zekât, önceki dönemlerdeki gibi devlet eliyle açık şekilde toplanmamış, bireylerin sorumluluğuna bırakılmıştır. Yine de Osmanlı maliyesine bakıldığında, zekâta tabi mallardan vergi tahsil edildiği ve bu vergilerin zekât niyetiyle verildiğinde geçerli sayılabileceğine dair fetvaların verildiği görülmektedir. Ayrıca bu vergilerin zekâtın harcama alanlarında kullanıldığı da bilinmektedir.¹⁷ Devlet merkezli bir zekât kurumu bulunmasa da, sadaka taşları gibi halk odaklı uygulamalar, toplumun zekâta verdiği önemi yansıtmaktadır. Bu durum, zekâtın devlet eliyle değil, toplum eliyle kurumsallaşarak önemli bir sosyal yardımlaşma aracı hâline geldiğini göstermektedir. Medine İslâm Devleti ve Osmanlı dönemlerinde fakirlikle mücadelede hem vakıflar hem de zekât, gelir dağılımını dengeleyen ve toplumsal düzeni korumayı amaçlayan yapılar olarak önemli roller üstlenmiştir. Osmanlı’da zekât, öşür, haraç ve cizye gibi Kur’ân kaynaklı vergilerle birlikte toplanmıştır.¹⁸

¹⁴ Adem Apak, “Emevî ve Abbasîler Döneminde Zekât Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 303-322.

¹⁵ Öz, “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi”, 243.

¹⁶ Apak, “Emevî ve Abbasîler Döneminde Zekât Uygulamaları”, 321-322.

¹⁷ Süleyman Kaya, “Fıkhi Açıdan Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 221-254.

¹⁸ Veli Sırım - Fatma Erdoğan, “Osmanlı Devletinde Zekat Uygulamasının Kurumsal Yapısına İlişkin Bir Analiz” II. International Congress Of Islamic Economy, Finance And Ethics, (İstanbul, 2018), 82-91.

3. Günümüzde Zekât Kurumu

Modern dönemde Müslümanlar, zekât ibadetini STK'lar, zekât şirketleri, zekât yönetim kurumları ya da bireysel inisiyatifleriyle yerine getirmektedir. Sudan, Suudi Arabistan ve Yemen gibi bazı ülkelerde zekât ibadeti zorunlu olarak uygulanırken; Bangladeş, Kuveyt ve Mısır gibi ülkelerde isteğe bağlıdır. Türkiye gibi bazı ülkelerde ise zekât, herhangi bir yasal düzenlemeye tabi olmayıp tamamen bireylerin kişisel sorumluluğuna bırakılmıştır.

Araştırma ve açıklanan raporlara göre, dünya nüfusunun yalnızca %1'i toplam zenginliğin %50'sinden fazlasına sahiptir. Yoksul kesimin önemli bir kısmını ise Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu sorunun çözümünde, zekâtın ve zekât kurumlarının etkin bir rol oynayamadığı görülmektedir. Bunun başlıca sebepleri; zekâtın toplanması, saklanması ve dağıtılması süreçlerinde yaşanan aksaklıklar ile devletlerin konuya yeterince önem vermemesidir. Oysa modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek, şeffaf ve denetlenebilir bir zekât kurumu, yoksulluk, geri kalmışlık ve işsizlikle mücadelede son derece etkili bir araç olabilir. Allah, zekâtın kurumsal bir yapı içinde toplanmasını teşvik ettiğini, Tevbe Suresi'nin 60. ayet-i kerimesinde, zekât toplayan âmillerin bu görevden pay alabileceklerini belirterek açıkça ortaya koymuştur. Bu durum, zekât toplama görevini yürüten görevlilere profesyonel ve kurumsal bir zemin sağlamaktadır. Devletler, zekâta ilişkin sorumluluklarını yerine getirmediklerinde, bu görev, ulema ve liyakat sahibi kurumlara düşmektedir. Bu kurumlar, hem toplumsal sorunlara çözüm üretebilir hem de Allah'ın muradını gerçekleştirebilir. Ancak bu, temel amaç ve hedefleri net, mali bilgileri şeffaf ve hesap verebilir, Allah'ın emirlerine uygun kalkınma projeleri üretebilen, zekât toplama ve dağıtma süreçlerinde tutarlılık gösteren ve yenilikçi içtihatlar geliştirebilen bir Zekât Kurumu ile mümkün olabilir.¹⁹

Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin modern medeni kanunları, zekât konusunda farklı yaklaşımlar benimsemektedir. En yaygın yaklaşım, zekâtın tamamen göz ardı edilmesidir. Bir diğer yaklaşım ise, hükümetlerin genellikle şeffaflık ve hesap verebilirlik adına, gönüllü zekât katkılarını toplamak ve dağıtmak üzere kurumlar kurmasıdır. Üçüncü yaklaşım ise, zekâtın bir vergi gibi toplanması ve dağıtılması şeklindedir.²⁰

Bu yaklaşıma bazı Müslümanlar karşı çıkmaktadır. Onlara göre, zekâtın devlet uhdesinde toplanması sakıncalıdır; çünkü devlet, mali ihtiyaçlar veya bütçe açıkları

¹⁹ Ali Muhyiddin Karadağı, "Günümüzde İdeal Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı?", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, thk. Abdullah Şahin - Salih Kahraman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 959-961.

²⁰ Rose Abdullah, *Zakat Management in Brunei Darussalam: Funding the Economic Activities of the Poor* (Malezya: Universiti Islam Sultan Sharif Ali, 2012), 12; Russell Powell, "Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence" *University of Pittsburgh Tax Review* 7/43 (2019), 42-101.

ortaya çıktığında bu fonu, Kur’ân-ı Kerîm’de belirtilen sekiz sınıfın dışında kullanabilir. Bu durum ise zekâtın özüne aykırıdır.

3.1. Dünya’da Zekât Toplama ve Dağıtımı

Günümüzde Müslümanlar, zekât ibadetini içinde bulundukları toplumun sosyo-ekonomik ve hukuki yapılarına göre üç farklı şekilde yerine getirmektedir. Bu uygulama biçimleri şunlar;

- STK diye tanımlanan vakıf ve dernekler aracılığıyla,
- Zekâtı toplamak ve dağıtmak üzere kurulan resmî zekât kurumları aracılığıyla,
- Bireysel olarak, yani kendi imkânlarıyla ihtiyaç sahiplerine doğrudan ulaşarak.

Bazı ülkelerde zekâta ilişkin herhangi bir hukuki düzenleme ve organizasyonel yapı bulunmazken, bazı ülkelerde doğrudan devlete bağlı zekât kurumları faaliyet göstermektedir.

Tablo 1’de, hukuki ve kurumsal altyapılarını tamamlamış; zekâtın toplanması ve dağıtılması görevini yerine getiren kurumsal zekât idaresine sahip ülkeler yer almaktadır. Bahreyn, Bangladeş, Birleşik Arap Emirlikleri, Brunei, Cezayir, Cibuti, Filistin, Malezya, Mısır, İran, Umman, Ürdün, Kuveyt ve Lübnan gibi bazı ülkelerde, gönüllülük esasına dayalı kurumsal zekât idaresi bulunmaktadır. Buna karşılık, Endonezya, Libya, Katar, Pakistan, Singapur, Suudi Arabistan, Sudan ve Yemen gibi ülkelerde ise zorunluluk esasına dayalı kurumsal zekât idaresi mevcuttur.

Zekât kurumuna sahip Müslüman ülkelerle ilgili bilgiler, Powell²¹ ve Hammad²² tarafından verilen veriler esas alınarak araştırmacı tarafından güncellenmiş ve aşağıda gösterilmiştir.

Gönüllülük Esasına Göre Zekât Toplayanlar		Zorunluk Esasına Göre Zekât Toplayanlar	
1	Bahreyn	1	Endonezya
2	Bangladeş	2	Libya

²¹ Powell, *Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence*, 42-101.

²² Maya Hammad, *Overview of Zakat Practices around the World*, Research Report (Research Report, 2022) 5-46.

3	Birleşik Arap Emirlikleri	3	Katar
4	Brunei	4	Pakistan
5	Cezayir	5	Singapur
6	Cibuti	6	Sudi Arabistan
7	Filistin	7	Sudan
8	Malezya	8	Yemen
9	Mısır		
10	Irak		
11	İran		
12	Umman		
13	Ürdün		
14	Kuveyt		
15	Lübnan		

Tablo 1: Zekât Kurumuna Sahip Müslüman Ülkeler

Genel itibarıyla, gelir seviyesi nispeten yüksek olan Müslüman ülkelerin merkezi zekât kurumlarına sahip olduğu görülmektedir. Suudi Arabistan, Mısır, Libya ve Endonezya hariç diğer tüm zekât yönetim kurumları, İslâm İşleri Bakanlığı tarafından idare edilmektedir. Suudi Arabistan, zekâtı bir vergi olarak kabul etmiş; bu nedenle zekâtı Zekât ve Vergi Genel İdaresi altında yönetmektedir. Diğer taraftan, Kuveyt'te zekât yönetimi iki bakanlık tarafından paylaşılmaktadır: İslâm İşleri Bakanlığı ve Maliye Bakanlığı. Bahreyn'de zekât, Adalet ve İslâmî İşler Bakanlığı tarafından yönetilmektedir. Zekât kurumları; İran'da İmam Humeyni Yardım Komitesi, Libya'da Bakanlar Kurulu, Malezya'da Devlet İslâm Dini Konseyleri, Mısır'da el-Ezher ve Sudan'da Sosyal İşler Bakanlığı'na bağlı olarak faaliyet göstermektedir.

3.2. Türkiye’de Zekât Toplama ve Dağıtımı

Türkiye’de zekât, kurumsal bir yapıya sahip olmamakla birlikte, Müslümanların kişisel inisiyatifine bırakılmıştır. Ancak toplumun önemli bir kesimi, bu sorumluluğu STK’lar aracılığıyla yerine getirmektedir. Bu bakımdan, oldukça geniş ve çeşitli alternatiflerin bulunduğu söylenebilir. Ülkemiz, sosyal finansın en önemli kurumları olan vakıf ve dernekler bakımından oldukça zengindir. STK’lar yalnızca zekâtla ilgili değil, aynı zamanda sosyal finansın amaçlarına hizmet eden birçok görev ve sorumluluğu da üstlenmektedir.

Her ne kadar Türkiye’de kurumsal zekât sistemi olmasa da, zekâtın kurumsallaşmasına ilişkin son yıllarda çeşitli önerilerin yer aldığı yüksek lisans ve doktora tezleri yazılmıştır. Selçuk,²³ Gümüş ve Karaboğa,²⁴ tezlerinde zekâta ilişkin süreçlerin Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından yönetileceği bir Zekât Kurumu’nun kurulmasını önermiştir. Selçuk, buna ek olarak, zekât fonunun kamu katılım bankaları tarafından toplanıp dağıtılmasının uygun olacağını söylemiştir. Karaboğa ise Zekât Kurumu’nun DİB koordinatörlüğünde kurulması, ancak kurumsal yapısının vakıf formatında olması gerektiğini savunmuştur. Aydın, Malezya modelinin örnek alınarak zekât kurumunun kurulabileceğini belirtmiştir. Cevahir²⁵ ve Gökburun²⁶ ise idari yönden özerk, ancak devlete bağlı olarak faaliyet gösterecek bir Zekât Kurumu’nun ihdas edilmesini önermiştir. Turan,²⁷ çağdaş sistemlerde işleyen bir kurumun oluşturulmasının elzem olduğunu; ancak ilk adımın, zekât yönetmeliğinin çıkarılması ve zekât fonunun kurulmasıyla atılması gerektiğini vurgulamıştır. Aydınbaş²⁸ ise Türkiye’de devletin düzenleyici ve denetleyici bir rol üstlenmesi gerektiğini ve zekâtın onun öncülüğünde kurumsallaşabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Aydınbaş’ın zekâtın neden ve nasıl kurumsallaşabileceğine ilişkin sorulara yanıt aradığı doktora tezinin, bu çalışma açısından tamamlayıcı nitelik taşıdığı söylenebilir. Zira ilgili çalışma, zekâtı ekonomik, sosyal ve hukuki boyutuyla analiz etmiş ve kurumsallaşma sürecinde sahip olması gereken ilkelere değinmiştir. Bu çalışma

²³ Niyazi Gümüş, *Yoksulluğun azaltılmasında bir çözüm önerisi: Zekat fonu örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

²⁴ Murat Aydın, *Makro-Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Zekât Müessesesi: Türkiye İçin Malezya Modeli Örneği* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²⁵ Hüseyin Cevahir, *Türkiye’de Yoksulluğu Önlemenin Etkili Bir Yolu: Zekât Kurumu* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁶ İbrahim Gökburun, *Zekâtın Kurumsallaşmasının Gelir Dağılımı Üzerine Etkileri: Türkiye Üzerine Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

²⁷ Melih Turan, *İslam İktisat Siyaseti Açısından Zekâtın Kurumsallaşması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta-doğu ve İslam Ülkeleri Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

²⁸ Yunus Emre Aydınbaş, *Ekonomik, Sosyal ve Hukuki Boyutlarıyla Türkiye’de Zekât Analizi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

ise; bir taraftan zekâtı kurumsallaştıracak ülkelerin tecrübelerinden istifade ederken, diğer taraftan Türkiye'nin kendi dinamiklerini dikkate alarak bir sistem önermektedir. Kısacası bu araştırma Türkiye'de uygulanabilecek bir sistem, sisteme ait fonksiyonlar, sistemin işleyişini sağlayacak kurumlar ve bu kurumların üstleneceği rollere ilişkin; ilgili ülkelerde tespit edilen sorunlara yönelik çözüm önerileri sunmaktadır.

Türkiye için öneride bulunan bahsi geçen çalışmaların genelinde, kurumsal yapının devlet eliyle yürütülmesi fikri hâkimdir. Ancak, İslâm Kalkınma Bankasının kuruluşu olan İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsünün (IRTI)²⁹, 2020 yılında yayımladığı ve bazı ülkeleri kapsayan “İslâmî Sosyal Finans Raporu”nda; zekâtın devlet eliyle toplandığı bazı ülkelerde mükelleflerin, zekâtı resmî kurumlara vermeyi tercih etmediği belirtilmektedir. Bu durumun ana nedeni, mükelleflerin bir kısmının zekât kurumuna olan güveninin az ya da hiç olmamasıdır. Dolayısıyla, zekâtın devlet eliyle toplanmasına ilişkin ciddi tartışmaların olduğu söylenebilir. Bu tartışmalardan bazıları şunlardır:

- Zekât için toplanan fonun, devlet tarafından fona ihtiyaç duyulduğunda başka yerlerde kullandığı,
- Zekât fonlarının etkin ve doğru kullanılmadığı,
- Denetim mekanizmasının tam anlamıyla işlemediği,
- Zekât kurumlarının istihdam politikalarında liyakatin esas alınmadığı yönündeki kanaatler.

Bu nedenlerle, bağışçılar zekât fonlarının devlet tarafından toplanmasına genellikle güvenmemektedir. Zekât fonlarının, güvendikleri yerel dinî cemaatler ve kurumlar aracılığıyla toplanıp dağıtılmasının daha güvenli olduğunu düşünmektedirler. Bu bağlamda, topluma güven veremeyen ve dinî meşruiyeti sağlama konusunda sorun yaşayan devletlerin, zekât sisteminde istenilen başarıyı yakalayamadıkları görülmektedir.

Zekât ve sadakalar, devletin hazine ve bütçelerinden tamamen ayrı; İslâmî hassasiyeti olan Müslüman kişilerce yürütülen alternatif bir ekonomi oluşturmuştur. Bu durumun iki temel sonucu bulunmaktadır. Bir yandan çekinceleri olan Müslümanlara dinî vecibelerini gönül rahatlığıyla yerine getirme imkânı sunarken, diğer yandan kayıt dışılık ve şeffaflık gibi sorunları beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, hem devlet otoritesinin toplanan zekât fonlarına müdahale etmeyeceği hem de kayıt dışılığı ortadan kaldıracak düzeyde denetim mekanizmasının etkin işlediği, şeffaf ve hesap verebilir bir sistemin inşası daha iyi sonuçlar doğurabilir.

²⁹ Islamic Research and Training Institute (IRTI), *Islamic Social Finance Report 2020* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2020).

Çalışmada, Kurumsal Zekât Sistemi’nde devletin yalnızca Zekât Gözetim Merkezi aracılığıyla denetleyici ve düzenleyici bir rol üstleneceği; zekâtın toplanması ve dağıtılması işlevinin ise bu amaçla yetkilendirilmiş kurumlarca yerine getirileceği bir sistem önerilmektedir.

Fıkîhî Yönetişim Kurulu tarafından belirlenen ilke ve standartlara uygun olarak, Zekât Kurumlarının sistem içerisindeki tüm faaliyetlerinin fıkîhî, idarî ve malî açıdan denetlenmesi; bu kurumların faaliyetlerine başlaması, sonlanması ve gerekirse cezai müeyyidelerin uygulanmasının Zekât Gözetim Merkezi onayıyla gerçekleştirilmesi; ayrıca tüm veri, rapor ve sonuçların merkezin internet sayfasında şeffaf bir şekilde kamuoyuyla paylaşılması öngörülmektedir. Böylece, toplumun farklı kesimlerinde oluşabilecek muhtemel tartışmaların önüne geçilerek zekât sistemine duyulan güvenin artırılması hedeflenmektedir.

Türkiye’de bankacılık ve sigortacılık sektörlerinin düzenleme, denetim, şeffaflık ve hesap verebilirlik işlevlerini yürüten;

- Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK),
- Sermaye Piyasası Kurulu (SPK),
- Türkiye Bankalar Birliği (TBB),
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB),
- Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurulu (SEDDK),
- Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM)

gibi kurumlar faaliyet göstermektedir. Bu kurumlar sayesinde sistem, ideolojik tartışmalardan uzak, güvenilir ve şeffaf bir biçimde uluslararası standartlara uygun olarak işlemektedir.

Tam bu noktada, söz konusu kurumsal tecrübelerden istifade eden; şeffaf, denetlenebilir, ideolojik tartışmalardan uzak ve zekât ibadetini dinin esaslarına uygun biçimde yerine getirmeye imkân tanıyan bir Kurumsal Zekât Sistemi önerilmektedir.

4. Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması: Zekât Gözetim Merkezi

Zekât Gözetim Merkezi, Kurumsal Zekât Sistemi’ne ilişkin mevzuatta belirtilecek görev ve yetkiler çerçevesinde; düzenleme ve denetleme faaliyetlerini yürütmek, sistemin işleyişine yönelik altyapıyı oluşturmak, gerekli önlemleri almak ve zekât kurumlarının faaliyetlerini güvenli, şeffaf ve hesap verebilir bir şekilde gerçekleştirmelerini sağlamak amacıyla kurulacak, kamu tüzel kişiliğine haiz, idarî ve malî özerkliğe sahip bir kurumdur. Bu kurum, sistemin hem İslâm dinine hem de mevcut mevzuata uygunluğunun sağlanmasından sorumlu olacaktır.

Zekât Gözetim Merkezi, hazırlanacak mevzuat uyarınca görevlendirileceği ve yetkilendirileceği çerçevede aşağıdaki sorumlulukları üstlenecektir:

1) Zekâta ilişkin kanunun verdiği görev ve yetkileri kapsamında düzenlemeler yapmak ve kararlar almak,

2) Zekât kurumlarının toplama ve dağıtma faaliyetlerine ilişkin standartları, ilkeler, stratejik planları ve performans kriterlerini belirlemek,

3) Zekât kurumlarına, bağışçılara ve zekât yararlanıcılara ait hesapları ve ilgili bilgileri elektronik ortamda saklamak ve bu bilgileri konsolide etmek,

4) Kurum faaliyetlerine ilişkin verileri, üçer aylık ve yıllık konsolide raporlar halinde, hazırlayarak kurumun resmî internet sitesinde yayımlamak; ayrıca haftalık olarak:

a) Zekât Mükelleflerinin yaptığı bağışların toplam tutarını,

b) Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ihtiyaç sahibi (müstahik) sınıflara ne kadar zekât dağıtıldığını gösteren verileri kamuoyuyla paylaşmak,

5) Hazine ve Maliye Bakanlığı, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Zekât Kurumları, Zekât Kurumları Birliği ve ilgili diğer kurum ve kuruluşlarla koordinasyon sağlamak,

6) Sektörde faaliyet gösteren kurum çalışanlarının eğitim, mesleki yeterlilik ve çalışma politikalarına (maaş, terfi ve özlük hakları gibi) ilişkin ilkesel düzenlemeler yapmak,

7) Kurumsal Zekât Sistemi'nin güvenli ve etkin biçimde yönetilmesini temin etmek amacıyla gözetim, denetim ve soruşturma faaliyetlerini yürütmek ve gerekli altyapıyı oluşturmak,

8) Sektörün faaliyet raporunu hazırlayarak belirli periyotlarla internet sitesinde yayımlamak,

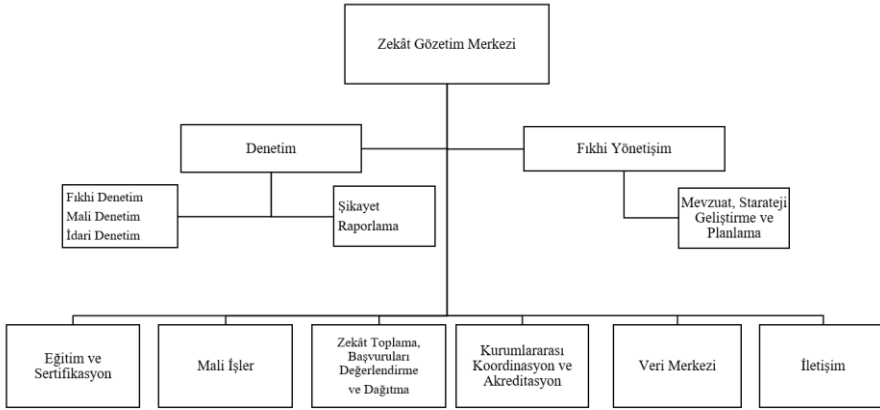
9) Uluslararası kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmak,

Kurumsal Zekât Sistemi'nin beş temel fonksiyonu, Şekil 1'de gösterildiği üzere Zekât Gözetim Merkezi'nin sekiz temel birimiyle eşleşmiştir. Bunlar:

- **Yönetim Fonksiyonu:** Fıkhi Yönetişim, Mevzuat, Strateji Geliştirme ve Planlama
- **Denetim:** Fıkhi, İdari ve Mali Denetim, Zekât Toplama, Başvuruları Değerlendirme ve Dağıtma,

- **Koordinasyon Fonksiyonu:** Akreditasyon ve Veri Merkezi,
- **Eğitim:** Eğitim ve Sertifikasyon,
- **İletişim:** Kurumsal İletişim

Zekât Gözetim Merkezi, ilgili sekiz kurumsal yapıyla birlikte Kurumsal Zekât Sistemi’ni kapsayıcı, düzenleyici ve denetleyici faaliyetleriyle; yüksek temsiliyet kabiliyetine sahip bir yapıya dönüşmektedir. Söz konusu yapısal dönüşümün, Zekât Gözetim Merkezi’nin muhtemel organizasyon yapısına yansımaları Şekil 1’de gösterilmiştir.



Şekil 1. Zekât Gözetim Merkezi Organizasyonel Yapısı

Zekât Gözetim Merkezi’nin öngörülen organizasyon yapısı, Şekil 1’de gösterilmiştir. İlgili şemaya göre, Fıkhi Yönetişim Kurulu ile Denetim Kurulu ön plana çıkmaktadır. Zira Fıkhi Yönetişim Kurulu aracılığıyla, Kurumsal Zekât Sistemi’nin hangi ilke ve kurallara sahip olacağı; çağın koşullarına uygun şekilde, sistemin varlık sebebine bağlı olarak sürdürülebilirliğini sağlayacak strateji ve planların nasıl belirleneceği ortaya konmaktadır. Denetim Kurulu ile ise Zekât Gözetim Merkezi’nin, Zekât kurumlarını hangi alanlarda ve nasıl denetleyip raporlayacağı açıklığa kavuşturulmaktadır.

Fıkhi Yönetişim Kurulu, Kurumsal Zekât Sistemi’nin çağın gereksinimlerine uygun stratejik vizyonunu belirlemek ve buna yönelik ihtiyaç duyulan mevzuatın hazırlanmasını sağlamakla yükümlüdür. Ayrıca, sistemin işleyişi ve faaliyet alanlarını belirleyen rehber ve kılavuzların hazırlanmasından da sorumludur.

Denetim Kurulu ise Kurumsal Zekât Sistemi’nin denetim fonksiyonunu etkin biçimde yerine getirebilmesi amacıyla; Zekât kurumlarının faaliyetlerini, “Zekât Fonlarının Yönetilmesine İlişkin Usul ve Esaslar Rehberi”, “Zekât Kurumları İdarî ve Malî Yeterlilik Kılavuzu”, “İdarî Yaptırım ve Cezalar Kılavuzu” ile “Fıkhi Denetim Kılavuzu”

çerçevesinde, yeterli bilgi ve donanıma sahip uzmanlar aracılığıyla fikhî, malî ve idarî olarak denetlemekle görevlidir.

Mevzuat, Strateji Geliştirme ve Planlama Birimi ise Kurumsal Zekât Sistemi'nin sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla; dünya ve ülke koşullarının değişen ve gelişen dinamiklerine göre sistemin vizyon ve misyonunu belirlemek ve ihtiyaç duyulan mevzuat altyapısını geliştirmekle sorumludur.

Kurumlararası Koordinasyon ve Akreditasyon Birimi, Zekât Kurumları ile Kurumsal Zekât Sistemi'nin etkin bir şekilde çalışmasına katkı sağlayacak; Zekât Kurumları Birliği, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Hazine ve Maliye Bakanlığı ile ulusal ve uluslararası zekât ve sosyal yardımlaşma kurumları arasında yüksek seviyede bilgi ve iletişim ağı kurulmasını temin edecektir.

Zekât Toplama ve Dağıtma Birimi, Kurumsal Zekât Sistemi'nin zekât toplama ve dağıtma fonksiyonunu en etkin şekilde yönetmek üzere organize edilmelidir. Bu birimin, Hazine ve Maliye Bakanlığı ile Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın il ve ilçe teşkilatlarıyla sürekli koordinasyon ve bilgi paylaşımı içinde olması; ilgili bakanlıkların kullandığı veri tabanını etkin biçimde kullanması ve sistemde kayıtlı bilgilerin teyit ve karşılaştırmasını yapması beklenmektedir. Öte yandan, Kurumlararası Koordinasyon Birimi aracılığıyla gelen bilgi ve belgelerin değerlendirilmesi ve karşılıklı veri alışverişi yapılarak herhangi bir usulsüzlük tespitinde Denetim Kurulu'na bildirimde bulunulması öngörülmektedir. Veri Merkezi Birimi, Zekât Gözetim Merkezi'nin bilgi teknolojileri altyapısının oluşturulması, geliştirilmesi ve yönetilmesine yönelik faaliyetleri yürütür. Zekâtın taraflarına ait verilerin sisteme öngörülen sürede girilmesi, bu verilerin güvenli şekilde saklanması ve raporlanması bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Veri Merkezi Birimi'nin, aşağıda belirtilen görev ve sorumlulukları yerine getirmesi beklenmektedir:

- Merkez'in bilgi teknolojileri alt yapısını kurmak, süreçleri yönetmek ve başta siber saldırılara karşı olmak üzere her türlü tedbiri almak,
- Merkez ve Zekât Kurumları'nın bilgi teknolojilerinin alt yapısının uluslararası standartlara çıkarılmasını sağlamak; bu kapsamda kontrolleri gerçekleştirmek ve gerekli yaptırımları uygulamak,
- Zekât Kurumları'ndan elde edilecek periyodik bilgilere yönelik veri tabanı kurmak ve yönetmek,
- Zekât Kurumları'ndan elde edilen bilgilerin eksiksiz ve hızlı bir şekilde, ilgili kılavuz ve rehberlere uyumlu olarak zamanında toplanmasına yönelik alt

yapıyı oluşturmak; gözetim ve denetim süreçlerinin etkin ve verimli bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli tüm önlemleri almak ve bu süreçleri yönetmek,

- Verilerin elde edilmesi, işlenmesi ve analiz edilmesine yönelik gerekli alt yapıları kurmak ve yönetmek
- Uluslararası standartlarda gözetim ve denetim faaliyetlerinin yürütülmesini sağlayacak alt yapı ve yazılımları hazırlamak ve ilgili birimlere sunmak
- Elde edilen verilerin Merkez politikaları doğrultusunda belirli aralıklarla duyurabilmesi için; istatistiki verilerin biçim ve içeriğine, veri toplama ve paylaşımına ilişkin takvimin belirlenmesine ve bu süreci düzenleyen usul ve esasları içeren bir rehberin hazırlanmasını sağlamak
- Merkez, Zekât Kurumları, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile Hazine ve Maliye Bakanlığı’nın veri sistemlerinin Kurumsal Zekât Sistemi’nin etkin ve verimli şekilde işlemesi için uyumlu hâle getirilmesini sağlamak ve karşılıklı veri alışverişinde bulunmak
- Teknolojik gelişmeleri takip etmek, kurumlara bu konuda rapor sunmak ve gerekli aksiyonların alınmasını sağlamak

Mali İşler biriminin faaliyetlerini, Zekât Gözetim Merkezi’nin bütçesini ve mali raporlarını hazırlamak, yönetmek ve raporlamak görevlidir.

Eğitim birimi, başta Zekât Kurumları olmak üzere sistemde görev yapan personelin eğitim, kariyer planlaması, sertifikasyon süreci ve özlük haklarının ilkel olarak düzenlenmesi gibi faaliyetleri yerine getirir. Bu kapsamda Kurumsal Zekât Sistemi’ne katkıları şunlar olacaktır:

- Kurumsal Zekât Sistemi’ne nitelikli insan kaynağı yetiştirmek amacıyla eğitim ihtiyaçlarını tespit etmek ve bu doğrultuda çalışmalar yürütmek,
- Eğitim programlarının geliştirilmesi ve etkinliğinin artırılması amacıyla araştırmalar yapmak,
- Yeterlilik sınavlarının tarafsız biçimde yapılmasını ve sertifikasyon sürecinin yönetilmesini sağlamak,
- Zekâta dair toplumsal farkındalığın artırılması ve zekâtın ülke geneline yayılması için eğitim içerikleri hazırlamak,
- Ortaöğretim, yükseköğretim ve sektör kuruluşlarına yönelik eğitim programları, çalıştaylar, kongreler ve konferanslar düzenlemek,
- Kurumsal Zekât Sistemi’ne ilişkin faaliyetlerin uluslararası hizmet standartlarına çıkarılması amacıyla, ulusal ve uluslararası kurumlarla iş birliği yaparak gerekli eğitim faaliyetlerini tespit etmek, programlamak ve uygulamak.

İletişim Birimi, Kurumsal Zekât Sistemi'nin kurumsal iletişim fonksiyonunu yerine getirmek amacıyla çeşitli faaliyetler yürütür. Bu kapsamda, aşağıdaki görev ve sorumlulukları yerine getirmesi beklenmektedir:

- Toplumsal zekât farkındalığını artıracak reklam, tanıtım ve broşürler hazırlamak,
- Toplantılar ve basın açıklamalarına ilişkin süreci yönetmek, gerekli bilgi ve belgeleri hazırlamak
- Geleneksel ve dijital medyada yayımlanacak dergi, kitap ve raporlara ilişkin içerik üretim sürecini ilgili birimlerle koordineli olarak yürütmek,
- Kurumsal Zekât Sistemi ile ilgili çıkan haberleri analiz ederek rapor hâline getirmek ve ilgili birimlere sunmak,
- Kurumsal itibarı geliştirmeye yönelik faaliyetleri yürütmek,
- Sosyal sorumluluk projelerinin etkili bir biçimde duyurulmasını sağlamak,
- Hazırlanan raporların kamuoyuna etkin biçimde sunulmasını sağlamak
- Kurumsal imajı zedelemeye yönelik mesajlara doğru ve zamanında yanıt verilmesini sağlamak.

Önerilen Kurumsal Zekât Sistemi'nin işleyişi; zekâtın toplanmasından dağıtılmasına kadar olan sürecin denetlenmesi, düzenlenmesi, verilerin kaydedilmesi, raporların hazırlanması ve periyodik olarak kamuoyuyla paylaşılmasına dayanmaktadır.

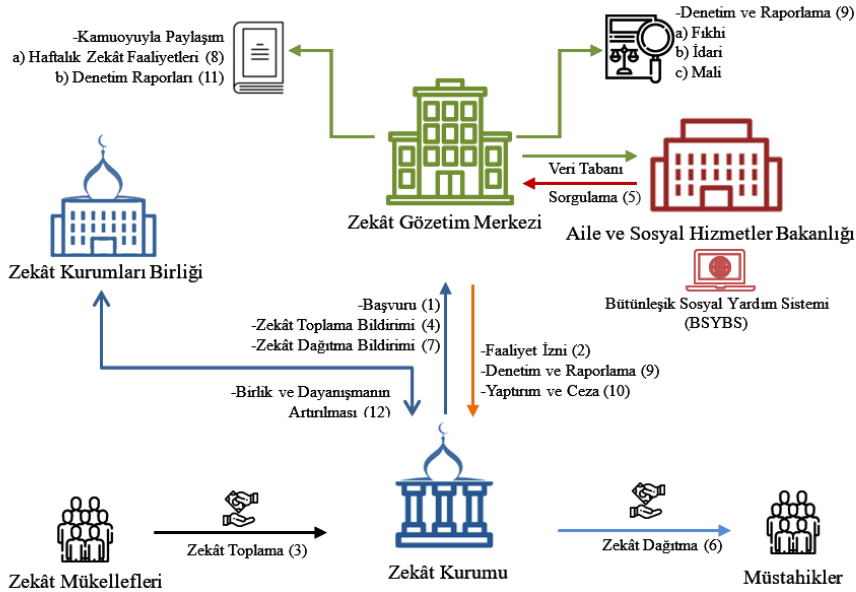
Sistem, İslâm dininin ilke ve esaslarına uygun olarak inşa edilmiş; çağın gereksinimlerini karşılayan, şeffaf ve denetlenebilir bir yapı oluşturmayı amaçlamaktadır.

İslâm dinine göre zengin kabul edilen Müslümanların, ihtiyaç sahibi kimselere ulaşmaları ve bu kişilerin temel ihtiyaçlarının karşılanması konusunda; etkin, güvenilir ve şeffaf bir sistem aracılığıyla ibadetlerini yerine getirmeleri hedeflenmektedir.

Kurumsal Zekât Sistemi'nin kurulmasıyla birlikte, hem hayırseverlerin gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşma konusundaki endişeleri giderilecek hem de yaşanabilecek doğal afetler, ekonomik krizler ve salgın hastalıklar gibi olağanüstü durumlarda devletin üstlenmek zorunda kalacağı yük hafifletilebilecektir.

Bu bağlamda, insanlar arasındaki bağın güçlenmesiyle birlikte toplumsal dayanışma ve farkındalığın artması; zekât ibadetinin özüne ve amacına daha güçlü şekilde hizmet edeceği öngörülmektedir.

Kurumsal Zekât Sistemi'nin yapısal işleyişine dair model, Şekil 2'de gösterilmiştir.



Şekil 2. Türkiye için önerilen Kurumsal Zekât Sistemi

Kurumsal Zekât Sistemi, “Zekât Gözetim Merkezi” ve “Zekât Kurumu” olarak adlandırılan iki farklı kurum yapısından oluşmaktadır. Sistemin, Şekil 2’de adım adım gösterilen işleyiş süreci aşağıdaki aşamalardan oluşmaktadır:

1) Başvuru: Türkiye’de zekât toplamak ve dağıtmak üzere faaliyet göstermek isteyen Zekât Kurumları (vakıf, dernek veya şirket), Zekât Gözetim Merkezi tarafından ilan edilen yeterlilik kriterlerine uygun bilgi ve belgelerle başvuruda bulunur.

2) Zekât Gözetim Merkezi, başvuru dosyasını; ilgili mevzuat ve Fıkıhî Yönetişim Kurulu tarafından yayımlanan ilke ve standartlara uygunluk açısından değerlendirir.

3) Faaliyet izni alan ve unvanlarında “Zekât Kurumu” ibaresi bulunan kurumlar, zekât mükelleflerinden gönüllülük esasına dayalı olarak zekât toplar.

4) Zekât Kurumları, kimden ne kadar zekât toplandığını en geç üç (3) gün içerisinde Zekât Gözetim Merkezi’ne bildirir.

5) Zekât Kurumları, zekât dağıtımını öncesinde, ihtiyaç sahiplerinin gerçek ihtiyaç sahibi olup olmadığını BSYBS (Bütünleşik Sosyal Yardım Bilgi Sistemi) aracılığıyla sorgular. Zekât Gözetim Merkezi ise hem bu bilgileri veri tabanına kaydeder hem de BSYBS üzerinden kişilerin sosyoekonomik durumuna ilişkin değerlendirme faaliyetlerini yürütür.

6) Zekât Dağıtımı: Toplanan zekât, Fikhî Yönetişim Kurulu tarafından yayımlanan rehber ve kılavuzlara uygun şekilde, Tevbe Suresi 60. ayetinde belirtilen müstahik gruplara (fakir ve miskinler, amil, islâm'a ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolunda çalışanlar ve yolcular) ivedilikle dağıtılır.

7) Zekât Dağıtım Bildirimi: Zekât Kurumları, hangi müstahike ne kadar zekât verdiklerini eş zamanlı olarak Zekât Gözetim Merkezi'ne bildirir.

8) Haftalık Rapor: Zekât Gözetim Merkezi, zekât toplama ve dağıtımına ilişkin verileri haftalık özet raporlar hâlinde hazırlayarak internet sitesi üzerinden kamuoyuyla paylaşır.

9) Denetim: Zekât Gözetim Merkezi, Zekât Kurumları'nın faaliyetlerini, ilgili yasalar ile Fikhî Yönetişim Kurulu'nun rehber ve kılavuzlarına uygunluk açısından; fikhî, malî ve idarî yönlerden denetler. Ayrıca bağımsız denetim kuruluşları da Zekât Kurumları'nın malî denetimini yaparak raporlar.

10) Yaptırım ve Ceza: İlgili mevzuat ve Fikhî Yönetişim Kurulu tarafından belirlenen ilke ve standartlara uymayan kurumlara; rehber ve kılavuzlar çerçevesinde yaptırım ve cezai müeyyideler uygulanır. Bu yaptırımlar kamuoyuyla paylaşılır.

11) Raporlama ve Kamuoyuyla Paylaşım: Denetim ve gözetim faaliyetlerine ilişkin istatistikî veriler ile bağımsız denetim şirketlerinin ve Zekât Gözetim Merkezi'nin hazırladığı raporlar, üç aylık periyotlarla Zekât Gözetim Merkezi'nin internet sayfasında kamuoyuyla paylaşılır.

12) Zekât Gözetim Merkezi'nden faaliyet izni alan Zekât Kurumları, bu izni aldıktan sonra en geç bir (1) ay içinde Zekât Kurumları Birliği'ne üye olmakla yükümlüdür. Zekât Kurumları Birliği; sistemin güvenilirliği ve sürdürülebilirliği adına, Zekât Kurumları'nın birlik ve dayanışma içerisinde faaliyet göstermesini destekleyen çalışmalar yürütür.

Kurumsal Zekât Sistemi'nin etkin bir şekilde çalışabilmesi için aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

- Sosyal finans alanıyla ilgili olup birbirinden kopuk ve dağınık şekilde yürür-lükte olan mevzuatın birleştirilerek, sosyal finans ve islâmî sosyal finans perspektifinden gerekli düzenlemelerin yapılması,
- Zekât mükelleflerinin, Kızılay'a yapılan bağışlarda olduğu gibi, yaptıkları zekât ödemelerini isteğe bağlı olarak vergi matrahından düşebilmeleri,
- Zekâtın ilk aşamada aynî değil, nakdî olarak toplanması,

- Maaşlı çalışan ve emekli bireylerin zekât ödemelerinin, bireysel emeklilik sisteminde (BES) olduğu gibi maaşlarından otomatik olarak aktarılabilmesi,
- Zekât Kurumları Güvence Fonu’nun Kurulması

Bu öneriler, sistemin daha pratik ve etkin bir şekilde işlemesine katkı sağlayacaktır.

Kamu kurumları, sivil toplum kuruluşları ve sosyal finans alanında faaliyet gösteren diğer kurumlar arasında yaşanan sorunlardan biri, farklı başlıklar altında yürürlüğe konulan çok sayıda dağınık kanuni düzenlemedir. Bu durum, kurumlararası koordinasyon sorunlarının temel nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, muhtaç asker ailelerine yapılan yardımlardan İstiklal Madalyası sahiplerine, şehit ve gazilere sağlanan desteklerden doğal afetlerden zarar görenlere kadar birçok farklı başlık altında mevzuat bulunmaktadır.³⁰ Bu dağınıklığın giderilmesi amacıyla, Zekât Gözetim Merkezi bünyesinde kurulacak olan Mevzuat, Strateji Geliştirme ve Planlama Birimi aracılığıyla kapsamlı bir mevzuat bütünlüğü sağlanması hedeflenmektedir.

Öte yandan, Gelir Vergisi Kanunu’nun 89. maddesi ve Kurumlar Vergisi Kanunu’nun 10. maddesi uyarınca, "Türkiye Kızılay Derneği’ne makbuz karşılığı yapılan nakdî bağış ve yardımların tamamı, beyan edilen kazançtan (matrahtan) indirilebilmektedir." Bu uygulama, hem gerçek kişiler hem de şirketler için geçerlidir; yapılan bağışlar, herhangi bir tutar veya oran sınırlaması olmaksızın kazançtan düşülebilmektedir.

Benzer bir istisnanın, Zekât Kurumları’na yapılan bireysel zekât ödemeleri için de tanımlanması önerilmektedir. Ancak İslâm hukukuna göre, tüzel kişiliklerin zekât mükellefiyeti bulunmadığından, bu istisnadan yalnızca gerçek kişilerin yararlanması uygun olacaktır.

Kurumsal Zekât Sistemi’nde, zekâta tabi malların ilk aşamada nakdî olarak toplanması öngörülmektedir. Çünkü bu malların aynı olarak toplanması, yüksek maliyet ve lojistik gereksinimlere yol açacaktır. Depo, çiftlik, muhafaza alanları, taşıma araçları ve görevli personel gibi unsurlar ciddi bir organizasyon gerektirir. Bu bağlamda, sistemin henüz belirli bir olgunluk ve altyapı düzeyine ulaşmadan aynı zekât toplama yöntemine geçilmesi, sistemin pratikliği ve yönetilebilirliği açısından risk oluşturabilir.

Dolayısıyla, bu aşamada en makul yöntem; zekât mükellefinin, zekâta tabi malını satarak elde ettiği nakdî tutarı zekât kurumuna teslim etmesidir. Böylece Kurumsal

³⁰ Faruk Taşçı, "Analiz: AK Parti Döneminin Sosyal Yardımları | Arka Plan ve Uygulama", SETA 377 (Ekim 2022), 14.

Zekât Sistemi daha düşük maliyetle, daha etkin, daha pratik ve hızlı bir şekilde yönetilebilir hâle gelecektir. İlerleyen aşamalarda sistemin fonksiyonları tam anlamıyla işlerlik kazandığında ve operasyonel kabiliyeti arttığında, aynı zekât uygulaması yeniden değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Zekât ödemelerinin hızlı ve kolay bir şekilde yapılabilmesi için, çalışan bireylerin gönüllülük esasına dayalı olarak maaşlarından otomatik zekât kesintisi yapılması önerilmektedir. Bu yöntem, bireysel emeklilik sisteminde hâlihazırda uygulandığı gibi, zekât kurumlarına da otomatik aktarım sistemini uygulanabilir kılacaktır. Ancak bu işlemin sorunsuz işleyebilmesi için kurumlararası etkin bir koordinasyon mekanizması kurulması gerekmektedir.

Kurumsal Zekât Sistemi'nde daha fazla fon toplanabilmesi ve daha çok ihtiyaç sahibine ulaşılabilmesi için; vergi istisnalarının tanımlanması, veri tabanlarının birleştirilerek ortak paylaşıma açılması ve mevzuat birliğinin sağlanması büyük önem taşımaktadır.

Zekât kurumları, faaliyete başlamak amacıyla başvuru yaparken; gerekli bilgi ve belgelerin yanı sıra, toplanan zekâtın zayi edilmesi veya muhtemel olumsuzluklara karşı tedbir amacıyla, Zekât Gözetim Merkezi tarafından belirlenen tutarı "Zekât Kurumları Güvence Fonu"na yatıracaktır. Fon, Zekât Gözetim Merkezi tarafından dezavantajlı gruplara yönelik; eğitim faaliyetleri, meslek edindirme kursları, yaşlı bakımı, rehabilitasyon merkezleri, sağlık taramaları, hastaneler, engellilerin ihtiyaçlarına yönelik hizmetler ile sel, deprem ve yangın gibi doğal afetlerde kullanılmak üzere yönetilecektir.

Zekât Kurumları Güvence Fonu, Zekât Gözetim Merkezi tarafından yönetilecektir. Zekât kurumu, dağıtmak üzere topladığı zekâtı herhangi bir sebeple zayi ederse, mükelleflerin ibadetlerini yerine getirmiş sayılmaları amacıyla bu fondan müstahiklere ödeme yapılacaktır.

Herhangi bir sebeple zekât toplama faaliyeti sona eren kurumun, varsa ceza veya ödenmeyen zekât tutarı düşüldükten sonra kalan anaparası iade edilecektir. Elde edilen yatırım geliri ise fon bünyesinde kalacaktır.

Fonun yeterli olmaması durumunda, Zekât Kurumu'nun taşınır ve taşınmaz varlıklarına el konularak oluşan açık kapatılacaktır. Böylece hem zekât mükelleflerinin hem de müstahiklerin olası mağduriyeti önlenmiş olacak; ayrıca deprem, yangın ve sel gibi olağanüstü durumlar için ek kaynak sağlanmış olacaktır.

Zekât Kurumları Güvence Fonu’nun önceliği, yatırım yapmak değil; oluşabilecek olumsuzlukların önüne geçmektir.

Diğer taraftan, Fıkhî Yönetişim Kurulu’nun zekât kurumlarına, zekâttan pay alma hakkı tanınması hâlinde, bu payın belirli bir kısmı Zekât Kurumları Güvence Fonu’na aktarılabilir. Örneğin, âmîl sıfatıyla zekâttan %12,5 oranında pay alınması durumunda, bunun %2,5’i Güvence Fonu’nun kullanımına sunulabilir.

Bütün bu düzenlemeler sonucunda, devletin dezavantajlı gruplara yönelik olarak yaptığı harcamalarda azalma sağlanabileceği veya bu harcamalara daha az kaynak ayrılması gerekeceği öngörülmektedir. Etkin, uluslararası standartlara uygun, yüksek koordinasyon kapasitesine sahip, şeffaf ve toplumun tüm kesimleri tarafından güven duyulan bir sistemin bu misyonu üstleneceği beklenmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin 2000–2021 yılları arasında, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı aracılığıyla yaptığı sosyal koruma harcamalarına ilişkin veriler Tablo 2’de gösterilmiştir.³¹

Yıl	Milyar Euro	Milyar TL	GSYH (%)
2000	23,5 €	₺13,5	7,9
2001	19,6 €	₺21,6	8,7
2002	23,3 €	₺33,5	9,3
2003	28,6 €	₺48,4	10,3
2004	34,3 €	₺60,9	10,5
2005	42,4 €	₺71,1	10,5
2006	46,9 €	₺84,9	10,7
2007	54,9 €	₺98,0	11
2008	59,5 €	₺113,5	11,3
2009	62,2 €	₺134,5	13,4
2010	74,4 €	₺148,4	12,7
2011	73,4 €	₺171,7	12,2
2012	84,6 €	₺195,7	12,4
2013	87,0 €	₺220,4	12,1
2014	85,1 €	₺247,2	12,0
2015	92,6 €	₺290,1	11,9
2016	100,7 €	₺336,5	12,8
2017	92,9 €	₺382,7	12,2
2018	78,6 €	₺448,7	11,9
2019	85,3 €	₺542,2	12,6
2020	81,4 €	₺655,3	13,0
2021	75,0 €	₺788,2	10,9
Ortalama	63,9 €	₺232,1	11,38

Tablo 2. Yıllar İtibariyle Sosyal Koruma Harcamaları ve GSYH Payı

³¹ Eurostat Metadata, “Social Protection (spr)” (Erişim 01 Ekim 2024).

Tablo 2'ye göre 2000 yılında söz konusu harcama 13,5 milyar TL iken; bu tutar 2008 yılında 113 milyar TL'ye, 2021 yılında ise 788,2 milyar TL'ye ulaşmış ve Cumhuriyet tarihinin en yüksek düzeyine çıkmıştır.

Bu rakamlar Euro cinsinden değerlendirildiğinde:

- 2000 yılında 23,5 Milyar Euro,
- 2008 yılında 59,5 Milyar Euro,
- 2021 yılında ise 75 Milyar Euro olarak gerçekleşmiştir.

Diğer yandan, ayrılan tutar mutlak olarak artsa da, hem Euro cinsinden hem de Gayri Safi Yurt İçi Hasıla (GSYH) oranı bakımından değerlendirildiğinde; yıllar itibarıyla bu harcamaların nispi olarak azaldığı görülmektedir.

Türkiye'de zekât, devlet desteğiyle şeffaf, denetlenebilir, yüksek koordinasyon kapasitesine sahip ve zekât ödemesinin hızlı ve kolay yapılabilirdiği bir sistem hâline geldiğinde; sosyal finansın en önemli kurumlarından biri olacağı öngörülmektedir.

Bu doğrultuda, yaklaşık olarak GSYH'nin %11,3'ü kadar olan söz konusu sosyal harcamalara ya hiç gerek kalmayacağı ya da bu harcamaların önemli ölçüde azalacağı değerlendirilmektedir.

Çalışma kapsamında değerlendirilen veriler ve sistem önerileri doğrultusunda, Kurumsal Zekât Sistemi'nin etkin ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşması; hem kamu harcamalarının rasyonelleştirilmesi hem de toplumsal dayanışma kültürünün güçlendirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Zekâtın sistematik şekilde toplanması, şeffaflık içinde dağıtılması ve veriye dayalı olarak yönetilmesi, yalnızca ihtiyaç sahiplerinin daha doğru tespit edilmesini sağlamayacak; aynı zamanda mükelleflerin ibadet bilincini de pekiştirecektir.

Devletin sosyal harcamalarının zamanla azalması, bu kaynakların daha stratejik alanlara yönlendirilmesini mümkün kılacak; böylece sosyal adalet, gelir dağılımında denge ve ekonomik refah açısından yeni bir denge mekanizması oluşacaktır.

Kurumsal Zekât Sistemi, Türkiye'de İslâmî sosyal finans araçlarının kurumsallaşması bakımından model teşkil edecek niteliktedir. Bu bağlamda oluşturulacak sistemin sadece ulusal düzeyde değil; İslâm İşbirliği Teşkilatı (İİT) başta olmak üzere benzer yapılarla iş birliğinin kurulması yapılması içinde bölgesel ve küresel ölçekte yaygınlaştırılması hedeflenmelidir.

Sonuç olarak, önerilen bu sistem, zekâtın kurumsallaşarak sadece bireysel değil, kamusal ve küresel ölçekte dönüştürücü bir güce dönüşmesini mümkün kılacak bir yapıyı temsil etmektedir.

Sonuç

İslâmî sosyal finans; sosyal adaleti, ekonomik ilerlemeyi ve çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmeyi amaçlayan, aynı zamanda sosyal sorumluluk projelerine yatırım yapmak gibi finansın etik yönlerine de odaklanan bir finans türüdür.

İslâmî sosyal finans, vakıf, zekât, karz-ı hasen, mikrofinans, melek yatırımcılık, İslâmî yatırım fonları, kitle fonlaması, girişimcilik ve risk sermayesi gibi çeşitli kurumsal araçlar aracılığıyla sağladığı fonlarla toplumsal ve bireysel refahı artırmayı hedeflemektedir.³² Daha açık bir ifadeyle, sosyal finans kurumları dezavantajlı ve sosyal olarak dışlanmış gruplara yönelik çok çeşitli faaliyetler yürütmektedir.³³

Zekât, İslâm’ın beş temel şartından biri olmasının yanı sıra, güçlü iktisadî sonuçlara sahip olması nedeniyle İslâmî sosyal finansın en önemli kurumlarından biridir. Çünkü zekât, İslâmî sosyal finansın çözüm üretmeyi amaçladığı dezavantajlı gruplara doğrudan hitap eden bir mekanizmadır.

Günümüzde zekât uygulaması ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Bazı ülkelerde zekât kişinin inisiyatifine bırakılırken, bazı ülkelerde zorunlu, bazı ülkelerde ise gönüllülük esasına dayalı olarak toplanmaktadır. Bu ülkelerin çoğunda, devlet ya doğrudan ya da yönettiği STK’lar aracılığıyla zekât faaliyetlerini dolaylı olarak yürütmektedir. Ancak devletin zekât sisteminde aktif rol aldığı ülkelerde, zaman zaman güven sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü devlet, siyasal bir organizasyon olarak yönetildiğinden, iktidar karşısında konumlanan muhalif gruplar tarafından yapılan zekât uygulamaları kuşkuyla karşılanabilmektedir. Bu gruplar başta olmak üzere, toplumun belirli kesimleri zekâtın adil bir şekilde toplanıp dağıtılmadığına inanmaktadır. Sonuç olarak, çeşitli gerekçelerle devlet eliyle zekât toplayan kurumlara ya hiç güven duyulmamakta ya da oldukça sınırlı güven duyulmaktadır. Bu durum, zekâtın devlet eliyle yönetilmesinin toplumun tüm kesimlerini kapsamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Türkiye özelinde ise, Müslüman bireylerin gönüllülük esasına dayalı olarak istedikleri Zekât Kurumları aracılığıyla, şeffaf ve hesap verilebilir bir sistem üzerinden

³² Khadar Ahmed Dirie vd., “Islamic Social Finance for Achieving Sustainable Development Goals: A Systematic Literature Review and Future Research Agenda”, *International Journal of Ethics and Systems*, (Temmuz 2023), 3.

³³ Mohd Nahar Mohd Arshad - Mohamed Aslam Mohamed Haneef, “Third sector socio-economic models: how waqf fits in?”, *Institutions and Economies*, 8/2 (2016), 91.

zekâtlarını gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaştırma imkânı bulmaları öngörülmektedir. Türkiye'nin sosyolojik gerçeklikleri ve dini hassasiyetleri dikkate alındığında; zekâtın, devlete bağlı olmayan Zekât Kurumları tarafından toplanıp dağıtıldığı; ancak bu kurumların her faaliyetinin, mali, idarî ve fikhî denetim yetkisine sahip, özerk bir yapı olan Zekât Gözetim Merkezi tarafından izlenip raporlandığı bir modelin daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada, İslâmî sosyal finansın temel araçlarından biri olan zekâtın, çağın gereklerine uygun, kurumsal, şeffaf ve denetlenebilir bir sistem üzerinden nasıl yönetilebileceği ele alınmıştır. Mevcut uygulamalarda görülen dağınıklık, güven eksikliği ve koordinasyon sorunlarına çözüm olarak önerilen Kurumsal Zekât Sistemi, bireysel ibadeti toplumsal faydaya dönüştüren, sürdürülebilir ve hesap verebilir bir yapıyı hedeflemektedir.

Zekât Gözetim Merkezi'nin fikhî, idarî ve malî denetim fonksiyonlarıyla donatılmış bağımsız ve özerk bir yapı olması, hem zekât mükelleflerinin hem de müstahiklerin sisteme olan güvenini artıracaktır. Bu yapı sayesinde zekât, sadece bireylerin vicdanına bırakılmış bir yükümlülük olmaktan çıkarak, devletin sosyal politika yükünü hafifleten tamamlayıcı bir mekanizmaya dönüşecektir.

Ayrıca, zekâtın nakdî olarak toplanması, vergi matrahından indirim yoluyla teşvik edilmesi ve gönüllülük esasına dayalı otomatik ödeme sistemlerinin geliştirilmesi gibi öneriler, sistemin işleyişini kolaylaştıracak ve yaygınlığını artıracaktır.

Çalışmada önerilen Kurumsal Zekât Sistemi; toplumsal refahın artırılması, kaynakların etkin yönetilmesi ve sosyal adaletin sağlanması yolunda önemli bir araç olabilir. Bu sistemin hayata geçirilmesiyle birlikte devletin sosyal harcamaları azalacak, gelir dağılımı dengelenecek ve dezavantajlı grupların desteklenmesi daha planlı, sürdürülebilir ve sistematik bir yapıya kavuşacaktır.

Türkiye'de geliştirilen Kurumsal Zekât Sistemi, özerk, şeffaf ve denetlenebilir yapısıyla; bir yandan toplumsal dayanışmayı güçlendirme potansiyeline sahipken, diğer yandan İslâm ülkeleri için örnek teşkil edebilecek bir model olarak öne çıkmaktadır.

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: DÖ (%50), ŞÖ (%50), Veri Toplanması/Data Collection: DÖ (%50), ŞÖ (%50), Veri Analizi/Data Analysis: DÖ (%50), ŞÖ (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: DÖ (%50), ŞÖ (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: DÖ (%90), ŞÖ (%10).

Kaynakça

- Abdullah, Rose. *Zakat Management in Brunei Darussalam: Funding the Economic Activities of the Poor*. Malezya: Universiti Islam Sultan Sharif Ali, 1. Basım, 2012. https://www.researchgate.net/publication/288701681_Zakat_Management_in_Brunei_Darussalam_Funding_the_Economic_Activities_of_the_Poor
- Abdullah, Zaki vd. “Measuring Amil Happiness Using Psychological Approach: Evidence from Yogyakarta, Indonesia”. *International Journal of Zakat* 4/2 (12 Aralık 2019), 13-22. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v4i2.188>
- Apak, Adem. “Emevî ve Abbasîler Döneminde Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. 303-322. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017. https://isamveri.org/pdfdrgr/G00202/2017/2017_APAKA1.pdf
- Arshad, Mohd Nahar Mohd - Haneef, Mohamed Aslam Mohamed. “Third sector socioeconomic models: how waqf fits in?” *Institutions and Economies*, 75-93.
- Aydın, Murat. *Makro-Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Zekât Müessesesi: Türkiye İçin Malezya Modeli Örneği*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Aydınbaş, Yunus Emre. *Ekonomik, Sosyal ve Hukuki Boyutlarıyla Türkiye’de Zekât Analizi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Aydın, Murat - Odabaş, Hakkı. “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 21/54 (15-12-2018) (15 Aralık 2018), 145-174. <https://doi.org/10.15745/da.470809>
- Cevahir, Hüseyin. *Türkiye’de Yoksulluğu Önlemenin Etkili Bir Yolu: Zekât Kurumu*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çalışkan, Muhammed Beşir. “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşmasına Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*. <https://doi.org/10.25272/ijisef.641305>
- Dirie, Khadar Ahmed vd. “Islamic Social Finance for Achieving Sustainable Development Goals: A Systematic Literature Review and Future Research Agenda”. *International Journal of Ethics and Systems*. <https://doi.org/10.1108/IJOES-12-2022-0317>

- Duman, Soner. “Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (31 Mart 2018), 57-78. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2018.4.1.04>
- Eurostat Metadata. “Social Protection (spr)”. Erişim 01 Ekim 2024. https://ec.europa.eu/eurostat/cache/metadata/en/spr_esms.htm
- Fakir, Muhammed Abdulhalik. *Hiz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi Zekât Uygulamaları*. Yök Tez: Ankara Üniversitesi, 2018.
- Gökburun, İbrahim. *Zekâtın Kurumsallaşmasının Gelir Dağılımı Üzerine Etkileri: Türkiye Üzerine Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Gümüş, Niyazi. *Yoksulluğun azaltılmasında bir çözüm önerisi: Zekat fonu örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/handle/20.500.12619/77180>
- Hammad, Maya. *Overview of Zakat Practices around the World*. Research Report. Research Report, 2022. Research Report, www.econstor.eu. <https://www.econstor.eu/handle/10419/265319>
- IRTI, Islamic Research and Training Institute. *Islamic Social Finance Report 2020* (2020).
- Kallek, Cengiz. “Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hiz. Peygamber ve Râşid Halifeler Dönemi”. *Ensar Neşriyat*. 195-213. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Karadağı, Ali Muhyiddin. “Günümüzde İdeal Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı?” *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. thk. Abdullah ŞAHİN Salih KAHRAMAN. 9571039. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017. http://www.isav.org.tr/img/20171018_4329034686.pdf
- Kaya, Süleyman. “Fıkhi Açıdan Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 221-254.
- Kholiq, Achmad - Hartono, Nono. “Amil Zakat Governance Risk Mitigation: An ERM – COSO Analysis” 6 (2021).
- Öz, Veysel. “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (26 Aralık 2022), 241-253. <https://doi.org/10.48120/oad.1125966>
- Pertiwi, Risa Sari vd. “Zakat and Youth Empowerment: A Case Study of Al Azhar Zakat Institution, Indonesia”. *International Journal of Zakat*, 51-66.
- Powell, Russell. *Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence* (SSRN Scholarly Paper, 2009). Social Science Research Network. Erişim 25 Mart 2024. <https://papers.ssrn.com/abstract=1351024>
- Sawmar, Abdulsalam Ahmed - Mohammed, Mustafa Omar. “Governance of Formal Zakat Institution in Saudi Arabia; Issues and Challenges to Improving Zakat Payers’ Compliance” 4 (2019).

- Selçuk, Mervan. *Zekâtın Modern Anlamda Kurumsallaşması Ve Türkiye İçin Uygulanabilir Bir Model Önerisi*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://www.proquest.com/docview/2689295961/abstract/C688CC00BE0046ABPQ/1>
- Sırım, Veli - Erdoğan, Fatma. “Osmanlı Devletinde Zekat Uygulamasının Kurumsal Yapısına İlişkin Bir Analiz”. 82-91. İstanbul, 2018. https://isefe.org/dosyalar/arsiv/2018_2/ISEFE18-AUTUMN-TAM.pdf
- Taşcı, Faruk. “Analiz: AK Parti Döneminin Sosyal Yardımları | Arka Plan ve Uygulama”. SETA. <https://www.setav.org/egitim-ve-sosyal-politikalar/analiz-ak-parti-doneminin-sosyal-yardimlari-arka-plan-ve-uygulama>
- Turan, Melih. *İslam İktisat Siyaseti Açısından Zekâtın Kurumsallaşması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Cinsiyet ve Adalet Normları Bağlamında Mirastaki Pay Farklılıklarının Fıkḥî Analizi

İbrahim TÜFEKÇİ

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Prof. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Professor, University of Sinop Faculty of Theology

Sinop/TÜRKİYE

itufekci@sinop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6565-1627

Hasan ŞAHİN

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Dr., University of Sinop Faculty of Theology

Sinop/TÜRKİYE

hsahin@sinop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7585-994X

Öz

İslâm miras hukuku, kendine özgü bir sisteme sahip olup hem bireysel hakları hem de akrabalık bağlarını gözeten ve bu özelliği ile diğer miras sistemlerinden ayrılan özgün bir yapıya sahiptir. Ancak bu yapının yeterince anlaşılabilmesi, vârislerin terekeyi paylaşımında adaletin sağlanmadığı yönünde çeşitli eleştirilerin gündeme gelmesine yol açmış ve açmaya da devam etmektedir. Özellikle, erkeklerin kadınlardan daha fazla pay almasının adalet ilkesine aykırı olduğu iddiası sıkça dile getirilmektedir. Ne var ki İslâm hukukunun bütüncül yaklaşımı göz önünde bulundurulmadan yapılan bu eleştiriler gerçeği yansıtmamaktadır. Zira miras hukukunu doğru anlamak, hükümlerin kendi iç

Geliş/Received: 18.02.2025 | **Kabul/Accepted:** 13.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Tüfekçi, İbrahim – Şahin, Hasan. “Cinsiyet ve Adalet Normları Bağlamında Mirastaki Pay Farklılıklarının Fıkḥî Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 405-430./ Tüfekçi, İbrahim – Şahin, Hasan. “Jurisprudential Analysis of Share Differences in Inheritance in the Context of Gender and Justice Norms”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 405-430.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1642157>

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.

© İbrahim TÜFEKÇİ – Hasan ŞAHİN | CC BY-NC-ND 4.0 International

bütünlüğü ve sistematik bağlamı ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bazı durumlarda kadınların erkeklerle eşit pay aldığı, kimi durumlarda kadınların daha fazla, erkeklerin ise daha az pay aldığı hatta bazı hallerde yalnızca kadının pay alıp erkeğin hiç pay almadığı örnekler bulunmaktadır. Bu durum, İslâm miras hukukunda payların vârislerin ailevi ve toplumsal yükümlülükleri ile doğru orantılı olarak belirlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla burada cinsiyet temelli bir adaletsizlikten ziyade, görev ve sorumluluk esasına dayalı bir adalet anlayışı söz konusudur. Bu çalışmanın amacı, İslâm miras hukukunun kendi bütünlüğü içerisinde adaleti daima tesis edici bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda araştırmada önce klasik kaynaklardan elde edilen bulgular ışığında İslâm miras hukukunun genel yapısı tanıtılmış, ardından miras hukukuna hâkim ilkeler çerçevesinde paylardaki farklılıkların gerekçelerine değinilmiştir. Ayrıca güncel literatür taraması yapılmış; ilgili kitap, tez ve makalelerden yararlanılarak konuya dair genel bir değerlendirme sunulmuştur. Bunun yanında, konunun daha anlaşılır kılınması için kadın ve erkek paylarının örnekler üzerinden karşılaştırılması yoluna gidilerek mevcut çalışmaların ötesinde yeni bir katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Adalet, Cinsiyet, Miras, Tereke, Mirasçı.

Jurisprudential Analysis of Share Differences in Inheritance in the Context of Gender and Justice Norms

Abstract

Islamic inheritance law possesses a unique structure that distinguishes it from other inheritance systems by taking into account both individual rights and kinship ties. However, a lack of adequate understanding of this system has led to various criticisms, particularly claims that the distribution of the estate among heirs is unjust. A particularly prominent criticism is the claim that men receive significantly larger shares than women, a practice often portrayed as fundamentally unjust and incompatible with the principle of equality. Yet such claims, when made without considering the holistic and systematic nature of Islamic law, fail to reflect the true intent of its provisions. A proper understanding of inheritance law requires analyzing its rulings within their internal logic and broader legal context. There are cases in which women receive equal shares, instances where women receive more than men, and even scenarios where only women inherit while men receive nothing. These examples demonstrate that Islamic inheritance shares are proportionate to the familial and social responsibilities of each heir. Accordingly, the system is not based on gender-based injustice but rather on a justice model grounded in duty and responsibility. The purpose of this study is to demonstrate that Islamic inheritance law, when considered in its full context, embodies a consistent

and equitable approach to justice. To achieve this, the research first outlines the general structure of Islamic inheritance law using classical sources. It then examines the principles underlying inheritance distribution and explains the rationale behind differences in shares. A review of current literature, including relevant books, theses, and articles, is also provided. Additionally, to enhance clarity, the study includes comparative examples illustrating how inheritance shares differ between men and women, thereby offering a contribution that goes beyond existing research.

Keywords: Islamic law, Justice, Gender, Inheritance, Legacy, Inheritor.

Giriş

İslâm miras hukuku dayanışma, akrabalık ve ihtiyaç gibi belli ilkeler çerçevesinde miras paylaşımını esas tutmuştur. Bu ilkelerin gayesinin paylaşmada adaleti sağlamak olduğu açıktır. Nitekim üstlenilen sorumluluk ile miras payları arasındaki ilişki doğru orantılıdır. Sorumluluğu fazla olanın miras payı da fazla takdir edilmiştir. Bu yönüyle İslâm miras hukukunda her hak edene hak ettiği oranda vermeyi amaçlayan dağıtıcı bir adaletin¹ hayata geçirilmesi hedeflenmiştir. Bununla birlikte bu dağıtımdaki hikmetin kesin bir şekilde ve tam anlamıyla bilinmesi mümkün olmayabilir. Nitekim paylaşımındaki hikmetin tam anlaşılamayacağına işaret eden miras âyetini² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır yorumlarken “Vârise vasiyet yoktur”³ hadisinin bu konu ile ilgili olduğunu belirtir. Ayrıca o, kişi öldükten sonra geride kalan usûl ve fûrûundan hangisinin dünya ve ahirette onun için daha faydalı olacağını bilinemeyeceğini, bu sebeple âyeti, varislerden bazısını diğerlerine tercih etmenin yanlış bir iş olacağı yönünde yorumlar.⁴

İslâm miras hukukunun paylaşım sistemine göre bazı hallerde erkeğe kadının payının iki misli verilmesi, öteden beri tartışma konusu yapılır. Fakat meselenin ayrınıtısına girildiğinde amacın kadını aşağılamak olmadığı ve mirasın belli bir sistem dâhilinde paylaştırıldığı görülür. Gerçekten erkeklerin kadınlardan fazla pay aldıkları durumlar vardır. Ama bunun yanında kadınların da erkeklerle eşit ve erkeklerden daha

¹ “Adâlet genellikle, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifade eder. Bu denge bazı hallerde eşitlikle gerçekleşir; ancak adâlet eşitlik değil, dengedir.” Bk. Hayreddin Karaman, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 04 Şubat 2025); ayrıca bk. Recep Özdemir, “İslâm Düşüncesine Göre Adâlet ve Adâletin Önündeki Engeller”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 219, 227.

² “Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.” en-Nisâ 4/11.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Vesâyâ”, 6.

⁴ Âyetin yorumu için bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, 2014), 2/514.

fazla pay aldıkları durumlar, hatta kadınlar mirastan pay alırken erkeklerin hiç almadıkları haller de bulunur. Söz konusu durumlar incelendiğinde İslâm'ın amacının kadına zulmetmek değil, başka maslahatları gerçekleştirmek olduğu ve bu paylaşımda cinsiyet odaklı bir yaklaşım yerine sorumluluk odaklı ve dağıtıcı bir adaletin esas alındığı görülecektir.

Makalede öncelikle İslâm miras hukuk sisteminin temel özellikleri, genel ilkeleri çerçevesinde paylardaki farklılıkların görebildiğimiz hikmetleri, mirasın unsuru, şartları ve temel kavramları ele alınacaktır. Daha sonra kadın erkek hisselerinin karşılaştırması bağlamında erkeklerin kadınlardan fazla aldığı durumlar, her iki cinsin eşit aldığı haller, kadınların erkeklerden fazla aldığı ve son olarak da erkeklerin hisse almayıp kadınların hisse aldığı durumlar örnekler çerçevesinde işlenecektir. Çalışmada İslâm miras hukukuna ilişkin klasik kaynaklar, modern dönemde yazılmış olan kitap, tez ve makalelere müracaat edilecektir.

İslâm miras hukukuna ait mevcut çalışmaların bir kısmı genel, bir kısmı da özel içerikli çalışmalardır. Bu makaledeki konuya yakın çalışmalar Neriman Çıldır'ın 1996 tarihli *İslâm Hukukunda Kadınların Mirasçılığı* (Yüksek lisans),⁵ Mehmet Sait Yıldırım'ın 2007 tarihli *Kur'ân Açısından Kadının Şâhitliği ve Mirastaki Konumu* (Yüksek Lisans),⁶ Hamza Arslan'ın 2009 tarihli *Terike Taksiminde Gözetilen Maslahatlar* (Yüksek Lisans)⁷ Ahmet Efe'nin 2011 tarihli makalesi “İslâm Miras Hukukunda Kadın ve Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”,⁸ Zeynep Cerah'ın 2012 tarihli *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası* (Yüksek lisans),⁹ İbrahim Yılmaz'ın 2018 tarihli makalesi “İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”¹⁰ ve Hüseyin Karakaya'nın 2024 tarihli makalesi “İslâm Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras

⁵ Neriman Çıldır, *İslâm Hukukunda Kadınların Mirasçılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

⁶ Mehmet Sait Yıldırım, *Kur'ân Açısından Kadının Şâhitliği ve Mirastaki Konumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁷ Hamza Arslan, *İslâm Miras Hukukunda Terike Taksiminde Gözetilen Maslahatlar* (Elazığ: Elazığ Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁸ Bk. Ahmet Efe, “İslâm Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 157-168.

⁹ Zeynep Cerah, *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

¹⁰ İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet ile Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 347-376.

Payları”¹¹ sayılabilir. Bunlar, kadın ve erkek hisselerindeki farklılığı değişik açılardan ele alan ayrıca bu farklılığın gerekçe ve hikmetini tespit gayesi güden faydalı birer çalışmadır.¹²

Bu makalenin yazılmasındaki temel saik, oryantalistlerin ve kötü niyetli bazı çevrelerin İslâm hukukunun kadını aşağıladığı, mirastaki payını bile erkeğin yarısı olarak belirlediği yönünde oluşturduğu algının yanlışlığını ortaya koymaktır.

İslâm miras hukuk sisteminde mirastan pay alma açısından kadınlarla erkeklerin durumlarını mukayese etmek için öncelikle miras sistemine hâkim olan temel ilkeleri bilmek gerekir. Bu nedenle miras paylaşımında uygulanan belli başlı sistemlere ve gözetilen ilkelere kısaca değinilecektir. Miras payları ile ilgili kadın –erkek tabirleri burada tarif için kullanılmış olup bu kullanım cinsiyetin merkeze alınmadığını göstermeye dönük izahların anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. Sistemlere geçmeden önce makalede karşılaşılabilecek olan bazı önemli kavramlara burada yer verilecektir.

Ashâbü'l-ferâiz: Mirastaki payları ferdî sisteme uygun olarak tek tek belirlenen mirasçılardır.¹³ Söz konusu mirasçıların payları, nas ile belirlenmiş olup, bunlar dört erkek, sekiz kadın olmak üzere on iki kişiden oluşur. Ashâbü'l-ferâiz; 1. Karı, 2. Koca, 3. Baba, 4. Babanın babası, 5. Ana, 6. Ana bir erkek kardeş, 7. Ana bir kız kardeş, 8. Ana baba bir kız kardeş, 9. Baba bir kız kardeş, 10. Kız, 11. Oğlun kızları, 12. Nine şeklinde olup bu on iki kişinin on tanesi nesep (kan hısımlığı) yoluyla, ikisi de karı ve koca olmaları (nikâh) sebebiyle mirasçı olmaktadır.¹⁴

Asabe: Tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, ashâbü'l-ferâizle birlikte bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçılardır. En başta oğul ve oğlun oğlu olmak üzere baba, dede, erkek kardeş ve amca gibi genelde erkek akrabadan oluşur.¹⁵

¹¹ Hüseyin Karayaka, “İslâm Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2024), 347-373.

¹² Bu konuda daha fazla detay için bk. Abdurrahman Yazıcı, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 309-328.

¹³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye* (Mısır: Matbatu Mustafa el-Bâbî, 1363), 8; Hamdi Döndüren, “Ashâbü'l-Ferâiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025). Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yay., 2010), 33.

¹⁴ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1412), 6/763-764.

¹⁵ Hayreddin Karaman, “Asabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025). Hz. Peygamber “Miras paylarını belirli hisse sahiplerine veriniz. Hisselerden arta kalanı, (ölüye) en yakın erkeğe veriniz” buyurmuştur. Bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. “Ferâiz”, 5, 7, 9, 15; Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.). “Ferâiz”, 2, 3, 4.

Zevi'l-erhâm: Ashâbü'l-ferâizle asabe gruplarına dahil olmayan kan hısımlarını ifade eder. Meselâ ana yoluyla dedeler, kızın çocukları, dayı, teyze, hala bu grupta yer alır. Bunların çoğu, kişinin anası veya kızı yoluyla kan bağı bulunan akrabalarından oluşmakla birlikte hala gibi baba tarafından bazı akrabalarını da içerir.¹⁶

Red: Belirli pay sahipleri (ashâbü'l-ferâiz) paylarını aldıktan sonra artan miktarın tekrar kendilerine dağıtılmasını ifade eder. Böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine reddiye denir.¹⁷ Diğer kavramlara göre anlaşılması daha zor olduğu düşünüldüğünde konunun çok soyut kalmaması bakımından bir örnek vermek yerinde olacaktır.

Meselâ ana ve kız mirasçı oldukları takdirde ananın hissesi 1/6, kızın hissesi 1/2'dir. Ana ile kızın hisselerinin toplamı 4/6 olup kalan 2 hisse de bu mirasçılara payları oranında red yoluyla verilir. Bu şekilde artan mal mirasçıların paylarına ilave edilmiş olur. Bu durumda payların toplamı ortak payda kabul edilip tereke 6 hisseye değil 4 hisseye bölünür; ana 1/4, kız da 3/4 hisse alır. Bu yöntemle ana ve kız artan kısmı hisseleri oranında paylaşarak terekenin tamamının hak sahibi olurlar. Red yapıldıktan sonra varislere düşen hisse ve paylar aşağıdaki tabloda görülmektedir.

1 hisse	3 hisse	6- 4 (toplam hisse)
Ana 1/6	Kız 1/2	

Mirasın 60 dönüm tarla olduğu düşünüldüğünde ilk başta ana bunun 10 dönümünü, kız ise 30 dönümünü alırken, red yapıldıktan sonra ana 15, kız da 45 dönümünü alarak ilk baştakinden daha fazla hisse sahibi olurlar.

Avl: Mirasın paylaşımında belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadadan fazla çıkması durumudur. Bu fazlalık sebebiyle ortaya çıkan miras meselesine avliyye denir.¹⁸ Meselâ mirasçı olarak koca, ana, kız ve oğlun kızının kalması durumunda; koca 1/4, ana 1/6, kız 1/2, oğlun kızı da 1/6 alır. Ortak payda 12 olur. Hisseler dağıtılınca payların toplamının mahreci yani meselenin aslını geçip 13 olduğu görülür. Bu durumda miras 12'ye değil 13'e

¹⁶ Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 9; Hamza Aktan, "Zevi'l-Erhâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025).

¹⁷ Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 8; Hamza Aktan, "Red", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025).

¹⁸ Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025); Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 97.

bölünür ve paylar da bu orana göre dağıtılarak herkes hissesinden payı oranında eksik almış olur.¹⁹

3	2	6	2	12 13 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Kız 1/2	Oğlun kızı 1/6	

Hacb: Bir vârisin, kendisinden daha yakın mirasçı bulunması sebebiyle miras hakkından mahrum kalması anlamına gelir. İki türü vardır. Hacb-i hırmân, bir vârisi mirastan tamamen mahrum bırakmaktır. Hacb-i noksân ise bir vârisi kısmen mirastan mahrum bırakmak, hissesini azaltmaktır.²⁰

1. Genel Olarak Miras Paylaşım Sistemleri ve İslâm Miras Hukuku

İnsanlık tarihi boyunca miras paylaşımı farklı sistemlerde kendisini göstermiştir. Paylaşım sistemlerinin elbette dayandığı temel birtakım prensipler bulunmaktadır. İslâm hukukunun hangi tür sisteme sahip olduğu ve temel ilkelerinin neler olduğunu tespit etmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Miras taksiminde genel olarak üç ayrı sistemden söz edilir. Bunlar; sınıf sistemi, zümre sistemi ve ferdî sistemdir. Sınıf sisteminde akrabalar sınıflara ayrılmış ve tasnif edilmiştir. Bu sistemde sevgi ve manevî ilgiden hareket edilmiştir. Dolayısıyla bu sistemde önce gelen sınıf, sonra geleni mirastan mahrum bırakmaktadır. Fransız hukuku sınıf sistemini benimseyenler arasında zikredilir.²¹

Zümre sisteminde karı veya koca asıl kabul edilmiş ve bunlar çocuklar ile birlikte bir zümre sayılmıştır. Bu sistemde de üst zümre varken alt zümre vâris olamaz. Her zümrede üst tabaka alt tabakayı meselâ baba kendisiyle birlikte mirasçı evlatlarını (fer'ini) mirastan mahrum bırakır; yani baba varken mûrisin kardeşi miras alamaz. Fer'i ölüye bağlayan asıl daha önce ölmüş ise aslın alacağı miras onun fer'lerine intikal eder. İsviçre, Alman ve Türk miras hukukları zümre sistemi arasında sayılır.²²

¹⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1414), 29/161.

²⁰ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 5/558; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 85-86; Hamza Aktan, "Hacb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 05 Şubat 2025).

²¹ Şakir Berki, "Romada Miras Hukuku", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mayıs 1953), 542; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 1/356.

²² Necati Küçükmeriç, *Hukuk (Hukuk Başlangıcı-Medeni Hukuk-Miras Hukuku)* (Ankara: DSİ Matbaası, 1986), 105; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/357.

Ferdî sistem ise hısımlardan her birinin ölüye yakınlığını teker teker ele alarak miras paylarını tayin eden sistemdir. Bu sisteme İslâm miras hukuku örnek gösterilse de²³ İslâm miras hukukunun karma bir yapıya sahip olduğunu söylemek daha isabetlidir. Zira İslâm miras hukukunda asabe ile zevil'-erhâm'ın durumu sınıf ve zümre sistemlerine uygun düşmektedir. Fakat “farz sahipleri (ashâbü'l-ferâiz)” ferdî sistem ile teker teker ele alınmıştır.²⁴ Bu üç sistemden sınıf ve zümre sistemi ana gibi bazı yakın akrabaları mirastan mahrum bıraktığı, üçüncüsü olan ferdî sistem ise karışık ve güç olduğu ileri sürülerek tenkide uğramıştır.²⁵

2. İslâm Miras Hukukunun Unsurları, Sebepleri ve Şartları

Miras olayında üç unsur ve üç sebep vardır. Mirasın unsurları; mirasçı (vâris), miras bırakan (mûris) ve miras (tereke) olarak zikredilirken mirasçı olmanın sebepleri de akrabalık, evlilik bağı ve velâ olarak belirtilir.²⁶

Mirasçı olmaları akrabalık sebebine dayanan yakınlar baba, dede gibi usûl; oğul, kız, torun gibi furû'dan oluşur. Bunlardan sonra yan hısımlar yani ana-babanın furû olan mûrisin kardeşleri ile dede ve ninenin furû olan amcalar gelir. Bütün bunlar ölene yakınlık derecesine göre vâris olur ve daha yakın olan daha uzak olanın vâris olmasını önler ki buna da hacb denir. Bu sistemde ana, baba ve çocuklar aynı zamanda vâris olurlar. Eşlerin birbirine vâris olmalarında rol oynayan faktör ise evlilik bağıdır. Mirasçı olma sebeplerinden diğeri ise velâ olup bu, kölelikten âzat olmak veya miras mukâvelesi yapmak şeklinde iki türdedir.²⁷

²³ Ali Himmet Berki, *Miras ve Tatbikat* (İstanbul: Üçler Matbaası, 1947), 5-50.

²⁴ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/555; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/357. Miras sistemleri ve İslâm miras hukukunun yer aldığı sistem hakkında değerlendirme için bk. Abdurrahman Yazıcı, “İslâm Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 167-180; Hasan Şahin, *İslâm Miras Hukukunda İrade Hürriyeti* (Ankara: Sonçağ Akademi Yay, 2022), 111.

²⁵ Bu konuda detay için bk. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/357.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 6/758-763; Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 324.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 6/763. Velâ: “Âzat olmaktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağı” şeklinde tarif edilir. Bk. Şükrü Özen, “Velâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025); ayrıca bu konuda klasik kaynaklar için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/139; Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafid el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kâhire: Dârü'l Hâdis, 2004), 4/145; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 6/763.

Mirasın şartlarına gelince, miras bırakanın ölmesi, mûrisin ölümü anında vârisin hayatta olması ve mirasın cereyan etmesine engel bir durumun bulunmaması mirasın şartlarıdır.²⁸

İslâm miras hukukunda vârislerin hakları verilmeden önce ölene karşı son vazifelerin ifası amacıyla zorunlu bazı harcamaların yapılması gerekir. Bu sebeple tereke üzerindeki haklara değindikten sonra vârislerin kimlerden oluştuğunu zikretmek daha isabetli olacaktır.

3. İslâm Miras Hukukunda Tereke Üzerindeki Haklar ve Vârisler

Tereke üzerindeki haklar sırasıyla teşhiz yani mûrisin cenaze masrafları, borçlarının ifası, vasiyetinin yerine getirilmesi ve kalan malın vârisler arasında paylaştırılmasıdır.²⁹

Cenaze masrafları; ölünün kefenlenmesi ve gömülmesi sürecindeki zorunlu harcamaları ifade eder. Mûrisin varsa borçları ödenir ve yine varsa vasiyeti yerine getirilir. Vasiyet kalan malın üçte birini geçemez. Zira vasiyet, terekenin üçte biri üzerinden geçerlidir. Geriye kalan üçte iki pay, vârisler adına korunmuş hisse yani “muhfuz hisse” adını alır.³⁰

İslâm miras hukukunda mirasçılar belli bir sıra ve derecelendirmeye tabi tutulmuştur. Vâris olma sıra ve derecelerine göre on sınıfa ayrılırlar.³¹

- 1) Belirli pay sahibi olan mirasçılar (ashâbü'l-ferâiz).
- 2) Neseb bakımından asabe olan hısımlar (el-asabetu'n-nesebiyye).
- 3) Azad sebebiyle asabe olanlar (el-asabetü's-sebebiyye).
- 4) Azad eden mevlânın asabesi
- 5) Red yoluyla mirasçı olan ashâbü'l-ferâiz.
- 6) Ashâbü'l-ferâiz ve asabe dışında kalan kadın veya miras bırakana kadın vasıtasıyla bağlanan erkek hısımlar (zevi'l-erhâm).
- 7) Mukaveleli vâris (mevlâ'l-müvâlât).

²⁸ Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 18-20; Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025).

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/547; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/760. Cürcânî (ö. 816/1413), ilgili âyette önce vasiyetten söz edilse bile borcun ifasının daha öncelik taşıdığını belirtir. Kefene borçtan önce yer verilmesini ise kefenin ölünün elbisesi sayıldığını ve bunun borçlu hayatta iken elbisesinin borcuna karşılık satılmamasına benzediğini belirtir. Bk. Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 3-4.

³⁰ Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025); Muhsin Koçak, *İslâm Vasiyet Hukuku* (Samsun: Eser Matbaası, 1991).

³¹ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/548; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/762.

- 8) Nesebi, miras bırakandan başkasına ikrar yoluyla nispet edilen akraba (el-mukarru leh bi'n-nesebi ale'l-gayr).
- 9) Kendisine üçte birden fazla vasiyet edilen mûsa leh.
- 10) Hazine (beytülmâl).

Miras paylaşırma konusunun anlaşılması için gerek yukarıdaki sıralamada yer alan ve gerekse paylaşırma esnasında kullanılan bazı terimler makalenin giriş kısmında verilmiştir.

4. İslâm Miras Hukukundaki Temel İlkeler Çerçevesinde Hisselerin Farklılaşması

Yukarıda daha önce zikri geçen her bir yaklaşıma göre daha farklı prensiplerden söz edilebilirse de İslâm miras hukukunda temelde dayanışma, akrabalık ve ihtiyaç gibi temel ilkeler bulunur. Bu ilkelerin kesişim noktası ise adalet ilkesidir. Zira akrabanın birbirini gözetmesi, dayanışma içinde olması ve birbirinin ihtiyacına koşturması hayatta iken nasıl gerekli ise ölüm sonrasında da devam eder. Bu sebeple akrabanın birbiri ile makul ölçülerde miras ilişkisi içerisinde olması ve bunun da nimet-külfet dengesi gözetilerek gerçekleşmesi adalet ilkesinin bir sonucudur.

İslâm miras hukukunda gözetilen yukarıdaki ilkeler yanında dikkate alınmayan hususlar da vardır. Miras ilişkisinde cinsiyet, güç, fiziksel kuvvet ve makam gibi özellikler esas ilke olarak dikkate alınmamaktadır. Öyleyse kadın-erkek hisselerindeki oranların cinsiyet temelli değil sorumluluk çerçevesinde farklılaştığını belirtmek gerekir. Sorumluluğu fazla olan erkek, kadından fazla alabildiği gibi akrabalık sorumluluğu fazla olan kadın da bir kısım erkeklerden fazla pay alabilir.

İslâm hukukunda miras paylarındaki farklılık, miras konusunun temelini oluşturur. Miras paylarının farklı olmasının hikmet ve sebeplerini ise görebildiğimiz kadarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür.

1. Ölüye yakınlık derecesi: Mirasçının ölüye yakınlığı arttıkça miras payı da artacaktır.³² Öyleyse mirasçı, ölüden uzaklaştıkça payının azalacağı hükmü kendiliğinden ortaya çıkar. Bu durumda onun kadın veya erkek olmasının önemi yoktur. Meselâ bir kız, anasının bıraktığı mirasın yarısını alırken,³³ bu kızın babası (ölen kadının kocası)

³² Bk. Serahî, *el-Mebsût*, 29/139.

³³ “(Çocuk) eğer yalnız bir kadınsa (mirasın) yarısı onundur.” *Kuran Yolu* (Erişim 05 Şubat 2025) en-Nisâ 4/11.

mirasın dörtte birini alır.³⁴ Çünkü kız, gerek kan akrabalığı ve gerek şefkat itibarıyla anasına daha yakındır. Bu yüzden miras payı daha fazla olmuştur.

2. Nesil farkı: İslâm miras hukukunda miras payları incelendiğinde hayata yeni atılan ve onun yükünü omuzlamaya hazırlanan neslin miras payının, hayatının sonuna yaklaşmış, bu yüzden külfeti hafiflemiş hatta bu yük genelde başkalarının üzerine yükümlülük haline gelmiş olanların paylarından daha çok olduğu ve bu konuda erkek veya kadın arasında fark bulunmadığı görülür. Meselâ miras bırakanın kızının mirastan payı, mûrisin anasından daha fazladır. Hâlbuki bunların ikisi de kadındır. Miras bırakanın kızı, oğlu ile (kız, erkek kardeşi ile) birlikte mirasçı olduğunda ölenin babasından daha fazla pay alır. Yani baba bu durumda 1/6 alırken³⁵ mûrisin oğlu ile kızı birlikte asabe olup, kalan mirası ikili birli paylaşır.³⁶ Bu durumda miras 18 hisseye bölünür, baba 1/6 üzerinden bunun 3 hissesini alırken, kızla oğlan 15 hissesini alırlar. Bu durumda kızın hissesi 5, oğulun 10 olur.

3 hisse	10 hisse	5 hisse	18 (toplam hisse)
Baba 1/6	Oğul (asabe)	Kız (asabe)	

Miras kalan malın 18 dönüm tarla olduğu düşünülüğünde, kızın payı 5 dönüm iken, babanın payı 3 dönüm olmaktadır. Burada babanın daha az, kızın daha çok alması kanaatimizce babanın önceki nesil, kızın yeni nesilden olmasındandır.

3. Mali yük: Kadınla erkek arasındaki miras payı farklılığının temel gerekçesinin bu olduğu söylenebilir. Fakat bu farklılık, kadının payından kısararak ona haksızlığa yol açmamaktadır. Ölen kişinin kızları ve oğulları gibi ilk iki kriterde (ölüye yakınlık ve nesil farkı) eşit olan vârislerin paylarında görülen farklılık, mali yükü yüklenme açısındandır. Bundan dolayı Kur'an, erkek ve kadın arasındaki farklılığı, bütün vârislere teşmil etmemiştir. Sadece bu duruma mahsus kılmıştır.

Mali yük yüklenme söz konusu olmayınca erkekle kadının miras paylarının eşit olduğu görülür. Meselâ ana bir erkek ve kız kardeşler mirasçı olduklarında mirası eşit bölüşürler.³⁷ Bu kardeşlerin mirastan eşit pay almalarının sebebi, aynı anadan dünyaya

³⁴ “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin eğer çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir.” en-Nisâ 4/12.

³⁵ “Ölenin çocuğu varsa ana babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır.” en-Nisâ 4/11.

³⁶ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmûsı* (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 5/257.

³⁷ “Eğer bir erkek veya kadının ana babası ve çocukları bulunmadığı halde malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut kız kardeşi varsa her birine altında bir düşer. Bundan fazla iseler üçte birde ortaklırlar.” en-Nisâ 4/12.

gelmiş olmalarıdır. Bunlar, miras bırakanın bir uzantısı özelliğini taşıyan asabesi gibi mali yük sorumlusu değildirler. Dolayısıyla sorumluluk düzeyi eşit olunca pay da eşit olmuştur.³⁸

Kadın ile erkeğin mirastaki farklılığının mali yüke dayandığı belirtilmişti. Bu konuyu biraz daha detaylandırmak gerekirse erkek, bir aileyi geçindirmekle, eşine ve çocuklarına bakmakla yükümlüdür. Kadının ise normal şartlar altında, hukuken bir başkasına bakma yükümlülüğü bulunmamaktadır. Hatta bir kadının çocuklarıyla birlikte bakımı, kendisine yakın olan erkek üzerine farizadır. Bu kişi ya kocasıdır ya da sırasıyla oğlu, oğlunun oğlu veya babası gibi velisidir. Kız, miras payındaki bu eksikliğe rağmen mirasta erkek kardeşine nispetle aslında daha avantajlıdır. Onun mirası, vacip olan infak yükümlülüğünden muaf olarak sırf kendisine ait mali bir değerdir, kazançtır. Belki de kadın olmasının getirdiği roller ve yükümlülükler sebebiyle kayıplarını telafi etmek ve tehlikelere karşı hayatını teminat altına almak için ayrılmış bir meblağdır.³⁹

Erkek ise evlilik hayatının başında birtakım mali yükümlülükler altına girer. Evlendiğinde mehir verir.⁴⁰ Evlendikten sonra kadının nafakasını üstlenir. Kadın zengin olsa bile nafakasından kocası sorumludur. Dolayısıyla kocanın, karısından kendisine nafaka sağlamasını istemesi şöyle dursun kadının kendi kendini geçindirmesini isteme hakkı bile yoktur. Ayrıca erkek, nafakalarını üstlenmek zorunda olduğu diğer yakınlarına bakmakla yükümlüdür. Böylece o, ailevi ve sosyal yükümlülükleri üstlenir. Bunu miras bırakanın bir uzantısı olarak yapar.⁴¹ Sayılan bu gerekçelerin yanında başka hikmetlerin de olabileceği açıktır.

5. Kadın ve Erkek Hisselerinin Karşılaştırılması

Miras paylaşımında kadınların haksızlığa uğratıldığı yönünde iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar, kadınların bazı hallerde erkeğin yarısı kadar hisse aldığı durumlar örnek verilerek desteklenmektedir. Ancak bu genel geçer bir durum olmayıp makalenin girişinde de belirtildiği üzere kadınların erkeklerden az hisse aldığı durumların yanında, kadınların erkeklerle eşit aldığı, hatta erkeklerden daha fazla pay aldığı ve yine

³⁸ Rahmi Yaran, “Kardeş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mayıs 2025).

³⁹ Bu farklılığın mali yük ile ilişkisi hakkındaki yorum için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Meḥâṭihü'l-Gayb (et-Tefsîrü'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsîl Arabî, 1420), 9/511. Kadının nafakası hakkında detay için bk. Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Şubat 2025); Lütfiye Algül, “İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası ve Kapsamı”, *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Bahar 2015), 21-34; M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 57-87.

⁴⁰ “Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile verin”. en-Nisâ 4/4.

⁴¹ Bk. Erbay, “Nafaka”.

erkeklerin hisse almayıp kadınların hisse aldığı örnekler İslâm miras hukukunda mevcuttur.

5.1. Erkeğin Kadından Fazla Pay Aldığı Durumlar

Erkeklerin kadınlardan fazla miras payı aldığı durumlar şunlardır.

a- Ölenin kızı ile oğlu veya oğlunun kızı, oğlunun oğlu ile birlikte mirasçı olarak kaldıklarında erkekler, kadınların iki mislini alırlar.⁴²

Meselâ, miras bırakan bir kadının geride kocası, bir kızı ve bir oğlu mirasçı olarak kaldığında koca mirasın 1/4'ünü alırken, kız ile oğlan, kocadan arta kalanı asabe olarak ikili birli bölüşürler. Bu durumda miras 4'e bölünür. 1 hisseyi koca alırken, 3 hissenin 1'ini kız, 2'sini oğul alır.

1 hisse	1 hisse	2 hisse	4 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Kız (Asabe)	Oğul (Asabe)	

Bu örneğe göre miras 4 dönüm tarla olsa koca 1, kız 1, oğul ise 2 dönümde hak sahibi olacaktır.

Mirasçı olarak koca, iki oğul kızı ve bir oğul oğlunun kalması hali de başka bir örnektir. Bu durumda miras 16'ya bölünür. Bunun 4 hissesini koca alır. Geriye kalan 12 hissenin 6'sını oğul oğul alırken, kalan 6 hisseyi kızlar her biri 3 hisse almak suretiyle paylaşırlar.

4	3+3=6	6	16 (Toplam hisse)
Koca 1/4	iki Oğul kızı (Asabe)	Oğul oğul (Asabe)	

b- Çocuğu olmaksızın vefat eden evli bir bireyin geride eşi ve ana-babası kaldığı durumda ölenin babası, anasının iki katı pay alır.

Mesela, mûrisin kocası ile birlikte ana ve babasının vâris olduğu durumda ana ve baba, paylaşımında ikili birli oranda pay sahibi olurlar. Şöyle ki koca mirasın 1/2'sini alırken,⁴³ ana geriye kalan bakiyenin 1/3'ü⁴⁴ üzerinden 1 hisse alır, baba da kalanını alır ki

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/139-140; Cürânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 85.

⁴³ “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir.” en-Nisâ 4/12.

⁴⁴ “(Ölenin) eğer çocuğu yok da ana babası ona vâris olmuşsa anasına üçte bir (düşer).” en-Nisâ 4/11.

bu da 2 hissedir. Yani ölenin babası, anasının iki katı pay almış olur. Bu durumda miras 6 dönüm tarla olsa koca 3 dönüm, ana 1 dönüm ve baba 2 dönümünü alır.

3	1	2	6 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Ana B.1/3	Baba B. (Asabe)	

Benzer bir örnek çocuğu olmadan vefat eden erkek için de geçerlidir. Yani miras bırakanın karısı mirasın 1/4'ünü alırken, kalan 3/4'ü ana ve babası ikili birli taksim ederler. Kalan miras 12 dönüm tarla olsa, mûrisin karısı 3 dönüm, anası 3 dönüm ve babası 6 dönümünü alır.

3 hisse	3 hisse	6 hisse	12 (Toplam hisse)
Karı 1/4	Ana B.1/3	Baba B. (Asabe)	

c- Ana baba bir kız kardeşler erkek kardeşlerle birlikte mirasçı olduklarında mirası ikili birli taksim ederler. Meselâ miras bırakanın karısı, kız kardeşi ve erkek kardeşi mirasçı olarak kalsa miras dörde bölünür, mûrisin karısı 1/4'ünü alırken, kalan 3 hissenin 2'sini erkek kardeş, 1'ini de kız kardeş alır.⁴⁵ Miras kalan mal 4 dönüm tarla olsa, karı 1, kız kardeş 1, erkek kardeş 2 dönüm hisse alır.

1 hisse	1 hisse	2 hisse	4 (Toplam hisse)
Karı 1/4	Kız k. (ab.) (Asabe)	Erkek k. (ab.) (Asabe)	

d- Baba bir kız kardeşler, baba bir erkek kardeşlerle birlikte mirasçı olduklarında yine miras, ikili birli taksim edilerek erkeğe iki kız hissesi verilir.⁴⁶ Meselâ miras bırakanın vâris olarak karısı, kız kardeşi ve erkek kardeşi bulunsa, miras 4'e bölünür, miras bırakanın karısı terekenin 1/4'ünü alırken, kalan 3 hisseyi kız kardeş ve erkek kardeş kendi aralarında ikili birli bölüşürler. Buna göre miras 4 dönüm tarla olsa bunun 1 dönümünü karı, 2 dönümünü erkek kardeş, 1 dönümünü de kız kardeş alır.

1 hisse	1 hisse	2 hisse	4 (Toplam hisse)
Karı 1/4	Kız k. (b.) (Asabe)	Erkek k. (b.) (Asabe)	

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/139; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/396.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 29/139; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 24.

5.2. Erkek Kadın Eşit Pay Aldığı Durumlar

Bazı durumlarda erkekler kadınlarla eşit pay alırlar. Bu durumun hikmet ve gerekçesi görülebildiği kadarıyla daha önce izah edilmiştir. Elbette aşağıda zikredilen örneklerin gerekçelerini tümüyle bilmek ve her birinin arka planındaki hikmeti tespit etmek mümkün olmayabilir. Ancak genel tabloda paylaşımın akrabalık derecesi, mali yük ve sorumluluk, sosyal denge, aileyi koruma ve şefkat gibi bir gerekçeye dayandığını söylemek mümkündür.

a- Miras bırakanın fer'i bulunduğu baba ve ana mirastan eşit pay alırlar.⁴⁷ Miras bırakanın babası, anası ve oğlunun mirasçı olarak kalmaları durumunda, miras altıya bölünür; ana ve babadan her biri 1/6 alırken oğul onlardan geriye kalanı asabe olarak alır. Bu durumda kalan miras 6 dönüm tarla olsa bunun 1 dönümünü baba, 1 dönümünü ana, geriye kalan 4 hisseyi de oğul alır. Bu örnekte kadın ve erkeğin mirastan eşit pay aldıkları görülmektedir.

1 hisse	1 hisse	4 hisse	6 (Toplam hisse)
Ana 1/6	Baba 1/6	Oğul (Asabe)	

b- Mûrisin ana bir erkek ve kız kardeşleri birlikte mirasçı olduklarında eşit pay alırlar.⁴⁸ Meselâ mirasçıların ana bir kız ve erkek kardeş ile amcadan oluştuğu varsayıldığında miras 6 hisseye bölünür; erkek ve kız kardeşler, terekenin üçte birine (2 hisse) eşit şekilde ortak olup birer hisse alırken, kalan 4 hisse murisin amcasına intikal eder. Bu örnekte de kadın ve erkeğin mirastan eşit pay aldıkları görülmektedir.

1 hisse	1 hisse	4 hisse	6 (Toplam hisse)
Kız k. (a)	Erkek k. (a)	Amca (Asabe)	

c- Kadınla erkeğin mirastan eşit pay aldıkları bir başka durum da miras bırakanın kızı ile miras bırakanın erkek kardeşinin birlikte mirasçı olmaları halidir. Bu durumda kız, mirasın 1/2'sini alırken, erkek kardeş de (kızın amcası) kalan 1/2'sini alarak mirası eşit şekilde bölüşmüş olurlar.⁴⁹ Benzer şekilde kız, vefat eden babası yoluyla asabe olan vârisler ile birlikte bulunduğu mirası eşit paylaşma söz konusu olur. Şayet kız, miras

⁴⁷ “Ölen kişinin çocuğu varsa anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır.” en-Nisâ 4/11.

⁴⁸ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/549.

⁴⁹ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/549; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 34.

bırakanın ana baba bir veya baba bir erkek kardeşiyle birlikte mirasçı olursa, aşağıdaki gibi eşit taksim yapılır.

1 hisse	1 hisse	2 (Toplam hisse)
Kız 1/2	Erkek k. (ab) (Asabe)	

d- Kadınla erkeğin mirastan eşit pay aldıkları bir başka durum; nine, oğlun oğlu ve babanın birlikte mirasçı olmalarıdır.⁵⁰ Bu durumda miras 6'ya bölünür. Bunun 1/6'sını nine, 1/6'sını baba ve geri kalanını asabe olarak oğlun oğlu alır. Görüldüğü gibi mûrisin ninesi ile babası eşit miras payı almış olurlar.

1 hisse	1 hisse	4 hisse	6 (Toplam hisse)
Nine	Baba	Oğlun oğlu (Asabe)	

5.3. Kadının Erkekten Fazla Pay Aldığı Durumlar

İslâm miras hukukuna göre kadınların erkeklerden daha fazla pay aldıkları birçok durum vardır. Bu durumlardan bazılarını aşağıdaki örneklerde görmek mümkündür. Örneklerin bazılarında aynı derecede olmayan bireyler arasında karşılaştırma yapılmışsa da burada esas gaye, erkek olmanın miras paylaşımında tek başına bir üstünlük vesilesi olmadığını kanıtlamak ve okuyucuya fikir vermektir.

a- Miras bırakanın kocası ile kızının birlikte mirasçı olmaları durumunda ölenin kızı, kocasından daha fazla miras payı alır. Böyle bir durumda koca mirasın 1/4'ünü⁵¹ kız ise ashâbü'l-ferâiz olarak 1/2'sini aldıktan sonra artan malı da red yolu ile ilave olarak alır. Zira çoğunluk fakihlere göre reddeden karı veya kocaya pay verilmez. Bu örnek meselede hisselerin paydası dört olup, bunun 1 hissesini koca, geri kalan 3 hisseyi ise kız alır.⁵²

1 hisse	2+1 hisse	4 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Kız 1/2 + red	

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 49.

⁵¹ “Vefat eden karılarının çocuğu varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir.” en-Nisâ 4/12.

⁵² Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/563-564.

b- Bir diğer durum, miras bırakanın kocası ve iki kızının mirasçı olmaları halidir.⁵³ Bu durumda koca mirasın 1/4'ünü alırken kızlar 2/3 oranında hisse aldıktan sonra artan malı da red yolu ile alırlar. Şöyle ki miras 8'e bölünür ve bunun 2 hissesini koca alırken, geriye kalan 6 hisseyi de kızlar alır.

2 hisse	3+3 hisse	8 (Toplam hisse)
Koca 1/4	İki kız 2/3+red	

c- Kadının daha fazla pay aldığı bir diğer örnek, mûrisin kızı ile mûrisin birden fazla amcasının mirasçı olarak kaldığı durumdur.⁵⁴ Bu durumda kız, mirasın yarısını alırken, amcalar kalanını alırlar. Böylece kadın, diğer erkeklerden fazla pay almış olur.

d- Ölen bir kadının geride kocası, ana-babası ve iki kızı kaldığında kızlar tüm vârislerden fazla hisse alır.⁵⁵ Koca mirasın 1/4'ünü, ana 1/6, baba 1/6, kızlar ise birlikte 2/3'ünü alırlar. Buna göre miras 12 hisseye ayrılır. 3 hisseyi koca, 2 hisseyi baba, 2 hisseyi ana ve 8 hisseyi de kızlar alır. Sonuçta hisselerin toplamı paydayı geçtiği için mesele avl ederek 15'ten yapılır.

3 hisse	2 hisse	2 hisse	4+4 hisse	12 15 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Baba 1/6	İki kız 2/3	

Miras kalan malın 60 dönüm tarla olduğu düşünüldüğünde; tarla 15'e bölünüp 3 ile çarpıldığında kocanın hissesi çıkar ki bu da 12 dönüm eder. Aynı hesaptan gidilince ana ve baba 8'er dönüm alırlar. Kızlara ise her birine 16 dönüm olmak üzere toplam 32 dönüm kalır. Görüldüğü gibi kızlar bu durumda erkeklerden daha fazla hisseye sahip olmuş olurlar.

Bu meselede iki kız yerine mirasçı olarak iki oğul kalsa idi miras 12'ye bölünecek, koca, baba ve ananın hisseleri değişmeyecek ve oğullar asabe olarak arta kalan 5 hisseyi alacaklardı. Ancak bu durumda oğulların hissesine yukarıdaki kızlara göre daha az miras payı tahakkuk edecektir.

⁵³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 6/770; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31, 34.

⁵⁴ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/549, 556; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 34.

⁵⁵ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/ 548-554; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 28-35.

3 hisse	2 hisse	2 hisse	5 hisse	12 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Baba 1/6	İki oğul (Asabe)	

Aynı örnek üzerinden gidildiğinde 60 dönüm tarla bu kez 12'ye bölünecek, bunun 15 dönümünü koca, 10 dönümünü baba, 10 dönümünü ana alacaktı. İki oğlana kalan ise 25 dönüm olacaktı ki her biri 12,5 dönüm alacaktır. Yukarıdaki örnekte kızlardan her biri 16 dönüm pay alırken, burada oğlanlardan her biri 12,5 dönüm almaktadırlar. Dolayısıyla bu örnekte kadınların eşit düzeydeki erkeklere nazaran daha fazla paya sahip oldukları görülmektedir.

e- Bir diğer örnek koca, iki kız kardeş (ab.) ve ananın mirasçı olarak kaldıkları haldir.⁵⁶ Miras 6 hisseye bölünür ve bunun 1/2'si olan 3 hisse kocaya, 2/3'üne denk gelen 4 hisse kız kardeşlere (2+2=4 hisse) ve 1/6'sı olan 1 hisse de anaya verilir. Hisseler toplamı paydayı geçtiği için mesele 8'e avl eder. Avl edince de miras kalan mal 6'ya değil 8'e bölünür.

3 hisse	1 hisse	2+2 hisse	6 8 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Ana 1/6	İki kız k. (ab.) 2/3	

Aynı durumda kızların yerine 2 erkek kardeş mirasçı olarak kalsaydı tereke yine 6'ya bölünecek, aynı şekilde koca 1/2, ana 1/6 alacak ve erkek kardeşler kalanı alacaktı. Bu durumda miras 6'ya bölünür bunun 3 hissesi kocaya, 1 hisse anaya ve kalan 2 hisse ise erkek kardeşlere dağıtıldı. Görüldüğü gibi önceki örnek ile mukayese edildiğinde kızlar aynı durumda erkeklerden daha fazla miras payı almış olurlar.

3 hisse	1 hisse	1+1 hisse	6 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Ana 1/6	İki erkek k. (ab.) (Asabe)	

f- Bir başka örnek koca, baba, ana ve bir kızın mirasçı olarak kaldığı durumdur.⁵⁷ Miras 12'ye bölünür ve 1/4'ü olan 3 hisse kocaya, 1/6'ya denk gelen 2 hisse babaya, yine 1/6'sı 2 hisse anaya ve 1/2'si 6 hisse de kıza verilir. Hisseler toplamı meselenin paydası olan 12'yi aşmış mesele 13'e avl eder.

⁵⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/ 548-554; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31, 40, 44.

⁵⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/ 548-554; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 28, 31, 34.

3 hisse	2 hisse	6 hisse	2 hisse	12 13(Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Kız 1/2	Baba 1/6	

Fakat ölen kadının mirasçısı kızı değil de oğlu olsaydı miras yine 12'ye bölünecek ve 1/4'ü olan 3 hisse kocaya, 1/6'ya denk gelen 2 hisse babaya, yine 1/6'sı 2 hisse anaya verilecek ancak oğul kalan 5 hisseyi alacaktı. Yukarıdaki örnek ile mukayese edildiğinde kız aynı durumdaki oğuldan daha fazla miras payı sahibi olmaktadır.

3 hisse	2 hisse	2 hisse	5 hisse	12 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Baba 1/6	Oğul (Asabe)	

g- Bir diğer örnek koca, ana ve kız kardeşin (ab.) mirasçı olarak kaldığı durumdur.⁵⁸ Bu durumda koca mirasın 1/2'sini, ana 1/3'ünü ve kız kardeş de 1/2'sini alır. Miras 6'ya bölünerek 3 hisse kocaya, 2 hisse anaya ve 3 hisse de kız kardeşe verilir. Yine hisseler toplamı mahreci yani ortak paydayı aştığı için mesele 8'e avl eder.

3 hisse	2 hisse	3 hisse	6 8 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Ana 1/3	Kız k. (ab.) 1/2	

Terekenin 48 dönüm tarla olduğu düşünüldüğünde kız kardeş 18 dönüm pay alırken, bunun yerine erkek kardeş (ab.) mirasçı olsaydı sadece 8 dönüm tarla alacaktı. Çünkü ashâbü'l-ferâiz olan koca ve ana hisselerini aldıktan sonra kalan mirası erkek kardeş asabe olarak alacaktı. Mesele yine 6 üzerinden olacak, bunun 1/2'sini koca alırken (3 hisse), 1/3'ünü ana (2 hisse) ve kalan 1 hisseyi de erkek kardeş alacaktı. Bu durumda kız kardeş, erkek kardeşin hissesinin iki katından daha çok miras almaktadır. Aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi erkek kardeş asabe olarak kalan 1 hisseyi (1/6) alırken yukarıdaki örnekte kız kardeş (3/8) daha fazla miras payı almıştır.

3 hisse	2 hisse	1 hisse	6 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Ana 1/3	Erkek k. (ab.) (Asabe)	

⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/ 548-554; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31, 40, 44.

h- Mukayese imkanı veren başka bir örnek de vârislerin karı, ana, iki kız kardeş (a.) ve iki erkek kardeşin (ab.) mirasçı olarak kaldıkları durumdur.⁵⁹ Bu örnekte mesele- nin paydası 12 olur. Bunun 1/4'ü olan 3 hisse miras bırakanın karısına, 1/6'sı 2 hisse anasına, 1/3'ü 4 hisse de iki kız kardeşe verilirken kalan 3 hisse de asabe olan iki erkek kardeş arasında taksim edilir. Görüldüğü gibi kızların hissesi erkeklerin hissesinden daha fazla olmuştur. Şayet tereke 48 dönüm tarla olsaydı, 48 sayısı 12'ye bölünüp çıkan 4 ile kızların 4 hissesi çarpılınca 16 dönüm hisse kızlara düşerdi. Erkek kardeşlere ise 12 dönüm kalırdı. Buna göre kızlar 8'er dönüm hisse alırken erkekler 6'şar dönüm alarak kızlardan daha az pay sahibi olurlar.

3 hisse	2 hisse	2+2 hisse	3 hisse	12 (Toplam hisse)
Karı 1/4	Ana 1/6	İki kız k. (a.) 1/3	İki erkek k. (ab.) (Asabe)	

5.4. Kadınların Pay Alıp Erkeklerin Almadığı Durumlar

İslâm miras hukukuna göre bazı durumlarda kadınlar mirastan pay alırken, erkekler alamazlar. Bu duruma ilişkin örnekleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

a- Miras bırakanın kocası, babası, anası, kızı ve oğlunun kızının mirasçı olarak kaldıkları durum buna örnektir.⁶⁰ Koca 1/4, baba 1/6+Bakiye, ana 1/6, kız 1/2, oğlun kızı 1/6 olacak şekilde taksimat yapılır. Terekenin tamamı 12 hisseye ayrılarak vârislerin oranları ile hisseleri belirlenir. Buna göre kocaya 3 hisse, babaya 2, anaya 2, kıza 6 ve oğlun kızına ise 2 hisse pay verilir. Hisseler toplam pay miktarını aştığı için mesele 15 üzerinden avliyye çıkmaktadır. Bu durumda hisseler toplamı olan 15, ortak payda yapılır. Mûrisin 195 dönüm tarla miras bıraktığı varsayıldığında tereke 15'e bölünür ve bir hissenin 13 dönüm olduğu tespit edilir. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü gibi oğlun kızı bunun 2 hissesinin sahibi olduğuna göre 26 dönüm tarla alır.

3 hisse	2 hisse	2 hisse	6 hisse	2 hisse	12 15(Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Baba 1/6+B.	Kız 1/2	Oğlun kızı 1/6	

Hâlbuki ölenin vârisi, oğlun kızı değil de oğlun oğlu olsaydı durum değişecek oğ- lun oğlu mirastan pay alamayacaktı. Çünkü oğlun oğlu asabe olduğu için ashâbü'l- ferâizden arta kalanı alacaktır. Mal artmadığı için de ona bir şey kalmamıştır. Şöyle ki miras 12'ye bölünüp koca 1/4 üzerinden 3 hisse, baba 1/6 üzerinden 2, ana 1/6

⁵⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/ 548-554, 555; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 30, 34, 44.

⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/ 548-554; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 28, 31. 34.

üzerinden 2 ve kız 1/2 üzerinden 6 pay alır. Bu paylar toplandığında zaten toplam hisse olan 12'yi aşmakta ve avliyye durumu oluşarak 13'e ulaşmaktadır. Böylece oğlun oğluna bir şey kalmamaktadır. Zira daha önce de zikredilen kurala göre asabe, ashâbü'l-ferâiz hissesini aldıktan sonra artan malı alır, mal artmaz ise hisse de alamaz.⁶¹

3 hisse	2 hisse	2 hisse	6 hisse	-	12 13 (Toplam hisse)
Koca 1/4	Ana 1/6	Baba 1/6	Kız 1/2	Oğlun oğlu (Asabe)	

b- Kadınların pay alıp erkeklerin almadığı diğer bir durum için de şu örnek verilebilir. Koca, kız kardeş (ab.) ve kız kardeş (b.) mirasçı olduklarında koca mirasın 1/2'sini alırken, kız kardeş (ab.) 1/2'sini ve kız kardeş (b.) ise 1/6'sını alır.⁶² Tereke 6 hisseye ayrılır. Vârislerin hisse oranları üzerinden hesap yapıldığında koca 3, kız kardeş (ab.) 3, kız kardeş (b.) ise 1 hisse alır. Hisseler toplandığında ortak payda olan altıyı aştığı ve 7'ye avl ettiği görülür.

3 hisse	3 hisse	1 hisse	6 7 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Kız k. (ab.) 1/2	Kız k. (b.) 1/6	

Şayet baba bir kız kardeş yerinde baba bir erkek kardeş olsaydı o, hiçbir şey alamayacaktı. Zira bu erkek, asabe olarak ashâbü'l-ferâizden arta kalanı alacaktır. Hâlbuki yukarıdaki örnekte mal artmamakta hatta avliyye çıkmaktadır.

1 hisse	1 hisse	-	2 (Toplam hisse)
Koca 1/2	Kız k. (ab.) 1/2	Erkek k. (b.) (Asabe)	

c- Kadın ve erkeğin miras payı hakkında mukayese imkânı veren bir diğer durum da nine ve dedelerin miras paylarıdır. Nineler çoğunlukla mirasçı olurlarken dedeler olmazlar. Sahih dede (mirasçı olabilen dede) ölü ile bağlantısında arada kadın (ana) olmayan dededir. Meselâ babanın babası, babanın babasının babası böyledir. Annenin babası, anneannenin babası fasit dededirler ve mirasçı olamazlar. Sahih nine ise ölü ile bağlantısında arada gayr-i sahih dede olmayan ninelerdir. Ya da ölü ile bağlantısında iki ana arasında babanın olmadığı bütün ninelerdir. Buna göre annenin babasının

⁶¹ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/548, 560.

⁶² Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 5/ 548-550; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31, 35.

annesi fâsîd nine olurken, anneanne veya babaannenin annesi sahih nine olup mirasçı olabilmektedirler.⁶³

d- Bir başka örnek, annenin babası ile anneannenin mirasçı olarak kalmaları halidir. Bu durumda anneanne bütün terekeye vâris olur. Mirasın 1/6'sını ashâbü'l-ferâizden olması hasebiyle alırken, kalanını da red yoluyla alır. Annenin babası ise bir şey alamaz, çünkü vâris olmayan fasit bir dededir.⁶⁴

Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat maksat hasıl olduğu için bu kadarının yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

İslâm'da miras ahkâmı, doğrudan ilahi vahye dayanmakta ve Kur'an âyetleriyle sabit olduğu için çoğunlukla değiştirilemez hükümler arasında yer almaktadır. Bu durum, sistemin keyfî değil, ilahi adaleti gözetken bir ilkeye dayandığını göstermektedir. Miras hükümlerinin aklî yorumlardan ziyade, nas temelli bir düzenlemenin sonucu olduğu düşünüldüğünde bu durum özellikle paylara ilişkin düzenlemelerin hikmetinin tam anlamıyla idrak edilemeyeceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte paylaşım oranlarındaki hikmetleri görmeye çalışmak bu hususlarda gelebilecek itirazlara bir nebze olsun cevap verebilmek İslâm hukukçusunun görevlerindendir.

İslâm miras hukukunda kadınların mirastaki yeri, yüzeysel yaklaşımlarla değerlendirildiğinde genelde “eşit olmayan paylar” üzerinden tartışılmakta; bu da sistemin adaletsiz kurgulandığı algısını oluşturmaktadır. Ancak İslâm'ın miras hükümlerinin ve mirasçıların pay dağılımlarının sadece zahiri oranlarla değil, sistemin içsel dinamikleri, bireylerin sorumlulukları, aile yapısı, akrabalık ve sosyal rollerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. İslâm hukuk sisteminde her ne kadar cinsiyete ve kabiliyetlere göre sorumluluklar dağıtılmışsa da en nihayet nimetin taksiminde esas olan sorumluluk olduğu için miras paylaşımında da esas olanın cinsiyet olmayıp sorumluluk olduğu görülür.

İslâm miras hukukunda pay dağılımı ihtiyaç, sorumluluk ve yakınlık gibi hikmetli ölçülere dayanır. Kadının bazı durumlarda erkekte daha az pay alması, onun ekonomik yükümlülükten muaf tutulduğu bir toplumsal düzende, yükün adil bir şekilde dağılmasını hedefler. Erkek nafaka, mehir, tazminat gibi ciddi mali sorumluluklarla yükümlüyken; kadın bu yüklerden muaftır. Bu sebeple, bazı örneklerde erkeğin daha fazla pay alması dengeyi korumak adına adaletin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Buna

⁶³ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 29.

⁶⁴ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165, 192; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 29.

karşın, kadınların erkeklerle eşit hatta daha fazla pay aldığı birçok örnek de sistem içindeki tutarlılığın bir sonucudur. Hatta bazı durumlarda kadın mirasçı olurken erkek hiç miras payı alamamaktadır.

Sonuç olarak, İslâm miras hukuku çok katmanlı ve kendi içerisinde bütünsel bir adalet sistemine sahiptir. Bu sistemde kadın ve erkek, hak ve sorumluluk açısından dengelenmiş; paylar ise bu dengenin bir sonucu olarak takdir edilmiştir. Kadınların mirastaki konumu, modern eşitlik anlayışından farklı olsa da İslâm'ın adalet anlayışı çerçevesinde hikmetli, tutarlı ve sistemli bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu hükümler, cinsiyetler arasında ayırım değil, adil bir denge ve hakkaniyet temelli bir düzenlemeyi ifade etmektedir. Günümüzde rollerin ve sorumlulukların değişimi sebebiyle miras paylarının da değişmesi gerektiğini savunmak sistemin bütünlüğünü bozabilecek sonuçlar meydana getirebilecektir. Bunun yerine Müslüman bireylerin insanî, İslâmî ve vicdanî sorumlulukları hatırlatılmalı ve böylece miras hukuku hükümleri de töhmet altında tutulmamalıdır.

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: İT (%60), HŞ (%40), Veri Toplanması/Data Collection: İT (%50), HŞ (%50), Veri Analizi/Data Analysis: İT (%40), HŞ (%60), Makalenin Yazımı/Writing up: İT (%50), HŞ (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: İT (%40), HŞ (%60).

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Hacb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hacb>
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras>
- Aktan, Hamza. "Red". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/red>

- Aktan, Hamza. “Zevî'l-Erhâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zevil-erham>
- Algül, Lüttfiye. “İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası Ve Kapsamı”. *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Bahar 2015), 21-34.
- Arı, Abdüsselam. “Vasiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasiyet>
- Arsan, Hamza. *İslâm Miras Hukukunda Terike Taksiminde Gözetilen Maslahatlar*. Elazığ: Elazığ Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Berki, Ali Himmet. *Miras ve Tatbikat*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1947.
- Berki, Şakir. “Romada Miras Hukuku”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mayıs 1953), 542-576. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001106
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cerah, Zeynep. *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkhta Kadınların Mirası*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu's-Sirâciyye*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1363.
- Çıldır, Neriman. *İslâm Hukukunda Kadınların Mirasçılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Döndüren, Hamdi. “Ashâbü'l-Ferâiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabul-feraiz>
- Döndüren, Hamdi. “Avl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avl>
- Efe, Ahmet. “İslâm Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 157-168.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2014.
- Erbay, Celal. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nafaka>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddû'l-Muh-târ ale'Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1412.
- İbn Rüşd, Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l Hâdis, 2004.

- Karaman, Hayreddin. “Adâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#2-fikih>
- Karaman, Hayreddin. “Asabe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asabe>
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Karayaka, Hüseyin. “İslâm Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2024), 347-373. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1513619>
- Koçak, Muhsin vd. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2021.
- Koçak, Muhsin. *İslâm Vasiyet Hukuku*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.
- “Kuran Yolu”. Erişim 05 Şubat 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Küçükmeriç, Necati. *Hukuk (Hukuk Başlangıcı-Medeni Hukuk-Miras Hukuku)*. Ankara: DSI Matbaası, 1986.
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkâm b. Ebî’l-Erkâm, ts.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyin b. el-Haccâc b. Kuşeyrî. *el-Câmiu’s-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Özdemir, Recep. “İslâm Düşüncesine Göre Adâlet ve Adâletin Önündeki Engeller”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 219-244. <https://doi.org/10.59777/ihad.1351850>
- Özen, Şükrü. “Velâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela>
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîrü’l-Kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsil Arabî, 1420.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mârife, 1414.
- Şahin, Hasan. *İslâm Miras Hukukunda İrade Hürriyeti*. Ankara: Sonçağ Akademi Yay, 2022.
- Uyanık, M. Zeki. “İslâm Aile Hukukunda Evlilik Ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 57-87.
- Yaran, Rahmi. “Kardeş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kardes>
- Yazıcı, Abdurrahman. “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 309-328.
- Yazıcı, Abdurrahman. “İslâm Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 167-180.

Yıldırım, Mehmet Sait. *Kur'ân Açısından Kadının Şâhitliği ve Mirastaki Konumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 347-376. <https://doi.org/10.18505/cuid.404670>

Hanefî Mezhebi Açısından Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri

Muhammed Fatih TURAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Theology

Erzincan/TÜRKİYE

fatih.turan@erzincan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-9371-4453

Abdullah ALAHMAD

Doktora Öğrencisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Erzincan Binali Yıldırım University Social Sciences Institute

Erzincan/TÜRKİYE

alahmad8@gmail.com | orcid.org/0000-0002-1935-1009

Öz

Fıkıh literatüründe amel-i ehl-i Medîne kavramı, Medîne halkının uygulamalarını ve belirli bir fikhî meseledeki ittifakını ifade eder. Amel-i Ehl-i Medîne, Mâlikîlerin çoğu tarafından bağlayıcı bir delil kabul edilmiş olup, bazı Mâlikî kaynaklarında esas icmâın Medîne ahalisinin icmâı olduğuna dair ifadelere bile rastlanmaktadır. Mâlikîler, haber-i vâhidin hüccet kabul edilebilmesi için, Medîne ehlinin uygulamalarına uygun olmasını ve kıyâs (İslam hukukunun temel ilkeleri) ile çelişmemesini şart koşmuşlardır. Bununla birlikte İmam Mâlik (ö.179/795), hadislerin uygulanması ve yorumlanmasında amel-i ehl-i Medîne'yi temel bir ölçüt olarak kabul etmiş, amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı olan hadisleri delil olarak değerlendirmemiştir. Bir başka ifadeyle sünneti temsil eden asıl

Geliş/Received: 28.03.2025 | **Kabul/Accepted:** 15.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Turan, Muhammed Fatih– Alahmad, Abdullah. “Hanefî Mezhebi Açısından Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 431-454./Turan, Muhammed Fatih– Alahmad, Abdullah. “The Evidentiary Value of ‘Amal Ahl al-Madina from the Hanafi School's Perspective’”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 431-454.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1667287>

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 Fatih TURAN – Abdullah ALAHMAD | CC BY-NC-ND 4.0 International

bilgi kaynağını amel-i ehl-i Medîne olarak görmüştür. Mâlikîler dışındaki mezhepler ise bu görüşlere açık bir biçimde karşı çıkarak sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Hanefî usul kaynaklarında da diğer mezhepler gibi genel kanaat, Medîne'nin icmâ açısından özel bir konuma sahip olmadığı, icmâın sadece Medîne'nin coğrafi sınırları içinde gerçekleşen bir durum olarak kabul edilemeyeceği ve Medîne uygulamalarının bağlayıcı bir delil sayılamayacağı yönündedir. Hanefî usul kaynaklarında genel olarak amel-i ehl-i Medîne'nin Mâlikîler tarafından icmâ ve katî bir delil sayılması eleştirilse de bu kaynaklardan birkaçında Medîne ehlinin uygulamasının zannî bir delil değeri taşıdığından bahsedildiğine, ayrıca fûrû kaynaklarındaki sınırlı sayıdaki meselelerde bazı Hanefî fakihlerinin amel-i ehl-i Medîne'ye istinaden hüküm verdiği rastlanmaktadır. Bu durum, Hanefîlerin amel-i ehl-i Medîne'yi bir delil olarak tamamen mi reddettiklerinin yoksa sadece icmâ kabul edilmesine mi karşı çıktıklarının tespitini gerekli kılmıştır. Bu saikle çalışmada hem Hanefî usul kaynaklarındaki konuyla ilgili açıklama ve değerlendirmelerden hem de fûrû kaynaklarındaki bazı örneklerden yola çıkılarak Hanefîler açısından amel-i ehl-i Medîne'nin delil değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Netice olarak, Hanefî literatüründe amel-i ehl-i Medîne'nin bütünüyle reddedilmeyip zannî bir delil kabul edildiği ancak oldukça az sayıda meselede istifade edilen bu delilin Hanefî içtihat sistematğinde sınırlı bir etkiye sahip olduğu, sistematik biçimde kullanılmadığı ve hüküm tahririnde genel geçer bir referans olarak benimsenmediği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi, Mâlikî Mezhebi, Usûl-i Fıkıh, Fûrû-ı Fıkıh, Delil, Amel-i Ehl-i Medîne.

The Evidentiary Value of 'Amal Ahl al-Madina from the Hanafi School's Perspective

Abstract

In the literature of Islamic jurisprudence (fiqh), the concept of 'amal ahl al-Madinah refers to the practices of the people of Medina and their consensus on specific legal matters. This practice has been accepted by most Mâlikî scholars as a binding legal proof (hujjah), and in some Mâlikî sources, it is even asserted that the true ijma' (consensus) is the consensus of the people of Medina. The Mâlikîs stipulated that, for a solitary report (khabar al-wāḥid) to be considered authoritative, it must conform to the practices of the people of Medina and not contradict qiyās (analogical reasoning based on Islamic legal principles). However Imām Mâlik regarded 'amal ahl al-Madinah as a fundamental criterion in the application and interpretation of hadith. He did not accept hadiths that contradicted this practice as valid legal evidence. In other words, he saw the true source of knowledge that represents the Sunnah as being embodied in the practice of the people of Medina. Other schools of Islamic law have strongly opposed

this view and have offered sharp criticisms. In the Hanaî uşûl (legal theory) sources, as in other madhhabs, the general view is that Medina does not hold a special status in terms of *ijmâ'*, and that consensus cannot be confined to a specific geographical region like Medina. Thus, the practices of the people of Medina cannot be considered a binding legal proof. Although 'amal ahl al-Madinah is criticized in Hanaî uşûl works, a few sources do mention that the practice of the people of Medina may carry the weight of speculative (*zannî*) evidence. Furthermore, in a limited number of cases found in *furû'* (substantive legal) sources, some Hanaî jurists appear to have issued rulings based on the practice of the people of Medina. This raises the question of whether the Hanafis completely rejected 'amal ahl al-Madinah as a source of law or only opposed its being equated with *ijmâ'*. Therefore, this study aims to clarify the probative value of 'amal ahl al-Madinah in the Hanaî school by examining relevant discussions in both uşûl and *furû'* sources. As a result, it has been concluded that in Hanaî literature, 'amal ahl al-Madinah was not entirely rejected but regarded as a speculative (*zannî*) proof; however, it was utilized in only a very limited number of cases, had a minimal impact on the Hanaî legal methodology, was not employed systematically, and was not adopted as a universally applicable reference in legal deduction.

Keywords: Hanafi School, Maliki School, Usul-i Fiqh, Furu-i Fiqh, Evidence, Amal Ahl al-Medina.

Giriş

Son kutsal kitap Kur'an'ın ve son Peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'an'ın tatbiki olan hadis-i şeriflerinin doğru bir şekilde anlaşılması ve bunlardan doğru ve isabetli şer'î hükümlerin çıkarılması, fıkıh âlimlerinin en öncelikli meselesi olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yirmi üç yıla yakın süren İslam'ı tebliğ görevi, ibadetler ve beşerî ilişkilerle ilgili ayrıntılı hükümlerin bildirilmesi ve öğretilmesi, ağırlıklı olarak Medîne döneminde şekillenmiştir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem Kur'an'ı açıklamak amacıyla hem de müstakil olarak getirdiği hükümlerin en geniş uygulama alanı Medîne şehri olmuştur.¹

Hicrî birinci asırda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını sürdürdüğü ve vefat ettiği Medîne şehri, burada ikamet eden sahâbîlerin yoğun ilmî faaliyetleriyle önemli bir ilim merkezi hâline gelmiştir. Bu faaliyetlerin odak noktalarından biri, sünnetin öğrenilmesi olmuş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından sünneti öğrenmek isteyen birçok kişi Medîne'ye gelmiş ve orayı "sünnet yurdu" olarak adlandırmıştır. Medîne,

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21.

barındırdığı çok sayıda sahâbî sayesinde toplumun eğitiminde önemli bir rol üstlenmiş ve burada İslâmî bir gelenek şekillenmeye başlamıştır. Fıkî hükümlerin çıkarılmasında farklı içtihat yöntemleri benimseyen fakihler, bazen kendi hocalarından aldıkları sünnet bilgisi ve rivayetleri esas alırken, bazen de şehrin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe tarafından yurt edinilmesi sebebiyle Medîne'deki sünnet bilgisini ön plana çıkarmıştır.²

Amel-i Ehl-i Medîne, Medîne halkının tatbikatını ve teşriî bir konudaki ittifakını ifade etmektedir. Mâlikî mezhebinin kurucu imamı İmam Mâlik'in Medîne halkının amelini derlemeye çalışması ve fetvalarında söz konusu amelî dikkate alan bir metot takip ederek hem sünneti hem de sünnete aykırı olmamayı tespit kriter kabul etmesi, ayrıca bazı Mâlikî kaynaklarında esas icmâın Medîne ahalisinin icmâı olduğu yönündeki ifadelerle yer verilmesi, amel-i ehl-i Medîne'nin daha çok Mâlikîler ile anılmasını sağlamıştır. Öte yandan başta Hanefîler olmak üzere diğer mezhepler ise amel-i ehli Medîne'ye Mâlikîlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek onların bakış açısını şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bu durum amel-i ehl-i Medîne'nin mezhepler açısından delil değeri hakkındaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir.³

Hususiyetle Hanefîlerin amel-i ehl-i Medîne'ye bakış açısını ve onlar açısından hüccet değerini tespit etmeyi amaçladığımız çalışmamıza başlarken, İslam hukuku alanında günümüzde yapılmış amel-i ehl-i Medîne ile ilgili bazı çalışmalara rastladık. Mesela Nasi Aslan'ın "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vahid'in Değeri Üzerine" isimli makalesinde, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medîne anlayışı arasındaki benzerlikler ortaya konulmuştur. Çalışmada Hanefîlerin herkesin bilmesi icap eden ve uygulamada meşhur olması gereken bir hususta (umûmü'l-belvâ) âhâd haber gelmesi durumunda onunla amel etmediği, Mâlikîlerin de benzer şekilde amel-i ehl-i Medîne'ye ters olan âhâd haberleri dikkate almadığı örnekleriyle gösterilerek, sünneti hadisle özdeşleştiren

² Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek* (Ankara; Ankara Okulu Yay., 1998), 67; Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Fıkîhinde "Sünnet" Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (Aralık 2016), 334; İsak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul; Rağbet Yayınları, 2018), 182.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer Et-Temimi el-Mâzeri, *İzâhü'l-mahsul min burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et Tâlibî (Tunus; Dâru Garbi'l-İslâmî, 1421/2001), 329; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1424), 28; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-mahsul*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvaz (Mekke; Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416), 8/3739; Ahmed Bekir, *Histoire de l'École Mâlikite en Orient jusqu'à la fin du moyen âge* (Tunus; y.y., 1962), 35-49; Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", 3/21, 22.

Şâfiîlerin aksine Hanefîler ve Mâlikîler'in onu uygulamayla bütünleştirerek yaşayan sünnet mefhumunu öne çıkardıkları zikredilmiştir.⁴

İslâm Ansiklopedisinde yer alan “Amel-i Ehl-i Medîne” maddesinin yazarı İbrahim Kâfi Dönmez ise amel-i ehl-i Medîne'yi kavramsal açıdan ve kısımları itibariyle ele almıştır. Dönmez çalışmasında kısaca Hanefîlerin icmânı belirli bir bölge veya topluluk ile sınırlandırmayacağı düşüncesinden hareketle Medîne icmânı mutlak anlamda reddetme eğiliminde olduklarını ifade etmiştir.⁵

Dikkatimizi çeken bir diğer çalışma da Sebîlû'r-Reşâd Mecmuasının “Fıkıh ve Fetva” kısmında “Amel-i Ehl-i Medîne” başlığıyla yayımlanan ve Ali Duman tarafından tercüme edilen İzmirli İsmail Hakkı'nın eseri olmuştur. Bu çalışmada, fıkıh usûlü kitaplarının ekserisinde amel-i ehl-i Medîne'nin gereği kadar açıklanmadığı, bu yüzden ne olduğunun tam olarak anlaşılamadığı ileri sürülmüş ve genel hatlarıyla amel-i ehl-i Medîne nedir? sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır.⁶

Sümeyye Onuk Demirci de “Fukahâ-yi Seb'a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri” isimli doktora tezinden istifade ederek hazırladığı “Fukahâ-yi Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri” adlı makalesinde, amel-i ehl-i Medîne'nin hem kavram hem de metot olarak İmam Mâlik'ten önce Medîne fukahâsı tarafından bilinip kullanıldığı ve bağlayıcı bir delil kabul edildiği tespitini yapmıştır. Bu görüşünü tâbiûn döneminde Medîne'deki fikhî faaliyetlerin yürütülmesine öncülük eden fukahâ-yi seb'a'nın amel-i ehl-i Medîne'yi hüccet kabul ettiğine ve onunla amele işaret ettiğine dair örnekleriyle desteklemeye çalışmıştır.⁷

Hasan Küçükosman da “İmam Muhammed'in Medîne Ehline Yönelttiği Eleştireler Hakkında Bir İnceleme” adlı makalesinde toplamda yedi fikhî meselede İmam Muhammed'in (ö.189/805) İmam Mâlik'in şahsında Medînelilere yönelik sünnete aykırı hareket ettiklerine dair iddialarını değerlendirmiştir.⁸

Amel-i Ehl-i Medîne hakkında yapılmış lisansüstü çalışmalar da bulunmaktadır. Mesela İrfan Zengin'in “İmam Mâlik'in Medîne Ameli Gereği Uygulamadığı Rivayetlerin

⁴ Nasi Aslan, “Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Temmuz-Aralık 2004), 19-31.

⁵ Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, 3/21-25.

⁶ İzmirli İsmail Hakkı “Amel-i Ehl-i Medîne Nedir?”, sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu* 8/16 (Temmuz Aralık 2015), 231-240.

⁷ Sümeyye Onuk Demirci, “Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri”, *Eskiye* (Eylül 2019), 347-365.

⁸ Hasan Küçükosman, “İmam Muhammed'in Medîne Ehline Yönelttiği Eleştireler Hakkında Bir İnceleme”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2023), 43-59.

Değerlendirilmesi” isimli yüksek lisans çalışmasında İmam Mâlik’in Amel-i Ehl-i Medîne’ye aykırı olması sebebiyle hüccet almadığı hadislerin değerlendirmesi yapılmıştır.⁹ Rahime Betül Taşçı’nın “İslam Hukuk Metodolojisinde Amel-i Ehl-i Medîne ve Umûmü’l-Belvâ Kavramlarının Mukayesesi” adlı Yüksek Lisans çalışmasında ise amel-i ehl-i Medîne ve umûmü’l-belvâ kavramlarının İslâm hukuku metodolojisindeki konumları itibarıyla farklılık taşıdığı, amel-i ehl-i Medîne’nin Mâlikîler açısından müstakil bir delil olarak gündeme gelirken, umûmü’l-belvânın Hanefîler açısından ahad hadisın kabul edilip edilmemesinde önemli bir etken olduğu, bununla birlikte her iki kavramın da yaşayan uygulamanın önemini gösterdiği belirtilmiştir.¹⁰ Halil Özkan’ın “İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri” adlı doktora çalışmasında ise sadece amel-i ehl-i Medîne’nin değil, “Ehl-i Kûfe” ve “Ehl-i Şam” gibi tabirlerin mahiyeti ve muhtevası hakkında bilgi verilmiştir.¹¹ Baysu Mutluay’ın “İmam Mâlik’in Muvatta’ı Bağlamında ‘Medîne Ehlinin Ameli’ Kavramı” isimli doktora çalışmasında ise amel-i ehl-i Medîne’nin mahiyeti ve kavramsal çerçevesi ele alınmış, İmam Mâlik’in Muvatta’da amel-i ehl-i Medîne’yi aktarırken kullandığı lafızlar tespit edilmiş ve sınıflandırılmıştır.¹²

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, bahsettiğimiz çalışmalar da dahil olmak üzere Hanefîler açısından amel-i ehl-i Medîne’nin hüccet değerinin müstakil ve kapsamlı bir şekilde ortaya konulmadığını gözlemledik. Zira İzmirli İsmail Hakkı’nın ilgili çalışmasında da ifade ettiği gibi klasik fıkıh kaynaklarının çoğunda amel-i ehl-i Medîne’den sistematik biçimde bahsedilmemiş, daha çok Mâlikîlere yönelik eleştiriler bağlamında yer verilmiştir.¹³ Amel-i ehl-i Medîne hakkında Hanefîler de daha çok icmâ mevzuunda değerlendirmeler yapmış ve Mâlikîlerin bu konudaki anlayışlarını tenkit etmiştir.

Hanefî usûl kaynaklarında amel-i ehl-i Medîne’nin Mâlikîler tarafından icmâ sayılması eleştirilse de fîrû kaynaklarında sınırlı sayıdaki belirli meselelerde bazı Hanefî fakihlerin Medîne ehlinin uygulamalarını esas aldığı müşahade edilmektedir. Bu durum, Hanefîlerin amel-i ehl-i Medîne’yi bir delil olarak tamamen mi reddettiklerinin

⁹ İrfan Zengin, *İmam Mâlik’in Medîne Ameli Gereği Uygulamadığı Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1-186

¹⁰ Betül Taşçı, *İslam Hukuk Metodolojisinde Amel-i Ehl-i Medîne ve Umûmü’l-Belvâ Kavramlarının Mukayesesi*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 1-121.

¹¹ Halil Özkan, *İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 1-329.

¹² Baysu Mutluay, *İmam Mâlik’in Muvatta’ı Bağlamında ‘Medîne Ehlinin Ameli’ Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 1-281.

¹³ bk. İzmirli İsmail Hakkı, “Amel-i Ehl-i Medîne Nedir?”, 231.

yoksa sadece icmâ ve bağlayıcı delil kabul edilmesine mi karşı çıktıklarının tespitini gerekli kılmaktadır. İşte bu saikle çalışmamızda hem Hanefî usul kaynaklarındaki konuyla ilgili açıklamalardan hem de fûrû kaynaklarındaki bazı örneklerden yola çıkılarak Hanefîler açısından amel-i ehl-i Medîne'nin delil değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Amel-i Ehl-i Medîne Kavramı

Kısaca Medîne halkının uygulaması manasına gelen amel-i ehl-i Medîne, daha çok “Medîne’de yaşayan sahâbenin ve onların takipçilerinin (tâbiîn ve tebe-i tabiîn) tatbikatı ve teşrîî bir konudaki ittifakı” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴ Klasik fıkıh kitaplarında pek tarifi yapılmasa da özellikle Mâlikî kaynaklarındaki açıklamalardan, amel-i ehl-i Medîne’nin iki şekilde ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Medîne’de Hz. Peygamber zamanından beri nesilden nesile aktarılan uygulamalar şeklindeki naklî amel, diğeri de Medîne ehlinin bir davranış üzerinde ictihad yaparak icmâ etmesi yani ictihadî ameldir.¹⁵

Amel-i Ehl-i Medîne’nin fıkıh litaretüründe yer bulmasında en çok etkisi bulunduğu kabul edilen İmam Mâlik, *Muvatta’*’ında merfû, mevkûf ve maktû haberler yanında amel-i ehl-i Medîne’yi de nakletmiş, çoğunlukla rivayetleri amel kriteriyle değerlendirerek yorumlamıştır. Genellikle “sünnet”, “emr” ve “amel” kelimeleri ile Medîne halkının ittifak ettiği görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela sıklıkla kullandığı “bize göre uygulama şudur.” “bize göre sünnet şudur.” “sünnet böyle olagelmıştır.” “sünnet şöyledir.” “bize göre amel şöyledir.” “bize göre amel böyle değildir.” “bize göre üzerinde icmâ olan uygulama şudur.” “bu, beldemiz âlimlerinin yapageldikleri bir uygulamadır.” ifadeleri ile amel-i ehl-i Medîne’yi kastederek sünneti bu çerçevede değerlendirmiştir.¹⁶

Medîne halkının tatbikatına ve şer’î bir meseledeki ittifakına öncelik verilmesi fikri ilk defa İmam Mâlik tarafından ortaya atılmamıştır. Gerek sahâbe döneminde gerekse tâbiîn döneminde Medîne ehlinin uygulamalarının hüccet kabul edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Mesela Hz. Ömer’in (ö.24/644), amele muhalif hadis rivayet edenlere yönelik eleştirisi, Abdullah b. Ömer’in işler karıştığı Medînelilerin dediğine

¹⁴ Ahmed Nur Sayf, *Amelü ehli’l-Medîne beyne mustalahati Mâlik ve arâi’l-usûliyyin* (b.y.; Dâru’l-Buhûsi li’d-Dirâreset’il-İslamiyye, 2000/1421), 443, 444; Abdurrahman b. Abdillâh eş-Şa’lân, *Usûlü’l-fıkhi’l-İmam Mâlik* (Riyâd; Camiatu’l-İmam Muhammed b. Saudi’l-İslâmî, 2003/1424), 1042.

¹⁵ Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (Kadı İyâz), *Tertibü’l-medârik ve taqrîbü’l-mesâlik li-ma’rifeti a’lâmi mezhebi’l-İmâm Mâlik* (Beyrut; Dâru Mektebeti’l-Hayat, 1387/1967), I, 73; Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, 22.

¹⁶ bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik (İmam Mâlik), *Muvatta’* (Yahya b. el-Leysî rivayeti), thk. Muhammed Fuâd Abdullbâkî (Beyrut; Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1985/1406), Talak, 11, 29, 77; Nikah, 9, 23; Ferâiz, 13, 14, 15; Akdiye, 17, 43; Mükâteb, 1, 3; Büyû’, 16, 25, 37, 61; Hudûd, 8, 27.

müracaat edileceğini belirtmesi, Zeyd b. Sâbit'in (ö.45/665) “*Medîne ehli bir konuda ittîfak ettiğinde bil ki o sünnettir.*”¹⁷ şeklindeki sözü, Medîne ehlinin uygulamalarının bazı sahâbîler tarafından da dikkate alındığını göstermektedir. Tâbiîn döneminde özellikle fukahâ-yi seb’a olarak adlandırılan ve Medîne’de yaşayan ve oradaki fikhî faaliyetlerin icrasında rol oynayan fakihlerin de Medîne ehlinin amelini hüccet kabul ederek hükümler verdiği görülmektedir.¹⁸ Mesela bu âlimlerden Saîd b. Müseyyeb (ö.15/636), ihrama girmiş kimsenin nikâhının geçersiz olduğu yönündeki görüşünü, Medîne ehlinin icmâi olarak belirtmiştir.¹⁹ Fukahâ-yi Seb’a’dan sayılan bir diğer fakih Urve b. Zübeyr de (ö.23/643) hata ile yaralamalarda ödenecek diyet miktarının üçte bire ulaşmadığı durumda âkilenin sorumluluğu yüklenmeyeceği şeklindeki görüşü emr-i sünnet şeklinde niteleyerek, Medînelilerin amelinin bu şekilde olduğuna işaret etmiştir.²⁰ Süleyman b. Yesâr da (ö.34/634) “*Yetiştığım insanlar, yemin kefâreti verecekleri zaman küçük müd ölçüsüyle bir müd buğday verirlerdi ve bunu yeterli görürlerdi.*” ifadeleriyle Medîne ehlinin görüş birliğine işaret etmiştir.²¹ Verdiğimiz misallerde Mâlikîlerden daha önce bazı fakihler tarafından Medîne ehlinin uygulamalarının hüccet kabul edildiği görülse de amel-i ehl-i Medîne kavramı Mâlikî mezhebi ile daha çok alan bulmuştur. Zira yukarıda da bahsettiğimiz gibi Medîne halkının amelinin ilk derlemeye çalışan İmam Mâlik, fetvalarında amel-i ehl-i Medîne’ye riayet etmiş, kimi zaman sünnet ile amel-i ehl-i Medîne’yi kastetmiş, bunların yanında Mâlikî kaynaklarında esas icmân Medîne ahalisinin icmâi olduğu yönündeki ifadelerle yer verilmiştir.

2. Genel Olarak Mezheplerin Amel-i Ehl-i Medîne’ye Bakışı

Amel-i Ehl-i Medîne’yi bağlayıcı bir delil gören ve birçok kaynağında Medîne ehlinin ittîfakını icmâ kabul eden Mâlikîler, bu görüşlerine “*Medîne, körüğün demirin kirini giderdiği gibi kötü insanları temizler.*”²² hadisini delil göstermişlerdir. Onlara göre bu hadisteki “*kötü (خبث)*” kelimesi, hatayı da içerir. Dolayısıyla, Medîne ehlinin icmâi

¹⁷ Kadî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 1/ 66.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, “Fukahâ-i Seb’a”, 354-360.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *Kitâbü's-süneni'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire; Merkezü Hecr, 2011), 9/500; Demirci, “Fukahâ-i Seb’a”, 354.

²⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ibn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, h. 1348), 11/ 51-52; Demirci, “Fukahâ-i Seb’a”, 354.

²¹ İmam Mâlik, *Muvatta*, Nüzûr ve'l-Eymân, 16; Demirci, “Fukahâ-i Seb’a”, 354.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Dimaşk; Dâru İbn Kesir, 1993/1414), Fezâilu'l-Medîne, 35 (No 1772); İbnü'l-Haccâc Ebû'l-Huseyin el-Kuşerî el-Nisâbü'rî el-Müslim, *Sahîh-i Müslim*, (Kâhire; Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1955/1374), Kitâbu'l-Hâc, 15, (No 1381).

hatadan uzak olup hak onların ittifakıyla sınırlıdır. Ayrıca Medîne, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicret ettiği, ahashabın toplandığı ve İslâm'ın yayılmaya başladığı yerdir.²³

H. Peygamber'in (s.a.v.) Medîne'yi övdüğü hadislerle sık sık atıfta bulunan İmam Mâlik'e göre amelin varid olduğu yerde kesin bir bilgi söz konusudur. Bütün şehirler kendilerine ait birer amele sahip olsalar da bunlar içinde yalnızca Medîne'nin ameli makbuldür. Medîne ameli H. Peygamber'e (s.a.v.) dayanırken, diğer şehirlerin ameli yöneticilerin emirleriyle oluşmuştur. İmam Mâlik, hadislerle amel ve onların yorumlanmasında da amel-i ehl-i Medîne'yi esaslı bir kriter olarak almış, amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı hadisleri delil saymamıştır. Ona göre sünneti temsil eden asıl bilgi kaynağı amel-i ehl-i Medîne'dir. Bu kapsamda Mâlikî alimleri de haber-i vâhidin Medîne ehlinin tatbikatına ve İmam Mâlik'e nispet edilen iki görüşten birine göre kıyasa aykırı olmamasını şart koşmuşlardır.²⁴ Mesela Muvatta'da alışverişte meclis muhayyerliği bulunduğunu ifade eden ve İbn Ömer'den nakledilen *“Alıcı ve satıcıdan her biri, ayrılınca kadar muhayyerdir. Muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş bu hükmün dışındadır”* hadis-i şerifi hakkında İmam Mâlik, *“Bizde bunun belli bir tarifi yoktur. Bu konuda bilinen bir uygulama da bulunmamaktadır”*²⁵ ifadelerine yer vermektedir. Yine Muvatta'da Câbir b. Abdullah'tan (ö.78/697) nakledilen *“Herhangi bir kişiye ve çocuklarına hibe edilen umrâ, o kişinin olur. Bu umrâ hiçbir zaman hibe eden kişiye geri dönmez.”* hadis-i şerifi hakkında da İmam Mâlik şu cümleleri kullanır: *“Bize göre amel şöyledir: Hibe eden ‘bu mal sana ve çocuklarına’ şeklinde bir kayıt koymamışsa, hibe ettiği şey kendisine geri dönebilir.”*²⁶

Görüldüğü üzere İmam Mâlik, naklettiği bazı hadisleri uygulama ölçüsüyle değerlendirerek ya amele uygun bulmamış ya da Medînelilerin uygulamasında bir karşılığının olmadığını söylemiştir. Buna göre isnadıyla nakledilen bir hadis, Medîne âlimleri veya halkı tarafından sünnet olarak kabul edilen bir uygulama ile çeliştiğinde İmam Mâlik, söz konusu hadisin uygulama açısından geçerlilik koşullarını taşımadığına karar vermiştir.

Şâfiîler ise Mâlikîlerin aksine Medîne ehlinin icmâını kabul etmeyerek diğer İslam beldelerinden farklı olarak Medîne halkının amelinin özel bir delil olduğu görüşüne karşı çıkarlar. İmam Şâfiî (ö.204/820), İmam Mâlik'i, Medîne ehlinin icmâını şer'î bir

²³ Karafî, *Nefâisu'l-usûl*, 6/2698-2700; Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrût; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004/1424), 2/339; Abdullah b. İbrahim eş-Şenkitî, *Neşru'l-bunûd alâ merâkî's-suûd fî usûli'l-fikh*, (Mağrib, Matbaatu Fudâle, ts.), 2/89.

²⁴ İmam Mâlik, *Muvatta*, Salâtu'l-Leyl, 7, Radâ' 30, Akdiyye, 36, Ukûl, 43; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 329; İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fî'l-usûl*, 28; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, 8/3739.

²⁵ İmam Mâlik, *Muvatta*, Buyu', 79.

²⁶ İmam Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 43.

delil olarak kabul ettiği için eleştirerek onlarla çokça münazara yapmasına rağmen icmân anlamını bildiklerinden şüphe ettiğini söyler. Hatta İmam Mâlik'in icmâ kaydı koyduğu yerlerin pek çoğunda esasen Medîneli âlimler arasında bile görüş birliği olmadığını iddia eder. İmam Şâfiî esasında Mâlikîlerin kendi görüşlerini amel ve icmâ olarak isimlendirdiğini “*Amel böyledir ya da icmâ böyledir.*” dediklerinde kendi görüşlerini kasettiklerini belirtir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) yapılan rivayetin ancak sünnet değeri taşıyabileceğini, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledildiği belirtilmeksizin ortaya konan fikir ve davranış birliğinin rivayet sayılamayacağını kabul eder.²⁷

Gazzâlî de (ö.505/1111) İmam Şâfiî'nin görüşlerine paralel olarak Medîne'nin bütün bilginleri hicretten önce de sonra da bir arada tutmadığını, aksine onların sefer ve gazveler sebebiyle farklı şehirlerde dağınık halde bulunduğunu ifade eder ve Medîne halkının ittifakının hüccet olmadığını belirtir. Öte yandan âhâd yolla rivayet edilmiş iki hadisin teâruzu halinde tercih kriteri olarak Medîne ameline başvurulabileceğini ifade eder.²⁸

Şâfiî alimlerinden Cüveynî de (ö.478/1085) Medîne amelinin icmâ sayılmasını eleştirerek Medîne âlimlerinin bir hüküm üzerinde icmâ etmeleri durumunda diğer belelerin âlimleri aynı görüşü paylaşmadığında Medînelilerin icmânının hüccet olamayacağını, ancak yeryüzünün neresinde olursa olsun tüm Müslüman âlimlerin icmânının hüccet olabileceğini belirtir.²⁹ Yine Şîrâzî de (ö.476/1083) benzer şekilde bir delilin hüccet kabulü için mekânın bir kriter olmadığını, delilleri bilmenin ve usul bilgisine sahip olmanın esas kriter kabul edilmesi gerektiğini, dolayısıyla Medîne ehlinin ittifakının bağlayıcı bir delil olmadığını belirterek Şâfiîlerin bu konudaki genel düşüncesini yansıtır.³⁰

Hanbelîler de Şâfiîlerin görüşüne benzer bir yaklaşımı benimseyerek Medîne ehline has olan görüşlerin delil kabul edilmesini reddederler. Hanbelî alimlerine göre Medîne ehlinin icmânının tevatür yoluyla gelen meselelerde hüccet olduğunu söyleyen kimse, uzak bir görüşe sapmıştır. Çünkü tevatür haberi belli bir topluluğa özgü değildir. Bu haber bazen Medîne ehlinin bir kısmı tarafından ya da başka bir topluluk tarafından

²⁷ Muhâmmad b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassun (b.y.; Dâr Kuteybe, 1996), 14/ 399, 404, 411, 412, 516, 582-596, 608-610; Ayrıca bk. İsak Emin Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (Haziran 2008), 128-131.

²⁸ Ebu Hâmid Muhâmmad b. Muhâmmad ed-Dûsî el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhâmmad Abdu's-Şâfi (Beyrût; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413), 147, 148.

²⁹ Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-telhîs fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî, (Beyrût; Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/113.

³⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tabsîrâ fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhâmmad Hasan Hayto, (Dimaşk; Dâru'l-Fıkr, h. 1403), 365; Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, 3/23.

nakledilmiş olabilir. Medîne dışındaki rivayetlerde hata ihtimali kabul edilip, Medînelilerin rivayetleri üstün görülemez. Zira Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) fiillerinin tamamını aktaranlar, Medîne dışında yaşayan sahâbe de dâhil olmak üzere sahâbelerin tamamıdır. Dolayısıyla bu bilginin yalnızca Medîne'de yaşayanlarla sınırlı olduğu söylenemez. Ayrıca, Medîne dışındaki bazı râvilerin Medîne'de yaşayan râvilerden daha güvenilir ve hadisleri daha iyi ezberleyen kimseler olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.³¹ Hanbeli fakihlerinden İbn Kayyim (ö.751/1350) ise herhangi bir itiraza uğramamış Medîne uygulamasını mütevâtir sünnet olarak değerlendirirken, bu özelliği taşımayan Medîne uygulamasının sahih hadis karşısında üstün bir delil niteliği taşımaya çağını ifade eder.³²

Zâhirîlerin en önemli temsilcilerinden İbn Hazm (ö.456/1064), icmân ancak sahâbe döneminde olduğunu kabul ettiğinden, Medîne ehlinin ittifakının teşri kaynağı olacağı fikrine karşı çıkar ve bu görüş sahiplerini şiddetli şekilde eleştirir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiği kesin olarak kabul edilebilecek uygulamaları tereddütsüz bir şekilde kaynak olarak benimserken, birçok fikhî meselede Medîne uygulamalarını sahih hadislere aykırı bulduğu gerekçesiyle delil olarak kabul etmez.³³

Görüldüğü üzere Mâlikîlerin aksine Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîler, Medîne ehlinin amelinin icmâ olarak kabul edilmesine şiddetle karşı çıkarlar. Nakli amelin bir hüccet olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi ise icmâ tartışmaları gölgesinde kalmış ve bu kapsamda bahsettiğimiz mezhepler açısından amel-i ehl-i Medîne'nin tümüyle teşri kaynağı olarak kabul edilmediği gibi bir anlayış ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Gazzâlî ve İbn Kayyim gibi az sayıda İslam alimi ise nakli amelin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnadının kuvvetli olması durumunda ya da hiç kimsenin muhalefeti söz konusu olmadığında delil değerinin olduğunu kabul etmiş aynı zamanda âhâd yolla rivayet edilmiş iki hadisin teâruzu halinde, tercih kriteri olarak Medîne ameline başvurulabileceği şeklinde görüşler ortaya koymuşlardır.

³¹ Muhâmmad b. el-Hüseyn b. Muhâmmad b. Halef el-Ferrâ Ebû Ya'la, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. el-Mubârekî (Riyâd; y.y., 1990/1410), 4/1150-1149; Ebu'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed el-Bağdâdî el-Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh* (Cidde; Dâru'l-Medenî, 1985/1406), 3/273; Heyet, *el-Cami' li ulûmi'l-İmam Ahmed* (Mısır; Dâru'l-Felah, 2009/1430), 5/106.

³² Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmad el-Cevziyye İbn Kayyim, *i'lâmü'l-muvakkîn*, (Beyrut; Dâru'l-Cil, 1973), 2/ 381-396.

³³ Ebû Muhâmmad Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut; Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 2/97, 98.

3. Hanefî Mezhebi Açısından Amel-i Ehl-i Medîne

Bilindiği üzere Hanefî mezhebinde Kitap ve sünnetten sonra en kuvvetli delil sahâbe icmâdır. Diğer taraftan ittifak olduğuna dair bir bilgi bulunmayan sahâbe sözleri de hüccet kabul edilmiştir. Çünkü Hanefîlere göre Hz. Peygamberle (s.a.v.) sohbet ettiklerinden ve nasların inmesine sebep olan hadiselerle şahit olduklarından, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitilmiş olmasa da sahâbenin düşüncelerinde isabetli olmaları ihtimali oldukça yüksektir. Bunun yanında Hanefîler, şer'î ameli konularla ilgili tâbiîn alimlerinin ittifakının da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine dayandırıldığı hususunda bir tereddüt taşımamaktaydılar. Özellikle kaynağı sünnet olan farz ve haram hükümleri konusunda sahâbeler arasında ihtilaf olduğuna dair bir bilgi nakledilmemişse, sahâbenin de ittifakının bulunduğu varsayılarak, konuyla ilgili lafzî mütevâtir hadis bulunmasa bile, sahâbe ve tâbiîn uygulamalarını manevî mütevâtir hadis gibi kabul etmişlerdir. Çünkü bu türden rivayetler tâbiîn döneminin birçok büyük âlimi tarafından titizlikle incelenip, rivayet boyutuyla güvenilirliği kanıtlanmış hadisler olarak görülmüştür.³⁴ Bunların yanında umûmü'l-belvâ yani yaygınlığı sebebiyle toplumun tamamı tarafından bilinmemesi mümkün olmayan bir olayda rivayet edilen ahad hadislerle amel tercih edilmeyerek yaşayan sünnet mefhumu öne çıkarılmıştır.³⁵

Sahâbe söz ve ittifakı ile tâbiîn ittifakına ve yaşayan sünnet mefhumuna büyük önem veren Hanefîler, fıkhi bir meselede hüküm verilirken sadece bir beldeye dayanarak *“Bizde muamele bu şekildedir.”* anlayışını kabul etmezler. Bunun muhakkak bir hadis ya da sahâbe sözüyle desteklenmesi gerektiğini savunurlar. Bu kapsamda yine sadece Medîne'de olan bir uygulamanın icmâ seviyesinde görülmesine şiddetle karşı çıkarlar. Mesela İmam Muhammed *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde toplumsal uygulamanın hüküm vermede bir delil olarak kabul edilmesini sert bir şekilde eleştirir. İmam Muhammed, Mâlikîlerin *“Bizde uygulama böyledir.”* şeklindeki ifadeleri hakkında *“Resûlullah ya da herhangi bir sahâbeden eser nakledebiliyor musunuz? Bilseydiniz mutlaka rivayet eder ve bize karşı delil olarak kullanırdınız. ‘Biz de uygulama böyledir.’ şeklindeki sözleriniz hiçbir anlam ifade etmemektedir.”*³⁶ cümlelerini kullanır. İmam Muhammed, eserinin birçok yerinde hadisleri Medîne uygulamalarına karşı tercih ettiğini gösterir ve pek çok yerde de İmam

³⁴ Ubeydullah b. Mes'ud es-Sadrüşşeria, *et-Tavdîh li metni't-tenkih fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/455, 456; Hüseyin b. Alî es-Saymerî, *Ebû Hanîfe ve Ashabuh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1970), 10; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 86.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155, 156; Aslan, “Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine”, 31.

³⁶ Ebî Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli Medîne*, (Beyrût, Alemu'l-Kütüb, 1983) 2/621, 622.

Mâlik ve arkadaşlarının hadislerle uymadıklarını ifade eder. Ayrıca bizzat Medîne ehlinin rivayet ettiği hadislerle onlara karşı delil getirir. Hususi olarak İmam Mâlik'i bizzat naklettiği hadisler varken amel-i ehl-i Medîne'yi tercih etmesi ve hadislerle uymaması sebebiyle eleştirir. Mesela imamın oturarak, cemaatin ise ayakta namaz kılabilceğini, Medînelilerin ise kendi şehirlerinin ameline böyle bir şey olmadığını savunarak buna karşı çıkmalarına rağmen, Resûlullah'ın hastalığı esnasında cemaate oturarak namaz kıldırıldığına dair hadis-i şerifin bizzat İmam Mâlik tarafından rivayet edildiğini belirtir.³⁷

Ebû Yûsuf (ö.182/798), İmam Mâlik'e yönelik bu hususta açık bir şekilde tenkitte bulunmasa da onun Evzâî'ye (ö.157/774) yazdığı mektuptaki şu ifadeleri İmam Muhammed ile benzer düşüncelere sahip olduğunu göstermektedir: “*Helal ve haram hükmü getiren meselelerde ‘insanlar böyle yapageldi’ şeklinde delil getirilmez. İnsanların eskiden beri yaptığı çoğu şey helal değildir. İnsanların yapageldiklerini anlatsam, bunların birçoğunun Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yasakladığı şeyler olduğunu anlarsın.*”³⁸

Gerek Ebû Yûsuf'un bu açıklamaları gerekse İmam Muhammed'in Medîne ehlinin uygulaması hakkında Mâlikîlere, özelde de İmam Mâlik'e karşı yönelttiği eleştirilerin sonraki Hanefî alimleri tarafından da devam ettirildiği görülmektedir.

3.1. Hanefî Usûl-i Fıkıh Kaynaklarında Amel-i Ehl-i Medîne

Hanefî usul kaynaklarında, amel-i ehl-i Medîne mevzusuna çoğunlukla icmâ türlerinden bahsedilirken yer verilir. Ancak Hanefî alimlerinin bu konuya icmâ başlığı altında yer vermeleri, amel-i ehl-i Medîne'yi icmâ ya da icmâ çeşitlerinden biri olarak kabul ettiklerinden değil, Mâlikîlerin, “*İcmâ yalnızca Medîne ehline mahsustur, diğer belde-lerde gerçekleşen icmâ geçerli değildir.*” veya “*Medîne ehlinin ameli, bir icmâ türüdür.*” şeklindeki görüşlerini reddetmek içindir.³⁹

Hanefî usul kaynaklarında yer alan genel kanaat, Medîne'nin icmâ açısından özel bir konuma sahip olmadığı ve icmân sadece Medîne'nin coğrafi sınırları içinde gerçekleşen bir durum olarak kabul edilemeyeceği yönündedir.⁴⁰ Mesela Cessâs (ö.370/981),

³⁷ Şeybânî, *Hüce*, 1/222.

³⁸ Yakup b. İbrahim Ebû Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebû-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad; Lecnetü'l İhyâi'l-Mearif en Numaniyye, ts.), 76.

³⁹ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvimu'l-edille fî usûli'l-fıkıh* (Beyrût; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1421), 31.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt; Vüzâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994/1414), 3/321; Muhammed b. Muhammed İbn Emir el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahrîr* (Beyrût; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1318), 3/100; Muhammed Emîn Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr* (Beyrût; Dâru'l-Fıkıh 1932/1351), 3/245.

Medîne halkı ile diğer insanların eşit olduğunu ve Medîne halkının kendilerine uyulması bakımından diğerlerine karşı bir üstünlüğü bulunmadığını ifade eder. Cessâs'a göre bütün ümmeti kapsayan icmânın delil olduğunu gösteren tüm ayetlerde⁴¹ bu hükmün yalnızca Medîne halkına özel olduğuna dair bir bilgi verilmediğinden icmâ yalnızca Medîne halkına özel kılmak caiz değildir.⁴² Debûsî de (ö.430/1039) Medîne ehlinin uygulamasının icmâ sayılmasını eleştirerek icmânın bir mekâna bağlı olmayacağını belirtir.⁴³ Serahsî de (ö.483/1090) Medîne'nin İslâm beldelerinden biri, oradaki müçtehitlerin de ümmetin müçtehitlerinin bir kısmı olduğunu ve bu manada bir ayrıcalığı olmadığını ifade eder ve şu cümleleri kullanır:

*Medîne ehli derken, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dönemindeki Medîneliler kastediliyorsa, bu görüş batıldır. Çünkü o dönemde Medîne halkı ilim açısından ileri bir topluluk değildi. Bu durumda, nasıl olur da dinî hükümlerde onların icmâsı bağlayıcı kabul edilebilir? Medîne'nin fazilet ve üstünlüğüne dair rivayetler, orada yaşayanların hepsinin hatasız olduğu anlamına gelmez. Bir belde kutsal ve korunmuş olabilir, fakat bu, o beldenin halkının hatadan masum olduğu anlamına gelmez. Nitekim, Fil Vakasında Kâbe korunmuştu, ancak Mekke halkı müşriklerden oluşuyordu. Aynı durum Medîne için de geçerlidir. Medîne'nin fazileti kabul edilse bile, orada da kötü kimseler ve dinden dönenler mevcuttu.*⁴⁴

Diğer bazı Hanefî usulcüler de eserlerinde Mâlikîlerin “Medîne, körüğün demirin kirini giderdiği gibi kötü insanları temizler.”⁴⁵ hadisini Medîne ehlinin ittifakının icmâ ve bağlayıcı bir delil olduğuna delil göstermelerine⁴⁶ karşı çıkarak, Debûsî ve Serahsî'nin cümlelerine benzer ifadeler yer verirler. Onlara göre bu hadis, Medîne ehlinin icmânının bağlayıcı olduğunu göstermez. Medîne'nin “kötülükten arınması” sadece ona özel bir durum değildir, diğer beldelerde de bu durum söz konusu olabilir. Mekke'nin fazileti hakkında pek çok hadis bulunmasına rağmen, onun icmâa temel teşkil ettiğini gösteren bir delil yoktur. Meselede belirleyici olan şey, beldenin kendisi değil, müçtehitlerin içtihat ve istinbat yapabilme yetkinliğidir. Medîne ehli, bütün ümmetin tamamı değildir. Dolayısıyla, onların bir görüş üzerinde birleşmesi, tüm müçtehitlerin ittifakı anlamına gelmeyip, sadece bazı müçtehitlerin görüş birliğinden ibarettir.⁴⁷

⁴¹ Bakara, 143; Al-i İmran, 100; Nisâ, 115; Lokman, 15.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/321.

⁴³ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31.

⁴⁴ Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 314.

⁴⁵ Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, Fezâilu'l-Medîne, 35 (No 1772); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Kitâbu'l-Hâc, 15, (No 1381).

⁴⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî. *Nefâisu'l-usûl*, (Mekke; Mektebetu'n-Nizar, 1995/1416), 6/2699.

⁴⁷ Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî ibnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd bin Garir bin Mehdi es-Selemî (Mekke; Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1985), 1/276; Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî,

Görüldüğü üzere Hanefî âlimleri usul eserlerinde, Medîne ehlinin amelinin icmâ ve bağlayıcı bir delil olarak görülmesini açıkça reddetmektedirler. Bu durum, akla şu soruyu getirmektedir: Hanefîler, yalnızca amel-i ehl-i Medîne'nin kesin bir delil (hüccet-i kat'îyye) olarak kabul edilmesine mi karşı çıkmaktadır, yoksa onun zannî bir delil olarak kullanılabilirliği konusunda da bir görüşleri bulunmakta mıdır?

Hanefî usul eserlerinde, Mâlikîlerin Medîne ehlinin ittifakını icmâ saymaları ve bu uygulamaları kesin bir delil (hüccet-i kat'îyye) olarak değerlendirmeleri açık bir şekilde eleştirilirken bunların zannî bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği hususunda çok fazla bilgiye yer verilmediği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konudaki en net ifadeler İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) *et-Tahrîr* isimli fıkıh usulü eserinde yer almıştır. İbnü'l-Hümâm, Mâlikî mezhebinin delillerini tartışırken Mâlikîlere yönelik olarak; “Siz Medîne ehlinin bir araya gelip ittifak ettiğini nereden biliyorsunuz?” şeklinde soru sorar ve böyle bir şeyin mümkün olmadığını savunur. Sonrasında İbnü'l-Hümâm, böyle bir ihtimal olsa dahi bu durumda amel-i ehl-i Medîne'nin icmâ değil ancak zannî bir delil kabul edilebileceğini vurgular. İbnü'l-Hümâm devamında böylesine büyük bir topluluğun ittifakının gerçekleştiği kabul edilse de amel-i ehl-i Medîne'nin bir meselede karşıt bir delil bulunmadığında destekleyici bir unsur (müreccih) olarak kullanılabileceğini açıklar.⁴⁸ Debûsî ve Abdulaziz el-Buhârî'de (ö.730/1330) İbnü'l-Hümâm'dan çok daha önce benzer bir anlayışın bulunduğu görülmektedir.⁴⁹ Bilindiği üzere İslam hukukunda bey' ve icâre akdi farklı akitler olup, bey' akdi aynın temlik, icâre ise menfaatin temlikidir. Hanefî fakihlerine göre bir akitte satış (bey') ifadesi kullanılır ancak bir karine nedeniyle kiralama kastedilirse lafzın hakiki manası terkedilir ve mecaza yani icâreye hamledilir.⁵⁰ Debûsî ve Abdulaziz el-Buhârî, hakikat ve mecaz konusunu ele alırken bu örneği vererek hakikatin mecaza hamlinde amel-i ehl-i Medîne'yi karine olarak değerlendirir ve genel olarak şu ifadeleri kullanır:

Bey' akdinde satış hem lafız hem de anlam olarak mala izafe edilmiştir. Ancak mecazen kullanıldığında, bulunduğu bağlamda mecazî bir hüküm doğurur. Mesela biri 'Kölemin menfaatini bir aylığına sattım' der ve belirli bir ücret tayin ederse, bu satış sahih bir kira akdi olur. Çünkü Medîne ehli genelde kiralamayı satış lafzıyla yapar. İşte bu yüzden

Şerhu't-telvîh alâ't- tadvîh li metni't-tenkih fî usûli'l-fikh, (Kahire; Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, 1957/1377), 2/93.

⁴⁸ Kemâluddîn Muhâmmad b. Abdulvâhîd es-Sivâsî İbnü'l-Humâm, *et-Tahrîr* (Mısır; Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 407.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 124; Ahmed b. Muhâmmad Aluiddîn Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul; Şeriketü's-Sehafeti'l-Osmaniyye, 1308/1890), 2/76.

⁵⁰ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût; Dâru'l-Marife, ts.), 7/64; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/80.

âlimlerimiz de müdebber köle ancak sahibi vefat ettiğinde özgür olacağından herhangi birisi 'Kölemi bir aylığına sattım' dediğinde onun kiralanması anlamına geleceğini belirtirler.⁵¹

Medîne ehlinin uygulamasını bağlayıcı bir delil olarak görmeyen Debûsî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin verdikleri bu örnekten, onların da amel-i ehl-i Medîne'yi zannî bir delil olarak müracaat edilebilir ve karşıt veya daha kuvvetli bir delil bulunmadığında müreccih bir unsur olarak kullanılabilir gördükleri anlaşılmaktadır.

3.2. Hanefî Fırû-ı Fıkıh Kaynaklarında Amel-i Ehl-i Medîne

Hanefî usul literatüründe amel-i ehl-i Medîne'nin icmâ niteliği taşımadığı ve bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmediği yönünde genel bir kanaat bulunmakla birlikte Debûsî ile Abdülazîz el-Buhârî'nin verdiği örnek ve İbnü'l-Hümâm'ın değerlendirmeleri, bu uygulamanın karşısında daha güçlü bir delil bulunmadığı durumlarda zannî bir delil olarak dikkate alınabileceğini ortaya koymaktadır. Hanefî fırû kaynaklarına bakıldığında sınırlı sayıdaki fıkhi meselede, usul kitaplarındaki bu açıklamalara paralel olarak amel-i ehl-i Medîne'ye istinaden hüküm verildiği görülmektedir. Bazı Hanefî âlimleri tarafından amel-i ehl-i Medîne'nin hüccet olarak kullanıldığına dair tespit edebildiğimiz meseleler şunlardır:

a. Ölü hayvanın bulunduğu kuyudaki su miktarı iki kulle olduğunda suyun pis kabul edilmemesi

Hanefî mezhebindeki görüşe göre bir su kuyusunun içine fare, serçe veya bunların büyüklüğünde başka bir hayvan düşüp telef olduğunda bu kuyunun temizlenebilmesi için hayvan çıkarıldıktan sonra yirmi kova su çekilmesi gerekir. Fareden biraz daha büyük mesela tavuk, kedi, güvercin veya bunların büyüklüğünde bir hayvan düşüp ölürse o zaman kuyudan kırk kova su çekilir. Hayvan köpek, koyun gibi daha büyük olursa ya da kuyuda insan ölüsü bulunursa kuyunun sürekli beslenmesi sebebiyle suyu tamamen boşaltma imkânı olmadığında iki yüz kova boşaltılması gerekir.⁵²

Bir gün Ebû Yûsuf hamamda gusûl alıp cuma namazı kılar. Sonra bu hamamın su kuyusunda ölü bir fare olduğu kendisine bildirilir. O da bu konuda “Medîne ehlinde olan

⁵¹ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 124; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/76.

⁵² Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Beyrut; Dâru'l-Kitabî'l-İslamî, ts.), 2/274; Hasan b. Ammâr b. Ali eş- Şürûbulâlî, *Merâkî'l-felah şerhu nuru'l-izah*, thk. Naim Zerzûr, (b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005/1425), 20, 21.

kardeşlerimizin uydukları 'suyun miktarı iki kulle (üç yüz litre) olduğunda o suda pislik olmaz.⁵³ kâidesine uyarız." sözüyle Medîne ehlinin uygulamasına göre amel edeceğini ifade eder.⁵⁴

b. Eti yenen hayvanın dışkısının temiz sayılması

Hanefî mezhebinde esas olan görüşe göre eti yenen olsun yenmeyen olsun hayvanların tüm dışkıları ve gübreler necistir. Ancak İmâm Muhammed'den gelen bir rivayete göre umûmü'l-belvâ yani hayvancılıkla uğraşanların kaçınabilmesinin imkânsız olması nedeniyle bunlar temiz kabul edilir. İmâm Muhammed ile aynı görüşte olan İmâm Züfer (ö.158/775) ise hayvan dışkısı ve gübresinin sadece umûmü'l-belvâ nedeniyle değil, asıl itibarıyla temiz olduğunu savunur. İmâm Züfer, bu konuda delilinin ise Medîne ve Mekke ehlinin uygulamaları olduğunu belirtir.⁵⁵ Hanefî fakihlerinden Burhanuddîn el-Buhârî de (ö.616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eserinde bu durum hakkında şöyle demektedir:

Dışkılar ve gübrelerin tamamı necistir. Ancak, İmâm Züfer ve İmâm Mâlik, hepsinin temiz olduğunu söylemiştir. Delil olarak da Haremeyn (Mekke ve Medîne) halkının bu dışkıları yakıt olarak kullanmasını göstermişlerdir. Çünkü onlar genellikle tandırda ekmek pişiren ve yemek yaparken bunu yakıt olarak kullanırlar. Eğer gerçekten necis olsaydı, bundan faydalanmaları caiz olmazdı.⁵⁶

c. 1 Sâ'ın 5,33 rıtl kabul edilmesi

İslam'ın ilk dönemlerinde tahıl, hurma ve un gibi kuru gıdaların ölçümünde sâ' (2.917 gram) bir ölçü birimi olarak kullanılmıştır. Özellikle zekât, fitre ve fidye gibi ibadetlerde ve zevcenin nafakasında sâ' ölçüsü esas alınmıştır.⁵⁷ Öte yandan bu ölçeğin miktarı hususunda mezhepler arasında olduğu gibi Hanefîlerin kendi içinde de ihtilaf vaki olmuştur. Ebû Hanife (ö.150/767) ve İmâm Muhammed, 1 sâ' ın 8 rıtl (ağırlık ölçüsü) olduğunu kabul etmiştir. Ebû Yûsuf ise Medîne ehlinin bu konudaki uygulamasını öğrendiğinde Ebû Hanife ve İmâm Muhammed'den farklı olarak 1 sâ' 5,33 rıtl olarak kabul etmiştir. Bu konuda İmâm Beyhakî (ö.458/1066), Hasan b. Velid el-Kureşî'den (ö.775/1373) şöyle bir ifade nakletmiştir:

⁵³ Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâvut. (b.y.; Dâru'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), Taharet, 75.

⁵⁴ Muhammed Emîn İbn Abidin, *Haşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996/1386), I/75.

⁵⁵ İbn Abidin, *Haşiyetu reddi'l-muhtâr*, I/189.

⁵⁶ Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilâziz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-nu'mânî*, thk. Abulkerim el-Cundî, (Beyrût; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1424), I/186.

⁵⁷ bk. Cengiz Kallek, "Sa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2008), 35/317-319.

Ebû Yûsuf hac dönüşü bize geldi ve şöyle dedi: ‘Sizde dikkatimi çeken ilimdeki bir meseleden bahsetmek istiyorum. İyice araştırdım, Medîne’ye geldim ve sâ’ konusunda soru sordum. Medîneliler bizim sâ’ımız Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sâ’ıdır.’ dediler. Onlara hüccetlerinin ne olduğunu sordum. Onlar da ‘Yarın delili ile sana geleceğiz.’ dediler. Sabah Ensar ve Muhacirlerinden yaklaşık elli görmüş insan ile her birinde bir sâ’ var şekilde bana geldiler. Bu elli kişiden her biri ellerindeki ölçünün Hz. Peygamber’den (s.a.v.) beri sâ’ olduğunu söylediler. İncelediğimde hepsinin eşit olduğunu gördüm. Kıyasladım, ölçüledim ve 1 sâ’nın 5,33 rtl olduğunu hafif bir eksiklikle gördüm. Neticede bu konuda güçlü bir iş gördüm ve İmâm-ı Âzam’ın görüşünü bıraktım.⁵⁸

d. Her iki tervîha arasında bir tervîha süresi kadar beklenmesi

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre teravîh namazı tamamen bittikten sonra vitirden önce tek bir dinlenmeyle yetinmeyip her dört rekâtta bir ve en son tervîha ile vitir namazı arasında dinlenme arası verilmesi müstehaptır. Serahsî, Merginanî (ö.593/1197) ve Aynî (ö.855/1451), beş tervîhadan sonra tek bir dinlenme verilmesini, Haremeyn (Mekke-Medîne) ehlinin uygulamasına aykırı olduğunu ifade ederek reddetmiştir.⁵⁹ Bununla birlikte Hanefî mezhebinde haremeyn ehlinin uygulamasına dikkat çekilerek her bir tervîhanın imam değişikliği yapılmaksızın bir tek imamla kılınmasının müstehap olacağı ifade edilmiştir.⁶⁰

e. Vaktin girmesinden hemen önce (duyuru amacıyla) ezan okunması

Bilindiği üzere her namaz için ezan, vaktin girmesiyle birlikte okunur. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, vakit girmeden okunan ezanın geçerli olmayacağını, namaz vaktinde ezanın tekrar edilmesi gerekeceğini ifade etmiştir.⁶¹ Ancak Serahsî’nin nakline göre Ebû Yûsuf, sabah namazına has olarak ezanın vaktinden önce okunmasını caiz görmüş ve bu görüşünü Haremeyn (Mekke ve Medîne) ehlinin sürekli uygulamasına dayandırmıştır⁶²

⁵⁸ Beyhâkî, *Sunenu’l-kebîr* 8/296; Nureddin Ebu’l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü’l-Kârî, *Fethu babil-inaye bi-şerhin-nikâye*; (Beyrût; Dâru’l-Erkâm, 1997/1418), 1/548; İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 2/274.

⁵⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 2/145; Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğinanî, *el-Hidâye*, thk. Talal Yûsuf (Beyrût; Dâru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, 2001), 1/70; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Minhetu’s-sülûk fî şerhi tuhfeti’l-mülûk*, thk. Ahmed el-Kebîsî (Katar; Vizâretu’l-Avkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1428/2007), 149, 150.

⁶⁰ Merğinanî, *Hidâye*, 1/70.

⁶¹ Merğinanî, *Hidâye*, 1/45; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-lubâb fî şerhi’l-kitâb*, thk. Muhammed Muh-yiddîn Abdulhamit, (Beyrût; el-Mektebetü’l-İlmiyye, h.1298), 1/6.

⁶² Serahsî, *Mebûsât*, 2/145.

f. Kamet bitince namaza başlanması

Hanefî fakihleri arasında müezzinin kameti bitmeden namaza başlanması hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre imam ve cemaatin, müezzinin “قد قامت الصلاة” yani “namaz başladı.” demesiyle birlikte namaza başlaması namazın adabındandır. Çünkü imam, bu hareketi ile müezzinin sözünü doğrulamış olur. Ancak Ebû Yûsuf'a göre ise müezzinin kameti tamamlamasına kadar beklemek ve namaza o zaman başlamak daha faziletlidir. Böylece müezzin de namazın başını kaçırmamış olur. Ebu Yûsuf bu görüşünü de yine Haremeyn (Mekke ve Medîne) ehlinin uygulamasına dayandırır.⁶³

g. Mescit içerisinde cenaze namazı kılmanın caiz sayılması

Hanefî mezhebinde fetva verilen görüşe göre cenaze namazının mescidin içinde kılınması her durumda mekruhtur. Bu kerahet ister cenaze ve cemaatin tamamı mescidin içinde olsun ister cenaze mescidin içinde, cemaat dışında veya tersi durumda olsun değişmez. Bu kerahetin sebebi, mescitlerin inşa edilme amacının farz namazların edası ve bunlara bağlı nafileler, zikirler ve ilim meclisleri olduğu düşüncesine dayanır. Ancak Ebû Yûsuf'tan mescit içerisinde cenaze namazı kılmanın caiz olduğuna dair bir görüş rivayet edilmiştir. O, bu görüşünü yine Haremeyn (Mekke ve Medîne) ehlinin uygulamasına dayandırmıştır.⁶⁴

Görüldüğü üzere Hanefî fîrû kaynaklarında çok az sayıda fikhî meselede amel-i ehl-i Medîne'ye dayanılarak hüküm verilmiştir. Bu meseleler de ekseriyetle daha faziletli olanın tespiti ile alakalı olup, farz, vacip ve haram hükmü gerektiren mevzulardan değildir. Aynı zamanda bu meselelerin büyük çoğunluğunda amel-i ehl-i Medîne'yi delil göstererek hüküm veren Ebû Yûsuf olmuştur. Bununla birlikte söz konusu meselelerin bazılarında yalnızca Medîne ehlinin uygulamasına değil Mekke ehlinin uygulamasına da işaret edilmiştir.

Sonuç

Medîne halkının uygulaması manasına gelen amel-i ehl-i Medîne, Medîne'de yaşayan sahâbenin ve onların takipçilerinin (tâbiîn ve tebe-i tabiîn) tatbikatı ve teşriî bir konudaki ittifakıdır. Amel-i Ehl-i Medîne, Mâlikîler tarafından bağlayıcı bir delil görülmüş ve birçok Mâlikî kaynağında Medîne ehlinin ittifakı icmâ kabul edilmiştir.

⁶³ Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/211; Heyet, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 198.

⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2/128; Muhammed Emin İbn Abidîn, *Minhetu'l-hâlik ala'l-bahri'r-râik (el-Bahru'r-râik ile birlikte)* (Beyrut; Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.), 2/201.

Sahâbe söz ve ittifakı ile tâbiîn ittifakına son derece önem veren Hanefîler, fikhî bir meselede sadece bir beldenin uygulamasını ya da ittifakını bağlayıcı bir delil olarak kabul etmemiştir. Hanefîlere göre nakli amelin bir bölgede vücut bulması ya da fikhî meselede bir beldedeki fakihlerin ittifakının bulunması, onun katî bir delil olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Hanefîler, amel-i ehl-i Medîne'yi icmâ seviyesinde bir delil görmediği gibi bağlayıcı bir delil olarak da kabul etmez. Başta İmam Muhammed'in, İmam Mâlik ve Mâlikî mezhebine yönelik eleştirileri ve Hanefî usul kaynaklarında yer alan ifadeler, bu konudaki tutumun net bir şekilde ortaya konulduğunu göstermektedir. Ancak Hanefî fakihlerin bu delili tamamen reddetmedikleri de bazı açıklamalar ve verilen hükümlerle ortaya çıkmaktadır. Hanefî usul âlimlerinden Debûsî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin Medîne ehlinin uygulamasını misal göstererek bey' lafzının mecazen icâre manasına gelebileceği hakkındaki görüşü ve İbnü'l-Hümâm'ın amel-i ehl-i Medîne hakkındaki açıklamaları, nakzeden bir delil bulunmadığında amel-i ehl-i Medîne'nin hüccet olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Sonraki dönem Hanefî fakihlerinden de buna muhalif bir açıklamaya rastlanmamıştır. Bu doğrultuda Hanefî fîrû kaynaklarında oldukça sınırlı sayıdaki meselede, amel-i ehl-i Medîne'ye dayanılarak hüküm verildiği görülmüştür. Ancak bu meselelerin birkaçında Medîne ehlinin uygulaması yanında Mekke ehlinin de uygulamasına işaret edilmiştir. Söz konusu meselelerin büyük çoğunluğunda amel-i ehl-i Medîne'yi delil göstererek hüküm veren Ebû Yûsuf olmuştur.

Sonuç olarak; Hanefî literatüründe Medîne ehlinin hem uygulamasının hem de ittifakının bağlayıcı bir delil kabul edilmeyip zannî delil sayıldığı anlaşılmaktadır. Bu uygulamaya Hanefî kaynaklarında tespit edebildiğimiz kadarıyla oldukça az sayıdaki meselede atıf yapılmış olması, söz konusu delilin Hanefî içtihat sistematğinde sınırlı bir etkiye sahip olduğunu, mezhep içtihatlarında sistematik biçimde kullanılmadığını ve hüküm tahririnde genel geçer bir referans olarak benimsenmediğini göstermektedir.

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: MFT (%65), AA (%35), Veri Toplanması/Data Collection: MFT (%60), AA (%40), Veri Analizi/Data Analysis: MFT (%65), AA (%35), Makalenin Yazımı/Writing up: MFT (%70), AA (%30), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: MFT (%70), AA (%30).

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhâmmmed Aluiddîn. *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketü's-Sehafeti'l-Osmaniyye, 1308/1890.
- Aktepe, İsak Emin. "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (Haziran 2008), 111-133.
- Aktepe, İsak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Fethu babil-inaye bi-şerhin-nikâye*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1997/1418.
- Aslan, Nasi. "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Temmuz-Aralık 2004), 19-31.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed *el-Minhetu's-sulûk fî şerhi tuhfeti'l-mülûk*. thk. Ahmed el-Kebîsî. Katar: Vizâretu'l-Avkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155, 156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bekir, Ahmed. *Histoire de l'École Mâlikite en Orient jusqu'à la fin du moyen âge*. Tunus: y.y., 1962.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Kitâbü's-Süneni'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993/1414.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vüzâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994/1414.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbu't-telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nebâlî- Beşir Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebî Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1421.
- Demirci, Sümeyye Onuk, "Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medîne'nin Delil Değeri". *Eski-yeni*. (Eylül 2019) 347-365. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3456859>.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medîne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebû Ya'lî, Muhâmmmed b. el-Hüseyn b. Muhâmmmed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Alî b. el-Mubârekî. 5 Cilt. Riyâd: y.y., 1990/1410.
- Emir Pâdişah, Muhammed Emîn. *Teyşîru't-tahrîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1932/1351.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim. *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi*. thk. Ebû-Vefâ el-Afgânî. Haydara-bad: Lecnetü İhyâi'l-Meârif en Numaniyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhâmmmed b. Muhâmmmed ed-Dûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhâmmmed Abdu'ş-Şafî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Heyet. *el-Cami' li ulûmi'l-İmam Ahmed*. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felah, 2009/1430.
- Heyet. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn. *Haşiyetu Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996/1386.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Minhetu'l-hâlik ala'l-bahri'r-râik (el-Bahru'r-râik ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.
- İbn Emir el-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tahrîr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1318.
- İbn Hazm, Ebû Muhâmmmed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmmed el-Cevziyye. 4 Cilt. *İ'lâmü'l-muvakkîn*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Nüceym, Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Yezid el-Kazvînî. *Sunen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhâmmmed b. Abdulvâhîd es-Sivâsî. *et-Tahrîr*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mukaddime fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 2003/1424.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd bin Garir bin Mehdi es-Seleimî. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1424.
- İzmirli İsmail Hakkı, “Amel-i Ehl-i Medîne Nedir?”. sad. Ali Duman. *Hikmet Yurdu* 8/16 (Temmuz Aralık 2015), 231-240. DOI NUMBER: 10.17540/hikmet.20151612074.
- Kadı İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1387.

- Kallek, Cengiz. “Sa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed el-Bağdâdî. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985/1406.
- Küçükosman, Hasan. “İmam Muhammed'in Medîne Ehline Yöneltiği Eleştiriler Hakkında Bir İnceleme”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2023), 42-59. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1258423>.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta* (Yahya b. el-Leysî rivayeti). thk Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'ihyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985/1406.
- Mâzerî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *İzâhü'l-mahsul min burhânî'l-usûl*. thk. Ammâr et Tâlibî. Tunus: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1421/2001.
- Merğînanî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Talal Yûsuf. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'ihyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib. *el-Lubâb fî şerhi'l-kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1298.
- Mutluay, Baysu. *İmam Mâlik'in Muvatta'ı Bağlamında 'Medîne Ehlinin Ameli' Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebû'l-Huseyin el-Kuşerî el-Nîsâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1955/1374.
- Özafşar, Mehmet Emin *Hadîsi Yeniden Düşünmek* Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.
- Özdemir, Recep. “İmam Mâlik'in Fıkında “Sünnet” Kavramı”. *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (Aralık 2016), 333-350.
- Özkan, Halil. *İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud. *et-Tavdîh li metni't-tenkih fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sayf, Ahmed Nur. *Amelü ehli'l-Medîne beyne mustalahati Mâlik ve arâi'l-usûliyyin*. b.y.: Dâru'l-Buhûsî li'd-Dirâreset'il-İslamiyye, 2000/1421.
- Saymerî, Hüseyin b. Alî. *Ebü Hanîfe ve Ashabuh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî. 1970
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Şafiî, Muhâmmmed b. İdris, *el-Ümm*. thk. Ahmed Bedruddin Hassun. 15 Cilt. Dâr Kuteybe, 1996.

- Şa'lân, Abdurrahman b. Abdillâh. *Usûlü'l-fikhi'l-İmam Mâlik*. Riyâd: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Saudi'l-İslâmî, 2003/1424.
- Şenkâtî, Abdullâh b. İbrahim. *Neşru'l-bunûd alâ merâki's-suûd fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Mağrib: Matbaatu Fudâle, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî. *et-Tabsîrâ fî usûli'l-fikh*, thk. Muhâmmmed Hasan Hayto. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, h. 1403.
- Şürunbulalî, Hasan b. Ammâr b. Ali. *Merâki'l-felah şerhu nuru'l-izah*. thk. Naim Zerzûr. b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005/1420.
- Taşçı, Betül. *İslam Hukuk Metodolojisinde Amel-i Ehl-i Medîne ve Umûmü'l-Belvâ Kavramlarının Mukayesesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu't-telvîh alâ't-tavdîh li metni't-tenkih fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, 1957/1377.
- Zengin, İrfan. *İmam Mâlik'in Medîne Ameli Gereği Uygulamadığı Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Güncel Bilgi ve Koşullar Çerçevesinde Köpek ile İlgili Hadislerdeki Fıkḥî Meselelerin Yeniden Değerlendirilmesi*

Hüseyin BAYSA

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University Faculty of Theology

Gaziantep/TÜRKİYE

huseyinbaysa@gantep.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0406-1102

Öz

Hadis kaynaklarında, içinde köpek olan evlere meleklerin girmediğini bildiren, köpek salyasının değdiği kapların yıkanmasını ve köpeklerin itlafını emreden rivayetlerin yanı sıra köpeğin belirli alanlarda kullanılmasına izin veren rivayetler de bulunmaktadır. Fakihler, bu hadisleri farklı açılardan değerlendirerek kendi dönemlerinin meselelerini hükme bağlamışlardır. Son yıllarda köpeklerin bilişsel ve fiziksel yeteneklerine ilişkin yeni bulgulara ulaşılmış; bu doğrultuda köpekler, narkotik suçlarla mücadele, sivil savunma faaliyetleri ve dezavantajlı bireylere rehberlik gibi çeşitli alanlarda etkin bir şekilde istihdam edilmektedir. Öte yandan, dünya genelinde köpeklerin ev ortamında hobi amaçlı beslenmesi, giderek yaygınlaşan bir eğilim haline gelmiştir. Bununla birlikte, köpek kaynaklı zoonoz hastalıklara dair yeni veriler elde edilmiştir. Özellikle belirli bölgelerde, köpek popülasyonunun artışıyla birlikte çeşitli güvenlik ve çevresel sorunlar yaşanmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmeler, söz konusu hadislerin ve fıkḥî kaynaklarındaki ilgili ictihâdların günümüz koşulları çerçevesinde yeniden ele

* Bu çalışmayı detaylı bir şekilde inceleyerek katkı sağlayan Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ziraat Fakültesi Zootečni Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ergin ÖZTÜRK'e teşekkür ederim.

Geliş/Received: 23.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Baysa, Hüseyin. “Güncel Bilgi ve Koşullar Çerçevesinde Köpek ile İlgili Hadislerdeki Fıkḥî Meselelerin Yeniden Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 455-484./Baysa, Hüseyin. “Re-evaluation of Fiqh Rulings in Hadīths Related to Dogs within the Framework of Current Information and Conditions”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 455-484.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1625880>

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.

© Hüseyin BAYSA | CC BY-NC-ND 4.0 International

alınmasını gerekli kılmıştır. Bu saik ile yapılan çalışmada, köpeklerle ilgili güncel meselelerin fikhî hükmüne katkı sunulması hedeflenmiştir. Araştırma sırasında, köpek salyasına dair hadislerde yer alan temizlik uyarılarının, köpeklerin oral florasında tespit edilen bakteriyel yapılar nedeniyle salyayla temastan kaçınılmasını öneren bilimsel verilerle örtüştüğü belirlenmiştir. Ayrıca, köpeklerle aynı yaşam alanını paylaşmanın beraberinde getirdiği sağlık, hijyen, çevre ve hayvan refahı temelli çeşitli problemlerin, Hz. Peygamber'in evde köpek bulundurulmasına yönelik olumsuz yaklaşımının arka planını daha iyi kavramaya imkân sağladığı görülmüştür. İtlaf şartlarının gerçekleşmesini önlemek için önleyici tedbirlerin alınması esas olmakla birlikte, koşulların zorlayıcı hâle gelmesi durumunda itlafın bir çözüm olarak uygulanabileceğini savunan görüşün isabetli olduğu anlaşılmıştır. Günümüzde köpeklerin sivil savunma, asayiş ve dezavantajlı bireylerin yaşamlarını kolaylaştırma gibi görevlerde kullanılmasının, hadislerde izin verilen çerçeve kapsamında değerlendirilebileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Köpek Edinmek, Köpek İtlafı, Zoonoz Hastalık, Köpek Salyası.

Re-evaluation of Fiqh Rulings in Hadīths Related to Dogs within the Framework of Current Information and Conditions**

Abstract

In *hadīth* sources, alongside narrations reporting that angels do not enter houses where dogs are present, commanding the washing of vessels licked by dogs, and ordering the killing of dogs, there are also narrations permitting the use of dogs in specific contexts. *Fuqahā'* have interpreted these *hadīths* from various perspectives and issued rulings relevant to the issues of their own times. In recent years, new findings have emerged regarding the cognitive and physical abilities of dogs. As a result, dogs are now used in various fields such as narcotics detection, civil defense, and guiding individuals with disabilities. Additionally, keeping dogs as companions or for hobbies has become more common worldwide. These developments, along with new data on dog-related zoonotic diseases, especially in areas with high dog populations, have led to safety and environmental concerns. Consequently, there is a need to re-evaluate the *hadīths* and related *ijtihāds* within the context of modern conditions. This study aims to contribute to the determination of the *fiqh* ruling on current dog-related issues. The research revealed that the cleanliness warnings in *hadīths* regarding dog saliva align with scientific findings suggesting the avoidance of contact due to harmful bacteria in their mouths.

** I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Ergin ÖZTÜRK, a faculty member of the Department of Animal Science, Faculty of Agriculture, Ondokuz Mayıs University, for his valuable contribution through the detailed review of this study.

Moreover, the various problems related to health, hygiene, environment, and animal welfare arising from sharing living spaces with dogs appear to offer greater insight into the Prophet's negative stance on keeping dogs in the home. It is essential to take measures to prevent the conditions that require euthanasia; however, the view that euthanasia can be applied as a solution under compelling circumstances has been found to be accurate. Finally, the contemporary use of dogs in civil defense, public safety, and assisting disadvantaged individuals is concluded to be within the permissible framework outlined in the hadiths.

Keywords: Islamic Law, Keeping Dogs, Dog Culling, Zoonotic Disease, Canine Saliva.

Giriş

İlk evcilleştirilen hayvan olarak bilinen köpek,¹ sevimli ve sıcakkanlı olmanın yanı sıra becerisi ile insanoğlunun hayatını kolaylaştıran bir hayvandır. Eski çağlardan beri bekçilik ve avcılıkta faydalanılan köpekler, son yıllarda narkotik, sivil savunma, adli vakalar ve rehberlik² gibi alanlarda da istihdam edilmektedir. Günümüzde ayrıca arkadaşlık için veya hobi olarak köpeklerle meskende iç içe bir hayat yaşamak, yükselen bir trend haline gelmiştir.³

Kur'an-ı Kerim'de eğitilmiş yırtıcı hayvanların yakaladıkları avların yenilebileceği ifade edilerek⁴ köpeklerden avcılıkta faydalanmanın caiz olduğu bildirilmiştir.⁵ Yine Ashâb-ı Kehf'ten bahsedilirken yanlarında bir köpek olduğu belirtilmiş,⁶ ancak onun hangi amaçla orada bulunduğu dair bir açıklama yapılmamıştır. Tefsir kitaplarında bu köpeğin Ashâb-ı Kehf tarafından muhtemel saldırılara veya akrep gibi zararlı hayvanlara karşı edinilmiş olabileceği⁷ ya da onlardan birisinin avcılık yahut bekçilik

¹ Efe Onur, *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmesinin Sosyo-Ekonomik Parametreleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1.

² Fatih Atasoy - Evren Erdem, "Köpek Duyuları", *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 54/1 (01 Haziran 2014), 37.

³ Hüseyin Baysa, "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fıkhi Açından Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 236.

⁴ el-Mâide 5/4.

⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/56.

⁶ Ashâb-ı Kehf, putperestliğe karşı çıktıkları için öldürülmekten veya zorla dinlerinin değiştirilmesinden endişe eden ve bu sebeple kaçıp mağaraya sığınan gençlerdir. Orada yanlarındaki köpek ile birlikte derin bir uykuya dalan bu gençler, 309 yıl sonra uyanmışlardır. el-Kehf 18/9-26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısrîyye, 1964), 10/359-360; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/538-539.

⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/542.

işlerinde kullandığı ve mağaraya gelirken yanında getirdiği köpeği olabileceği ifade edilmiştir.⁸ Hadis kaynaklarında ise Resûlullâh'ın (s.a.s) köpekleri avcılık veya bekçilikte kullanmaya müsaade ettiği ve bunun dışındaki amaçlarla köpek edinmekten sakındığı belirtilmektedir.⁹ Aynı şekilde bazı hadislerde, içinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceği ve köpeğin yaladığı kabın belirli bir sayıda yıkanması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰

Hadislerde geçen köpek ile ilgili hususların günümüz verileriyle yeniden yorumlanması ve köpek edinmeye ilişkin yeni ortaya çıkan meselelerin bu rivayetler bağlamında ele alınması, söz konusu ahkâmın günümüze hitap eden yönünün tespiti açısından önem arz etmektedir. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*¹¹ adlı kitap ile “Köpeklerle İlgili Rivayetlere Genel Bakış”¹² isimli makalede bu konuların bir kısmına değinildiği görülmektedir. Öte yandan kamuoyunun ihtiyacına binaen olacaktır ki internet ortamında, evde köpek beslemenin hükmü hakkında fetva düzeyinde görüntülü ve yazılı birtakım görüşler paylaşılmıştır. Bu çalışmada köpeklerle ilgili hüküm ifade eden hadisler günümüz bilgi ve koşulları çerçevesinde hayvan refahı, insan sağlığı ve çevre ile ilişkilendirilip yorumlanacaktır. Naslar anlamlandırılırken fukahânın ilgili yaklaşımları ile kendi dönemlerindeki meselelere ilişkin ictihâdları göz önünde bulundurulacaktır. Betimsel analiz yöntemiyle gerçekleştirilecek bu araştırmanın, köpeklerle ilgili güncel meseleler hakkında fikhî hükümlerin belirlenmesine katkı sunması beklenmektedir.

Hadislerde geçen meselelerin, köpeğin yaladığı kabın belirli sayıda yıkanması, evde köpek bulundurmanın olumsuzlanması, köpekleri itlafın emredilmesi ve avcılık ya da bekçilik gibi amaçlar dışında köpek sahiplenmeye izin verilmemesi başlıkları altında incelenmesi mümkündür. Araştırma, bu tematik çerçevede yapılandırılacaktır.

1. Köpek Salyasının Değdiği Kabın Yıkanması

Naslarda köpeğin temiz veya necis olduğunu doğrudan bildiren herhangi bir ifade geçmemektedir. Hadis kitaplarında, köpeğin ağzının değdiği kabı temizleme usûlüne ilişkin bazı rivayetler yer almaktadır. Ebû Hüreyre'den (öl. 57/677) nakledilen hadislerde köpeğin yaladığı veya içerisinden su içtiği kabın ilki/yedincisi toprakla

⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'an*, 10/370.

⁹ Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), “Tahâret”, 93; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âle-miyye, 2009), “Tahâret”, 35.

¹⁰ Müslim, “Libâs ve'z-zîne”, 81; “Tahâret”, 93.

¹¹ Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

¹² Ekrem Yücel, “Köpeklerle İlgili Rivayetlere Genel Bakış”, *Turkish Studies* 9/5 (Bahar 2014), 2141-2163.

ovmak üzere yedi defa temizleme işlemine tabi tutulması istenmektedir.¹³ Abdullah b. Mugaffel'den (öl. 59/679) aktarılan bir hadiste ise bu şekilde kirlenen kabın, yedi defa yıkandıktan sonra toprakla ovulmasının emredildiği görülmektedir.¹⁴ Rivayetlerde yıkama sayıları farklı olsa da köpeğin salyasının değdiği şeylerin kirlendiği ve bunların yıkanması gerektiği hususunda ortak anlam bulunmaktadır. Bununla birlikte Mâlikîler köpeğin yakaladığı avın helal olduğunu bildiren âyeti¹⁵ delil gösterip köpek salyasının temiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yaptıkları istinbâtı izah sadedinde, köpeğin avını tutarken salyasının ona bulaştığını ve insanların buna dikkat etmeden avın etini pişirip yediklerini; bu tüketim şeklini yanlışlayan herhangi bir uyarının Resûlullâh'tan (s.a.s) vârid olmadığını söylemişlerdir.¹⁶ Köpeğin ağzını değdirdiği kabı yıkamanın ve bunu belirli sayıda gerçekleştirmenin istenmiş olmasını ise *ta'abbüdî* bir mesele olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷ Bazı Mâlikîler, hastalıkların bir kısmının tedavisinde yedi seansın uygulandığını ve kaptan su içen köpeğin kuduz olma ihtimaline karşı yaladığı kabın tedbiren yedi defa yıkanmasının emredildiğini söylemişlerdir.¹⁸

Salyanın hükmü konusunda Mâlikîlerin yaklaşımını isabetli bulmayan Şevkânî (öl. 1250/1834) naslarda köpeklerin yakaladıkları avları yemeye müsaade edilmesinin, avın necis olan kısmını yıkamanın vücûbiyetine aykırı bir anlam taşımadığını söylemiştir. Avın köpek salyasına maruz kalan kısmını yıkamaya dair bir emrin vârid olmayışını ise necis şeylerin yıkanmasına ilişkin ilkelerle iktifa edilmiş olma ihtimali ile açıklamıştır. Avdaki köpek salyasını yıkamanın gerekli görülmediği varsayılsa bile bunun av özelinde bir ruhsat olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹ Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîler de Mâlikîlerin aksine görüş belirtmişlerdir. Bunlar köpeğin yaladığı kabı

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Vüdü" 33; Müslim, "Tahâret", 9. Tirmizî bu hadisin *hasen sahîh* olduğunu söylemiştir. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tahâret", 68. Hadis külliyatlarında toprağa değinmeden üç defa yıkanmasını emreden mevkûf rivayetler de bulunmaktadır. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 2004), "Tahâret", 22.

¹⁴ Müslim, "Tahâret", 93; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 35.

¹⁵ el-Mâide 5/4.

¹⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 1/269; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Girnâtî Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/129.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/177.

¹⁸ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/36, 37.

¹⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 1/52.

yıkamanın emredilmiş olmasını, kabın kirlendiğine delil saymışlardır; bu duruma köpek salyasının yol açmış olmasını ise salyasının necis oluşuna delil göstermişlerdir.²⁰ Öte yandan ta'abbüdü olan yıkamanın abdest ve gusülde söz konusu olduğunu, kapları yıkama gereğinin kirlenme sebebiyle ortaya çıktığını; köpek etindeki necisliğin ondan türeyen salya için de geçerli olduğunu;²¹ ava bulaşan salyayı gidermede meşakkat bulunduğundan bu yönde bir emrin vârid olmadığını ve (balık, çekirge gibi) bazı ölülerin temiz sayılmasının, canlılığın temiz hükmünün verilmesi için kriter olarak alınmasına mani olduğunu ifade etmişlerdir.²²

Şâfiîler ile Hanbelîler, söz konusu görüşleri doğrultusunda, köpek salyasının değdiği şeylerin temizlenebilmesi için biri toprakla ovma şeklinde olmak üzere toplamda yedi defa yıkanmasını gerekli görmüşlerdir.²³ Yıkama sayısı konusunda Mâlikîler de bu kanaatte olmakla birlikte yıkamanın hükmü hakkında mezhepte müstehab ve farz olmak üzere iki görüş ortaya çıkmıştır.²⁴ Hanefîler ise köpeğin yaladığı kabı üç defa yıkamanın yeterli olacağını söyleyerek cumhurdan farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlar bu görüşlerini temellendirirken, en ağır necâsete maruz kalan kapların bile üç defa yıkanmakla temizlendiğini, Ebû Hüreyre'den yıkama sayısı hakkında üç, yedi ve sekiz olmak üzere farklı rivayetlerin geldiğini, üçten fazla sayıda yıkamayı emreden hadislerin köpeklerin yaygın olduğu İslâm'ın ilk yıllarında insanların köpek besleme alışkanlığını kırmak üzere vârid olma ihtimalinin bulunduğunu ve yedi defa yıkamanın müstehab olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca gözle görünmeyen necâsetin çoğunlukla üç defa yıkanınca giderildiğini, görünen necâsetin ise 'aynı gidinceye kadar yıkanması gerektiğini ve bunda sayının önemli olmadığını belirtmişlerdir.²⁵

Öte yandan bazı fakihler kapların yıkanması emrinin, köpekleri itlafın emredildiği döneme ait olduğu ve köpeklerin öldürülmesi yasağı geldikten sonra yıkama

²⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/48; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1968), 1/182.

²¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/64.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/202; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi'l-fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/304-305; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî ibn Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969), 1/35-36; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/182.

²³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/314-315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/39; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/182.

²⁴ Köpek salyasının değdiği bir kabın içinde su haricinde bir madde bulunuyorsa, mezhepte tercih edilen görüşe göre bunların yıkanması müstehaptır. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/175-177.

²⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/87-88; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/472-473.

emrinin neshedildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüş, köpeklerin itlafına dair emrin hicretin ilk yıllarında verildiği; buna karşın, kapların yıkanması ile ilgili hadisi rivayet eden Ebû Hüreyre ve İbn Mugaffel'in hicretin yedinci yılında Müslüman oldukları, dolayısıyla yıkama emrinin itlaf talimatından sonra geldiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.²⁶ Fakihlerin kahir ekseriyeti ictihâdda bulunurken yıkama sayısı kaydının düşüldüğü hadisleri esas alarak aynı yaklaşımı sergilemiştir. Dahası, Hanefiler rivayetlerdeki sayıya riayeti müstehab görürken, çoğunluk sayıyı bağlayıcı bir kayıt olarak kabul etmiştir.

Günümüzde yapılan bilimsel araştırmalara göre köpeğin ağızda 600'den fazla farklı tür bakteri bulunmaktadır. Köpeklerdeki bu bakteriler insanlar için potansiyel sağlık riskleri taşımaktadır.²⁷ Sağlıklı 100 köpek üzerinde 2023 yılında yapılan bir araştırmada köpeklerin ağız boşluklarında *Staphylococcus pseudintermedius*, *Pasteurella*, *Fusobacterium* ve *Capnocytophaga* gibi insanları enfekte eden bakteri ve mantar/maya tespit edilmiştir. Aynı şekilde köpek ağızlarında insan ve/veya hayvan tedavisinde kullanılan antimikrobiyalere karşı çoklu direnç sahip bakteri izolatları gözlemlenmiştir.²⁸ Yine bir barınaktaki köpekler üzerinde gerçekleştirilen başka bir araştırmada köpeklerin oral florasında *Pasteurella multocida* adlı mikroorganizmanın yaygın olarak bulunduğu belirtilmiş ve köpek salyasıyla temasta bulunan insanların bunun farkında olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Yaralı veya organ nakli sebebiyle bağışıklık sistemi baskılanmış bireylerin salyaya temastan uzak durması gerektiği özellikle belirtilmiştir. Keza söz konusu bakterinin nadiren de olsa bebeklerde menenjitte yol açtığı için bebeklerin bu hayvanlarla temasının engellenmesi önerilmiştir.²⁹ Başka bir araştırmada köpek tükürüğünde aktarılabilir antimikrobiyal direnç genlerine sahip bakterilerin bulunduğu ve bunların salya bulaşımı ile insanda klinik semptomlara neden olabileceği belirtilmiştir.³⁰ Bütün bu veriler köpek salyasından sakınmak gerektiğini ve salyanın bulaştığı yerden izale edilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu

²⁶ Şevkânî, *Neylül'evtâr*, 1/52.

²⁷ Hadba Al-Amrah vd., "The Impact of Dogs Oral Microbiota on Human Health: A Review", *Biosciences Biotechnology Research Asia* 21/1 (Mart 2024), 7.

²⁸ Özellikle köpek ısırmalarında bu bakterilerin insana geçme riski üzerinde durulmuştur. Fábio V. R. Portilho vd., "Microbial Complexity of Oral Cavity of Healthy Dogs Identified by Mass Spectrometry and Next-Generation Sequencing", *Animals* 13/15 (Temmuz 2023), 1.

²⁹ Serdal Tarhane, "Köpek Salya Örneklerinden *Pasteurella multocida* Varlığının PCR ve Kültürel Yöntemlerle Araştırılması", *Harran Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2023), 104-105.

³⁰ Adrienn Gréta Tóth vd., "Canine Saliva as a Possible Source of Antimicrobial Resistance Genes", *Antibiotics* 11/11 (Ekim 2022), 12. Köpek salyasındaki bakteri kaynaklı hastalıklara karşı alınması gereken tedbirlere ilişkin değerlendirmeler için bu makalenin "Köpekler ile Aynı Mekânda Yaşamamanın Zoonoz Hastalıklara Yol Açması" başlığı altındaki bilgilere bakılabilir.

meselede nakledilen rivayetlerden cumhurun çıkardığı hükmün günümüz bilimsel ve-rilerince teyit edildiğini söylemek mümkündür.

2. Meskende Köpek Bulundurmanın Olumsuzlanması

Hadis kaynaklarında, içinde köpek olan eve meleklerin girmedığı ifade edilmektedir. Bu haberin yer aldığı bir rivayette Resûlullâh'ın Cebrâîl (s.a.s.) ile görüşmek üzere sözleştiği, ancak evde köpek yavrusunun olması sebebiyle Cebrâîl'in görüşmeyi geciktirdiği belirtilmektedir. Hadisin râvisi Hz. Âişe'nin anlattığına göre Cebrâîl belirlenen vakitte gelmeyince Hz. Peygamber elinde bulunan asayı yere atıp, "Allah ve elçileri (melekler) vadinden dönmez." dedi. Sonra sedirin altında bir eniğin olduğunu fark etti ve onun ne zaman oraya girdiğini sordu. Hz. Âişe "Bilmiyorum." deyince Resûlullâh köpeğin çıkarılmasını emretti ve çok geçmeden Cebrâîl geldi. Peygamber (s.a.s.) ona, söz verdiği halde gecikmesinin sebebini sorunca Cebrâîl "Biz içinde köpek ve resim olan eve girmeyiz." diyerek evde köpek bulunmasını gecikmesine gerekçe olarak gösterdi.³¹ Bu hadise benzeyen ancak Âişe'nin yerine Meymûne isminin geçtiği başka bir hadis de kaynaklarda yer almaktadır. Orada anlatıldığına göre bir sabah Hz. Meymûne Resûlullâh'ı üzüntülü görmüş ve bunun sebebini sormuştur. Allah Resûlu Cebrâîl ile görüşmek üzere sözleştiğini, ancak onun gelmediğini söylemiştir. Daha sonra sedirin altında bir köpeği fark etmiş ve onu çıkartıp bulunduğu yere eliyle su serpmiştir. Akşam olduğunda Cebrâîl gelmiş ve Resûlullâh ona gecikme sebebini sormuştur. Cebrâîl "Biz içinde resim ve köpek bulunan eve girmeyiz." şeklinde cevap vermiştir.³² Bazı kaynaklarda bahsedilen köpeğin Hz. Hasan ile Hüseyin'e ait bir enik olduğu belirtilmektedir.³³

Mezkûr rivayetlerden söz konusu hadisenin yaşandığı sırada Hz. Âişe ile Hz. Meymûne'nin hazır oldukları, hadisenin serencamına vâkıf olduktan sonra bunu naklettikleri anlaşılmaktadır. Birçok muteber kaynakta hadis, bu iki râvinin aktardığı serencama değinilmeden "İçinde resim ve köpek bulunan eve melekler girmez." şeklinde yer verilmiştir.³⁴ Bu türden rivayetler Tirmizî (öl. 279/892), İbn Hibbân (öl. 354/965) ile Hâkim (öl. 405/1014) tarafından sahîh kabul edilmiştir.³⁵

³¹ Müslim, "Libâs ve'z-zîne", 81; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Libâs", 44.

³² Müslim, "Libâs ve'z-zîne", 82; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Metbû'âtı'l-İslâmiyye, 1986), "Sayd ve'z-zebâih", 9.

³³ Tirmizî, "Edeb", 44. Şevkânî bu bilgidен hareketle küçük çocuklar için yavru köpek edinmenin caiz olduğunu söylemiştir. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/121.

³⁴ Buhârî, "Bed'ül-halk", 7.

³⁵ Tirmizî, "Edeb", 44; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/386.

Hadis metin kitaplarında, içinde köpek bulunan evlere ne tür meleklerin hangi nedenle girmediğine dair herhangi bir açıklama geçmemektedir. Bu durum, meselenin o dönemdeki muhatapları için açıklamayı gerektirmeyecek derecede anlaşılır olduğunu düşündürmektedir. Sonraki dönemlerde ise bu mesele merak edilmiş ve farklı ihtimaller paylaşılmıştır. Konu hakkında görüş beyan eden âlimlerin bir kısmı mevzubahis meleklerin rahmet melekleri olmasını,³⁶ bir kısmı ise vahiy ile görevli melek olmasını ihtimal dâhilinde görmüşlerdir.³⁷ İçinde köpek olan evlere meleklerin girmemesinin hikmeti hakkında ise köpeğin necis şeyleri yemesi, etrafı kirletmesi,³⁸ *necisü'l-‘ayn* olması,³⁹ pis kokması ve Peygamber'in (s.a.s.) köpek edinmekten sakındıran emrine aykırı davranmanın bir cezası olması gibi ihtimaller üzerinde durulmuştur.⁴⁰ Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Resûlullâh Cebrâîl ile yaşadığı hadise sonrasında gereksiz yere köpek edinmekten sakındırdığı için bu ihtimallerden sonuncusu isabetli görünmemektedir. Bugünün verileri ve koşulları ile meseleye bakıldığında, köpeklerle iç içe aynı meskende yaşamının evdeki eşyaların kirlenmesine, insanların saldırıya maruz kalmasına ve zoonoz (hayvandan insana bulaşıp her iki türde ortak şekilde gelişen) hastalıklara yol açtığı için rahmet meleklerinin uzaklaştığını düşünmek mümkündür. Yine bu şekildeki bir yaşam tarzının özel harcamalar gerektirmekle birlikte hayvan refahına aykırı olması da söz konusu ihtimaller arasında sayılabilir. Bu hususlara kısaca açıklık getirmek yararlı olacaktır.

2.1. Köpeğin Meskendeki Eşyayı Kirletmesi

Barınma ihtiyacı meskende karşılanan köpeklerin salya ve tüylerinin yanı sıra bazen kazuratları ile de evdeki eşyaları kirllettikleri, bilinen bir gerçektir. İlgili çalışmalarda da ifade edildiği üzere tuvalet eğitimini almış olsa bile köpekler bazen evin farklı yerlerinde ihtiyaçlarını giderebilmektedir. Ankara'da özel bir hayvan hastanesine düzenli gelen köpek sahibi 85 kişiyle 2012 yılında yapılan ankette bunu görmek mümkündür. Söz konusu ankete katılanların % 5,9'u köpeklerinin tuvalet konusunda eğitilmiş

³⁶ Ebû Zekeriyâ Muhayyiddin b. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 14/84; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/382; Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbüddîn el-Ezherî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/345.

³⁷ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim b. fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 6/629-630.

³⁸ Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2/345.

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/381.

⁴⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 6/629-630.

olmadığını belirtirken, % 29,4'ü köpeklerinin eğitilmiş olmakla birlikte bazen eğitime aykırı davrandıklarını söylemiştir.⁴¹

Kaynaklarda, köpeğin salyasına karşı korunmaya yönlendiren hadislerin yanı sıra Allah Resûlü döneminde köpeklerin mescitte dolaşp bevlettiği ve yıkamak şöyle dursun, kirlenen yere su bile serpilmediği de nakledilmektedir.⁴² Bütün canlıları temiz kabul eden Mâlikîler,⁴³ Abdullah b. Ömer'e nispet edilen bu hadise dayanarak köpeğin mescide girmesine müsaade edildiğini ileri sürmüş ve rivayeti köpeğin temiz olduğu yönündeki görüşleri için pekiştirici bir delil olarak kullanmışlardır.⁴⁴ Mâlikîlerin bu istidlâllerine katılmayan fakihler, köpeğin salyasının değdiği kabı yıkamayı emreden hadislerle çelişen mezkûr rivayeti, tarihsel bağlam üzerinden izah ederek meseleyi makul zemine oturtmaya çalışmışlardır. Bu çerçeveden olmak üzere, köpeklerin mescidi kirlettiği söylenen dönemin buraların saygı duyulup temiz tutulması emredilmeden ve mescide kapı takılmadan önceki zamana denk geldiğini söylemişlerdir.⁴⁵ Yine rivayette geçen köpeklerin dışarıda bevlettikten sonra mescidin içinde dolaşmış olabileceği, mescidin kirlenen kısmının kesin olarak belirlenemediği ve toprağın kurumasıyla birlikte zaten temiz hale geldiği için mescidin içini yıkama gereğinin duyulmadığını ihtimal dâhilinde görenler de olmuştur.⁴⁶

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin fakihleri köpeğin yaladığı kapları yıkamayı emreden rivayetlerin yanı sıra köpek alıp satmaktan meneden hadisleri⁴⁷ delil göstererek köpeğin kendisinin de necis (necisü'l-'ayn) olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸ Bu görüşleri doğrultusunda, eşyayı kirlletmesi açısından köpeğin dış yüzeyini salyası ile aynı hükme tabi tutmuşlardır. Ancak sürtünmenin kirliliğe yol açtığına hükmedebilmesi için köpeğin dış yüzeyinin veya sürtündüğü yerin ıslak olmasını şart koşmuşlardır.⁴⁹ İmâmeyn de aynı kanaatte olmakla birlikte Ebû Hanîfe köpeğin dış yüzeyini, etinin ve salyasının aksine

⁴¹ Salgırlı vd., "Köpek Sahiplerinin Köpeklerine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi", 13.

⁴² Buhârî, "Vüdü" 33.

⁴³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/166, 179; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1/388.

⁴⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/268.

⁴⁵ Kastallânî rivayette râvinin mübalağa babından su serpmekten bahsettiğini belirtmişse de Hanefîler bu hadise dayanarak, necâset bulaşan bir yerin güneşin veya rüzgârın etkisiyle kuruyup necâsetin izinin ortadan kalkması durumunda temiz olacağını söylemişlerdir. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdû's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 1/257.

⁴⁶ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 1/52.

⁴⁷ Buhârî, "Büyû", 113.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/202; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 1/304-305; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/35-36.

⁴⁹ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 1/314-315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/39; Buhârî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1/182.

temiz saymış ve mezhepte bu görüş kabul görmüştür.⁵⁰ Hanefî fakihler necisü'l-'ayn olan şeylerden sadece ikrah halinde faydalanmanın caiz olduğunu, köpekten normal şartlarda da yararlanmaya müsaade edildiğini belirterek köpeğin bu kategoriye girmediğini anlatmışlardır.⁵¹

Şâfiîler ile Hanbelîlerin, köpeği satışı konu etmekten meneden rivayetlerden hareketle onun necisliğini zorunlu bir sonuç olarak istinbât etmeleri, doktrinleri itibarıyla isabetli olsa da eleştiriye açık bulunmaktadır. Zira satışı uygun görülmeyen şeylerin tamamı necis değildir. Bu nedenle, köpek alıp satmaya ilişkin sakındırmanın, temizlik durumundan çok, başka sebeplere dayanıyor olması mümkündür. Öte yandan rivayetlerde köpek salyasının değdiği kabın yıkanmasına ilişkin emir vârid olduğu halde köpeğin süründüğü şeyleri yıkamanın gerekliliğine dair herhangi bir hükmün gelmemiş olması, köpeğin kendisinin değil de salyasının necis sayıldığını göstermektedir. Bu açıdan Hanefîlere ait yaklaşımın daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu yaklaşımdan, köpeğin evde barındırılmasına cevaz hükmünü tahrîc etmek isabetli olmayacaktır. Çünkü köpeğin evin içinde yaşaması durumunda Hanefîlerce de necis kabul edilen salyanın evdeki eşyaya bulaşması muhtemeldir. Köpeğin ve salyasının temizliği konusunda Mâlikîlerin görüşü esas alınsa bile sahipleri ile birlikte aynı meskende barındırılan köpekler⁵² evdeki eşyaları idrar ve kazuratları ile kirletebildikleri için mevzubahis köpek edinme şekli uygun görünmemektedir.

2.2. Köpekler ile Aynı Mekânda Yaşamının Zoonoz Hastalıklara Yol Açması

Sağlığın korunabilmesi için alınması gereken temel önlemlerden biri, zoonotik hastalıkların bulaşma riskine karşı gerekli hassasiyetin gösterilmesidir. Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) verilerine göre insanları etkileyen enfeksiyon etkenlerinden son on yılda tanımlananların % 60'ı, hayvan ve hayvansal ürün orijindir. Bu sebeple hayvanlar enfeksiyon havuzuna benzetilmekte ve gerekli önlemler alınmadığı takdirde hayvanlarla iç içe yaşamının insan sağlığını tehdit edeceği söylenmektedir.⁵³ Ev ve süs

⁵⁰ Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/103; Aynî, *el-Binâye*, 1/473. Bazı Hanefî fakihler İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/235.

⁵² Hanefîler ile Mâlikîlerin köpeğin temizliği hakkındaki içtihadlarından hareketle günümüzdeki şekliyle meskende köpek beslemenin mubâhlığına hükmetmenin yanlışlığına dair değerlendirme için bk.: Hüseyin Baysa, "Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (30 Aralık 2023), 316-318.

⁵³ Sibel Cevizci - Coşkun Bakar, "Halk Sağlığı Bakışıyla Toxoplasma Gondii", *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 11/1 (2013), 46; Cüneyt Tamer - Semra Gümüşova, "Ters Zoonotik Viral Enfeksiyonlar", *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 15/2 (Ağustos 2018), 154.

hayvanlarının hastalık bulaştırma riski özelinde literatürde şu bilgiler bulunmaktadır: Evde barındırılan hayvanların solunum salgıları ile dışkı ve idrarlarıyla temas, salgı ve atıklarının gıdalara bulaşması hayvanlardaki enfekte lezyonlarla temas ve hayvan ısırmasına maruz kalmak gibi durumlarda insanlarda pastörelloz ve bartonelloz gibi enfeksiyonlar ortaya çıkmaktadır. Hayvanlarla yakın ilişki sebebiyle insanlar en az 70 çeşit bulaşıcı enfeksiyon etkeniyle karşı karşıya kalabilmektedir. Solunum veya sindirim yoluyla yahut doğrudan temasla bulaşan bu etkenler için aynı yatağı paylaşmak, yalamak, ısırılmak ve sıyrıklar en uygun bulaş ortamı oluşturmaktadır. Küçük çocuklar, gebeler, kanser ve diyabet hastaları gibi bağışıklık sistemi baskılanmış bireyler, bu hastalıklarla enfekte olma riskine en açık olan grupları teşkil etmektedir.⁵⁴

Ev ve süs hayvanlarının hastalanmaması ve sahiplerinin enfekte olmaması için tedbir olarak hayvanlara yönelik birtakım sağlık işlemleri yapılmaktadır.⁵⁵ Ülkemizde bu anlamda hayvanlara belirli aşı ve tedavilerin yaptırılması, sahiplerine bir zorunluluk olarak yüklenmiştir.⁵⁶ İstanbul'da 2012 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada, köpek besleyenlerin % 84,6'sı hayvanlarına aşı ve antiparaziter tedavi uyguladıklarını söylemişlerdir.⁵⁷ Ankara, İzmir ve Afyonkarahisar'da 2019 senesinde yapılan başka bir araştırmaya göre köpeklerin % 52,2'sine ektoparazit (dış parazit) tedavisi, % 44,9'una endoparazit (iç parazit) tedavisinin düzenli olarak uygulandığı; kuduz aşısının pet hayvanlarının tümüne yaptırıldığı öğrenilmiştir.⁵⁸ Veteriner kliniğine (yıllık bazda) yapılan ziyarete ilişkin araştırmada ise köpekler için kliniği ziyaret etme oranı % 42 olarak belirlenmiştir.⁵⁹

Paylaşılan verilerden anlaşıldığı üzere pet hayvanlarla temasta zoonoz hastalıkların ortaya çıkmaması için yasal düzenlemeler yapılmış; ancak oranı bölgeden bölgeye değişiklik göstermekle birlikte düzenlemeye yeterli seviyede uyulmadığı tespit edilmiştir. Gerekli sağlık takibini yapmayanlar için meskende hayvan bulundurmak, hem kendileri hem de hayvanları için hastalık riski oluşturmaktadır. Nitekim hayvanlarla terapiyi öneren uzmanlar bile zoonoz hastalıklara ve kazalara yol açmaması için

⁵⁴ Gökçen Dinç vd., "Pet Hayvanlardan İnsanlara Bulaşan Önemli Bakteriyel Enfeksiyonlar", *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 72/2 (Nisan 2015), 164.

⁵⁵ Umut Fikret Korkmaz vd., "Kedilerde Bağırsak Parazitlerinin Yaygınlığı ve Halk Sağlığı Bakımından Önemi", *Türkiye Parazitolojisi* 40/4 (Aralık 2016), 197.

⁵⁶ Hayvanların Korunması Hakkında Uygulama Yönetmeliği (HKHUY), *Resmi Gazete* 32751 (13 Aralık 2024), md. 10/c.

⁵⁷ Onur, *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmek*, 59.

⁵⁸ Gizem Sıla Sarıal Kubilay, *Pet Hayvanı Sahiplerinin Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutumu Üzerine Bir Araştırma* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31.

⁵⁹ Cansu Çomak, *Kedilerde Genel Muayene Sırasında Oluşan Stresin Davranış Üzerine Etkilerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 46.

uygulamanın kılavuzların gözetiminde gerçekleştirilmesini gerekli görmüşlerdir.⁶⁰ Kaldı ki yasal mevzuattaki sağlık takiplerinin tamamının yapılması da hastalık tehlikesini kesin olarak ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü bilinenlerin dışında, öngörülmeyen başka zoonoz hastalıkların ortaya çıkması ihtimal dâhilindedir. Nitekim gün geçtikçe bu türden yeni hastalıklar tespit edilmektedir. Bu bağlamda, köpeklerin bilinen aşılı yapılsa dahi, onlarla aynı ortamda yaşamanın insan sağlığı açısından tamamen risksiz olduğu söylenemez.⁶¹ Hz. Peygamber'in korunma ve avlanma gibi ihtiyaçların dışında köpek beslemekten menetmesi, bazı araştırmacılarca bu hastalık riskiyle ilişkilendirilmiştir.⁶²

2.3. Köpeği Meskende Tutmanın Refah Durumunu Olumsuz Etkilemesi

Hayvan refahı, hayvanların uygun ortamlarda doğal davranışlarını sergileyebildikleri,⁶³ mutluluk ve iyilik halidir.⁶⁴ Hayvan refahını sağlamak için, hayvanlara fitratlarına uygun bir beslenme düzeni sunulmalı, hareket ihtiyaçları karşılanmalı, sağlık durumları düzenli olarak izlenmeli ve fiziksel ya da zihinsel aşırı yüklenmelerden kaçınılmalıdır. Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde bu hususlar hayvanın temel hakları arasında sayılmıştır. Bildirge'de insanların kendi çıkarları için evcil hayvanların türüne özgü yaşam koşullarında yapacakları her türlü değişiklik, hak ihlali kabul edilmiş ve eğitim amaçlı olsa bile yabancı hayvanların özgürlükten yoksun bırakılamayacağı belirtilmiştir.⁶⁵

Hayvan refahı konusunda İslâm'ın temel yaklaşımı, hayvanlara yaratılışlarına uygun şekilde şefkat ile davranmaktır. Esasen hayvanlar dâhil bütün canlılara merhamet etmek, İslâm'ın ana ilkelerindendir. Yeryüzündeki canlılara merhametin Allah'ın

⁶⁰ Sibel Cevizci vd., "İnsan Sağlığının İyileştirilmesine Yönelik Hayvan Destekli Tedaviler", *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni* 8/3 (2009), 268-269.

⁶¹ Baysa, "Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi", 317.

⁶² Ali Bardakoğlu, "Köpek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/252; www.HayrettinKaraman.net (HK), "Köpek Beslemek" (Erişim 17 Eylül 2020); Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*, 129-130; Halil İbrahim Acar, *Helâller ve Haramlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 255.

⁶³ Ahmet Abdullah Antalyalı, *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Hayvan Refahı Uygulamaları* (Ankara: Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı Dış İlişkiler ve Avrupa Birliği Koordinasyon Dairesi Başkanlığı, AB Uzmanlık Tezi, 2007), 1.

⁶⁴ Aşkın Yaşar - Serdar İzmirli, "Türkiye'de Hayvan Gönenci (Refahı) ile İlgili Yasal Düzenlemeler", *Veteriner Bilimleri Dergisi* 22/3-4 (Aralık 2006), 52; Nihat Çalışkan vd., "Empati ve Hayvanlarla İletişim", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 35. Ülkemizde bu amaçla Ev ve Süs Hayvanlarının Üretim, Satış, Barınma ve Eğitim Yerleri Hakkında Yönetmelik (ESHÜSBEY), *Resmî Gazete* 28078 (08 Ekim 2011) yayınlanmıştır.

⁶⁵ Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi (HHEB), Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (1978), md. 4, 6.

merhametini celbedeceğini bildiren hadis,⁶⁶ bu konuda çerçeveyi oluşturacak bir anlam genişliğine sahiptir. Hz. Peygamber'in hayvanlara kaba davrananlara yönelik "Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkun."⁶⁷ şeklindeki uyarısı aynı konuda özel bir prensip hükmündedir. O, hayvanlarla eğlenme konusunda da şefkat ilkesini gözetmiş ve eğlence şeklinin hayvanın tabiatına uygunluğunu şart koşmuştur. Onun at ve develeri yarıştırmaya müsaade ederken⁶⁸ hayvanları dövüştürmeye izin vermemiş olması,⁶⁹ bunun açık bir örneğini oluşturmaktadır. Yarış, at ve devenin tabiatlarına uygun eğitici bir eğlence iken hayvanların dövüştürülmesi gereksiz yere acı çekmelerine yol açmaktadır. Bu sebeple hayvan yarıştırmaya müsaade edilirken dövüştürmek doğru bulunmamıştır. Fakihler mezkûr naslardan hareketle eğlenmek için horoz, köpek ve koçları kışkırtıp birbirleriyle dövüştürmeyi haram görmüşlerdir.⁷⁰ Buna göre hayvanların, refah durumlarını olumsuz etkileyecek şekilde eğlenceye konu edilmesi fıkhen meşru değildir.

Literatürde ev hayvanlarının sağlık ve beslenme düzeyine ilişkin çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Ancak hayvanların egzersiz ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanmadığına dair yeterli miktarda saha araştırması yapılmamıştır. Ankara'da bulunan bir hayvan hastanesine düzenli olarak uğrayan köpek sahiplerinden 85 kişi ile 2010 yılında yapılan anket çalışmasında katılımcıların % 75,3'ünün köpeklerine her gün dışarıda 30 dakikadan fazla zaman geçirme imkânını verdiği belirlenmiştir.⁷¹ Ankara, İzmir ve Afyonkarahisar illerinde 2019'da gerçekleştirilen bir araştırmada ise köpeklerin % 81,2'sinin evde sınırlandırılmış alanda tutulduğu, bunların % 31,9'unun açık havaya çıkarıldığı ve günde 2,2 saat egzersiz imkânının verildiği tespit edilmiştir.⁷² Mezkûr çalışmalarda köpeklerin egzersiz ihtiyacının giderilmemesi önemli bir sorun olarak vurgulanmış⁷³ ve köpeklerde gözlemlenen bazı davranış problemleri bu gereksinimin yeterince karşılanmamasına bağlanmıştır.⁷⁴

Paylaştığımız araştırmalardan, bölge ve tarihe göre değişiklik göstermekle birlikte, bazı köpek sahiplerinin hayvanlarına fiziki aktivite imkânını hiç tanımadığı veya

⁶⁶ Ebû Dâvûd, "Edeb", 65; Buhârî, "Edeb", 27.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 46.

⁶⁸ Tirmizî, "Cihâd", 22; Nesâî, "Hayl", 13.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 54; Tirmizî, "Cihâd", 30.

⁷⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/347.

⁷¹ Salgırlı vd., "Köpek Sahiplerinin Köpeklerine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi Üzerine Bir Pilot Çalışma", 13.

⁷² Sarial Kubilay, *Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutum*, 28, 62.

⁷³ Salgırlı vd., "Köpek Sahiplerinin Köpeklerine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi Üzerine Bir Pilot Çalışma", 13.

⁷⁴ Sarial Kubilay, *Pet Hayvanı Sahiplerinin Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutumu*, 64, 71.

yeterince vermediği ve bu durumun köpekte davranış bozukluğuna yol açtığı anlaşılmaktadır. Köpekleri zorunluluk olmadığı halde dar bir alanda kalmaya mecbur bırakarak onların acı çekmelerine sebep olmak ve doğal davranışlarını sergilemelerine mâni olmak, fıkhen tasvip edilecek bir tutum değildir. Köpeğin refahına yönelik bu müdahalenin sırf haz almak için yapılıyor olması, meskende köpek beslemenin hükmünü menfi yönde etkileyen başka bir faktördür.

2.4. Köpek Sebebiyle Başkasının Hukukunun İhlal Edilmesi

Sahipli köpekler önlem alınmadığı takdirde çeşitli şekillerde kul hakkının ihlaline sebebiyet verebilmektedir. Bunların başında köpeklerin saldırgan tavırlar sergileyerek insanlara zarar vermesi gelmektedir. Konuyla ilgili araştırmalara göre insanlardaki ısırık sonucu oluşan yaraların takriben % 60'ı köpek saldırısı kaynaklıdır. Köpek ısırıkları genellikle kişinin kendisinin veya bir tanıdığının köpeği tarafından, çoğunlukla da kavga eden köpekleri birbirinden ayırmaya çalışırken meydana gelmektedir. Isırıkların çoğu 5-9 yaşlarındaki çocuklarda, kontrolsüz köpeklerle oynamak isterken gerçekleşmektedir. Köpeğin cinsi ile iriliği; ısırılma riski ve yaralanmanın şeklinde etkili olmakla birlikte ısırıkların % 20'sine kısırlaştırılmamış köpekler neden olmaktadır.⁷⁵

Köpeklerin saldırılarına dair basında çıkan haberler konunun vahametini gözler önüne sermektedir. Bu türden bir habere göre 2 ve 7 yaşlarında iki kardeşin babaanneleri ile sahilde dolaşırken, gezintiye çıkarılan Rottweiler cinsi bir köpeğin saldırısına uğradığı anlatılmaktadır.⁷⁶ Başka bir haberde evde beslenen iki köpeğin evdeki iki yaşındaki bir çocuğa saldırdığı ifade edilmektedir.⁷⁷ Yine bebeklerin evdeki köpeklerin saldırısına maruz kaldığı ve bazen ölümlü vakaların da meydana geldiği yazılmaktadır.⁷⁸

Meskende beslenen bazı köpekler ise çevreyi rahatsız etmekte ve bu gerekçeyle şikâyet konusu olabilmektedir. Merdiven, asansör ve bahçe gibi alanların ortaklaşa kullanıldığı binalarda köpekler saldırarak, havlayarak veya koku yayarak komşuları rahatsız edebilmektedir.⁷⁹ Özellikle köpeklerin gürültüsü yüzünden komşular kendilerini, sonu kan dökmeye varan tartışmalar içinde bulabilmektedir. Bu türden tartışmaların gerisinde kişisel sorunların yattığı söylene de dinlenme vakti olan gece saatlerinde

⁷⁵ Dinç vd., "Pet Hayvanlardan İnsanlara Bulaşan Enfeksiyonlar", 165.

⁷⁶ CNNTürk.com, "Adana'da köpek saldırısı" (Erişim 25 Mart 2019).

⁷⁷ Haber7, "2 yaşındaki bebek dehşeti yaşadı!" (Erişim 21 Şubat 2020).

⁷⁸ Milliyet, "Köpek 6 günlük bebeğin kafasını yedi!" (Erişim 03 Eylül 2020); NewsComAu, "Mother's Scream: 'The Dog Ate My Baby's Head' after Pet Fatally Mauls Newborn" (20 Şubat 2014).

⁷⁹ Yasin Şen - Fatih Atasoy, "Köpek ve Kedilerde Bazı Anormal Davranışlar", *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 54/2 (Aralık 2014), 91.

köpeklerin yüksek sesle havlaması, komşuları rahatsız edebilmektedir.⁸⁰ Mahkemelere bu konuda birçok şikâyetin intikal etmiş olması⁸¹ ve böyle bir durumda köpeğin veya sahibinin apartmandan tahliye edilmesinin hukuki yönünün akademik çalışmalara konu edilmesi,⁸² sorunun boyutlarını göstermesi açısından bir fikir vermektedir.

Köpek türü hayvanların insan ve diğer canlılara zarar vermesini önlemek amacıyla Avrupa ülkelerinde yasal düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler çerçevesinde, saldırgan hayvanlara eğitim ve ilaç tedavisi yapılmakta ve akabinde belirli güvenlik testleri uygulanmaktadır. Testlerden kısmen de olsa başarıyla geçenler, istisnalar listesine alınmakta, geçemeyenlere ise ötenazi yapılmaktadır. İstisna listesine alınan köpekler sahiplerince zorunlu olarak kısırlaştırılmakta, işaretlenmekte ve üçüncü şahıslara verebileceği muhtemel zararlara karşı sigorta edilmektedir. Ayrıca bu türden köpekler ancak tasmalı ve ağızlıklı olarak dışarı çıkarılabilmektedir.⁸³

Ülkemizde tehlikeli olduğu Bakanlıkça belirlenen hayvanları sahiplenmek ve beslemek yasaklanmış,⁸⁴ pet köpeklerin halka açık yerlerde dolaştırılırken tasmalı ve kontrol altında tutulması, dışkısının temizlenmesi zorunlu kılınmış; gerekli tedbirlerin alınmaması durumunda ortaya çıkan zararların sahiplerince tazmin edilmesi hükme bağlanmıştır.⁸⁵ Öte yandan Türk Medeni Kanunu'nun 737. maddesi ile Kat Mülkiyeti Kanunu'nun 18. maddesi, kişinin komşusuna yönelik hoşgörü seviyesini aşacak davranışlardan kaçınmasını gerektirmektedir. Bu yasal düzenlemeler, köpeklerin hoşgörü seviyesini aşacak derecede gürültü yapması, ortak alanları kirletmesi veya saldırgan davranış göstermesi durumunda hayvanın konuttan tahliyesini talep hakkını vermektedir.⁸⁶

Gerek Avrupa'daki gerekse ülkemizdeki yasal düzenlemelerle meskende beslenen köpeklerden dolayı başkasının zarar görmemesi için makul önlemlerin alındığı görülmektedir. Ancak yukarıda verilen örneklerden anlaşıldığı üzere bu düzenlemelere

⁸⁰ Bu haberlerin birinde, gece saatlerinde köpeğinin havlamasından duyulan rahatsızlık sebebiyle yaşanan tartışmada bina yöneticisinin damadına silahla ateş açması sonucu köpek sahibi ile damadının öldüğü ve bir kişinin de yaralandığı ifade edilmektedir. Haberler.com, "Köpek Havlamasından Rahatsız Olan Yönetici Ölüm Saçtı: 2 Ölü 1 Yaralı" (26 Ocak 2018).

⁸¹ Gülizar Çakır Sümer, "Kentsel Alanlardaki Sahipsiz Köpekler Sorunu ve Çözüm Uygulamaları", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2024), 38.

⁸² Bk.: Serdar Nart, "Ev ve Süs Hayvanlarının Konuttan Tahliye Edilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/1 (Mayıs 2020), 123-170.

⁸³ Şen - Atasoy, "Köpek ve Kedilerde Bazı Anormal Davranışlar", 96.

⁸⁴ HKHUY, md. 41.

⁸⁵ HKHUY, md. 10.

⁸⁶ Nart, "Ev ve Süs Hayvanlarının Konuttan Tahliye Edilmesi", 153-154. Kat Mülkiyeti Kanunu, apartmanda ev hayvanı besleme yasağının kat maliklerinin tamamını bağlayan Yönetim Planı'na işleme imkânını vermiş ve bu planın değişimini ise maliklerin beşte dördünün iradesine bırakmıştır. md. 27, 28.

rağmen pet köpekler sebebiyle istenmeyen durumlar ortaya çıkabilmektedir. Hz. Peygamber'in korunma ve avlanma gibi ihtiyaç halleri dışında köpek beslemekten menetmesi yorumlanırken köpeğin yoldan gelip geçeni, misafiri veya bir şey istemek için kaçıya geleni korkutması gibi durumlar da hükmün muhtemel nedenleri arasında sayılmıştır.⁸⁷ İslâm hukukunda başkasına zarar vermemek ve devam edegelen bir zararı sonlandırmak temel bir ilke olarak belirlendiğinden⁸⁸ bu yorumlama, başkasının hukukunun ihlaline yol açıyorsa, meskende köpek barındırma uygulaması için de geçerlidir.

2.5. Köpek Edinmenin Özel Harcamalar Gerektirmesi

Son yıllarda ev ve süs hayvanlara yönelik tüketim alanları oldukça artmış durumdadır. Bunlar için çeşitli gıdalar, mama kapları, kumlar, köpek izleme aygıtları, led ışıklı tasma isimlikler, parfüm ve giysi türünden özel ürünler imal edilmektedir. Pet hayvanların bakım ve tedavileri için özel kuaför, masaj, spa ve sağlık merkezleri kurulmakta; daha güvenli seyahat yapabilmeleri için araç içi tasarımlar geliştirilmektedir.⁸⁹ Bu ürünler ile hizmetlerin milyarlarca dolarlık pazar oluşturduğu söylenmektedir. 2019 yılında yapılan bir araştırmada, Türkiye'de 14 milyon hanede pet hayvan beslendiği ve bu hayvanlara yönelik yıllık pazar işlem hacminin 1 milyar doları aştığı belirtilmektedir.⁹⁰

Ev ve süs hayvanları için söz konusu olan diğer bir harcama kalemi sağlık sigortasıdır. Veteriner masraflarının artması sonucunda, bu sigortaya rağbetin arttığı kaydedilmektedir.⁹¹ Son yıllarda pet hayvan edinenlerin sayısındaki artışa bağlı olarak pet hayvan yetiştiriciliği ile bunlara yönelik klinik işletmeciliği gibi sektörler de ortaya çıkmış durumdadır.⁹²

Pet hayvanların bakımlarının ücret karşılığında başkalarına yaptırılması da harcama alanlarından birini oluşturmaktadır. Köpekleri için yeterli vakit ayıramayanlar bunu belli bir ücretle başkasına yaptırabiliyorlar. Aynı şekilde köpeklerinden belli bir

⁸⁷ Karaman, "Köpek Beslemek".

⁸⁸ İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959), md. 19 ve 20.

⁸⁹ Onur, *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmek*, 1.

⁹⁰ Sarial Kubilay, *Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutum*, 2.

⁹¹ Bk.: Leslie J. Verteramo Chiu vd., "Analysis of the Demand for Pet Insurance among Uninsured Pet Owners in the United States", *Veterinary Record* 189/1 (Nisan 2021), 1-7.

⁹² Ömer Erten vd., "Türkiye'de Pet Hayvan Sahiplerinin Sosyo-demografik Yapıları ve Pet Hayvancılığına Bakışları; Alanya-Mardin Örneği", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 82.

müddet uzakta kalanlar, ücret karşılığında hayvanlarını emanete bırakabiliyorlar. Bu işlerin tarife ve hizmet şekline ilişkin internet siteleri kurulmuştur.⁹³

Yukarıda paylaşılan bilgilerden anlaşıldığı üzere süs köpeği için besinden akse-suara, tedaviden özel bakıma kadar çeşitli alanlarda sektörler oluşmuş vaziyettedir. Köpek sahiplerinin bireysel bazda hayvanları için yaptıkları harcamaların miktarı değişmekle birlikte köpeklere yönelik harcama alanlarının genişliği ve pazar hacminin büyüklüğü, süs köpekleri için yapılan masrafların toplamda büyük meblağlara ulaştığını göstermektedir. Süs köpeği edinmenin fikhî hükmü belirlenirken mevzubahis harcamaların da dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim bu konuda görüş beyan edenler, hadislerde bekçilik ve avlanma amacı dışında köpek edinmeye müsaade edilmemiş olmasını izah ederken, köpek için yapılan harcamaları muhtemel bir gerekçe olarak zikretmişler ve yoksul insanlar varken köpekler için harcamada bulunmanın uygun olmaya-çağını söylemişlerdir.⁹⁴ Kanaatimizce de hayvanların yaşamları için gerekli gıdayı temin etmek insanoğlu için temel bir vazife olmakla birlikte köpekler için yapılan harcamaların israf boyutunda olması, fikhî tasvip edilecek bir tutum değildir. Bununla birlikte bu meselenin hükmünde asıl etkili unsur, harcamanın hadislerde edinilmesine ruhsat verilmemiş hayvana yapılmış olmasıdır. Bu çalışmanın son başlığında anlatıldığı üzere hadislerde sadece avcılık ve bekçilikte istihdam etmek gibi hayatı kolaylaştırıcı amaçlarla köpek beslemeye izin verilmiştir; kişisel zevk için edinmeye ise müsaade edilmemiştir.

3. Köpekleri İtlaf Talimatı

Cebraîl'in Hz. Peygamber ile görüşmesinin gecikmesine evdeki köpeğin sebep olduğunu bildiren haberlerin devamında, görüşmeyi takip eden günün sabahında Resûlullâh'ın büyük bahçeleri koruyan köpekler dışındaki bütün köpeklerin öldürülmesini emrettiği ifade edilmektedir.⁹⁵ Ancak bu hadiseden bir müddet sonra o, bazı amaçlar için köpek edinmeye müsaade edip,⁹⁶ köpek öldürmekten menetmiştir.

Hz. Peygamber'in köpekleri itlafa ilişkin talimatı, âlimler arasında meleklerin köpekli evlere karşı tavrı ile ilişkilendirilmeden izah edilmeye çalışılmıştır. Mutezîlî

⁹³ Bk.: Köpek Gezdirme Merkezi, "Tarifeler" (Erişim 24 Eylül 2020); Petsurfer Team, "Evcil Hayvan Bakıcılığı: Host Evinde Bakım", *Petsurfer* (31 Mart 2023).

⁹⁴ HK, "Köpek Beslemek".

⁹⁵ Müslim, "Libâs ve z-zîne", 82. Bu olayın anlatıldığı bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in küçük köpeklerin de öldürülmesini emrettiği belirtilmektedir (Nesâî, "Sayd ve z-zebâih", 9.). Ancak bu rivayet tashihe muhtaç durumdadır.

⁹⁶ Müslim, "Tahâret", 93; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 35. Hadis, hasen sahîh kabul edilmiştir. Tirmizî, "Ahkâm ve'l-fevâid", 4.

kelamcı Câhız (öl. 255/869) Medine'nin köpek beslemeye ihtiyaç duyulmayacak derecede güvenli olup, köpeklerin çoğunun saldırganlaştığı için Resûlullâh'ın onların öldürülmesini emretmiş olabileceğini, yine o sıralarda Medine gençleri arasında köpek dövüştürme ve onunla kumar oynama alışkanlığı bulunuyor idiyse emrin bu sebeple vârid olduğunun düşünebileceğini söylemiştir.⁹⁷ Hanefî fakihlerinden Serahsî (öl. 483/1090) misafirlere ve yabancılara eziyet verdiği için Hz. Peygamber'in köpek edinmekten sakındırdığını ve insanların bunu terk etmekte zorlanması üzerine köpekleri itlafı emretmiş olabileceği yönünde kanaat belirtmiştir.⁹⁸ Bu açıklama, sonraki Hanefî fukahası tarafından kabul görmüş⁹⁹ ve köpeklerin öldürülebilmesi için bir ölçü olarak benimsenmiştir. Diğer mezhep fakihleri de itlaf talimatını köpeklerin kuduz/saldırgan olması ile açıklamış ve insanlara eziyet vermeyen köpeklerin öldürülemeyeceğine hükmetmişlerdir.¹⁰⁰ Bu görüşe varırken köpek özelinde hayvanlara şefkatin gerekliliğini anlatan şu hadisi temel dayanakları arasında zikretmişlerdir: Allah Resûlü'nden (s.a.s) nakledildiğine göre önceki ümmetlerden bir adam yolculuk yaparken susadı ve yolunun üzerindeki bir kuyuya inip susuzluğunu giderdi. Kuyudan çıkınca, susuzluktan dili sarkmış ve bu sebeple (nemli) toprak yiyen bir köpek ile karşılaştı. Ona su vermek için kuyuya tekrar inip, ayakkabısını su ile doldurdu. Dişleri ile ayakkabıyı tutup dışarı çıktı ve onunla köpeğin su ihtiyacını giderdi. Onun bu davranışı günahlarının affedilmesine vesile oldu.¹⁰¹ Bu hadiseye atıfta bulunan fukaha, Hz. Peygamber'in köpeğin gıda ihtiyacını gidermeyi ilahi mükâfatı gerektiren bir davranış olarak anlatırken köpekleri öldürmeyi emrederek onlara en büyük kötülüğü yapmasının düşünülemeyeceğini söylemiştir.¹⁰² Günümüz araştırmacıları da köpekleri itlaf emrini yorumlarken o sıralarda köpeklerin kuduz gibi salgın bir hastalığı taşıdıkları¹⁰³ veya önu alınamaz şekilde saldırganlaştıkları için bu yöneme başvurulduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁴ Bazı rivayetlerde Resûlullâh'ın kuduz/saldırgan köpeğin (*el-kelbül'-akûr*) öldürülmesine müsaade ettiğinin ifade edilmiş olması,¹⁰⁵ bu yaklaşımı teyit etmektedir. Hayvanlara merhametle davranan ve ashabını

⁹⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî el-Câhız, *Hayevân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/201.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/235.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/143; Aynî, *el-Binâye*, 8/382.

¹⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/379; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/186.

¹⁰¹ Buhârî, "Müsâkât", ۱۰; Müslim, "Selâm", 153.

¹⁰² Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/237.

¹⁰³ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri* (Konya: Uysal Kitabevi, 1993), 6/321; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 307.

¹⁰⁴ Mehmet Şener, "Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/94; Adil Bor, *Kur'an'a Göre Hayvan Hakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 112.

¹⁰⁵ Buhârî, "Bedu'l-halk", 16; Müslim, "Hacc", 66-72.

bu yönde hassasiyetle eğiten Rahmet Peygamberi'nin makul ve zorunlu kılıcı bir sebep olmadığı halde böyle bir emri vermiş olabileceği düşünülemez. Tabiatın dengesini koruma prensibi¹⁰⁶ açısından da köpeklerin varlığını sonlandıracak bir talimatı Hz. Peygamber'e yakıştırmak mümkün değildir. Bütün canlılar işlevleri itibarıyla tabiatın tamamlayıcı bir parçası olduğundan biyoçeşitliliğin muhafaza edilmesi esastır. Bazı rivayetlerde köpeklerin kâinatta insanlar gibi bir topluluğu teşkil ettiği belirtilerek nesillerinin yok edilemeyeceğinin vurgulanması,¹⁰⁷ bu gerçekliği bildirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in mevzubahis emrini verdiği sırada şehirde köpeklerin itlafını gerektirecek olumsuz şartların yaşandığını varsaymak gerekmektedir.

Günümüzde bazı ülkelerde sokak köpekleri popülasyonunun kontrolsüz bir şekilde artması hem insanlar hem de kendileri için tabii dengeyi olumsuz etkileyen bir gelişme olarak yorumlanmaktadır. Başiboş köpeklerin sayısı ve artış hızının yüksek olduğu bölgelerde insanların vücut bütünlüğü tehlikeye girmekte, zoonoz hastalıklar yayılmakta ve köpek refahı olumsuz etkilenmektedir.¹⁰⁸ Kamuyu ek maliyetler altına sokan ve toplum hayatını kısıtlayan bu sorunun çözümü için bazı araştırmacılar köpek sahiplerinin bilinçlendirilmesi, köpek üretim ve ithalatının sıkı denetime tabi tutulması gibi tedbirler ile birlikte yakala-kısırlaştır-aldığın yere geri bırak yöntemi yeterli görmektedir.¹⁰⁹ Bazı uzmanlar ise birtakım ülkelerdeki tecrübeleri gerekçe göstererek bu yöntem ve tedbirlerle sorunun izale edilemeyeceğini belirtmektedirler. Bunlara göre köpek sayısının habitatın kaldıramayacağı derecede fazla olduğu bölgelerde hem kısırlaştırma ve diğer tedbirler uygulanmalı, hem de bazı Batı ülkelerinde olduğu gibi sokak köpekleri bir süre barınakta tutulmalı ve sahiplendirilemediği takdirde uyutulmalıdır.¹¹⁰ Köpek popülasyonunun fazlalığı nedeniyle insan ve hayvan yaşamının tehlikeye girdiği bölgeler için ikinci görüş, makul ve gerçekçi görünmektedir. Ancak "zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur."¹¹¹ ilkesince, tehlikeyi bertaraf edecek ölçüde itlafa başvurulmalıdır. Ayrıca, itlafı gerektiren şartların tekerrür etmemesi için mezkûr tedbirler sıkı bir şekilde takip edilmelidir.

¹⁰⁶ Rûm 30/41; er-Rahmân 55/7-8.

¹⁰⁷ Tirmizî, "Ahkâm ve'l-fevâid", 20.

¹⁰⁸ Murat Aydoğdu - Oğuzhan Meral, "Sahipsiz Köpeklerin Popülasyonunun Kontrol Altına Alınması ve Buna İlişkin Hukukî Altyapının Oluşturulması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/Özel Sayı (2019), 2134, 2136.

¹⁰⁹ Çakır Sümer, "Kentsel Alanlardaki Sahipsiz Köpekler Sorunu ve Çözüm Uygulamaları", 38, 41, 43.

¹¹⁰ Aydoğdu - Meral, "Sahipsiz Köpeklerin Popülasyonunun Kontrol Altına Alınması", 2153, 2155.

¹¹¹ Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 22.

4. Sadece Avcılık ve Bekçilik Gibi İşlevsel Amaçlarla Köpek Edinmeye Müsaade Edilmesi

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, Cebrâîl ile yaşadığı hadiseden bir müddet sonra sadece ekin ile sürüyü korumak ve avcılık amaçlarıyla köpek edinmeye müsaade etmiştir.¹¹² Yine Resûlullâh'ın bu amaçlar dışında bir sebeple köpek edinen kimselerin amelinden her gün bir kırat/iki kırat sevabın eksileceğini söylediği nakledilmektedir. Muteber kaynaklarda yer alan bu hadis, aralarında Abdullâh b. Ömer (öl. 73/693) ile Ebû Hüreyre'nin olduğu farklı sahâbîler tarafından aktarılmıştır.¹¹³ Tirmizî hadisi *hasen sahîh* kabul etmiştir.¹¹⁴

Hadis şârihleri, rivayetlerde zikri geçen üç amaç dışında köpek edinmenin yol açacağı sevap kaybının bir ve iki kırat şeklinde farklı ölçüler olarak ifade edilmiş olmasını çeşitli ihtimallerle açıklamışlardır. Bazıları Hz. Peygamber'in, belirlediği amaçlar dışında köpek edinmekten sakındırdığı halde insanların köpek beslemeye devam etmeleri üzerine bu davranışı terk ettirmek için önceleri bir kırat derken sonraları iki kırat ifadesini kullanmış olabileceğini söylemişlerdir.¹¹⁵ Yine köpeğin verdiği zarara bağlı olarak veya köy ve şehir yerlerinde olmasına göre bir/iki kırat şeklinde farklı ölçüleri vermiş olabileceğini ifade etmişlerdir. Hadislerde müsaade edilen alanların haricinde köpek edinmenin sevabın azalmasına yol açmasının sebepleri hakkında da farklı ihtimaller zikredilmiştir. İçinde köpek bulunan evlere meleklerin uğramaması, köpeklerin insanları korkutması, salyalarını eşyaya bulaştırması ve köpek edinmenin Hz. Peygamber'in talimatına aykırı olması, bu muhtemel sebepler arasında sayılmıştır.¹¹⁶ Sahabe-den nakledilen şu hadise, köpeklerin yabancıyı korkutup zarar verdiği için sahibine ait sevapların azaldığı ihtimalini öne çıkarmaktadır: Rivayete göre birkaç sahâbî Huza'a kabilesinden bir adamın yanına gittiler. Kapıyı açtıklarında köpeklerin saldırısına maruz kaldılar. Bunun üzerine birbirlerine "Bu köpekler adamın sevabını bitirir. Her bir köpek onun sevaplarından her gün bir kırâtı eksiltir." dediler.¹¹⁷ Bununla birlikte söz konusu

¹¹² Müslim, "Tahâret", 93; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 35; Tirmizî, "Ahkâm ve'l-fevâid", 4. Mâlikî ve Hanbelî fakihler rivayetlerde edinilmesine izin verilen köpeklerin rahmet meleklerinin eve girmesine engel olmadığını söylemişlerdir. Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/333; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2/345.

¹¹³ Buhârî, "Müzâra'at", 3; "Zebâih ve's-sayd", 6; Müslim, "Müsâkât", 50, 56, 57. Hadislerin sened kritiği için bk.: İlhan Seven, *Köpek Edinme ile İlgili Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-106.

¹¹⁴ Tirmizî, "Ahkâm ve'l-fevâid", 4.

¹¹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2003, 5/390.

¹¹⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim*, 5/245-246; Nevevî, *el-Minhâc*, 10/239.

¹¹⁷ Ebû Bekr b. Hemâm b. Nâfi' el-Himyârî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Merkezü'l-buhûs (b.y.: Daru't-Tesîl, 2013), 10/51.

sahâbîlerin saldırıdan bağımsız olarak mevzubahis hadisi hatırladıkları için böyle söylemiş olmaları da muhtemeldir.

Fakihler ekini ve sürüyü korumak ile avcılık için köpek edinmenin caizliği hususunda görüş birliği içinde iken¹¹⁸ bu üç alanın dışında köpekten faydalanmanın hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Abdullah b. Mugaffel çöl hayatı yaşayanların, ihtiyaç duydukları bütün işlerde köpek kullanabileceklerini ve bunun hadisin müsaade ettiği alanın kapsamına girdiğini söylemiştir.¹¹⁹ Aynı mantıkla Şâfiîler¹²⁰ ve Hanefîler ile Mâlikîlerin çoğunluğu evlerin (dâr) ve hanların güvenliğini sağlamak amacıyla köpek edinmeye cevaz vermişlerdir.¹²¹ Bazı Mâlikîler köpeklerin eve gelmek isteyen misafirleri korkutup¹²² onlara saldırmasını ve meleklerin köpek bulunan eve girmemesini gerekçe göstererek buna cevaz vermemişlerdir.¹²³ Söz konusu rivayetleri lafzî olarak yorumlayan Hanbelîler ise hadislerde zikri geçmediği için hanları ve evleri korumak amacıyla köpek edinmeyi caiz görmemişlerdir. Rivayetlerde müsaade edilen alanlara kıyas yaparak başka amaçlarla köpek beslemeye cevaz vermenin ise hadiste haram kılınanları helal saymak anlamına geleceğini söylemişlerdir.¹²⁴

Zikri geçen görüşlerden anlaşıldığı üzere fukahanın kahir ekseriyeti avcılık, sürü ve zirai ürün bekçiliği gibi somut bir fayda sağlama dışındaki bir amaçla köpek edinmeye cevaz vermemiştir.¹²⁵ Şâfiîler ile Hanbelîler avcılık ve bekçilik yeteneğine sahip köpekleri bu işlerde fiilen kullanmadan hazırda tutmanın, bunların faydalanılabilir olusunu gerekçe göstererek caiz görmüşlerse¹²⁶ da dış güzelliği sebebiyle veya övünmek amacıyla köpek edinmeyi haram saymışlardır.¹²⁷ Bazı Hanefî kaynaklarında, söz konusu üç amaç dışında köpek sahiplenmenin sevap azaltmaya neden olduğunu bildiren hadis zikredilerek düşman ve hırsız korkusu olmayan kişinin evinin bahçesinde (dâr) köpek

¹¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/192; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/284; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ'*, 4/368.

¹¹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2003, 5/390.

¹²⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/186; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/76. Bazı Şâfiîler şehirdeki evlerin çöldeki evlere ve çadırlara göre daha korunaklı olabileceğini, hırsızların köpekleri yiyecek vererek ayartabileceği gibi gerekçelerle şehirdeki evleri korumak için köpek beslemeye cevaz vermemişlerdir. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/380.

¹²¹ Aynî, *el-Binâye*, 8/378-381; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), 5/227; Abdurrahman b. Muhammed el-ma'rûf bi Dâmâd Efendi Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/108; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2003, 5/390; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 6/70.

¹²² Karâfî, *ez-Zahîra*, 13/336.

¹²³ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, 5/241.

¹²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/191; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ'*, 3/154.

¹²⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/284; 2/342.

¹²⁶ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/380; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/192.

¹²⁷ Bk.: Nevevî, *el-Minhâc*, 3/186; 10/236.

beslemesinin uygun olmadığı (mekruh olduğu) ifade edilmektedir.¹²⁸ Cumhuriyetin yaklaşımına nispetle yumuşak bir tavrı barındıran bu üslubu Hanefîlerin haber-i vâhidle amel konusundaki usûlleri ile açıklamak mümkündür. Bazı Şâfiîler de aynı hadise atıfta bulunarak orada köpek beslemenin sevap azaltmaya sebep olacağını bildirildiğini, ancak bundan kesin bir dille sakındırılmadığını gerekçe göstererek gereksiz yere köpek edinmeyi mekruh saymışlardır.¹²⁹

Günümüzde köpekler avcılık ve bekçilik dışında hassas burunları dolayısıyla arama-kurtarmada, uyuşturucu ve patlayıcı maddeler ile kaçak ürünlerin tespitinde de kullanılmaktadır. Yine dezavantajlı kimselerin hayatlarını kolaylaştırmada eğitilmiş köpeklerden yararlanılmaktadır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında görme duyularını kaybeden askerlere destek olması için Almanya’da program kapsamında binlerce köpek eğitilmiştir. Aynı amaçla İngiltere’de 1931 senesinde Rehber Köpek Derneği açılmıştır. Köpekler ayrıca nöbet hastalarını nöbet öncesinde uyarmak ve duyma bozukluğu olan bireyler ile fiziksel engellilere yardımcı olması için de eğitilmektedir.¹³⁰ Köpekleri bu şekilde istihdam etmek, somut bir ihtiyacı gidermeye yönelik olduğundan, rivayetlerde izin verilen “meşru faydalanma” kapsamında değerlendirilebilir.¹³¹ Bu tür konularda robot gibi alternatif araçlar üretilinceye kadar, zorunlu olmadığı sürece barınma ihtiyacı mesken dışında karşılanmak üzere köpeklerden faydalanmakta fıkhen bir sakınca görünmemektedir. Köpekleri bu alanlarda kullanmak, avcılık ve bekçilikte olduğu gibi ihtiyaca binaen onlardan somut fayda sağlama anlamını taşıdığından, hadislerin izin verdiği kapsamda değerlendirilir.

Son dönemlerde, empati yeteneği ile sorumluluk bilincini geliştirmek için ev hayvanlarını edinme yönelimleri bulunmakla birlikte konu ile ilgili yapılan bazı saha çalışmalarının bu düşünceyi desteklemediği belirtilmektedir.¹³² Hayvan beslemenin bu faydayı sağladığı varsayılsa bile, edinilmesine cevaz verilen hayvanlardan yararlanılması uygun olacaktır.

¹²⁸ وَأَمَّا أَفْتَانُهُ لِلصَّبِيدِ وَجَرَّاسَةِ الْمَاشِيَةِ وَالنَّبُوتِ وَالزُّنْعِ، فَيَجُوزُ بِالْإِجْمَاعِ لَكِنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَّخِذَهُ فِي دَارِهِ إِلَّا إِنْ خَافَ لُصُوصًا أَوْ أَعْدَاءَ لِلْحَدِيثِ
İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/227. İbaredeki “لَا يَنْبَغِي” ifadesine, öncesini dikkate alarak “caiz değildir” anlamını vermek de mümkündür. el-Fetâva'l-Hindiyye adlı eserde meselenin hükmü bildirilirken hadise yer verilmeden “لَا يَنْبَغِي” ifadesi kullanılmıştır. Bk.: Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310), 5/361.

¹²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 5/6.

¹³⁰ Sibel Cevizci vd., “İnsan Sağlığının İyileştirilmesine Yönelik Hayvan Destekli Tedaviler”, *Türk Silahlı Kuvvetleri Koruyucu Hekimlik Bülteni* 8/3 (2009), 264.

¹³¹ Bk.: Hüseyin Baysa, “Necis Şeylerin Faydalılabirlik Bağlamında Fikhî Açından Değerlendirilmesi”, *Ma'rife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 336.

¹³² Bk.: Baysa, “Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açından Tahlili”, 236.

Sonuç

Köpek; sadakati, sevecenliği ve yeteneği ile temayüz etmiş bir hayvan olup, tarih boyunca avcılık ve koruma başta olmak üzere çeşitli alanlarda kullanılmıştır. Günümüzde köpekler ayrıca sivil savunma ve rehberlikte de istihdam edilmektedir. Son yıllarda köpekler, yalnızca somut faydaları nedeniyle değil, aynı zamanda arkadaşlık ve hobi amaçlı olarak da yaygın bir şekilde sahiplenilmektedir. Bu tarz sahiplenmelerde köpekler, ailenin bir üyesi gibi görülmekte ve evin her tarafı onlarla paylaşılmaktadır. Öte yandan son dönemlerde yapılan bilimsel araştırmalarda, köpek ile yakın temasın birtakım zoonoz hastalıkların yayılmasında etkili olabileceği öne sürülmektedir. Tüm bu gelişmeler, köpek hakkında vârid olan rivayetlerdeki fikhî hükümleri yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bu düşünce ile kaleme alınan makalede, köpeğin yaladığı kabı belirli sayıda yıkama, meskende köpek barındırmama, köpekleri itlaf etme ve avcılık-bekçilik dışındaki amaçlarla köpek edinmekten sakınma konuları kapsamında ilgili rivayetler incelenmiş, günümüz bilgi ve koşulları dâhilinde yeniden yorumlanmaya çalışılmıştır.

Hadis kitaplarında, köpeğin yaladığı kapların sayıca ve biçimsel olarak nasıl yıkanması gerektiğine dair rivayetler mevcuttur. Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîler bu rivayetleri de delil göstererek köpeğin salyasının necisliğine hükmetmiş ve salyanın bu laştığı şeyleri yıkamanın farziyeti hususunda ittifak etmişlerdir. Prensip olarak canlıları temiz kabul eden Mâlikîler, köpeği salyası ile birlikte temiz saymakla birlikte bazı Mâlikî fakihler hadislerde emredildiği için köpek salyasının değdiği şeylerin yıkanmasını gerekli görmüşlerdir. Günümüzde yapılan bilimsel çalışmalarda, köpeklerin ağızlarında bir kısmı insan sağlığı için riskli olan yüzlerce bakterinin bulunduğu ve bu nedenle köpek salyasından kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna göre köpek salyasının değdiği kapları yıkamanın gerekliliği bilimsel verilerce teyit edilmektedir.

Konumuzla ilgili hadislerde geçen diğer bir mevzu, içinde köpek bulunan evlere meleklerin girmediğinin belirtilerek meskenlere köpek almanın olumsuzlanmasıdır. Fukaha köpeğin necisü'l-'ayn olması, necis şeyleri yemesi, pis kokması, etrafı kirletmesi gibi ihtimallerle meleklerin bu tavrını izah etmeye çalışmıştır. Günümüzde köpekler ile aynı meskeni paylaşma sonucunda karşılaşılan problemler, rahmet meleklerinin nurdan yaratılmış latif varlıklar olması hasebiyle pis yerlere girmediği kabulü üzerinden yapılan bu açıklamaları teyit etmektedir. Köpeklerle yakın temas halinde yaşamak, her şeyden önce zoonoz hastalıklara yol açabilir. Keza köpekler eğitilseler bile bazı durumlarda idrar ve kazuratı ile meskeni kirletebilmektedir. Köpeğin havlayarak komşuları rahatsız etmesi, önlem alınmadığı durumlarda insanlara saldırması ve özel harcamalar gerektirmesi de meskende köpek beslemenin diğer problemleri arasında

zikredilebilir. Öte yandan köpeklerin yaşam alanlarının mesken ile sınırlandırılması, hayvan refahı açısından sorun teşkil etmektedir. Konu ile ilgili araştırmalarda, meskende beslenen köpeklerin bir kısmının fiziksel aktivite ihtiyaçlarının tam olarak karşılanmadığı ifade edilmektedir. Köpeklerin zorunluluk olmadığı halde dar bir alanda yaşamaya mecbur bırakılıp tabii davranışlarını sergilemelerinin engellenmesi ve bu şekilde acı çektirilmeleri, tasvip edilemeyecek davranışlardır. Bütün bu olumsuz sonuçların da rahmet meleklerini uzaklaştırdığını düşünmek mümkündür.

Köpeklerin itlafı, hadislere konu olan diğer bir meseledir. Rivayetlerde Resûlullâh'ın köpeklerin öldürülmesini emrettiği, ancak daha sonra bazı amaçlar için köpek edinmeye izin verdiği belirtilmektedir. Hayvanlara şefkatle davranılması konusunda hassasiyet gösteren Hz. Peygamber'in söz konusu talimatı, o sırada toplumun ancak köpeklerin öldürülmesiyle ortadan kaldırılabilecek bir sorunla karşı karşıya olduğu ihtimali ile izah edilebilir. Bazı rivayetlerde öldürülmesi istenen köpeklerin saldırgan/kuduz olarak ifade edilmesi, bunu göstermektedir. İnsan hayatı öncelikli olduğundan günümüzde de şartların mecbur bırakması durumunda zararın bertaraf edilmesi adına aynı yöntem uygulanmaktadır. Bununla birlikte esas olan, itlaf şartlarının oluşmaması için gerekli tedbirlerin alınmasıdır.

Hadislerdeki diğer bir mevzu, köpek edinme alanı ile ilgili sınırlandırmadır. Köpeklerin avcılıkta, ekinleri ve hayvanları korumada kullanılmasına müsaade edilmiş, bu alanlar dışındaki bir amaçla köpek edinmeye ise sevapları azaltacağı belirtilerek izin verilmemiştir. Bu talimattan hareketle fakihlerin kahir ekseriyeti avcılık, sürü ve zirai ürün bekçiliği gibi somut bir faydanın sağlandığı alanların dışındaki amaçlarla köpek edinmeye cevaz vermemiştir. Günümüzde köpekler avcılık ve bekçilik dışında sivil savunmada, asayişte ve dezavantajlı kimselerin hayatlarını kolaylaştırmada da kullanılmaktadır. Bu alanlarda köpeklerden faydalanmak, rivayetlerin müsaade ettiği kapsam dâhilindedir.

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

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

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

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef*. nşr. Merkezü'l-buhûs. 10 Cilt. b.y.: Daru't-Tesîl, 2013.
- Acar, Halil İbrahim. *Helâller ve Haramlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Amrah, Hadba vd. "The Impact of Dogs Oral Microbiota on Human Health: A Review". *Biosciences Biotechnology Research Asia* 21/1 (Mart 2024), 1-9.
- Antalyalı, Ahmet Abdullah. *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Hayvan Refahı Uygulamaları*. Ankara: Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı Dış İlişkiler ve Avrupa Birliği Koordinasyon Dairesi Başkanlığı, AB Uzmanlık Tezi, 2007.
- Atasoy, Fatih - Erdem, Evren. "Köpek Duyuları". *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 54/1 (Haziran 2014), 33-38.
- Aydoğdu, Murat - Meral, Oğuzhan. "Sahipsiz Köpeklerin Popülasyonunun Kontrol Altına Alınması ve Buna İlişkin Hukuki Altyapının Oluşturulması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/Özel Sayı (2019), 2129-2159.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Köpek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/251-252. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Baysa, Hüseyin. "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açıdan Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 235-262.
- Baysa, Hüseyin. "Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 303-324.
- Baysa, Hüseyin. "Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 329-352.
- Bor, Adil. *Kur'an'a Göre Hayvan Hakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1968.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Cevizci, Sibel vd. "İnsan Sağlığının İyileştirilmesine Yönelik Hayvan Destekli Tedaviler". *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni* 8/3 (2009), 263-272.
- Cevizci, Sibel - Bakar, Coşkun. "Halk Sağlığı Bakışıyla Toxoplasma Gondii". *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 11/1 (2013), 45-58.
- Chiu, Leslie J. Verteramo vd. "Analysis of the Demand for Pet Insurance among Uninsured Pet Owners in the United States". *Veterinary Record* 189/1 (Nisan 2021), 1-7.

- CNNTürk.com. “Adana’da köpek saldırısı”. 25 Mart 2019. <https://www.cnnturk.com/video/turkiye/adanada-kopek-saldirisi>
- Çakır Sümer, Gülizar. “Kentsel Alanlardaki Sahipsiz Köpekler Sorunu ve Çözüm Uygulamaları”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2024), 34-49.
- Çalışkan, Nihat vd. “Empati ve Hayvanlarla İletişim”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 29-42.
- Çomak, Cansu. *Kedilerde Genel Muayene Sırasında Oluşan Stresin Davranış Üzerine Etkilerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’-Risâle, 2004.
- Dinç, Gökçen vd. “Pet Hayvanlardan İnsanlara Bulaşan Önemli Bakteriyel Enfeksiyonlar”. *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 72/2 (Nisan 2015), 163-174.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdf. *es-Sünen*. thk. Şu’ayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Erten, Ömer vd. “Türkiye’de Pet Hayvan Sahiplerinin Sosyo-demografik Yapıları ve Pet Hayvancılığına Bakışları; Alanya-Mardin Örneği”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 76-83.
- ESHÜSBİY, Ev ve Süs Hayvanlarının Üretim, Satış, Barınma ve Eğitim Yerleri Hakkında Yönetmelik. *Resmi Gazete* 28078 (08 Ekim 2011). Erişim 12 Temmuz 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/10/20111008-4.htm>
- Haber7. “2 yaşındaki bebek dehşeti yaşadı!” 21 Şubat 2020. Erişim 03 Eylül 2020. <https://www.haber7.com/yasam/haber/2945613-2-yasindaki-bebek-dehseti-yasadi-kopek-cocugumun-kafasini-agzina-aldi>
- Haberler.com. “Köpek Havlamasından Rahatsız Olan Yönetici Ölüm Saçtı: 2 Ölü 1 Yaralı”. 26 Ocak 2018. Erişim 01 Eylül 2020. <https://www.haberler.com/bursa-da-silahli-kavga-2-olu-1-yarali-10496721-haberi/>
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü’l-celîl fî şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Fikr, 1992.
- Heyet. *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1310.
- Heyet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959.
- HHEB, Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi. *Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü* (1978). Erişim 27 Aralık 2020. https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzeftcontent/20_21_Guz/mevzuat_etik_ve_hayvan_haklari/10/index.html
- HK, www.HayrettinKaraman.net. “Köpek Beslemek”. Erişim 17 Eylül 2020. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/helalharam/0058.htm>

- HKHUY, Hayvanların Korunması Hakkında Uygulama Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 32751 (13 Aralık 2024). Erişim 03 Ocak 2025. <https://www.resmigazete.gov.tr/eski-ler/2024/12/20241213-3.htm>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim b. fevâidi Müslim*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Korkmaz, Umut Fikret vd. "Kedilerde Bağırsak Parazitlerinin Yaygınlığı ve Halk Sağlığı Bakımından Önemi". *Türkiye Parazit Dergisi* 40/4 (Aralık 2016), 194-198.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 299-309.
- Köpek Gezdirme Merkezi. "Tarifeler". Erişim 24 Eylül 2020. <http://www.kopekgezdirme.com/tarifeler/>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâveridî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi'l-fikhi mezhebi'l-İmâmî's-şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Milliyet. "Köpek 6 günlük bebeğin kafasını yedi!" 20 Şubat 2014. Erişim 03 Eylül 2020. <https://www.milliyet.com.tr/dunya/kopek-6-gunluk-bebegin-kafasini-yedi-1839240>
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nart, Serdar. "Ev ve Süs Hayvanlarının Konuttan Tahliye Edilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/1 (Mayıs 2020), 123-170.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbüddîn el-Ezherî. *el-Fevâkihü'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.
- NewsComAu. "Mother's Scream: 'The Dog Ate My Baby's Head' after Pet Fatally Mauls Newborn". 20 Şubat 2014. Erişim 03 Eylül 2020. <https://www.news.com.au/world/mothers-scream-the-dog-ate-my-babys-head-after-pet-fatally-mauls-newborn/news-story/acae369086585f7981bf5143d67adbc1#.si1gr>
- Onur, Efe. *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmesinin Sosyo-Ekonomik Parametreleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Portilho, Fábio V. R. vd. "Microbial Complexity of Oral Cavity of Healthy Dogs Identified by Mass Spectrometry and Next-Generation Sequencing". *Animals* 13/15 (Temmuz 2023), 1-15.
- Salgırlı, Yasemin vd. "Köpek Sahiplerinin Köpeklerine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi Üzerine Bir Pilot Çalışma". *Ankara Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 59/1 (Mart 2012), 11-15.
- Sarial Kubilay, Gizem Sıla. *Pet Hayvanı Sahiplerinin Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutumu Üzerine Bir Araştırma*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seven, İlhan. *Köpek Edinme ile İlgili Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şen, Yasin - Atasoy, Fatih. "Köpek ve Kedilerde Bazı Anormal Davranışlar". *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 54/2 (Aralık 2014), 91-99.

- Şener, Mehmet. “Hayvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/92-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed el-ma'rûf bi Dâmâd Efendi. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tamer, Cüneyt - Gümüşova, Semra. “Ters Zoonotik Viral Enfeksiyonlar”. *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 15/2 (Ağustos 2018), 154-160.
- Tarhane, Serdal. “Köpek Salya Örneklerinden Pasteurella multocida Varlığının PCR ve Kültürel Yöntemlerle Araştırılması”. *Harran Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2023), 101-106.
- Team, Petsurfer. “Evcil Hayvan Bakıcılığı: Host Evinde Bakım”. *Petsurfer*. 31 Mart 2023. Erişim 29 Kasım 2024. <https://petsurfer.com/blog/host-evinde-bakim-nedir/>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tóth, Adrienn Gréta vd. “Canine Saliva as a Possible Source of Antimicrobial Resistance Genes”. *Antibiotics* 11/11 (Ekim 2022), 1-16.
- Yaşar, Aşkın - İzmirli, Serdar. “Türkiye’de Hayvan Gönenci (Refahı) ile İlgili Yasal Düzenlemeler”. *Veteriner Bilimleri Dergisi* 22/3-4 (Aralık 2006), 51-56.
- Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*. 6 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, 1993.
- Yücel, Ekrem. “Köpeklerle İlgili Rivayetlere Genel Bakış”. *Turkish Studies* 9/5 (Bahar 2014), 2141-2163.

Sirâceddin el-Hindî ve Risâle fî Mes'eleti'l-Kefâeh İsimli Eseri: İnceleme ve Tahkik*

Okan Kadir YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., University of Tekirdag Namik Kemal Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Tekirdağ/TÜRKİYE

okanyilmaz@nku.edu.tr | orcid.org/0000-0001-6777-7998

Öz

Bahrî/Türk Memlükler (648-792/1250-1390) döneminde Hanefî kâdılkudâtı olan Sirâceddin el-Hindî'nin (ö. 773/1372) *Risâle fî mes'eleti'l-kefâ'eh* isimli eseri, o dönemde Hanefî mezhebinin nikâhta denklik öğretisinde meydana gelen değişimi yansıtan önemli bir fıkıh risalesidir. Hindî'nin *Risâle fî mes'eleti'l-kefâ'eh* isimli eserini yazma sebebi, 27 Cemâziyelevvel 770 (7 Ocak 1379) tarihinde gerçekleşen bir evlilik olayıdır. Bu evlilik, Bahrî Memlüklerin Sultanı el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin II. Şaban b. Hüseyin'in (ö. 777/1376) kız kardeşi Hond Sâre ile "takdimetü elf" (Binbaşı) rütbeli komutan Emir Beştekin (ö. 771/1370) arasında Sultan'ın isteğiyle gerçekleşmiştir. Bu iki ismin nikâhını o sırada kâdılkudat olan Sirâceddin el-Hindî kıymıştır. Ancak kim oldukları dönemin bazı fıkıhçıları, damadın bir zamanlar köle olduğu gerekçesiyle bu evliliğin Hanefî mezhebinin denklik öğretisi açısından geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hindî de

* *Risâle fî Mes'eleti'l-Kefâ'eh*'in gerçek müellifinin kim olduğuna dair yaptığım tespitteki katkısından dolayı dostum Dr. Yasir Beyatlı'ya ve yayım sürecindeki tashih ve önerileriyle makalenin gelişimine yardımcı olan anonim hakemler ile dergi editörlerine teşekkürlerimi sunuyorum.

Geliş/Received: 01.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atf/Citation: Yılmaz, Okan Kadir. "Sirâceddin el-Hindî ve Risâle fî Mes'eleti'l-Kefâeh İsimli Eseri: İnceleme ve Tahkik". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 45 (Haziran 2025), 485-542./Yılmaz, Okan Kadir. "Sirâj al-Dîn al-Hindî and his Risâla fî Mas'alat al-Kafâ'ah: A Study and Critical Edition". Journal of Islamic Law Studies 45 (June 2025), 485-542.
<https://doi.org/10.59777/ihad.1611193>

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.

© Okan Kadir YILMAZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

kaleme aldığı bu risalede genel olarak bu nikâhın geçerli olduğunu ve Hanefî denklik öğretisine getirdiği bir yorumla bu nikâhta fikhî açıdan bir problem bulunmadığını izah etmeye çalışır. Yazma nüshaları ve dönemin Memlûk tarihçilerinin çalışmaları üzerinden Hindî'ye ait olduğunu kesin olarak tespit ettiğim bu risale, daha önce yanlışlıkla, yaklaşık bir yüzyıl sonra aynı bölgede yaşamış bir başka Hanefî hukukçusu olan Kâsım b. Kutluboğa'ya (ö. 879/1474) nispet edilerek neşredilmiştir. Bu neşir, tek ve eksik bir nüshaya dayandığı için risalenin yanlış kişiye nispet edilmesinin yanı sıra, tahkikli metin bölümünün yaklaşık yarı yarıya eksik olma kusurunu da taşımaktadır. Müellifin kısa hayatı, risalenin adı, müellifine aidiyeti, telif sebebi, telif tarihi, kaynakları, önemi, eksik neşri ve yazma nüshalarını konu eden bir inceleme kısmı ile birlikte üç tam yazma nüshaya dayalı tahkikli metinden oluşan elinizdeki çalışmayla; Memlûk araştırmaları, İslam aile hukuku ve İslam hukukunda değişim gibi konularda çalışan araştırmacılar için, küçük ancak daha önce gün yüzüne çıkmamış özgün bir kaynak kazandırmış olmayı umuyorum.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Fikhî Değişim, Denklik/Kefâet, Memlûkler, Sirâceddin el-Hindî, Emir Beşteke, Hond Sâre.

Sirāj al-Dīn al-Hindī and his *Risāla fī Mas'alat al-Kafā'ah*: A Study and Critical Edition

Abstract

Sirāj al-Dīn al-Hindī's (d. 773/1372) *Risālah fī mas'alat al-kafā'ah*, who was the Hanafī Qāḍilquḍāt (chief qāḍī) in the Bahrī/Turkish Mamluk period, is an important fiqh treatise that reflects the change in the Hanafī madhhab's doctrine of equivalence in marriage. Hindī's reason for writing his *Risāla fī mas'alat al-kafā'ah* is a marriage that took place on 27 Jumādā al-Awwal 770 (7 January 1379). This marriage took place between Khond Sārah, the sister (or daughter) of Sultan al-Malik al-Ashraf Zayn al-Dīn II Sha'bān ibn Husayn (d. 777/1376), the Sultan of the Bahrī Mamluks, and Amīr Bashtak (d. 771/1370), a commander with the rank of *takdimat alf* (major), at the Sultan's request. The marriage of these two names was officiated by Sirāj al-Dīn al-Hindī, who was the qāḍī al-quḍāt at the time. However, some jurists of the period, whose names I have not identified, argued that this marriage was invalid in terms of the Hanafī madhhab's doctrine of equivalence on the grounds that the groom had once been a slave. In this treatise, Hindī tries to explain that this marriage was generally valid and that there was no problem in this marriage from a jurisprudential point of view with an interpretation of the Hanafī doctrine of equivalence. This treatise, which I have identified from its manuscript copies and the works of Mamluk historians of the period as belonging to Hindī, was previously published by attributing it to another Mamluk Hanafī jurist, al-Qāsim b.

Qutlûboğa (d. 879/1474), who lived about a century later. This edition, which is based on a single and incomplete copy, has flaws such as attributing the treatise to the wrong author as well as being incomplete by approximately half. With this study, which consists of a review section that includes a brief biography of the author, the title of the treatise, its attribution to the author, the reason for its composition, the date of composition, its sources, significance, its previously incomplete publication, and its manuscript copies, along with a critical edition based on three complete manuscripts, I hope to have provided a small but original source—hitherto unknown—for researchers working on topics such as Mamluk studies, Islamic family law, and change in Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafî Madhhab, Legal Change, Equivalency/*al-Kafâ'ah*, Mamluks, Sirāj al-Dīn al-Hindī, Amīr Bashtak, Khond Sārah.

A. İnceleme

Giriş

İslami ilimler literatüründe risaleler, belirli bir dönemin ilmî-fikrî ve sosyal sorunlarına yönelik çözüm arayışlarını yansıtan küçük hacimde kaleme alınmış bir yazın türü olarak dikkat çeker. Özellikle Memlûkler devrinde bu tür küçük hacimli eserlerin yaygınlık kazanması, alimlerin yaşadıkları dönemdeki sosyal hayatla doğrudan ilişkili olan ilmî ve fikrî tartışmalara aktif biçimde katıldıklarını göstermesi bakımından kayda değerdir. Risaleler, dönemin âlimlerine ait özgün düşünceleri ortaya koymakla birlikte, kaleme alındıkları dönemde hangi konuların gündemde olduğunu gösteren tarihî tamlıklar niteliğindedir. Dolayısıyla bu metinler, tarihsel süreçte İslâmî düşünce dünyasında meydana gelen değişim ve dönüşümleri de yakından takip edebilmemiz açısından temel kaynak işlevi görür. 8./14. yüzyılda Memlûkler'in hâkimiyetinde bulunan Mısır'da yaşayan önde gelen Hanefî hukukçulardan Sirâceddîn el-Hindî'nin *Risâle fî Mes'ele'ti'l-Kefâ'eh* adlı eseri de, kendi döneminde toplumun üst kesimine mensup kişi arasında meydana gelen bir evlilik olayı üzerine kaleme alınmış; ilmî, fikrî ve toplumsal yansımaları bulunan muhtevasıyla, küçük fakat önemli bir risâle niteliği taşımaktadır.

Kefâet risalesi daha önce Dr. Abdüssettâr Ebu Gudde tarafından tek yazmaya dayalı olarak *el-Kefâ'etü fî'n-nikâh* ismiyle ve de Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanmıştı.¹ Bu yayındaki önemli kusurların başında, risâlenin Hindî'ye değil de İbni Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanması gelmektedir. Ayrıca risâlenin tespit ettiğim yazmaları üzerindeki incelemelerim sonucunda şunu söyleyebilirim ki, Ebû Gudde'nin

¹ Bk. Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kefâ'etü fî'n-nikâh*, thk. Abdüssettâr Ebu Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002).

bu neşri yaklaşık yarı yarıya eksiktir. Bu eksiklik, başta risalenin telif sebebini oluşturan olayın tespitini engelleyecek, denklik meselesi üzerinden yapılan itirazın ve Hindî'nin cevabının tam olarak anlaşılmamasına ya da yanlış anlaşılmasına yol açacak nitelik ve niceliktedir. Ebû Gudde'nin tahkikiindeki yanlış yazar nispeti, yarı yarıya eksiklik ve bütün bunlar neticesinde ortaya çıkan kusurlu ve eksik metin sorunu, risaleye ait yeni nüshaların tespitini ve bu nüshalara dayalı yeni bir neşrinin yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Elinizdeki çalışmada risalenin özgün metninin üç yazmaya dayalı ve ilmi ölçütlerle uygun bir tahkikini gerçekleştirdim. İlerleyen başlıklarda detaylıca inceleyeceğim bu yazmalar; Princeton, Veliyyüddin Efendi ve Riyâd nüshalarıdır. Ayrıca, müellif Hindî'nin kısa bir biyografisiyle birlikte, kefâet risalesini konu edinen bir inceleme yazısı da kaleme aldım. Daha önce başka bir çalışmamda risalenin muhtevasını fikhî açıdan tahlil edip tarihi arka planını geniş bir şekilde incelediğim için² burada risalenin içeriğiyle ilgili önceki çalışmamın kısa bir özetine yer vermekle yetindim. Bunun dışında inceleme yazımda ağırlıklı olarak; risalenin adı ve müellife aidiyetinin tespiti, telif sebebiyle ilgili nüshalar üzerinde bulunan kayıtların incelenmesi, risalenin kaynakları ve en önemlisi de nüshalarının tanıtımı ve eksik neşrinin değerlendirilmesi gibi konular üzerinde durdum.

Bu yeni neşrin, hem İslam hukuku hem de Memlûk çalışmaları için önemli bir risalenin eksiksiz metninin, tarihi arka planı aydınlatılmış ve doğru yazarı tespit edilmiş bir şekilde ilim dünyasına kazandırılmasını hedeflediğini ve dayandığı nitelikli yazmalar sayesinde bunu büyük ölçüde gerçekleştirdiğini söyleyebilirim.

1. Sirâceddin el-Hindî'nin Kısa Biyografisi

Tam ismi Ebû Hafs Ömer b. İshâk b. Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. Ahmed b. Mahmûd el-Gaznevî el-Hindî'dir. Daha çok Sirâceddin el-Hindî veya Sirâc el-Hindî olarak tanınır ve anılır. Kaynaklarda, kendi yazısıyla "704/1304 yılında doğdum" yazdığı aktarılan Hindî'nin doğum yeri zikredilmemekte ancak Gazneli³ olduğu ifade edilmektedir.⁴

² Bk. Okan Kadir Yılmaz, "Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği Bağlamında Hanefî Denklik Öğretisinin Yeniden Yorumlanması: Sirâceddin El-Hindî (ö. 773/1372) Örneği", *darulfunun ilahiyat* 35/1 (Haziran 2024), 173-209.

³ Günümüzde Gazne şehri, Afganistan'ın başkenti Kabil'in 145 km. güneybatısında yer alan ve aynı adı taşıyan eyaletin adı olup Kâbil-Kandehar yolu üzerindedir. Bk. Enver Konukçu, "Gazne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/479.

⁴ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Ref'u'l-ışr 'an kuḍāti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 288; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-*

İkinci nispeti olan “el-Hindî”den anlaşıldığı üzere ilk eğitimini Hindistan’da almış ve burada Vecîhüddin Dehlevî, Şemseddin el-Hatib ed-Dûlî, Siraceddin es-Sekafî ve Rükneddin el-Bedâyûnî gibi isimlerden fıkıh okumuştur. Yine hac vesilesiyle gittiği Harameyn’de Şeyh Hızır’dan *Avârifü'l-meârif* okumuş ve bu eserin rivayet silsilesine dâhil olmuştur.⁵ Kaynaklarda 740/1339-40’lı yıllarda ya da bu yıldan önce gittiği ifade edilen,⁶ ancak *Kefâet risalesi*’ndeki kendi beyanına göre 730/1329-30 yılında gittiği anlaşılan Kâhire’de⁷ ders aldığı hocaları arasında Alâeddin İbnü’t-Türkmânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ahmed b. Mansûr el-Cevherî gibi isimler yer almaktadır.⁸

Hindî, 40 yıldan fazla ikamet ettiği Bahrî/Türk Memlûkler hakimiyetindeki Mısır’da birçok resmî vazife almıştır. Öncelikle, Mısır kâdılkudâtı Cemâleddin et-Türkmânî’ye naip tayin edilmiş ve uzun süre bu görevi ifa etmiştir.⁹ 758/1356 yılında Kazaskerlik makamına gelmiş ve bu makama gelen ilk Hanefi olma sıfatını kazanmıştır.¹⁰ 21/24 Şaban 769 (11/14 Nisan 1368) tarihinde, vefat eden Cemâleddin et-Türkmânî’nin yerine Mısır diyarının Hanefi Kâdılkudâtı olarak tayin edilmiş ve ölene kadar bu vazifede kalmıştır.¹¹ 771/1369 tarihinde Tolunoğlu Camiinde tedris görevini üstlenmiştir.¹² Kaynakların çoğunda 7 Recep 773 (14 Ocak 1372) tarihinde Mısır’da vefat ettiği ve Kahire’de defnedildiği kaydedilmiştir.¹³

sâmine, nşr. Sâlim el-Krenkovî (Hindistan: Dâirattü'l-Me‘ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 4/182; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr bi-ebnâ‘i'l-‘umr*, thk. Hasan Habeşî (Mısır: el-Meclisü'l-A‘lâ, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 1/29; Celâleddin es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî, 1387/1967), 1/470; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: IR-CICA, 2010), 2/411.

⁵ Askalânî, *Refu'l-işr*, 288; Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/27; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâfir ve behcetü'l-mesâmi‘ ve'n-nevâzir* (Beirut: Dâr İbn Hazm, 1420/1999), 2/181.

⁶ Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/27; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/182.

⁷ Bk. Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî el-Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (New Jersey: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett, nr. 1838Y), 8a.

⁸ Ahmet Akgündüz, “Gaznevî, Ömer b. İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/487.

⁹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/182; Askalânî, *Refu'l-işr*, 288; Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/28.

¹⁰ Askalânî, *Refu'l-işr*, 288; Ebu'l-‘Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *es-Sülûk li-ma‘rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/231; Zeynüddin Abdülbâsit b. Ebi's-Safâ el-Malatî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1422/2002), 1/295.

¹¹ Askalânî, *Refu'l-işr*, 288; Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/28; Makrizî, *es-Sülûk*, 4/317; Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/411.

¹² Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/183; Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/28; Makrizî, *es-Sülûk*, 4/347.

¹³ Askalânî, *Refu'l-işr*, 289; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/183; Askalânî, *İnbâ‘ü'l-ğumr*, 1/29; Ebu'l-Adl Zeynüddin Kâsim b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 224; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/471; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*

Hindî'nin biyografisini yazan isimler onun usul-i fıkıh, kelim, mantık ve tasavvuf alanlarında uzman olduğunu ifade ederler.¹⁴ Ayrıca onun, birçok eser verdiği fıkıh ilmindeki otoritesi de ilim çevrelerince kabul görmüştür. Eserlerinden bir kısmının isimleri şöyledir: *Şerhu'l-‘Akîdeti't-Ṭahâviyye* (Akide/Kelam); *Şerhu Tâ'iyyeti İbni'l-Fârûz, Levâ'ihu'l-envâr fi'r-red 'alâ men enkere 'ale'l-ârifin leṭâ'ife'l-esrâr* (Tasavvuf); *et-et-Tevşîh Şerhu'l-Hidâye, Zübdetü'l-aḥkâm fi'htilâfi'l-meẓâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-a'lâm, Şerhu'z-Ziyâdât, el-Gurretü'l-münîfe fi tahkîki ba'zî mesâ'ili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Risâle fi meseleti'l-kefâeh* (Fıkıh); *Şerhu'l-Muğnî, Kâşifü me'âni'l-Bed'î* (Usûl-i fıkıh). Özellikle bu son iki eseri çok meşhurdur. Bunların dışında kaynaklarda Hindî'ye nispet edilen çeşitli alanlara ait eserler de vardır.¹⁵ Ancak bunların bir kısmının Hindî'ye aidiyeti kesin değildir. Bu noktada sağlıklı bir bilgiye ancak, onun eserleri üzerine -yazma eser kütüphanelerinde kendisine atfedilenleri de kapsayan- bir aidiyet çalışması yapılması sonrasında ulaşmak mümkün olacaktır.

2. *Risâle fi meseleti'l-kefâeh*

2.1. Risâlenin Adı ve Müellife Aidiyeti

Risâlenin adı Princeton nüshasında *Risâle fi meseleti'l-kefâeh* olarak kaydedilmiştir.¹⁶ Veliyyüddin Efendi nüshasında risaleden *Meseletü'l-kefâeh* olarak bahsedilmiştir.¹⁷ Riyâd nüshasında ise risâlenin ismi *Risâletü'l-kefâeh* olarak verilmiştir.¹⁸ Birazdan eserin müellife nispet ve aidiyeti bağlamında bahsedeceğim Abdüsettar Ebu Gudde neşrinde ise risale, *el-Kefâ'etü fi'n-nikâh* ismiyle basılmıştır. Ben bunlar arasında, en nitelikli nüsha olma özelliğiyle öne çıkan Princeton nüshasında kaydedilen ismi tercih ettim.

Giriş kısmında bahsettiğim üzere *Kefâet risalesi* 2002 yılında Dr. Abdüsettar Ebu Gudde tarafından Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanmıştı. Ebu Gudde'nin neşrindeki bu nispet kesin olarak hatalı olup kefaet risalesi, İbn Kutluboğa'ya değil Siraceddin el-Hindî'ye aittir. Öncelikle risâlenin üç yazma nüshasında da eser Hindî'ye nispet edilmiştir. İlâveten Princeton ve Veliyyüddin Efendi nüshalarının sonunda yer alan sebep-i telif ve ferağ kayıtları da risâlenin Siraceddin el-Hindî'ye aidiyetini

(İstanbul: Maarif Vekaleti, 1360/1941), 1/236; Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-vüṣûl*, 2/411; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-ṭâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/505.

¹⁴ Askâlânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/182; Şevkânî, *el-Bedrü't-ṭâli'*, 1/505.

¹⁵ Eserleri hakkında bk. Akgündüz, "Gaznevi, Ömer b. İshâk", 13/487.

¹⁶ Hindî, *Risâle* (Garrett, nr. 1838Y), 1a.

¹⁷ Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî el-Hindî, *Mes'ele'tü'l-kefâ'eh* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. V3288/9), 142a.

¹⁸ Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî el-Hindî, *Risâletü'l-kefâ'eh* (Riyad: Riyâd Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 2074), vr. 92a.

doğrular. Bu kayıtlardan ilki, Hindî'nin öğrencisi Şemseddin Muhammed b. Ahmed et-Trâblusî'ye (ö. 799/1397),¹⁹ ikincisi ise bizzat Hindî'nin kendisine ait gözükmetedir.²⁰ Makrizî, Malatî ve İbn İyâs gibi Memlûk dönemi tarihçileri de Hindî'nin konuyla ilgili bir çalışmasının bulunduğunu ifade etmişlerdir.²¹ İleride başka bir vesileyle tekrar değineceğim üzere, Osmanlı dönemi İslam hukukçularından Nuh b. Mustafâ da, konuyla ilgili bir eserin Hindî'ye aidiyetini doğrular. Ayrıca onun, eserin muhtevasına dair verdiği genel bilgiler de, Hindî'ye nispet ettiği eserin, benim bu çalışmamda yayımladığım risale olduğu hususunu teyit etmektedir.²² Hindî'nin biyografisine yer veren çalışmalarda böyle bir risaleden bahsedilmemesi ise nispet ve aidiyet konusunda bir şüphe uyandırmaz. Çünkü biyografik eserlerde ilim adamlarının risalelerinin kaydının çoğu kez ihmal edildiği bilinen bir husustur. Bütün bunlara ilaveten Abdüssettar Ebû Gudde'yi bu konuda yanıltan hususun, onun elindeki yazmanın baş ve sonunun eksik olması ve ilaveten risalenin -tıpkı çalışmamda kullandığım Veliyyüddin nüshasında olduğu gibi-²³ Kâsım b. Kutluboğa'ya ait risalelerin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer alması olduğunu düşünüyorum.

2.2. Telif Sebebi, Telif Tarihi ve İçeriği

Konuyla ilgili yayımladığım başka bir çalışmamda Hindî'nin kefâet risalesinin yazım sebebi olan ve dolayısıyla onun denklik yorumunun arka planını oluşturan tarihi evlilik olayını çeşitli yönleriyle ele aldığımdan daha önce bahsetmiştim. Yine aynı çalışmamda risalenin yazım sebebi olan itirazı Hanefî doktrin açısından incelemiş ve Hindî'nin klasik Hanefî denklik öğretisine yeni bir yorum getirmek suretiyle bu itiraza verdiği cevabı geniş bir şekilde ortaya koyarak fikhî açıdan değerlendirmiştim. Elinizdeki çalışmanın temel amacı, Hindî'nin risalesinin üç nüshaya dayalı tahkikli bir neşrini yapmak olduğundan bu başlık altında risalenin içeriğiyle ilgili önceki çalışmamın kısa bir özetini sunmakla yetineceğim. Konunun arka planı, Hindî'nin denklik yorumu ve benim konuyla ilgili fikhî değerlendirmelerim hakkında geniş bilgi edinmek isteyenler önceki çalışmama müracaat edebilirler.

Hindî'nin risalesinin yazım sebebi, 27 Cemâziyelevvel 770 (7 Ocak 1379) tarihinde gerçekleşen bir evliliktir. Bu evlilik, Bahrî Memlûklerin Sultanı el-Melikü'l-Eşref

¹⁹ Kâdilkudât Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr et-Trablûsî. Sirac el-Hindî ve başkalarından fıkıh okumuştur. Birçok ilimde payesi olan bir fıkıhçıydı. Hukuki belgelerde ve yargılama hukukunda uzmandı. Kahire'de iki defa yargı makamına getirilmiştir. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/472.

²⁰ Çalışmanın ilerleyen başlıklarında bu kayıtlara yer vereceğim.

²¹ Makrizî, *es-Sülûk* 4/326; Malatî, *Neylül'-emel* 1/423; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr fî veķā'î'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1982/1402), 82-83.

²² Bk. Nuh b. Mustafa, *Hâşiyetü'd-Dürer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 653), 342b-343a.

²³ Bk. Başlık: "2.5. Nüshaları".

Zeyneddin II. Şaban b. Hüseyin'in (ö. 777/1376) kız kardeşi Hond Sâre ile "takdimetü elf" (Binbaşı) rütbeli komutan Emir Beşteker (ö. 771/1370) arasında Sultan'ın isteğiyle gerçekleşmiştir ve nikâhı kıyan kişi Kâdilkudât Sirâceddin el-Hindî'dir. Nikâhın ardından bazı fıkıhçılar, Emir Beşteker'in bir zamanlar köle olduğu gerekçesiyle bu evliliğin Hanefî mezhebinin denklik öğretisi açısından geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Makrizî (ö. 845/1442), Aynî (ö. 855/1451), İbn Tağrîberdî (ö. 874/1469), Malatî (ö. 920/1514) ve İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi Memlûk tarihçileri, bu evlilik olayını aralarında bazı önemli ve önemsiz farklılıklarla birlikte tarih kitaplarında kaydetmişlerdir.²⁴ Hindî'nin *Risâle* içerisinde bahsetmediği bu telif sebebini oluşturan evlilik olayı, risale-nin iki nüshasının sonundaki kayıtlarda yer almıştır. Bu iki kayıttan Veliyyüddin, nr. 3288'de yer alan kayıt esasen müellif Hindî'nin telif ferağıdır. Princeton Library The Garrett Collection, nr. 1838Y'de yer alan ikinci kayıt ise, müstensih Ali b. Sûdûn tarafından Hindî'nin öğrencisi ve Princeton nüshasının kopya edildiği aslın müstensihî Şemseddin Muhammed b. Ahmed et-Trâblusî'den (ö. 799/1397) nakledilen istinsah kaydı içerisindeki sebab-i telif kayıdır. Bazı detaylarda farklılık arz eden bu iki sebab-i telif kaydı şu şekildedir:

Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3288, 153b:

Fakir kul [Sirâceddin el-Hindî] bu risaleyi, fıkıhla iştiğal eden bazı kimselerin (mütefak-kihe), kâdilkudât âlimlerin huzurunda, 30.000 dirhem gibi büyük bir mehir karşılığında ileri gelen emirlerden biri ile meliklerin kızlarından biri arasında kıyılan bir nikâh akdi hakkında ileri geri konuştuklarını duyduğunda kaleme aldı.

Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett, nr. 1838Y, 12a:

[Müstensih Ali b. Sûdûn:] Bu [asıl] nüshanın kâtibi [olan müellifin öğrencisi et-Trâblusî] şunu kaydetmiştir: Şeyh [Sirâceddin el-Hindî]'nin bu risaleyi kaleme almasının sebebi, fıkıhla iştiğal eden bazı kimselerin, önde gelen saygıdeğer kâdilkudât âlimlerin huzurunda, 30.000 dirhem gibi yüklü miktarda bir mehir karşılığında büyük emirlerden biri ile meliklerin kızlarından biri arasında kıyılan nikâh akdi hakkında ileri geri konuştukla-rını duymasıdır.

Mehrin miktarı ve fikhî açıdan çok önemli olmayan bazı konulardaki farklılıkların dışında Memlûk tarihçileri, nüsha kayıtlarındaki bu bilgileri doğrular. Ancak gelinin, Sultanın kızı mı kız kardeşi mi olduğu hususunda Memlûk tarihçilerinin ikiye ayrıldığı görülmektedir. Aynî ve İbn Tağrîberdî nüsha kayıtlarında geçtiği gibi gelinin Sul-tan'ın kızı olduğunu kaydetmişlerdir. Buna karşın Makrizî, Malatî ve İbn İyâs gelinin

²⁴ Bk. Yılmaz, "Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği", 180-181.

Sultan'ın kız kardeşi olduğunu ifade etmişlerdir. Ben daha evvel yayımladığım çalışmamda, -söz konusu evliliğe yapılan itirazın fikhî açıdan anlamlı olabilmesi ve Hindî'nin yaptığı gibi cevaplamaya değer bir itiraz olarak görülebilmesi için- gelinin, Sultanın kız kardeşi olduğu şeklindeki aktarımları tercihe şayan buldum.²⁵

Hindî'nin risalesinin tarihi arka planına dair bu kısa açıklamadan sonra denklik probleminin fikhî tahliline ve Hindî'nin Hanefî denklik öğretisine burada getirdiği yoruma geçebilirim.²⁶ Hanefî mezhebinin denklik öğretisine göre, erkeğin evleneceği kadına; soy, ataların Müslümanlığı, hürriyet, mal, meslek ve haseb (asâlet/üstün kişisel nitelikler) konularında denk olması şarttır.²⁷ Denkliğin hangi düzeyde şart olduğu konusunda mezhepte iki görüş vardır. Zâhirurrivâye öğretisine ait birinci görüşe göre nikâhta denklik lüzum şartıdır; dengi olmayan bir erkekle velisinin rızası olmadan evlenen kadının nikâhı bağlayıcı değildir. Dolayısıyla velisinin itiraz etmesi durumunda nikâh geçersiz, rıza göstermesi durumunda ise geçerli ve bağlayıcı olur.²⁸ Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) rivayeti olduğu ifade edilen ikinci görüşe göre ise denklik in'ikâd şartıdır; dengi olmayan bir erkekle velisinin rızası olmadan evlenen kadının nikâhı bâtil (yok hükmünde) olur, sonradan velinin rıza göstermesi de nikâhı geçerli kılmaz.²⁹ Ancak her iki görüşün ortak noktası şudur ki, velinin rızasının baştan bulunduğu durumlarda denklik şartı aranmaz ve dengi olmayan biriyle evlenen kadının nikâhı hukuken geçerli ve bağlayıcı (*mün'akid ve lâzım*) olur. Daha açık bir ifadeyle, böyle bir nikâh bütün hukuki sonuçlarını doğuracak şekilde kurulmuş olur ve bağlayıcı olduğu için de bozulmaz. Bu yüzden de Hindî'nin risalesinin yazım sebebini teşkil eden “denklik şartının bulunmaması nedeniyle Emir Beştekin ile Hond Sâre'nin nikâhlarının geçerli olmadığı” şeklindeki itiraz ilk bakışta Hanefî doktrin açısından anlamsızdır. Zira bu evlilikte Hond Sâre'nin velisi olan Sultan el-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in rızasının bulunduğu hususu, olayla ilgili bütün kayıtlarda yer almaktadır. Hindî'nin söz konusu risalesinden hareketle yaptığım tespite göre, bu evliliğe karşı çıkan fıkıhçılar, kaynaklarda detayları açıklanmayan itirazlarını Hanefî mezhebindeki başka bir hükme dayandırmışlardır. Bu da

²⁵ Bk. Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 179-181, 186-187.

²⁶ Konuyla ilgili daha geniş tarihi arka plan bilgisi için bk. Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 7-12, 14-15.

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 5/24-25; Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), vr. 3b; Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 184.

²⁸ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012), 10/206; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/23. Bk. Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 185.

²⁹ Burhâneddin Mahmud b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/24; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/13. Bk. Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 185.

“baba ve dede dışındaki velilerin buluşa ermemiş bir kızı ancak dengi olan biriyle evlendirebileceği, aksi takdirde nikâhın geçersiz olacağı” hükmüdür.³⁰ Hindî’nin bizzat cevapladığı³¹ bu hükümden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu nikâhtaki problem, gelin Hond Sâre’nin henüz buluşa ermeden önce babası-dedesi dışında bir velisi (abisi Sultan II. Şaban b. Hüseyin) tarafından “hürriyet” ve “ataların Müslüman olması” noktalarında kendisine denk olmayan biriyle evlendirilmesidir. Hindî’nin risâlesinde alıntılıyıp cevapladığı bu problemde anlaşıldığı üzere, Hond Sâre, Sultan’ın kızı değil, -Makrizî, Malatî ve İbn İyâs’ın nakillerinde olduğu gibi-³² kız kardeşi olmalıdır. Nitekim kızı olması durumunda velisi denklik hakkından vazgeçmiş olacağı için bir denklik probleminden bahsedilemez. Gelinin, Sultan’ın kız kardeşi olması durumunda ise, birçok Hanefî kaynakta yer alan bu hükme dayandığı için itirazın fikhî açıdan güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Hindî de bu yüzden bir risâle hacminde ilgili itiraza cevap verme ihtiyacı duymuştur. Burada damat ile gelinin kimliklerinin önemi nedeniyle konunun sahip olduğu siyasi hassasiyet de Hindî’nin meseleyi ciddiye almasında ayrıca etkili olmuş gözükmektedir.

Hindî, söz konusu risalesinde Memlûklerin hakimiyetiyle birlikte Mısır’da değişen siyasal koşullar çerçevesinde klasik Hanefî denklik öğretisini yeniden yorumlamıştır. Bu yoruma göre Hindî, Emir Beşteğ’in Hond Sâre’ye denk olduğu ve ilgili nikâhın Hanefî doktrin açısından geçerli olduğu sonucuna varır. Kendisi bu sonuca varırken öncelikle denkliğin şart olduğu görüşünü destekleyen delillerin zayıf, olmadığı görüşünün ise delil açısından daha güçlü olduğunu savunmuştur.³³ Ancak yine de denkliğin nikâhta şart kabul edilmesi durumunu dikkate alarak üç ihtimal üzerinden kurguladığı klasik Hanefî denklik öğretisinin yeni bir yorumunu içeren değerlendirmesini ortaya koymaktan geri durmamıştır.

³⁰ Fahreddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd Kâdîhân, *Fetâvâ Kađîhân* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), 1/354; Buhârî, *el-Muhtâ'ul-Burhânî*, 3/25; 'Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'î fî tertîbî's-şerâ'î* (Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âtî'l-İlmiyye, Matba'atü'l-Cemâliyye, 1327-8), 2/318; Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/110; Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü't-Tibâtî'l-Âmira, 1328), 1/345; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), 3/68 vd. bk. Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 187.

³¹ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 11b; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 186.

³² Bk. Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 180-181.

³³ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 2a-5a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 193-194.

Bu ihtimallerden ilki, Memlûklerin hiç birinin köken olarak köle olmadığıdır. Hindî'ye göre Memlûklerin köleleştirilmeleri başından beri İslam hukukuna uygun şekilde gerçekleştirilmediği için hukuken meşru değildir. Bu kimselerin tamamı hür olduğundan Emir Beşteğ'in geçmişinde kölelik bulunmamaktadır.³⁴ İkinci ihtimalde ise, genel olarak Memlûklerin köle olduğu kabul edilse bile güvenilir kimselerin Hindî'ye verdiği bilgiye göre Emir Beşteğ'in anne-babası hür olduğundan kendisi de hürdür. Bu durumda, Emir Beşteğ zaten geline denk demektir.³⁵ Üçüncü ve son ihtimal ise, Memlûklerin köle olduğu ve Emir Beşteğ'in geçmişinde köleliğin bulunduğu kabul edilmektedir. Hindî, klasik Hanefî denklik öğretisine getirdiği yenilikçi yorumunu bu son ihtimal üzerinden kurmuştur. Buna göre denklik şartının sırasıyla; (1) Allah hakkı olduğunu, (2) ma'kûlû'l-ma'nâ olduğunu ve (3) değişen şartlara (zaman, mekân ve örfe) göre değişebilir hükümlerden olduğunu ortaya koyan Hindî, (4) sonradan kazanılan üstünlüklerin, kişide eksik olan yaratılıştan gelen üstünlüklerin yerine geçebileceği ilkesini vaz eder ve bunu Hanefî imamlar ile meşâyih'ten naklettiği fikhî meseleler üzerinden temellendirir.³⁶

İlk üç aşamada fıkıh usulünün verilerinden faydalanan Hindî, denklik şartının değişime elverişli hükümlerden olduğunu ortaya koyar. Nitekim denklik şartı, velinin rızasının bulunduğu yerlerde düşebilmektedir. Bu da onun Allah hakkı değil de kul haklarından olduğunu gösterir ve kendisini değişime açık hükümler kategorisine dahil eder.³⁷ İkinci olarak Hindî, nikâhta denkliğin, taabbudî hükümlerden olmayıp akılla idrak edilebilir bir illete/gerekçeye dayalı olarak şart koşulduğunu ifade eder. Kendisi buradaki illeti “kadından ve onun velilerinden utancı kaldırmak” olarak belirlemiştir. Bu noktada illet tespit yollarından “deverân”ı dikkate alan Hindî, denklik şartının varlığının ve yokluğunun ilgili evliliğin (kadına ve kadının velilerine) utanç getirmesi durumuyla bir döngü (deverân) içerisinde olduğunu tespit eder. Yani, velilere utanç getiren evliliklerde erkek kadına denk değilken, böyle olmayan evliliklerde erkek kadına denk demektir.³⁸ Hindî'nin 40 yıllık kişisel gözlemine ve denklik hükmünün illetine dair yaptığı bu usûlî tespiti dayanarak vardığı sonuç şudur: Denk olmama hükmünün illeti olan

³⁴ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 10b-11a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 188-189.

³⁵ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 12a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 189-190.

³⁶ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 5a vd; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 196-203.

³⁷ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 5a-5b; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 196-197.

³⁸ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 5b-6b; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 197-198.

“velilere utanç getirme” gibi bir durum bulunmadığından dolayı Memlûklerle yapılan evliliklerde denklik problemi söz konusu değildir.³⁹

Üçüncü aşamada Hindî, Hanefî doktrine ait üç fikhî meseleyi esas alarak denklik unsurlarının zaman, mekân ve adetlerin değişmesiyle değişebilen hükümler arasında olduğunu ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla Memlûk Türklerinin tamamının geçmişinde kölelik bulunmasından ve babalarının-dedelerinin gayrimüslim olmasından dolayı, bu hususların onlar arasında artık denklik unsuru olmaktan çıktığını iddia eder.⁴⁰ Yorumunun son aşamasında ise Hindî hem fıkıh usulünün prensiplerinden hem de bir fikhî tahrîc yönteminden faydalanır. Buna göre, Emir Beşteğ’in sonradan kazandığı özelliklerle doğuştan gelen denklik eksikliklerinin telafi edildiğini düşünen Hindî, genel olarak Memlûklerle yapılan evliliklerde, özel olarak da itiraza konu olan evlilikte Hanefî doktrin açısından bir denklik probleminin bulunmadığı sonucuna ulaşır.⁴¹

2.3. Kaynakları

Küçük hacmine rağmen Hindî’nin risalesinde çok çeşitli ve sayıca fazla kaynak kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında hadis kaynakları, Hanefî mezhebine ait metin ve şerhlerden oluşan fûrû, fetva, usul ve hilaf kitapları ile mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh eserleri yer almaktadır.

Hindî’nin hadis metinleri ve kritiği noktasında büyük oranda Zeylaî’nin *Nasbû’r-râye*’si ile Serûcî’nin *Hidâye* şerhi olan *el-Gâye*’yi kullandığını tespit ettim. Ancak Hindî bu iki eserin ismine yer vermemiş isimlerini gizlemeyi tercih etmiştir. Yine Hindî, diğer mezheplerin konuyla ilgili görüş ve delillerine yer verirken İbnü’l-Münzir’in *el-İşrâf*’ına, İbn Kudâme’nin *el-Muğnî*’sine ve Mâverdî’nin *el-Hâvî’l-Kebîr*’ine referans vermiştir. Kudûrî’nin hilaf eseri *Tecrid*’ine ise Hanefî mezhebinde denklik konusunda örf ve adetin dikkate alınacağı kuralı hakkında atıfta bulunmuştur. İctihada açık konularda yargı kararlarının kesin geçerliliği konusunda Hassaf’ın meşhur *Edebü’l-kâdî* başlıklı eserine başvuran Hindî, denklik yorumundaki dayanak noktalarından biri olan “Türklerin erdemli ve faziletli insanlar oldukları” olgusunu, Câhiz’in konuyla ilgili meşhur eseri *Fezâilü’t-Türk*’e referansla ortaya koymuştur. Risalesinin ilk bölümünde, nikâhta denklik şartının nasla değil de reyle sabit olduğu iddiasına engel teşkil eden bir usul prensibini gündeme getirirken Pezdevî ve Serahsî’nin konuyla ilgili değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu

³⁹ Hindî, *Risâle fî mes’ele’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 8a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 200-201.

⁴⁰ Hindî, *Risâle fî mes’ele’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 6b-8a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 198-200.

⁴¹ Hindî, *Risâle fî mes’ele’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 8a-11a; Yılmaz, “Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 201-204.

değerlendirmeler onların usul eserlerinde yer almaktadır. Bu saydıklarımız dışında Hindî'nin, bir kısmına sıklıkla diğer bir kısmına ise daha az referans verdiği Hanefî fûrû ve fetva eserlerinin listesi şu şekildedir:

2.3.1. Hanefî Fûrû Eserleri (Metin ve Şerhler)

- 1) Merğînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*.
- 2) Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*.
- 3) Mevşîlî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*.
- 4) Seraşsî (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût*.
- 5) Reşidüddin er-Rumi (VII. y.y.), *el-Yenâbî fî ma'rifeti'l-uşûl ve't-tefârî*.
- 6) Zeylaî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*.
- 7) Ebu Naşr Ahmed (ö. 480/1087) ya da Bahâüddin Ali (ö. 535/1140) el-İs-bîcâbî, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*.
- 8) Siğnâkî (ö. 711/1311), *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*.
- 9) Serûcî (ö. 710/1310), *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye*.
- 10) Habbâzî (ö. 691/1292), *el-Havâşi* (Muhtemelen *el-Hidâye* üzerine).

2.3.2. Hanefî Fetâvâ Eserleri

- 1) Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 375/985), *Kitâbü'n-nevâzil*.
- 2) Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî (ö. 500/1107), *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*.
- 3) Yûsuf b. 'Ali el-Cürçânî (ö. 522/1128'den sonra), *Hizânetü'l-ekmel*.
- 4) Şadrüşşehid Hüsâmeddin (ö. 536/1141), *el-Vâkı'ât*.
- 5) Burhâneddin el-Buḥârî (ö. 589/1193), *el-Muḥîṭ*.
- 6) Burhâneddin el-Buḥârî (ö. 589/1193), *ez-Zaḥîra*.
- 7) 'Attâbî (ö. 586/1190), *Cevâmi'u'l-fıkh (el-Fetâva'l-'Attâbiyye)*.
- 8) Kâdîḥân (ö. 592/1196), *el-Hâniyye*.
- 9) Nâşirüddin es-Semerkindî (ö. 556/1161), *el-Mültekat*.
- 10) Tâhir b. Ahmed el-Buḥârî (ö. 600/1200'ler civarı), *el-Hulâşa*.

2.4. Yeri ve Önemi

Hindî'nin klasik Hanefî denklik öğretisine getirdiği yorum, Memlûkler döneminde dış dünyadan gelen gerçek bir hukuk probleminin Hanefî bir hukukçu tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu somut olarak göstermesi açısından önemlidir. Hindî çözümünü, Memlûk dönemi âlimleri arasında yazımı yaygınlaşan ve adına "risâle" denilen nispeten küçük hacimdeki eserinde sunmuştur.⁴² Problemi çözüme kavuştururken

⁴² "Risale" yazım türü hakkında daha geniş bilgi için bk. Yasir Beyatlı, "Hanefî Mezhebinin Tarihî Seyrinde Bir Merhale: Memlûk Hanefîliği", *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği* (13.-14. Yüzyıllar), ed. Halil Hançabav vd.

Hindî'nin dayandığı fıkıh usulü prensipleri ve bunları mevcut vakaya uygulama pratiği, onun bu ilim dalına olan hakimiyetini gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde, yorumunun son aşamasında başvurduğu fikhî tahrîc yöntemiyle de Hindî, Hanefî fûrû birikimine olan geniş vukufiyetini sergiler. Onun kurucu Hanefî doktrine getirdiği bu yorum, ortaya çıkan yeni problemler nedeniyle klasik dönemlerde meydana gelen hukuki değişimin, geleneksel fikhî mezheplerin sınır ve imkanları çerçevesinde hangi yöntem ve araçlarla gerçekleştirilebileceğinin dikkat çekici ve bir o kadar da gözden kaçmış bir örneğini oluşturur.

Mevcut fikhî problemi, o zaman ve muhtemelen sonraki zamanlar için çözmüş olsa da, Hindî'nin Hanefî denklik öğretisine getirdiği bu yorum fikhî kaynaklarda kendisine pek yer bulamamıştır. Onun risalesinden bahseden yegâne isim, tespit edebildiğim kadarıyla *Dürer Haşiyesinde* Nuh b. Mustafa (ö. 1070/1660) olmuştur. Onun, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından alıntılanan sözlerinde sadece, Hindî'nin kefâet hakkında müstakil bir eseri olduğundan ve bu eserde kefâeti şart koşanlar ile koşmayanların görüş ve delillerinden detaylıca bahsedildiği ifade edilmiştir.⁴³ Ayrıca Hindî'nin kefâet risalesinin bir nüshasının kenarına, müstensih Ali b. Sûdûn tarafından düşülen bir notta, dönemin meşhur Hanefî hukukçularından Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384) tarafından risaleye bir de eleştiri yazıldığı bilgisi yer almaktadır.⁴⁴ Ancak Bâbertî'nin biyografisine yer veren kaynaklarda yer almayan bu reddiye mahiyetli çalışmanın günümüze ulaşmış bir yazmasını tespit edemedim.

2.5. Nüshaları ve Eksik Neşri

Risâle fi mes'ele'l-kefâ'eh'in tespit edebildiğim kadarıyla üç nüshası vardır; bunlar Princeton, Veliyyüddin Efendi ve Riyâd nüshalarıdır. Tamamına eriştiğim ve aşağıda nitelik sıralamasına göre yer verdiğim nüshaların bilgileri şu şekildedir:

2.5.1. New Jersey: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett, nr. 1838Y, “ب”.

Okunaklı ve güzel bir hatla kaleme alınan Princeton nüshası birazdan değineceğim üzere ünlü bir katibin kaleminden çıkmış olması nedeniyle ilmi açıdan oldukça kıymetli bir nüshadır. Zaman zaman kelimelerin harekelendiği nüshada, risalenin alt başlıkları ve bazı söz başı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshadaki tek problem

(İstanbul: İstanbul University Press, 2023), 157-159; Samy Ayoub, “Creativity in Continuity: Legal Treatises (al-Rasâil al-Fiqhiyya) in Islamic Law”, *Journal of Islamic Studies* 34/3 (December 2023), 305-339.

⁴³ Bk. Nuh b. Mustafa, *Hâşiyetü'd-Dürer* (Esad Efendi, nr. 653), 342b-343a. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/86.

⁴⁴ Hindî, *Risâle fi mes'ele'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 3a. Çalışmamın tahkik kısmında Ali b. Sûdûn'a ait bu nota dipnot olarak yer verdim.

hemen her sayfasındaki kurt yenikleridir. Bir kısmı ana metnin içerisinde yer alan bu kurt yenikleri, zaman zaman metni okumayı zorlaştırmaktadır. Nüshanın “b varakları”nın altında takibeler yer almakta ve sayfa kenarlarında çok sayıda tashih kaydı bulunmaktadır. Nitekim aşağıda bahsedeceğim üzere, kenarındaki iki mukabele kaydından anlaşıldığı üzere nüsha, istinsah edildikten sonra asıl nüshayla mukabele edilmiştir. Böylece istinsah hataları kenarlarındaki tashih kayıtlarıyla düzeltilen Princeton nüshası, tespit edip ulaşabildiğim nüshalar arasında en nitelikli olanıdır. Nüsha farklarını gösterirken ٢ remzini kullandığım bu nitelikli nüshanın varak numaralarını, tahkikli metin içerisinde köşeli parantez içinde gösterdim.

Nüshanın unvan sayfasında eserin ve müellifin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

*Risâle fî meseleti'l-kefâeh; Şeyh, İmam, Allame, bilge ve zeki insan, zamanının eşsiz, çağının biricik şahsiyeti, benzersiz eserlerin sahibi, Şeriâtın sancaktarı, Kâdî'l-kudât, Ebu'l-Berakât Sirâceddin Ömer el-Hindî el-Hanefî olarak bilinen kişi tarafından yazılmıştır. Allah onu rahmetiyle sarıp sarmalasın.*⁴⁵

12 varaktan oluşan bu eksiksiz nüsha, unvan sayfası olan 1a ile başlayıp ve 12a numaralı ferağ kaydının bulunduğu hatime sayfasıyla sona ermektedir. Nüshanın her bir sayfası 17 satırdan oluşmaktadır.

Nüshanın sonunda yer alan ketebe kaydındaki bilgilere göre risâle, müellif Sirâceddin Hindî'nin kaleme aldığı nüshadan, müellifin öğrencisi olan Trâblusî tarafından istinsah edilmiştir. Trablûsî'nin nüshası üzerinde bizzat müellif tarafından kaleme alınmış yazılar da mevcuttur. Princeton nüshası da Trablûsî'ye ait nüshadan istinsah edilmiştir. Princeton nüshasının müstensihisi olan Ali b. Sûdûn'a (ö. 880/1476) ait kaydın metni şu şekildedir:

*Allah'a hamd ve onun tevfiği ile tamamlandı. Salat yaratılmışların en hayırlısı Muhammed'in üzerine olsun. Bu risale, seyyidimiz, efendimiz, Şeyh İmam, Âlim ve Âllâm, Şeyhülislamların şeyhi, Sirâceddin, Hanefî kâdîlkudât ve “Bedî[un-nizâm]” şârihi olan musannifin yazdığı bir nüshadan, kıymetli talebelerinden biri olan ve et-Trablûsî el-Hanefî olarak tanınan Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. es-Siddîk b. Abdülvehhâb'ın hattıyla yazılmıştır. Bu nüsha üzerinde, risale üzerine düşülmüş çeşitli notlar arasında musannifin yazısını gördüm.*⁴⁶

Trâblusî tarafından müellif nüshasından yazılan bu asıl nüshadan kopya edildiği anlaşılan Princeton nüshası, güzel yazısıyla birçok eseri istinsah etmiş çok meşhur bir

⁴⁵ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 1a.

⁴⁶ Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* (Garrett, nr. 1838Y), 12a.

isim olan Ali b. Sûdûn (ö. 880/1476) tarafından 3 Zilkade 854 tarihinde yazılmıştır. Nüshanın, meşhur bir katip tarafından istinsah edilmiş olması dolayısıyla kıymetine dikkat çekmek amacıyla unvan sayfasında, risalenin adının yanına ayrıca “İbn Sûdûn’un hattıyla” kaydı düşülmüştür.⁴⁷ Bu zâtın tam ismi Ali b. Sûdûn el-‘Alâ el-İbrâhîmî el-Kâhîrî el-Hanefî’dir. Şeyhûniyye dergahının sofileri arasında yer alan Ali b. Sûdûn daha çok babasıyla tanınır. Kendisi, meşhur hadis hafızı İbn Hacer el-Askâlânî’ye mülazemet etmiş ve meşhur Hanefi fakihi İbni Hüman’dan ders almıştır.⁴⁸ Risâlenin sonunda yer alan, müstensihnin ismini ve istinsah tarihi içeren istinsah kaydı şu şekildedir:

*Bu risalenin yazımı, kadir Rabbinin affını uman fakir kul, Ali b. merhum es-Seyfî Sûdûn b. Abdullah el-İbrâhîmî el-Hanefî’nin eliyle -Allah ona, gizli ve incelikli lütfuyla muamele etsin- haram ay olan Zilka’denin 3’ünde, 854 yılında tamamlanmıştır. Hamd yalnızca Allah’adır.*⁴⁹

Bu ifadelerin hemen yanında ise bir mukabele kaydı yer almaktadır: “Kendisinden aktarıldığı asılla mukabelesi, yukarıda geçen tarihte [3 Zilkade 854] buraya kadar tamamlandı”.⁵⁰ Ayrıca bu mukabele notu, nüshanın içerisinde bir yerde daha kaydedilmiştir.⁵¹ Bunun dışında risalenin sonunda, müstensih Ali b. Sûdûn tarafından aktarılan ve asıl nüshada bulunduğu ifade edilen müellif hattından aktarılmış bir kayıt daha yer almaktadır. Bu kayıta müellif Hindî’nin öğrencisi ve kefaet risalesinin asıl nüshasının müstensihli olan Şemseddin Muhammed b. Ahmed et-Trâblusî’ye (ö. 799/1397) hocası tarafından verilmiş genel bir icazet ve risâleye ait bir semâ kaydı bulunmaktadır:

*Risalenin sonunda musannifin hattıyla yazılmış şu ifadeyi gördüm: “Allah’a hamd olsun ki bu risâleyi ve defterin içindekileri, sahibi olan Faziletli Şeyh Şemseddin benden dinlemiştir. Allah onu kendisine yakın tutarak korusun. Rivayet edebildiğim her şeyi, muteber şartlar dahilinde benden rivayet etmesi için kendisine icazet verdim. Yazan: Ömer el-Hanefî”.*⁵²

Nüsha üzerinde bu mukabele, semâ ve icâzet kaydı dışında herhangi bir vakıf, temellük, kıraat ve mütalaa kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın sonunda yer alan müstensih Ali b. Sûdûn’un kalemiyle yazılmış sebab-i telif kaydından ve kenarlarında yer

⁴⁷ Hindî, *Risâle fi mes’eleli’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 1a.

⁴⁸ Bk. Şemseddin Muhammed b. ‘Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-ğarni’t-tâsi’* (Beirut: Menşûrâtü dâri’l-hayât, ts.), 5/229.

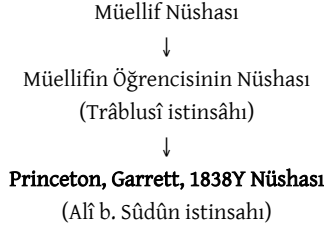
⁴⁹ Hindî, *Risâle fi mes’eleli’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 12a.

⁵⁰ Hindî, *Risâle fi mes’eleli’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 12a.

⁵¹ Hindî, *Risâle fi mes’eleli’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 8a.

⁵² Hindî, *Risâle fi mes’eleli’l-kefâ’eh* (Garrett, nr. 1838Y), 12a.

alan tashih kayıtlarından daha önce bahsetmiştim. Yukarıda yer verdiğim bilgilerden hareketle Princeton nüshanın istinsah kökenini basitçe şu şekilde gösterebilirim:



2.5.2. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. V3288/9, “3”.⁵³

Risaleye ait Veliyyüddin Efendi nüshası, Princeton nüshasına nispetle çok fazla hata içermekte, bununla birlikte nitelik açısından 2. sırada yer almaktadır. Risalenin yer aldığı mecmuada, çoğu Kâsım b. Kutluboğa'ya ait toplamda 11 risale mevcut olup tahkik ettiğim kefâet risalesine 9. sırada yer verilmiştir. Her sayfası 21 satırdan oluşan bu eksiksiz nüsha 12 varaktan (142a-153b) oluşmaktadır. Nüshanın unvan sayfasında, risalenin adını ve yazarını içeren şu kayıt yer almaktadır:

Bu Meseletü'l-kefâeh, yegâne İmam, zamanının eşsiz, çağının biricik şahsiyeti, Kâdîl-kudât Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Haneî'nin telifidir. Allah onun zellesini affetsin ve rahmetiyle cennetinin ortasında ona yer versin (142a).

Nüshanın müstensihisi, hakkında herhangi bir bilgi tespit edemediğimiz Sıddık b. Muhammed b. Ahmed et-Tabâtabî el-Hasenî isimli bir şahıs olup istinsah tarihi de 13 Recep 970/1563'tür. Nüsha sonunda (153b) yer alan istinsah için düşünülmüş ferağ kaydı şu şekildedir:

Bu risalenin yazımı kutsal Recep ayının 13'ünde, hicret-i nebeviyyenin 970. yılında -sahibine en üstün salat ve selam olsun-, Allah tealaya muhtaç kul, Sıddık b. Muhammed b. Ahmed et-Tabatabâî el-Hasenî'nin eliyle tamamlandı; Allah ona, ana-babasına ve bütün Müslümanlara mağfiret etsin, amin, amin.

Nüsha üzerinde yer alan en önemli kayıt, müellif Hindî'ye ait gözüken, risalenin telif sebebini de içeren ve istinsah ferağının hemen öncesinde yer alan telif ferağı kayıdır.⁵⁴ Bu kaydın içeriğine daha önce yer vermiştim.

⁵³ Konuyla ilgili daha önce yayımladığım çalışmada bu nüshanın kütüphane kaydı sehven “İstanbul: Millet Kütüphanesi, Veliyyüddin, 3288” şeklinde verilmiştir. Bk. Yılmaz, “Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği”, 179, 207.

⁵⁴ Bu kaydın bizzat müellif Hindî'ye ait olduğunu söylenebilse de bu, ilgili kaydın onun yazısıyla olduğu anlamına gelmez.

Okunaklı bir yazıyla kaleme alınmış olan nüshanın kenarlarında az sayıda tashihi kaydı vardır. Ayrıca zahriyesinde, nüshanın Muhammed İsmet'e ait olduğunu ifade eden bir temellük kaydı ve bu kayda ait bir mühür yer almaktadır. Yine nüsha üzerinde Şeyhülislam Veliyyüddin Efendi'ye ait h. 1175 tarihli Arapça bir vakıf mührü bulunmaktadır. Bunun dışında nüshada kıraat-semâ, mukâbele ve mütâlaa kaydı mevcut değildir.

2.5.3. Riyad: Riyâd Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 2074, “ض”.

Nitelik olarak 3. sırada yer alan bu nüsha, genelde Veliyyüddin Efendi nüshasıyla uyumaktadır. Bu da iki nüshanın aynı aileden geldiğini göstermektedir. Toplamda 8 varak olan (92b-100a) bu nüshanın sayfaları 23 satırdır. İstinsah kaydı bulunmayan nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi de bilinmemektedir. Ayrıca nüsha, diğer iki nüshada olduğu gibi herhangi bir sebep-i telif kaydı da içermemektedir. Mecmua içerisinde yer alan risalenin ismi, bir önceki risalenin bitiminde *Risaletü'l-kefâeh* şeklinde kaydedilmiş ve yazarının da “kâdilkudat Ömer b. İshak b. Ahmed Siraceddin el-Hindî el-Hanefî” olduğu ifade edilmiştir (vr. 92a).

2.5.4. Abdüssettâr Ebû Gudde Neşri (Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kefâ'etü fi'n-nikâh*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), “ط”.

Abdüssettâr Ebû Gudde tarafından Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanan matbu nüshanın dayandığı yazmayı elde edemediğim için çalışmamızın tahkik kısmında doğrudan bu neşrin kendisini “ط” remziyle nüsha karşılaştırmasına dahil ettim. Ebû Gudde'nin matbu neşriyle Princeton nüshası arasında yaptığım karşılaştırmada matbu neşrin baştan 2,5 varak, (1b-3b'nin yarısı), sonndan da 3 varak eksik (9b-12a) eksik olduğunu tespit ettim. Doğal olarak nüsha karşılaştırmasına bu eksik kısımlar dahil değildir. Tahkikli metnin ilgili yerlerine koyduğum dipnotlarda bu baş ve sondaki eksik kısımlara işaret etmek suretiyle matbu neşrin nerede başlayıp nerede bittiğini belirledim. Ayrıca matbu neşrin ana metninde bulunan ancak diğer üç yazma nüshada da bulunmayan ifadeleri kuşak parantezi içerisinde { } ana metinde yer verdim ve bu duruma dipnotta işaret ettim.

2.6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Tahkikte genel olarak *İsam Tahkikli Neşir Esasları*'nı (İTNES) takip ettim.⁵⁵ Tahkikli metinde; Princeton, Veliyyüddin Efendi, Riyad nüshası ve -yanlış olarak Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanan- matbu nüsha ile mukabele ettim ve seçmeci

⁵⁵ Bk. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2023).

yöntemi takip ederek doğru ifadelerle ana metinde yer verdim, yanlış ifadeleri de nüsha farkı olarak dipnotta gösterdim.

Tahkikli metin içerisinde Princeton nüshasının varak numaralarına köşeli parantez içerisinde işaret ettim. Yazma nüshalarda bulunan ancak metne sonradan eklendiği anlaşılan ifadelerle, bir önceki başlıkta ifade ettiğim üzere matbu nüshada bulunup yazmalarda bulunmayan metinleri, ana metinde kuşak parantezi { } içerisinde alarak gösterdim. Yine tahkikli metnin sonunda yer verdiğim; ferâğ, sebeb-i telif, icazet ve mukâbele kayıtlarını da aynı işaret içerisinde alıntılardım. Ayrıca risale nüshaları üzerinde yer alan ve müstensihe ait olan notlara da çalışmamın dipnotlarında ilgili nüshaya referansta bulunarak yer verdim. Nüsha kenarında yazılı olan ancak sayfa kenarları kesik olduğu için okunamayan kelimeleri köşeli parantez içinde soru işaretiyle [?] gösterdim.

Başta fıkıh kitapları olmak üzere risâlede kendisinden alıntı yapılan eserlere müracaat ettim ve yapılan alıntıları kontrol ederek cilt ve sayfa numaralarını dipnotta zikrettim. Aynı şekilde risalede geçen hadislerin tamamını da yine *İTNES* kuralları çerçevesinde tahriç ettim. Risalede adı geçen bazı isimlerin kısa biyografilerine dipnotlarda yer verdim.

Okuyucuya, okuma ve meseleleri takip etme kolaylığı sağlamak amacıyla risaleye köşeli parantez içerisinde ana ve alt başlıklar ekledim. Yine okuma kolaylığı sağlaması amacıyla risale metnini zaman zaman harekeledim. Son olarak, tahkikte bazı remiz ve kısaltmalar kullandım. Aşağıdaki tabloda, bu remiz ve kısaltmaların anlamlarına/açılımlarına yer verdim.

Remiz-Kısaltma	Anlamı/Açılımı
ب	“Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett, 1838Y” Nüshası
و	“İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V3288/9” Nüshası
ض	“Riyad: Riyâd Üniversitesi Kütüphanesi, 2074” Nüshası
ط	Kâsım b. Kutluboğa, <i>el-Kefâ'etü fî'n-nikâh</i> , thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002 Baskısı
+	Remizle gösterilen nüshada ilave kelime/cümle bulunduğuna işaret
-	Remizle gösterilen nüshada eksik kelime/cümle bulunduğuna işaret

:	Remizle gösterilen nüshada farklı kelime/cümle bulunduğuna işaret
[]	Muhakkik tarafından metne yapılan ilavelere işaret
[?]	Okunamayan kelime/kelimeler
{ }	Nüshanın ana metnine müellif dışında birileri tarafından yapılmış ilavelere işaret Matbu neşirde bulunan ancak yazmalarda bulunmayan ifadelerle işaret
.ت.	توفي/Vefat
.د.ت.	دون تاريخ نشر/Yayın tarihi yok
.د.م.	دون مكان نشر/Yayın yeri yok
ظ	ظهر الورقة/Varağın arka yüzü (Arapça metinde)
م	الميلادي/Miladi
هـ	الهجري/Hicrî
و	وجه الورقة/Varağın ön yüzü (Arapça metinde)
a	Varağın ön yüzü (Türkçe metinde)
b	Varağın arka yüzü (Türkçe metinde)
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>İTNES</i>	İSAM Tahkikli Neşir Esasları
nr.	Numara

B. Tahkik

رسالة في مسألة الكفاءة

أبو حفص عمر بن إسحاق المعروف بـ"سراج الدين الهندي" (٧٧٣هـ/١٣٧٢م)^٢

/[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم^٣

[مقدمة المؤلف]

{ قال الإمام الأوحـد الحجة العلامة قاضي القضاة عمر بن إسحاق بن أحمد سراج الدين الهندي الحنفي: }^٤

الحمد لله كما يليق بعزّ جلاله، وأفضل الصلاة على سيّد الرُّسل محمّدٍ وصحبهِ وآلِهِ.

أما بعد، فالكلام في الكفاءة في مواطن:^٥

الأول:^٦ في أنّ الكفاءة^٧ هل هي معتبرة في النكاح أم لا؟

الثاني: على تقدير كونها معتبرة فيه: هل هي حقّ الشرع^٨ أو^٩ حقّ الأولياء والزوجة؟

الثالث:^{١٠} على تقدير كونها حقّ الأولياء والزوجة: هل هي معقولة المعنى أو هي تعبدية^{١١} غير معقولة المعنى؟

الرابع:^{١٢} على تقدير كونها معقولة المعنى: هل هي مستمرة بأسبابها أو^{١٣} هي مختلفة باختلاف الأزمان^{١٤} والعادات والبلدان؟

الخامس: على تقدير كونها مختلفة: هل يتجبر بعض أوصاف النقصان ببعض أوصاف الكمال أم لا؟

^١ نسخة ب (١ظ): "رسالة في مسألة الكفاءة" للشيخ الإمام العلامة، الحبر الفهامة، فريد دهره، ووحيد عصره، صاحب التصانيف البديعة، ناصب رايات الشريعة، قاضي القضاة أبي البركات سراج الدين عمر الحنفي الهندي شهرة، تغمده الله برحمته.

| نسخة و (١٤٢ظ): "هذه مسألة الكفاءة" تأليف الإمام الأوحـد، فريد الدهر، ووحيد العصر، قاضي القضاة سراج الدين عمر بن إسحاق بن أحمد الهندي الحنفي، غفر الله تعالى زلته، وأسكنه برحمته بجروح جنته، آمين.

| نسخة ض (٩٢و): "رسالة الكفاءة" لقاضي القضاة عمر بن إسحاق بن أحمد سراج الدين الهندي الحنفي.

^٢ وهذه الرسالة قد طبعت قبل ذلك ناقصاً ومنسوباً خطأً إلى قاسم بن قطلوبغا، انظر: الكفاءة في النكاح لقاسم بن قطلوبغا، بتحقيق عبد الستار أبي غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢/١٤٢٣.

^٣ ض + وصلى الله على سيدنا محمد.

^٤ ب - { قال الإمام الأوحـد الحجة العلامة قاضي القضاة عمر بن إسحاق بن أحمد سراج الدين الهندي الحنفي: }

^٥ و ض: وعلى صحبه.

^٦ و ض - في مواطن.

^٧ و ض - الأول.

^٨ و ض - في أنّ الكفاءة.

^٩ ض + أم حق الشرع.

^{١٠} و ض: أم.

^{١١} و ض: والثالث.

^{١٢} ض: بعيدية.

^{١٣} و ض: والرابع.

^{١٤} و ض: أم.

^{١٥} ض: الزمان.

[١]. أما الكلام في الموطن الأول: [هل الكفاءة معتبرة في النكاح أم لا؟]

[١.١. الآراء في اشتراط الكفاءة في النكاح]

فاختلف أهل العلم^{١٦} في اعتبار الكفاءة في النكاح:

[١] فذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وابن مسعود، وأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز -الذي سيرته مُعادلة سيرة^{١٧} عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما-^{١٨} وابن سيرين، وابن عون،^{١٩} والإمام مالك رحمهم الله تعالى إلى أن الكفاءة غير معتبرة إلا في الدين، ذكره ابن المنذر [ت. ٣١٨/٩٣٠] رحمه الله تعالى^{٢٠} في الإشراف.^{٢١}

وفي البدائع من كتب أصحابنا: «وهو قول الحسن البصري [ت. ١١٠/٧٢٨] والكرخي [ت. ٣٤٠/٩٥٢] من أصحابنا». وهو من كبار علمائنا المتقدمين رحمة الله تعالى عليهم أجمعين^{٢٢} من أهل العراق، وله قدم راسخ في الفقه والأصول، وجميع أهل العراق أخذوا العلم^{٢٣} عنه. وفي شرح المختار: «وهو قول الإمام أبي بكر الرازي^{٢٤} الجصاص [ت. ٣٧٠/٩٨١]». وهو من كبار علماء العراق، وهما أعرف بمذهب أبي حنيفة [ت. ١٥٠/٧٦٧] رحمه الله تعالى^{٢٥} من مشايخ ما وراء النهر.

وفي المبسوط لشمس الأئمة السرخسي [ت. ٤٨٣/١٠٩٠]: «قال الإمام الكرخي رحمه الله تعالى: ^{٢٦}الأصح أنه لا اعتبار^{٢٧} للكفاءة في النكاح». وقال قاضيخان [ت. ٥٩٢/١١٩٦] رحمه الله تعالى في الفتاوى: «وهو مذهب سفيان الثوري [ت. ١٦١/٧٧٨] وجماعة من الصحابة».^{٢٨}

^{٢٨} ب - رحمه الله تعالى.

^{٢٩} ض: أنه الاعتبار.

^{٣٠} المبسوط للسرخسي، ٢٤/٥. ونصه: «ويحكى عن الكرخي رحمه الله تعالى أنه كان يقول: "الأصح عندي أن لا تعتبر الكفاءة في النكاح أصلاً؛ لأن الكفاءة غير معتبرة فيما هو أهم من النكاح، وهو الدماء، فلأن لا تعتبر في النكاح أولى". ولكن هذا ليس بصحيح فإن الكفاءة غير معتبرة في الدين في باب الدم، حتى لا يقتل المسلم بالكافر، ولا يدل ذلك على أنه غير معتبر في النكاح. | من قول المؤلف في الرسالة: «فاختلف أهل العلم...» إلى قوله: «قال الإمام الكرخي رحمه الله تعالى: الأصح أنه لا اعتبار للكفاءة في النكاح» مستفاد ومنقول بتصرف من الغاية في شرح الهداية للسروجي، ٣٦٤-٣٦٥/١٠.

^{٣١} الفتاوى لقاضيخان، ٣٤٨/١.

^{١٦} و ض: فاختلف العلماء رحمهم الله تعالى؟

^{١٧} و ض: لسيرة.

^{١٨} ب - رضي الله تعالى عنهما.

^{١٩} و ض: عوف. | عبد الله بن عون بن أربطان المزني مولاهم (ت. ١٥١/٧٦٨). عالم البصرة، الحافظ، من التابعين، رأى أنس بن مالك رضي الله عنه. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٦٤-٣٧٥/٦.

^{٢٠} ب - رحمه الله تعالى.

^{٢١} الإشراف لابن المنذر، ٦/٥.

^{٢٢} بدائع الصنائع للکاساني، ٣١٧/٢.

^{٢٣} ض: رحمهم الله تعالى؛ ب - رحمة الله تعالى عليهم أجمعين.

^{٢٤} ض - العلم.

^{٢٥} و ض - الرازي.

^{٢٦} الاختيار للموصلي، ١٠١/٣.

^{٢٧} ب - رحمه الله تعالى.

وقال صاحب المغني: «وهو قول أكثر أهل العلم، ورواية عن الإمام أحمد [ت. ٨٥٥/٢٤١] رحمه الله تعالى».^{٣٢} وقال ابن عبد البر: [ت. ١٠٧١/٤٦٣] «وهو قول [٢] وعند^{٣٣} الشافعي [ت. ٨٢٠/٢٠٤] رحمه الله تعالى، فإنه وافق مالكًا [ت. ٧٩٥/١٧٩] رحمه الله تعالى».^{٣٤}

وفي المغني: «وهو قول أهل الرأي رحمهم الله تعالى».^{٣٥} وأراد بهم الحنفية، ويؤيد هذا ما نُقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه؛^{٣٦} فإنه نُقل في خزنة الأكمل: «قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: ^{٣٧} "الناس أكفاء إلا الحائك والحجام"»،^{٣٨} وهو لفظ الحديث.^{٣٩} والذي يؤيد هذا ما ذكره في الحاوي في الفتاوى وما ذكره في النوازل للفقيه أبي الليث [ت. ٩٨٣/٣٧٣] رحمه الله تعالى^{٤٠} قال: «قال الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله تعالى في تفسير الكفاءة على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى: "الكفو: الذي لا يكون حائكًا ولا حجامًا وهو من الموالى، ولم يكن من العرب الفسقة"».^{٤١} وهو^{٤٢} يُضَعَّف ما ذكره في المبسوط: «بيان^{٤٣} هذا في الحزف».^{٤٤} وما يؤيد هذا: أن مشايخ العراق لم يعتبروا الكفاءة،^{٤٥} ولم يُعلم منهم مخالفة الإمام وأصحابه؛^{٤٦} بل عُلم منهم تصحيح بعض الأقوال. فلو لم يثبت عندهم عن أبي حنيفة رحمه الله هذه الرواية لَمَا اختاروها.^{٤٧}

[٢] وذهب غيرهم^{٤٨} من العلماء إلى أنها معتبرة في النكاح، وهو قول جمهور أصحابنا^{٤٩} والشافعية رحمهم الله تعالى.

رحمه الله تعالى قال: الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما تعم به البلوى. والحرفة ليست بشيء لازم، فالمرء تارة يحترف بحرفة نفيسة، وتارة بحرفة خسيصة بخلاف صفة النسب؛ لأنه لازم له، وذل الفقر كذلك، فإنه لا يفارقه».

^{٤٥} وهذا ليس بصحيح؛ لأن الجصاص والقُدوري من مشايخ العراق وهما اعتبرا الكفاءة فيما يظهر من كلامهم. وإنما الذي لم يعتبر الكفاءة من مشايخ العراق هو الكرخي فقط. انظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٢٥٥-٢٥١/٤؛ شرح مختصر الكرخي للقُدوري، ١٣٤-١٣٥ ط.

^{٤٦} وهذا ليس بصحيح، بل قال الجصاص: «وكان أبو الحسن الكرخي يخالف أصحابنا في اعتبار الكفاءة من جهة النسب والصناعات، وقال: "هم أكفاء في الأنفس والقصاص، ففي النكاح أولى بأن يكونوا أكفاء". وكان يقول: "إن صح اعتبار الكفاءة ففي المهر والنفقة؛ لأن المهر بدل البضع، والنفقة مستحقة بتسليم نفسها"». شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٢٥٥/٤.

^{٤٧} وهذا ليس بصحيح أيضًا، ففي شرح مختصر الكرخي للقُدوري، ١٣٤ ط: «قال: لا خلاف بين أصحابنا أن الكفاءة معتبرة في النكاح، وإنما اختلفوا في شرائطها...».

^{٤٨} و: ض: غيره.

^{٤٩} وهذا القول هو المذكور في كتب ظاهر الرواية عن الأئمة الثلاثة: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله. انظر: الأصل للشيباني، ١٨٠/١٠، ٢٠٤-٢٠٩؛ الجامع الصغير للشيباني، ص ١٠١.

^{٣٢} المغني لابن قدامة، ٣٨٩/٩.

^{٣٣} و: ض - عند.

^{٣٤} لم أجده عن ابن عبد البر.

^{٣٥} المغني لابن قدامة، ٣٨٨/٩.

^{٣٦} و: ض - أراد بهم الحنفية ويؤيد هذا ما نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

^{٣٧} ب - رحمه الله تعالى؛ ض - فإنه نقل في خزنة الأكمل: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى.

^{٣٨} خزنة الأكمل للرجزاني، ٤٦٨/١.

^{٣٩} انظر: السنن الكبرى للبيهقي، ١٦٩/١٤ (١٣٨٨٤)؛ السنن الصغير للبيهقي، ٣١/٣ (٢٤١١).

^{٤٠} ض - رحمه الله تعالى.

^{٤١} كتاب النوازل للسمرقندي، ٢٠١ ط؛ الحاوي للحصيري، ٨٥ و.

^{٤٢} و: ض: وهذا.

^{٤٣} و: ض: فإن.

^{٤٤} ونص السرخسي في المبسوط ٢٥/٥ هكذا: «والرابع: "الكفاءة في الحزف"، والمروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن ذلك غير معتبر أصلاً، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه معتبر حتى إن الدباغ والحجام والحائك والكناس لا يكون كفواً لبنت البزاز والطار، وكأنه اعتبر العادة في ذلك. وورد حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الناس أكفاء إلا الحائك والحجام"، ولكن أبو حنيفة

[١]. ٢. أدلة من لم يشترط الكفاءة في النكاح]

استدل من لم يشترطها بالمنقول والمعقول.

[١] أما المنقول: فالكتاب والسنة.

• أما الكتاب: فإطلاق قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء ٣/٤] بلا اشتراط الكفاءة؛ وقوله تعالى: ﴿وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء ٢٤/٤]؛ وقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾ [النور ٣٢/٢٤].

وجه التمسك ظاهر؛ إذ لو كانت الكفاءة شرطاً:

- لبينها الله تعالى في كتابه الذي وصفه بقوله تعالى: ﴿وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام ٥٩/٦]، كما بين شرط الصلاة، وهو الوضوء والطهارة من الجنابة، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم ٦٤/١٩]؛

- ولبيته النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه هو المبين للشرعية.

ولم يثبت حديث صحيح في اعتبار الكفاءة كما يأتي بعد هذا. وعلى تقدير ثبوته فهو^{٥١} من الأحاد؛ فلا يجوز الزيادة به على الكتاب. وعلى [٢] تقدير كونه مشهوراً فلم يثبت فيه اعتبار الأشياء المعتبرة^{٥٢} عندهم في الكفاءة.^{٥٣}

• وأما السنة:

[١] فحديث «أبي هند الذي حجج رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليافوخ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا بني بياضة! انكحوا أبا هند، وأنكحوا إليه، إن كان في شيء مما تُداؤون به خير فالحجامة"»، رواه أبو داود.^{٥٤} قيل: اسم أبي هند "عبد الله"، وهو مولى فروة بن عمرو البياضي من بني بياضة، بطن من الأنصار، نُسب إليه غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

فقد أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بتزويج أهل الصلاح مطلقاً، من غير قيد كون المَؤْرَج أباً وأخاً أو غيرهما؛ ومن غير قيد كون الزوجة^{٥٥} كبيرة أو صغيرة. وأقلُّ مراتب الأمر أن يكون^{٥٦} أمرٌ ندبٌ أو^{٥٧} إرشادٌ، كما هو الأنفع لهم في الدنيا والآخرة بالوصلة مع أهل الدين، وإن كان حَجَّاماً من الموالي.^{٥٨}

[٢] وحديث أبي حاتم المُزْنِي قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أتاكم من تَرْضُون دينه وخُلُقُه فانكحوه، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض"^{٥٩} وفساد كبير»، أخرجه الترمذي [ت. ٨٩٢/٢٧٩] رحمه الله تعالى.^{٦٠}

^{٥٥} ض - ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء ٣/٤]

^{٥٦} و ض - أن يكون.

^{٥٧} بلا اشتراط الكفاءة؛ وقوله تعالى.

^{٥٨} و ض: و.

^{٥٩} و ض: وهو.

^{٦٠} و ض: المذكورة.

^{٦١} و ض - في الكفاءة.

^{٦٢} سنن أبي داود، ٤٤٠/٣ (٢١٠١).

^{٦٣} الهداية للسروجي، ٣٦٥/١٠-٣٦٦.

^{٦٤} ب - في الأرض.

^{٦٥} و ض: ومن قيد غير الزوجة.

^{٦٦} نحوه في سنن الترمذي، ٣٨٦/٣ (١٠٨٤).

ووجه التمسك: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُعْتَبَر إِلَّا الْخُلُقُ والدين. فلو كان غيرهما^{٦١} شرطا لَبَيَّنَهُ النبي^{٦٢} صلى الله عليه وسلم في مقام البيان والحاجة إليه.

[٣] وحديث عائشة رضي الله تعالى عنها: «أَنَّ أَبَا حذيفة بن عتبة بن ربيعة^{٦٣} ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم تَبَنَّى سالما وأنكحه ابنة أخيه الوليد بن عتبة بن ربيعة،^{٦٤} وكان سالم مولى لامرأة من الأنصار»، رواه البخاري والنسائي وأبو داود.^{٦٥}

فلو كانت الكفاءة شرطا لَمَا كان للعَم تزويجها بغير كُفْرٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ في الحديث أَنَّها كانت كبيرة أو صغيرة؛ فبإطلاقه يجوز الأمران.

[٤] وكانت أخت عبد الرحمن بن عوف تحت بلال،^{٦٦} وهو حبشي من الموالي، رواه الدارقطني.^{٦٧}

[٥] وقال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بن قيس المَخْزُومِيَّة، وهي بنت عمته، وقد خطبها معاوية بن أبي سفيان من ملك العرب وأبو جهم: «انكحي أسامة بن زيد»، حديث متفق عليه في صحته.^{٦٨}

عليه وسلم تبني زيدا، وكان زيد بن محمد حتى نزل قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾ [الأحزاب ٥/٣٣]، «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» [الأحزاب ٤/٣٣]. وكان فيه أمر آخر وهو أن أسامة كان لونه أسود حالكا، وكان المنافقون طعنوا في أسامة وقالوا: "ليس ابن زيد"، والنبي صلى الله عليه وسلم قال له هو [٩] وهي قضية مشهورة. فما كان صلى الله عليه وسلم ليدع [الأمر] الشرعي ويشير عليها بما ليس بأمر شرعي كما يزعم الشيخ أكمل الدين في رسالته فإن [هذا] نص في المطلوب. لكن قال [ابن خينا] قدوة المحققين كمال الدين ابن الهمام تغمد الله برحمته في رسالة [له] وقع فيها [بإينه] وبين شخص من [هل] عصره بحث في إعراب: «غير أن النفس إذا ملئت بقصد الرد يقع لها مثل [هذا] التحامل»^(١) والشيخ [أكمل] الدين رحمه الله من [٩] هذا [٩]. فالْمُصْنَف [الذي] نظر في هذه [٩] عرف منه التحامل، وكثيرا ما يقع للعلماء. والذي يظهر لي أن سبب ذلك: أن الشيخ أكمل الدين لما حصلت له مشيخة الشيخونية عظمت نفسه، ولما سمع من الشيخ سراج الدين الهندي أنه قال في هذه الرسالة [انظر: ١٢و]: «ينبغي لولي الأمر أن يفعل كذا وكذا بمن قال إن هذا العقد وقع فاسدا» حملته النفس على مثل هذا. وهذا واضح لمن تأمل الله. والله أعلم [٩] «لكتبه عفا الله عنه». | (١) انظر: رسالة في إعراب قوله صلى الله عليه وسلم: كلمتان خفيفتان على اللسان لابن الهمام، ١٢٥. وفيها: «... يقع لها مثل هذا السهو في الحسن».

٦١ و ض + معتبرا.
٦٢ ب - النبي.
٦٣ و ض: زمعة.
٦٤ و ض: زمعة.
٦٥ البخاري، ٨١/٥ (٤٠٠٠)؛ النسائي، ٦٣/٦ (٣٢٢٣)؛ أبو داود، ٤٠٣/٣ (٢٠٦١). | من قوله: «وحدث عائشة...» إلى قوله: «رواه البخاري والنسائي وأبو داود» منقول من الغاية في شرح الهداية للسروجي، ٣٦٦/١٠.
٦٦ ض: بال.
٦٧ سنن الدارقطني، ٤٦٢/٤ (٣٧٩٧).
٦٨ صحيح مسلم، ١٩٥/٤ (٣٦)؛ أبو داود، ٥٩٩/٣ (٢٢٨٣). | من قوله: «وكانت أخت عبد الرحمن بن عوف...» إلى قوله: «حديث متفق عليه في صحته» منقول بتصريف من الغاية في شرح الهداية للسروجي، ٣٦٦/١٠. | وفي هامش ب: أقول: هذا الحديث وحده كاف في الرد على الشيخ أكمل الدين في تحامله على الْمُصْنَف وعمله الرسالة في الرد على المصنف؛ فإن هذا الحديث نص في الواقعة؛ فإن أسامة كان من أبناء الموالي وفاطمة بنت قيس المخزومية قرشية، خصوصا وقد استشارت النبي صلى الله عليه وسلم في أمرها، فإنه كان خطبها أبو جهم ومعاوية وأسامة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أما أبو جهم فضرب للنساء» وفي رواية: «لا يضع العصا عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك». وكان أبوه ملك العرب، ثم ملك معاوية بعده العرب والعجم. فأشار النبي صلى الله عليه وسلم لها أن تنكح أسامة، وكان قطعاً لا يكافئها في النسب؛ لأن أباه زيدا كان مسه الرق، وكان النبي صلى الله

فقد أمرها النبي صلى الله عليه وسلم بإنكاح أسامة بن زيد، وهو من الموالي. فلو كانت الكفاءة شرطاً لما ترك الكفو، وأمر بالتزويج مع غير الكفو.

[٦] وزوج أباه^{٦٩} زيد بن حارثة بزَيْنَب بنت جحش، وهي بنت عمته صلى الله عليه وسلم،^{٧٠} وقال عليه الصلاة والسلام: «إنما زوّجتُ زيد بن حارثة بزَيْنَب،^{٧١} والمقداد بن الأسود بضباعة بنت الزبير ليعلموا^{٧٢} أن أشرف الشرف الإسلام».^{٧٣}

[٧] وقد زوج أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ابنته بالأشعث بن قيس، فصار سَلِفًا^{٧٤} لرسول الله^{٧٥} صلى الله عليه وسلم.^{٧٦}

[٨] وهَمَّ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن يُزوّج ابنته بسلمان^{٧٧} الفارسي رضي الله عنه، فكره ابنه عبدُ الله ذلك.^{٧٨}

[٩] وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لأخته: «أَنشُدِكِ الله أن لا^{٧٩} تَزَوَّجِي إِلَّا مسلمًا وإن كان أحمر زُميًا أو أسود حبشيًا».^{٨٠}

وأنشد بعضهم في هذا المكان:

أَلَا إِنَّمَا التَّقْوَى هُوَ الْعِزُّ وَالْكَرَمُ * وَحُبُّكَ لِلدُّنْيَا هُوَ الذَّلُّ وَالسَّقَمُ

وليس على عبد تقِيٍّ نقيصة * إِذَا حَقَّقَ التَّقْوَى وَإِنْ حَاكَ أَوْ حَجَمَ^{٨١}

[١٠] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس لعربيٍّ على عجميٍّ فضلٌ إِلَّا بالتقوى».^{٨٢} قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات ١٣/٤٩].

^{٦٩} أي: وزوج النبي صلى الله عليه وسلم أبا أسامة -وهو زيد بن حارثة- بزَيْنَب بنت جحش. | و ض: أبا محمد.
^{٧٠} و ض - صلى الله عليه وسلم.
^{٧١} و ض: زَيْنَب.
^{٧٢} و ض: لتعلموا.
^{٧٣} مصنف عبد الرزاق، ٢٣٣/٦؛ سنن سعيد بن منصور، ١٨٨/١ (٥٨٥).
^{٧٤} ب - لا.
^{٧٥} سنن سعيد بن منصور، ١٨٨/١ (٥٨٤).
^{٧٦} وسلف الرجل: زوج أخت امرأته، وكذا "سلفه" مثل كَيْد وكَيْد. مختار الصحاح للرازي، «سلف».
^{٧٧} ب: سلف رسول الله.
^{٧٨} والصحيح أن أبا بكر الصديق زوج أخته أم فروة بنت أبي قحافة بالأشعث بن قيس لا بنته. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢٣٥/٦.
^{٧٩} و ض: لسلمان.
^{٨٠} ذكره الدينوري في عيون الأخبار ٣٨٠/١ بلا إسناد، ونصه: «أبو الحسن قال: خطب سلمان إلى عمر فأجمع على

تزويجه، فسُق ذلك على عبد الله ابن عمر وشكاه إلى عمرو بن العاص فقال: "أنا أردتُ عنك"، فقال: "إن رددته بما يكره أغضبت أمير المؤمنين"، قال: "عليّ أن أردتُ عنك راضياً".
فأتى سلمان فضرب بين كتفيه بيده، ثم قال: "هنيئاً لك أبا عبد الله، هذا أمير المؤمنين يتواضع بتزويجك". فالتفت إليه مغضباً وقال، "أبي يتواضع! والله لا أتزوجها أبداً".
^{٨١} ب - لا.
^{٨٢} سنن سعيد بن منصور، ١٨٨/١ (٥٨٤).
^{٨٣} نسه ابن الملقن -مع اختلاف سير- إلى أبي العتاهية. انظر: التوضيح لابن الملقن، ١٩٣/١٤.
^{٨٤} و ض: وقال عليه الصلاة والسلام.
^{٨٥} انظر: المعجم الكبير للطبراني، ١٢/١٨ (١٦). | من قوله: «ألا إِنَّمَا التَّقْوَى...» إلى قوله: «فضلٌ إِلَّا بالتقوى» منقول بالتقديم والتأخير من الغاية في شرح الهداية للسروجي، ٣٦٦/١٠.

ونقل عن علي رضي الله تعالى عنه:^{٨٤}

الناس من^{٨٥} جهة التمثيل^{٨٦} أكفاء * أبوهم آدم والأُم حواء

فإن يقل نسب^{٨٧} في أصلنا شرف * به نُفاخرُكم فالطين والماء^{٨٨}

وهذا المختصر لا يحتمل ذكر جميع ما احتجُّوا به.

[ب] وأما المعقول فهو:

أنَّ الكفاءة غير معتبرة فيما هو أهمُّ من النكاح، وهو الدِّماء، حتى يُقتل الشريف العالم الكامل بالوضع [٣ظ] الجاهل الناقص. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المسلمون تنكأ دماءهم»،^{٨٩} فَلَأَن لا^{٩٠} تُعتَبَر^{٩١} في النكاح كان أولى.^{٩٢}

[١. ٣. أركان الكفاءة]

وأما من اشترط الكفاءة: ففي المبسوط الكفاءة معتبرة في خمسة أشياء: «النسب، والحرية، والمال، والحرقة،^{٩٣} والحسب».^{٩٤} وزاد المرغيناني: العقل والتقوى.^{٩٥}

وزاد الماوردي [ت. ١٠٥٨/٤٥٠] في الحاوي: "السنُّ"؛ وذكر أنَّ في اعتباره وجهين: أحدهما أنَّه شرط؛ فلا يكون الشيخ كفوًّا للشابة ولا العجوز كفوًّا للشابِّ لِمَا بينهما من التباين والتنافر وقلة الرغبة. وثانيهما أنَّه ليس بشرط.^{٩٦}

تعتبر في الأنكحة أولى". وهذا ليس بصحيح؛ لأن الدماء لا يعتبر فيها الكفاءة بالدين؛ لأن المسلم يقتل بالكافر [والذمي]، واعتبر ذلك في النكاح بالإجماع». شرح مختصر الكرخي للقدوري، ١٣٥ و.

و ض: شعر.

و ض: في.

و ض: التمثيل.

و ض: أحد.

تقول الباحثة فرح الشويخ: «غالبًا ما يفتتح ديوان الإمام علي رضي الله عنه بهذه القصيدة، وتعنون دائما بقصيدة في فضل العلم». ثم ساق القصيدة بطلوه، لكن بينه وبين ما ذكره مؤلفنا الهندي فروق. نُسب هذه الأبيات مع بعض الفروق وزيادات كثيرة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ابن عبد البر، والغزالي، وسبط ابن الجوزي والقرطبي وغيرهم. ونسب محيي الدين بن عربي ما ذكره مؤلفنا الهندي مع فروق يسيرة إلى أبي الحسن علي بن أبي طالب القيرواني. ونسبها الجرجاني -صاحب أسرار البلاغة- إلى محمد بن الربيع الموصلي. انظر: نظرات في الديوان المنسوب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه لفرح الشويخ،

/https://www.arrabita.ma/blog

سنن النسائي، ٢٤/٨ (٤٧٤٦).

و ض - لا.

ب: يعتبر.

قال القدوري: «واحتج أبو الحسن [الكرخي] رحمه الله: "بأن

الكفاءة لا تعتبر في الدماء، وقد اعتبر فيها الاحتياط، فَلَأَن لا

تعتبر في الأنكحة أولى". وهذا ليس بصحيح؛ لأن الدماء لا يعتبر فيها الكفاءة بالدين؛ لأن المسلم يقتل بالكافر [والذمي]، واعتبر ذلك في النكاح بالإجماع». شرح مختصر الكرخي للقدوري، ١٣٥ و.

و ض: الحرفة.

المبسوط للسرخسي، ٢٤/٥-٢٥.

لعل المؤلف الهندي يقصد هنا ظهور الدين البخاري (ت. ١٢٢٢/٦١٩)، لأن هذين الزيادتين موجودة في كتابه. انظر: الفتاوى الظهيرية للبخاري، (مراد ملا: ١١٣٦)، ١١٢ ظ. وذكر نحوه السغناقي بعد ما نقل أركان الكفاءة الخمسة عن المبسوط، ونصه هكذا: «وذكر الإمام الولوالجي رحمه الله في سبعة أشياء، وزاد عليها "التقوى" و"إسلام الأب" و"العقل"». انظر: النهاية لسغناقي، ٧/٧.

الحاوي الكبير للماوردي، ١٠٦/٩. ونصه: «وأما الشرط السادس: هو "السن" مما لم يختلفا في طرفيه فهو غير معتبر في الكفاءة، فيكون الحدث كفوًّا للشاب، والشاب كفوًّا للكاهل، والكاهل كفوًّا للشيخ؛ ولكن إذا اختلفا في طرفيه، فكان أحدهما في أول سنه كالغلام والجارية، والأخرى في غاية سنه كالشيخ والعجوز ففي اعتباره في الكفاءة وجهان: أحدهما: أنه شرط معتبر؛ فلا يكون الشيخ كفوًّا للطفلة، ولا العجوز كفوًّا للطفل لما بينهما من التباين، وإن مع

وزاد أيضا: «السلامة من»^{٩٧} العيوب التي يُزَدُّ بها [عقد]^{٩٨} النكاح، وهي خمسة، ثلاثة منها تَشْتَرِكُ فيها الرجال والنساء، وهي: الجنون، والجذام،^{٩٩} والبرص، ويختصُّ الرجالُ منها بشيئين: الجَبُّ^{١٠٠} والخِصاءُ^{١٠١} وفي مقابلتهما مِن النساء: القَرَنُ والرَّتْقُ.^{١٠٢} وأما العيوب التي لا توجِبُ الرَدَّ، ولكن تنفر^{١٠٣} عنها النفس -كالعمى، والقطع، والزمانة،^{١٠٤} وتشويه الصورة- ففي^{١٠٥} اعتبارها وجهان أيضا: أحدهما: لا تعتبر، لعدم تأثيرها في عقود المناكح؛^{١٠٦} وثانيهما: تعتبر، لنفور النفس منها».^{١٠٧}

وزاد في مغني الحنابلة: "الْمَنْصِب".^{١٠٨}

[١. ٤. أدلة من اشترط الكفاءة في النكاح]

واستدلُّوا على اشتراطها بالمنقول والمعقول.

[١] أما المنقول:

[١] فقوله صَلَّى الله عليه وسلَّم: «أَلَا لَا يُزَوِّجُ النِّسَاءَ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ، وَلَا يُزَوِّجُنَّ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ».

أخرجه^{١٠٩} الدارقطني والبيهقي في سننهما^{١١٠} عن مُبَشِّر^{١١١} بن عبيد عن الحجاج بن أرتاة. ثم قال الدارقطني [ت. ٩٩٥/٣٨٥] رحمه الله تعالى: «مُبَشِّر بن عبيد^{١١٢} متروك الحديث،^{١١٣} أحاديثه لا يُتَابَعُ عليها».^{١١٤} وقال البيهقي [ت.

^{١٠٦} و ض - في عقود المناكح. والمثبت من "ط"، والحاوي الكبير.

^{١٠٧} و ض - منها. والمثبت من "ط". | الحاوي الكبير للماوردي، ١٠٦/٩-١٠٧.

^{١٠٨} ض - المنصب. | المغني لابن قدامة، ٣٩١/٩ (١١١٧).

ونصه: «مسألة: قال: (والكفاءة ذو الدين والمنصب) يعنى بالمنصب الحسب، وهو النسب. واختلفت الرواية عن أحمد في شروط الكفاءة: فعنه: "هما شرطان: الدين، والمنصب، لا غير". وعنه، "أنها خمسة؛ هذان، والحرية، والصناعة، واليسار". وذكر القاضي في المجرد: أن فقد هذه الثلاثة لا يبطل النكاح رواية واحدة، وإنما الروايتان في الشرطين الأولين. قال: ويتوجه أن المبطل عدم الكفاءة في النسب لا غير؛ لأنه نقص لازم، وما عداه غير لازم، ولا يتعدى نقصه إلى الولد. وذكر في الجامع الروايتين في جميع الشروط، وذكره أبو الخطاب أيضا».

^{١٠٩} ط: رواه.

^{١١٠} ط: سننهما.

^{١١١} ض: بشر.

^{١١٢} ض: جيش بن عبد.

^{١١٣} ط: الأحاديث.

^{١١٤} سنن الدارقطني، ٣٥٨/٤، (٣٦٠١).

غايات السن تقل الرغبة وعدم المقصود بالزوجية. والوجه الثاني: غير معتبر، لأنه قد يطول عمر الكبير ويقصر عمر الصغير، وربما قدر الكبير من مقصود النكاح على ما يعجز عنه الصغير، ولأن مع نقص الكبير فضلا لا يوجد في الصغير».

^{٩٧} و ض: في. والمثبت من مطبوع الحاوي الكبير.

^{٩٨} ما بين [] زناه من مطبوع الحاوي الكبير.

^{٩٩} من بداية الرسالة إلى هنا ناقصة في "ط" المسمى الكفاءة في النكاح، المطبوع خطأ منسوب إلى قاسم بن قطلوبغا.

^{١٠٠} الجَبُّ: القَطْع، ومنه المجبوب... الذي استوصل ذكره. انظر: المغرب للمطرزي، «جيب».

^{١٠١} الخِصاء: سَلَّ خُصْيَيْهِ، يكون في الناس والدواب والغنم. انظر: تاج العروس للزبيدي، «خصو».

^{١٠٢} ض: والشرق. | القَرَنُ في الفرج: مانع يمنع من سلوك الذكر فيه؛ إما عُذَّةٌ غليظة أو لَحْمَةٌ أو عَظْمٌ. رَتَّقَ: امرأة رَتَّاءٌ إذا لم يكن لها خَرَقٌ إلا المَبَالُ. انظر المغرب للمطرزي «قرن» «رتق».

^{١٠٣} ب: ينفر.

^{١٠٤} ض: والوقاية.

^{١٠٥} ض: وفي.

١٠٦٦/٤٥٨: «أحاديث مُبَشَّر بن عُبيد موضوعة»،^{١١٥} [و٤] «وهذا حديث ضعيف بمرة»،^{١١٦} «وفي اعتبار الكفاءة أحاديث لا تقوم^{١١٧} بأكثرها الحجة». ^{١١٨} وعن أبي يعلى [ت. ٩١٩/٣٠٧]: ذكره^{١١٩} ابن حبان [ت. ٩٦٥/٣٥٤] في الضعفاء وقال: «مُبَشَّر بن عُبيد يروي عن^{١٢١} الثقات الموضوعات، لا تحلَّ كُتُب حديثه إلا على وجه^{١٢٢} التعجب». ^{١٢٣} وقال ابن القطَّان [ت. ١٢٣١/٦٢٨] في كتابه: «وهو كما قال، لكن بقي^{١٢٤} عليه الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف ويُدَلِّس^{١٢٥} على^{١٢٦} الضعفاء». ^{١٢٧}

[٢] واستدلُّوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم: «تَحَيُّرُوا لِنُطْفِكُمْ، وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ».

وهذا مروى^{١٢٨} من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها،^{١٢٩} ومن حديث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه^{١٣٠} من طُرُق عديدة كلها ضعيفة،^{١٣١} لا تحتمل هذا المختصر ذكر ذلك.^{١٣٢}

[٣] واستدلُّوا أيضا بحديث: «قريش بعضهم أكفاء لبعض: بطن بطن، والعرب بعضهم أكفاء لبعض: قبيلة لقبيلة»^{١٣٣} والموالي بعضهم أكفاء لبعض: رجل برجل، إلا حائك أو حجام»^{١٣٤}

أنه من روايته عن الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف مدلس عن الضعفاء، وكذا هو عنده. | نقل المؤلف سراج الدين الهندي جميع هذه التقييمات حول حديث «ألا لا يزوجه النساء إلا الأولياء...» من نصب الراية للزيلعي ١٩٦/٣، بدون إشارة إليه.

^{١٣٨} و ض: روي.

^{١٣٩} سنن ابن ماجه، ٦٣٣/١ (١٩٦٨)؛ سنن الدارقطني، ٤٥٨/٤ (٣٧٨٨)؛ السنن الكبرى للبيهقي، ١٦٣/١٤ (١٣٨٧١).

^{١٣٠} الكامل لابن عدي، ٢٨٦/٤.

^{١٣١} قال الزيلعي في نصب الراية (١٩٧/٣): «واستدل ابن الجوزي في التحقيق على اشتراطها بحديث عائشة أنه عليه السلام قال: "تخيروا لنطفكم، وأنكحوا الأكفاء"، وهذا روي من حديث عائشة، ومن حديث أنس، ومن حديث عمر بن الخطاب، من طرق عديدة كلها ضعيفة». واستوفى الزيلعي الكلام على هذا الحديث في كتابه الآخر، انظر: تخریج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسیر الکشاف للزمخشري للزيلعي، ٢٧٣/١.

^{١٣٢} ط - واستدلوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم... لا تحتمل هذا المختصر ذكر ذلك.

^{١٣٣} ط: بقبيلة.

^{١٣٤} السنن الكبرى والصغرى: «إلا حائك وحجام».

^{١١٥} نقله البيهقي عن أحمد بن حنبل. انظر معرفة السنن والآثار للبيهقي، (٢١٨/١٠).

^{١١٦} ط: وقال البيهقي: وهذا حديث ضعيف. | السنن الكبرى للبيهقي، ١٦٤/١٤ (١٣٨٧٤).

^{١١٧} ض: لا يقوم.

^{١١٨} و ض: حجة. | السنن الكبرى للبيهقي، ١٦٢/١٤ (١٣٨٧٠).

^{١١٩} ط - وعن أبي يعلى.

^{١٢٠} أي: روى ابن حبان هذا الحديث عن طريق أبي يعلى وقال "حدثنا أبو يعلى...". وفي نصب الراية للزيلعي (١٩٦/٣):

وعن أبي يعلى رواه ابن حبان في كتاب الضعفاء...

^{١٢١} و: غير.

^{١٢٢} ط: جهة.

^{١٢٣} كتاب المجروحين لابن حبان، ٣٦٩/٢ (١٠٧٢).

^{١٢٤} ض: يبقى.

^{١٢٥} و ض: يدلس.

^{١٢٦} ط: عليه.

^{١٢٧} بيان الوهم والإيهام لابن القطان، ١٢١/٣. ونصه: «وذكر من طريق الدارقطني عن جابر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مهر أقل من عشرة دراهم". ثم قال: "فيه مبشر بن عبيد، وهو متروك". وهو كما قال، ولكن بقي عليه أن يبين

{قلت: هذا الحديث رواه الحاكم [ت. ١٠١٤/٤٠٥]: حدثنا الأصم، حدثنا الصغاني،^{١٣٥} حدثنا شجاع بن الوليد، حدثنا بعض إخواننا، عن ابن جريج، عن عبد الله بن أبي مليكة، عن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العرب بعضهم أكفاء لبعض...» الحديث إلى آخره.^{١٣٦}

قال البيهقي وابن عبد الحق [ت. ١١٨٦/٥٨٢]: «هذا حديث منقطع».^{١٣٧} قال صاحب التنقيح: «هذا حديث^{١٣٨} منقطع؛ إذ لم يُسمَّ شجاع بن الوليد بعض أصحابه».^{١٣٩}

- طريق آخر^{١٤٠} رواه^{١٤١} أبو يعلى في مسنده من حديث بَقِيَّة^{١٤٢} {بن الوليد، عن زرعة بن عبد الله، عن عمران بن أبي الفضل الأيلي، عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً نحوه سواء.^{١٤٣}

قال ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «هذا حديث منكر موضوع، وقد رُوِيَ عن^{١٤٤} ابن جريج عن ابن أبي مُلَيْكَةَ، عن ابن عمر مرفوعاً مثله،^{١٤٥} ولكن لا يصح^{١٤٦} عن ابن جريج».^{١٤٧} ورواه ابن حبان في كتاب الضعفاء، وأَعْلَهْ بَعْران بن أبي الفضل وقال:^{١٤٨} «إِنَّهُ يَرْوِي الْمَوْضُوعَاتِ عَنِ الْأَثْبَاتِ، لَا يَحِلُّ كُتُبُ حَدِيثِهِ».^{١٤٩} ورواه ابن عدي [ت. ٩٧٦/٣٦٥] في الكامل وأَعْلَهْ بَعْران، وأسند تضعيفه عن النسائي رحمه الله تعالى وابن معين، ووافقه^{١٥٠} وقال: «الضعف على حديثه {بَيْنَ}».^{١٥١} وقال ابن القطان: «قال أبو حاتم: "هو منكر الحديث ضعيف^{١٥٢} جداً"».^{١٥٣} و"بَقِيَّة: أحاديثه غير نَقِيَّة، فَكُنْ مِنْهُ عَلَى نَقِيَّة"^{١٥٤} وهو مغموز بالتدليس. وأخرجه الدارقطني رحمه الله تعالى من حديث آخر،^{١٥٥} [٤ ظ] وفيه محمد بن الفضل، مطعون فيه.^{١٥٦}

-
- ^{١٣٥} ط: الصنعاني. والمثبت من نصب الراية والسنن الكبرى والصغرى.
- ^{١٣٦} ب و ض - «قلت: هذا الحديث رواه الحاكم... العرب بعضهم أكفاء لبعض...» الحديث إلى آخره. والمثبت من "ط". | السنن الكبرى للبيهقي، ١٦٩/١٤ (١٣٨٨٤)؛ السنن الصغير للبيهقي، ٣١/٣ (٢٤١١).
- ^{١٣٧} و ض - «قلت: هذا الحديث رواه الحاكم... قال البيهقي وابن عبد الحق: هذا حديث منقطع». والمثبت من "ط". | السنن الكبرى للبيهقي، ٢١٧/٧؛ الأحكام الوسطى لعبد الحق الإشبيلي، ١٢٦/٣.
- ^{١٣٨} ب - حديث.
- ^{١٣٩} تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي، ٣٣١/٤. نقل المؤلف السراج الهندي جميع هذه التقييمات حول حديث «قريش بعضهم أكفاء لبعض...» من نصب الراية للزيلعي ١٩٧/٣-١٩٨، بدون إشارة إليه.
- ^{١٤٠} ط - طريق آخر.
- ^{١٤١} ط: ورواه.
- ^{١٤٢} ض: فقيه.
- ^{١٤٣} ب و ض - «ابن الوليد، عن زرعة بن عبد الله، عن عمران بن أبي الفضل الأيلي، عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً نحوه سواء». والمثبت من "ط". | انظر: نصب الراية للزيلعي، ١٩٨/٣.
- ^{١٤٤} ط - عن.
- ^{١٤٥} ب - مثله.
- ^{١٤٦} و ض: ولا يصح.
- ^{١٤٧} و ض - عن ابن أبي مليكة، عن ابن عمر مرفوعاً مثله، ولا يصح عن ابن جريج | التمهيد لابن عبد البر، ١٢٨/١٢.
- ^{١٤٨} ض - وقال.
- ^{١٤٩} كتاب المجروحين لابن حبان، ١٠٥/٢ (٧١١).
- ^{١٥٠} الكامل لابن عدي، ١٧١/٦-١٧٢.
- ^{١٥١} ب و ض - بين. والمثبت من "المطبوع". | الكامل لابن عدي، ١٧٣/٦.
- ^{١٥٢} ب: ضعيف؛ و ض: ضعفه. والمثبت من "المطبوع".
- ^{١٥٣} بيان الوهم والإيهام لابن القطان، ٤٩٣/٢.
- ^{١٥٤} ب - فكن منها على نقية. | وهو قول مشهور في بقية بن الوليد (ت. ٨١٢/١٩٧) محدث الشام والمدلس المشهور. وصاحب هذا القول هو أبو مسهر عبد الأعلى بن مسهر الغساني (ت. ٨٣٣/٢١٨) من أهل دمشق، وكان راويةً لسعيد بن عبد العزيز التنوخي وغيره من الشاميين. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٤٧٣/٧؛ تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢١١/١.
- ^{١٥٥} انظر: التحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي، ٢٦٩/٢ (١٧٢٨).
- ^{١٥٦} انظر: نصب الراية للزيلعي، ١٩٨/٣.

- وطريق آخر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عثمان بن عبد الرحمن، عن علي بن عروة، عن ابن جريج، عن نافع، وأعله بغلي بن عروة وقال: "منكر الحديث".^{١٥٧}

وقال صاحب التنقيح: «وعثمان بن عبد الرحمن هو "الطرائفي"، من أهل حران، يروي عن المجاهيل...»^{١٥٨} ورؤي هذا الحديث من وجه آخر عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وهو ضعيف بمرة.^{١٥٩}

- وروى^{١٦٠} البزار [ت. ٢٩٢/٩٠٥] في مسنده وقال: حدثنا^{١٦١} محمد بن المثنى، قال حدثنا سليمان بن أبي الجون،^{١٦٢} قال حدثنا ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العرب بعضهم أكفاء لبعض، والموالي بعضهم أكفاء لبعض»، وسكت عنه.^{١٦٣}

وذكره عبد الحق^{١٦٤} في أحكامه من^{١٦٥} جهة البزار وقال: «إنه منقطع؛ فإن خالد بن معدان لم يسمع من معاذ». وقال^{١٦٦} ابن القطان في كتابه: «هو كما قال، {وسليمان بن أبي الجون لم أجد له ذكرا}».^{١٦٨}

[٤] وأمثل حديث^{١٦٩} يستدل به حديث علي رضي الله عنه: «ثلاثة لا تؤخر: الصلاة إذا أتت، والجنابة إذا حَضَرَت، والأيم إذا وَجَدَت كفوا».

{قلت: هذا الحديث رواه الترمذي في الصلاة: حدثنا قتيبة، حدثنا عبد الله بن وهب، عن سعيد بن عبد الله الجهنني، عن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: «يا علي! ثلاثة لا تؤخرها: الصلاة إذا أتت...» إلى آخره}».^{١٧١}

قال الترمذي: «حديث غريب، وما^{١٧٢} أرى إسناده متصلا». ^{١٧٣} ولكن^{١٧٤} صححه الحاكم في المستدرک،^{١٧٥} {وقد عرفت مساهلته في التصحيح} ^{١٧٦} قال^{١٧٧} البيهقي في المعرفة: قال الشافعي [ت. ٢٠٤/٨٢٠] رحمه الله تعالى:

^{١٦٧} و ض: قاله. ^{١٦٨} ب و ض - «وسليمان بن أبي الجون لم أجد له ذكرا». والمثبت من "ط". بيان الوهم والإيهام لابن القطان، ٦٣/٣. نقل المؤلف السراج الهندي جميع هذه التقييمات حول حديث «العرب بعضهم أكفاء لبعض...» من نصب الراية للزيلي ١٩٨/٣، بدون إشارة إليه. ^{١٦٩} و ض: ما. ^{١٧٠} و ض - رضي الله عنه. ^{١٧١} ب و ض - «قلت: هذا الحديث رواه الترمذي في الصلاة... الصلاة إذا أتت... إلى آخره». والمثبت من "ط". ^{١٧٢} و ض: ما. ^{١٧٣} سنن الترمذي، ٣٧٩/٣ (١٠٧٥). ^{١٧٤} ط - ولكن. ^{١٧٥} المستدرک للحاكم، ١٧٦/٢ (٢٦٨٦). ^{١٧٦} ب و ض - «وقد عرفت مساهلته في التصحيح». والمثبت من "ط". ^{١٧٧} ط: وقال.	^{١٥٧} الكامل لابن عدي، ٣٥٦/٦-٣٥٧. ^{١٥٨} ط - وطريق آخر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عثمان بن عبد الرحمن، عن علي بن عروة، عن ابن جريج، عن نافع؛ وأعله بغلي بن عروة وقال: منكر الحديث. وقال صاحب التنقيح: «وعثمان بن عبد الرحمن هو "الطرائفي"، من أهل حران، يروي عن المجاهيل. ^{١٥٩} تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي، ٣٣١/٤. نقل المؤلف السراج الهندي جميع هذه التقييمات حول حديث «فريش بعضهم أكفاء لبعض...» من نصب الراية للزيلي ١٩٧/٣-١٩٨، بدون إشارة إليه. ^{١٦٠} ب و + ابن؛ ض + بن؛ ط: وحديث آخر رواه. ^{١٦١} ض - حدثنا. ^{١٦٢} ض: الجوان. ^{١٦٣} مسند البزار ١٢١/٧. ^{١٦٤} و ض: وذكر ابن عبد الحق. ^{١٦٥} و ض: في. والتصحیح من نصب الراية للزيلي، ١٩٨/٣. ^{١٦٦} الأحكام الوسطى لعبد الحق الإشبيلي، ١٢٦/٣.

«وأصل الكفاءة مستنبط^{١٧٨} من حديث بريرة رضي الله تعالى عنها؛ لأنه صلى الله عليه وسلم خيّر لها لأن زوجها لم يكن كفؤا لها».^{١٧٩}

فهذا دليل على أن الشافعي رضي الله تعالى عنه لم تصحّ عنده الأحاديث الصريحة في اعتبار الكفاءة حتى^{١٨٠} استنبطها من هذا الحديث.^{١٨١} لكن أصحابنا رحمهم الله تعالى قالوا: قد اختلفت الرواية في أنّ بريرة رضي الله عنها أعتقت وزوجها حرّاً أو عبداً؛ فإذا كان حرّاً فهو كفؤ لها؛ لأنه كان من الموالى يقال له "مغيث"، وهي^{١٨٢} أيضاً من الموالى؛ وأيضاً:^{١٨٣} قول^{١٨٤} النبي صلى الله عليه وسلم: «مَلَكَتِ بَضْعُكَ فَاخْتَارِي»: فَرَّتْ^{١٨٥} الاختيار على [و] ملكها البضع، فيكون ذلك علّة له دون عدم الكفاءة؛ ولأنّ الطلاق عندنا يُعتبر بالنساء حرّة ورِقّاً لا^{١٨٦} بالرجال، فيزداد الملك عليها عند العتق، فيملك الزوج بعده ثلاث تطليقات؛ فتَمْلِكُ^{١٨٧} رفع أصل العقد دفعا لزيادة الملك عليها.^{١٨٨}

وهذا المختصر لا يحتمل أكثر من هذا؛ فإنّ المباحث من الطرفين كثيرة.^{١٨٩}

وعلى تقدير صحة حديث الكفاءة يُحمَلُ^{١٩٠} على الاستحباب دون الوجوب؛ جمعا بين الدلائل^{١٩١} من الطرفين.^{١٩٢}

[ب] وأما المعقول - وهو العمدة في الباب -:

فلأنّ^{١٩٣} المقصود في النكاح انتظام المصالح، وهو إنّما يتحقق بين المتكافئين عادة؛ إذ الشريعة تأبى أن تكون تحت الخسيس مُستَفْرِشَة له،^{١٩٤} فلا بدّ من اعتبار الكفاءة. ولهذا لا تعتبر الكفاءة في جانب^{١٩٥} النساء، حتى جاز للشرية أن يتزوج بالوضعية؛ لأنّ الزوج^{١٩٦} مستفْرِش، فلا يضُرُّه^{١٩٧} دناءة الفراش.^{١٩٨}

^{١٧٨} وقال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «وبلغنا عن عمر بن الخطاب أنه قال: "لَأَمْنَعَنَّ النِّسَاءَ فُزُوجَهُنَّ إِلَّا مِنْ الْأَكْفَاءِ". وإذا زوجت المرأة نفسها غير كفء فلا أولياء أن يفرقوا بينها وبينه، لا يكون ذلك إلا عند قاض...». وقال الجصاص: «وكان ذلك بحضرة الصحابة، ومن غير مخالف له فيه». انظر: الأصل للشيباني، ١٨٠/١٠، ١٩٩، ٢٠٥؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٢٥٣/٤. روى عبد الرزاق قول عمر في مصنفه ٢٣٣/٦ (١١١٦٦٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه ٧٧/١٠ (١٨٦٤١) ولفظهما: «لَأَمْنَعَنَّ فُرُوجَ ذَوَاتِ الْأَحْسَابِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ».

^{١٩٣} و ض ط: ولأنّ.
^{١٩٤} و ض - مستفْرِشَة له.
^{١٩٥} ط: حق.
^{١٩٦} ط + حيثنذ.
^{١٩٧} ط: فلا تضره.
^{١٩٨} نقله الهندي من الغاية في شرح الهداية للسروجي، ٣٦٧/١٠ بدون إشارة إليه. وانظر أيضا لتعليل نحوه: المبسوط للسرخسي، ٢٣/٥.

^{١٧٨} و ض: مستنبطة.
^{١٧٩} معرفة السنن والآثار للبيهقي، ٦٤/١٠. | نقل المؤلف السراج الهندي جميع هذه التقييمات حول حديث «ثلاثة لا تؤخر...». وما رواه عن البيهقي عن الشافعي نقله الهندي من نصب الراية للزيلعي ١٩٧/٣، بدون إشارة إليه.
^{١٨٠} ط: حين.
^{١٨١} و ض: هذه الأحاديث. والمثبت من "ط".
^{١٨٢} و ض: وهو. [صح في الهامش].
^{١٨٣} المبطوع - أيضا.
^{١٨٤} و ض - قول؛ المبطوع: فإن.
^{١٨٥} المبطوع + قال لها.
^{١٨٦} و ض: فرأت. والمثبت من "ط".
^{١٨٧} ط - بالنساء حرية ورقا لا.
^{١٨٨} و: فيملك.
^{١٨٩} و + فيملك رفع أصل العقد دفعا للزيادة.
^{١٩٠} ط - وهذا المختصر لا يحتمل أكثر من هذا؛ فإنّ المباحث من الطرفين كثيرة.
^{١٩١} ب: تحمل؛ ط: أحاديث الكفاءة تحمل.
^{١٩٢} و ض المبطوع: الدليلين

ولكن في هذا بحث، وهو: أنَّ فخر الإسلام^{٢٠٠} [ت. ١٠٨٩/٤٨٢] وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى ومن تابعهما من مشايخنا^{٢٠١} ذكروا: ^{٢٠٢} أنه لا يجوز إثبات العلل والأسباب والشرائط بالقياس والمعقول؛ وإنَّما يثبت ذلك بالنصوص.^{٢٠٤} وهذا مشهور، وله^{٢٠٥} تحقيق لا يحتمل هذا المختصر ذكره،^{٢٠٦} فلا يصلح ما ذكروه من المعقول دليلا على اشتراط الكفاءة.

وعلى تقدير تسليم اشتراط أصل الكفاءة بالنص فلا نُسلم أنَّ اعتبار جميع ما شرطوه فيها ثابت بالنص؛ فمن ادعى ذلك فعليه البيان، وللطائفة الأولى منع ذلك.^{٢٠٧}

[٢.] والكلام في الموطن الثاني: وهو أنَّ الكفاءة حق الأولياء والزوجة دون الشرع؛

لأنَّ^{٢٠٨} الأولياء لو زوجوها بغير كفء برضاها، أو الأب أو الجد زوج الصغيرة / [هـ] بغير كفء: جاز بالاتفاق. ولو كانت الكفاءة حقَّ الشرع لَمَا سقطت بإسقاط غيره^{٢٠٩} كحرمة^{٢١٠} الربا والزنا؛^{٢١١} [فإنَّها]^{٢١٢} لَمَا كان حقَّ الشرع لا يَسْقُط بتراضي المتبايعين والزاني والزانية.^{٢١٣}

ومما يؤيد ذلك: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم، وهو سيد الأولين والآخرين:

- قد زَوَّج بِنْتَيْهِ^{٢١٤} من^{٢١٥} خديجة - وهي سيدة نساء العالمين في زمانها - من عثمان رضي الله تعالى عنه، وهو أسلم بنفسه؛ وقال: «لو كانت^{٢١٦} لنا ثالثة لَزَوَّجْنَاكَهَا يا عثمان!»^{٢١٧} وهو ليس بهاشمي، بل من بني عبد شمس.

- وكذا زَوَّج عليَّ^{٢١٨} رضي الله تعالى عنه بِنْتَهُ الصغيرة - وهي^{٢١٩} أم كلثوم من فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم - من عمر رضي الله تعالى عنه،^{٢٢٠} وهو أسلم بنفسه؛ وهو غير هاشمي بل هو عَدُوِّي.

وهذا دليل على الشافعي رضي الله تعالى عنه، حيث لم يُجَوِّز للأب التزويج من غير كُفءٍ، وغير الهاشمي ليس بكفءٍ للهاشمي عنده.^{٢٢٢}

٢٠٠ ط: ولكن ذكر فخر الإسلام.	٢١٢ ب و ض - فإنَّها.
٢٠١ ط: المشايخ.	٢١٣ ط - والزاني والزانية.
٢٠٢ ط - ذكروا.	٢١٤ و ض: بنته.
٢٠٣ ب: بأنه.	٢١٥ و: حق.
٢٠٤ انظر: كنز الوصول للبرزدوي، ٢٧٣؛ أصول السرخسي، ١٩٣/٢. وقد سبقهما إلى ذلك الدبوسي، انظر: تقويم الأدلة للدبوسي، ٢٩٥.	٢١٦ و ض: أن.
٢٠٥ و ض: له.	٢١٧ و ض - وقال: «لو أنَّ لنا ثالثة لزوجناها يا عثمان!». المعجم الكبير للطبراني، ١٨٤/١٧ (٤٩٠).
٢٠٦ ط - وهذا مشهور، له تحقيق لا يحتمل هذا المختصر ذكره.	٢١٨ و ض: عليها.
٢٠٧ ط - وعلى تقدير تسليم اشتراط أصل الكفاءة بالنص فلا نسلم أنَّ اعتبار جميع ما شرطوه فيها ثابت بالنص. فمن ادعى ذلك فعليه البيان، وللطائفة الأولى منع ذلك.	٢١٩ و ض: وهو.
٢٠٨ ب و ض: أن، والمثبت من "ط".	٢٢٠ و ض: من فاطمة الزهراء.
٢٠٩ و ض - غيره.	٢٢١ سيرة ابن إسحاق، ٢٤٨؛ مصنف عبد الرزاق، ٢٤٠/٦ (١١٩٦).
٢١٠ و ض: حرمة.	٢٢٢ و ض - عنده: ط - وهذا دليل على الشافعي رضي الله تعالى عنه، حيث لم يُجَوِّز للأب التزويج من غير كُفءٍ، وغير الهاشمي ليس بكفءٍ للهاشمي.
٢١١ ط - والزنا.	

[٣]. والكلام في الموطن الثالث: وهو أن^{٢٢٣} اشتراط الكفاءة معقول المعنى:

وهو "دفع العار عن الزوجة"^{٢٢٤} والأولياء"^{٢٢٥}.

قال في المحيط: «إن مقاصد النكاح -وهو^{٢٢٦} السكن، والازدواج، والصحبة، والعشرة، والألفة، والمودة- قلما تتحقق^{٢٢٧} إلا بين^{٢٢٨} الأكفاء؛ لأن المرأة تأنف عن^{٢٢٩} استفراس من لا يكافئها في النسب والمال، ويلحقها التعيير^{٢٣٠} من جهة الناس بذلك؛ فلا تُمكنه^{٢٣١} من نفسها، فتفوت مقاصد النكاح»^{٢٣٢}.

وفي الذخيرة: «أن المرأة إذا زوجت نفسها^{٢٣٣} من غير كفء فللولي أن يرفع الأمر إلى القاضي حتى يفسخ، وإن لم يكن^{٢٣٤} الولي ذا رحم محرم منها؛ لأن^{٢٣٥} حق الفسخ إنما يثبت لدفع العار، والولي يلحقها العار وإن لم يكن ذا رحم محرم منها»^{٢٣٦}.

وقال في الهداية: «إذا زوجت نفسه من^{٢٣٧} غير كفء فللأولياء أن يفِرُقُوا [و] بينهما؛ دفعا لضرر العار عن أنفسهم»^{٢٣٨}.

وقال الماوردي في الحاوي: «إن في نكاح^{٢٣٩} غير الكفاء عارا^{٢٤٠} يدخل على الزوجة والأولياء، وغضاضة^{٢٤١} تدخل على الأولاد يتعدى إليهم نقصها؛ فكان لها وللأولياء دفعه عنهم وعنها»^{٢٤٢}.

فدل تحليلهم بهذا على أن الحكم في الكفاءة دائر مع لحوق العار وجودا وعدما: فكل^{٢٤٣} موضع يلحق به العار يثبت به^{٢٤٤} الفسخ، وتنتفي به الكفاءة، وإلا فلا! ولهذا اعتُبر فيها الأسباب التي يقع بها التفاخر، واعتبر في ضدها الأسباب التي يقع بها التعاير، وهي ضد تلك الأسباب^{٢٤٥}. ولهذا قال في الهداية وغيرها: «أن من أسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن^{٢٤٦} له أب واحد في الإسلام؛ لأن التفاخر فيما بين الموالى بالإسلام، والكفاءة في الحرية نظيرها في الإسلام»^{٢٤٧}. وقال في الهداية أيضا: ^{٢٤٨}

^{٢٢٣} ط - أن. ^{٢٢٨} ط - وقال في الهداية: «إذا زوجت نفسه من غير كفء

فللأولياء أن يفِرُقُوا بينهما؛ دفعا لضرر العار عن أنفسهم». |

الهداية للمرغيناني، ١٩٥/١.

^{٢٢٤} ض: مكان.

^{٢٢٥} ب: عار.

^{٢٢٦} و: وعضاضة؛ ض: وعضاضته. | غضاضة: ذلة ومنقصة.

^{٢٢٧} انظر: لسان العرب لابن المنطور «غضض».

^{٢٢٨} ط: بعضها؛ الحاوي: نقصا.

^{٢٢٩} الحاوي للماوردي، ١٠٠/٩.

^{٢٣٠} ط: وكل.

^{٢٣١} ب: ط: لهم.

^{٢٣٢} ط - وتنتفي به الكفاءة.

^{٢٣٣} و ض - الأسباب.

^{٢٣٤} و ض + يكون.

^{٢٣٥} الهداية للمرغيناني، ١٩٦/١.

^{٢٣٦} و ض - أيضا.

^{٢٢٣} ط - أن.

^{٢٢٤} ب: الزوجين.

^{٢٢٥} ط - والآباء.

^{٢٢٦} وصح محقق "ط" هذه الكلمة بـ "وهي". وهو الصحيح لأن

الضمير يرجع إلى كلمة "مقاصد".

^{٢٢٧} و ض: يتحقق.

^{٢٢٨} ط: من.

^{٢٢٩} و ض: غير.

^{٢٣٠} ض: التعين.

^{٢٣١} ض: فلا يمكنها.

^{٢٣٢} المحيط لرضي الدين السرخسي، ٤٧/٣.

^{٢٣٣} ط - نفسها.

^{٢٣٤} ض - يكن.

^{٢٣٥} ض: أن.

^{٢٣٦} و ض - والولي يلحقها العار وإن لم يكن ذا رحم محرم منها.

| الذخيرة لبرهان الدين البخاري، ٣٠٧/٣.

^{٢٣٧} و: عن. والتصحيح من مطبوع الهداية.

إنَّ الكفاءة تعتبر في الديانة في الصحيح من مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى؛ لأنَّها من أعلى المفاز. والمرأة تُعَيَّرُ بفسق الزوج فوق ما تُعَيَّرُ بضعه^{٢٥١} نسبه... وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى: ^{٢٥٢} إنَّ الفاتنة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة؛ لأنَّ الناس يتفاخرون بالغناء، ^{٢٥٣} ويتعَيَّرُونَ بالفقر.... وقال [أبو يوسف] ^{٢٥٤} [و] محمد رحمه الله تعالى: تعتبر الكفاءة في الصنائع؛ لأنَّ الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعابرون بدناءتها... وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها فلأولياء الاعتراض... لأنَّ الأولياء يفتخرون بغلاء المهور، ويتعابرون بنقصانها، فأشبه الكفاءة. بخلاف الإبراء بعد التسمية؛ لأنه لا يُعَيَّرُ ^{٢٥٥} به. ^{٢٥٦}

والكل اتفقوا على أنَّ اعتبار الكفاءة لدفع العار؛ ففي كل موضع يلحق العار به ^{٢٥٧} لا يكون كفؤا، وفي كل موضع لا يلحق به لا ينافي الكفاءة. ^{٢٥٨} / [ظ] فيَنْظُرُ أنَّ العار هل يُلْحَقُ بالتزويج من ملوك التُّرك أم لا؟

{قلت: فكيف يُلْحَقُ، وغالب الناس يدخلون عليهم بالوسائط حتى يتزوجوا بناتهم، ويتفاخرون بالمصاهرة مع التُّرك، ولا سيما الأمراء منهم أو الخاصكية؟! ^{٢٥٩} فمن الناس في هذا الزمان من يتوسط ^{٢٦٠} أصحاب الجاه وحواشي الإمام حتى يتصل إلى كثير من هؤلاء بالمصاهرة}. ^{٢٦١}

[٤]. الكلام ^{٢٦٢} في الموطن الرابع: وهو الاختلاف باختلاف الأزمان ^{٢٦٣} والعادات والبلدان ^{٢٦٤}

[١] ما ذكره ^{٢٦٥} في الهداية والمحيط والمبسوط والذخيرة والبدائع ^{٢٦٦} وغيرها: «أنَّ من أسلم بنفسه لا يكون كفؤا لمن أسلم أبوه». ^{٢٦٧} قال في الغاية ^{٢٦٨} وشرح الطحاوي للإمام الإسيجاني: «قيل: هذا في موضع طال عهد الإسلام وامتد. أما إذا كان في مكانٍ عهد الإسلام فيه قريبا ^{٢٦٩} بحيث لا ^{٢٧٠} يعير به ولا يعد عيبا وعارا ولا يلحق الشين والنقيصة فيه بذلك فلا يضر بالكفاءة»؛ ^{٢٧١} وما ذكره ^{٢٧٢} في شرح الكنز:

^{٢٦٢} ط + أما. ^{٢٦٣} و ض: الزمان. ^{٢٦٤} ط: والبلدان والعادات. ^{٢٦٥} "أصل ط": وذكر؛ وصححه محققه هكذا: فقد ذكر. ^{٢٦٦} ط - والبدائع. ^{٢٦٧} الهداية للمرغيناني، ١٩٦/١؛ المبسوط للسخسي، ٢٤٤/٥؛ المحيط لبرهان الدين البخاري، ٢٢/٣. ولم أجد المسألة في الذخيرة والبدائع. ^{٢٦٨} ط: وفي الغاية. الغاية للسروجي، ٣٧٨/١٠. ^{٢٦٩} ب و ض ط: قريب. والمثبت من شرح مختصر الطحاوي. ^{٢٧٠} ض - لا. ^{٢٧١} شرح مختصر الطحاوي لأبي نصر الإسيجاني [ت. ١٠٨٧/٤٨٠، ٣٠٦؛ شرح مختصر الطحاوي لبهاء الدين الإسيجاني [ت. ١١٤١/٥٣٥، ١٤٧٦/٣. ^{٢٧٢} و ض: وما ذكر.	^{٢٥١} ب: لضعه. ^{٢٥٢} ب - ومحمد رحمه الله تعالى. ^{٢٥٣} ض - بالغناء. ^{٢٥٤} زيادة من مطبوع الهداية. ^{٢٥٥} الهداية: لا يتعير. ^{٢٥٦} بتصرف من الهداية للمرغيناني، ١٩٧/١٩٦/١. ^{٢٥٧} ض: يلحق العارية. ^{٢٥٨} ط - ولهذا اعتُبر فيها الأسباب... وفي كل موضع لا يلحق به لا ينافي الكفاءة. ^{٢٥٩} كان يُطلق "الخاصكية" في الدولة المملوكية على المماليك الذين كانوا يُشكّلون نخبة خاضعة من مرافقي السلطان. انظر: Muhammed es-Seyyid, "Hasekiyye", Seyyid Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Yayınları, (1997), 16/373-374. (İstanbul: TDV ^{٢٦٠} ط: يشترط. ^{٢٦١} ب و ض - «قلت: فكيف يُلْحَقُ... حتى يتصل إلى كثير من هؤلاء بالمصاهرة». والمثبت من "ط".

ومن أسلم بنفسه أو أعتق لا يكون كفواً لمن له أب واحد في الإسلام والحرية. وعن أبي يوسف: [أنه] جعل الأب الواحد كالأبوين، والأشبه أن يكون هذا الخلاف لاختلاف الأحوال: كأن أبا يوسف^{٢٧٣} قال ذلك في موضع لا يعد كفرُ الجد^{٢٧٤} عيباً بعد أن كان أبوه مسلماً؛ وهما قالا^{٢٧٥} في موضع يُعدّ عيباً. والدليل على ذلك: ^{٢٧٦}أنهم قالوا جميعاً: لا يكون ذلك عيباً في حق العرب؛ لأنهم لا يُعَيَّرُونَ^{٢٧٧} بذلك.^{٢٧٨}

فكذا^{٢٧٩} في حق التُّرك: لا يُعَيَّرُونَ^{٢٨٠} بكون^{٢٨١} آبائهم وأجدادهم كفاراً؛ لاشتراك الكل في ذلك.

وما^{٢٨٢} يُؤَيِّدُ هذا: تزويجُ النبي صلى الله عليه وسلم بناته لمن أسلم بنفسه، وتزويجُ الصحابة والتابعين بناتهم وإخوتهم^{٢٨٣} من الصحابة الذين أسلموا بأنفسهم؛ لعدم وقوع العار بذلك في زمانهم. ولو تَبَتَّعْنَا وذكرنا من الصحابة من تزوج بمن لم يُسَلِّمْ أبوه^{٢٨٤} لَطال الكلام. وقد يُعَيَّرُ بذلك^{٢٨٥} في غيره من الأزمان؛ فإنَّ من أسلم من المُسالمة [و] من اليهود والنصارى والفرنج والأرمن^{٢٨٦} في هذا الزمان لا يكون كفواً لبنات المسلمين؛ لوقوع العار بذلك. وبهذا^{٢٨٧} عَلَّلَ القدوري [ت. ١٠٣٧/٤٢٨] رحمه الله تعالى في التجريد حيث قال: «لنا: ^{٢٨٨}أنَّ من أسلم بنفسه يقال له: "مسلماني"، ويقال لابنه: "ابن المسلماني"، فيعير، ^{٢٨٩}[لتأخيره الإسلام]، ^{٢٩٠}والمرجع^{٢٩١} في الكفاءة إلى العادة». ^{٢٩٢}وكذا من أسلم من العبيد السود.^{٢٩٣}

ولا يقع العار^{٢٩٤} بالتزويج من ملوك التُّرك والأمراء وإن أسلموا بأنفسهم، خصوصاً إذا كانوا من خاصِيَّةِ^{٢٩٥} السلطان، ولهم عنده جاه ومكانة، وتقدم في الوظائف الكبيرة؛ ^{٢٩٦}ك"النيابة"، ^{٢٩٧}و"تَقْدِمة الألف"، ^{٢٩٨}و"رياسة

- ^{٢٧٣} ض: رحمه الله تعالى.
- ^{٢٧٤} و ض: كفوا يجبر. والتصحيح من مطبوع تبين الحقائق للزيلعي، ١٢٩/٢.
- ^{٢٧٥} و: قالاه؛ ض: قال.
- ^{٢٧٦} ض - ذلك.
- ^{٢٧٧} ض: لا يعتبرون.
- ^{٢٧٨} تبين الحقائق للزيلعي، ١٢٩/٢.
- ^{٢٧٩} و ض: وكذا.
- ^{٢٨٠} و ض + بذلك.
- ^{٢٨١} و: لكون؛ ض - التُّرك لا يُعَيَّرُونَ بذلك لكون.
- ^{٢٨٢} و ض: ومما.
- ^{٢٨٣} ب: وإخوانهم.
- ^{٢٨٤} و ض: من الصحابة بمن أسلم أبوه.
- ^{٢٨٥} و ض: وقد تغير ذلك.
- ^{٢٨٦} و ض: والأرمن.
- ^{٢٨٧} و ض: وبهذا.
- ^{٢٨٨} ب: لهما.
- ^{٢٨٩} و ض: فيعتبروا؛ التجريد: يعير به.
- ^{٢٩٠} زيادة من التجريد. | «العرب تُسَمَّى العجمي إذا أسلم: "المسلماني"، ومنه يقال: "مسالمة السواد». العقد الفريد لابن عبد ربه، ١٤٠/٧.
- ^{٢٩١} و - المرجع.
- ^{٢٩٢} التجريد للقدوري، ٤٣٨٨/٩.
- ^{٢٩٣} ط - وما ذكر في شرح الكنز... وكذا من أسلم من العبيد السود.
- ^{٢٩٤} ط: فحينئذ لا يقع العار.
- ^{٢٩٥} و ض: جامكية.
- ^{٢٩٦} و ض: الكثيرة.
- ^{٢٩٧} ط - كالنيابة. | النيابة: هي وظيفة نائب السلطان، وهناك عدة تُؤَاب في الدولة المملوكية: ١. "كافل الممالك الإسلامية": وهو نائب السلطان بالحضرة، وهو يحكم في كل ما يحكم فيه السلطان، ويعلم في التقاليد والتواقيع والمناشير وغير ذلك مما هو من هذا النوع على كل ما يعلم عليه السلطان.
٢. "نائب الغيبة": وهو الذي يترك إذا غاب السلطان والنائب الكافل، وليس إلا لإخماد الثوار وخلاص الحقوق، وحكمه في رسم الكتابة إليه رسم مثله من الأمراء. ٣. "تُؤَاب الولايات": مثل الشام وحلب وطرابلس وحماة وصفد... انظر: التعريف بالمصطلح الشريف للعمري، ٩٤-١١٨.
- ^{٢٩٨} ط: الألوף. | مقدمة الألف/إمرة مائة: وهي أعلى المراتب العسكرية في الدولة المملوكية، وهذه الطبقة هي أعلى مراتب الأمراء. صبح الأعشى للقلقشندي، ١٤/٤.

التُّوب...^{٢٩٩} وغيرها من المراتب. ولهم اشتغال^{٣٠٠} بالقرآن والفقه^{٣٠١} وفصائل نفسانية. فلا^{٣٠٢} يقال لهم "مسلماني" ولا لابنه "ابن مسلماني"؛ فلا يُعَيَّرُونَ به،^{٣٠٣} بل يقع به^{٣٠٤} التفاخر. فهذا دليل على^{٣٠٥} أنَّ العار بذلك يختلف باختلاف الأزمان^{٣٠٦} والبلدان.^{٣٠٧}

[٢] والدليل على^{٣٠٨} هذا أيضا: ما ذكره أصحابنا رحمهم الله تعالى أن النسب لا يعتبر في الموالى والترك والعجم؛ لأنهم^{٣٠٩} لا يقتخرون بها، فإنهم^{٣١٠} ضيَّعُوا أنسابهم؛ بخلاف العرب، فإنَّ الافتخار بينهم بالأنساب، ويأنفون من تزويج بناتهم بالموالى وغيرهم مِمَّن لا يكافئهم في النسب.^{٣١١}

[٣] وما^{٣١٢} يدل على أن الكفاءة تختلف^{٣١٣} باختلاف العادات والعصر والزمان: ما ذكره أصحابنا رحمهم الله تعالى: أن أبا حنيفة رضي الله عنه لم^{٣١٤} يعتبر الكفاءة في الصنائع؛ لأنَّه بنى الأمر على عادة العرب في زمانه،^{٣١٥} فإنهم كانوا يعملون هذه الصنائع ولا يتعَيَّرُونَ بها، بل^{٣١٦} يرون الأكل من صنائعهم أفضل.^{٣١٧} فإنه رحمه الله تعالى كان يتجر في البز، وكانت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين يتجرون،^{٣١٨} والنبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى الشام تاجرا. وتغير^{٣١٩} ذلك في زمان الصاحبين^{٣٢٠} رحمهما الله تعالى، فأجابا على^{٣٢١} عادة أهل^{٣٢٢} زمانهما؛^{٣٢٣} فإنهم كانوا يتخذون^{٣٢٤} تلك^{٣٢٥} الصنائع حرفة،/[٧ظ] ويتعبرون بالدنيء منها. وكذا الشافعية رحمهم الله تعالى قالوا: بأن التاجر لا يكون كفؤا لبنت الفقيه والقاضي.^{٣٢٦} فلا يكون بينهم^{٣٢٧} في الحقيقة خلاف.

^{٣١٧} وفي البدائع للكاساني (٣٢٠/٢): «وذكر [الكرخي] أن أبا حنيفة بنى الأمر فيها على عادة العرب: أن مواليتهم يعملون هذه الأعمال، لا يقصدون بها الحرف، فلا يعبرون بها؛ وأجاب أبو يوسف على عادة أهل البلاد: أنهم يتخذون ذلك حرفة، فيُعَيَّرُونَ بالدنيء من الصنائع، فلا يكون بينهم خلاف في الحقيقة». وقال ابن عابدين في رد المحتار (٩٠/٣): «فعلى هذا لو كان من العرب من أهل البلاد من يحترف بنفسه تعتبر فيهم الكفاءة فيها، وحينئذ فتكون معتبرة بين العرب والعجم». فعلى ما نقل عن الكرخي ففي تقرير المؤلف الهندي المسألة نظر ظاهر!

^{٢٩٩} "رأس نوبة": وظيفة عسكرية موضوعها الحكم على الممالك السلطانية، والأخذ على أيديهم. وقد جرت العادة أن يكونوا أربعة أمراء: واحد مقدّم ألف، وثلاثة طبلخاناه. انظر: صبح الأعيى للقلقشندي، ١٨/٤-١٩.

^{٣٠٠} ط: وفيهم من هو مشغول.

^{٣٠١} و ض: بالفقه والقرآن.

^{٣٠٢} و ض: ولا.

^{٣٠٣} ط - ولا يقال لهم "مسلماني" ولا لابنه "ابن مسلماني"؛ فلا يعبروا به.

^{٣٠٤} و ض - به.

^{٣٠٥} و ض - على.

^{٣٠٦} ض ط: الزمان.

^{٣٠٧} ط + والأشخاص.

^{٣٠٨} ط + اعتبار.

^{٣٠٩} ب: فإنهم.

^{٣١٠} ط: وإنهم.

^{٣١١} ب: بالنسب.

^{٣١٢} ط: ومما.

^{٣١٣} و: مختلف.

^{٣١٤} ض - لم.

^{٣١٥} و ض: زمانهم، والمثبت من "ط".

^{٣١٦} ط + كانوا.

^{٣١٨} و ض + في البز.
^{٣١٩} ض: ويعبر.
^{٣٢٠} ب: الصاحبان.
^{٣٢١} ط: عن.
^{٣٢٢} ط - أهل.
^{٣٢٣} ض: زمانهم.
^{٣٢٤} و ض: يتجرون؛ ط: [لا] يتخذون. والمثبت من "ط" بدون زيادة المحقق.
^{٣٢٥} و ض: بتلك.
^{٣٢٦} ط: القاضي والفقيه.
^{٣٢٧} و ض: بينهما.

وقال في الغاية:

هو^{٣٢٨} اختلاف عصر وزمان: فكان^{٣٢٩} في زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يعدوا الدناءة^{٣٣٠} في الحرقة منقصة؛ لأنهم لم يكونوا ينظرون إلا إلى التقوى.^{٣٣١} وفي التحفة: «هما أجابا على عادة العجم؛ لأنهم يتخذون هذه الصنائع حرقة، ويتعبرون بالدنيء منها، فلم يكن بينهم خلاف [في الحقيقة]:^{٣٣٢} ففي بلد تكون عادتهم التعبير والتفاخر بالجرّف يعتبر^{٣٣٣} فيه الكفاءة، وما لا فلا!». ^{٣٣٤}

وقال الماوردي في الحاوي:

المكاسب في العرف من^{٣٣٥} أربع جهات: بالزراعات، والتجارات، والصناعات، والحماية. ولكل [واحد]^{٣٣٦} منها رتب متفاضلة، وكل واحد منها يفضل على غيره بحسب اختلاف البلدان والأزمان؛ فإن في بعض البلدان التجارة أفضل، وفي بعضها الزراعة، وفي بعض الأزمان الحماية^{٣٣٧} أفضل، وفي بعضها أقل؛ فلأجل ذلك لم يكن تفضيل بعضها في عموم البلدان والأزمان، وإنما يراعا فيها العرف والعادة.^{٣٣٨}

[٤] وما^{٣٣٩} يدل على هذا أيضا: ^{٣٤٠} ما ذكره مشايخ ما وراء النهر على عادة بلادهم أنه لا ينبغي لحنفي المذهب أن يزوج بنته لمن يخالفه في المذهب؛ ^{٣٤١} لوقوع العار بذلك في عرف بلادهم، ^{٣٤٢} لعدم وجود غيرهم؛ لا لنقص فيهم بل للعرف. وقد تغير^{٣٤٣} ذلك في غيرها من البلاد الذي اختلط فيها أرباب المذهب.^{٣٤٤}

وعن بعض مشايخنا أنه يجوز لنا أن نتزوج بناتهم، ولا يجوز لنا أن نزوج بناتنا منهم».

^{٣٤٥} و ض: الكفاءة. والمثبت من "ط".
^{٣٤٦} ب: إلا للتقوى.

^{٣٤٧} وفي هامش ب: ولذا قال شيخي الشيخ العالم العلامة كمال الدين ابن الهمام في شرح الهداية المسمى بفتح القدير: إن

الحائك بالإسكندرية لا يكون كالحائك في غيرها من البلاد

فإنهم ذوو وجهة ومال وليسوا كحياك مصر فإن أهل

الإسكندرية لا يتعبرون بهم وأهل مصر يتعبرون فيكون

الحائك بالإسكندرية كفؤا ولا يكون بمصر كفؤا لما ذكرنا.

| فتح القدير لابن الهمام، ٣/٣٠٢ ونصه: «... يكون الحائك

كفؤا للقطار بالإسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها وعدم

عدها نقضا لآبئة». | ولعل كاتب هذا التعليق هو كاتب نسخة

"ب" لرسالة في مسألة الكفاءة للسراج الهندي، وهو علي بن

سودون بن عبد الله الإبراهيمي الحنفي (ت. ٨٨٠هـ/١٤٧٦م)

لأنه من تلامذة ابن الهمام، انظر: الضوء اللامع للسخاوي،

٢٢٩/٥.

^{٣٣٨} و ض: وهو.

^{٣٣٩} ط: وكأن.

^{٣٤٠} و ض: الكفاءة. والمثبت من "ط".

^{٣٤١} ب: إلا للتقوى.

^{٣٤٢} زيادة من تحفة الفقهاء.

^{٣٤٣} ط: تعتبر.

^{٣٤٤} الغاية للسروجي، ١٠/٣٨٩؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي،

١٥٥/٢.

^{٣٤٥} ب: بين.

^{٣٤٦} ب و ض - واحد. والمثبت من الحاوي.

^{٣٤٧} الحاوي: حماة الأجناد.

^{٣٤٨} ط - وقال الماوردي في الحاوي... فيها العرف والعادة |

الحاوي للماوردي، ١٠٥/٩.

^{٣٤٩} و ض: ومما.

^{٣٥٠} و ض - أيضا. والمثبت من "ط".

^{٣٥١} وفي المحيط لبرهان الدين البخاري (١٧١/٣): «وذكر الشيخ

الإمام أبو حفص السفكردي رحمه الله في فوائده: أنه لا

ينبغي للرجل الحنفي أن يزوج ابنته من شفعوي المذهب.

فعلى هذا في مصر استمرت العادة فيها بتزويج الملوك بناتهم وأخواتهم الصغار والكبار^{٣٤٥} من الأمراء^{٣٤٦} المقدمين،^{٣٤٧} أرباب الوظائف الكبيرة، ولم يسأل أحد عن نسبهم، ولم يقع بذلك عار بينهم في عاداتهم.^{٣٤٨} [و٨] وعادات الملوك ملوك العادات، ولا اعتبار^{٣٤٩} لعادة ما^{٣٥٠} دونهم من العرب.^{٣٥١}

والسبب في هذا: أن ملوك التُّرك حين ملكوا البلاد وتسلطوا^{٣٥٢} صار لهذا الجنس مزية^{٣٥٣} ولا يستنكفون^{٣٥٤} بذلك، وجرى العرف فيما بينهم {بذلك}^{٣٥٥} لكونهم في الأصل من جنس واحد. وهذا لا ينكره إلا من كابر. فقد عُدُّوا^{٣٥٦} بعضهم أكفاء لبعض؛ فإني منذ أربعين سنة صحبت ملوكهم في الحضر والسفر، والحلوة والجلوة، ولم أسمع من أحد منهم أنه يتعير^{٣٥٨} بذلك.^{٣٥٩}

[٥]. المواطن^{٣٦٠} الخامس: [انجبار بعض أوصاف النقصان ببعض أوصاف الكمال]

ذكر^{٣٦١} قاضيخان،^{٣٦٢} وصاحب المبسوط،^{٣٦٣} والشيخ حسام الدين السِّنْغَانِي [ت. ١٣١٤/٧١٤] في شرح الهداية،^{٣٦٥} والشيخ جلال الدين الحَبَّازِي [ت. ١٢٩٢/٦٩١] في الحواشي، وقاضي القضاة شمس الدين السَّرُوجِي^{٣٦٧} [ت. ١٣١٠/٧١٠] وغيرهم من أصحابنا:

[١] عن أبي يوسف^{٣٦٨} رحمه الله تعالى: «أن^{٣٦٩} من أسلم بنفسه أو أُعْتِقَ، واكتسب من الفضائل ما يقابل به نسب الآخر وحرية آبائه كان كفوًا»؛ لأن اعتبار^{٣٧٠} ما في ذات الإنسان من الفضائل -كالدين والعفة والعلم والشجاعة وغير ذلك- أولى من اعتبار ما في غيره^{٣٧١} من الآباء والأجداد؛ لأن اعتبار ما في الذات أولى من اعتبار ما بالغير.^{٣٧٢} قال النبي صلى الله عليه وسلم: «(من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه)».^{٣٧٤} وقال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا

٣٤٥	و ض - والكبار.	٣٦١	وفي هامش ب: بلغ مقابلة بالأصل المنقول منه فُضِّخَ، والله
٣٤٦	ط: بتزويج [الممالك] وإخوانهم من الأمراء.		الحمد والمنة.
٣٤٧	ض: المتقدمين.	٣٦٢	و ض: ذكره.
٣٤٨	ط + من [ذلك].	٣٦٣	الفتاوى لقاضيخان، ٣٤٨/١.
٣٤٩	ض: والاعتبار.	٣٦٤	المبسوط للسرخسي: ٢٥/٥. ونصه: «وقد روي عن أبي
٣٥٠	هكذا في النسخ! والظاهر "من"، والله أعلم.		يوسف رحمه الله تعالى: أن الذي أسلم بنفسه أو أُعْتِقَ لو
٣٥١	ط - وعادات الملوك ملوك العادات، ولا اعتبار لعادة ما		أحرز من الفضائل ما يقابل نسب الآخر كان كفوًا له».
	دونهم من العرب.	٣٦٥	النهاية للسِّنْغَانِي، ٧٢/٧.
٣٥٢	ط: وتسلطوا.	٣٦٦	ض: الأئمة.
٣٥٣	ط: الميزة.	٣٦٧	الغاية للسروجي، ٣٨٠/١٠.
٣٥٤	و ض: ولا تستنكفوا.	٣٦٨	ط: وأما المواطن الخامس: فإن قاضيخان وغيره من أصحابنا
٣٥٥	ب و ض - {بذلك}. والمثبت من "ط".		ذكروا عن أبي يوسف.
٣٥٦	و ض: عُدُّ.	٣٦٩	ض - أن.
٣٥٧	و ض: وبعضهم. ولعل الصحيح ما أثبتناه من السياق.	٣٧٠	و: الاعتبار.
٣٥٨	و ض: يُعْتَر.	٣٧١	ط: من اعتبار غيره.
٣٥٩	ط - وهذا لا ينكره إلا من كابر. فقد عُدُّ بعضهم أكفاء لبعض؛	٣٧٢	و: بالعين (بلا نقطة إلا في الباء الأولى والتون الأخير)؛ ض:
	فإني منذ أربعين سنة صحبت ملوكهم في الحضر والسفر،		بالصين.
	والحلوة والجلوة، ولم أسمع من أحد منهم أنه يُعْتَر بذلك.	٣٧٣	و ض: عليه الصلاة والسلام.
٣٦٠	ط: وأما المواطن.	٣٧٤	سنن ابن ماجه، ١٥٢/١ (٢٢٥)؛ سنن أبي داود، ٤٨٧/٥
			(٣٦٤٣)؛ سنن الترمذي، ٦١/٥ (٢٩٤٥).

أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» [المؤمنون ١٠١/٢٣]. ولهذا قال أهل العلم رحمهم الله تعالى: أن الشريف الرافضي أو المعتزلي أو الجبري أو القُدري^{٣٧٥} لا يكون كفؤا لغير الشريف السني؛ لوقوع العار في بلاد أهل السنة بذلك. فدل على أن النظر فيما قام في ذاته من الفضائل والردائل، دون ما في آبائه وأجداده. وقد بنى أصحابنا رحمهم الله تعالى على هذا الأصل مسائل لا يحتمل هذا المختصر ذكر جميعها،^{٣٧٦} فإنهم قالوا: «٣٧٧» "إذا تعارض ضربا الترجيح^{٣٧٨} فالترجيح الراجع إلى الذات أولى".

[٢] وذكر في الذخيرة: «وروى [٨/ظ] إبراهيم عن محمد رحمه الله تعالى: من كان له أب واحد في الإسلام وله فضل ودين فهو كفؤ لامرأة لها أبوان في الإسلام، وكذا في الحرية». ^{٣٧٩} وفي كتاب الملتقطات: «من له أبوان مسلمان وللاخر أب واحد في الإسلام، وله فضل ودين فعلى ما يرى الناس، فربما يكون الرجل الذي له أب واحد^{٣٨٠} كفؤا لمن له أبوان. وكذلك المعتقد ربما يكون كفؤا للمرأة التي هي حرة الأصل». ^{٣٨١}

وهذا تصريح في الباب بأن الكفاءة معتبرة بحسب العرف على ما يراه الناس. وهؤلاء الأمراء يراهم الناس أكفاء. وأصرح من هذا ما ذكره الإمام القدوري رحمه الله تعالى في التجريد^{٣٨٢} حيث قال: «والمرجع في الكفاءة إلى العادة، بدلالة أن الإنسان لا يعبر بنقصان المال ولا بقصور النسب إذا كان كامل الدين». ^{٣٨٣} وفي البنايع: «والمرجع في الكفاءة إلى ما يعتاده الناس». ^{٣٨٤} وذكر^{٣٨٥} أيضا: «وقال بعضهم: إذا كان الرجل ذا جاه كالسلطان والعالم يكون كفؤا للعربية والعلوية،^{٣٨٦} والأصح أنه لا يكون كفؤا للعلوية». ^{٣٨٧}

فإذا ثبت هذا عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وعن محمد رحمه الله تعالى ثبت أنه رواية عن الإمام؛ لأنه نقل في واقعات حسام الدين الشهيد [ت. ١١٤١/٥٣٦] رحمه الله تعالى: «أن أبا يوسف رحمه الله تعالى قال: "والله ما قلت قولا إلا قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى"». ^{٣٨٨} وقال محمد رحمه الله تعالى: "والله ما قلت قولا إلا قاله أبو حنيفة رحمه

^{٣٧٥} ض: القدوري.

^{٣٧٦} ض: ذكره جميعا؛ ط - لا يحتمل هذا المختصر ذكر جميعها.

^{٣٧٧} ط - فإنهم قالوا؛ ط + منها.

^{٣٧٨} و ض: ترجيح.

^{٣٧٩} الذخيرة لبرهان الدين البخاري، ٣/٣٠٨.

^{٣٨٠} و ض - في الإسلام وله فضل ودين فعلى ما يرى الناس

^{٣٨١} فربما يكون الرجل الذي له أبو واحد.

^{٣٨٢} الملتقط لناصر الدين السمرقندي، ١١٣.

^{٣٨٣} و ض: تجريده.

^{٣٨٤} التجريد للقدوري، ٩/٤٣٨٨. وفي نصه المطبوع سقط قوله:

«والمرجع في الكفاءة إلى العادة بدلالة نقصان المال وقصور النسب».

^{٣٨٥} ب - وفي البنايع: «والمرجع في الكفاءة... والأصح أنه لا

يكون كفؤا للعلوية. | انظر: البنايع لرشد الدين الرومي،

٩٥/٢. وفي شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٤/٢٥٤:

«وإذا ثبت اعتبار الكفاءة، كان ذلك محموداً على المتعارف

الله تعالى".^{٣٨٩} «وقال زفر رحمه الله تعالى: "والله ما قلتُ قولاً إلا قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى ورجع عنه".^{٣٩٠} فكان قولهم قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الحقيقة.

وقال فخر الإسلام رحمه الله تعالى -على عادة مشايخنا من^{٣٩١} تخريج الفروع على الأصول المنقولة^{٣٩٢} من أئمتنا رحمهم الله تعالى:-^{٣٩٣} «فعلى هذا: الفقيه العجمي كفؤ للقرشية الشريفة العلوية -وإن كان العجمي لا يكون كفؤا للعربي- لما حاز من الفضيلة،^{٣٩٤} وكذا الفقيه الفقير كفؤ للغني الجاهل».

[٣] وقال أصحابنا رحمهم الله تعالى: «الحسب كفؤ للنسب»^{٣٩٥}، نقله في الغاية والنهاية وغيرهما من الكتب،^{٣٩٦} «لأن شرف الحسب فوق شرف النسب»^{٣٩٧}، حتى إن الفقيه العجمي كفؤ للعلوية، ذكره قاضيخان^{٣٩٨} والعتابي [ت. ١١٩٠/٥٨٦] في جوامع الفقه.

ولمّا جعل الحسب في مقابلة النسب علم أنه غيره. قال ابن السكيت [ت. ٨٥٨/٢٤٤]: «الحسب والكرم يكون في الرجل وإن لم يكن له آباء/ [و٩] لهم شرف، والشرف والمجد لا يكون إلا بالآباء».^{٣٩٩} وقال في النهاية: «الحسب بمعنى المحسوب؛ لأنه مما يعده الإنسان من مفاخر نفسه».^{٤٠٠} ومنه حديث وفد هوازن، قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اختاروا إحدى الطائفتين: إما المال وإما السي. قالوا: أما إذا خيرتنا بين المال والحسب فإننا نختار الحسب».^{٤٠١} أرادوا إفكاك الأسرى، وسموا إيثاره^{٤٠٢} على استرجاع^{٤٠٣} المال حسبا وفعلا حسنا، فهو بالاختيار أجدر».^{٤٠٤}

وذكر الإمام المحبوبي [ت. ١٣٣٠/٧٣٠] رحمه الله تعالى محيلا إلى صدر الإسلام [ت. ١١٠٠/٤٩٣]: «الحسب الذي له جاه وحرمة وحشمة عند الناس»، ذكره الشيخ حسام الدين السغناقي رحمه الله تعالى في شرح الهداية.^{٤٠٥} وأبو يوسف رحمه الله تعالى فسر الحسب ب"مكارم الأخلاق". وبعضهم فسر الحسب ب"المال". عن عبد الله رضي الله تعالى عنه، قال: سمعت النبي^{٤٠٦} صلى الله عليه وسلم يقول: «إن أحساب أهل^{٤٠٧} الدنيا هذا المال» رواه

^{٣٨٩} لم أجده عن محمد. ^{٣٩٠} كتاب الوقاعات للصدر الشهيد حسام الدين، ٣٣١. ^{٣٩١} وض: في. ^{٣٩٢} وض: المنقول. ^{٣٩٣} ط - وذكر في الذخيرة: «وروى إبراهيم... على الأصول المنقول من أئمتنا رحمهم الله تعالى. ^{٣٩٤} وض: بما حاز من الفضل أظنه. ^{٣٩٥} وكفؤا. ^{٣٩٦} وض: كفؤا. والمثبت من "ط". ^{٣٩٧} ط: نقله في الغاية وغيره. الغاية للسروجي، ٣٧٩/١٠؛ النهاية للسغناقي، ٧٣/٧. ^{٣٩٨} ب و ض - «لأن شرف الحسب فوق شرف النسب». والمثبت من "ط".	^{٣٩٩} الفتاوى لقاضيخان، ٣٥٠/١. ^{٤٠٠} إصلاح المنطق لابن السكيت، ٢٢٨-٢٢٩. ^{٤٠١} وفي النهاية لابن الأثير (٣٨١/١): «الحسب في الأصل: الشرف بالآباء وما يعده الناس من مفاخرهم». ^{٤٠٢} انظر: مصنف عبد الرزاق، ٥٢/٦. ^{٤٠٣} و: استشاره. والمثبت من النهاية. ^{٤٠٤} و: استرجاح. والمثبت من النهاية. ^{٤٠٥} النهاية لابن الأثير، ٣٨٢/١. ^{٤٠٦} النهاية للسغناقي، ٧٢/٧. ^{٤٠٧} وض: رسول الله. ^{٤٠٨} ض - أهل.

البيهقي رحمه الله تعالى.^{٤٩٩} وعن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحسب المال، والكرم التقوى».^{٤٩٩} قال قاضيخان:^{٤٩٩} «شرف الحسب فوق شرف النسب».^{٤٩٩}

ففي هؤلاء ملوك الترك وُجد الحسب، فيقابل به نسب الآخر؛ فإن النساء ليس عندهن من الفضائل النفسية، غير أنهن بنات ملوك، وهن في أنفسهن عائلة على الغير، خصوصا بعد زوال جاههن.^{٤٩٩}

[٤] وفي المحيط عن أبي يوسف رحمه الله تعالى: «إذا كان الفاسق ذا مروءة^{٤٩٩} فهو كفؤ». -والمشايخ قالوا:- "إنما يريد به أعوان السلطان".^{٤٩٩} فإذا كان هذا في الأعوان فكيف بالخاصكية^{٤٩٩} الذين هم أعضاء الدولة وأركانها؟ وعن محمد رحمه الله تعالى: «إذا كان الفاسق محترما معظما عند الناس -كأعوان السلطان وغيرهم- يكون كفؤا لبنات الصالحين وإن كان مُستَحَقًّا عند الناس لا يكون كفؤا».^{٤٩٩}

وهؤلاء الأمراء: [٩ ط] الناس يعظمونهم، ويترددون إلى^{٤٩٩} أبوابهم لقضاء حوائجهم، ويُقَبَّلُون أياديهم.^{٤٩٩} فما ثم أحشم منهم ولا أكثر حرمة وجاها عند الناس منهم،^{٤٩٩} فهم أحق بكونهم أكفأ. وعبرة شرح الطحاوي^{٤٩٩} للإمام الإسيجايي رحمه الله تعالى: «وروي^{٤٩٩} عن محمد رحمه الله تعالى: "أنه إذا كان فاسقا^{٤٩٩} يُحْتَرُّ به لا يكون كفؤا، وإذا كان فاسقا^{٤٩٩} يهاب منه ولا يعدونه عيبا -كما لو كان قَتَلًا سَفَاكا للدماء- فهذا يكون كفؤا».^{٤٩٩}

[٥] وفي البدائع: [الكفاءة (في المال) بالقدرة على المهر [المُعْجَل] والنفقة في العرف والعادة، دون ما في الذمة [...]] وقيل: إذا كان الرجل ذا جاه كالسلطان والأمير^{٤٩٩} والعالم فهو كفؤ وإن لم يملك^{٤٩٩} إلا النفقة.^{٤٩٩}

-
- ٤٩٩ السنن الكبرى للبيهقي، ١٧٣/١٤ (١٣٨٩١). وفيه: «حدثني عبد الله بن بريدة قال: سمعت أبي بريدة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم...».
- ٤٩٩ المسند لأحمد بن حنبل، ٢٩٤/٣٣ (٢٠١٠٢)؛ سنن ابن ماجه، ١٤١٠/٢ (٤٢١٩).
- ٤٩٩ و ض: وفي فتاوى قاضيخان رحمه الله تعالى.
- ٤٩٩ الفتاوى لقاضيخان، ٣٥١/١.
- ٤٩٩ ط - ولما جعل الحسب في مقابلة النسب... خصوصا بعد زوال جاههن.
- ٤٩٩ و: مرة؛ ط: ثروة. والمثبت من العناية.
- ٤٩٩ بتصرف من: المحيط لرزي الدين السرخسي، ٤٩/٣، ونصه هكذا: «وروي عن أبي يوسف أنه قال: "إذا كان الفاسق ذا مروءة فهو كفؤ". وإنما يريد به أعوان الظُّلْمَة إذا كان بحيث تهابه الناس».
- ٤٩٩ و ض: في الخاصكية؛ ط: الخاصكية.
- ٤٩٩ ط - لبنات الصالحين وإن كان مستخفا عند الناس لا يكون كفؤا. | الفتاوى لقاضيخان، ٣٥٠/١.
-
- ٤٩٩ ب: على.
- ٤٩٩ ط: أيديهم.
- ٤٩٩ و ض - منهم؛ ط - فما ثم أحشم منهم ولا أكثر حرمة وجاها عند الناس.
- ٤٩٩ ط: وفي شرح الطحاوي.
- ٤٩٩ ط - وروي.
- ٤٩٩ ب: فسقا.
- ٤٩٩ ب: فسقا.
- ٤٩٩ ط + والله أعلم. وههنا انتهى نص "ط" المسمى الكفاءة في النكاح، المطبوع خطأ منسوباً إلى قاسم بن قطلوبغا. | شرح مختصر الطحاوي لأبي نصر الإسيجايي، ٣٠٦؛ شرح مختصر الطحاوي لبهاء الدين الإسيجايي، ١٤٧٦/٣.
- ٤٩٩ و ض: والأمراء.
- ٤٩٩ و ض: وإن لم يكن له.
- ٤٩٩ بتصرف من بدائع الصنائع للكاساني، ٣١٩/٢. وما أثبتناه من قوله: [في المال] والمُعْجَل مستفاد من البدائع.

فإذا انجبر الفسُّ والفقرُ بالجاء فكذا سبق الرق، وهذا ثابت بدلالة النص، دون القياس والاجتهاد؛ لأن الكفاءة لها أركان تختل باختلال واحد منها، فإذا ثبت حكمٌ في اختلال ركنٍ ثَبَّتَ^{٤٢٩} في [اختلال] ركنٍ^{٤٣٠} ركنٍ^{٤٣١} آخر مثله^{٤٣٢} بدلالة النص؛ كما قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: بأن الصوم لَمَّا كان عبارةً عن الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية، فإذا وجبت الكفارة بهتك حرمة الصوم باختلال ركن وهو الجماع فكذا باختلاله بغيره من الأكل والشرب.

فعلى هذا إذا حاز هؤلاء الأمراء من الفضائل الجمّة؛ كالدين،^{٤٣٣} والشجاعة، والفروسية، والتأدب بآداب الملوك، والحشمة، والجاه، والجمال، والمال، والاشتغال بالقرآن والفقه... وغيرها من الفضائل التي بها صاروا أهلاً للمراتب العلية،^{٤٣٤} والقيام بمصالح العباد والبلاد، وجرّ العساكر، وحفظ الثغور، والجهاد في سبيل الله لنصرة دينه وإعلاء كلمته^{٤٣٥} العليا، وقد فضّل الله تعالى المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً^{٤٣٦} - أي عن الجهاد: -^{٤٣٧} كانوا [١٠] وكفاءاً لنساء ليس فيهنّ هذه الفضائل بالطريق الأولى. فإنهم مهّدوا قواعد العدل والإنصاف، وأزالوا بدع الظلم والاعتساف، وقاموا بنصرة الدين في زمان فتوره، واستقلّوا^{٤٣٨} برفع قصور الشرع في أوان قصوره، وشيّدوا بنيان المساجد والمدارس، وعَمَّرُوا من الأوقاف كلّ دارس، وطابت بيئتهم آراءهم الليالي والأيام، وتبسّمت لحسن دولتهم^{٤٣٩} الشهور والأعوام، ونامت^{٤٤٠} عيون الفتن، وانسَدَّت طرق المحن، واعتنوا بتربية العلم والعلماء، واجتهدوا في الإحسان إلى^{٤٤١} الفضلاء، واستقام بهمتهم العالية أمرُ الخاصة والعامة، وتمت باجتهدهم أمورُ السياسة التامة،^{٤٤٢} وبهيبتهم^{٤٤٣} ترتفع المخاوف والمحن، وبأفكارهم السعيدة تنحسم^{٤٤٤} الحوادث والمحن، ولولا وجودهم الشريف لاختل النظام، ولولا رعيهم في قلوب الكفار لهجموا على بلاد الإسلام، وأسزوا من فيها من^{٤٤٥} العلماء والنساء والعوام، وشمل الهرج والمرج، وعمر الاضطراب والهيج. فمن كان مشتملاً على هذه الصفات والمناقب كاستمال السماء على النجوم والكواكب كيف لا يكون كفواً لنسوة خاليات^{٤٤٦} عن هذه الفضائل؟

فإن قيل: العلم من أعظم الفضائل؛ فلا يقاس عليه غيره! قلنا: قد ذكر^{٤٤٧} العلماء بأن الأمر إذا دار بين إقامة خليفتين أو سلاطين^{٤٤٨} أحدهما أعلم والآخر أشجع يُقدَّم الأشجع على الأعم عند كثرة الاحتياج إلى الجهاد عند^{٤٤٩} ثوران فتنة أهل الكفر وأهل البغي؛ ويُقدَّم الأعم عند الاحتياج إلى العلم عند غلبة أهل البدع. فالدين ما قام إلا بسيف الأمراء وقلم العلماء. فجعلوا الشجاعة بمنزلة العلم وقالوا: "إنَّ الله تعالى يزع"^{٤٥٠} [١٠] بالسلطان ما لا يزع^{٤٥١}

- ^{٤٢٩} ب: ثبتت. ولعل الصحيح ما أثبتناه، لأن الثابت هنا "الحكم"، وهو مذكر.
- ^{٤٣٠} ب - [اختلال]. والمثبت من السباق، وهو قوله السابق: "في اختلال ركنٍ".
- ^{٤٣١} و ض - ركن ثبت في ركن.
- ^{٤٣٢} أي: مثل ذلك الحكم، أي: ثبت عين ذلك الحكم.
- ^{٤٣٣} و ض: كالدرس.
- ^{٤٣٤} و ض - بالقرآن والفقه وغيرها من الفضائل التي بها صاروا أهلاً للمراتب العلية.
- ^{٤٣٥} و ض: الكلمة.
- ^{٤٣٦} إشارة إلى الآية في: النساء، ٩٥/٤.
- ^{٤٣٧} أي: على القاعدين عن الجهاد.
- ^{٤٣٨} و ض: واستقلوا.
- ^{٤٣٩} ب ض: روايتهم.
- ^{٤٤٠} و ض: وقامت.
- ^{٤٤١} ب: على.
- ^{٤٤٢} و ض: الثابتة.
- ^{٤٤٣} و ض: وبهيتهم.
- ^{٤٤٤} و ض: تحسم. | «الحسم: القطع، حسمه يحسمه حسمًا فانحسم: قطعه». لسان العرب لابن منظور، ١٣٤/١٢.
- ^{٤٤٥} ض - على بلاد الإسلام، وأسزوا من فيها من.
- ^{٤٤٦} و ض: خالية.
- ^{٤٤٧} و ض: ذكروا. والصحيح ما أثبتناه.
- ^{٤٤٨} ب: خليفة أو سلطان؛ و: خليفة و سلطان.
- ^{٤٤٩} و ض: وعند.
- ^{٤٥٠} و ض: ينزع.
- ^{٤٥١} و ض: ينزع.

بالقرآن".^{٤٥٢} فإن أهل البغي والعصبان والفسق والكفران يمتنعون عن الفساد بسبب خوف سنان السلطان أكثر من زواجهم القرآن، «السيف أصدق أنباء من الكتب»^{٤٥٣}، وقال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد ٢٥/٥٧]، أراد بالحديد السيف والرمح وغيرهما من آلات الحرب.

وهذا أمر يفهم من فحوى^{٤٥٤} كلام العلماء من غير احتياج إلى الرأي والاجتهاد، كمنهم حرمة الضرب والشتيم من آية التأفيف.

وقد ذكر أئمتنا رحمهم الله تعالى: لا بد للقاضي والمفتي أن يكون له قريحة يعرف بها عادات الناس؛ لاختلاف الأحكام باختلاف العادات. لو^{٤٥٥} ذكرنا مسائل أصحابنا الذي اختلفت باختلاف العصر والزمان دون الحجة والبرهان لجاء منها جزء كبير.^{٤٥٦} وقال محمد رحمه الله تعالى: «من لم يكن عالماً بعادة أهل زمانه^{٤٥٧} فهو جاهل».^{٤٥٨} وقد ذكرنا أن العادة في هذه البلدان عدم وقوع العار بذلك، والسبب فيه: أن الملوك لما رأوا نجابة هؤلاء الترك بكثرة الآداب والفضائل وقلة الرذائل: قَرَّبُوهم؛^{٤٥٩} فضلُّوا لخدمتهم، ونالوا بذلك الرُّتَبَ العالية عندهم، فحصلوا المال والجاه، فصاروا بذلك أكفاء لبنات الملوك؛ لانتظام المصالح بينهم. بخلاف "أولاد الناس"؛^{٤٦٠} فإنهم لبعدهم عن خدمة الملوك، واختلاطهم بالعوام: تخلَّقوا بأخلاقهم، وغلب عليهم السفه والتبذير والجبن، وعدم صلاحيتهم لأدب الملوك؛ فلا ينالون عندهم من الرتب، فلا يصلحون أكفاء لبناتهم؛ وهذا أمر يعرف باستقراء أحوالهم، ولهذا "ممالك السلطان" يعيرون على "أولاد الناس"، ويسمونهم "طاط"،^{٤٦١} أي: عوام.

[٦.] [عدم قبول الهندي وقوع الرِّقِّ على المملوكين]

ثم إن جاوزنا هذا المقام نمنع وقوع الرِّقِّ^{٤٦٢} عليهم في الحقيقة؛ فإن الرِّقَّ لا يثبت إلا إذا استولى المسلمون على أهل الحرب؛ [١١و] فالإمام بالخيار: إن شاء استرقَّهم، وإن شاء قتلهم. وقد علمنا يقيناً أنه منذ استولى الترك على بلاد الإسلام^{٤٦٣} بأجمعها حين ملك جُنْكُزْ خَانْ وأولاده المَمَالِكُ^{٤٦٤} كلَّها، وقُتِلَ المُلُوكُ، وأُخْرِجَ^{٤٦٥} الخليفة من بغداد: لم يتفق لأحد من المسلمين غزوهم وقهرهم والاستيلاء على رقابهم وبلادهم؛ فمن أين وقع الرِّقُّ عليهم؟ وإنما

^{٤٦٠} "أولاد الناس": زمرة اجتماعية وعسكرية مكونة من الأبناء الأحرار لأمراء المماليك. انظر:

Seyyid, Seyyid Muhammed. "Evlâdü'n-Nâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/525-526.

^{٤٦١} وفي هامش و: لعله كلمة جركسية. | والصواب أن كلمة "طاط" كلمة تركية قديمة، معناه "فلاح". انظر: المقفى الكبير للمقريزي، ٤٥٦/٣.

^{٤٦٢} ض: الشرف.

^{٤٦٣} و: الآلام؛ ض: الآلا. ولعل الصواب ما أثبتناه مستفاداً من السياق.

^{٤٦٤} و: والممالك؛ ض: والممالك.

^{٤٦٥} و: وأخرجوا.

^{٤٥٢} قول منسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه. انظر: الكامل للمرد، ٢١٤/١.

^{٤٥٣} والبيت لأبي تمام في قصيدته التي مدح المعتصم بالله حين فتح عمورية بلدة بالروم.

^{٤٥٤} و: ض: تحري.

^{٤٥٥} و: ولو؛ ض: وقد.

^{٤٥٦} ولقد ألف ابن عابدين بعد خمسة عصور من فكرة التأليف للهندي هذه في العرف رسالة وسماها: "نشر العرف في بناء بعض الأحكام للعرف".

^{٤٥٧} ض: بأهل زمانه.

^{٤٥٨} لم أجده عن محمد.

^{٤٥٩} و: ض: قَدُّوهم.

يدخل الثَّجَار إلى بلادهم فيخْدَعُونَهُمْ^{٤٦٦} ويرغبون^{٤٦٧} إلى بلاد الإسلام، فيأخذونهم من آبائهم^{٤٦٨} وأمهاتهم^{٤٦٩} بئس، فهم كإخوة يوسف صلى الله عليه وسلم: لَمَّا باعوه بئس بخس لا يوجب ذلك رَقَه، فكذا هؤلاء! ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: الاحتياط في الجوارى الترك^{٤٧٠} العقد عليهنَّ لغلبة الحرائر فيهنَّ، ذكره في الخلاصة وغيرها؛ ولأنه لا يتصور أن يكون الولد رقيقاً وأبواه^{٤٧١} حرّان. فَمَنْ ادعى وقوع الرق على الأبوين فعليه البيان؛ فإنهما من دار الإسلام لا من دار الحرب، فكيف وقع الرق عليهما وهما مقيمان بدار الإسلام؟ فإذا^{٤٧٢} كانت الأم حرة الأصل فالولد كذلك إلّا إذا ارتد^{٤٧٣} -والعياذ بالله تعالى- ولَحِقَ بدار الحرب، ثم أسر، وهذا التقدير منتفٍ فيما نحن فيه.

[٧.] [حكم القاضي على صحة العقد الذي وقع الكلام فيه فوراً ونفاذ قضاائه]

ثم إنَّ العقد الذي وقع الكلام فيه قد حُكِمَ بصحته على الفور، وقد قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «القاضي إذا قضى في موضع الاجتهاد ينفذ قضاؤه، وإن كان مخالفاً لرأيه. وهذا؛ لأنه لم يتيقن^{٤٧٤} بخطأ اجتهاد غيره؛ لأنَّ المجتهد لا يقطع القول بأن الصواب فيما قال، بل عنده "أَنَّ الأمر محتَمِلٌ"،^{٤٧٥} فإنَّ المجتهد يخطئ ويصيب. فإذا كان محتملاً ترجَّح^{٤٧٦} ذلك الاحتمال^{٤٧٧} باتصال القضاء به، فينفذ القضاء».^{٤٧٨} ولا يجوز لقاضٍ آخر إبطاله إلا إذا كان مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة؛ لأنَّ «القضاء في المجتهدات نافذ بالإجماع،/[١١ ظ] ومخالفة الإجماع ضلال وباطل، فلا يجوز [الاعتماد عليه]»^{٤٧٩} ذكره الخصاص في أدب القاضي.^{٤٨٠} قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى: «الخصاص له محل كبير في العلم ممن يقتدى به».^{٤٨١}

وذكر في الهداية:

وفي الجامع الصغير: «وما اختلف فيه الفقهاء فقضى^{٤٨٢} به القاضي، ثم جاء قاضٍ آخر يرى غير ذلك أمضاه». والأصل فيه: «أنَّ القضاء متى لاقى [فضلاً]^{٤٨٣} مجتهداً فيه ينفذ، ولا يردُّه غيره»؛ لأنَّ اجتهاد الثاني^{٤٨٤} كاجتهاد الأول، وقد ترجَّح الأول باتصال القضاء به، فلا يُنْقَضُ بما [هو]^{٤٨٥} دونه. «ولو قضى في المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسباً لمذهبه ينفذ^{٤٨٦} عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وإن كان عامداً^{٤٨٧} ففيه روايتان» لأنه^{٤٨٨} ليس بخطأً بيقين».^{٤٨٩}

^{٤٨٠} أي: فلا يجوز الاعتماد على إبطال القاضي الآخر. | من

شرح أدب القاضي للصدر الشهيد، ١١٠/٣.

^{٤٨١} لم نجده عن فخر الإسلام. وما وجدناه هو قول الحلواني في

الخصاص: «الخصاص رجلٌ كبيرٌ في العلم، وهو بمنَّ يصح

الإقتداء به». الجواهر المضية للقرشي، ٢٣٢/١.

^{٤٨٢} و ض: قضى. والمثبت من الهداية.

^{٤٨٣} زيادة من الهداية.

^{٤٨٤} و ض: القاضي. والمثبت من الهداية.

^{٤٨٥} و ض - [هو]. والمثبت من الهداية.

^{٤٨٦} و ض: نفذ.

^{٤٨٧} و ض: ذاكرة.

^{٤٨٨} و ض: أنه.

^{٤٨٩} الهداية للمرغيناني، ١٠٧/٣.

^{٤٦٦} و ض: ليخدعوه.

^{٤٦٧} و ض: ويرغبوهم.

^{٤٦٨} ض - من آبائهم.

^{٤٦٩} و ض - وأمهاتهم.

^{٤٧٠} و: لترك. والصحيح ما أثبتناه.

^{٤٧١} ب: وأبوه؛ و ض: وأبويه. والصحيح ما أثبتناه.

^{٤٧٢} ض: فإن.

^{٤٧٣} و ض: ارتدوا.

^{٤٧٤} ض: لأنه لو لم يتعين.

^{٤٧٥} ض: يحتمل.

^{٤٧٦} و ض: يُرجَّح.

^{٤٧٧} و ض: الاجتهاد.

^{٤٧٨} منقول من شرح أدب القاضي للصدر الشهيد، ١٩٧/١.

^{٤٧٩} و - الاعتماد عليه. والمثبت من شرح أدب القاضي.

وهذا القضاء وقع في محل الخلاف.

[٨.] [سبق الرق ليس بمانع عند من لا يشترط الكفاءة وعند من يشترطها]

ولأن اختلاف الصحابة والتابعين قد ذكرناه في اعتبار الكفاءة: على^{٤٩٠} قول من لم يشترطها^{٤٩١} لا يكون سبق الرِّق مانعا عنده؛ وعند من اشترطها^{٤٩٢} فقد ذكرنا أن الأوصاف المعتبرة^{٤٩٣} فيها من^{٤٩٤} العقل والدين والمال وهي موجودة^{٤٩٥} فيه، والحسب يقابل النسب، وينجر سبق الرِّق بالفضائل المذكورة.

وأیضا: النسب إنما يعتبر في العرب دون الترك والعجم.

على أن المعقود له فقيه، له عقل تام، وديانة، ومال، وجاء... وغير ذلك من الأوصاف، فيحمل ما ذكره بعض أصحابنا رحمهم الله تعالى: "بأن غير الأب والجد لا يزوج الصغيرة إلا من الأكفاء دون الموالى"^{٤٩٦} فإنه لا يجوز وإن أجازت بعد البلوغ؛ لعدم المجيز حالة العقد^{٤٩٧} على من لم يكن متصفا بما ذكرناه من الصفات التي تمنع^{٤٩٨} لحوق العار؛ ومن يقع به العار من غير جنس^{٤٩٩} التُّرك ممن لا يكافئهم؛ لأن الجمع بين الروايات أولى، وهو دأب العلماء المحققين.

وأیضا: ما ذكره في سائر الكتب من الروايات: "بأن^{٥٠٠} من أسلم بنفسه أو أعتق لا يكون [١٢] كفؤا لمن له أبوان أو آباء" مطلقة، وما ذكرناه^{٥٠١} من الروايات مقيدة،^{٥٠٢} فيجب تقييد المطلق بها؛ لأن الإطلاق والتقييد إذا كانا في حكم واحد يُحمل المطلق على المقيد بالإجماع، فيقال: "من أسلم بنفسه لا يكون كفؤا لمن له أبوان إلا إذا حاز فضيلة"، فيكون^{٥٠٣} فيه العمل بالروايات كلها.

وفي المحيط (٢٥/٣): «أن نكاح هؤلاء [غير الأب والجد] من غير الكفاء لا يجوز». ونستخرج من إيراد الهندي المؤلف هذه المسألة وجوابه عنها: أن التي تزوجها بشتك العمري وهي خوند سارة كانت صغيرة غير بالغة حين عقد عليها، وإلا فلا يكون لإيراد هذه المسألة هنا مشكلة والجواب عنها، ولا لا اعتراض بعض المتفقهة على هذا النكاح معني؛ لأننا لو فرضنا خوند سارة بنت الحسين كبيرة فتكون على فرض هذه المتفقهة قد تزوجت مع غير كفاء لها بإذن وليها وهو أخوها الملك الأشرف شعبان بن الحسين، ومع هذا الإذن فلا يبقى لهذا الاعتراض وجه ولا سبب باعتبار شرط الكفاءة في المذهب الحنفي، والله أعلم.

^{٤٩٨} ب و ض: لا تمنع. ولعل الصحيح ما أثبتناه من السياق.

^{٤٩٩} و ض - جنس.

^{٥٠٠} و ض: فإن.

^{٥٠١} ب: وما ذكرنا.

^{٥٠٢} و ض: متقيدة.

^{٥٠٣} ب: ويكون.

^{٤٩٠} و ض: فقي.

^{٤٩١} و ض: من يشترط.

^{٤٩٢} و ض: وعند اشترطها.

^{٤٩٣} ب - المعتبرة.

^{٤٩٤} و ض: في. والصحيح ما أثبتناه.

^{٤٩٥} و ض: وهو موجود.

^{٤٩٦} قوله: "دون الموالى" إنما يكون له معنى إن كانت المسألة وضعت في الصغيرة العربية. أي: بأن غير الأب والجد من العرب لا يزوج الصغيرة العربية إلا من الأكفاء من قومها العرب دون الموالى؛ لأن الموالى ليست كفؤا للعرب. وإن لم توضع المسألة فيما قلنا فقله: "دون الموالى" ينبغي حذفه، والله أعلم.

^{٤٩٧} وقد عُدَّ الكاساني في بدائع الصنائع (٣١٨، ٣١٠/٢) من شرائط جواز ونفاذ عقد النكاح «الكفاءة في إنكاح غير الأب والجد من الأخ والعم ونحوهما الصغير والصغيرة». وقال قاضيهان في فتاواه (٣٥٤/١): «وكذا لو انعدمت الكفاءة بسبب آخر لا ينعقد نكاح غير الأب والجد» أي: الصغيرة.

وقد ذكر الجاحظ [ت. ٨٦٩/٢٥٥] في كتاب صنفه في فضائل التُّرك لهم فضائل كثيرة لا يشاركهم فيها غيرهم، وهو كتاب مشهور؛^{٥٩٩} فمن أنكر فضل التُّرك فهو مكابر.^{٥١٠} وهذا الذي ذكرناه لا يفهمه إلا من تبحر بالفقه وعرف دقائقه، وخاض لُجَّة التحقيق.

[٩٠]. [كون والد المعقود عليه مسلماً حراً ابنَ مسلم بإخبار الثقات]

ثم إنه أخبرني الثقات بأن والد المعقود له كان مسلماً حراً^{٥١١} ابن مسلم ممن اشتغل بالقرآن، فزال ما ذكرناه^{٥١٢} بأنه من الموالي؛ وأمه أيضاً حرة الأصل في البلاد. فكيف^{٥١٣} يولد الرقيق بين أبوين حرين؟ فهو كفؤ للزوجة التي عُقد نكاحها عليه.

[١٠٠]. [المدعي عدم صحة هذا النكاح ضالّ مخالف للإجماع ويستحق التعذيب]

فمن شَوَّش أذهان الناس "بأن هذا النكاح لم يقع صحيحاً"، خصوصاً بعد الحكم بصحته: ضالّ مخالف للإجماع؛^{٥١٤} فيستحق التعذيب بضرب شديد، وحبس مديد، فيجب على ولي الأمر -أيده الله تعالى- تأديبه بما يراه؛^{٥١٥} لما فيه من تحريك الفتن، وإقاع الشكوك في القلوب.

هذا ما اتفق^{٥١٦} تحريره على البديهة والارتجال، والله^{٥١٧} أعلم بحقيقة الحال، ولا ينقاد له إلا فطنٌ فهم سرّ^{٥١٨} المسألة بالتفصيل والإجمال.^{٥١٩}

EK: *Risâle fî Mes'eleti'l-Kefâeh* Yazmalarındaki "Ferâğ", "Sebeb-i Telif" ve "İcâzet" Kayıtları:

• ملحق من المُحقِّق: "قيود الفراغ وسبب التَّأليف والإجازة في نسخ الرسالة":

١. نسخة جامعة برنستون مجموعة جاريت (رقم: ٧١٨٣٨) "ب": (١٢ و)

{تم بحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على محمد خير خلقه. هذه الرسالة كتبت من نسخة حرره المصنف، هو سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ شيوخ الإسلام سراج الدين قاضي القضاة الحنفي الشهير بالسراج الهندي شارح البديع، وهذه النسخة رأيت عليها خطه في حواش متعددة من هذه الرسالة، بخط بعض طلبته الفضلاء محمد بن أحمد بن أبي بكر بن الصديق بن عبد الوهاب الشهير بالطرابلسي الحنفي.^{٥٢٠}

^{٥٩٩} و ض: صار مخالفاً للإجماع.

^{٥١٠} و ض: تأديبه على ما يراه.

^{٥١١} و ض + للإمام العلامة.

^{٥١٢} و ض + سبحانه وتعالى.

^{٥١٣} و ض - سر.

^{٥١٤} و ض + والله تعالى أعلم. تمت الرسالة المباركة.

^{٥١٥} «الطرابلسي، قاضي القضاة شمس الدين محمد بن أحمد بن

أبي بكر [ت. ١٣٩٧/٧٩٩]. تفقه بالسراج الهندي وغيره،

وكان فقيهاً مشاركاً في الفنون، عارفاً بالوثائق، خبيراً

^{٥٩٩} وهو فضائل الأتراك للجاحظ. انظر: Ramazan Şeşen

"Fezâilü'l-Etrâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XII, 521-532.

^{٥١٠} و ض - وقد ذكر الجاحظ في كتاب صنفه في فضائل التُّرك:

لهم فضائل كثيرة لا يشاركهم فيها غيرهم، وهو كتاب مشهور.

فمن أنكر فضل التُّرك فهو مكابر.

^{٥١١} ب - حرا.

^{٥١٢} و ض: ذكرناه.

^{٥١٣} و ض: وكيف.

وذكر كاتب هذه النسخة: أن سبب عمل الشيخ هذه الرسالة لِمَا بلغه أَنَّ بعض المتفقهة تكلموا في عقد وقع بحضرة السادة القادة قضاة القضاة لكبير من الأمراء مع بعض بنات الملوك بمهر عظيم وهو ثلاثون ألف دينار، فتكلم "أن هذا العقد غير صحيح لعدم مكافأة الزوج؛ لأنه مسه الرق وعُتِق، وهي حرة الأصل" فلذلك قال بعض من قال: "لا يصح هذا العقد".

ورأيت بآخر الرسالة بخط المصنف رحمه الله ما نصه: الحمد لله قد سمع عَلَيَّ هذه الرسالة وما في الكراسة صاحبها الشيخ الفاضل شمس الدين، حرسه الله تعالى بقرانه، وقد أجزته أن يروي عني جميع ما يجوز لي روايته بشرائطه المعتبرة، "ح" ^{٥١٦} عمر الحنفي.

وقد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة على يد العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير علي بن المرحوم السيفي سودون بن عبد الله الإبراهيمي الحنفي ^{٥١٧} عامله الله بلطفه الحفي الخفي في الثالث من ذي قعدة الحرام سنة أربع وخمسين وثمان مائة [١٤٥٠/هـ-١٤٥٤م]، والحمد لله وحده.

بلغ مقابلة بالأصل المنقول منه، والله الحمد والمنة في التاريخ المعبر أعلاه، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

٢. نسخة ولي الدين أفندي (رقم: ٣٢٨٨) "و": (١٥٣ظ)

{حرره العبد الفقير إلى الله تعالى حين سمع بأن بعض المتفقهة تكلموا في عقد وقع بحضرة العلماء: قضاة القضاة، لكبير ^{٥١٨} من ^{٥١٩} الأمراء مع بعض بنات الملوك بمهر عظيم وهو ثلاثون ألف دينار.

وكان الفراغ من نسختها في ثالث عشر شهر رجب المرجب عام سبعين وتسعمائة [١٤٩٧/هـ-١٥٠٢م] من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، على يد العبد الفقير إلى الله تعالى صديق محمد أحمد الطباطبي الحسني، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين، آمين آمين.

Sonuç

Sirâceddin el-Hindî, Hanefî literatürde daha çok *Muğnî ve Bed'ü'n-nizâm* gibi geç dönem Hanefî usul klasikleri üzerine yazdığı şerhlerle tanınmış bir müelliftir. Aslen Hint kökenli olmakla birlikte hayatının büyük bir bölümünü Bahrî Memlükler hakimiyetindeki Mısır'da geçirmiş ve burada bazı önemli eğitim ve yargı görevlerini

شَيْخَنَا [يعني ابن حجر العسقلاني] في شهر رَمَضَانَ سَنَيْنِ، وَأَخَذَ عَنْ ابْنِ الْهَمَامِ وَغَيْرِهِ. وَكُتِبَ بِخَطِّهِ الْحَسَنِ أَشْيَاءٌ. وَكَانَ مُتَوَسِّطَ الْقَضِيَّةِ، مُحَابَا فِي الْفَائِدَةِ مِمَّنْ يَرَا جُعِي فِي أَشْيَاءٍ وَلَا بِأَسْ بِه. مَاتَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ عَاشِرِ ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةِ ثَمَانَيْنِ. وَقَدْ قَارَبَ السَّبْعِينَ، وَبِيعَتْ كُتُبُهُ فِي شَهْرِهِ. رَحِمَهُ اللَّهُ وَإِيَانَا.

الضوء اللامع للسخاوي، ٢٢٩/٥.

^{٥١٨} و: لكن. والتصحيح مستفاد من ب.

^{٥١٩} و: مع. والتصحيح مستفاد من ب.

بالأفضية. وولي القضاء بالقاهرة مرتين، ومات في ذي الحجة سنة تسع وتسعين وسبعمائة، وقد زاد على السبعين». حسن المحاضرة للسيوطي، ٤٧٢/١.

^{٥١٦}  لعله اختصار "كتبه" أو "خرره".

^{٥١٧} «علي بن سودون الغلاء الإبراهيمي القاهري الحنفي [ت.

١٤٧٦/٨٨٠]. نزيل الشيخونية وأحد صوفيتها ويعرف بأبيه.

سمع على الثور الفوي ختم الليرة الهشامية في رَجَبِ سَنَةِ عَشْرِينَ، وَكَذَا سَمِعَ عَلَى الزَّيْنِ الزُّكَّيْنِيِّ وَغَيْرِهِ، ثُمَّ لَازِمَ

üstlenmiştir. Bunlar arasında müderrislik, kadı naipliği, kazaskerlik ve kadilkudâtılık gibi vazifeler bulunmaktadır.

Hindî'nin Hanefi kadilkudâtı olduğu dönemde meydana gelen ve içerisinde dönemin önemli siyâsi figürlerinin de bulunduğu bir nikâh akdi, kimliği meçhul bazı fıkıhçılar tarafından Hanefi nikâh doktrini açısından tartışmaya açılmıştır. Dönemin önde gelen âlim ve siyasilerin huzurunda bizzat Hindî'nin kıydığı bu nikâh akdinde, gelinin Sultanın kızı/kız kardeşi, damadın da üst rütbeli bir Memlûk komutanı olması meseleyi önemli hale getirmiştir. Bunun üzerine Hindî, konuyla ilgili bir risale kaleme alarak problemi yine Hanefi usul ve fıkıh doktrini açısından izah ederek çözmeye çalışmış ve tartışmaya bir son verme çabası içerisinde olmuştur.

Hindî'nin biyografisine yer veren hemen herkesin gözden kaçırdığı bu risalenin adı *Risâle fî meseleti'l-kefâeh*'dir. Daha önce yaklaşık yarı yarıya eksik şekilde ve yanlışlıkla Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanan bu risalenin üç farklı nüshasına ulaşıldı. Nüshalardan ilki Princeton Üniversitesinde muhafaza edilmekte olup meşhur müstensih Ali b. Sûdûn'a aittir ve müellif nüshasından istinsah edilmiş olan, Hindî'nin öğrencisi Trablûsî'ye ait bir nüshadan kopyalanmıştır. İçerisinde Trablûsî'ye ait bazı önemli kayıtlara da yer verdiği Ali b. Sûdûn'a ait bu nüsha, kefâet risalesinin en kıymetli nüshasıdır. Bu kayıtlar arasında risalenin kaleme alınma sebebini ortaya koyan ve dönemi anlatan tarihçilerin kayıtlarıyla da doğrulanan sebab-i telif kayıdıdır. İkinci nüsha Veliyüddin Efendi koleksiyonunda mahfuz olup ilki kadar özenli istinsah edilmiş olmasa da müelliften -muhtemelen dolaylı olarak- aktardığı sebab-i telif kaydına sahiptir. Bu iki nüsha üzerindeki sebab-i telif kayıtları büyük oranda birbiriyle uyumludur. Elde ettiğim son nüsha ise mevcut nüshalar arasında sağlamlık ve tarihi öneme en az sahip nüsha olarak karşımıza çıkan Riyad nüshasıdır.

Risalenin tahkikinde bu üç nüsha ve onlara ilaveten yanlış yazara nispet edilerek eksik olarak basılan matbu metin kullanıldı. Çalışmada, biri çok kıymetli üç yazmaya ulaşılması ve bunlara dayalı olarak ilmi kriterlere uygun bir tahkik çalışması yapılabilmesi, matbu nüshada bulunan önemli bazı eksiklikleri barındırmayan özgün bir kaynağın ortaya çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Matbu nüshada risalenin yazarı yanlış olarak Kâsım b. Kutluboğa olarak belirlenmişken, bu çalışmada somut dayanak ve gerekçelere istinaden yazarın Sirâceddin el-Hindî olduğu tespit edildi. Matbu nüsha, risale metninin benim elde edemediğim eksik bir yazmasına dayalı olduğu için yarı yarıya eksik iken, elinizdeki çalışmada risalenin eksiksiz bir metni ortaya çıkarıldı. Yine matbu nüshada risalenin telif sebebiyle ilgili herhangi bir tespit yapılmamışken bu çalışmada doğrudan yazmalar üzerindeki kayıtlara ve dönemin Memlûk tarihçilerinin verilerine dayalı olarak risalenin kaleme alınmasının arka planını oluşturan olay aydınlatıldı. Böylelikle

risalenin içeriğinin tam olarak anlaşılmasının önünde sorun teşkil eden üç engel bu tahkik çalışmasında aşılabildi.

Ayrıca Hindî'nin bu risalede ortaya koyduğu iddialara, çağdaşı ve mezhepdaşı bir âlim olan Bâbertî tarafından bir eleştiri kaleme alındığını da, Princeton nüshası üzerindeki bir kayıt sayesinde tespit edilebildi. Günümüze ulaştığı tespit edilemeyen Babertî'nin söz konusu reddiyesinin, Hanefî hukuk tarihini, özellikle de Memlükler dönemini çalışan araştırmacıların ilgisini çekeceğini ve bu noktada onlar için yeni bir araştırma alanı açacağını düşünüyorum. Zira, ancak Babertî'nin bu eleştirel risalesinin bulunup ortaya çıkarılması halinde, 8/14. yüzyılda Memlük coğrafyasında ortaya çıkan denklik tartışmasıyla ilgili, Hindî'nin ve dolayısıyla bu çalışmanın açtığı parantez kapatacak ve mesele tam olarak aydınlatılmış olacaktır.

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

A. Latin Alfabeli Kaynaklar

- Akgündüz, Ahmet. "Gaznevi, Ömer b. İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/487. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. 'Ali. *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. nşr. Sâlim el-Krenkovî. 6 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. 'Ali. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. 'Ali. *Refu'l-işr 'an qudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- Ayoub Samy. "Creativity in Continuity: Legal Treatises (al-Rasail al-Fiqhiyya) in Islamic Law". *Journal of Islamic Studies* 34/3 (December 2023), 305-339.
- Beyatlı, Yasir. "Hanefî Mezhebinin Tarihî Seyrinde Bir Merhale: Memlük Hanefiliği". *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. ed. Halil Hançabav vd. 109-177. İstanbul: İstanbul University Press, 2023.

- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*. nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-ḥavâṭır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1420/1999.
- Hindî, Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî. *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh*. New Jersey: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, The Garrett, 1838Y, 1a-12a.
- Hindî, Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî. *Mes'ele'tü'l-kefâ'eh*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. V3288/9, 142a-153b.
- Hindî, Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî. *Risâletü'l-kefâ'eh*. Riyad: Riyâd Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 2074, 92b-100a.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'î'u'z-zühûr fî veḳâ'î'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1982/1402.
- Kâdîhân, Fahreddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd. *Fetâvâ Kâdîhân*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.
- Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-şanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âtî'l-İlmiyye, Matba'atü'l-Cemâliyye, 1327-8.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabakâti'l-fuḥûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Vekaleti. 1360/1941.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramaza Yusuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- Kâsım b. Kutluboğa. *el-Kefâ'etü fî'n-nikâh*. thk. Abdüsettar Ebu Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Konukçu, Enver. "Gazne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/479. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Makrizî, Ebü'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1418/1997.
- Malatî, Zeynüddin Abdülbâsit b. Ebî's-Safâ. *Neylû'l-emel fî zeyli'd-Düvel*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1422/2002.
- Nuh b. Mustafa. *Hâşiyetü'd-Dürer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 653, 342b-343a.

- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-hayât, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Seyyid, Seyyid Muhammed. "Evlâdü'n-Nâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/525-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid. "Hasekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Hüsnü'l-muḥâḍara fî târihi Mısr ve'l-Ḳāhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî, 1387/1967.
- Şeşen, Ramazan. "Fezâilü'l-Etrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/521-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Bedrü't-ṭâli' bi-meḥāsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1328.
- Yılmaz, Okan Kadir. "Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği Bağlamında Hanefî Denklik Öğretisinin Yeniden Yorumlanması: Sirâceddin El-Hindî (ö. 773/1372) Örneği". *darulfunun ilahiyat* 35/1 (Haziran 2024), 173-209. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1342766>.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2023.

B. Arap Alfabeli Kaynaklar

- الأحكام الوسطى من حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛
عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت. ١١٨٥/٥٨١).
تحقيق: حمدي السلفي-صبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٥/١٤١٦ م.
الاختيار لتعليل المختار؛
عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت. ١٢٨٤/٦٨٣).
تعلیق: محمود أبو دققة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٣٧/١٣٥٦ م.
الإشراف على مذاهب العلماء؛
أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. ٩٣١/٣١٩).
تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥/٢٠٠٤ م.
الأصل؛
أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت. ٨٠٥/١٨٩).
تحقيق: محمد بونوكال، دار ابن حزم، بيروت؛ وزارة أوقاف دولة قطر، ٢٠١٢/١٤٣٣ م.

إصلاح المنطق؛

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت، المعروف بابن السكيت (ت. ٨٥٨/٢٤٤).

تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي؛ بيروت، ١٤٢٣/هـ-٢٠٠٢م.

أصول السرخسي (المسمى تمهيد الفصول في الأصول)؛

أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت. ١٠٩٠/٤٨٣).

تحقيق: أبو الوفاء الأفاغاني، إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، د. ت.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت. ١١٩١/٥٨٧).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦/هـ-١٩٨٦م.

بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام؛

أبو الحسن علي بن محمد الفاسي ابن القطن (ت. ١٢٣٠/٦٢٨).

تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ١٤١٨/هـ-١٩٩٧م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق؛

عثمان بن علي الزيلعي (ت. ١٣٤٣/٧٤٣).

المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٤/هـ-١٨٩٦م.

التجريد؛

أبو الحسين أحمد بن محمد القُدوري (ت. ١٠٣٧/٤٢٨).

تحقيق: محمد أحمد سراج-علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٧/هـ-٢٠٠٦م.

تحفة الفقهاء؛

علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ١١٤٤/٥٣٩).

دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

التحقيق في أحاديث الخلاف؛

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت. ١٢٠١/٥٩٧).

تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥/هـ-١٩٩٤م.

تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري؛

جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت. ١٣٦٠/٧٦٢).

تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤/هـ-١٩٩٣م.

تذكرة الحفاظ؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ١٣٤٨/٧٤٨).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩/هـ-١٩٩٨م.

التعريف بالمصطلح الشريف؛

أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (ت. ١٣٤٩/٧٤٩).

تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨/هـ-١٩٨٨م.

تقويم الأدلة في أصول الفقه؛

أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (ت. ١٠١٤/٤٠٥).

تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١/هـ-٢٠٠١م.

تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق؛

شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت. ١٣٤٣/٧٤٤).

تحقيق: سامي بن محمد -عبد العزيز بن ناصر، أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٨/هـ-٢٠٠٧م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛

أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (ت. ١٣٤٣/٧٤٤).

تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون، مؤسسة الفرقان، لندن، ١٤٣٩/هـ-٢٠١٧م.

تاج العروس من جواهر القاموس؛

محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥/١٧٩٠).

وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ/١٩٦٥-٢٠٠١م.

التوضيح لشرح الجامع الصحيح؛

سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، المعروف بابن الملقن (ت. ٨٠٤/١٤٠١).

تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر، دمشق، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

الجامع الصغير (مع النافع الكبير للكنوي)؛

أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٥).

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

محيي الدين أبو محمد عبد القدر بن محمد القرشي (ت. ١٣٧٣/٧٧٥).

تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

الحاوي (الحاوي الكبير)؛

أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨).

تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الحاوي في الفتاوى؛

أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري البخاري (ت. ٥٠٠/١١٠٧).

إستانبول: مكتبة كوبرولو، فاضل أحمد باشا، ٥٤٩.

خزاة الأكملة؛

أبو يعقوب يوسف بن علي الجرجاني الحنفي (ت. بعد ٥٥٢/١١٢٨).

تحقيق: أحمد خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

الذخيرة (الذخيرة البرهانية)؛

برهان الدين محمود بن أحمد البخاري (ت. ٦١٦/١٢١٩).

تحقيق: أبو أحمد العادلي وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.

رسالة في مسألة الكفاءة؛

أبو حفص عمر بن إسحاق المعروف بـ سراج الدين الهندي (ت. ١٣٧٢/٧٧٣).

[١] نسخة جامعة برنستون مجموعة جارت-نيو جيرسي، (رقم: Y١٨٣٨)؛ [٢] نسخة مكتبة بيازيد، مجموعة ولي الدين أفندي-إستانبول،

(رقم: ٣٢٨٨)؛ [٣] نسخة جامعة الرياض-المملكة العربية السعودية، (رقم: ٢/٢٠٧٤ مجاميع).

سنن الترمذي؛

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩/٨٩٣).

تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت. ٢٧٥/٨٨٩).

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

سنن الدارقطني؛

أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت. ٣٨٥/٩٩٥).

تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

سنن ابن ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت. ٢٧٣/٨٨٧).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، فيصل عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

السنن الصغير؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ١٠٦٦/٤٥٨).
تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

السنن الكبير؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ١٠٦٦/٤٥٨).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر، القاهرة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
سنن النسائي؛ (مع حاشية السيوطي والسندي)
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي الخرساني (ت. ٩١٥/٣٠٣).
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م.

شرح أدب القاضي؛

صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ١١٤١/٥٣٦).
تحقيق: محيي هلال السرحان، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

شرح مختصر الطحاوي؛

أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. ٩٨١/٣٧٠).
تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية؛ ودار السراج، كراتشي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

شرح مختصر الطحاوي؛

أبو نصر أحمد بن منصور الإسيبجايي (ت. ١٠٨٧/٤٨٠).
إستانبول: مكتبة كوبرولو، فاضل أحمد باشا، ٥٨٨.

شرح مختصر الطحاوي؛

بهاء الدين علي بن محمد الإسيبجايي السمرقندي (ت. ١١٤٠/٥٣٥).
تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار الرياحين-مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٤٣هـ/٢٠٢١م.

شرح مختصر الكرخي؛

أبو الحسين أحمد بن أبي بكر القُدوري (ت. ١٠٣٧/٤٢٨).
إستانبول: المكتبة السليمانية، داماد إبراهيم باشا، ٥٦٣.

صبح الأعشى في صناعة الإنشاء؛

أحمد بن علي الفزاري القلقشندي ثم القاهري (ت. ١٤١٨/٨٢١).
دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٨٩٣/٢٧٩).
تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١١هـ/١٨٩٣م.

صحيح مسلم؛

أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت. ٨٧٥/٢٦١).
تحقيق: أحمد بن رفعت القره حصارى وآخرين، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣٣٤هـ/١٩١٥م.

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛

شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ١٤٩٧/٩٠٢).
منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، د.ت.

الطبقات الكبير؛

محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت. ٨٤٥/٢٣٠).
تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

العقد الفريد؛

أبو عمر أحمد بن محمد المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت. ٩٤٠/٣٢٨).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ.

العناية شرح الهداية؛

أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد البابر تي (ت. ١٣٨٤/٧٨٦).

مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

عيون الأخبار؛

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٨٨٩/٢٧٦).

تحقيق: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨.

عيون المسائل؛

أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٩٨٣/٣٧٣).

تحقيق: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

الغاية في شرح الهداية؛

شمس الدين السروجي، أبو العباس أحمد بن إبراهيم (ت. ١٣١٠/٧١٠).

تحقيق: جبران بن سالم (المجلد: ١٠)، أسفار، الكويت ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م.

الفتاوى (ضمن الفتاوى الهندية)؛

فاضلخان فخر الدين الحسن بن منصور الفرغاني (ت. ١١٩٦/٦٨٣).

مطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٠هـ/١٨٩٢م.

الفتاوى الظهيرية؛

ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت. ١٢٢٢/٦١٩).

إستانبول: المكتبة السليمانية، مراد ملا، ١١٣٦.

فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه؛

برهان الدين محمود بن أحمد البخاري (ت. ١٢١٩/٦١٦).

تحقيق: لطيف الرحمن القاسمي، المكتبة الإمدادية، مكة، ١٤٣١هـ/٢٠٢٠م.

الكامل في ضعفاء الرجال؛

أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت. ٩٧٦/٣٦٥).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

الكامل في اللغة والأدب؛

أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت. ٨٩٨/٢٨٥).

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

كتاب المجروحين من المحدثين؛

أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت. ٩٦٥/٣٥٤).

تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصيمعي، الرياض، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

كتاب النوازل؛

أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٩٨٣/٣٧٣).

إستانبول: مكتبة نور عثمانية، ٢٠٦٧.

كتاب الوقعات؛

صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ١١٤١/٥٣٦).

إستانبول: مَرْزِيْفُونْلُو قَارَا مصطفى باشا، ١٨٩٧.

الكفاءة في النكاح (ضمن لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام، ٤٠)؛

قاسم بن قطولوغا (ت. ١٤٧٤/٨٧٩).

تحقيق: عبد الستار أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

كنز الوصول إلى معرفة الأصول؛

فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت. ١٠٨٩/٤٨٢).

مطبعة جاويد بريس، كراتشي د.ت.

لسان العرب؛

جمال الدين ابن منظور محمد بن المَكْزُم الرويفعي الإفريقي (ت. ١٣١١/٧١١).

دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

المبسوط؛

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت. ٤٨٣/٤١٠٩٠).

تصحيح: جمع من أفاضل العلماء، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

المحيط (المحيط البرهاني)؛

برهان الدين محمود بن أحمد البخاري (ت. ٥٨٩/١١٩٣).

تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

المحيط (المحيط الرضوي)؛

رضي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت. ٥٧١/١١٧٦).

تحقيق: عبد الحفيظ محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م.

المستدرك على الصحيحين؛

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥/١٠١٤).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

المسند؛

أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

مسند البزار (البحر الزخار)؛

أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبخاري (ت. ٥٩٧/١٢٠١).

تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

مصنف عبد الرزاق؛

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي (ت. ٢٦١/٨٧٥).

تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، مصر، ١٤٣٧هـ/٢٠١٣م.

معرفة السنن والآثار؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ٤٥٨/١٠٦٦).

تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي وآخرون، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

المعجم الكبير؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. ٣٦٠/٩٧١).

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

الملئقط في الفتاوى الحنفية؛

أبو القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف السمرقندي (ت. ٥٥٦/١١٦١).

تحقيق: محمود نصار-السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

المغرب في ترتيب المعرب؛

أبو الفتح ناصر بن عبد السيد الخوارزمي المطرزي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨).

تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتاب العربي، د.م، د.ت.

المغني؛

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت. ٦٢٠/١٢٢٣).

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

المقفي الكبير؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن المقرئ (ت. ٨٤٥/١٤٤١).

تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

نصب الراية لأحاديث الهداية؛

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت. ١٣٦٠/٧٦٢).

تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان-دار القبلة، بيروت-السعودية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

النهاية في شرح الهداية؛

الحسين بن علي السغناقي (ت. ١٣١١/٧١١).

تحقيق: جماعة من المحققين، المكتبة الشاملة، ١٤٤٣/٢٠٢١م.

النهاية في غريب الحديث والأثر؛

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (ت. ١٢١٠/٦٠٦).

تحقيق: طاهر أحمد الزاوي-محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الهداية في شرح بداية المبتدي؛

برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني (ت. ١١٩٧/٥٩٣).

تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع؛

رشيد الدين أبو عبد الله محمد بن رمضان الرومي (كان حيا سنة ٦١٦/١٢٢٠).

تحقيق: عمر مصطفى أحمد إبراهيم، دار الصالح، القاهرة، ١٤٤٠/٢٠١٩.

Abbâsî Veziri Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin Fakîhliği ve İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ Adlı Eseri

Dr. Nureddin TORTOP

Antalya/TÜRKİYE

tortopnureddin@gmail.com | orcid.org/0000-0003-4135-4860

Öz

Bu çalışma, Abbâsî veziri Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin fakîhliği ve *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eseri üzerine bir değerlendirme sunmaktadır. İbn Hübeyre, sadece devlet idaresinde önemli bir konuma sahip bir vezir değil, aynı zamanda İslam hukuku alanında derin bilgiye sahip bir fakîh olarak öne çıkmaktadır. Eserinde, dört büyük mezhebin (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî) görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele alarak mezhepler arası farklılıkları sistematik biçimde incelemiştir. Makale, öncelikle İbn Hübeyre'nin tahsil hayatına ve siyasi kariyerine odaklanarak onun Abbâsî Devleti'ndeki rolünü açıklamaktadır. Ardından, onun ilmî yönü ve hukuk alanındaki katkıları ele alınmıştır. Ayrıca tasavvufun onun fikhî pratiğindeki yansımalarına da kısmen değinilmiştir. *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*, özellikle mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaf-ları çözümlemeye yönelik bir metot geliştirmesi bakımından dikkate değerdir. İbn Hübeyre, farklı mezheplerin görüşlerini aktarırken tarafsız bir dil kullanmıştır. İbn Hübeyre, Hanbelî mezhebine mensup olmakla birlikte, diğer mezheplerle kurduğu ilişkilerde hoşgörülü bir yaklaşım benimsemiş ve mezhepler arası diyalogu teşvik etmiştir. Özellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fakîhlerle gerçekleştirdiği münazaralar, onun hem ilmî birikimini hem de geniş perspektifini ortaya koymaktadır. Teorik bilgiyle yetinmeyip uygulamaya dönük bir ilim anlayışına sahip olan İbn Hübeyre, vezirliği döneminde

Geliş/Received: 28.03.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Tortop, Nureddin. “Abbâsî Veziri Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin Fakîhliği ve İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ Adlı Eseri”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 45 (Haziran 2025), 543-571./Tortop, Nureddin. “The Legal Scholarship of the Abbasid Vizier ‘Awn al-Dīn Abū al-Muẓaffar Ibn Hubayra and His Work *Ikhtilāf al-A'imma al-‘Ulamā*”. Journal of Islamic Law Studies 45 (June 2025), 543-571.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1667230>

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.

© Nureddin TORTOP | CC BY-NC-ND 4.0 International

hukuk sistemini güçlendirmek adına yargı teşkilatında reformlara imza atmış ve kadınların eğitimi üzerinde titizlikle durmuştur. Onun medreselerde gerçekleştirdiği nitelikli düzenlemeler, nitelikli fakihlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Çalışma, İbn Hübeyre'nin metodolojisini analiz ederek onun fıkıh anlayışını ve mezhepler arası mukayese yöntemini açıklamaktadır. İbn Hübeyre, İslam hukukunda bir uzlaşma ve diyalog zemini oluşturmayı hedeflemiş, mezheplerin görüşlerini sadece aktarmakla kalmayıp bunları bir araya getirerek ortak noktaları vurgulamıştır. Bu yönüyle, eseri yalnızca bir fıkıh kitabı olmanın ötesinde, mukayeseli İslam hukuku çalışması niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, İbn Hübeyre'nin ilmî mirasını ve *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*'nın İslam hukuk edebiyatındaki yerini değerlendirerek, bu eserin mezhepler arası anlayışı geliştirmeye yönelik önemli bir katkı sunduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hübeyre'nin hem siyasi hem de ilmî yönü, onun İslam dünyasındaki etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mukayeseli İslam Hukuku, Abbâsîler, Hanbelî Mezhebi, Avnüddîn İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ*

The Legal Scholarship of the Abbasid Vizier 'Awn al-Dīn Abū al-Muẓaffar Ibn Hubayra and His Work *Ikhtilāf al-A'imma al-Ulamā*

Abstract

This study offers an analysis of the jurisprudential legacy of Abbasid vizier 'Awn al-Dīn Abū al-Muẓaffar Ibn Hubayra, with a particular focus on his work *Ikhtilāf al-A'imma al-Ulamā*. Ibn Hubayra was not only a key statesman in the Abbasid administration but also a jurist of considerable depth, whose engagement with Islamic law reflected both scholarly rigor and a practical orientation. In his work, he presents a systematic comparison of the legal opinions held by the four major Sunni schools—Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī, and Ḥanbalī. The article begins by exploring Ibn Hubayra's political role and intellectual background, followed by an evaluation of his contributions to Islamic jurisprudence. The reflections of Sufism on his legal practice have also been partially addressed. *Ikhtilāf al-A'imma al-Ulamā* is particularly significant for its methodical presentation of legal differences and for its balanced tone. Although affiliated with the Ḥanbalī school, Ibn Hubayra maintained a neutral stance in his analysis and adopted a tolerant approach in his engagement with scholars from other traditions. His discussions with Ḥanafī, Shāfi'ī, and Mālīkī jurists underscore his broad intellectual horizon and dedication to fostering inter-madhab dialogue. Ibn Hubayra also emphasized the practical application of legal knowledge. During his tenure as vizier, he initiated judicial reforms to enhance the legal system and prioritized the education of judges. His efforts to improve madrasa structures helped shape a generation of scholars proficient in Islamic law.

The study concludes that Ibn Hubayra's comparative approach, as exemplified in *Ikhtilâf al-A'imma al-'Ulamâ'*, advances an integrative legal vision. By emphasizing shared foundations among the madhâhib, he contributed meaningfully to the development of comparative Islamic jurisprudence.

Keywords: Islamic Law, Comparative Islamic Law, Abbasids, Hanbali madhhab, 'Awn al-Dîn Ibn Hubayra, *Ikhtilâf al-A'imma al-'Ulamâ'*.

Giriş

Abbâsî hilafetinin son dönemlerinde öne çıkan önemli devlet adamlarından biri olan Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Muhammed b. Hübeyre b. Saîd b. Hasen b. Cehm b. eş-Şeybânî ed-Dûrî el-İrâkî el-Hanbelî¹ (499-560/1105-1165), sınırlı imkânlarla başlayan hayatında bilgi, ahlak ve liyakatiyle temayüz ederek hem siyasi hem de ilmî alanda derin etkiler bırakmıştır. Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Hübeyre, yalnızca bir devlet adamı olarak değil, aynı zamanda dönemin ilmî faaliyetlerine katkı sağlayan bir âlim olarak da ön plana çıkmıştır. Hadis ve fıkıh başta olmak üzere dil ve edebiyat alanlarında da eserler kaleme almış, ilmi birikimiyle dönemine yön vermiştir. Hakkındaki bilgiler ve ilmî mirası, klasik kaynaklarda geniş biçimde yer almaktadır.²

Bir başka açıdan bağlantıları ve diplomatik yetenekleriyle Abbâsî halifesi Muktefi-Liemrillâh (ö. 555/1160) ve Müstencid (ö. 566/1170) zamanlarında vezirlik yapan İbn Hübeyre,³ Selçuklular ile Abbâsîler arasında önemli bir denge unsurunu

¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 6/230.

² Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 18/167 vd.; İbn Hallikân, *Vefeyât* 6/230 vd.; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 6/319; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9/187; Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktıkâ, *el-Fahrî fî'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdulkâdir Muhammed Mâyû, (Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997); İbn Receb Zeynuddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahân b. Şihâbiddîn el-Bağdâdî el-Hanbelî, *ez-Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile* (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 1/251; Ebü İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 2/72; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16/416 vd.; Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb Bağdâdî, *Târih-u Bâğdât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 15/385; Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/82-83; Halil İbrahim Hançabab, "Abbâsîler'in Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre", *Marmara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 45-72.

³ Vezir İbn Hübeyre resmi göreve gelişinin vesilesi olarak tavsiye üzerine Ma'rûf-u Kerhî'nin kabrini ziyaret esnasındaki duasını ve bu sebeple başından geçen uzun bir olayı nakletmektedir. (İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/239, 240.)

oluşturmuştur.⁴ Onun yetenekleri ve yönetim anlayışı, sadece siyasi bir karakter olmaktan öte ilmî, idari ve askeri stratejileri ile de dikkat çekmektedir.⁵

Ancak şahsiyetinin bu denli önemli olmasına rağmen araştırmalarımız neticesinde ülkemizde Türkçe olarak İbn Hübeyre hakkında TDV İslam Ansiklopedisi maddesi⁶ ve Halil İbrahim Hançabay'ın makalesi dışında müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Hançabay'ın çalışması, Vezir İbn Hübeyre'nin hayatını, siyasi faaliyetlerini ve dönemin tarihi olaylarını ele almaktadır.⁷ Bu makalede, İbn Hübeyre'nin eğitim hayatının yanı sıra ilmî faaliyetleri incelenecek ve karşılaştığı olaylar karşısındaki fıkıh pratiğine yer verilecek; ayrıca *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eserinin fıkıh açısından önemi ve yazım yöntemi analiz edilecektir. Ancak söz konusu eserin daha kapsamlı araştırmalara konu edilmesinin gerekliliği düşünülerek makale boyutunu aşacak detaylardan kaçınılacaktır. Ayrıca hayatı ve siyasi faaliyetlerine ise dönemin sosyal yapısının görülmesi adına kısım değerlendirilecektir.

Bu çalışma İbn Hübeyre'nin hayatı ve yetiştirme süreci (giriş), İbn Hübeyre'nin ilmî katkıları ile fikhî pratiği ve *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eserinin analizi olmak üzere bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmada Vezir İbn Hübeyre'nin talebesi olması ve bazı olaylara bizzat şahitlik etmesi göz önüne alınarak Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kendisi hakkında verdiği bilgilere ayrı bir önem verilmiştir.

1. İbn Hübeyre'nin Hayatı

1.1. Yetiştirme Süreci

Öğrenimine kıraat ve nahiv ilimlerini tahsil etmekle başlayan İbn Hübeyre, edebiyat açısından kıymetli şiirler yazabilecek derecede Arap dilinin fasih kullanımının inceliklerine vakıf olduğu bir öğrenim görmüştür. İslâmî ilimlerin hemen bütün sahalarında kendini geliştirmeye çalışan İbn Hübeyre'nin mezhebi ne olursa olsun birçok hocadan hadis dinlediği kaynaklarda yer almaktadır.⁸ Dönemin önde gelen fakihlerinden öğrenim görmüş, Hanbelî mezhebini benimsemiştir. Her ne kadar müstakil bir tefsir

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/231 vd.; Abdurrahmân İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 3/637; Hançabay, "Yahya b. Hübeyre", 45.

⁵ İzzeddîn Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 9/172 vd.; Halil İbrahim Hançabay, "Bir Abbâsî Veziri İbn Müslime", *Belleten* 85/303 (Ağustos 2021), 455.

⁶ Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", 20/82-83.

⁷ Hançabay, makalesinin başlarında bir ilim adamı olarak Vezir İbn Hübeyre'nin tahsil hayatının ve ilmî faaliyetlerinin incelenmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. (Hançabay, "Yahya b. Hübeyre", 48).

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/231; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/417.

kaleme almasa da İbnü'l-Cevzî'nin ondan dinlediği notları bir araya getirdiği *el-Müktebes mine'l-fevâidi'l-Avniyye* adlı kitaptan yapılan nakillerde verilen bilgilere göre⁹ onun bu alanda da mahir olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca itikad, amel ve ihlas bağlamında Şeyh Yahya ez-Zebîdî'nin müridliğini yaparak tamamlayan İbn Hübeyre, onunla bazı yolculuklara çıkmış, hizmetinde bulunmuş¹⁰ ve azımsanmayacak bir süre onun irşad faaliyetlerine katılmış, vaazlarında ona refakat etmiştir.¹¹ Bu bağlamda onun zâhirî ilimleri tahsil etmesinin yanı sıra bâtınî olarak da kendisini kemale erdirecek bir yol olarak tasavvufu seçmiş olduğundan söz edilebilir. Arap dili ve edebiyatı derslerini genel olarak Ebû Mansûr Muhammed el-Cevâlîkî'den (ö. 540/1145) almasının yanı sıra nahiv ilminde yetkinliği ile tanınan Şeyh Yahya ez-Zebîdî'den de ders görmüştür. Fıkıh eğitimi ise Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed el-Ferrâ (İbn Ebû Ya'lâ) (ö. 526/1131) ve Ebû Bekir ed-Dîneverî'den (ö. 521/1138) tahsil etmiştir. Hadis eğitimi ise Ebü'l-Berekât Abdülvehhâb el-Enmâtî (ö. 538/1143), Ebû Osman İsmail b. Muhammed b. Kîle el-İsfahânî (ö. 535/1141), Ebü'l-Hasan İbnü'z-Zâgûnî (ö. 527/1132), Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kâtib (ö. 525/1131), Ebû Gâlib İbnü'l-Bennâ (ö. 527/1132) gibi dönemin meşhur muhaddislerinden almıştır. İbn Hübeyre, ismi sayılan muhaddislerden hadis dinlemiş ve daha sonraki dönemlerinde hadis halkaları kurarak rivâyetlerde bulunmuştur. Kendisinden hadis dinleyen birçok kişi bulunmakla birlikte bunlar arasında Hâfız Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Mâristâniyye (ö. 599/1203) ve Ahmed b. Sâlih el-Cîlî (ö. 565/1170) en meşhurlarıdır.¹²

1.2. Eserleri

el-İfşâh an meâni's-Sihâh.¹³ Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* adlı eserinin şerhi niteliğindedir. İbn Hübeyre bu eseri çevre beldelere göndermiş ve okunması için ilim halkaları kurmuştur. Ayrıca bu eserinin neşri için hatırı sayılır miktarda para harcadığı kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁴ Aynı zamanda söz konusu eserin üslûbu incelen-
diği fıkhu'l-hadîs bağlamında değerlendirilmesi doğru olacaktır. Yine bu eserin bazı

⁹ Bk. İbn Receb, *Zeyl*, 1/264 vd.

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/231; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/319.

¹¹ Şemsüddîn Ebî'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârihi'l-ayân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâli'l-Âlemiyye, 1434), 21/16.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/231; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/319; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 21/16.

¹³ Hacımlı olan bu eseri İbn Hübeyre, fıkhu'l-hadîs bağlamında kaleme almıştır. Bu bağlamda eser üzerine müstakil çalışmalar yapılmasının ilmî anlamda önemli katkı sunacağı kanaatini taşımaktayız.

¹⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 6/320; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-Erşed*, 3/106; Kurduğu ilim halkaları için bk. Herbert Mason, *Two statesmen of mediaeval Islam: vizir ibn Hubayra and caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*, Netherlands: Mouton Publishers, 1972, ss. 39-44.

ilâveler ile Ebü'l-Hüseyn en-Nu'mânî tarafından *el-Hucce* adıyla ihtisar edildiği belirtilmektedir.¹⁵

İbn Hübeyre'nin bu çalışmada analiz edilecek olan *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eserinin *el-İfsâh*'ın fıkıhla ilgili hadislerinin şerh edildiği bir bölümü olduğu, daha sonra müstakil olarak çıkarılıp kitaplaştırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim tabakât kitaplarında böyle bir durumdan söz edilmekle birlikte çıkarılan bu kitabın ismine *Kitâbu'l-ifsâh* şeklinde yer verildiği görülmektedir.¹⁶ Ancak söz konusu eser şu anda *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adıyla basılmaktadır.¹⁷

Öte yandan kaynaklarda İbn Hübeyre'nin yanındayken İbnü'l-Cevzî'nin not aldığı bazı bilgileri *el-Muktebes mine'l-fevâidi'l-Avniyye* adlı eserinde topladığı belirtilmektedir. Ne yazık ki bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁸ Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin *el-İfsâh*'tan seçmeler yaptığı *Mahdu'l-mahd* adında bir eserinden daha söz edilmektedir.¹⁹

İbn Hübeyre'nin kaleme aldığı fıkıhla ilgili bir diğer önemli eser ise *el-İbâdâtü'l-hams*'dır. İslâm'ın beş temel esasının şerh edildiği eser, Hanbelî mezhebi odaklı kaleme alınmış olsa da ihtilaf durumlarında dört fikhî mezhebin de görüşlerine yer verilmesi açısından ayrı bir değer ifade etmektedir.²⁰ İbn Hübeyre bu eserini de çeşitli mezheplere mensup âlimlerin huzurunda okumuştur.

Bu sayılanlar dışında İbn Hübeyre'ye ait *el-Muktesid* (nahiv),²¹ *Muhtasaru İslâhi'l-mantık li İbn Sikkît* (mantık) ve hat ve arûz ilmi hakkında manzum eserleri (urcûze) olduğu belirtilmektedir.²² Ayrıca Halife Muktefi-Liemrillâh için kaleme aldığı içerisinde yedi hadisin bulunduğu bir eserden daha bahsedilmektedir.²³ Yine İbn Hübeyre'nin

¹⁵ Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rufâî, 1983), 3/56.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunân*, 1/599; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 6/320; Ebü'l-Kâsım Şihâbiddîn Abdirrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dimeşkî Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyni'n-nûriyye ve's-salâhiyye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/278.

¹⁷ Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012).

¹⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 1/264; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunân*, 1/599. Fakat İbn Hübeyre'nin biyografisinde İbn Receb el-Hanbelî bu eserden oldukça nakilde bulunmaktadır. bk. İbn Receb, *Zeyl*, 1/264 vd.

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 20/426; İbn Receb, *Zeyl*, 1/207.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/233.

²¹ Bu eserin tamamının dört cilt halinde, İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1172) tarafından şerh edildiği belirtilmektedir. (İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/234)

²² Zehebî, *Siyer*, 20/430; İbn Receb, *Zeyl*, 1/252.

²³ Abdülhakîm Üneys, *el-Vezîr İbn Hübeyre ve havâtıruhu fi'l-Kurân* (Dubâi: Dâiratü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013), 25.

başta zühdle ilgili olmak üzere birçok konuda şiirlerinin olduğu aktarılmaktadır.²⁴ Arap dili edebiyatı âlimlerinin, edebiyat alanındaki payesi sebebiyle onu övdükleri aktarılmaktadır.²⁵

1.3. Vefatı

İbn Hübeyre'nin, idari sebeplerle geçmişte yaşadığı bazı olaylara üzüldüğü ve içine girdiği birtakım işlerden pişmanlık duyduğu aktarılmaktadır. Kendisinin buna benzer muhasebeler yaptıktan sonra, Allah Teâlâ'dan şehitlik dilediği ve buna dair sebepler arayarak kendisini hazırlamaya çalıştığı nakledilmektedir. Öte yandan hilafet makamını korumak amacıyla birçok savaşa katılarak başarılı bir komutan profili çizen İbn Hübeyre'nin vefatı konusunda kaynaklar, zehirlendiği noktasında birleşmektedir.²⁶ Dolayısıyla savaşarak olmasa da hilafeti koruyup kuvvetlendirmek uğruna zehirlenerek şehit olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Vezir Avnüddîn İbn Hübeyre, 560/1165 yılında vefat ettiğinde ardında derin izler bırakan bir ilim insanı ve devlet adamı olarak hatırlanmıştır. Cenazesine bizzat şâhit olan İbnü'l-Cevzî, adaleti ve halka çok faydasının dokunması sebebiyle Vezir İbn Hübeyre vefat ettiğinde insanları büyük bir hüznün kapladığını ifade etmektedir.²⁷

2. İbn Hübeyre'nin Fakîhliği ve İlmî Katkıları

Bu bölümde, Vezir İbn Hübeyre'nin ilim tahsiline verdiği önem, bu çerçevede teşkil ettiği düzenli ilim halkaları, dini hassasiyeti, mütevazı kişiliği ve toplum nezdindeki konumu ele alınacaktır. Ardından, karşılaştığı fikhî meselelere karşı sergilediği tutumlar, sahip olduğu ilmî ve fikhî birikimin sahadaki yansımaları olarak değerlendirilecektir.

2.1. Sünnete Bağlılığı, İlmî Faaliyetleri ve Katkıları

İbn Hübeyre'nin Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen, diğer mezheplere karşı hoşgörülü bir tutum sergilemiş ve mezhepler arası diyalogu teşvik etmesi onun ilmî katkıları arasında sayılabilir. Özellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fakîhleriyle

²⁴ İbnü'l-Cevzî, , *el-Muntazam*, 18/170; Vâil Muhammed Abdullah, *Menhecü'l-İmâmi'l-Vezir b. Hübeyre fî fikhî'l-hadîs fî kitâbihi'l-İfsâh an meâni's-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 2018), 2/842; Ebû Abdillâh İmâduddîn Muhammed b. Muhammed Safiyyuddîn b. Nefisüddîn Hâmid b. Elîh Esbahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr: Kısmu şuarâi'l-Irak-1*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Bağdât: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmî el-İrâkî, 1955), 514 vd.

²⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târih-u Bağdât*, 15/385.

²⁶ İbn Hübeyre'nin vefatıyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, 1/285; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/169, 170; Hançabâ, "İbn Müslime", 457 vd.; Hançabâ, "Yahya b. Hübeyre", 70.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/169, 170.

gerçekleştirdiği tartışmalar ve münazaralar, onun ilmî birikimini ve geniş ufkunu göstermektedir. İlmî katkı sadedinde İbn Hübeyre, vezirlik makamında iken hukuk sistemini güçlendirmek için yargı teşkilatında reformlar yapmış, kadıların eğitimine büyük önem vermiştir. Onun, yaptığı nitelikli değişiklikler sayesinde medreselerde verilen eğitimle, İslam hukuku sahasında nitelikli fakihlerin yetişmesini amaçladığı anlaşılmaktadır.²⁸

İbn Hübeyre'nin hayatı ve kurduğu ilim meclisleriyle ilgili detaylı bilgi veren İbnü'l-Mâristâniyye'nin kitabı kayıp olsa da tabakât eserlerinin onun hakkında birçok bilgiyi kaydettiği görülmektedir.²⁹ Bu bağlamda Vezir İbn Hübeyre'nin önemli özelliklerinden birisi de ilim ehline büyük değer vermesi olarak ön plana çıkmaktadır. Öyle ki o, Allah Teâlâ'dan kendisine verdiği rızıkla ilme ve ilim ehline hizmet etmeyi istediğini söyler.³⁰ Onun meclisinde farklı ilim dallarında uzman ve çeşitli mezheplere mensup ilim adamlarının bir araya geldiği kaydedilmektedir. Söz konusu meclislerde gerek kendisinin kaleme aldığı gerekse diğer alimlere ait hadis ilmi alanındaki eserlerin, Vezir İbn Hübeyre ve diğer alimlerin huzurunda okunduğu, çok sayıda derin tartışmaların gerçekleştiği ve bilgi aktarımında bulunulduğu kaydedilmektedir.³¹ Bu minvalde söz konusu toplantıların hadis ilmi alanında yoğunlaştığı görülse de İbnü'l-Cevzî gibi öğrencilerinin kendisinden tuttuğu notlar³² dikkate alındığında bu toplantıların genelde hadis ilmi odağında fakat İslâmî ilimlerin her sahasında icra edildiği anlaşılmaktadır. Bu minvalde kendi himayesinde düzenlenmiş kalabalık bir hadis meclisinde, birden arka taraftan korkunç bir çığlık ve bağırış duyulur. Topluluk paniğe kapılsa da Vezir İbn Hübeyre sakin kalır ve sadece okumaya devam eden kişinin hadisi tamamlamasını bekler. Gelen seslerin kaynağını sorduklarında, Vezir: "O sırada küçük bir çocuğum öldü. Eğer iyiliği emretme görevim, o çığlığı yapanları engellememi gerektirmeseydi, Allah Rasûlü (sallallahu aleyhi ve sellem)'in meclisinden kalkmazdım."³³ şeklinde cevap vermiştir. İbn Hübeyre'nin bu davranışında iki nokta dikkatleri çekmektedir. İlki, kadere olan

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/167 vd., Üneys, *el-Vezîr*, 9.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/166 vd.; Okab Yousif Jumaah, "el-Medârisü'l-Hanbeliyye fî Bağdât ve es-selâh fî fikri'd-dînî ebâne'l-asrî's-Selcûkî", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013) 4/361-391.

³⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 1/252; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/319.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/233; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/173.

³² İbn Receb, *Zeyl*, 1/264; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/324 vd. İbnü'l-Cevzî'ye ait *el-Muktebes*'ten kesitlere çalışmanın ileriki kısımlarında yer verilecektir.

³³ İbn Receb, *Zeyl*, 1/263.

rızası ve Allah Teâlâ'ya tevekkülü, diğeri ise okuduğu ilme verdiği kıymetin ve edebin azami seviyede olmasıdır.³⁴

İbn Hübeyre'nin fıkıh sahasındaki yetkinliği, dönemindeki diğer âlimler tarafından da takdir edilmiştir. İbn Hübeyre, *el-İfsah*'ı yazarken “من یرد الله به خیرا یفقه فی الدین” “Allah kimin hakkında hayrı murad ederse onu dinde fakîh-iyiden iyiye anlayan kılar.”³⁵ hadisine geldiğinde, mezhep imamlarının ittifak ve ihtilaflarını belirten fıkıh ilmi hakkında bir eser kaleme almayı düşünmüştür. Bu mülahazası sonucunda kendisi de fıkıh ilminin çok değerli oluşuna işaret etmekte ve daha sonra söz konusu hadisi fıkhu'l-hadîs bağlamında ele aldığına işaret ederek eserini telife başlamaktadır.³⁶ Onun bu gayreti neticesinde analizine çalışacağımız *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eseri ortaya çıkmıştır.

Öte yandan İbn Hübeyre, bu tür faaliyetlerin yanı sıra Bağdat'ta Hanbelî mezhebi esaslı bir medrese kurarak ilmî faaliyetlere önemli katkıda bulunmuştur. İsmi, kendisine nispet edilen bu medrese, aynı zamanda Abbâsî Devleti'nde kurulan ilk Hanbelî mezhebi odaklı medrese olma unvanını taşımaktadır. Bu medresede ders vermesi için ilk tayin ettiği kişinin ise Hanbelî fakîh Ali b. Muhammed ez-Zeytûnî (ö. 586/1190) olduğu söylenmektedir.³⁷ İbn Hübeyre mezhep taassubuna girilmesinden korkarak bir mescid veya medreseyi belirli mezhep mensuplarına tahsis etmekten kaçınmıştır. Kendisinin kurduğu bu medrese Hanbelî mezhebi mensuplarının ağırlıklı olduğu bir medrese olsa da aynı zamanda diğer mezheplere tâbî talebelerin de dışlanmadan eğitim gördüğü bir merkez hâline gelmiştir.³⁸ Bu bağlamda İbn Hübeyre'nin mezhepler arası ilişkileri yönetme biçimi ve mezhepler arası telifçi yaklaşımı, farklı hukuk ekollerıyla uyum içinde çalıştığını ve mezhep çatışmalarını en aza indirdiğini göstermektedir. Nitekim farklı mezheplere mensup âlimlerin ona saygı duyarak ziyaretlerde bulunmuş olması ve müzâkere meclislerine katılmaları da bunun bir göstergesi olarak sayılabilir.³⁹ Bu minvalde İbn Hübeyre genel anlamda da mezhep taassubuna girilmemesini tavsiye ederek, camilerin belirli mezhep mensuplarına tahsis edilmesinin doğru olmadığını savunmuş ve en faziletli mescidin Mescid-i Haram olduğunu söyleyerek *سَوَاءُ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ* “Hem mukim hem misafir için eşit kıldığımız...”⁴⁰ ayetini konuya delil olarak kullanmıştır.⁴¹

³⁴ Yeri gelmişken, esfle belirtmek gerekir ki zamanımızda bu saygının kırıntıları kalmıştır.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 14.

³⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/18.

³⁷ Jumaahc, “*el-Medârisü'l-Hanbeliyye*”, 362-391.

³⁸ Jumaahc, “*el-Medârisü'l-Hanbeliyye*”, 362-391.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168.

⁴⁰ el-Hac 22/25

⁴¹ İbn Receb, *Zeyl*, 1/279.

O, bu fikriyle camilerin her mezhepten Müslümanlara açık olması gerektiği kanaatinde-
dedir.

Ayrıca İbn Hübeyre, Müslümanlar arasında kurallar koyarken sıkı olunmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre eğitim verilen yerler, Allah'a ait camiler gibi olmalıdır ve burada şartlar, Allah'ın kullarına kolaylık sağlamalıdır. Benzer yolun medreselerde de gözetilmesinin çok önemli olduğuna dikkatleri çekerek bu sebepten bir medresede tahsil görmekten vazgeçtiğini belirtmektedir. Kendisi, öğrencilerin aynı mezhebe mensup olmaları gibi bazı şartlar ileri sürülmesi sebebiyle söz konusu medreseye giremediğini söylemektedir. Bu sebeple ihtiyaç duyduğu bir konuda soru sorma veya faydalı bir bilgi edinme imkânından mahrum kaldığını sözlerine eklemektedir.⁴²

2.2. İlme Verdiği Değer ve İlmî Kişiliğinin Bir Gereği Olarak Müteveziliği

İbn Hübeyre'nin ilme verdiği önemi ve tevazu sahibi bir kişiliğe sahip olduğunu göstermesi bakımından şu örnekler dikkat çekicidir:

İbn Hübeyre'nin, ilim tahsili yaparken anlayamadığı şeyleri talebesi olan kişilere sormaktan geri durmadığı ve faydalandığı bu kişiyi toplum önünde de çekinmeden arz ettiği aktarılmaktadır. Nitekim öğrencilerinden İbnü'l-Cevzî ile aralarında geçen bir olay şöyle anlatılmaktadır:

Bir gün İbn Hübeyre'ye *“Gece ibadetini kaçırın kimse, öğleden önce namaz kılarsa, sanki gece namazı kılmış gibi olur.”*⁴³ hadisi iletilmiştir, o da söz konusu hadisin anlamını İbnü'l-Cevzî'ye sormuş, İbnü'l-Cevzî de şu şekilde açıklamada bulunmuştur:

“Dil açısından, Araplar ‘Bu gece nasıldın?’ ifadesini, öğle vaktine kadar olan süreyi de kapsayacak şekilde kullanır. Fıkıh açısından ise İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre, bir kimsenin öğleden önce niyet etmesiyle orucu sahih olur. Bu da gösteriyor ki, bu vakit, gece hükmünde kabul edilmektedir.”

İbn Hübeyre bu açıklamayı çok beğenmiş ve toplu müzakere halkalarında bu hadisin anlamını kendisine İbnü'l-Cevzî'nin öğrettiğini çekinmeden tekrarlamıştır. İbnü'l-Cevzî ise cemaatin içindeki bu taltiften ötürü mahcup olduğunu aktarılmaktadır.⁴⁴

İbn Hübeyre'nin etrafında her gün ikinci namazlarından sonra ilim halkası kurulurdu.⁴⁵ Bu halkada şöyle bir hadise cereyan etmiştir. Farklı mezhep mensubu olan

⁴² İbn Receb, *Zeyl*, 1/279, 280.

⁴³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Salâtü'l-müsâfirîn”, 18.

⁴⁴ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/174.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16/416; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/233; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168.

âlimlerin bulunduğu bu mecliste, tartışılan konu hakkında Mâlikî bir fakîhin yanlısında ısrar etmesi üzerine İbn Hübeyre'nin ağzından nahoş bir kelime çıkmıştır. Daha sonra söylediği bu söze pişman olan İbn Hübeyre, meclisten kendisine kısas hükmünü uygulamalarını istemiştir. Mâlikî fakîh, vezirin kendisine birçok yardımda bulunduğunu ima ederek hiçbir şey almak istemese de ısrarlar üzerine borçlarından bahsetmiştir. Meclis, vezirin kısas yerine fidye vermesine hükmetmiştir. İbn Hübeyre, bir bedelin fakîhin borçları için olduğunu diğerinin kendisinin diyeti olduğunu belirterek takdir edilen miktarın iki katını ödemiş ve hem kendisi hem de karşı taraf için Allah Teâlâ'dan afv-u mağfiret dilemiştir.⁴⁶ Bu olaya çok üzülen İbn Hübeyre "*Vallahi, Allah'tan dünya nimetleri isterim ki onlarla ilme ve âlimlere hizmet edeyim*"⁴⁷ sözleriyle pişmanlığını dile getirmiştir. Bu olay, Vezir İbn Hübeyre'nin fikhî hükümlere karşı hassas ve sıkı sıkıya bağlı olduğunu, cömertliğini ve erdemli kişiliğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu olay, onun İslâm'ı içkinleştirdiğini gösteren bir örnek olarak kabul edilmelidir.

Öte yandan fıkıh, tefsir ve hadis bilgisinin yanı sıra Arap dili edebiyatı alanında da usta bir kalem olan İbn Hübeyre'nin dönemin şairleriyle de başta kurduğu ilim halkaları olmak üzere çeşitli vesilelerle bir araya geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda adaleti, cömertliği ve makamına olan liyakatıyla tanınan İbn Hübeyre, birçok övgüye de mazhar olmuştur. Özellikle kendi döneminde yaşayan Haysa Beysa (ö. 574/1179) gibi ünlü şairlerin ondan övgüyle bahsettiklerine rastlanılmaktadır.⁴⁸

Vezir İbn Hübeyre'nin, bilgisine güvenmesi açısından öğrencisi İbnü'l-Cevzî ile yakın ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ders vermesi için kendisine evinde bir meclis tahsis ettiği, her cuma günü kendisinin de iştirak ettiği bu meclisi halka açarak meclise katılmalarına izin verdiği belirtilmektedir.⁴⁹ Ayrıca İbn Hübeyre'nin sadık talebelerinden olan İbnü'l-Cevzî'nin kızı ile onun bu meclislerde yetişen azatlı kölesi evlenmiş, bu evlilikten Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) doğmuştur.⁵⁰

2.3. İlim Tahsili ile İlgili Tavsiyeleri

İlim tahsiline ayrı bir değer atfeden İbn Hübeyre'nin İbnü'l-Cevzî'ye ilim tahsil edecekler için verdiği şu tavsiyeler, özellikle İslâmî ilimlerin öğrenilmesinde takip edilecek yöntem açısından önem arz etmektedir.

⁴⁶ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168, 169; Zehebî, *Siyer*, 20/428.

⁴⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/319; İbn Receb, *Zeyl*, 1/252.

⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/235.

⁴⁹ İbn Receb, *Zeyl*, 1/256; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168.

⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/142; Ali Sevim, "Sibt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/87-88.

İlk olarak İbn Hübeyre, teorik şekilde öğrenilen nahiv bilgilerinin gündelik konuşmalarda uygulanmaya çalışılmasını tavsiye etmektedir. Bu çaba, kişinin gramer bilgilerini taze tutmasını sağlamasının yanında ayrıca bu bilgilerin korunmasına sevk eder. Aynı zamanda ilim tahsilinde soru sormanın önemine işaret eden İbn Hübeyre, bunun şeriata uygun bir şekilde olması neticesinde faydalı olacağını belirtmektedir.⁵¹

İkinci olarak o, ta'limi tavsiye etmektedir. Bu yolla insanların eğitim seviyelerinin artırılmasının öğretmeyi daha kolay hale getireceğini söylemektedir.⁵² Buradan İbn Hübeyre'nin insanların eğitilmesine ve toplumun bilgi seviyesinin yükseltilmesine ayrı bir önem verdiğini söylemek mümkündür.

Üçüncü olarak o, bilgilerin rastgele çalışılmasından ziyade tasnif yapılarak öğrenilmesini tavsiye etmektedir. Ona göre tasnif, kişiyi araştırmaya yönlendirir. Bir kimse, derinlemesine bilgi sahibi olmadığı bir ilimde ise tasnif yapma yetisine sahip olamaz.⁵³ Bu bağlamda İbn Hübeyre'nin ilim tahsili konusunda vermiş olduğu bu tavsiyelerin, fayda açısından günümüzde de geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

2.4. Dînî Hassasiyeti ve Halk Nazarındaki Yeri

İbn Hübeyre, dînî hassasiyeti ve fakîhliğinin bir gereği olarak vezirlik makamını temsilen bile olsa ipek elbise giymeyi kabul etmemiştir. Hanbelî fukahâsı, bulunduğu makamda Hanbelî mezhebine göre ipek ile pamuk aynı miktarda ise bu elbiseyi giyebileceğine dair cevazın bulunduğunu söyledilerse de o, ihtiyata tutunduğunu belirterek bunu kabul etmemiştir.⁵⁴ Nitekim bu olay, tabakât ve tarih kitaplarında detayıyla anılmaktadır.⁵⁵

Vezirlik makamına geldikten sonra İbn Hübeyre, bu dönemde devletin mali yapısını düzenleyen ve yolsuzluklarla mücadele eden reformlar gerçekleştirmiştir. Örneğin halifelik makamının kuvvetlenmesi ve devletin kendi topraklarında nüfuzu adına iktâ⁵⁶ arazilerini haraç arazisine çevirmesi ayrıca bu arazileri vergiye bağlaması zikredilebilir. Onun bu özverili yönetimi, halk nezdinde büyük bir itibar kazanmasına yol

⁵¹ İbn Receb, *Zeyl*, 1/273.

⁵² İbn Receb, *Zeyl*, 1/274.

⁵³ İbn Receb, *Zeyl*, 1/274.

⁵⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 1/259; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/167.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/167; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/319.

⁵⁶ Şahıslara verilen kamu arazileri anlamında kullanılan bir terimdir. Mustafa Demirci, "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43-47.

açmıştır.⁵⁷ Bu sebeple halife Müstencid-Billâh onun adaletini ve liyâkatini anlatan bir şiir yazmıştır.⁵⁸

Vezirlik görevini yürütürken dahi fakirleri görüp gözetmesi sebebiyle kendi zamanındaki muhtaç insanlar onu “yoksulların kardeşi” olarak anmışlardır. Oldukça cömert olan Vezir İbn Hübeyre, senelik geliri yüz bin dinar civarı olmasına rağmen⁵⁹ İbnü'l-Cevzî'nin belirttiğine göre⁶⁰ vezirlik görevini yürütürken dahi elindekini infak etmiş ve bu infakı dolayısıyla ömrü boyunca zekât gerekmemiş, hatta çoğu zaman borçlanmıştır.

Onun dini hassasiyetini göstermesi açısından şu olay dikkat çekicidir. O, bir adamın huzuruna alınmamasını istemiştir. Daha sonra etrafındakilerin kendisinin bu tavrını garip karşıladığını fark ederek şu açıklamayı yapmıştır:

“Bu adam köylerde bir zabıta idi. Köyümüzün yakınında bir cinayet işlenmişti. Bu sebeple adam, köyün büyüklerini ve beni yakalamıştı. Beni ata bindirmedi yanında yürüttü, bana büyük eziyet etti, ellerimi bağladı ve sonra herkesten bir şeyler alarak serbest bıraktı. Bana, "Yanında ne var?" diye sordu. "Hiçbir şeyim yok." dedim. Sertçe çıkışarak, "Git!" dedi. Fakat ona karşı duyduğum öfkenin sebebi, yolda giderken kendinden farz namazı kılmam için bana biraz süre tanımasını istememe rağmen bana izin vermemesidir. Başım açıkken bana birkaç kez kamçıyla vurdu. Onu her gördüğümde, aldığı emri yerine getirip beni tutuklamasına değil, sadece namaz kılmama izin vermemesine öfkeleniyorum.”⁶¹ Görüldüğü üzere İbn Hübeyre'nin bu tavrı, dînî vecibelerdeki hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu da öğrendiği dînî esasları içselleştirmiş bir şekilde hayatına üstün bir gayretle uyguladığını göstermektedir.

2.5. Fıkîh Pratiğinde Tasavvuf Etkisi

İbn Hübeyre, dînî ilimleri çok iyi bilen bir fakîh olmanın yanı sıra tasavvufî eğitimini fakîhliğinin bir mütemmimi olarak gören ve bu ilimleri içselleştiren bir ilim adamıdır. Nitekim kaynaklar, bu duruma tanıklık edilebilecek sayısız durumdan bahsetmektedir.

⁵⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/232; İbn Receb, *Zeyl*, 1/253, 254.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl el-Mâzinî et-Temîmî Cemâlüddîn el-Hamevî, *Müferrerü'l-kürûb fî ahbârî Benî Eyyûb*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye-el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1957), 1/194.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/168.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/167, 168; İbn Receb, *Zeyl*, 1/256, 257.

Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Hübeyre, vezirliğinin yanında mutlaka bir ilim halkası kurmuş ve orada kendi katılımıyla bazı derslerin okunmasını sağlamıştır. İbn Hübeyre'nin fikhî pratiğinin görülmesi adına şu örnek önem arz etmektedir. *el-İfsâh* adlı kitabını yazdırdığı bir mecliste, biri köle iki kişi meclise gelmiştir. Hür olan kişi, yanında getirdiği kölenin kardeşini öldürdüğünü iddia etmiştir. Bunun üzerine İbn Hübeyre suç isnad edilen adama "Onu sen mi öldürdün?" demiş, adam da kabul etmiştir. Bunun üzerine davacı, öldürülmesi için davalının kendisine verilmesini istemiştir. İbn Hübeyre, altı yüz dinar vererek köleyi öldürülmekten kurtarmış, daha sonra 50 dinar da kendisine hediye ederek onu serbest bırakmıştır. Etrafindakilerin yaşanan olay karşısındaki şaşkınlığına mukabil İbn Hübeyre, sağ gözünün çok az gördüğünü bilen olup olmadığını sormuş, aldığı olumsuz cevap karşısında başından geçen şu hadiseyi anlatmıştır:

"Bugün ölümden kurtardığım bu adam, bir gün bana geldi. O sırada evdeydim ve elimde bir fıkıh kitabı vardı, onu okuyordum. Yanında bir meyve sepeti getirdi ve bana, "Bu sepeti taşı!" dedi. Ona, "Bu benim işim değil, başkasını bul." dedim. Bunun üzerine benimle tartıştı, sonra bana bir yumruk attı ve sağ gözümü neredeyse görmez hale getirdi. Daha sonra gitti ve bugüne kadar onu bir daha görmedim. Onun bana yaptığını hatırladım ve gücüm yettiği halde ona kötülükle karşılık vermek yerine iyilikle muamele etmek istedim." demiştir.⁶² Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu olay, Vezir İbn Hübeyre'nin ahlâk-ı hamîde sahibi bir fakîh olduğunu göstermektedir. Öte yandan onun eğitim hayatında ilm-i ahlâkın büyük bir yer tuttuğu⁶³ göz önüne alındığında, bu ve benzeri olaylar karşısında takındığı üstün ahlak daha anlamlı hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Hübeyre'nin ahlak ilmini, fıkıhın kemal derecesinin bir mütemmimi olarak gördüğünü ve bu yönde hareket ettiğini söylemek mümkündür. İbn Hübeyre'nin fıkıh-tasavvuf pratikleri aktarılanlarla sınırlı olmayıp benzerlerinin hayatının bir çok alanında görülmesi mümkündür.

2.6. İlmî Yetkinliği

İçerdiği bilgilerin kıymeti ve bir nebze Vezir İbn Hübeyre'nin ilmî kabiliyetinin görülmesi açısından kısa bir anekdot aktarmakta fayda görmekteyiz. İbnü'l-Cevzî, Vezir İbn Hübeyre'den birçok hikmetli bilgiler öğrendiğini belirtmekte ve onun sünnete olan bağlılığından övgüyle bahsetmektedir. İbnü'l-Cevzî, İbn Hübeyre'den öğrendiği bazı bilgileri *el-Muktebes* adlı kitabında toplamıştır. *el-Muktebes*, elimizde mevcut olmadığı için

⁶² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/323 324; İbn Receb, *Zeyl*, 1/257.

⁶³ Nitekim giriş bölümünde ilm-i ahlâkı tahsil ettiği hocasının Şeyh Yahya ez-Zebîdî olduğu ifade edilmiştir.

ondan yapılan nakillere bakıldığında bu diyalogların, genelde âyet ve hadisler üzerinden gerçekleştiği söylenebilir.⁶⁴

Örneğin İbnü'l-Cevzî, el-En'âm Suresi'nin 151-153'üncü ayetleri hakkında İbn Hübeyre'den şunları öğrendiğini nakletmektedir: “تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ قُلْ: *“De ki: Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri bildireyim...”* meâlindeki 151'inci ayeti⁶⁵ muhkem bir âyettir ve tevhidten bahsetmesi sebebiyle burada yer alan hükümler, tüm ilâhî dinlerde kabul edilmiştir. Yine bu âyetin sonunda “تَعْلَمُونَ” *“Akıl edip düşünesiniz...”* denilmesinin sebebi, mezkûr hükümlerin akılla olan ilgisidir. Çünkü akıl, insanı Allah'a ortak koştuktan alıkoyar. Tıpkı aklın insanı anne babasına iyilik yapmaya, çocuğunu öldürmemeye ve fuhşa yaklaşmamaya teşvik etmesi gibi insan, bu tür kötülüklerden kaçınmalıdır. Bu yüzden bu ayette “تَعْلَمُونَ” *“Akıl edip düşünesiniz...”* buyrulmuştur. 152'inci âyette⁶⁶ “لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ” *“Öğüt alıp düşünesiniz”* ifadesi kullanılmıştır. Çünkü, bir insan kendisinin vefat ettiğini ve çocuğunun yetim kaldığını hayal etmesi gerektiği gibi, başkalarının mallarını çalmaktan da kaçınmalıdır. Bu hüküm insana adaleti hatırlatır ve insan “تَذَكَّرُونَ” *“Öğüt alıp düşünesiniz”* ifadesiyle uyarılmıştır. 153'üncü âyette ise “وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي” *“İşte benim dosdoğru yolum (İslâm) budur! O hâlde ona uyun...”* ifadesi yer alır ve bu ifade Allah Teâlâ'nın yolundan sapmaktan sakınmak anlamına gelir. Bu yüzden burada “تَتَّقُونَ” *“sakınasınız”* ifadesi kullanılmıştır.⁶⁷

Son kertede İbn Hübeyre'nin hayatına dair sunulan kesitler ışığında onun İslam'a bakışının selef ulemasına benzer nitelikte; doğrusu iman, amel, ihlas üçgeninde ilerlediğini söylemek mümkündür. Neticede yukarıda ifade edilenler, kendisinin İslam'ı bir bütün olarak yaşadığını göstermektedir. Bu bağlamda onun yetişme sürecinde faydalandığı farklı ilim dallarında -fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf, Arap dili gibi- uzman ilim adamlarının tesiri yadsınamaz boyuttur. Bu minvalde yukarıdaki örneklerle bakıldığında onun, nistan delilleri bazen bir fakîh bazen bir müfessir edasıyla karşılaştığı nice konuda ustaca kullanarak çözüm ürettiğinden bahsedilebilir. Ayrıca fakirlik gibi

⁶⁴ İbn Receb, Zeyl, 1/264 vd.

⁶⁵ De ki: “Gelin Rabbinizin size harâm kıldığı şeyleri bildireyim: ‘O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya-babaya iyi davranın, yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin.” (Allah buyuruyor ki: “Zira) sizi de onları da biz rızıklandırmaktayız, kötülüklerin açık olanına da gizli olanına da yaklaşmayın ve Allah’ın (öldürülmesini) harâm kıldığı bir canı haksız yere öldürmeyin.” İşte Allah size bunları, akıl edip düşünesiniz (de, gereğince amel edesiniz) diye emretti.”

⁶⁶ Ergenlik çağına ulaşıncaya kadar yetimin malına, en güzel bir şekilde olmadıkça yaklaşmayın. Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın. Biz herkesi ancak gücünün yettiği kadarıyla sorumlu tutarız konuştuğunuz zaman yakınınız bile olsa adaletli olun. Allah’a verdiğiniz sözü tutun. İşte Allah size bunları, öğüt alıp düşünesiniz (de gereğince amel edesiniz) diye emretti.

⁶⁷ İbn Receb, Zeyl, 1/264.

düştüğü zor durumlarda dahi Allah Teâlâ'ya olan tevekkülü, onun imânî noktada kuvvetini, yine kendisine zarar veren kişilere dahi hilm ve yumuşaklıkla vakûr bir şekilde davranabilmesi de sünnete bağlı ilm-i ahlâkî özümsemiş bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

3. *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ* Adlı Eseri

Abbâsî Devleti vezirlerinden güçlü bir otoriteye sahip olan İbn Hübeyre'nin *el İfsâh* adlı kitabını yazarken fukahânın ihtilafıyla ilgili bir eser yazmaya karar verdiği aktarılmaktadır.⁶⁸ Yine *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eserini kaleme almaya başlamasının sebebinin fıkıh ilmiyle ilgili müjde veren hadisi şerifler olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Ayrıca eserin ilk önceleri *el-İfsâh*'tan bir parça gibi olduğu daha sonra müstakil bir eser halini aldığı da kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷⁰ Eser, mukayeseli İslam hukuku kitabı olması açısından önem arz etmektedir. Yine yazarının fikhî uygulamalarının pratiğinde rol almış bir şahsiyet olması da eserin kıymetini artırmaktadır. Söz konusu eserinde Vezir İbn Hübeyre'nin takip ettiği usûlünü şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbni Hübeyre, eserine “Allah kimin hakkında hayrı murad ederse onu dinde fakih-iyiden iyiye anlayan kılar.”⁷¹ hadisi şerifiyle başlamış ve bu hadis bağlamında fıkıh ilminin önemi üzerinde durmuştur.⁷² Mezkûr hadisteki “dîn” ifadesinin “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” “Hiç şüphe yok ki Allah katında gerçek din İslâm'dır”⁷³ âyeti çerçevesinde İslâm olduğunun altını çizmiştir. Daha sonra mükellef kimsenin sorumluluğu açısından Hazreti Peygamber'in mübeyyin sıfatına dikkatleri çekmiştir. Bu açıdan âyet ve hadislerin bağlayıcılığına vurgu yapan İbn Hübeyre, sözü fıkıh ilmine ve bu ilmin kapsamına dahil olan konulara getirmektedir. Yine kendisi, mezkûr hadis mücibince fıkıh konularını işlerken uzun detaylara girmeyeceğini bunun yerine sorumlu olunan temel meseleleri ele alacağını ifade etmektedir.⁷⁴ Bu bağlamda mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini verirken her birinin delillerini ve bu delillerdeki istinbat yollarını ele almamakta, sadece bazı gerekçeler belirterek mezheplerin o konu hakkında kanaatlerini söylemektedir.

Kitabına ilk olarak bir fasıl başlığı koyan İbn Hübeyre, selef ulemasına ittiba ettiğini belirterek fûrû fıkha başlamadan önce kısa usûl bilgilerini vermenin konuları

⁶⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/233; İbn Receb, *Zeyl*, 1/260.

⁶⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/18.

⁷⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 1/260.

⁷¹ “من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين” Buhârî, “İlim”, 14.

⁷² İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimmeti*, 1/18 vd.

⁷³ Âl-i İmrân 3/19.

⁷⁴ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/18-21.

kavramak açısından yararlı olacağını söylemektedir.⁷⁵ Bu bağlamda söz konusu eserde yer verilen usûl bilgilerinin değerlendirilmesi uygun olacaktır.

3.1. Usûl Anlayışı

İbn Hübeyre bu eserinde yer verdiği usûl konularını mütekellimin metot ile aldığı ifade etmektedir. Dolayısıyla analiz edilecek bilgileri bu detay göze alınarak değerlendirilmesi uygun olacaktır. Müellif eserinde usûl konularının detaylarına girmemiş olsa da Kitap ve sünnetin delil oluşu, anlama tayin açısından lafzın kısımları, kıyas, Sahabe kavli ve içtihad gibi usûle dair birçok konuyu ele almıştır.⁷⁶

İnsanın bilgisinin müktesep ve zaruri olarak iki kısımda mütalaa edildiğini ayrıca delilin ise insana yol gösterici konumda oluşunu belirten İbn Hübeyre, fıkıh bu delillerdeki ince anlayış olarak gördüğü söylenebilir. Bu anlamda fıkıh; vâcip, mendûb, mübâh, mahzûr/haram ve mekrûh olarak ve mütekelimîn usulüne uygun şekilde taksim etmekte ve her birini tarif etmektedir.⁷⁷ Bu tarifler içerisinde mübâhı açıklarken kullandığı “kul için mutlak olan şey. Ancak kişi niyetiyle bu fiillerden sevap elde edebilir.” sözü dikkatleri çekmektedir. Burada karşılığında sevap veya ceza olmayan fiillerin kişinin niyeti sebebiyle sevaba dönüşeceği anlaşılmaktadır. Benzer değerlendirmenin makâsîd anlayışına sahip bazı usulcülerde de görüldüğü söylenebilir.⁷⁸

Müellif, şer'î delilleri tasnif ederken öncelikle Allah Teâlâ'nın emirlerini, ardından Hz. Peygamber'in (aleyhissalâtu ve's-selâm) emirlerini, fiillerini ve fiili gerçekleştiren kimseyi onaylamasını (takrîr) esas almaktadır.⁷⁹ Bu yaklaşım, klasik usûl-i fıkıh geleneğinde benimsenen delillerin hiyerarşik sıralamasıyla uyumludur.

Devamında, lafızların hem hakikat hem mecaz anlamlar taşıyabileceği belirtmekte;⁸⁰ bu da anlamın literal ve mecazî boyutlarının birlikte değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu vurgunun, dilin çok anlamlı yapısına dikkat çektiği ve lafız merkezli bir hüküm üretiminde semantik farkındalığın önemine atıf yaptığı söylenebilir.

⁷⁵ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/21

⁷⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/21, 25.

⁷⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/21.

⁷⁸ Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bk. Nureddin Tortop, *Karâfî'nin el-Furûk'u Bağlamında Makâsîd ve Maslahat* (Ankara: İlâhiyât, 2025), 24 vd.

⁷⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/21.

⁸⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/21, 22.

Metinde geçen “isimler; şer‘an, lügat bakımından ve kıyas yoluyla alınır” ifadesi,⁸¹ terimlerin anlam düzeylerine dair üçlü bir ayrıma işaret eder. Bu ayrım, usûl literatüründe yer alan lafız-anlam ilişkisi tartışmaları bağlamında değerlendirilmelidir. Özellikle terimlerin şer‘î anlamı ile lügat anlamı arasındaki farkın gözetilmesi, metnin metodolojik hassasiyetini yansıtmaktadır.

Ayrıca şer‘î emrlerin lafızsal yapısının vücûb ifade ettiğinin belirtilmesi, klasik usûl tartışmalarında geniş yer bulan “emrin hükmü” meselesine gönderme yapmaktadır. Ancak yazar, emrin birden fazla fiile yönelik olarak muhayyerlik (tahyîr) içermesi durumunda, bu fiillerden yalnızca birinin vâcip olduğunu, ancak bu fiilin belirlenmemiş bulunduğunu -muhayyer vacipleri- ifade etmektedir.⁸² Bu yaklaşım, bazı emirlerin bağlayıcılığına dair hükümlerin tekil değil, türsel düzeyde belirlendiğini göstermektedir. Böylece vücûb ile muhayyerlik arasındaki ilişkiye dair dengeleyici bir değerlendirme sunmaktadır. Dolayısıyla böyle bir emrin gereği, muhayyer bırakılan herhangi bir şekilde eda edilmesiyle sevabın tahsilini sağlayacağı anlaşılmaktadır.

Metinde, İmam Şâfi‘î’ye göre farz ile vâcip kavramlarının eşdeğer olduğu, İmam Ahmed b. Hanbel ve İmam Ebû Hanîfe’ye göre ise vâcibin lâzım, farzın ise daha elzem (bağlayıcı) olduğu ifade edilmektedir.⁸³ Bu görüş, usûl-i fıkıh literatüründe de genel kabul gören bir ayrımı yansıtmaktadır. Ancak, metinde işaret edilen bazı Hanbelî usûlcülerin farz ve vâcip arasındaki delil derecesi farkını vurgulaması,⁸⁴ Haneî etkisinin Hanbelî usûl düşüncesinde sınırlı da olsa varlığını göstermektedir. Fakat bazı Hanbelî usûlcüleri ise Hanbelî mezhebinin bu konuda Şâfi‘î yaklaşımına yakın olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Böylece metin, mezhepler arası terminolojik ayrımların usûlî boyutunu kısaca özetlemektedir.

Metinde, nesh kavramının sadece yaratılanların sorumluluklarını düzenleyen hükümlerle sınırlı olduğu, Allah’ın sıfatları ve tevhidi konularında nesh yapılamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca, Kur’an ve sünnetin nâsihinin kendi içlerinden gerçekleşebileceği, yine fiilin fiille nesh olabileceğinin yanı sıra icmâ ve kıyas gibi diğer delillerle

⁸¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-eimme*, 1/22.

⁸² İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-eimme*, 1/22.

⁸³ İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-eimme*, 1/22.

⁸⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Usûlü’l-fıkh*, thk. Fehd b. Muahmed es-Sedhân. (Riyad: Mektebetü’l-Abeykân, 1999), 1/186 vd.

⁸⁵ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü’n-nâzir ve cünnetü’l-munâzir*, (Lübnan: Müessesetü’r-Râyyân 2002), 1/37.

nesh yapılamayacağı belirtilerek,⁸⁶ nâsihin delil ve usûl açısından sınırları netleştirilmiştir.

Öte yandan Sahâbeden neshi aktarılan âyeti neyin neshettiğine dair bir bilgi gelmemişse bu neshin sabit olmayacağı belirtilmekte ve sağlam delil ilkesinin önceliğine vurgu yapılmaktadır.⁸⁷ Bu bağlamda Sahâbenin tamamı ve onlara ihsanla tabi olanların âdil kabul edildiğine değinilmekte;⁸⁸ ayrıca sahâbi kavlinin kıyasın önünde bir delil olarak değerlendirildiği açıklanmaktadır.⁸⁹ Yine kıyasın mezhep imamları tarafından delil kabul edildiğine işaret edilmektedir. Bununla birlikte İmam Ebû Hanîfe'ye göre istihsânın kıyasın asılları arasında sayıldığına vurgu yapılmaktadır.⁹⁰ Onun öz olarak yazdığı usûl bilgileri içerisinde mezhepler arası bu minvaldeki ayrımlara özellikle İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer vermesi, Hanefilik başta olmak üzere bulunduğu toplumda çeşitli mezheplere mensup ulemâyı dikkate almasıyla açıklanabilir.

İbn Hübeyre, hadisin delil niteliği ve kabul kriterleri üzerinde dururken, onun müevâtir ve âhad, muttasıl ve mürsel türlerine dikkat çekmiştir. Ona göre, en güvenilir hadisin isnadı, “an’ane” yoluyla kesintisiz bir şekilde aktarılmasıdır. Bu durumda râvi “işittim” veya “bana söyledi” ifadelerini kullanır. Buna karşılık, “bana haber verdi” gibi ifadeler hadisin icâzet yoluyla nakledilmiş olabileceğini gösterdiğinden, bu tür rivâyetler daha alt bir güvenilirlik seviyesinde değerlendirilmelidir. Ayrıca, çocuk râvilerin ayırt etme gücüne/temyiz sahip olduktan sonraki rivâyetlerinin kabul edildiğine de işaret etmektedir. Bu bağlamda cerh-ta’dîl ile ilgili bazı noktalara değinen İbn Hübeyre; bir râviyi tenkit eden kişinin, eleştirisinin dayandığı hususları açıkça belirtme zorunluluğunu söylemektedir.⁹¹ Onun bu cümlelerinden tenkidin, râvinin adalet vasfı üzerinde öncelikli ve belirleyici bir kıstas olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Yine bu yaklaşım, râvilerin değerlendirilmesinde şeffaflık ve delil esaslılığını ön plana çıkarmaktadır. Müellif hadislerin manaca rivâyetini de değerlendirmektedir. Bu açıdan manaca rivâyetin sadece belirli âlimlere mahsus olduğunu belirtmektedir. Onun bu ifadelerinden derin ilmî donanıma sahip İmam Ebû Hanîfe gibi kişileri kastettiği yorumunda bulunmak mümkündür. Ayrıca bu durum rivâyet ile yorum arasındaki sınırın önemine işaret etmektedir. Öte yandan o, bir râvinin rivâyet sonrası hadisi unutmamasının, hadisin delil

⁸⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/22.

⁸⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/22.

⁸⁸ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/23.

⁸⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

⁹⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

⁹¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

değerini düşürmediğini vurgulayarak, hadisın metinsel bütünlüğü ve usûlî sağlamlığının ön planda tutulduğunu göstermektedir.⁹²

İbn Hübeyre, Kur'an'da açıkça yer alan bir âyet, sahih bir sünnet veya müçtehidlerin ittifakının âhad haber ile geçersiz kılınmayacağını belirtmektedir. Âhad yolla gelen haberler, onu rivâyet eden kişinin üstünlüğü ve metninin Kur'an ile uyumuna göre tercih edilmelidir. Ayrıca müellif, müçtehidlerin icmâını, şeriat açısından bağlayıcı bir delil olarak değerlendirmektedir.⁹³ İbn Hübeyre'nin haberlerin kabul kriterleri ile ilgili olarak işaret ettiği bu ince noktalar, onun muhaddis kimliğinin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

3.2. İctihad ve Taklîd Konusundaki Değerlendirmeleri

İbn Hübeyre'nin usûl ile ilgi ele aldığı konular arasında taklîd meselesi dikkatleri çekmektedir. O, taklîdin delilsiz olarak Peygamber'in (sallâllâhu aleyhi ve sellem) sözünü kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak taklîdin, dinin esasları ve özellikle namaz gibi farz ibadetler konusunda genel nakil aracı olarak uygulanmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca, âlimler için taklîdin caiz olmadığını belirtmekte; bazı rivayetlerde Ahmed b. Hanbel'in taklîdi kabul ettiği öne sürülse de⁹⁴ Hanbelî mezhebinde genel olarak müçtehidlerin taklîd yapmasının uygun görülmediğini ifade etmektedir.⁹⁵ Müellif buradan hareketle taklîdin yasaklandığı durumlarda, müçtehidin doğru hükme varabilmesi için derin bir usûlî donanıma sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu donanım; Kur'an ve Sünnet metinlerini, onların hakiki ve mecaz anlamlarını, genel ve özel durumlarını, nesh ilkelerini, Arapçanın usûl bilgilerini, selef ulemasının ittifak ve ihtilaflarını, kıyas yöntemini ve hangi usûlî argümanların kabul edilip hangilerinin reddedileceğini kapsamaktadır.⁹⁶

Müellifin söz konusu açıklamaları neticesinde usûl-i fikhın temel unsurlarını bilen, hüküm çıkarmada kapsamlı ve derin bir yetkinliğe sahip olan bir müçtehidin taklîde ihtiyaç duymayacağını ve usûlî delillere dayanarak bağımsız karar verebileceğini ima ettiği söylenebilir. Ayrıca İbn Hübeyre'nin taklîdle ilgili açıklamaları düşünüldüğünde onun taklîdin sınırlandırılması gerektiği görüşünü desteklediği kanaatine varmak mümkündür.

⁹² İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

⁹³ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

⁹⁴ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *El-Muğnî*, thk. Muhammed Abülkâdir el-Atâ', (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997), 1/ 85,

⁹⁵ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24.

⁹⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/24, 25.

Başka bir açıdan İbn Hübeyre fetva veren kişinin delillerin sıralanması ve önceliklendirilmesine yine güvenilir tercih yollarına dikkat ederek ihtiyatlı davranması gerektiğini söylemektedir. Fetva soranın ise dindar ve adil bir müftüyü tercih etmesinin önemine ve en ihtiyatlı olanın fetvasına öncelik vermesine değinmektedir.⁹⁷ Onun bu ifadelerinden dini hassasiyetinin üst derecede olduğu, dini meselelerde sağlıklı ve tutarlı kararlar alınmasını önemseydiği çıkarımında bulunulabilir.

İbn Hübeyre, bir konuda farklı fikhî görüşlerin bulunmasının müçtehidin kesin bilgi olmadan hüküm vermemesinin gerekliliğine işaret ettiğini belirtmektedir. Bu durum, sonraki müçtehidlere içtihad yapma imkânı tanımaktadır. Ayrıca o, aynı fakîhten aktarılan görüşlerden tarihî olarak daha sonra olanın uygulamada esas alınması gerektiğini de vurgulamaktadır.⁹⁸ Müellif burada, fıkıh usûlünde müçtehidin zaman içinde gelişen ve olgunlaşan son görüşün geçerli sayılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu durum, fikhî içtihadın zamanla yenilenebileceğini ve değişebileceğini göstermektedir.

Daha sonra müellif, dört amelî mezhebin kökleşmiş olduğuna dikkat çekmektedir. İslam fıkının temelini oluşturan dört büyük imamın adalet ve ilmî yetkinlik açısından kabul gördüğünü, onların görüşlerinin sağlam bir dayanağa sahip olduğunu ve takipçilerinin de bu dört imamın öğretilerini esas aldığını vurgulamaktadır. Böylece, fıkıh ilminde bu dört imamın görüşleri referans noktası olarak kabul edildiğini ve aralarındaki görüş ayrılıklarının da bu çerçevede değerlendirildiğini ifade etmektedir.⁹⁹

İbn Hübeyre daha sonra kaleme alacağı eser hakkında bilgi vererek fûrû fıkıh mesellerini ele almaktadır.

3.3. İbn Hübeyre'nin Fûrû Anlayışı

Müellif, usûl-i fıkıh bilgilerini söyledikten sonra kitabında takip edeceği yöntem hakkında bilgi vermektedir. O, icmâ ifadesi ile bu dört imamın ittifakına işaret edeceğini, ihtilaf ifadesi ile de onların arasındaki farklılıklara işaret edeceğini beyan ederek¹⁰⁰ fûrû fıkıh eserine başlamaktadır. Böylece İbn Hübeyre, hangi görüşün icmâ, hangi görüşün ihtilaf olduğunu açıkça ayırt ederek fikhî meseleleri değerlendireceğini belirtmektedir.

⁹⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/25.

⁹⁸ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/25.

⁹⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/25, 26.

¹⁰⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/26.

3.3.1. *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ'nın Yazım ve Yöntem Açısından Analizi*

Vezir İbn Hübeyre, ilk olarak fikhî konular hakkında mezheplerin görüşlerini, özellikle mezhebin kendi imamlarına dayandırarak vermektedir. Ayrıca aynı konuda mezhep imamlarına ait birden fazla nakil söz konusu ise onları da mutlaka sıralamaya çalışmaktadır.¹⁰¹

Öte yandan eser, bir fıkıh kitabı olmasının yanında müteahhir dönemin başında kaleme alınmış bir mukayeseli İslam hukuku kitabı da sayılabilir. Başka bir açıdan müellifin tartışmalara ve işlenen konunun delillerinin detaylarına ve buradaki ihtilaflara yer vermemesi açısından eser, çok rahat bir şekilde okunup hazmedilebilen ve mezhepler arası görüşlerin genel hatlarıyla elde edilebildiği bir eser olarak günümüze ulaşmıştır. Nitekim eserin, birçok medresede ders kitabı olarak okutulduğu ve bazı yerlerde öğrenciler tarafından ezberlendiği belirtilmektedir.¹⁰² Bu bağlamda İbn Hübeyre'nin belirli bir dönem boyunca fıkıh eğitiminde önemli bir rol aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada sunulan bilgiler, söz konusu esere atfedilen kıymeti belirtmesi açısından önem arz etmektedir.

Üslup olarak İbn Hübeyre kitabında mezhep imamlarının ihtilaflarını kısa ve zaptı kolay bir şekilde belirtmeyi amaçlamıştır.¹⁰³ Bu sebeple dört fıkıh mezhebinin ittifak ettiği yerleri, “أجمعوا” veya “اتفقوا” kelimelerini kullanarak belirtmektedir. Yine konu hakkında herhangi bir mezhebin ihtilafı var ise onu belirtirken de “اختلفوا” kelimesini kullanmaktadır.¹⁰⁴ Eserin baştan sona kadar bu şekilde dizayn edildiği görülmektedir. Bu minvalde düşünüldüğünde eserin mezhepler arası bilgileri çok pratik ve hilafiyata girmeden sunduğundan bahsedilebilir.

Bu bağlamda İbn Hübeyre'nin çalışma konusu eserinde dikkat çeken hususlardan biri de bölüm başlarında o bölüme ilgili bazı âyet-i kerimelere yer vermesidir.¹⁰⁵ Bunun dışında nadiren âyetten delillere yer verdiği görülmektedir.¹⁰⁶

İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ adlı eserin, *Sahîhayn* şerhi olan *el-İfsâh*'ta yer alan bir bölüm olması sebebiyle müellifin, hadisten delillere az sayıda yer verdiği görülmektedir. Kitabına aldığı hadis-i şeriflerin isnad zincirini vermeyen İbn Hübeyre, gerekli görürse

¹⁰¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/50, 51, 53.

¹⁰² Zehebî, *Siyer*, 20/426. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/234; İbn Receb, *Zeyl*, 1/252.

¹⁰³ Bu konuda kendi ifadeleri için bk. İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*, 2/440.

¹⁰⁴ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/25, 32, 151, 218; 2/23, 59, 173, 403, 404.

¹⁰⁵ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/27, 28, 176; 2/12, 120, 218.

¹⁰⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/256.

sadece son râvisini belirtmekte, bazen sadece mana rivayetinde bulunmaktadır.¹⁰⁷ Başka bir açıdan Vezir İbn Hübeyre'nin kullandığı hadisleri, tahrir eden meşhur kitaplara da dayandırmadığı görülmektedir.¹⁰⁸ Fakat nadiren de olsa konuyla ilgili hadisin *el-İfsâh*'ta geçtiği yere işarette bulunmaktadır.¹⁰⁹

3.3.2. Mukayeseli Fıkıh Anlayışı/Yöntem Bilimi

İbn Hübeyre, mezhep imamlarından nakledilen birden fazla olan görüşlerin anlaşılması için “المشهور” veya “الأظهر” gibi ifadeler kullanmaktadır.¹¹⁰ Mezhep imamlarına ait bu sözleri naklederken sadece gerekli gördüğü yerlerde o sözlerin yer aldığı kitapları belirtmektedir.¹¹¹ Bu oranın, mezhep imamlarına dayandırdığı sözlerle göre daha az sayıda olduğu söylenebilir. Bunun dışında mezhep imamlarına dayandırdığı sözleri, doğrudan o mezhep imamına ait olduğunu belirterek nakletmektedir. Tek mezhep imamından nakledilen sözlerin birden fazla olması durumunda ise o, mezhepte meşhur fakihânın ya ismini veya kitabını zikrederek aktardığı sözleri tespit etmektedir.¹¹²

Öte yandan kendisinin de dil bilgisinin çok kuvvetli olmasının bir yansıması olarak mutlaka açıklanması gereken kelimelerin dilsel yönlerini de ele almakta ve bunu belirtirken “قال أهل اللغة” “lûgat âlimleri şöyle söylemiştir” gibi ifadeler kullanmaktadır.¹¹³

İbn Hübeyre'nin mezheplere dayalı olarak yaptığı nakilleri kısaca şöyle değerlendirmek mümkündür:

Hanbelî mezhebinden nakillerini genelde mezhebin meşhur âlimlerinden yapmaktadır. Bunlar içerisinde Ebu Bekr el-Mervezî (ö. 292/905), Hırakî (ö. 334/946) ve Mâverî'nin (ö. 450/1058) başı çektiği söylenebilir.¹¹⁴ Bu da kendinden önceki Hanbelî âlimlerden nakilde bulunduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Ayrıca İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) nakledilen aynı konudaki birden fazla olan sözlerin sıhhat derecelerini belirtme gereği duymuş ve bunu bazı yerlerde “الصحيح” “sahih” ifadesi

¹⁰⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/119; 2/118.

¹⁰⁸ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/40, 92, 119, 120, 234; 2/118.

¹⁰⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/120.

¹¹⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/41, 43, 54, 187, 422; 2/117, 335, 356, 395, 415.

¹¹¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/30, 32.

¹¹² İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/ 51, 85, 93, 95; 2/256, 322.

¹¹³ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/27, 28, 61, 71, 77, 82, 85, 167.

¹¹⁴ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/46, 49, 82.

ile kitabına taşımıştır. İmam Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı bu sözlerin sıhhat derecesini tespit ederken çeşitli Hanbelî kaynakları delil gösterdiği de göze çarpmaktadır.¹¹⁵

Öte yandan İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerini naklettiği zamanda, tespit edebilmişse kavl-i kadîmi de belirtmeye çalışmaktadır.¹¹⁶ Ele aldığı konulara genelde mezhep imamlarına sözleri dayandırmayı tercih eden İbni Hübeyre, Şâfiî mezhebi görüşlerini naklederken “بعض أصحاب الشافعي” gibi ifadeler kullanmaktadır.¹¹⁷ Bunun dışında Ebû Hâmid İshâk el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) gibi meşhur fukahâdan Şâfiî mezhebinin görüşleri hakkında nakillerde bulunduğu görülmektedir.¹¹⁸

İbn Hübeyre'nin Mâlikî olarak nakillerde bulunduğu fakîhlerin başında İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/813) ve Esbağ b. Ferec (ö. 224/840) gelmektedir. Bunun dışında bir yerde İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) yapılan rivayetleri, Mısırlılar ve Iraklılar şeklinde ayrıma tabi tutmuştur.¹¹⁹

Vezir İbn Hübeyre'nin İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerini naklederken de diğerleriyle benzer bir yöntem izlediği söylenebilir. Ancak İmam Ebû Hanîfe'nin talebeleri olan İmam Züfer (ö. 158/775), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) görüşlerine ayrı bir değer atfettiği, gerekli gördüğü yerlerde onların görüş farklılığını mutlaka belirttiğinden bahsetmek doğru olacaktır.¹²⁰ Bunun dışında İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen sözler konusunda İbn Hübeyre'nin Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952) ve Dâmegânî (ö. 478/1085) gibi meşhur Hanefî fukahâdan nakilde bulunduğu ve Hanefîler'de kabul edilen görüşü tespiti çalıştığı söylenebilir.¹²¹

İbn Hübeyre'nin eserinde dikkat çeken bir diğer husus, kendisine ait görüşleri genelde “قال الوزير” ifadesini kullanarak vermesidir. Bu durum, söz konusu kitabın talebeler tarafından yazıya geçirildiğini göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ifadeler, bir mezhebin görüşüne açıklık getirmek için kullanılabildiği gibi¹²² kendisinin bir konudaki tercihinin de belirtebilmektedir.¹²³ Bu bağlamda şu örnekler zikredilebilir:

¹¹⁵ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/51, 52, 80, 101.

¹¹⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/35, 56, 93, 219, 312; 2/18, 22, 25, 194, 242, 424.

¹¹⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/45, 96, 190; 2/65, 126, 257, 288, 374, 393.

¹¹⁸ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/63, 95, 233, 111, 266; 2/295.

¹¹⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/54.

¹²⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/93, 108, 157, 235, 391, 404; 2/48, 96, 246, 321, 322, 391.

¹²¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/93, 124, 130, 157, 313, 395; 2/158, 175, 246, 403, 410.

¹²² İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/158; 2/38, 98.

¹²³ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/164, 215; 2/63.

Müellif dört mezhep imamının genç yaştaki kadınların erkeklerle birlikte cemaatle namaza katılmalarının mekruh olduğunda ittifak ettiklerini belirttikten sonra konu hakkında ihtilaf noktaları ele almaktadır.¹²⁴ O, yaşlı kadınların bu meclislere katılımı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda bazı fakihler, gençlerde söz konusu olan mahzurların yaşlı kadınlar için geçerli olmadığını düşünerek buna cevaz verirken; diğerleri, ihtiyatın gereği olarak bu tür bir katılımın da sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur.

Bu minvalde o, İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'in yaşlı kadınların cemaatlere katılımını mutlak olarak caiz gördüğünü, bu konuda herhangi bir kerahate hükmetmediklerini belirtmektedir. Öte yandan, İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise yaşlı kadınların cemaate iştirakinin, genel olarak mekruh olduğunu ifade etmektedir. Ancak bir rivayete göre (İmam Muhammed'in İmam Ebû Yûsuf aracılığıyla aktardığı görüş), yalnızca yatı ve sabah namazlarına katılmalarının müstesna tutulduğunu ifade etmektedir. Diğer bir rivayete göre ise sadece bayram namazlarına çıkmaları caiz görülmüştür. İmam Şâfiî'nin ise meseleyi arzuların uyanması ihtimali üzerinden değerlendirdiğini; eğer yaşlı kadın hâlâ arzu edilir nitelikteyse, genç kadın gibi onun için de cemaatle namaza katılımını mekruh saydığını, arzu uyandırmayacak derecede yaşlı olanlar için ise kerahatin söz konusu olmadığını söylemiştir.¹²⁵

Bu durumu en son kendisi değerlendiren İbn Hübeyre, kadınların cemaatlere katılımını meşru ve hatta sünnet olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünü, hadislerde yer alan uygulamalara ve Hz. Peygamber ile sahabe dönemine atıfla temellendirmiştir. Ona göre kadınların cemaatte yer almaları, arka saflarda bulunmak şartıyla ne mekruhtur ne de yasaktır. Bilakis, meşru bir sünnettir. Ayrıca, bu uygulamaya yöneltilen "fitneye sebebiyet verme" gerekçesiyle ortaya konan kerahat yorumlarını da eleştirmiş. Bu itirazların, kadınların hac ibadetine iştirak etmeleriyle çeliştiğini ileri sürerek geçersizliğini vurgulamıştır.¹²⁶ Müellifin bu konudaki farklı tutumunu ve eleştirilerini muhaddis kimliği ve daha önce belirtilen içtihad anlayışıyla bağdaştırmak mümkündür.

Kendisine ait bir başka değerlendirme ise şöyledir:

Bayram günlerinde tekbir getirmenin hükmünü, hangi kelimelerle söylenmesini, ne zaman ve ne kadar getirilmesi gerektiğini söz konusu eden İbn Hübeyre, bu konuda mezhep imamlarının farklı görüşlerine yer vermiştir.¹²⁷ Son olarak kanaatini

¹²⁴ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/139.

¹²⁵ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/140.

¹²⁶ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/140.

¹²⁷ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/163-164.

belirten müellif, tekbirlerin adedi ve yeri konusunda İmam Şâfiî'nin görüşüne meyletmiştir. Kendisi bu konuda İmam Şâfiî'nin en güzel görüşe sahip olduğunu belirterek bayram günlerinde getirilen tekbirlerin başında ve sonunda üçer kere olmasını benimsemiştir.¹²⁸ Onun bu konuda İmam Şâfiî'nin görüşünü benimseyen tutumunu ilmî kimliğinin de bir gereği olarak fîrû konularda taassupla bağdaşan hareketlerden uzak kalması ve nastaki deliller ışığında kendinde hasıl olan kanaati benimsemesi olarak yorumlamak mümkündür.

Yine İbn Hübeyre'nin kanaat belirttiği ilginç örneklerden birisi de şu şekildedir:

Mezhep imamları, kişinin bir evi ibadet maksadıyla kiralayıp orada namaz kılması meselesinde görüş ayrılığına düşmüştür. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre, bir kişi evini belirli bir süreyle mescit olarak kullanmak isteyen kimseye kiralayabilir. Bu süre sonunda ev eski mülkiyet durumuna döner ve ev sahibi kira bedelini alma hakkına sahiptir.¹²⁹ Buna karşılık İmam Ebû Hanîfe, ibadet mekânı olarak kiralama işlemini geçerli saymamış ve bu durumda kira bedelinin hak edilmediğini ifade etmiştir.¹³⁰

İbn Hübeyre bu konuda İmam Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimseyerek onun bu görüşünü ibadet gibi kutsal bir amaç için yapılan fiillerin ücret karşılığı gerçekleştirilemeyeceği anlayışına dayandırmıştır. Müellif, İmam Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını, onun yüksek dinî hassasiyetinin bir göstergesi olarak görmüş ve takdirle karşılamıştır. Vezire göre bu görüş, eleştiri konusu yapılmamalı, bilakis kabulle telakki edilmelidir.¹³¹

İbn Hübeyre'nin mescit olarak kullanılacak yerlerden kira bedelinin alınmaması gerektiği görüşünü benimsemesini, ibadetin özüne zarar vermeme kaygısıyla ilişkilendirmesi ve ibadetin ticarileşmesini önlemeye çalışması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Yine müellifin bu özel konuda İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi ve takdirle karşılaması, onun bireysel içtihadı ve ibadetin ruhuna verdiği önemi yansıtır. Bu da İbn Hübeyre'nin fikhî esneklik ve mezhep içi farklılıklara saygı gösterme eğilimini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, İbn Hübeyre'nin bu konudaki kanaati, ibadetin mahiyetini koruma amacıyla dikkatle geliştirilmiş, ölçülü ve saygılı bir yaklaşımdır. Bu da onun derin bir fikhî bilinç ve hassasiyetle hareket ettiğini göstermektedir.

¹²⁸ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 1/164.

¹²⁹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/37.

¹³⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/38.

¹³¹ İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/38.

Sonuç

Avnüddîn Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, yalnızca Abbâsî Devleti'nin güçlü bir veziri olarak değil; aynı zamanda İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi temel disiplinlerde derin bir birikime sahip, çok yönlü bir âlim olarak temayüz etmiştir. Onun ilmî ve siyasî kimliği, döneminin şartları içinde birbirini tamamlayan iki ayrı kuvvet olarak değerlendirilmelidir. İbn Hübeyre, hem idarî başarılarıyla Abbâsî hilafetini Selçuklu etkisine karşı koruma yönünde önemli adımlar atmış, hem de ilim halkaları, medrese faaliyetleri ve kaleme aldığı eserleriyle İslam ilim tarihine kalıcı katkılarda bulunmuştur.

Özellikle *ihtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ* adlı eseri, mezhepler arası ihtilafları sade ve sistematik bir biçimde ele almasıyla mukayeseli İslam hukuku edebiyatının önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Eserdeki dilsel sadelik, mezheplerin görüşlerinin özlü şekilde aktarılması ve tarafsız bir bakış açısıyla sunulması, eseri hem öğretici hem de yönlendirici kılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu eser, yalnızca dört mezhep arasındaki ihtilafların kayda geçirilmesi değil, aynı zamanda mezhepler üstü bir uzlaşma zemininin inşasına yönelik önemli bir gayretin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda içtihad ve taklid konusundaki görüşleri, sünnete olan hâkimiyeti ve bağlılığı da ayrı bir değer taşımaktadır. Ayrıca müellifin ve söz konusu eserinin daha kapsamlı araştırmalara konu edilmesi, ilgili literatüre önemli katkılar sağlayabilecek potansiyel imkânlar sunmaktadır.

İbn Hübeyre'nin ilmî kişiliği yalnızca fıkıh ve hadis bilgisiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda selefite ittibanın bir gereği olarak ilm-i ahlâkî (tasavvufî eğitim) tahsil ederek İslam'ın iman, amel ve ihlas temelli bütüncül yapısını şahsında içselleştirmiştir. Tasavvufî terbiyeye olan ilgisi, zâhirî ilimlerle bâtinî derinliği birleştiren bir ilim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu özellik, onun sadece ilmî meselelerde değil, günlük hayatındaki tutum ve davranışlarında da tezahür etmiştir. Kendisine zulmeden kimselere dahi yumuşaklıkla karşılık vermesi, adalet ve tevazu eksenli bir yönetim anlayışı sergilemesi, ahlakî bir ilim olarak değil, yaşanan bir değer olarak ele aldığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İbn Hübeyre'nin hayatı ve eserleri hem geçmişte hem de günümüzde mezhepler arası anlayışı geliştirme, ilim ve ahlakî bir arada yaşama ve yaşatma noktasında ilham verici bir örneklik sunmaktadır. Onun bıraktığı ilmî miras, yalnızca fıkıh alanına değil, İslam ilim geleneğinin bütününe katkı sağlayan çok yönlü bir değerdir. Bu yönüyle İbn Hübeyre, ilim, hikmet ve adaletin birlikte vücut bulduğu bir şahsiyet olarak İslam düşünce tarihinde müstesna bir yere sahiptir.

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

- Aykaç, Mehmet. “İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cemâlüddîn el-Hamevî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl el-Mâzinî et-Temîmî. *Müferrecü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl vd. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye-el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1957.
- Demirci, Mustafa. “İktâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbiddîn Abdirrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dimeşkî. *er-Ravdateyn fî ahbâri'd-devleteyni'n-nûriyye ve's-salâhiyye*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Esbahânî, Ebû Abdillâh İmâduddîn Muhammed b. Muhammed Safiyyuddîn b. Nefisüddîn Hâmid b. Elih. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr: Kısmu şuarâi'l-Irak-1*. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. Bağdât: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmî el-İrâkî, 1955.
- Ğazzî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rufâî, 1983.
- Hançabay, Halil İbrahim. “Abbâsîler'in Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre”. *Marmara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 45-72.
- Hançabay, Halil İbrahim. “Bir Abbâsî Veziri İbn Müslime”. *Belleten* 85/303 (Ağustos 2021), 423-461.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîh-u Bağdât*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halil Şahâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed eş-Şeybânî. *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*. thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir*. Lübnan: Müessetü'r-Râyân 2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *El-Muğnî*. thk. Muhammed Abülkâdir el-Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Muflih, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî. *Usûlü'l-fıkh*. thk. Fehd b. Muahmmmed es-Sedehân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târih*. thk. Ömer Abduselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Jumaahc, Okab Yousif. "el-Medârisü'l-Hanbeliyye fî Bağdât ve eseruhâ fî fikri'd-dînî ebâne'l-asri's-Selcûkî". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. ed. Mustafa Demirci vd. 4/361-391. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Mâristâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mason, Herbert. *Two statesmen of mediaeval Islam: vizir ibn Hubayra and caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*. Netherlands: Mouton Publishers, 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Sevim, Ali. "Sibt İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, ŞemsüddînEbü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mirâtü'z-zamân fî tevârihi'l-'ayân*. thk. Muhammed Berekât vd. 22 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâlti'l-Âlemiyye, 1434.
- Tortop, Nureddin. *Karâfî'nin el-Furûk'u Bağlamında Makâsîd ve Maslahat*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025.
- Üneys, Abdülhakîm. *el-Vezîr İbn Hübeyre ve havâtıruhu fî'l-Kurân*. Dubâi: Dâiratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.
- Vâil Muhammed Abdullah. *Menhecü'l-İmâmi'l-Vezîr b. Hübeyre fî fihhi'l-hadîs fî kitâbihi'l-İfsâh an Meânî's-Sihâh*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2018.

Muhyiddîn İbn Arabî'ye Göre Hüküm Teorisi*

Cumali KÖSEN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology

Çanakkale/TÜRKİYE

cumali-1974@hotmail.de | orcid.org/0000-0003-4245-9488

Öz

İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesi başta olmak üzere nazarî tasavvuf açısından kendisine en çok atıfta bulunulan âlimlerin başında gelmektedir. Onun tasavvuf ilmine katkıları ve halefleri üzerindeki etkisi inkâr edilemez. İbn Arabî'nin tasavvuf alanındaki bu özgün tutumu onun fıkıh alanındaki düşüncelerinde de özgünlük olup olmadığı sorunsalını beraberinde getirmektedir. Bu nedenle onun fıkha dair düşüncelerinin incelenmesi gerekmektedir. Zira kendisi tasavvuf alanında otorite kabul edilse de fıkıh alanında da ciddi mesai harcamış ve fıkha dair uzun uzun açıklamalara yer vermiştir. Fıkıh disiplini geniş anlamda “şer’î hükümleri bilmek” şeklinde tarif edildiğinden İbn Arabî'nin hüküm teorisini ortaya koymak onun fıkıh düşüncesini anlamamıza önemli katkılar sunacaktır. Bu çalışmada onun hüküm teorisi bağlamında hükümleri şer’î mi aklî mi gördüğü, mubâhı ve ibâha-i asliyyeyi şer’î hüküm görüp görmediği, onun açınsından hükümsüzlük durumunun mevcut olup olmadığı, son olarak devlet başkanının helâl ve haram koyma yetkisine sahip olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Böylece bu çalışma, fıkıh düşüncesi açısından onun, Zâhirî ve Ehl-i hadîse yakın olup olmadığına dair tartışmaya da katkı sunmuş olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî, hüküm

* Çalışmamı baştan sona okuyarak değerlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAG’a katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Geliş/Received: 23.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Kösen, Cumali. “Muhyiddîn İbn Arabî'ye Göre Hüküm Teorisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 573-590./Kösen, Cumali. “The Theory of Ahkâm According to Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabî”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 573-590.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1625515>

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.

© Cumali KÖSEN | CC BY-NC-ND 4.0 International

teorisinde Sünnî düşüncenin genel yaklaşımına sahip biridir. Ancak ictihada ve kıyasa sıkça başvurup hükümlerin fazlaştırılmasından ziyade nasların zâhirine bağlı kalınması ve teklifin sınırlı olması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Zâhirîler'e yakın bir tutum sergilediği söylenebilir. O, ictihada sıkça başvurmanın ümmete ek yükümlülükler getireceğini, bu durumun ise nebevî uygulamaya uygun düşmeyeceğini vurgular. Ayrıca ibahâ-i asliyyeyi şer'î bir hüküm kabul etmeyip ilke olarak değerlendirdiği ve teklifin hiçbir durumda kalkmadığını savunduğu görülür. Bununla birlikte o, hükümlerin nübüvvet öncesinde mevcut olduğunu ve vahyin mevcut olan hükümleri sadece pekiştirmek için geldiğini belirtir. Bu ve benzeri yaklaşımlarıyla İbn Arabî'nin, eserlerinde hüküm teorisine yönelik özgün bazı açıklamalara yer verdiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Fıkıh, Hükümler, Mübâh, İbâha-i Asliyye

The Theory of Ahkâm According to Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabî

Abstract

Ibn 'Arabî is one of the most frequently cited scholars in the field of theoretical Sufism, especially the idea of waḥdat al-wujūd. His contributions to the science of Sufism and his influence on his successors cannot be denied. This original attitude of his in the field of Sufism necessitates an examination of whether his thought in the field of fiqh was also original. For, although he is considered an authority in the field of Sufism, he also spent serious time in the field of fiqh and gave long explanations. Since the discipline of fiqh is broadly defined as "knowing the shari'ah rulings", exploring Ibn 'Arabî's theory of ruling will make significant contributions to our understanding of his thought on fiqh. This study seeks to answer several key questions: Does Ibn 'Arabî regard rulings as rooted in divine revelation (shari'ah) or in rationality ('aql)? Does he categorize mu-bâh and ibâha asliyya as part of shari'ah rulings? Are there cases, in his view, where legal responsibility (taklîf) does not apply? Lastly, does he attribute the authority to declare acts ḥalâl or ḥarâm to the head of state? Thus, this study will contribute to the debate on whether he was shared affinities with al-Zāhirî and Ahl al-Hadîth in terms of fiqh thought. As far as we can determine, Ibn 'Arabî follows the general approach of Sunnî thought in the theory of ahkâm. However, he does not resort to ijtihâd and qiyas frequently and argues that the ahkâm should not be multiplied, but that one should adhere to the letter of the Qur'ân and Sunnah and limit the proposal. In this context, it can be said that he is shared affinities with the Zāhirîs. He emphasized that frequent recourse to ijtiḥad would impose additional obligations on the ummah, which would be incompatible with the Prophetic practice. In addition, he does not accept ibahâ al-asliyyah as a shari'ah ruling but considers it as a first principle and argues that the offer is not abrogated in any case. Nevertheless, it can be said that he included some original

explanations by stating that, according to him, the aḥkām existed before prophethood and that revelation just came to confirm the already existing aḥkām.

Keywords: İbn 'Arabî, Fiqh, Aḥkām, Mubāḥ, Ibāḥa al-Asliyya

Giriş

İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesi akademik ve ilmî çalışmalara konu olsa da onun fıkıh düşüncesi yeteri düzeyde incelenmemiştir. Halbuki *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin önemli bir kısmı fıkıhla ilgilidir. Görebildiğimiz kadarıyla Mahmûd M. el-Gurâb'ın 1981 yılında kaleme aldığı ve İbn Arabî'nin eserlerinden derlediği *el-Fıkhu 'inde Şeyhi'l-Ekber* adlı eseri önemli bir boşluğu doldurmaktadır.¹ İbn Arabî'nin fıkıh düşüncesiyle ilgili bir başka eser, Mahmûd Fârûk el-Bedrî tarafından 2005 yılında hazırlanan *Fıkhu's-Şeyh İbn Arabî fi'l-İbâdât ve Menhecuh fi'l-İstinbât fi Kitâbihi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı doktora çalışmasıdır.² Yazar söz konusu çalışmasında genel olarak onun usulü fıkıh anlayışına yer verir, ardından ibadet bölümü bağlamında İbn Arabî'nin fıkıh düşüncesine dair önemli tespitlerde bulunur. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) 2002 yılında neşredilen *Hakezâ Tekelleme İbn Arabî* adlı eseri doğrudan fıkıh düşüncesiyle ilgili olmasa da bu alanda önemli bilgiler içermektedir.³ Kâşif Hamdi Okur tarafından 2007 yılında hazırlanan "Muhyiddin İbn Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı" adlı makalesi de büyük önem arz etmektedir.⁴ Ayrıca Murâd b. Ferdiyye ve Alî Mahdâdî tarafından 2022 yılında hazırlanan "et-Tecdîdü'l-fikhî 'inde's-Sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fi'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Enmûzecen)" adlı makale, başlığı itibariyle iddialı olsa da içerik olarak İbn Arabî'nin fikhî bazı görüşlerine ve bir mezhebe bağlı olup olmadığına kısaca temas etmekle yetinmiştir.⁵ Son olarak Ali Osman Balcı tarafından 2024 yılında "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği" müstakil bir çalışmaya konu olmuştur.⁶

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'nin hüküm teorisine dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Halbuki onun fıkıh düşüncesini anlamamız hüküm teorisine dair yaklaşımını bilmemize bağlıdır. Bundan ötürü tarama ve metin analizi yöntemiyle İbn

¹ Mahmud Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkhu 'inde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (y.y.: Matbaatu Nadr, 1993).

² Mahmûd Fârûk el-Bedrî, *Fıkhu's-Şeyh İbn Arabî fi'l-İbâdât ve Menhecuh fi'l-İstinbât fi Kitâbihi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Irak: Câmiatu Bağdâd, 2005), 92, 96.

³ Bu eser, Numan Konaklı tarafından *Böyle Buyurdu İbn Arabî* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Böyle Buyurdu İbn Arabî*, İstanbul: Mana Yayınları, 2022).

⁴ Kâşif H. Okur, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 213-246.

⁵ Murâd b. Ferdiyye ve Alî Mahdâdî, "et-Tecdîdü'l-Fikhî 'inde's-Sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fi'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Enmûzecen)", *Mecelletü'l-lügati'l-Arabiyye* 24/1 (2022), 207-224.

⁶ Ali Osman Balcı, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 17/2 (2024), 702-721.

Arabî'nin eserleri merkeze alınarak bir inceleme yapılacaktır. Bu çalışma, dört ana başlıktan ibaret olup birinci başlıkta İbn Arabî'ye göre hükümler ele alınacak, ikinci alt başlıkta ibâha-i asliyye meselesi müstakil şekilde incelenecektir. Zira onun şer'î bir hüküm olup olmadığı usûlcüler tarafından tartışılmalı bir meseledir. Üçüncü alt başlıkta İbn Arabî'ye göre hükümsüzlük meselesi incelenecek ve son olarak tahlîl ve tahrîm yetkisinin kime ait olduğu üzerinde durulacaktır.

Fıkıh disiplini genel anlamda “amelî hükümleri bilmek” şeklinde tarif edilebilir. Bu amelî hükümlerin kaynağının şer'î mi ya da aklî mi olduğu sorunu İslam âlimleri arasında ihtilafli bir meseledir. Bu tartışmanın bir uzantısı olarak hüküm kavramı; “Şâri'in hitabı” veya “Şâri'in hitabının eseri” şeklinde tarif edilir.⁷ Birinci tanımı tercih eden Eş'arîler onun kadîm oluşunu savunurken ikinci tanımı tercih eden Hanefîler ise onun hâdis olduğunu kabul ederler. Her iki tanımında da Şâri'in hitabına yapılan vurgu hükmün şer'î olduğu, aklî olmadığı ön kabulünden kaynaklanır. Buna mukabil Mu'tezile büyük oranda meseleyi hüsn ve kubuh teorisi bağlamında ele alıp hükmün aklî olduğuna atıfta bulunur.⁸

Mu'tezile ve Eş'arîler pek çok konuda olduğu gibi hüküm teorisinde de iki farklı ana akım olarak İslam düşüncesini şekillendirmişlerdir. Mu'tezile ekolü hükmün, fiillerin vasfı olması hasebiyle bizzat fiilin kendisinde mevcut olup akılla idrak edilebileceğini, bunun için hitâba ve şeriata gerek olmadığını ileri sürmesine karşın Eş'arîler, hükmün Şâri' tarafından verilen bir değer olduğunu belirtirler. Bu nedenle Mu'tezile hükmün bahsini hüsn-kubuh kavramları çerçevesinde ele alırken Eş'arîler ise “Şâri'in hitabı” bağlamında incelerler. Diğer bir deyişle hitâbın olmadığı zaman ve coğrafyada Eş'arîler açısından hükümden bahsetmek pek mümkün değilken Mu'tezile'ye göre iyilik-kötülük aklî olduğundan şer'î hitabın olmadığı yerde de hükümden bahsedilebilir. Buna göre Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki temel fark sorumluluk ve teklif meselesiyle irtibatlıdır. Bir başka ifadeyle mesele peygamberin olmadığı veya gönderilmediği dönemlerde insanların mükellef tutulup tutulmayacağıyla ilgilidir. Bu nedenle Eş'arî kalamcılar fetret kavramını sıkça kullanır. Onlara göre fetret; hem nübüvvetin olmadığı

⁷ Ebû Hâmid al-Gazzâlî, *el-Menhûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 63; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/96; Muvaffakuddîn b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cümnetü'l-Münâzir* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/43; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh fî Şerhi't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 1/40.

⁸ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Şlmiyye, 1403/1982), 1/334; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/123; Sezai Bekdemir, “Fıkıh Usûlünde Hüküm Teorisi ve Hükmün Kadîm-Hâdis Oluşu Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/75 (2020), 810-821. Ayrıca ilahî hitabın mahiyeti için bkz. Cumali Kösen – Mansur Koçınkağ, *İlahî İlmin Mahiyeti ve Malûmla İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

Hız. İsa ve Hız. Peygamber arasındaki zaman dilimini ifade eden hem de İslam dininin kendilerine ulaşmadığı insanlar için kullanılan bir kavramdır.⁹ Mu'tezile ise aklın yetkinliğine binaen şeriatın ve nübüvvetin olmadığı zaman ve coğrafyada da insanların sorumlu olduğunu ileri sürer.¹⁰

Hüküm teorisi büyük oranda hüsun-kubuh meselesiyle irtibatlı olduğundan Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki problemin temeline temas etmekte yarar vardır. Bir bütün olarak hükümlerin tamamının aklî olduğu veya hükümlerin ancak şeriatla idrak edileceği şeklindeki bir iddiayı Mu'tezile'ye veya Eş'arîler'e nispet etmek pek tutarlı değildir. Zira Mu'tezile, ibadet gibi alanlarda aklın hükümleri idrak etmede yetkin olmadığını itiraf ederken Eş'arîler de aklın, şer'î hükmü asla idrak edemeyeceğini iddia etmezler. Her iki ekol arasındaki temel fark, hükmün Şâri' ile irtibatlı olup olmamasıyla doğrudan ilgilidir. İlahî hitabın anlaşılması hususunda Eş'arîler'e nispetle akla daha büyük bir alan açan Mu'tezile'ye göre hüküm, fiillerin sıfatıyla ilgili olduğu için aklın onu idrak etmesi, ona göre hükmetmesi gayet tabii bir durumdur. Eş'arîler ise meseleyi dünyevî iyilik ve kötülük olarak görmeyip tamamen uhrevî olarak değerlendirdiklerinden hükmü Şâri' ile irtibatlı ele alırlar. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki farka temas ederken hüsun ve kubhun üç farklı anlamda kullanıldığını vurgular. Birincisi: Kemâl ve noksanlık bağlamında bir şeyin tam veya nâkıs olması hasebiyle hasen veya kabîh tabiri kullanılır. İkincisi: İnsan tabiatının bir şeyi iyi veya kötü görmesi bağlamında hasen ve kabîh kavramına yer verilir. Üçüncüsü ise sevap ve ikâb anlamında hüsun ve kubuh istimal edilir. İlk iki anlamı itibariyle hasen ve kabîhin aklî oluşu hususunda Eş'arîler ile Mu'tezile arasında bir fark yoktur. Her iki ekol arasında temel ayrım teklîf ve sorumluluk bağlamında kullanılan üçüncü kısımdır.¹¹ Diğer bir deyişle kişinin cennete ve cehenneme girmesine sebep olan eylemlerin hükümleri Eş'arîler'e göre şer'îdir ve şeriatın olmadığı yerde herhangi biri için ahiret bağlamında sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir. Buna mukabil Mu'tezile'ye göre akıl, hükümleri idrak edebildiği için nübüvvetin ve şeriatın olmadığı topluluklar da mükelleftirler.

Şeriatların zamanla değişimi göz önüne alındığında ve bir meselenin bir şeriatla helâl iken diğer şeriatla haram olması gibi hususlar bu üçüncü kısmın şer'î oluşunu destekler mahiyettedir.¹² Diğer bir ifadeyle cezâ ve ikâb bağlamında kullanılan hüsun ve

⁹ Metin Yurdağır, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475-480.

¹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Bilal Taşkın, *Kelâmcılar ile Usulcülere Göre Hüsun-Kubuh Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123.

¹² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkh*, thk. M. Hasan Hayto (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403/1982), 534.

kubhun şer'î kabul edilmesi daha mantıklı görünmektedir. Bu elbette aklın iyi veya kötüyü idrak etmede bir rolünün olmadığı anlamına gelmez. İnsan tabiatı gereği dahi pek çok şeye iyi veya kötü sıfatlarını nispet edebilir. Fakat bunun tek başına teklîf için yeterli olup olmadığı ayrı bir konudur. Ancak nübüvvetin ve şeriatın olmadığı toplumlarda teklîfin tamamen düşmesi bağlamında Eş'arîler tarafından dile getirilen iddia da pek makul görünmemektedir. Zira bu topluluklar azımsanmayacak kadar büyük bir gruptur ve bunların tamamı için mükellefiyetin düşmüş olması onların hikmetsiz şekilde var olduğu sorununu akla getirebilir. Bununla birlikte sırf akıldan dolayı onları mükellef tutmak da pek adilane bir tutum olarak görülmeyebilir. Çünkü sırf akıldan hareketle tanrıyı bulmak, nübüvveti ispat etmek ve onların sonucunda dile getirilen hükümlere ulaşmak herkes açısından pek kolay değildir.

Bu çalışmada öncelikle İbn Arabî'nin fıkıh düşüncesi bağlamında hüküm teorisi ele alınıp incelenecek ve yukarıda zikredilen ekollerden hangisine daha yakın bir tutum içine olduğu tespit edilecektir. Onun tasavvuf düşüncesiyle ilgili pek çok çalışma yapılmış olsa da fıkıh sahasındaki düşünceleri hakkında çalışmalar yeteri düzeyde değildir. Konunun devamında öncelikle İbn Arabî'nin hüküm kavramıyla neyi kastettiği ortaya konulacak, ardından tartışmalı bir mesele olmasından ve İbn Arabî'nin konuyla ilgili özgün bazı görüşlerinden ötürü ibâha-i asliyye kavramına detaylı temas edilecek ve nihayetinde hükümle ilintili bazı hususlar ele alınıp incelenecektir.

1. İbn Arabî'ye Göre Hükümler

İslam hukuk düşüncesinde hükmü vazeden için “hâkim”, hükmün muhatabı için “mahkûm aleyh” ve hükmün konusu hakkında “mahkûm fih” tabiri kullanılır. Hâkim; usûlcülere göre akıl veya Şâri'; hükmün muhatabı mükellef olan insan, konusu ise insanların eylemleridir. Hüküm bazı usûlcüler tarafından sadece teklîfle ilintili bir kavram olarak ele alınmasına karşın diğer bazı usûlcüler, vazî olanları da hüküm kavramı altında incelerler.¹³ Genel kanaate göre teklîfle ilgili hükümler; farz, sünnet, mübâh, mekrûh ve harâm diye beşe ayrılırken aynı şekilde vazî hükümler de rükûn, şart, illet, sebep ve mânî şeklinde beş kısımda ele alınır. Ayrıca azimet-ruhsat, sahîh-fâsid-bâtıl gibi farklı kavramlar da hükümler bağlamında incelenen kavramlardır.¹⁴

Mu'tezile hükmü, fiillerin sıfatları bağlamında değerlendirir. Buna mukabil Eş'arîler ve Mâtürîdîler hükmün Şâri'in hitâbıyla irtibatlı ele alırlar. Şâri'in hitabı bağlamında hükmü ele alan âlimlerin kahir ekseriyeti mübâhi da şer'î bir hüküm olarak

¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89 vd.; Tâceddîn es-Sübkî, *Râfi'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999), 483; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/23.

¹⁴ Mansur Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 40 vd.

kabul ederler. Zira bir şeyin serbest oluşu da bizzat Şâri' tarafından ifade edilen bir husustur. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki temel ayrım noktası, Eş'arîler bizzat hitâbın kendisine hüküm derken Mâtürîdîler hitâbın eserini hüküm olarak kabul ederler. Söz gelimi Allah'ın "namaz kılın" hitabı, Eş'arîlere göre bu hitabın kendisi olan "îcâb" hüküm olarak kabul edilirken Mâtürîdîlere göre ise bunun eseri olan "vâciplik" hükümdür. Aralarındaki bu farklılığın nedeni tekvîn sıfatını ilahi sıfat olarak kabul edip etmemekle ilgilidir. Nitekim Eş'arîler tekvîn sıfatını kabul etmeyip tekvîn ve mükevveni aynı görürken Mâtürîdîler tekvîn sıfatını kabul edip tekvîn ile mükevveni farklı değerlendirirler.¹⁵

Hüküm, teklifle irtibatlı ele alan bazı âlimler herhangi bir teklif ve sorumluluk gerektirmediği için mubâhı hüküm olarak kabul edilmesini reddetmişlerdir. Aynı şekilde hüsun ve kubuh bağlamında meseleyi ele alıp haseni, "medhi gerektiren şey" şeklinde tarif edenlere göre de mubâh, şer'î bir hüküm olarak kabul edilememektedir. Nitekim konuyla ilgili doktora tezi hazırlayan Hikmet Şavluk konuya ilişkin şu açıklamayı yapar:

*Hasen ve ibâhaya getirilen tanım mubâhın hasen fiillerden olup olmamasına neden olmaktadır. Hasen "Şâri'in izin verdiği fiiller", "failin yapmaya hak sahibi olduğu fiiller", "yapıldığında sevab verilmesi de bir günahın işlenmediği fiiller", "Şâri'in nehyetmediği fiiller" olarak tanımlanırsa mubâh da hasen fiil tanımına dâhil olur. Ancak haseni, medhi gerektiren fiiller şeklinde tanımlayanlara göre mubâh, hasen veya kabîh fiil türlerine dahil değildir.*¹⁶

İbn Arabî, *Futûhât* adlı eserinde dağınık şekilde hükümle ilgili konulara temas eder ve hükümleri yaygın kabule uygun şekilde; vâcip/farz, mendûp, mubâh, mekrûh ve harâm olmak üzere beşe ayrılır. Nitekim bir yerde "Allah, sana genelde şariat ölçütünü vermiş, farzlarını, mendûplarını, mubâhlarını, harâmalarını ve mekrûhunu ayırt etmiş ve bu konuyu kitabında ve peygamberinin dilinde hükme bağlamıştır"¹⁷ diyerek hükmün kaynağının Allah'a ve Resûlü'ne ait olduğunu belirtir. Başka bir yerde "İnsanın ürün ve ekini, onun amelleridir. Amelleri ise, (ya) vâcip (ya) mendûp, daha çok da mubâhlardır. Mekrûh ve mahzurlu (harâm) olanların buraya girmesi söz konusu değildir" diyerek hükümlerde ağırlıklı olanın mubâh olduğunu belirtir.¹⁸ Başka bir yerde bâtinî yorum yaparken şöyle der: "Şer'i ölçüler murakabeyi düzenlemek için (murakabeyi

¹⁵ Detaylı bilgi için kz. Hikmet Şavluk, *Fıkıh Kelam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 74.

¹⁶ Şavluk, *Fıkıh Kelam İlişkisi*, 173.

¹⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012), 2/360.

¹⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/20.

düzenlemek için de şer'i ölçüler) gelmiştir. Bunlar beş tanedir: Farz, mendûp, mubâh, mekrûh ve harâm.”¹⁹ Bazı yerlerde daha açık şekilde hükümlerin adedini belirtmek üzere şöyle der: “Hüküm beşe ayrılır: Vâcip, harâm, mubâh, mekrûh ve mendûp.”²⁰

İbn Arabî diğer bir yerde hükümleri öncelikle emir ve nehiy olmak üzere ikiye ayırır, ardından emri; vâcip, mendûp, mubâh, nehiy ise harâm ve mekrûh şeklinde tak-sim eder.²¹ Ona göre emir, mutlak şekilde kullanıldığında vucûb, nehiy ise tahrîm ifade eder.²² Bir diğer yerde veli ve nebi ayrımından bahsederken hükümleri medh ve zemm bağlamında şöyle tarif eder: “Sonra hüküm, emir ve yasak diye ikiye ayrılır. Emir, serbest bırakılan-mubâh ve teşvik edilen kısım diye ikiye ayrılır. Bu kısım, yapmayanın dince kınandığı kısım -ki bu kısım farz ve vâciptir. Yasaklama da ikiye ayrılır. Birin-cisi, yapanın kınandığı bir işi yasaklamaktır ki bu kısım, harâm diye isimlendirilir. İkinci-si, yapmamanın övüldüğü bir işten engellemektir. Böyle bir davranışın yapılması kınanmaz ve bu kısım mekrûh diye isimlendirilir.”²³

Öte yandan İbn Arabî hükümleri itaat, günah ve teşvik bağlamında şöyle tasnif eder: “Meşru hükümler yükümlülere gelip fiillerine iliştiğinde, yükümlülerin fiilleri hakkındaki hükümleri itaat, günah, teşvik edilen ve edilmeyen kısımlardır. İtaat ve günah, harâm ve farz gibi yapılması veya terk edilmesi emredilenlerdir. Teşvik edilen ve edilmeyen fiiller, mendûp ve mekrûhlardır. İtaat veya günah olmayan veya teşvik edilen veya edilmeyen kısmına girenler ise mubâhlardır.”²⁴

İbn Arabî genel olarak mubâhın sevap veya cezaya konu olmayacağını belirtme-sine rağmen zaman zaman mubâhın ecre sebep olabileceğini belirtir. Söz gelimi “Mu-bâha verilecek bir sevap olmadığı gibi onun günahı da yoktur. Bununla beraber mu-bâhın mubâh olduğuna iman edenden ecrin düşürüldüğüne dair bir hüküm bilmiyo-ruz.”²⁵ der. Başka bir yerde de şöyle der: “Dinde üstün olan, sınırlamadır (takyîd). Çünkü serbest olan fiil anlamında mubâhın bir ödülü ve yükümlülüğü yoktur. İbadetler yü-kümlülük, yükümlülük ise bir sınırlamadır.”²⁶ Böylece o mubâhın serbest alanı ifade et-tiğini vurgulamasına rağmen onun Şâri’ tarafından mubâh kılındığına inanılması ha-linde sevap kazanılacağını belirtir. Nitekim bir diğer yerde daha sarîh bir şekilde

¹⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/291.

²⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 9/88; 9/200; 9/426.

²¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 10/289.

²² Muhyiddîn İbn Arabî, *Risâle fî Usûlü'l-Fıkh (Mecmû'ar-Resâil fî Usûli'l-Fıkh içinde)* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Eh-liyye, 1324/1906), 28.

²³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/431.

²⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 16/259.

²⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 17/272.

²⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/269.

“Mubâh bir işi işlerken onu Allah'a yaklaşma niyetiyle yapmalısın; o niyet o işin mubâhlığına inanmandır. Bu nedenle onu yapmışsan onun karşılığında sevap kazanırsın.”²⁷ der.

Ayrıca İbn Arabî'ye göre Şâri' herkesi yapabildiği şeylerle sorumlu tutmuş ve mubâhı da nefislere kolaylık sebebi saymıştır. Nitekim o bu bağlamda şu ifadelerle yer verir: “Allah herkesi yapabildiğiyle sorumlu tutmuş, nefsin karşılaştığı her güçlükten sonra kolaylık yaratmış, hükümlerin arasına mubâhı bir hüküm olarak yerleştirmiş, onu nefislerin rahatlık ve genişliğe çıkmasının sebebi kılmıştır.”²⁸ Buradaki ifadelerinden de onun mubâhı şer'î bir hüküm gördüğü ve nefisle irtibatlandığı anlaşılmaktadır. O, muhtemelen bundan ötürü zaman zaman mubâhtan uzak durulması gerektiğini savunur. Bir yerde “Bilmelisin ki, nefse üç yerde muhalefet edilir: Mubâh, mekrûh ve harâm” der.²⁹ Örnek olarak def çalmayı ve eşinin avret mahalline bakmayı zikreder.³⁰ Ona göre her ikisi de mubâh kapsamında olmasına rağmen bunlardan uzak durmak daha evladır. O, bu hususu şu şekilde izah eder:

*Mubâhta ise serbestsin. Daha çok kazanç istersen, mubâhtan uzak dur, farz veya mendûp fiillerle ilgilen. Mubâh davranışları işlerken onun mubâh olduğunu bilerek işle. Unutma ki Şâri', o davranışı sana mubâh kılmasaydı, onu yapamazdın. Bu durumda, mubâh olması yönünden değil, sadece Allah katından bir hüküm olduğuna inanman yönünden, mubâh eyleminde bile ödüllendirilirsin.*³¹

Öte yandan İbn Arabî, hükümlere temas ettiği gibi hükümlerin neye göre vazelendiğini de ele alır. Onun bu konuda kullandığı cümleler ilginç ve özgün bazı detaylar içermektedir. Zira o, toplumda zaten bu hükümlerin mevcut olduğunu, diğer bir ifadeyle toplumda nelerin kesin yapıp yapılamayacağına dair hükümlerin olduğunu, şeriatın ise sadece bunu teyit ettiğini ve herhangi bir şey eklemeksizin onların maslahatına uygun hükümler koyduğunu ileri sürer. Zira ona göre her toplumda vâcib, sünnet, mubâh, mekrûh ve harâm hükümleri mevcuttur, şeriat buna bir şey ilave etmemiştir. O bu bağlamda şu önemli açıklamalara yer verir:

Binaenaleyh Allah her peygamberi kavmine açıklasın diye kendi kavminin diliyle göndermiştir. Peygamber genel gönderildiğinde herkes onun kavmi haline gelir ve bu nedenle ona cevamiü'l-kelim verilir. Cevamiü'l-kelim hitabı ayırtırmak demektir. Hz. Âdem ilahi isimler vasıtasıyla kemale ermişken Hz. Peygamber cevamiü'l-kelim vasıtasıyla kemale

²⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 18/260.

²⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 18/21.

²⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/249.

³⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/78; 8/306.

³¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/361.

ermiştir. Böylelikle peygamber “o insanların Rabbinin” elçisi olarak kendi dilleriyle ve lehçeleriyle onlara peygamber olarak gelmiştir. Başka bir ifadeyle onları kendileriyle Hakka davet etmiştir. Sonra Peygamber onlara kendisine göre yaşadıkları şeye göre şeriat getirmiş, söz konusu yasaların Allah katından olmasının dışında bir husus eklememiş, insanlar da Allah'a yaklaşmak amacıyla onlarla hüküm vermişlerdir; bu yakınlık, Allah katında kendilerine mutluluk kazandırır. Peygamber onlara kendilerine göre yaşadıkları şeyleri yasa yapmıştır dedik, çünkü her ümmet maslahatlarının kendisine bağlı olduğu belli bir yasaya göre davranır. Bu maslahatlar beş tanedir: Her şeyden önce her toplumun önderinin ve yasa koyucuların insanlara zorunlu kıldığı bir yükümlülük olmalıdır ki onlara zorunlu iken bizim farz dediğimiz şeye karşılık gelir. Bunun yanı sıra mendûp, harâm, mekrûh ve mubâh olmalıdır. Çünkü onların sınırında duracakları bu hükümlerle ilgili birtakım hadler ve cezalar bulunmalıdır. İnsanlara Allah katından şeriat onların üzerinde bulundukları hükümlere göre gelir.³²

Sonuç olarak İbn Arabî hükümleri teklîf bağlamında ele alıp onları farz, mendûp, mubâh, mekrûh ve harâm diye beşe ayırır. Bu hükümlerin de şeriat öncesinde mevcut olduğunu, şeriatın toplumlarda mevcut olan hükümleri teyit etmek üzere hükümler vazettiğini belirtir. Pek çok yerde açıkça ifade ettiği üzere onun mubâhî şer'î hüküm olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O, mubâhın genel olarak sevap ve cezaya konu olmadığını belirtse de Şâri' tarafından bu serbestinin gerçekleştirilmesine inanılması durumunda kişinin sevap kazanabileceğini belirtir. Ayrıca onun hükümler bağlamında vazî hükümlere temas etmemesi onları hüküm kategorisinde değerlendirmediklerini göstermektedir. Ancak onun, bir sonraki alt başlıkta temas edeceğimiz üzere ibâha-i asliyyeyi mutlak anlamda kullanılan ibâhadan farklı değerlendirdiği bir gerçektir.

2. İbn Arabî'ye Göre Aslî İbâha

Fıkıh, temelde Kitap ve Sünnet'e dayanan bir hukuk sistemidir. Ancak nasların sınırlı, hayatın içindeki olayların sınırsız olduğu düşünüldüğünde her konuya ilişkin bir nass bulmak imkân dahilinde değildir. Olayların sınırsız, nassların sınırlı olması hasebiyle ortaya çıkan sorunları aşabilmek için fukahâ; kıyas, istihsân vb. delillere müracaat ederek karşılaştıkları her mesele hakkında hüküm vazetmeye gayret ederler. Re'ye ve kıyasa mesafeli olan Zâhirîler ve Hanbelîlerin zorunluluk icabı ibâha-i asliyye veya daha genel anlamda istishâb deliline daha sık başvurdukları söylenebilir. Bu yaklaşım onların ictihada çok meraklı veya hevesli olmalarından değil, literal şekilde naslara yaklaşmalarının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zira istishâb deliline başvurmamaları halinde karşılaştıkları olaylar hakkında hüküm vermeleri pek mümkün değildir. Diğer

³² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 13/290.

fakihler ise nassların haricinde kıyas, istihsan ve maslahat gibi pek çok farklı içtihat türlerine başvururlar ve hükmü bilinmeyen meseleler hakkında hüküm istinbat etmeye gayret ederler.

Bazı âlimler hüküm kavramını sadece teklîfî hükümler için kullanırken bazı âlimler ise vazî olanları da hüküm kavramının içine dahi ederler. Hüküm kavramı geniş anlamda kullanıldığında onun teklîfle irtibatlı şekilde ele alınması pek uygun olmayabilir. Ancak sadece teklîfî hükümler bağlamında kullanılması halinde “ibâha” kavramının teklîf/sorumluluk doğuran bir kavram olup olmadığı gündeme gelecektir. Zira mubâh, bir eylemin yapılıp yapılmamasında insanın muhayyer olmasıdır. Diğer bir ifadeyle yapılmasında sevap olmadığı gibi terkinde de bir ceza öngörülmez. Eş‘arîler başta olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğu, hükmün aklî değil de şer‘î oluşu hususunda Mu‘tezile’den farklı düşündüklerinden hükmü büyük oranda Şâri’in hitabı bağlamında ele alırlar. Mubâh da Şâri’in hitabı kapsamında değerlendirileceğinden onun şer‘î kabul edilmesi gayet makuldür. Ancak ibâha-i asliyye diye ifade edilen bir kavram daha söz konusudur. Bu kavram doğrudan Şâri’in bir hususu mubâh görmesini ifade etmeyip hakkında nas bulunmayan meselelerde “eşyada asıl olan ibâhadır” prensibi gereği mubâh hükmü vermektir. Burada mevzubahis edilen mubâhlık ile Şâri’ tarafından doğrudan ifade edilen mubâhlık arasında fark vardır. Zira ikincisi doğrudan Şâri’in hitabı kapsamına girmesine karşın birincisi hakkında özel bir hitap söz konusu değildir. Ancak kıyas ve benzeri yöntemlerle ulaşılan hükümler de dolaylı olarak nasların kapsamına girdiklerinden bunları da aynı yöntemle Şâri’in hitabı bağlamında değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Allah’ın sükût ettiği hususların afiyet olduğu ve bu bağlamda onların mubâh olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair hadîs mevcut olduğundan aynı şekilde ibâha-i asliyye de şer‘î hüküm bağlamında ele alınabilir. Ancak bazı âlimler mubâhı genel olarak şer‘î hüküm olarak değerlendirmezken diğer bazı âlimler ibâha-i asliyye kapsamına giren hususları meskût anı olarak değerlendirmiş ve onları “fiil serbestisi” ve “hükümsüzlük hali” olarak nitelemişlerdir.³³

İbâha-i asliyye kavramı, hakkında olumlu veya olumsuz bir delilin bulunmadığı hususlarda mubâhlığa hükmetmeyi ifade eder. Bu bağlamda ibâha-i asliyye bütün mezheplerde başvuru bir delil veya prensiptir. Ancak ictihadı önceleyen fukahâ, ictihad yöntemlerini tükettikten sonra başvuru bir prensip olarak onu ele alırken Zâhirî ve Hanbelîler gibi metinlere literal şekilde yaklaşan ve ictihada mesafeli olanlar, ictihad yöntemlerinden önce bu prensibe başvururlar. Ayrıca “eşyada aslolan ibâhadır”

³³ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

prensibinin tam aksine “eşyada aslanan harâmlıktır” diyenler de mevcuttur.³⁴ Âlimler bu prensibe yer verirken genelde bildirim öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım yaparlar. Nitekim İsnevî (ö. 772/1370) “şer’î delillerden hareketle faydalı şeylerde aslanan ibâha, zararlı olan şeylerde ise harâmlıktır” ifadesine yer verdikten sonra bildirim sonrasında bu durumun söz konusu olacağını, yoksa bildirim öncesinde tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir.³⁵ Bildirim öncesinde hükümde aslananın ne olduğu ihtilaftır. Bazı âlimler harâm derken bazı âlimler mubâh, diğer bazı âlimler ise tevakkuf edilmesi gerektiğini söylerler.³⁶ Cüveynî (ö. 478/1085) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi muhakkik usûlcüler tevakkuf tabirini kullanmalarına rağmen bu tevakkuftan maksadın ne olduğu tam net değildir. Bazı âlimler tevakkuftan hareketle hükmün bulunmadığını iddia ederken bazıları da hükmün bilinmeyeceğini ifade ederler.³⁷

“İbn Arabî’de ibâha-i asliyye meselesi”ne gelecek olursak kendisi tasavvuf alanında özgün bir paradigmaya sahip olsa da fıkıh düşüncesi itibariyle tam olarak hangi mezhebe mensup olduğu net değildir. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin ilk ciltleri doğrudan fıkıh ilmiyle ilgilidir. Ancak onun İslam hukuk düşüncesini ortaya koyacak tarzda yeterli çalışma da henüz yapılmamıştır. Fakat Muvahhidler döneminde yaşamış olması nedeniyle Zâhirîlerden çokça etkilendiği söylenebilir. Nitekim o konuları ele alırken lafızların zahirine bağlı kalınması gerektiğini iddia eder, teville mesafeli bir duruş sergiler ve kıyas gibi ictihadın en temel yöntemine karşı çıkar.³⁸ Bundan ötürü onun fıkıh alanında Ehl-i hadîs ve Zâhirîlere yakın bir tutum takındığı söylenebilir. Dolayısıyla onun ibâha-i asliyyeye dair görüşünün tespit edilmesi onun genel fıkıh düşüncesini ortaya koyma adına faydalı olacağı gibi fukahâ arasında hangi cenaha daha yakın olduğunu ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir.

İbâha-i asliyyeyi klasik fıkıh usûlü eserlerinde bağımsız bir prensip olarak ele alanlar olduğu gibi istishâb delilinin altında inceleyenler de mevcuttur. Son dönem çalışmalarda ise yaygın şekilde istishâb delilinin bir uzantısı olarak ele alınıp incelenir. Konuyla ilgili literatüre atıfta bulunmak gerekirse bu alanda yazılmış en önemli eserlerden biri Muhammed Sellâm Medkûr’un *Nazariyyetü’l-ibâha inde’l-usûliyyîn* adlı hacimli kitabıdır. Ayrıca Abdurrahman Haçkalı’nın “*İslam Hukuk Metodolojisinde ‘Aslî İbâha’-İçtihat İlişkisi Üzerine*”, Mehmet Erdoğan’ın “*İbâha-yı Asliyye ve Hürmet-i Âdemiyye*” ve

³⁴ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ’idi’l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1985), 1/334.

³⁵ Cemâlüddîn el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 360.

³⁶ Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Abdullatîf Muhammed, (b.y.: y.y., ts.), 27; Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-Kavâidi’l-Fikhiyye*, 1/176.

³⁷ Takiyyuddîn el-Hısnî, *el-Kavâ’id* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1997), 1/473-77.

³⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 10/310.

Talip Türcan'ın “Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme” adlı makaleleri doğrudan bu meseleyi ele alan çalışmalar olarak zikredilebilir. Halil Efe tarafından hazırlanan *Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstishab Delili* ve Yaşar Koçyiğit'in tarafından kaleme alınan *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kaide Kaynağı Olarak İstishab* adlı yüksek lisans tezleri, Nurhayat Haral Yalçı tarafından hazırlanan *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkıh Literatüründe İstishab Delili* adlı doktora tezi bu alanda yapılmış önemli bazı akademik çalışmalardır. Hanbelî mezhebi bağlamında çalışılmış olsa da bu alanda yapılmış en önemli akademik çalışmalardan biri Ahmet Selman Baktı tarafından hazırlanan *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi* adlı doktora çalışmasıdır. Yazar, Hanbelîlik bağlamında konuyu incelese de doğrudan bu prensibe odaklanmış olması hasebiyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak bu konuyu ele alan araştırmacılardan hiçbiri İbn Arabî'nin konuyla ilgili görüşlerini ele alıp incelememiştir.

İbn Arabî'ye göre hükümlerde aslanan ibâhadır. Nitekim o bir sözünde “hiçbir şey özü gereği harâm değildir” der.³⁹ Aynı şekilde ona göre kıyas gibi yöntemlerle teklif ve sorumluluk alanının genişletilmesi doğru değildir, bundan ötürü kendisi kıyas deliline mesafeli bir duruş sergilemiş ve mubâh alanın geniş kalmasını tavsiye etmiştir. Nitekim o bu hususu şöyle açıklar:

Bunun için [kıyas ehli] hükümler için illetler ortaya koyarak, bunları Şâri'in maksadı haline getirmiş ve genelleştirmişlerdir. Müçtehidin görüşüne göre, iki durumu birleştiren ortak bir illet nedeniyle, hakkında susulmuş bir durumu, hakkında hüküm verilmiş bir konuya katmışlardır. Müçtehit böyle yapmasa, hakkında hüküm bulunmayan durum, aslı olan mubâhlık ve afiyet üzere kalırdı. Böylelikle illetlendirme, illeti genelleştirme, kıyas, re'y, istihsan ve benzeri yollarla hükümler çoğaltılmıştır. 'Rabbın unutan değildir'.⁴⁰

İbn Arabî, mutlak anlamda kullanılan mubâhlık ile ibâha-i asliyye bağlamında gündeme gelen ibâhayı birbirinden ayırmış, birincisini şer'î bir hüküm görürken ikincisini hüküm bağlamında dahi değerlendirmemiştir. Zira ona göre nassın bulunmadığı bu gibi yerlerde gündeme gelen mubâhlık değil hükümsüzlüktür. Nitekim o konuyla ilgili şu ifadelerle yer verir:

Çünkü belirsizliği terk, o işin aslı üzerinde kalması hakkındaki delille mümkündür. “Yeryüzünde her şeyi sizin için yarattı” ayetinde dile getirilen asıldır bu. Ademoğullarının sözü ve bütün filleri, yeryüzünde yaratılanlar kapsamındadır. Hz. Peygamber'in huzurunda söylenmiş veya yapılmış ve reddedilmemiş bir işi gördüğümüzde, hükmünün

³⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/192

⁴⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 10/310.

'mubâhlık' olduğunu söylemeyiz. Çünkü Hz. Peygamber o konuda bir hüküm vermemiştir ve kendisine bir hükmün inmemiş olması muhtemeldir. Peygamber Allah'ın kendisine indirdiği vahye göre hüküm verir. Bu nedenle (hakkında nas bulunmayan şeyin) hükmü, asıl üzere kalmaktır. Asıl, beş hükümden bir belirleme olmaksızın, bu yaratılışın gerektirdiği tabii tasarruftur. İşte ilk asıl budur. Ya da böyle bir şeyin hükmünü ikinci asla döndürürüz. Bu ise "Sizin için yeryüzündeki her şeyi yarattı" ayetidir. Burada belirtilen bir mubâhlık hükmü değildir ve bu açıktır! Çünkü harâmlık hükmü 'yaratılmıştır.' Yani bizden dolayı hakkında 'harâm' diye hüküm verilmiştir. Başka bir ifadeyle harâmlık, uzak durup duramayacağımızı denemek üzere, Allah'ın bizden dolayı verdiği bir hükümdür. Vâciplik, mendûpluk hükümleri de bizim için belirlenmiş ve yaratılmıştır. Esas olan hükümsüzlüktür ve -sağlıklı düşüncenin gerektirdiği üzere- ilk ilke budur.⁴¹

İbn Arabî nassların sükût ettiği alanlarda gündeme gelen ibâha-i asliyyeyi bir hüküm olarak görmemesi Mehdi ile ilgili açıklamalarında da gündeme gelir. Nitekim o bu hususu şöyle izah eder:

Allah bazı hadiseler hakkında hükmü ona bildirmez ve onun bir keşfi de olmazsa, İmam'ın (Mehdi'nin) yapacağı iş o meseleyi mubâh hükmüne katmaktır. İmam ilahi bir bildirme olmadığı sürece şeriatın bir konudaki hükmünü mubâhlık olduğunu bilmelidir. Çünkü İmanın dinde kıyası ve kendi görüşünü kullanmak (hatasından) korunmuştur.⁴²

İbn Arabî aynı bağlamda şu ifadelerle yer verir:

Bu durum Mehdi'yi Allah'ın dini hakkında kıyası kullanmaktan engeller. Bilir ki, peygamberin maksadı ümmetin yükümlülüğünü hafifletmektir. Hz. Peygamber 'Size verdiğim şeyle beni bırakın' der, hükümler artar korkusuyla dinde soru sorulmasını nahoş karşıladılar. Öyleyse İmam'ın nihayette yapacağı iş, hakkında susulmuş olan ve belli bir hükmünü bilmediği konuda asla göre hüküm vermektir (asıl olan mubâhlıktır).⁴³

Sonuç olarak yukarıda yer verilen alıntılardan hareketle İbn Arabî'ye göre ibâha-i asliyyenin gerçekte mubâh kapsamında ele alınmayıp hükümsüzlük bağlamında değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu da onun mubâhı şer'î bir hüküm olarak gördüğünü, fakat ibâha-i asliyyeyi hükümsüzlük bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Ancak bütün bu açıklamalara rağmen İbn Arabî'nin Şâri' tarafından bazı meselelerin hükümsüz bırakılıp bırakılmadığına dair iddiasının da ele alınması gerekir.

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 12/93.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 13/90.

⁴³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 13/90.

Zira onun hükümsüzlükle ilgili açıklamalarının bu meselede dile getirdiği açıklamalarla pek uyumlu olmadığı söylenebilir.

3. İbn Arabî'ye Göre Hükümsüzlük Var mıdır?

İslam hukuk düşüncesinde ehliyeti düşüren bazı durumlar söz konusu edilir ve fukahâya göre bu tür durumlarda teklif ortadan kalkar. Ancak İbn Arabî, bu gibi durumlarda teklifin kalktığını ve onların Şâri'in hitabına muhatap olmadıklarını kabul etmez. Aksine ona göre insanların bu durumdaki hallerine göre şer'î bir hüküm vazedilmiştir. Nitekim o konuyla ilgili şöyle der:

Şâri'in teklifinden sorumlu olmayı gerektirmeyen bir nitelik ya da halde olmak, bütün fıkıhçılara göre şeriatın hitabının ya tamamen ya da şarta bağlı olarak düşmesini gerektirir. Bize göre durum böyle değildir. Çünkü yükümlüde şeriatın hükmünün dışında herhangi bir hal ya da nitelik bulunmaz. Bunlara örnek olarak, halinin insanı etkisi altına alması ya da delilik veya unutmak veya uyumak veya yetişkinlik çağına ermemek gibi durumları zikredebiliriz. Bu durumların hiç birisi, şeriatın hükmünün dışında kalmaz. Çünkü her hal ve nitelik için şeriat tarafından ya mübah ya da başka bir hüküm belirlenmiştir. Çünkü herhangi bir durum, kendisine eşlik eden meşru bir hükmünden yoksun kalmaz. Dolayısıyla herkes yükümlüdür ve yükümlülük ortadan kalkmaz. Öyleyse fakihlerin kendilerinden hitabın kalktığını söylediği bu kimselerden hitap kalkmamıştır. Çünkü şeriat, (söz gelişi bu insanlardan birisi olarak deliye) doğasının gerektirdiği durumda tasarrufta bulunmayı mübah kılmış ve bu konuda ona bir yükümlülük yüklemiştir. Nasıl olur da şeriatın hükmü ondan düşmüş denilebilir? Şeriat mübah davranışlar için yetişkin akıllı adına mübah hükmünü verdiği gibi böyle birisi adına da mübah hükmünü vermiştir. Çünkü eşya hakkında hüküm vermek akla değil, şeriata ait bir haktır. Şeriat ise, Allah'ın eşya hakkındaki hükmüdür. Dolayısıyla Allah'ın kendisinde herhangi bir şekilde hükmünün bulunmadığı hiçbir şey yoktur. Allah ehlinin meseleye bakışı budur. Çünkü onlar, her nefeste Allah karşısında bulunduklarının bilincindedirler.”⁴⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Arabî, Şâri'in her konuda bir hüküm koyduğunu ve hükmün akli değil şer'î olduğunu açıkça ifade eder. Fakat burada da İbn Arabî, genel anlamda kullanılan mubâhlık ile ibâha-i asliyye bağlamında ulaşılan serbestliği birbirinden ayırır. Zira o, ibâha-i asliyyeyi doğasının gerektirdiği durumda serbest bırakılma şeklinde değerlendirir. Bununla beraber o, “Biz, ferî meselelerin (her birinin) meşru-ilahi bir hükmünün olduğuna kesin kanaat getiririz” diyerek⁴⁵ her konuda şer'î bir hükmün mevcut olduğunu ifade eder. Başka bir yerde “Hakkında susulan her

⁴⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/107-108.

⁴⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/152.

meselede ilke, mubâhlık hükmü vermektir” diyerek⁴⁶ Şâri’in doğrudan mubâh saydığı hüküm ile prensip olarak ulaşılan ibâha-i asliyyeyi birbirinden ayırmaktadır. Başka bir yerde “‘Allah'ın sınırları' demek olan hükümler vâcip, harâm, mekrûh, mendûp ve mubâhtır. Hareket veya durmak gibi bir tasarrufta bulunan kişi ya vâcipde ya harâmde ya mekrûhta ya mubâhta ya mendûpta hareket eder ki bu durum kaçınılmazdır” diyerek⁴⁷ insanın şer’î hükmün dışına çıkamayacağını belirtir.

Sonuç olarak İbn Arabî’nin ibâha-i asliyye bağlamında ulaşılan mubâhı zaman zaman bir hüküm olarak değerlendirmede, fakat başka yerlerde bütün insanların Şâri’in hitabına muhatap olduğunu ve insanın şer’î hüküm dışına çıkamayacağına dair açıklamaları beraber değerlendirildiğinde ortada tam bir netliğin olmadığı söylenebilir.

4. Tahlîl ve Tahrîm Yetkisi Kime aittir?

İbn Arabî “et’ullâha ve’r-resûle ve ûlu’l-emri minkum” ayetinden hareketle tahlîl ve tahrîm yetkisinin öncelikle Allah’a ait olduğunu, fakat bu yetkinin Hz. Peygamber’e de verildiğini ifade eder. İdarecilerin ise ancak mubâh alanda böyle bir yetkiye sahip olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle ona göre Peygamberler harâm ve helâl yetkisi koymaya ehil iken idareciler mubâh dairesi içinde bir şeyi yasaklamaya ve emretmeye ehildirler ve onlara bu konuda itaat edilmesi durumunda ecir kazanılır. Fakat o, harâm olan bir şeyi emretmeleri durumunda onlara itaat edilmeyeceğini ifade eder.⁴⁸

İbn Arabî’ye göre helâl ve harâm koyma yetkisi Allah’ın olduğu gibi peygamberler için de böyle bir görev söz konusudur. Nitekim başka bir yerde “sadece peygamber şeriat getirebilirken bilhassa resul şeriat koyabilir. Resul mubâh yapar, helâl ve harâm kılar, böylelikle vahyin bütün türlerini getirir.”⁴⁹ Diğer bir ifadeyle o, hükmün kaynağı akıl değil şeriat olduğu için hükmün şeriatlara ve zamana göre değişebileceğini savunur ve bu bağlamda şöyle der: “Bir şeriatla harâm olan başka bir şeriatla Allah tarafından helâl kılınabilir ve bir kişiyle ilgili ilk hüküm aynı konudaki başka bir hükümle geçersiz hale getirilebilir.”⁵⁰ Sonuç olarak İbn Arabî helâl ve harâm koyma yetkisinin Allah ve peygamberler için söz konusu olduğunu kabul ederken idarecilerin ancak mubâh sahasında emir ve nehiye bulunabileceğini ve bu alanda onlara itaat edilmesi gerektiğini savunur.

⁴⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/164.

⁴⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 16/121.

⁴⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/206-307.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/324.

⁵⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 15/303.

Sonuç

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî büyük oranda Ehl-i sünnet düşüncesine bağlı kalarak hükümleri Şâri' ile irtibatlı şekilde ele alır ve onları; farz, mendûp, mubâh, mekrûh ve harâm diye beşe ayırır. O mubâhı şer'î bir hüküm olarak değerlendirse de ibâha-i asliyyeye geniş bir alan açar. Bazı açıklamalarına göre bu kapsama girenleri meskût anıh olarak değerlendirir şer'î hüküm olarak görmediği anlaşılrsa da diğer bazı açıklamalarında her hükmü şer'î gördüğüne dair işaretler söz konusudur. Ayrıca o tek-lifin düşmesi veya olmaması şeklinde bir düşünceye sahip değildir. Ona göre fıkhîta tek-lifin düştüğü durumlar olarak ifade edilen hallerde dahi onların Şâri'in hitabına muhatap olduklarını, fakat onlara farklı bir hüküm verildiğini belirtir. Ayrıca o, tahlîl ve tahrîm yetkisinin kime ait olduğunu ele alırken Allah ve peygamberlerin böyle bir yetkiye sahip olduğunu, idarecilerin ise ancak mubâh sahasında böyle bir yetkiyi kullanabileceğini ve bu durumda onlara itaat edilmesi gerektiğini savunur. Sonuç olarak İbn Arabî'nin hüküm teorisinde Ehl-i sünnet düşüncesine paralel bir düşünceye sahip olduğu, ibâha-i asliyye prensibine geniş alan açması açısından Ehl-i hadîs ve Zâhirîlere daha yakın bir tutum sergilediği söylenebilir.

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

- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Baktı, A. Selman. *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Balcı, Ali Osman. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 702-721.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Bedrî, Mahmûd Fârûk. *Fıkhü's-Şeyh İbn Arabî fî'l-İbâdât ve Menhecuh fi'l-İstinbât fî Kitâbihi'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye*. Irak: Câmiatu Bağdâd, 2005.

- Bekdemir, Sezai. “Fıkıh Usûlünde Hüküm Teorisi ve Hükümün Kadîm-Hâdis Oluşu Meselesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 810-821.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Varakât*. thk. Abdullatîf Muhammed. b.y.: y.y., ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Böyle Buyurdu İbn Arabî*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Gurâb, M. Mahmud. *el-Fıkhu 'inde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. y.y.: Matbaatu Nadr, 1993.
- Hısni, Takiyyuddîn. *el-Kavâ'id*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- İbn Arabî, M. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.
- İbn Arabî, M. *Risâle fi Usûli'l-fikh (Mecmû'r-Resâil fi Usûli'l-fikh içinde)*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1324/1906.
- İsnevî, Cemâluddîn. *Nihâyetü's-Sûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. *İlâhî İlmin Mahiyeti ve Ma'lûmla İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Makdisî, İbn Kudâme. *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- Murâd b. Ferdiyye - Alî Mahdâdî. “et-Tecdîdü'l-Fikhî 'inde's-Sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fi'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Enmûzecen)”. *Mecelletü'l-Lügati'l-Arabiyye* 24/1 (2022), 207-224.
- Okur, Kâşif H. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 213-246.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sübkî, Tâceddîn. *Râfi'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999.
- Şavluk, Hikmet. *Fıkıh Kelam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *et-Tabsira fi Usûli'l-Fikh*. thk. M. Hasan Hayto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Taşkın, Bilal. *Kelâmcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu't-Telvîh fi Şerhi't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- Yurdağür, Metin. “Fetret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Mensûr fi'l-Kavâ'idü'l-Fikhiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.

Menkul Varlıklar Bağlamında Para Vakıflarının Fıkhî Meşruiyeti*

Dr. Ahmet KAVUT

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Diyaret İşleri Başkanlığı/Presidency of Religious Affairs

Ankara/TÜRKİYE

ahmetkavut@hacettepe.edu.tr | orcid.org/0000-0001-9897-3596

Tevhit AYENGİN

Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Faculty of Theology

Çanakkale/TÜRKİYE

ayengin@comu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-1561-4828

Öz

Bu çalışma, para vakıflarının Hanefî fıkhî içindeki meşruiyet temellerini ve Osmanlı dönemi uygulamalarındaki kurumsal gelişimini incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, erken döneme isnat edilen ancak ilk dönem klasik kaynaklarda doğrudan yer almayan Züfer b. Hüzeyle atfedilen “nakit vakfedilebilir” fetvasının literatürdeki dolaşımını izlemek ve menkul vakıfların meşruiyetini örf, kıyas ve nas ekseninde yeniden değerlendirmektir. Çalışma, tarihsel-fıkhî yöntemle yürütülmüş; Hanefî mezhebine ait klasik metinler kronolojik olarak taranmış ve Osmanlı âlimleri arasındaki tartışmalar (Çi-vizâde, Ebussuûd, Sofyalı Bâlî, Birgivi) karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir.

* Bu çalışma Bayburt Üniversitesi Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nde 2024 yılında tamamladığımız “XIX. yüzyıl Osmanlı para vakıflarının kredi işlemleri açısından günümüz katılım bankacılığı ile mukayesesı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 04.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 25.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Kavut, Ahmet – Ayengin, Tevhit. “Menkul Varlıklar Bağlamında Para Vakıflarının Fıkhî Meşruiyeti”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 591-621./Kavut, Ahmet – Ayengin, Tevhit. “The Fiqh Legitimacy of Cash Waqfs in the Context of Movable Assets”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 591-621.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1613180>

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 KAVUT – Tevhit AYENGİN | CC BY-NC-ND 4.0 International

Bulgular, para vakıflarına dair açık cevazın ancak hicrî 9. yüzyıldan itibaren İbnü'l-Hümâm ile sistematikleştiğini; Ebussuûd Efendi'nin örf ve maslahat temelli yaklaşımla bu müesseseyi savunduğunu, buna karşılık Çivizâde'nin ribâ riski ve ebediyet şartı gerekçesiyle şiddetli muhalefet geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Birgivî ise para vakıflarının işletme modellerinin muâmele-i şer'îye kisvesi altında ribâyâ kapı aralayabileceği yönünde ciddi etik eleştiriler yönelmiştir. Makale, klasik fıkıhta menkul malların vakfı konusundaki içtihat farklılıklarını bağlayıcılık, mülkiyet devri ve ebediyet ilkeleri üzerinden sistematik bir şekilde ele almış; bu bağlamda örf ve teamülün şer'î hüküm üretimindeki rolünü de tartışmıştır. Modern finansal uygulamalar dışarıda bırakılarak yalnızca klasik fikhî zemin esas alınmış; menkul vakıf kavramı tarihî sürekliliği içinde değerlendirilmiştir. Günümüzde kurulacak bir para vakfının modern dünyada meşruiyetini sürdürebilmesi için vakfedenin vakıf malını fiilen mülkiyetinden çıkarması, ebediyet vurgusu taşıyan vakıf senedi düzenlemesi, faizsiz finansal araçlar kullanımı ve işlemlerin kamu yararına hizmet eden kurumsal yapılar eliyle yürütülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma hem literatürdeki tarihî boşluğu doldurmakta hem de gelecekte kurulacak muhtemel para vakıflarının İslâm hukukuna uygun, ribâdan arındırılmış, şeffaf ve sürdürülebilir bir yapıda nasıl inşa edilebileceğine dair kuramsal bir çerçeve önermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî Fıkhı, Para Vakıfları, Meşruiyet, Menkul Varlıklar Vakfı.

The Fiqh Legitimacy of Cash Waqfs in the Context of Movable Assets**

Abstract

This study investigates the foundations of legitimacy for cash waqfs within Ḥanafî jurisprudence and traces their institutional development in the Ottoman period. Its primary aim is to follow the circulation in the legal literature of the fatwâ attributed to Zûfar b. Huzayl—that “cash may be endowed”—which is absent from the earliest classical sources, and to re-evaluate the legitimacy of movable endowments through the lenses of ‘urf (custom), qiyâs (analogical reasoning) and naşş (revealed texts). Employing a historical-juridical method, the research offers a chronological survey of classical Ḥanafî texts and a comparative analysis of the debates among key Ottoman scholars—Çivizâde, Ebûs-Su‘ûd, Sofyalı Bâlî, and Birgivî. The findings show that an explicit permissive stance toward cash waqfs becomes systematic only from the 9th/15th century onward with Ibn al-Humâm; Ebûs-Su‘ûd Efendi defends the institution on the basis

** This study is grounded on my doctorate dissertation titled “A Comparative Analysis of the Credit Operations of 19th-Century Ottoman Cash Waqfs and Contemporary”, (PhD Dissertation, Bayburt University Institute of Graduate Education, Bayburt, Türkiye, 2024).

of custom and public interest (maşlaḥa), whereas Çivizāde articulates a strong objection grounded in concerns over ribā and the requirement of perpetuity. Birgivî adds a moral critique, warning that the legal transactions (mu‘āmalāt shar‘iyya) of cash waqfs may mask usurious practices. By analysing divergences of ijtihād on the endowment of movable assets in terms of binding force, transfer of ownership and perpetuity, the article also reassesses the normative role of custom in producing legal rulings. Modern Islamic-finance models are intentionally excluded; the discussion is confined to the classical legal framework and the historical continuity of movable waqfs. The study concludes that a contemporary cash waqf can maintain its legitimacy only if (i) the founder irrevocably divests ownership of the capital, (ii) the waqf deed explicitly affirms perpetuity, (iii) revenues are managed through interest-free financial instruments, and (iv) operations are conducted by institutions serving the public good. Thus, the article fills a historiographical gap and offers a theoretical blueprint for establishing cash waqfs that are compliant with Islamic law, free from ribā, transparent and sustainable.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafî Jurisprudence, Cash Waqfs, Legitimacy, Endowment of Movable Assets.

Giriş

Para vakıfları, geçmişten günümüze İslâmî vakıf medeniyetinin tartışmalı bir konusu olarak kendine yer edinmiş ve özellikle Hanefî mezhebi çerçevesinde farklı içti-hadî değerlendirmelere konu olmuştur. Mülkiyetin devri, vakfın bağlayıcılığı ve menkul malların vakfedilip edilemeyeceği gibi meseleler, bu vakıf türünün hukuki zeminini şekillendiren temel tartışma alanlarını oluşturmuştur. Özellikle Züfer b. Hüzeyl’e (ö. 158/775) atfedilen ve nakit paraların vakfını câiz gören görüş, ilk dönem kaynaklarda açık biçimde yer almamakla birlikte, hicrî 9. yüzyıldan itibaren Hanefî literatüründe belirgin bir şekilde görünür hâle gelmiştir. Bu durum, para vakıflarına dair fikhî temellendirmenin tarihsel süreç içerisinde nasıl inşa edildiğine ve hangi delillerle meşrulaştırıldığına dair daha derinlikli bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Mevcut literatürde para vakıfları üzerine yapılmış çok sayıda kıymetli çalışma bulunmasına rağmen, bu çalışmaların önemli bir kısmı Osmanlı dönemi uygulamalarına odaklanmakta ve Züfer’e nispet edilen görüşün kaynaklardaki izini sistematik biçimde takip etmemektedir. Bu çalışmada, para vakıflarının Hanefî mezhebi içerisindeki yerini ve fikhî arka planını yeniden ele almak, bu vakıf türünün klasik fıkıh literatüründeki gelişimini tespit etmek ve geç dönem Hanefî müellifleri tarafından nasıl yorumlandığını ortaya koymayı amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, klasik fıkıh metinlerine dayalı olarak nitel bir yöntem izlenmiş, ilgili görüşlerin geçtiği kaynaklar tarihsel sıraya göre taranarak değerlendirilmiştir. Böylece, literatürde eksikliği hissedilen tarihsel-

fıkhî süreklilik çizgisi ortaya konulmakta, Züfer'e atfedilen görüşün mezhep içi etkisi açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın özgün katkısı, Züfer b. Hüzeyl'e atfedilen para vakfı görüşünün klasik Hanefî kaynaklarda geç dönemden önce yer almadığını tespit ederek, bu görüşün fıkıh literatüründeki tarihsel izini sistematik biçimde takip etmesi ve özellikle İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) sonrası kaynaklarda nasıl alınıp geliştirildiğini göstermesidir. Literatürde genellikle para vakıflarının Osmanlı uygulamaları yahut genel meşruiyet tartışmaları bağlamında ele alındığı görülmekte, buna karşılık Züfer'e nispet edilen bu görüşün mezhep içi tedavül seyri yeterince incelenmemektedir. Bu çalışmanın özgün yönü, söz konusu görüşün erken dönem Hanefî metinlerde doğrudan yer almadığını göstermesi, nispetin geç dönemde ortaya çıktığını belgelemesi ve mezhep içindeki içti-hadî dönüşümleri klasik kaynaklar üzerinden ayrıntılı olarak analiz etmesidir. Bu yönüyle çalışma hem Hanefî fıkıh metodolojisi hem de para vakıflarının genel vakıf hukuku içindeki gelişimi açısından literatüre yeni bir katkı sunmaktadır.

1. İslam Hukukunda Vakıf Kavramının Değerlendirilmesi

Vakıf hukukunun genel yapısı ele alındığında, özellikle Hanefî mezhebine göre vakıf; bir malın mülkiyetinin Allah'a tahsis edilerek gelirin sürekli biçimde belirli amaçlara ayrılmasıdır. Hanefî fıkhında vakfın temel özelliği, mülkiyetin el değiştirmemesi ve vakfedilen malın belirlenen amaçlar doğrultusunda sürekli olarak kullanılmasını güvence altına almasıdır. Vakfın kurucusu (vâkıf), vakfın gelirlerinin (galle) hangi amaçlarla kullanılacağını vakfiyede ayrıntılı olarak belirtebilmektedir. Vakfın yönetiminden sorumlu olan kişi veya müteveli heyeti varsa o heyetin doğal üyesi konumundaki nâzır ise vakfiyede belirtilen esaslara uygun biçimde gelirlerin dağıtımını sağlar. Nâzır, ayrıca vakıf malının korunması, gelirlerin toplanması ve belirtilen amaçlar doğrultusunda harcanmasından sorumlu olup, vakfın sürekliliğini ve amaçlarına uygun şekilde işlemlerini temin eden temel görevli konumundadır.¹

¹ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dimaşkî, *ed-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 2011), 312; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 4/512; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1986), 5/134; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/57; Münir Yaşar Kaya, *Osmanlı Vakıf Hukuku: Ömer Hilmi Efendi'nin Ahkâmü'l-Evkâfı Özelinde*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 79-87.

Akit teorisi açısından değerlendirildiğinde, vakıf; tek taraflı irade beyanına dayanan, câiz ve bağlayıcı (lâzım) bir hukukî işlem olarak kabul edilmektedir.² Her ne kadar vakıf ile hibe arasında belirli benzerlikler bulunsun da bağlayıcılık bakımından aralarında temel farklar mevcuttur. Hibe akdinde, bağışta bulunan kişi, malı üzerinde tasarruftan vazgeçme yetkisini muhafaza etmekte ve söz konusu işlem bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) bir nitelik taşımaktadır. Buna karşılık, vakıf akdi bağlayıcı (lâzım) olup, vâkıf vakfettiği mal üzerindeki tasarruf hakkını tümüyle yitirmektedir. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe bu genel yaklaşımdan ayrılarak vakfı bağlayıcı bir işlem olarak görmemiş; vakfedilen malı emanet kapsamında değerlendirmiş ve vakfı bir âriyet (iâre) işlemi olarak nitelemiştir. Bu görüşe göre, vâkıf, vakıf malı üzerindeki mülkiyet ve tasarruf yetkisini tamamen sona ermez. Buna mukabil, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin de aralarında bulunduğu çoğunluk, vakfın kuruluşuyla birlikte mülkiyetin vâkıftan çıkarak Allah'a tahsis edilmiş bir statü kazandığını ve vakıf işleminin bağlayıcı nitelik taşıdığını kabul etmektedir.³

Vakıf hukuku bağlamında fukaha, yardıma muhtaç kişilerin haklarının gözetilmesi kaydıyla, vakıfların ecr-i misil (emsal kira bedeli) ve icâre (kira) gelirlerinden istifade edebileceğini ifade etmişlerdir. Vakıf müessesesinin temel ilkelerinden biri olan ebediyet (te'bîd) şartı gereği, vakıfların esas olarak gayrimenkullerden (akar) oluşması esastır. Bu nedenle, vakfedilen gayrimenkullerin satışı, değiştirilmesi (tağyir) ve başka bir mülkle takası (tebdil), istisnai durumlar haricinde mümkün görülmemiş, vakıf gelirlerinin süknâ (oturma hakkı) veya icâre (kira) yoluyla elde edilmesi temel prensip olarak benimsenmiştir.⁴

Menkul varlıkların, özellikle dinar ve dirhemlerin icâre akdi ile kiraya verilmesinin mümkün olmaması özellikle Hanefîler tarafından bu tür sermayenin mudârebe (sermaye işletme ortaklığı) yöntemiyle işletilmesi fikrinin benimsenmesine yol açmıştır. Vakıf malları bağlamında mudârebe akdi, vakıf sermayesinin ticari faaliyetlerde kullanılarak elde edilen kârın fakirlere ve muhtaçlara tahsis edilmesini öngören bir

² Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 29.

³ Molla Hüsrev, *ed-Durû'l-hukkâm fî şerhi Gururî'l-ahkâm*, nşr. Hasan b. 'Ammâr eş-Şerniblâlî (Türkiye: Dârü's-sa'âde, Ahmed Kâmil Matba'ası, 1329-1330/1911-1912), 2/132; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/22. (والأصح أنه جائز عنده إلا أنه غير لازم بمنزلة العارية، وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى على وجه (تعود منفعة إلى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث)

⁴ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1937), 3/56.

yöntem olup, teoride fukaha arasında yaygın kabul görmüş ve para vakıflarının işleyişinin temel dayanağı haline gelmiştir.⁵

Şâfiî mezhebinde vakıf, Hanefî mezhebine benzer şekilde bir malın mülkiyetinin Allah'a tahsis edilerek, o maldan elde edilen gelirin sürekli olarak önceden belirlenmiş amaçlara yönlendirilmesi olarak tanımlanır. Bu anlayışta da vakfedilen malın mülkiyetinin tamamıyla Allah'a ait olduğu kabul edilir ve vâkıf, vakfettiği mal üzerinde artık herhangi bir tasarruf yetkisine sahip değildir. Vakfın idaresi ve/veya işleyişinden sorumlu olan nâzır, vakfiyede belirtilen şartlar doğrultusunda gelirlerin yönetiminden sorumludur. Bununla birlikte bazı Şâfiî fakihlerine göre vâkıfın, vakıf üzerinde belirli bir düzeyde kontrolünü sürdürmesi mümkündür.⁶

Şâfiî'nin vakıf hukukuna ilişkin temel görüşlerinin kaynağı, efendinin kölesini azat ettikten sonra (ıtk), köle üzerindeki tasarruf yetkisinin sona ermesi prensibidir. Şâfiî, vakfedilen malın mülkiyetinin vakıf kurucusundan ayrılmasını ve bu mal üzerinde tasarruf yetkisinin tamamen sona ermesini, azat edilen kölenin durumuyla benzer bir çerçevede değerlendirmektedir.⁷ Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde vakfın kuruluş anından itibaren mülkiyet hakkının vakfedenden kesin olarak çıkması gerektiği hususu temel ilke olarak benimsenmiştir.⁸ Bu yaklaşım, vakıf hukukunun esaslarını şekillendiren temel ilkelerden birisi olarak görülmektedir.

Mâlikî mezhebinde vakıf, genel olarak mülkiyeti ve gelirleri belirli bir hayır veya amaç doğrultusunda tahsis edilen ve kural olarak süresiz biçimde tesis edilen mallar şeklinde tanımlanır. Bununla birlikte Mâlikî fıkıhı, bazı istisnai durumlarda vakıfların belirli bir süreyle sınırlandırılmasına izin vermektedir. Vakfın yönetimi açısından sorumluluk, mütevellî yahut nâzıra ait olup vakfın kuruluş amacına uygun şekilde işleyişini sağlamakla yükümlüdür. Diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikî mezhebi, belirli koşullarda vakfedilen malların mülkiyetinin süreli olmak bakımından kısmen vakfedenin (vâkıf) kontrolünde kalabileceğini kabul eder.⁹ Bununla birlikte söz konusu

⁵ Süleyman Kaya vd., "Cash Management Methods of 18th Century Cash Waqfs in the Light of Accounting Records", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (Kasım 2017), 50-62.

⁶ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 215; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 4/45; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvîni, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1997), 6/182; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Kahire: Matbaa el-İstikame, 1983), 5/112.

⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 4/53.

⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 511.

⁹ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Sîdî Halîl* (Kahire: Matbaa el-Amira, 2004), 189; Ziyâüddîn Ebû'l-Mevdede (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b.

esneklik, vakfın aslî gayesinden sapma ve kötüye kullanım risklerini de beraberinde getirebilecektir.

Hanbelî mezhebine göre vakıf, mülkiyetinin Allah adına temlik edilmesi ve elde edilen gelirlerin belirli hayır ve hizmet amaçları doğrultusunda tahsis edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bu mezhepte vakfın süresiz olması gerektiği hususu önemle vurgulanır. Vakfın idaresi ve işleyişi hususunda yönetici konumundaki nâzır sorumlu tutulmakta olup vakfın kuruluş gayesine uygun hareket etmekle yükümlüdür. Hanbelî mezhebinde vakfedilen mal, mutlak anlamda Allah'ın mülkü kabul edilmekte ve vakfedenin (vâkıf) vakıf malı üzerinde herhangi bir tasarruf veya süreli/süresiz mülkiyet hakkının kalmadığı açıkça belirtilmektedir.¹⁰

Bu bilgilerden hareketle, mezhepler arasında vakıf hukuku konusunda farklı yaklaşımlar bulunduğu anlaşılmaktadır. Hanefî mezhebi (Ebû Hanîfe hariç) ile Hanbelî mezhebi, vakfedilen malın mülkiyetinin süresiz olarak tamamen Allah'a ait olduğu görüşünü benimserken, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri belirli durumlarda vakfedenin vakıf malı üzerinde süre veya yönetim bakımından kısmi kontrolünü sürdürebileceğini kabul etmektedir. Mezhepler arasındaki bu yapısal farklılıklar, özellikle para vakıflarının işletilmesi sürecinde ciddi hukukî sonuçlara yol açabilecektir. Vakfedilen nakdin işletilmesiyle elde edilen kârın yönetimi konusunda, vakfedenin mal üzerindeki tasarrufunun süreli olarak devam ettiği durumlarda ortaya çıkacak belirsizlikler, ribâ riski taşıyan işlemlerin doğmasına zemin hazırlayabilecektir. Bu sebeple, mülkiyetinin süresiz olarak tamamen Allah'a ait olduğu kabul edilen ve tüzel kişiliğe sahip vakıf modelinin, günümüzde kurulacak bir para vakfı açısından daha güvenli ve tercih edilebilir bir yapı sunduğu söylenebilir. Bu model, hem vakıf gelirlerinin amaç doğrultusunda kullanılması temin etmekte hem de şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkeleri doğrultusunda yönetim mekanizmasını güçlendirerek vakıf sisteminin toplumsal adalet ve ekonomik sürdürülebilirlik işlevlerini pekiştirmektedir.

Mûsâ el-Cündî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l- Fikr, 2000), 251; Ebû'l-Vefid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Matbaa el-Kübra, 1986), 2/87; Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî ibnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003), 2/95.

¹⁰ 'Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1998), 6/147; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-lknâ'* (Riyad: Daru'l-Kütüb el-Arabiya, 1996), 3/210; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *el-Kavâ'id (Tahrîrü'l-kavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id)* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), 172.

2. Vakıf Hukukunun Vasiyet, Hibe ve Sadaka Hükümleri ile İlişkisi

İslâm vakıf hukuku, vasiyet, hibe, sadaka ve miras gibi hükümlerle ilişkili ve ortak yönleri olan bir sistemdir. Ancak bu ortak yönler ve ilişki, vakfın hukuki mahiyetini bütünüyle açıklamak için yeterli değildir. Zira her bir tasarruf türü, kendi şartları, sonuçları ve geçerlilik hükümleri bakımından farklı fikhî ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fukahâ, vakfın bu tasarruflardan hangisine daha çok benzediği ve hangi hüküm kategorisine kıyas edilebileceği hususunda farklı içtihatlar ileri sürmüştür. Bu durum, vakfın tanımı, bağlayıcılığı ve mülkiyetin devri gibi konularda mezhepler arası önemli ihtilafların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bununla birlikte klasik dönem fıkıh literatüründe vakıf, çoğunlukla atâyâ, vasiyet, hibe ve sadaka konu başlıklarıyla ilişkilendirilmiş, her bir mezhep kendi usûlî ilkeleri doğrultusunda vakfın fikhî mahiyetini ve kapsamını farklı biçimlerde tayin etmişlerdir.¹¹

2.1. Vasiyet Hükümleri ile İlişkisi

Vasiyet, İslâm hukukunda bir kimsenin vefatından sonra mal varlığının belirli bir kısmı üzerinde tasarrufta bulunmasına imkân tanıyan ve belirli şartlar altında bağlayıcılığı kabul edilen bir hukukî tasarruftur. Ancak bu tasarruf yetkisi sınırsız değildir. Miras hukukunun temel ilkeleri uyarınca, murisin vasiyet yoluyla terekenin tamamı üzerinde tasarrufta bulunması mümkün görülmemiş; vârislerin haklarını korumak amacıyla bu yetki, terekenin yalnızca üçte biri ile sınırlandırılmıştır.¹² Buna göre miras bırakan kişi, mal varlığının üçte birini dilediği gibi vasiyet edebilirken, kalan üçte ikisi yasal mirasçılar arasında şer'î miras hükümleri doğrultusunda paylaştırılmak zorundadır.

Vakıf hukuku, özellikle ölüm sonrası geçerlilik kazanan tasarruflarla olan benzerliği çerçevesinde, vasiyet ve miras hükümleriyle sıkı bir ilişki içerisinde değerlendirilmiştir. Klasik fıkıh kaynaklarında, Hz. Peygamber'e atfedilen "Biz peygamberler

¹¹ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 310; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürrü'l-muhtâr*, 4/510; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertîbî's-şerâ'î'* 5/130; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/57; Nenevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 210-212; eş-Şâfiî, *el-Üm*, 4/40-45; Râfiî, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*, 6/180-182; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, 5/110-115; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Sîdî Halîl*, 175-185; Cundî, *el-Muhtasar*, 245-250; İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/80-87; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/85-95; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/147; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*, 3/205-210; İbn Receb, *ed-Dimaşkî, el-Kavâ'id (Takrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id)*, 165-175.

¹² İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansûr (Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1998), 417.

vasiyet, diğeri ise hayattayken yapılan ve ikiye ayrılan bağışlardır. Bu ikinci grupta, yalnızca bağışlayan kişinin beyanı ile tamam olan işlemler (vakıf) ile hem bağışlayan hem de alan tarafın beyanını gerektiren işlemler (hibe) ayırt edilmektedir.¹⁷

Bu ayırım, vakıf ile hibenin sadece birer bağış türü olmakla kalmayıp, fikhî açıdan farklı hukukî işlemler olduğunu gösterir. Vakıf, yalnızca bağışlayan kişinin tek taraflı irade beyanıyla kurulur ve bağlayıcıdır; mülkiyetinin teslimi açısından ihtilaflar olmakla birlikte alıcının kabulüne veya teslim işlemine gerek yoktur. Buna karşılık hibe, ancak hem bağışlayanın hem de alıcının rızasıyla ve malın teslimiyle tamamlanır. Bu durum, vakfın daha kalıcı ve geri alınamaz bir hukukî işlem olduğunu, hibenin ise daha esnek ve taraf iradelerine dayalı bir tasarruf olduğunu ortaya koyar.

Hibe, İslâm hukukunda bağlayıcılığı bulunmayan (gayr-i lâzım) bir akit olup, belirli bir malın karşılıksız olarak başkasına devrini ifade eder.¹⁸ Vakıfla hibenin bu yönüyle kıyaslanması, özellikle mülkiyetin devri ve bağlayıcılık düzeyi bakımından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre vakıf da benzer şekilde gayr-i lâzım bir işlemdir ve vakfedilen malın mülkiyeti, ancak vasiyet yoluyla ve ona isnâd edilen bir görüşe göre hâkimin hükmüyle sabit hâle gelebilir.¹⁹

Buna karşılık Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî, vakıf akdinin “vakfettim” beyanıyla birlikte kesinlik kazandığını ve vakfedilen malın mülkiyetinin hükmen Allah'a tahsis edildiğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle Şeybânî, vakfın geçerliliği için malın teslimini de şart koşar.²⁰ Bu durumda vakıf konusu malın menfaati, kamu yararına hizmet etmek üzere toplumun kolektif yararına sunulmuş olur; böylece vakıf akdi bağlayıcı (lâzım) hâle gelir. Ancak bu bağlayıcılığın kapsamı, vakfedilen malın türüne göre farklılık arz eder. Menkul mallar söz konusu olduğunda, örf ve özel bağlamlara (örneğin cihâd) tahsis edilmiş mallar için istisnalar gündeme gelir.

Bu noktada, vakfedilen malın mülkiyetinin vâkıfın uhdesinden tamamen çıkıp çıkmadığı meselesi, özellikle menkul malların vakfedilmesinde mezhep içi ihtilafların artmasına neden olmuştur. Nitekim gayrimenkul malların dâhi mülkiyet devri

¹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 4/53.

¹⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/166. (ثم إذا صحت الهبة عند وجود شرائطها واحتجنا إلى بيان الحكم فنقول حكم الهبة ثبوت (أملك للموهوب له غير لازم حتى يصح الرجوع والقسح عندنا)

¹⁹ Molla Hüsrev, *ed-Durerü'l-hukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/132; Murat Beyaztaş, *İslâm Hukukuna Göre Vakıflarda Değişim Esasları (Tağyir ve İstibdâl)* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları-147, 2021), 31-35.

²⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Riyad: Kral Muhammed bin Suud İslâm Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1410/1990), 12/27; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/510; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/133.

açısından problemlili olduğu ileri sürülürken, menkul malların vakfı daha da tartışmalı bir konuma yerleşmiştir. Öte yandan, vakıf hukukunu hibe veya kölelikteki velâ akdi ile kıyaslayan bazı yaklaşımlar,²¹ kölenin azat edilmesinden sonra bile tam anlamıyla efendisinin mülkiyetinden çıkmadığını göz ardı ederek, vakfın mülkiyet bağlamında kurduğu farklı yapıyı yeterince dikkate almamış görünmektedir.

Yukarıda ortaya konan klasik fikhî çerçeve dikkate alındığında, günümüzde bir para vakfı kurarken, en başta vakfedilen paranın mülkiyetinin açık biçimde vâkıfın malvarlığından çıkarılması gerekir; zira Hanefî geleneğinde Ebû Hanîfe'nin vakfı gayr-i lâzım sayan yaklaşımı karşısında, Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi âlimler vakıf akdinin bağlayıcı olabilmesi için kesin bir irade beyanı ve hatta teslim şartı aramışlardır. Bu bağlamda, para vakfının geçerli olabilmesi için “vakfettim” beyanının açıkça yapılması, paranın fiilen vakfa tahsis edilmesi ve kullanım amacının toplum yararına yönlendirilmesi gerekir. Ayrıca, menkul mallar üzerindeki tartışmalar göz önünde bulundurularak, vakfın yapısı, işleyişi ve gelir yönetimi konularında açık ve bağlayıcı bir vakıf senedi hazırlanmalıdır. Böylece hem bağlayıcılık sorunu bertaraf edilir hem de klasik fıkıh ile modern uygulama arasında tutarlılık sağlanmış olacaktır.

3. Vakfın Kuruluş Amacı ve Sosyal Fonksiyonu

İslâm hukukunda vakıflar, esas itibarıyla yardıma muhtaç kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak ve Allah'a kurbiet (yakınlık) sağlamak amacıyla tesis edilmektedir. Hanefî fakihlerine göre vakfedilen malın semeresi (gelir ve menfaati), yalnızca ihtiyaç sahiplerine tahsis edilmelidir; vakfın, iâre veya süknâ gibi karşılıksız kullanım yollarına yönlendirilmesi câiz görülmemektedir.²² Benzer şekilde, vakfın süknâ (geçici oturma) hakkına sahip olan bir kişinin, bu hakkını üçüncü bir şahsa kiraya vermesi de hukuken geçerli değildir.²³ Aynı şekilde, vakıf mallarının icâre (kira) yoluyla kullandırılması da belirli süre sınırlamalarına tâbi tutulmuş, gayrimenkuller için bu süre üç yıl, menkul mallar için ise en fazla bir yıl olarak belirlenmiştir.²⁴ Bu düzenlemeler, vakıf malının

²¹ Şâfiî'nin vakıf-hibe ayırımına dair yukarıda zikredilen tasnifi, esasen vakfedilen malın mülkiyetinin bağlayıcı biçimde vakıf kurucusundan çıkması gerektiği yönündeki temel yaklaşımına dayanır. Nitekim onun vakıf anlayışı, kölesini azat eden efendinin artık o köle üzerindeki tasarruf yetkisinin sona ermesiyle vakfedilen mal üzerindeki tasarrufun da tamamen kalkmış sayılması gerektiği prensibiyle temellendirilmiştir.

²² Merginânî, *el-Hidâye*, 3/22; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/56.

²³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/138; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/373.

²⁴ Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/56; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/130-140; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/370-374.

kötüye kullanımını engellemeyi ve vakfın kurumsal gayesinin korunmasını amaçlamaktadır.

Bu süre sınırlamaları, para vakıflarının işleyişinde de geçerliliğini korumaktadır. Hanefî fıkına göre menkul kıymetlerin kiralanmasında azami sürenin bir yıl ile sınırlandırılması, para vakıflarının kredi olarak tahsis edeceği nakit varlıkların da en fazla bir yıl vadeyle kullandırılmasını gerektirmektedir. Bu yaklaşım, vakıf hukukunun süreklilik, emniyet ve kamu yararına hizmet ilkeleriyle örtüşmektedir. Bu çerçevede, para vakıflarının hem finansal disiplini koruması hem de kuruluş amacına uygun biçimde faaliyet göstermesi sağlanmaktadır.

Bununla birlikte, günümüzde kurulacak modern para vakıflarının kredi verme pratikleri açısından klasik dönem hükümlerinin ötesine geçen yeni içtihat ve düzenlemelere ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Zira ekonomik yapıların ve finansal ihtiyaçların çeşitliliği, geleneksel süre ve işlem kısıtlamalarının yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.

4. Mezhepler Arası Maksat Farklılıkları

Hanefî mezhebi, vakıf akdinin temel amacı olarak Allah’a yakınlık niyetini esas alırken, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri bu amaca ek olarak vakıftan faydalananların mâsiyet (günah) unsurlarından korunmasını ve sosyal düzenin tesisi gibi daha geniş gayeleri de göz önünde bulundurmuştur.²⁵ Dolayısıyla mezhepler arasında vakfın sadece bir ibadet aracı mı yoksa aynı zamanda sosyal-ahlakî bir düzen kurumu mu? olduğu yönünde anlam farklılıkları doğmuştur.

Vakfın gelirlerinin (galle) hangi amaçlara tahsis edileceği konusunda mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî fakihlerine göre, vakfın kuruluş amacı yalnızca Allah’a kurbîyet (yakınlık) niyetiyle sınırlı olmalı; bu sebeple vakıf gelirleri öncelikli olarak fakir, miskin ve benzeri yardıma muhtaç kimselerin ihtiyaçlarının karşılanmasına tahsis edilmelidir. Vakıf müessesesi, sadaka gibi, kişiyi Allah’a yaklaştıran bir ibadet biçimi olarak değerlendirildiğinden, gelirlerin zengin kimselere aktarılması ilk bakışta bu kurbîyet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte, vakıf gelirlerinden zenginlerin istifade edip edemeyeceği hususunda fakihler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.²⁶ Bu durum, vakfın gelir tahsisi bağlamında mezhepler arası anlayış farklılıklarını ve kurbîyet ilkesinin yorumlanmasındaki çeşitliliği yansıtmaktadır.

²⁵ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 524; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/40; Muhammed b. Abdullah, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1318), 6/80; Murat Beyaztaş, *İslâm Hukukuna Göre Vakıflarda Değişim Esasları (Tağyir ve İstibdâl)*, 63-66.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/33; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/21-23.

Bu çerçevede, vakıf kurumu yalnızca bireyin manevî kurtuluşunu hedefleyen bir ibadet biçimi olmanın ötesinde, toplumun genel refahını ve ahlâkî düzenini destekleyen çok boyutlu bir sosyal mekanizma olarak değerlendirilmiştir. Nitekim genel vakıf ilkelere uygun biçimde tesis edilecek modern bir para vakfı da öncelikli olarak yardıma muhtaç kesimlerin desteklenmesini ve toplumun alt sosyoekonomik katmanlarında yer alan bireylerin güçlendirilmesini hedeflemelidir. Bu itibarla, günümüz İslâmî finans kurumlarının mevcut faaliyetlerini bu toplumsal sorumluluk perspektifiyle yeniden değerlendirmeleri ve asli vakıf maksatları doğrultusunda daha kapsayıcı modeller geliştirmeleri önem arz etmektedir.²⁷

5. Vakfın Sıhhat Şartları

Vakıf akdinin geçerliliği, fıkhî kaynaklarda ayrıntılı şekilde ele alınan birtakım sıhhat şartlarına bağlıdır. Bu şartların başında, vakfedilen malın (mevkûf) belirli, meşru ve vâkıfın mülkiyetinde bulunması gelir. Ayrıca, mevkûfun tefrîzi, yani hisselerinin ayrılması, vakfın geçerliliği açısından önemli bir ilkedir. Ortak mülkiyet konusu olan müşâ malların vakfedilmesi, çoğunluk fakihlerce câiz görülmemekle birlikte, Ebû Yûsuf bu tür malların vakfını geçerli saymaktadır. Genel kanaate göre ise ancak taksim işlemi tamamlanmış ve şahsa tahsis edilmiş hisselerin vakfedilmesi mümkündür.²⁸

Sıhhat şartlarından biri de vakfedilen malın teslim edilebilir nitelikte olmasıdır. Zira fiilî teslimi (kabz) mümkün olmayan varlıkların vakfı geçerli sayılmamaktadır. Bu bağlamda, sadece fiziksel olarak tasarrufa konu olabilen, yani teslim alınabilir nitelikteki malların vakfedilmesi mümkündür. Ayrıca, vâkıfın vakfettiği maldan herhangi bir kişisel menfaat elde etmemesi, bu malı kendi tasarrufunda tutmaması da bir diğer önemli ilkedir. Vakfın sıhhati açısından bir başka temel şart da ebediyet ilkesidir. Şeybânî'ye göre, vakfın sürekliliğini temin etmek için “ebediyen” lafzının vakıf beyanında açıkça zikredilmesi gerekmektedir. Buna mukabil Ebû Yûsuf, “vakfettim” ifadesinin zımnen ebediyet anlamını içerdiğini savunmakta ve ayrıca bir beyana gerek görmemektedir. Bu görüş ayrılığı, vakfın sürekliliğine ilişkin lafzî şartların yorumlanmasında farklı yaklaşımların benimsendiğini göstermektedir.²⁹

Son olarak, mülkiyetin devrine ilişkin şartlar da vakfın geçerliliğinde belirleyici rol oynamaktadır. Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir görüşe göre, bir vakfın hukuken bağlayıcılık kazanması için mahkeme kararıyla tescil edilmesi veya “ölümüm halinde bu evi

²⁷ Murat Çizikça, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 80-96.

²⁸ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Daru's-Selam, 1427/2006), 8/794.

²⁹ Mevsîlî, *el-Ihtiyâr*, 3/50-52.

vakfedeceğim” şeklinde vasiyete benzer bir beyanla şartlı olarak tesis edilmesi gerekir. Buna karşılık, Ebû Yûsuf, sözlü beyanı yeterli görürken, Şeybânî vakfın geçerli sayılabilmesi için vakfedilen malın bir mütevellîye devredilmesini ve bu devir işleminin fiilî olarak gerçekleştirilmesini şart koşmaktadır.³⁰

Bu çerçevede, modern bir para vakfının İslâm hukukuna uygun şekilde tesis edilebilmesi için klasik kaynaklarda zikredilen tüm sıhhat şartlarının titizlikle yerine getirilmesi gerekmektedir. Özellikle vakıf senedinin tescilinde, vakfın sürekliliğine vurgu yapan “ebediyen” gibi açık ve bağlayıcı lafızların kullanılması, hem vakfın hukukî geçerliliğini güvence altına almakta hem de vakıf müessesesinin daimiliğini esas alan fikhî ilkelere uygun bir yapı tesis etmektedir. Öte yandan, günümüzde yüksek meblağlı ve uluslararası düzeyde faaliyet gösterecek bir para vakfında, vakıf konusu malın (nakdî ya da sair menkul varlıkların) tasarruf yetkisinin vakfı kuran kişi tarafından tam kapasiteyle kullanılıyor olması, ileride doğabilecek ihtilafların önüne geçilmesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

6. Menkul Varlıklar Açısından Para Vakıflarının Meşruiyeti

Menkul varlıkların vakıf kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi, İslâm hukukunun vakıf konusu içinde öteden beri tartışılmalı olan önemli bir başlık olarak öne çıkmaktadır. Özellikle gayrimenkul varlıkların vakfedilmesinin câiz olduğu konusunda mezhepler arasında genel bir uzlaşım mevcutken, menkul malların — özellikle de nakit paranın, kitapların, teçhizatın ve benzeri taşınabilir unsurların— vakfedilmesine ilişkin ciddi fikhî ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar yalnızca eşyanın niteliğiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda vakıf hukukunda süreklilik (te’bîd), mülkiyetin devri, ayının korunması gibi temel ilkelerin nasıl yorumlanacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, menkul varlıkların vakfına ilişkin yaklaşımlar, vakıf hukukunun kavramsal sınırlarının yeniden tanımlanmasına zemin hazırlayan mezhepler arası içtihadî farklılıkların dikkat çekici bir örneğini teşkil etmekte; aynı zamanda para vakıflarının meşruiyeti etrafında şekillenen tartışmaların temel eksenini oluşturmaktadır.³¹

6.1. Menkul Varlıklar Vakfına Dair Hanefî Yaklaşım

Ebû Hanîfe, menkul malların vakfedilmesini câiz görmemekte; vakfın ancak gayrimenkuller (akar) gibi süreklilik arz eden varlıklar üzerinde geçerli olabileceğini

³⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/15; Ali Himmet Berki, “İslâm’da Vakıf: Sahîh ve Gayr-i Sahîh Nev’ileri I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 23-23.

³¹ Süleyman Kaya vd., “Cash Management Methods of 18th Century Cash Waqfs in the Light of Accounting Records”, 55.

savunmaktadır. Buna mukabil Ebû Yûsuf, gayrimenkullerle birlikte onlara tabi olan menkul varlıkların da vakfedilebileceğini ileri sürmektedir. Örneğin, bir su değirmeni- nin vakfedilmesi durumunda, onun işlemesini sağlayan ip, kova gibi menkul unsurların da vakfa dâhil edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü menfaatin tamamı ancak bu unsurların birlikte değerlendirilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu çerçevede, Ebû Yûsuf'a göre gayrimenkule bağlı menkul malların vakfı câizdir. Kitapların vakfı da benzer bir şekilde, her ne kadar menkul mallar kategorisinde yer alsalar da toplumda yaygın bir şekilde vakfedilmeleri nedeniyle örf ve teamül esas alınarak meşru kabul edilmiştir. Buna karşılık dinar ve dirhemlerin vakfına yönelik olarak, benzeri bir teamülün oluşmadığı ve bu tür paraların vakfın ebediyet şartını taşımadığı gerekçesiyle para vakıflarının câiz olmadığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür.³² Bu yaklaşım, vakıf kurumunun kalıcılık ve süreklilik (te'bîd) esasına dayanması gerektiği ilkesine vurgu yapmakta ve menkul malların vakfedilmesine ilişkin fikhî yaklaşımlar arasındaki farklılığı açık biçimde ortaya koymaktadır.

Menkul varlıkların vakıf konusu yapılabilmesi, klasik fıkıh anlayışında genellikle söz konusu uygulamanın toplumda yaygınlık kazanarak örfi bir teamül hâline gelip gelmediği ölçüsünde değerlendirilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine ait kaynaklarda kitapların vakfedildiğine dair açık bir rivayet bulunmamakla birlikte, Hanefî fakihlerinden Bâbertî (ö. 786/1384), kendi döneminde kitap vakfının toplumda teamül haline geldiğini ve bu sebeple câiz sayıldığını ifade etmiştir. Bâbertî, örf ve teamülün belirli şartlar altında genel kıyasa takdim edilebileceğini savunarak, kitap vakfının meşruiyetini bu bağlamda temellendirmiştir.³³

Bu yaklaşım, vakıf hukukunda hüküm üretiminde sosyal gerçekliklerin ve pratik ihtiyaçların göz önünde bulundurulması gerektiğini ortaya koyan örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, vakıf hukukunda menkul malların vakfına ilişkin hükümler de örf ve teamül ekseninde şekillenerek zamanla değişime uğrayabilmekte; bu da örf-kıyas ilişkisinin İslâm hukukunun işleyişinde dinamik ve belirleyici bir rol üstlendiğini göstermektedir.

Muhammed eş-Şeybânî, vakfedilebilecek malların belirlenmesinde örfün belirleyici bir kaynak olduğunu kabul etmiş ve toplumda yaygın biçimde vakfedilen malların vakıf hukukunun kapsamına dâhil edilebileceğini savunmuştur. Ona göre, bir malın vakıf statüsü kazanabilmesi için onun toplum nezdinde teamül hâline gelmiş olması yeterli bir ölçüttür. Bu çerçevede, kitaplar, cenaze teçhizatı ve benzeri eşyaların vakfı,

³² Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 6/218.

³³ Bâbertî, *el-İnâye*, 6/219.

menkul mallar olmalarına rağmen, yaygın uygulamaya binaen câiz görülmüştür. Öte yandan, cihatta kullanılmak üzere vakfedilen kalkan, silah ve at gibi savaş teçhizatı ise yalnızca örfte değil, aynı zamanda hadislerde geçen naslara da dayandığı için daha güçlü bir dayanakla meşru kabul edilmiştir.³⁴ Öte yandan, kölelerin, doğrudan vakfı genel olarak câiz görülmemiştir. Ancak bir arazi/evde bulunan köleler veya büyükbaş hayvanlar gibi taşınmazın işletilmesine doğrudan hizmet eden unsurların, vakfın geçerliliği için taşınmazla birlikte vakfedilmesi şart koşulmuştur.³⁵

Bu durum, Hanefî mezhebi çerçevesinde menkul malların vakfına dair genel ya-
sağın, ancak taşınmazla zorunlu işlevsel bağlantı hâlinde olması durumunda esnetile-
bildiğini göstermektedir. Bu değerlendirmeler ışığında, vakfedilecek malların belirlen-
mesinde başlıca ölçütün; yerleşik örf, fiilî teamül ve vakfedilen malın hukuken ve fiilen
tamamlayıcı bir nitelik taşıyıp taşımadığı meselesidir.

Ebû Yûsuf, vakfedilebilecek menkul varlıklar konusunda yalnızca nas ile sabit ol-
muş örfte geçen malların vakfını câiz görmektedir. Buna göre, gayrimenkule bağlı ol-
mayan ancak nas ile sabit olan ve cihatta kullanılacak malların vakfı mümkündür. Bu-
nun haricindeki menkul varlıkların vakfedilmesini câiz görmemektedir. Bununla bir-
likte, Hanefî mezhebi içinde kabul edilen görüş, Şeybânî'nin yaklaşımıdır. Şeybânî'ye
göre genel örf ve teamül hâline gelmiş menkul malların vakfı câizdir.³⁶ Bu görüş mezhep
içinde “ومتقول فيه تعامل” şeklinde kaide hâline getirilmiştir.³⁷ Ayrıca, mezhep içinde bazı
fakihler, örfün yalnızca sahâbe, tâbiîn ve müctehidlerin uygulamalarıyla belirlenebile-
ceğini savunmuştur.³⁸ Bu görüşe göre nas ile sabit olan örf esas alınmalı ve sadece İslâm
toplumunda yerleşik, dinî bağlamda kabul gören örfî uygulamalar dikkate alınmalıdır.
Dolayısıyla, Hanefî mezhebi içinde menkul malların vakfına dair hükümlerde örf, tea-
mül ve nas arasında dengeli bir kıyas yapılmakta ve bu bağlamda vakıf hukukuna yön
veren temel ilkeler şekillenmektedir.

³⁴ Şeyhîzâde (Damat Efendi), *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâr İhyâ Turası'l-Arabî, 1319), 1/738-739.

³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/18-19. (وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بحبس الخيل في سبيل الله) عبد، ولا في شيء سوى العقار والأرضين، إلا أن تكون أرضاً فيها بقر وعبيد لمصالحها، فيشترط وقفها مع الأصل)

³⁶ Ebussuûd Mehmed b. Mehmed b. Mustafa el-îmâdî Efendi, *Risâle fi cevâz-ı vakfî'n-nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Bâkistânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 18 (ومحمد رحمة الله تعالى عليه تركه بالتعامل أيضا) (فأجاز وقفاً ما تعرفه الناس وعليه عامة المشايخ Nazif Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 77-78.

³⁷ Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik* (Beyrut: Daru'l-Beşâir el-İslâmîyye, 2011), 403.

³⁸ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/739. (وَالْمُرَادُ بِالْمُتَعَامِلِ تَعَامُلُ الْمُضَاهَاةِ وَالْمُتَابِعِينَ وَالْمُتَجِدِّدِينَ مِنْ أَيْمَةٍ) (الَّذِينَ رَضُوا أَنْ يَتَعَالَى عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهَا أَجْمَعِينَ لَا تَعَارُفَ الْعَوَامِ كَمَا قَالَ بَعْضُ الْمُضَلَّاءِ)

Öte yandan İbn Kemal (ö. 940/1534), para vakıflarına ilişkin kaleme aldığı risalesinde, bu tür vakıfların meşruiyeti konusunda müctehid imamlar arasında fikir birliği bulunmadığını vurgulamaktadır. Kendi dönemindeki uygulamalara dikkat çeken İbn Kemal, para vakıflarının yaygın bir hale geldiğini ve toplum tarafından benimsendiğini belirtmektedir. Ayrıca, geçmişteki müctehidlerin de benzer sosyo-ekonomik koşullarla karşılaşmaları durumunda para vakıflarına cevaz verebileceklerini ifade etmektedir.³⁹ Bu yaklaşım, fikhî hükümlerin zamanla değişen toplumsal ve ekonomik şartlar çerçevesinde yeniden yorumlanabileceğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

6.2. Züfer b. Hüzeyl'in Fetvası ve Literatürdeki İzleri

Züfer b. Hüzeyl'e (ö. 158/775) atfedilen, menkul malların—özellikle ribevî nitelik taşıyan dinar ve dirhem gibi nakit varlıkların—vakfedilebileceğine dair fetva, para vakıflarının fikhî temellendirilmesinde sıkça başvuru alan erken dönem delillerden biri olarak öne çıkmaktadır. On beşinci yüzyıl ve sonrasında, menkul malların vakfedilmesinin meşruiyeti genel kabul görmüş olsa da bu tür varlıkların işletilmesi, değerlendirilmesi ve bu işlemlerin ribâ riskiyle ilişkisi tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Buna rağmen, ribevî malların vakıf konusu yapılmasının fikhî temelleri hususunda, Ebussuûd Efendi'nin dönemine kadar yalnızca sınırlı müellifler, özellikle de Kemalpaşazâde, derinlikli değerlendirmeler sunmuştur.

Züfer'e nispet edilen görüş ise klasik fıkıh literatüründe menkul varlıkların sürekliliği bir yarar üretip üretmeyeceği sorusu etrafında şekillenen mezheb içi ihtilaflara anlamlı bir katkı sağlamış; daha sonra gelen fakihlerin menkul mal vakıflarını gerekçelendirme biçimlerinde belirleyici bir referans noktası hâline gelmiştir.

Söz konusu fetva:⁴⁰

عن زفر رجل وقف الدراهم أو الطعام أو ما يكال أو يوزن قال يجوز قيل له كيف يكون قال يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق بفضلها على الوجه الذي وقف عليه وما يكال ويوزن يباع ويدفع ثمنه مضاربة أو بضاعة كالدراهم.

³⁹ Tahsin Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2000), 31-41.

⁴⁰ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî ibn Âbidîn, *el-'Ukûdû'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye* (Kâhire: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/120; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/364; Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve ş-şer'ati'n-nebeviyye fî's-sireti'l-Ahmediyye* (Halep: Matba'atü'l-Halebî, 1348), 4/72; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr şerhi'l-Hidâye*, 6/219; Molla Hüseyin, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/137; Salih b. Ahmed el-Kefevî, *Şeyh'ül-İslâm Ali Efendi Fetvaları*, çev. Nevfel Dinç (İstanbul: KİT-SAN Matbaacılık, ts.), 1/268; Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-Fâik* (Beirut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2002), 3/312; Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Kenzü'd-Dekâik* (Beirut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2002), 3/312.

Bu fetvanın Türkçe tercümesi ise şu şekildedir:

Züfer'den gelen fetvaya göre bir kimse dirhem (nakit para), taam (gıda maddesi) veya genel olarak veznî (ağırlıkla ölçülen) ya da keylî (hacimle ölçülen) bir şeyi vakfetse, bu vakıf câizdir. Kendisine bunun nasıl câiz olabileceği sorulduğunda Züfer şu şekilde cevap vermiştir; dirhemler mudârebeye (emek-sermaye ortaklığına) verilir ve bu ortaklıktan elde edilen kâr, vakfın amaçlarına harcanır. Keylî veya veznî mallar ise satılır; satıştan elde edilen gelir, dirhemler gibi mudârebeye verilir ya da bidâ'a (ticarete tahsis edilen sermaye) olarak kullanılır.

Mezkûr fetva, fıkıh literatüründe önemli müellifler tarafından ele alınmış ve eserlerinde zikredilmiştir. Bu müellifler, vefat tarihlerine göre sıralandığında şu isimlerden oluşmaktadır: İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Sirâced-din İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692), Ebû Saîd Hâdimî (ö. 1176/1762) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836). Bununla birlikte Züfer b. Hüzeyle atfedilen, nakit varlıkların vakfedilebileceğine dair bu fetva, erken dönem Hanefî kaynaklarında açık bir biçimde yer almadığı; bu görüşün literatürde ilk kez hicrî 9. yüzyılda, İbnü'l-Hümâm'ın "Fethu'l-Kadîr" adlı eserinde belirgin bir şekilde zikredildiği anlaşılmaktadır.⁴¹ Bu tarihten itibaren Züfer'e izafe edilen bu görüş, Hanefî mezhebi içerisinde giderek yaygınlık kazanmış ve sonraki fakihlerce referans alınan bir içtihadî dayanak hâline geldiği görülmektedir.

Ebussuûd Efendi, Züfer'e nispet edilen bu fetvayı şu şekilde dile getirmiştir: "Evet, cevaz görüşü, kitaplarda meşhur olduğu üzere, Ensârî'nin ondan rivayet ettiğine göre - Allah'ın rahmeti üzerine olsun- Züfer'e isnat edilmiştir."⁴² Ancak, Ebussuûd Efendi'nin diğer konularda detaylı açıklamalar yapmasına rağmen bu meselede nispeten yüzeysel bir yaklaşım sergilediği ve konuyu ayrıntılı biçimde ele almaktan kaçındığı görülmektedir. Bu durum, Züfer'in fetvasının o dönemde ne ölçüde derinlemesine değerlendirildiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Öte yandan, yaptığımız araştırmalar neticesinde, Züfer'e atfedilen bu görüşün ilk dönem Hanefî kaynaklarında açık ve doğrudan biçimde yer almadığı görülmektedir. Bu durum, ilgili fetvanın fıkıh literatüründeki tarihî seyri bakımından daha kapsamlı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Ayrıca, söz konusu görüşün sonraki dönemlerde farklı ilmi bağlamlarda yeniden yorumlanmış ya da belli bir fikrî yöneliş çerçevesinde

⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr şerhi'l-Hidâye*, 6/219.

⁴² Ebussuûd Mehmed b. Mehmed b. Mustafa el-İmâdî Efendi, *Risâle fî cevâz-ı vakfi'n-nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Bâkistânî (Beirut: Dâr ibn Hazm, 1997), 22. (نعم القول بالجواز منصوب إلى الزفر رحمه الله تعالى).
(عليه فيما روى عنه الأنصار كما هو المشهور في الكتب)

şekillendirilmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte, bu hususun fetvanın otantikliği açısından derinlemesine bir kaynak taramasını ve isnâd analizini gerektirdiği açıktır. Bu sebeple burada yalnızca dikkat çekmekle yetinilmekte, ayrıntılı değerlendirme daha geniş kapsamlı bir çalışmanın konusu olarak bırakılmaktadır.

Genel anlamda Züfer b. Hüzeyl'e atfedilen bu fetva zayıf görülmektedir.⁴³ Sahih kabul edilse bile bu durum, vakıf hukukuna ilişkin meselelerin Hanefî mezhebi içerisindeki görüşler çerçevesinde yeniden ve daha dikkatli bir şekilde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Züfer, genel hatlarıyla İmam Ebû Hanîfe'nin vakıf konusundaki yaklaşımını benimsemekle birlikte, vakfın sıhhatine ve bağlayıcılığına ilişkin bazı önemli şartları vurgulamaktadır. Ona göre, bir malın vakfedilebilmesi için öncelikle vasiyet edilebilir nitelikte olması gerekmektedir. Ayrıca, vâkıf eğer vakfın ölümünden sonra hüküm ifade etmesini şart koşmuşsa, bu durumda vakfın câiz ve geçerli olacağını kabul etmektedir. Züfer'in dikkat çeken bir diğer yaklaşımı ise vakfın bağlayıcılığı (lüzûmu) ve derhal geçerlilik kazanması (nefâz) hususundadır. Bu bağlamda, bir vakfın hem bağlayıcı hem de geçerli olabilmesi için kadı tarafından onaylanması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁴ Bu yaklaşım, Züfer'in vakıf hukukunda kurumsal onayı ön plana çıkaran yorumunu ve vakfın ilzam edici bir hukukî işlem haline gelebilmesi için kamusal tasdikin şart olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu şartlar çerçevesinde ele alındığında, konunun yalnızca dirhem ve dinarların vakfedilmesi meselesiyle sınırlı kalmadığı ve farklı boyutları da içerdiği görülmektedir. Bu durum, Züfer'in fetvasının genel vakıf hukuku bağlamında vakıf tesisini daha karmaşık hale getirdiğine işaret etmektedir. Nitekim Ebussuûd Efendi de Züfer'in görüşlerinin başka açılardan da değerlendirildiğinde para vakıflarının kuruluş süreçlerinde çeşitli güçlük ve aksamalara neden olabileceğini kabul etmektedir.⁴⁵

Bir diğer tespitimize göre; Züfer'e nispet edilen bu fetva, özellikle dinar ve dirhem gibi menkul varlıkların vakfedilmesi durumunda vakfın ebediyet şartını sağlayıp sağlayamayacağı meselesine odaklanmaktadır. Ancak, vakfedilen malların işletilmesi ve elde edilen gelirlerin (galle) kullanımı ise ayrı bir tartışma alanı olarak ele alınmalıdır. Züfer'in görüşü, vakıf mallarının işletilmesiyle elde edilen kârın, vakfın amaçlarına uygun bir şekilde kullanılmasını esas almakta ve bu yönüyle para vakıflarının mudârebe

⁴³ John E. Madavilla, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies*, 10/3 (Ağustos 1979), 305; "In the established texts, the argument of Zufar, which is connected with its permissibility, is a weak one. Kadıhan, for example, gives it in citation thus."

⁴⁴ Mevsiî, *el-lhtiyâr*, 3/50.

⁴⁵ Ebussuûd Efendi, *Risâle fî cevâz-ı vakfi'n-nukûd*, 22.

akdi ile ilişkilendirilmesini öngörmektedir. Bununla birlikte para vakıflarının mudârebe usulüyle kredi verme yöntemini tercih etmedikleri görülmektedir.⁴⁶ Bu durum, dönemin para vakıflarının kuruluş fetvasına aykırı bir uygulama olarak değerlendirilmekte ve vakıf müessesesinin işleyişinde ortaya çıkan pratik farklılıkları gözler önüne sermektedir.

7. Osmanlı Döneminde Para Vakıfları Tartışmaları

Osmanlı ilmî ve hukukî geleneğinde, para vakıfları meselesi sadece uygulamaya dönük bir tartışma olmakla kalmamış, aynı zamanda klasik fikhî ilkelerin yeniden yorumlanmasını gerektiren önemli bir mesele olarak öne çıkmıştır. Özellikle menkul malların—bilhassa nakit paraların—vakfının câiz olup olmadığına dair görüş ayrılıkları, Osmanlı fetva literatüründe dikkat çekici bir yoğunlukla ele alınmıştır. Bu dönemde tartışmalar, vakıf hukukunda bağlayıcılık (lüzûmu), süreklilik (ebediyet), ve mülkiyet devri gibi temel ilkelerle doğrudan ilişkilendirilmiş; bu çerçevede ribâ şüphesi, muâmele-i şer'iyeye uygulamaları ve örfün hukuka etkisi gibi meseleler gündeme gelmiştir. Para vakıflarının dinar ve dirhem gibi ribevî mallar üzerinden tesis edilmesi hem teorik hem de uygulamaya ilişkin farklı yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde yer alan Ebussuûd Efendi ile Çivizâde Ahmed Efendi arasında cereyan eden görüş ayrılığı ise meselenin iktisadî ve kurumsal boyutlarıyla da ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur.⁴⁷

Menkul varlıkların vakfedilmesi konusundaki en geniş çaplı tartışmalar, Ebussuûd Efendi'nin para vakıfları hakkındaki fetvasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Ancak, Ebussuûd Efendi öncesinde de menkul malların vakfına dair önemli görüş ayrılıkları mevcuttu. Bu tartışmaların ilk döneminde, menkul malların vakfedilmesinin câiz olup olmadığı ve vakıf hukukunda bağlayıcılık ve ebediyet şartının nasıl sağlanacağı konularına odaklanılmıştır. Özellikle gayrimenkule bağlı menkul malların vakfedilmesi meselesi üzerinde yoğunlaşmış ve bu tür vakıfların geçerli olduğu yönünde bir görüş birliği sağlanmıştır.

Ebussuûd Efendi'ye göre nakit paraların vakfedilmesi meselesi, menkul varlıkların vakfına ilişkin tartışmalar arasında en karmaşık ve çok boyutlu olanlardan biridir. Şeybânî'nin bu konudaki yaklaşımı esas alındığında, para vakıflarının toplumda

⁴⁶ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 74.

⁴⁷ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (Aralık 2015), 303-337.

yaygınlık kazanması ve örfî bir uygulama hâline gelmesi durumunda, bu tür varlıkların vakıf mülkiyetine geçmesi ve vakıf hükümlerine tâbi olması mümkündür.⁴⁸

Para vakıflarının meşruiyetine ilişkin tartışmaların ikinci aşaması ise dinar ve dirhemlerin vakfedilmesi meselesi etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda temel mesele, para vakıflarından elde edilen gelirlerin ribâ şüphesi taşıyıp taşımadığıdır. Para vakıflarına karşı çıkan bazı fakihler, vakfın temel gayesinin Allah’a yakınlık (kurbiyet) ve mânevî arınma olduğunu vurgulayarak, faiz benzeri işlemlerin bu yüksek amacı zedeleyebileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte para vakıflarının ortaya çıkış sebeplerinden biri de bireyleri ribâ ve tefecilik gibi gayrimeşrû yollarla borçlanmaktan koruma arzusudur. Bu çerçevede, muâmele-i şer’iyye adı verilen ve şeklen fikhî uygunluk taşıyan bazı finansal işlemlerin, zaruret ve ehven-i şerreyn ilkeleri gereği kabul edilebilir olduğu yönünde görüşler geliştirilmiştir.⁴⁹ Nitekim, Ebussuûd Efendi ile Çivizâde arasında cereyan eden tartışmaların ana eksenini bu mesele oluşturmaktadır.⁵⁰

Ancak muâmele-i şer’iyye işlemlerinin bireysel kazanç amacıyla uygulanması, İslâm hukukunun hem etik hem de kamu yararını önceleyen yaklaşımıyla bağdaşmamaktadır. Kanaatimizce, bu tür işlemlerin ancak mülkiyeti Allah’a tahsis edilen tüzel kişiliğe sahip yapılar —örneğin vakıflar, beytü’l-mâl veya benzeri kamu yararına hizmet eden kuruluşlar— tarafından yürütülmesi gerekir. Her ne kadar bu yaklaşım klasik fıkıh literatüründe doğrudan ifade edilmemişse de vakıf hukukunun temel ilkeleri, İslâm finansın etik boyutu ve toplumsal faydanın öncelenmesi bağlamında genel kabul görebilecek bir yorum olarak değerlendirilebilir.⁵¹ Kaldı ki geçmişte, para vakıfları konusunda verilen fetvalar ve bu kurumların meşruiyetini kanıtlama çabalarının temelinde, vakfedilen sermayenin şahsi kazanç veya kişisel menfaatlerden uzak tutularak doğrudan toplumsal faydaya yönlendirilmesi gerektiği düşüncesi yer almaktadır. Osmanlı Devleti’nde yaygın olarak kurulan avârız sandıkları da bu düşüncenin somut örneğidir.

⁴⁸ Ebussuûd Efendi, *Risâle fî cevâz-ı vakfi’n-nukûd*, 77.

⁴⁹ Hatice Kübra Kâhya, “Şeyhülislâmın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası’ndan Vakıf Katılım’a Para Vakfıyla Banka Kurma”. *darulfunun ilahiyat* 34/1 (Temmuz 2023), 1-31; Mehmet Akif Berber, *From Interest To Usury: The Transformation Of Murabaha In The Late Ottoman Empire*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 29; (Musa Kâzım Efendi’nin Fetvası; Ribh ile riba yekdiğerinden ayrı olup, emvâl-i eytâm ve evkâfın muâmele-i şer’iyye ile nezâret-i âmme-i hilâfet-i İslâmiye tahtında tenmiye ve ırbâhı hususunun ecille-i fukaha tarafından suret-i tecvizi kütüb-i fikhîyyede mestur ve bu suret dahi bi’l-cümle müslimin tarafından kabul edilerek asırlardan beri ma’mûl bih olduğu cümleten adem-i cevâzına zehâb ile muâmele-i şer’iyye’nin ribh-i hasılına riba denilmesi ve bunun hürmet-i kat’iye ile haram tanınması gayri muvafik olduktan...)

⁵⁰ John E. Madavilla, “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”, 289-308.

⁵¹ bk. Ahmet Kavut, *19. Yüzyıl Osmanlı Para Vakıfları ve Katılım Bankacılığı* (İstanbul: KDY Yayınları, 2025), 200-245.

Nitekim avâriz sandıkları, toplumun beklenmedik mali yükümlülüklerle karşı karşıya kaldığı durumlarda devreye girerek, insanların birbiriyle dayanışmasını sağlayan ve kamu yararına çalışan bir tür para vakfı işlevi görmüştür.⁵²

7.1. Çivizâde ve Ebussuûd Efendi Arasında Gerçekleşen İlmî Mülâhazalar

Kanûnî Sultan Süleyman dönemi (1520-1566), vakıf müessesesi açısından önemli tartışmalara sahne olmuştur. Özellikle 1533-1538 yılları arasında Şeyhülislâm Sadullah Çelebi'nin (ö. 1538) görevde olduğu dönemde, Anadolu Kazaskeri Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (Çivizâde, ö. 1547) ile Rumeli Kazaskeri Ebussuûd Efendi (ö. 1574) arasında gerçekleşen ilmî görüş ayrıkları, para vakıfları bağlamında yapılan ilk ciddi tartışmalar arasında kabul edilmektedir.⁵³ Bu tartışmalar, vakıf müessesesinin menkul varlıklar ve özellikle nakit paralar üzerinden işleyişine dair önemli fikhî değerlendirmeler içermesi bakımından, Osmanlı hukuk geleneğinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Çivizâde ve Ebussuûd Efendi arasında gerçekleşen bu mülâhazalar, yalnızca para vakıflarının teorik yönüyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde vakıf müessesesinin uygulamaları ve gelişimi açısından da dikkate değer bir çerçeve sunmuştur. Dönemin ilmî tartışmaları, Osmanlı hukuk geleneği üzerinde kalıcı etkiler bırakmış ve vakıf sisteminin işleyişine dair fikhî yaklaşımların yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle vakıf sermayesinin işletilmesi, hukuki geçerliliği ve vakıf gelirlerinin dağıtımı konularında yapılan bu tartışmalar, Osmanlı hukuk anlayışında para vakıflarının kabul edilmesi sürecine doğrudan etki etmiştir.

Bu tartışmaların en önemli isimlerinden biri olan Çivizâde, nakit para vakıflarının câiz olmadığı yönünde fetva vermiştir. Çivizâde'ye göre muteber ve meşhur fıkıh eserlerinde para vakıflarının câiz olduğuna dair açık bir fetva bulunmamaktadır. O, vakıf kavramının, bir malın başkasının mülküne geçmesini engellemek şeklinde tanımlandığını belirtmiş ve bu bağlamda nakit paranın vakfının bu tarife uymadığını savunmuştur. Ona göre, nakit para vakfı muâmele-i şer'iyeye yoluyla işletildiğinde, mudârabeye verildiğinde veya ticaret sermayesi olarak kullanıldığında, para başkasının mülkiyetine intikal etmekte ve vakıf statüsünü kaybetmektedir. Züfer'den nakledilen görüşün zayıf bir rivayet olduğunu ve bu konuda İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den doğrudan bir nakil bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca, bu görüşün sıhhatine dair güvenilir bir rivayet bulunmadığı gibi bağlayıcılığına (lüzûmuna) dair de herhangi

⁵² Nasi Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Haziran 1998), 93-119.

⁵³ Kâşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58; İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 27-30;

bir fikhî delilin olmadığını vurgulamıştır. Nakit para vakıflarının hukuki geçerliliğini savunanların, akar (gayrimenkul) vakıflarına kıyasla hüküm verdiklerini, ancak bunun hatalı bir ictihâd olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bir uygulamanın şerî delillere uygun kabul edilmesi için o dönemde yaşayan müctehidlerin bunu inkâr etmemesi ve genel teamül haline gelmiş olması gerekmektedir. Bu çerçevede teamülün yani örfün ancak icmâya râci olması hâlinde bağlayıcı olabileceğini savunmuştur.⁵⁴

Çivizâde, nakit para vakıflarının meşruiyetini kabul etmeyerek bu tür vakıfların İslâm hukukunun temel ilkeleriyle bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Onun bu görüşü, Osmanlı dönemi para vakıflarına yönelik tartışmaların merkezinde yer almış ve sonraki dönemlerde de bu konudaki fikhî müzakerelerin seyrini şekillendirmiştir.

Çivizâde'nin para vakıflarına ilişkin görüşlerinin kaynakları incelendiğinde bu görüşlerin İslâm hukuku içerisindeki dayanaklarının tutarlılıkla desteklenebilir olduğu sonucuna varılmaktadır. Onun yaklaşımı, vakıf müessesesinin teorik ve pratik işleyişine dair önemli katkılar sağlamakla birlikte İslâm hukukunun temel ilkeleriyle de uyumlu bir çerçevede sunmaktadır.

Çivizâde, Şeybânî'ye nispet edilen *örf ve teamül olan yerde kıyasın terk edilebileceği* görüşüne karşı çıkmış ve bu konuda Ebû Yûsuf'un çizgisini takip etmiştir. Ona göre teamül ancak nas ile sabit olan örften kaynaklanabilir ve icmâya râci olması durumunda bağlayıcı hale gelebilmektedir. Bu durum, İslâm hukukunda örf ve örfün değişimi meselesinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Çivizâde'nin görüşleri, örfün hukuki bir delil olarak kullanılmasının sınırlarını ve hangi durumlarda geçerli olabileceğini sorgulayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu çerçevede, onun para vakıflarına yönelik eleştirileri, yalnızca vakıf müessesesinin işleyişine değil, aynı zamanda İslâm hukukunda kıyas, örf ve nas arasındaki ilişkiye dair daha geniş bir tartışmaya da kapı aralamaktadır.

Bu süreçte Ebussuûd Efendi (ö. 1574), *Risâle fi Vakfi'l-Menkûl* adlı eserini kaleme alarak, dört temel noktada para vakıflarının câiz olduğu görüşünü savunmuştur. İlk olarak, vakfedilen malın aynen korunması ilkesine dair, paranın emsalinin (misli) sürekliliğini, aynının sürekliliği gibi değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, paranın fiziksel olarak korunamasa da aynı değer ve türdeki varlığın sürekliliğinin sağlanabileceği fikrine dayanmaktadır. İkinci olarak, önceki kaynaklarda para vakıflarına cevaz verilmemesinin, o dönemde bu tür bir uygulamanın yaygın olmayışına dayandığını belirtmiştir. Bu çerçevede, Ebussuûd Efendi, vakıf hukukunda hükümlerin toplumun değişen ekonomik ve sosyal yapıları doğrultusunda yeniden yorumlanabileceğini savunmuştur. Üçüncü

⁵⁴ İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, 28.

olarak, müctehidlerin onayının gerekliliği konusundaki eleştirilere karşı Ebussuûd Efendi, müctehidlerin rolünün yalnızca oluşan teamülün hükme etkisini belirlemekle sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Böylece, o dönemde yaygın hale gelen para vakıflarının, fikhî olarak da meşruiyet kazandığını ileri sürmüştür. Son olarak risalesinde, para vakıflarının tescil işlemlerine ilişkin usulleri detaylı bir şekilde ele almış ve bu tür vakıfların mahkemeler nezdinde nasıl kayıt altına alınması gerektiğini açıklamıştır.⁵⁵ Bu düzenlemeler, Osmanlı hukuk geleneğinde para vakıflarının kurumsallaşma sürecine katkı sağlamış ve vakıf müessesesinin menkul varlıkları da kapsayacak şekilde genişlemesine zemin hazırlamıştır.

Ebussuûd Efendi'nin bu görüşlerine karşı Çivizâde, para vakıflarına dair önceki eleştirilerini yinelemiş ve tartışmanın büyümesi üzerine Kanûnî Sultan Süleyman'a başvurarak para vakıflarının yasaklanmasını sağlamıştır.⁵⁶

7.2. Sofyalı Bâlî Efendi ve Birgivî'nin Mülâhazaları

Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), Çivizâde'nin girişimiyle getirilen para vakfı yasasına karşı çıkmış ve Kanûnî Sultan Süleyman'a üç mektup yazarak itirazda bulunmuştur. Mektuplarında, para vakıflarının yaklaşık üç yüz yıldır uygulandığını ve bu süreçte ulema tarafından caiz görüldüğünü vurgulamıştır.⁵⁷ Ayrıca, yasağın hayrî ve dinî hizmetlerin sürdürülebilirliğini tehlikeye atacağını ve halk arasında kafa karışıklığına yol açacağını belirtmiştir. Sofyalı Bâlî Efendi, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi'nin para vakıflarına dair olumlu görüşlerini savunmuş ve Çivizâde'nin hükmü yerine bu görüşlerin dikkate alınmasını talep etmiştir. Yapılan bu itirazlar ve açıklamalar sonucunda, Kanûnî Sultan Süleyman 1548 yılında para vakıflarına getirilen yasağı kaldırmıştır.⁵⁸ Bu gelişme, para vakıflarının Osmanlı hukuk ve uygulama sisteminde yeniden meşruiyet

⁵⁵ Ebussuûd Efendi, *Risâle fi cevâz-ı vakfî'n-nukûd*, 1-23; Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 33-58.

⁵⁶ Pehlül Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 441-476; İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, 39-42; Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 33-58; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 33-36.

⁵⁷ Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları" *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (Temmuz 1999), 125-155.

⁵⁸ Feyzullah Esad Şekkeli, *Kitle Fonlamasına Dayalı Girişim Sermayesi Vakfı Model Önerisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 13-15.

kazanmasında önemli bir dönüm noktası olmuş, vakıf müessesesinin menkul varlıkları da içerecek şekilde genişlemesine zemin hazırlamıştır.⁵⁹

Tartışmalara katılan önemli isimlerden biri de Birgivî (ö. 981/1573) olmuştur. Birgivî'nin görüşleri, para vakıflarının hukuki ve dinî meşruiyetine yönelik eleştirileri derinleştirmiş ve bu konudaki tartışmaların bir süre daha devam etmesine yol açmıştır. Onun yaklaşımları, Osmanlı vakıf sisteminde para vakıflarına yönelik ribâyâ (faiz) dair temkinli bakış açısının güçlenmesine katkı sağlamış ve sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür.⁶⁰

Birgivî'nin para vakıflarına karşı çıkışı, özellikle bu vakıfların işletilme usullerine dair ortaya çıkan ribâ endişesi üzerine yoğunlaşmıştır. Birgivî, muâmele-i şer'iyye yöntemiyle borç verme yöntemini şiddetle eleştirmiş ve İslâm hukukunu yeterince bilmeyen kişiler tarafından uygulandığında ribâyâ düşülmesinin kaçınılmaz olacağını ifade etmiştir. Bey' bi'l-istiğlâl yöntemine de karşı Birgivî, bu yöntemin de vakıf paralarının meşruiyetini tartışmalı hale getirdiğini ve İslâm hukuku açısından sakıncalı durumlara yol açabileceğini belirtmiştir.⁶¹ Bu çıkarımlara göre Birgivî, para vakıflarının meşruiyetinden ziyade, bu vakıfların işletme modellerinin İslâm hukukuna uygun olmadığını savunmuş ve özellikle muâmele-i şer'iyye ile yapılan işlemleri İslâmî finans ilkeleri açısından büyük bir risk olarak değerlendirmiştir. Bu eleştiriler, Osmanlı döneminde para vakıflarına yönelik süregelen tartışmalara yeni bir boyut kazandırmış ve bu vakıfların işletme yöntemlerinin daha detaylı bir şekilde ele alınmasını zorunlu hale getirmiştir.

7.3. Görüşlerin Uzlaştırılması

Buraya kadar elde edilen veriler doğrultusunda, para vakıflarına ilişkin tartışmaların uzlaştırılması, Osmanlı ilmî ve hukukî literatüründe vakıf müessesesinin para vakıfları bağlamında; şer'î sınırlar çerçevesinde, kamu yararına hizmet eden ve sürdürülebilir bir yapı olarak devam ettirilmesi gerektiği yönündeki anlayışın benimsenmesiyle mümkün görünmektedir. Gerek Çivizâde'nin sert muhalefeti gerekse de Ebussuûd Efendi'nin örf ve maslahat temelli meşruiyet arayışı, vakfın özünde yer alan kurbiyet, ebediyet, bağlayıcılık ve mülkiyetten feragat gibi temel ilkelerin korunmasına yöneliktir. Her iki yaklaşımda da para vakıflarının ribâdan uzak ve manevî hedeflerle uyumlu bir biçimde işletilmesi gerektiği yönünde örtük bir uzlaşa bulunmaktadır. Tartışmaların

⁵⁹ Murat Çizikça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, çev. Elif Süreyya Genç (Konya: Karatay Üniversitesi Yayınları, 2017), 51-59.

⁶⁰ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivî)", 313.

⁶¹ Necmeddin Güney, "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri", *Mütefekkir Dergisi* 6/11 (2019), 13-32.

merkezinde yer alan muâmele-i şer'îye yöntemlerinin meşruiyeti ise etik, sosyal ve ekonomik etkiler bakımından da değerlendirilmiştir. Nitekim Birgivi'nin itirazları, işletme modellerinin şer'î görünüm altında ribâya kapı aralamasına yönelik endişelere dayanmaktadır. Bu durum, şekilsel fikhî uygunluk ile maksat temelli yaklaşımlar arasındaki denge sorununu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, günümüzde bir para vakfı kurulacaksa, vakfın toplumsal fonksiyonu, kamu yararı ve ahlâkî tutarlılığına da dikkat edilmelidir. Vakfedilecek paranın vâkıfın malvarlığından gerçek anlamda çıkmış olması ve vakıf senedinde açıkça ebediyet, bağlayıcılık ve kullanım amacı gibi unsurların belirtilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca, vakfın faaliyet göstereceği alanlar netleştirilmeli ve elde edilecek gelirlerin ribâdan uzak, şeffaf ve hesap verebilir bir mekanizma ile işletilmesi sağlanmalıdır. Bu amaçla muâmele-i şer'îye gibi finansal enstrümanlar kullanılsa dâhi bu işlemlerin İslâmî ilkelere uygun olması gözetilmelidir. Vakfın işletme faaliyetleri, bireysel kazanç yerine kolektif faydayı önceleyecek şekilde tasarlanmalı; mülkiyeti Allah'a tahsis edilmiş bir kamu müessesesi mantığıyla yürütülmelidir. Böylece, hem Osmanlı dönemindeki tartışmaların temel kaygıları gözetilmiş olur hem de günümüz İslâmî finans anlayışıyla uyumlu, meşrû ve sürdürülebilir bir para vakfı modeli ortaya konabilir.

Sonuç

Para vakıfları, İslâm hukukunun sosyal adalet, yardımlaşma ve kamu yararını esas alan yapısal ilkeleri doğrultusunda tarih boyunca önemini koruyan müesseselerden biri olmuştur. Bu çalışma, vakıf fikrinin menkul varlıklara—özellikle nakit paralara—uygulanabilirliğini ele alarak, Hanefî mezhebi içerisindeki içtihat farklılıkları ile Osmanlı ilmî ve idarî uygulamaları üzerinden meşruiyet tartışmalarını değerlendirmiştir. Züfer b. Hüzeyl'e isnat edilen ve para vakfının caiz olduğunu belirten görüş, erken dönem Hanefî kaynaklarında açık bir biçimde yer almamakla birlikte, özellikle İbnü'l-Hümâm sonrasında şekillenen literatürde menkul vakıfların hukukî temelini oluşturmak üzere öne çıkarılmıştır. Bu yaklaşım, vakıf kurumunun ebediyet ve kurbîyet ilkelelerini koruyarak toplumsal ihtiyaçlara cevap verme arayışının bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.

Vakfın, vasiyet ve hibe gibi diğer bağış temelli tasarruflardan ayrıldığı temel nokta, tek taraflı bağlayıcı ve sürekli bir hukukî işlem oluşudur. Hanefî içtihat geleneğinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, vakıf akdinin bağlayıcılığını ve kamusal niteliğini vurgularken, Ebû Hanîfe daha temkinli bir çizgide vakfı gayr-i lâzım bir tasarruf olarak değerlendirmiştir. Menkul malların vakfı söz konusu olduğunda mülkiyetin korunumu ile ribâ yasağı arasında ortaya çıkan çelişki, dinar ve dirhemlerin vakfı tartışmasında daha da belirginleşmiş; Şeybânî'nin örfü delil olarak kabul eden yaklaşımı,

Çivizâde tarafından sınırlandırılarak örf-kıyas dengesinin yeniden tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Osmanlı ilmî ve idarî geleneğinde para vakıflarına dair tartışmalar, Çivizâde ile Ebussuûd Efendi arasında cereyan eden görüş ayrılığı üzerinden kurumsal düzeyde yoğunlaşmıştır. Çivizâde, para vakıflarının ribâ riski taşıdığı, ebediyet ilkesini ihlâl ettiği ve muteber kaynaklarda doğrudan bir delil bulunmadığı gerekçesiyle bu uygulamaya karşı çıkarken; Ebussuûd Efendi, örf ve maslahat gibi şer'î hüküm üretiminde belirleyici olabilecek ilkeler aracılığıyla para vakıflarını meşrulaştırmış ve bu doğrultuda kaleme aldığı *Risâle fî Vakfi'l-Menkûl* ile kapsamlı bir fikhî çerçeve sunmuştur. Sofyalı Bâlî Efendi'nin para vakfı yasağına karşı gönderdiği istişare mektupları ise uygulamada kökleşmiş olan bu kurumun toplumsal maslahat adına ne derece önemli bir işlev üstlendiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Birgivi'nin muâmele-i şer'iyye'nin ribâyâ perde olamayacağı yönündeki eleştirisi, özellikle vakıf gelirlerinin nasıl işletileceği sorusu üzerinden ciddi bir etik uyarı olarak dikkat çekmiştir.

Bu çerçevede, günümüzde para vakıflarının meşruiyetini sürdürebilmesi varsayımsal olarak sadece klasik fikhî şartların sağlanmasına bağlı değildir. Bununla birlikte kamu yararının sağlanması, hesap verebilirlik, ribâdan uzak finansal işleyişin tesisi gibi etik ilkelere de riayet edilmesi gerekmektedir. Vakfedilecek paranın fiilen vâkıfın mülkiyetinden çıkarılması, vakıf senedinde ebediyet ilkesine açıkça yer verilmesi, getirilerin faizsiz finansal araçlarla değerlendirilmesi ve işlemlerin ticari amaç güden şirketler yerine vakıf, beytü'l-mâl veya kamu yararına çalışan tüzel kişilikler eliyle yürütülmesi hem klasik hukukî zemine hem de günümüzün normatif beklentilerine uygun bir çerçeve sunacaktır. Bu noktada, varsayımsal olarak günümüzde kurulması düşünülen yüksek hacimli ve çok uluslu para vakıflarının yönetimi, klasik literatürdeki *bir yıllık kiralama* gibi hükümleri yeniden işlevsel kılacak modern içtihat yaklaşımlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu yenilikçi açılımlar, vakıf kurumunun temelini oluşturan *kurbîyet* ve *ebediyet* ilkeleriyle çelişmeyecek biçimde tasarlanmalıdır.

Sonuç olarak, para vakıfları ancak ribâdan uzak, ebedî, bağlayıcı ve tümüyle kamu yararına tahsis edilmiş bir yapı içinde sürdürüldüğünde hem şer'î meşruiyet kazanabilir hem de tarih boyunca üstlendiği toplumsal fonksiyonlarını devam ettirebilir. Aksi hâlde, vakfın dinî, ahlâkî ve kurumsal meşruiyeti tartışmalı hâlde gelebilecek ve böylelikle vakıf müessesesinin hayrî potansiyeli zayıflatılarak toplumsal etkilerini sınırlayacaktır.

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: AK (%50), TA (%50), Veri Toplanması/Data Collection: AK (%50), TA (%50), Veri Analizi/Data Analysis: AK (%50), TA (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: AK (%50), TA (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: AK (%50), TA (%50).

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Aslan, Nasi. “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler”. *Dini Araştırmalar* 1/2 (Haziran 1998), 93-119.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb ed-Dimaşkî. *el-Kavâid (Tahrîrû'l-kavâid ve tahrîrû'l-fevâid)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları - Birinci Cilt - Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1943.
- Berber, Mehmet Akif. *From Interest to Usury: The Transformation of Murabaha in the Late Ottoman Empire*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Berki, Ali Himmet. “İslâm'da Vakıf: Sahîh ve Gayr-i Sahîh Nev'ileri I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 19-26.
- Beyaztaş, Murat. *İslâm Hukukuna Göre Vakıflarda Değişim Esasları (Tağyir ve İstibdâl)*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları-147, 2021.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. Riyad: Dâru'l-Kütüb el-‘Arabiyye, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. İstanbul: Dâr el-Beşâir el-İslâmîyye ve Dâr es-Serâc, 2010.

- Cündî, Ziyâuddîn Ebü'l-Mevedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Çizikça, Murat. *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Çizikça, Murat. *İslam Dünyasında Vakıflar*. çev. Elif Süreyya Genç. Konya: Karatay Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Sîdî Halîl*. Kahire: Matbaa el-Amira, 2004.
- Dumlu, Emrullah. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivî)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (Aralık 2015), 303-337. <https://doi.org/10.29288/ilted.308484>.
- Düzenli, Pehlül. "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 33-36.
- Ebû Saîd Hâdimî. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve's-şer'ati'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*. Halep: Matba'atü'l-Halebî, 1348.
- Ebussuûd Mehmed b. Mehmed b. Mustafa el-İmâdî Efendi. *Risâle fî cevâz-ı vakfî'n-nukûd*. thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Bâkistânî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1997.
- Fayda, Fayda. "Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Güney, Necmeddin. "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri". *Mütefekkir Dergisi* 6/11 (2019).
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Halil İmran el-Mansûr. Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1998.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullâh Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1318.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. İstanbul: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 2011.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseyni ed-Dimaşkî. *el-'Ukudü'd-dürriyye fî tenkihi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. Kâhire: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseyni ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, 'Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- İbn Nüceym, Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-Fâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Matbaa el-Kübrâ, 1986.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- Kâhya, Hatice Kübra. “Şeyhülislâmın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası'ndan Vakıf Katılım'a Para Vakfıyla Banka Kurma”. *Darülfünun İlahiyat* 34/1 (Temmuz 2023): 1-31.
- Karâfî, Şehâbeddin Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1986.
- Kavut, Ahmet. 19. Yüzyıl Osmanlı Para Vakıfları ve Katılım Bankacılığı. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2025.
- Kaya, Münir Yaşar. *Osmanlı Vakıf Hukuku: Ömer Hilmi Efendi'nin Ahkâmü'l-Evkâfı Özelinde*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Kaya, Süleyman - Durmuş, Muhammed E.- Bektaş, İsmail- Akkaya, Arif. “Cash Management Methods of 18th Century Cash Waqfs in the Light of Accounting Records”. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (Kasım 2017), 50-62. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2017.3.3.05>
- Kazvînî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî. *Fethu'l-'azîz fî şerhi'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1997.
- Kefevî, Salih b. Ahmed. *Şeyh'ül-İslâm Ali Efendi Fetvaları*. çev. Nevfel Dinç. İstanbul: KİT-SAN Matbaacılık, ts.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1427/2006.
- Kurt, İsmail. *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Madavilla, John E. “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”. *International Journal of Middle East Studies*. 10/3 (Ağustos 1979), 289-308.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Dâr İhyâ' al-Turâs al-'Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muh-târ*. thk. Mahmûd Ebû Dakika. Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1937.
- Molla Hüsrev. *ed-Durerü'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. nşr. Hasan b. 'Ammâr eş-Şer-niblâlî. Türkiye: Dârü's-Sa'âde, Ahmed Kâmil Matbaası, 1329-1330/1911-1912.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-dekâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmîyye, 2011.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

- Okur, Kâşif Hamdi. “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.
- Özcan, Tahsin. “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2000), 31-41.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: TTK Yayınları, 2003.
- Özcan, Tahsin. “Sofyalı Bâli Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (Temmuz 1999), 125-155.
- Öztürk, Nazif. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Sa’dî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî. *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*. Kahire: Matbaa el-İstikâme, 1983.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü’l-fukahâ’*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Riyad: Kral Muhammed bin Suud İslâm Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983.
- Şekkeli, Feyzullah Esad. *Kitle Fonlamasına Dayalı Girişim Sermayesi Vakfı Model Önerisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Şeyhîzâde, Damat Efendi. *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*. Beyrut: Dâr İhyâ’ Turâsi’l-‘Arabî, 1319.
- Uzunçarşılı, İsmail H. *Osmanlı Tarihi I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 14. Basım, 2023.

Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserine Dair Literatür Araştırması: Kapsam, Önem ve Katkılar

Ali KÖSE

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Master's Student, Sivas Cumhuriyet University Institute of Social Sciences

Sivas/TÜRKİYE

alikose88@gmail.com | orcid.org/0009-0004-9690-8044

Halis DEMİR

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Professor, Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology

Sivas/TÜRKİYE

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6576-1404

Öz

Hanefî fıkhnın temel metinlerinden biri olan *el-Hidâye*, İmam Burhâneddin el-Merginânî tarafından kaleme alınmış ve tarih boyunca birçok şerh, hâşiye, ta'lik ve tekmi-leye konu olmuştur. Söz konusu eser üzerine yapılan klasik ve modern literatür biri-kimi, akademik açıdan önemli olmakla birlikte; mükerrerlik, atıf hataları ve kaynak ka-rışıklıkları gibi çeşitli sorunlar da barındırmaktadır. Bu makale, *el-Hidâye* literatürünü yalnızca listelemeyi değil, aynı zamanda bu literatürdeki eksiklikleri eleştirel bir yakla-şım ile ortaya koymayı amaçlamaktadır. Literatürdeki mükerrer kayıtlar, hatalı atıflar ve yanlış nispetler düzeltilmiş; şerh, hâşiye ve benzeri çalışmalar, eserin hacmi, konuların

Geliş/Received: 10.01.2025 | **Kabul/Accepted:** 03.06.2025 | **Yayın/Published:** 30.06.2025

Atıf/Citation: Köse, Ali – Demir, Halis. “Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserine Dair Litera-tür Araştırması: Kapsam, Önem ve Katkılar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Hazi-ran 2025), 623-666./Köse, Ali – Demir, Halis. “A Literature Review of al-Merginânî's al-Hidâya: Scope, Significance, and Contributions”. *Journal of Islamic Law Studies* 45 (June 2025), 623-666.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1617656>

İntihal/Plagiarism: Bu çalışma en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermeye-diği teyit edildi./This study has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Ali KÖSE – Halis DEMİR | CC BY-NC-ND 4.0 International

ele alınışı, yazma eserlerdeki mukaddime ve ferağ kaydı içerikleri gibi belirli kriterlere göre yeniden tasnif edilmiştir. Elde edilen veriler ışığında, klasik literatürdeki gelişim, eserler kronolojik olarak sıralanarak ve tahlil edilerek okuyucuya sunulmuş; modern çalışmalardaki tematik ve coğrafi eğilimler ise istatistiksel olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Görülebilen yazma nüshalar bizzat tetkik edilmiş ve bu husus metin içinde ve dipnotlarda açıkça ifade edilmiştir. Çalışmamızda, özellikle diğer literatür çalışmalarından farklı olarak, matbu olan ve yazma nüshası bulunan eserlere ait yazmalar görülp incelenmiş; bu çerçevede kütüphane kayıtlarına yoğun şekilde yer verilmiştir. Modern akademik çalışmalar ise yüzeysel olarak içerik, yöntem ve dönemsel yoğunluk açısından değerlendirilmiş; alanda hâlen varlığını sürdüren metodolojik boşluklar ve araştırma fırsatları tespit edilmiştir. Böylece çalışma, hem geçmiş birikimi derleyen hem de yeni araştırmalara yön verecek özgün ve mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Literatür, *el-Hidâye*, Merginânî, Şerh, Hâşiye.

A Literature Review of al-Merginânî's al-Hidāya: Scope, Significance, and Contributions

Abstract

Al-Hidāyah, one of the foundational texts of Ḥanafī jurisprudence, was authored by Imām Burhān al-Dīn al-Marghinānī and has, throughout history, been the subject of numerous commentaries (sharḥ), glosses (ḥāshiyah), annotations (ta'liq), and supplementary works (takmilah). While the classical and modern scholarly corpus developed around this work is academically significant, it also contains various issues such as duplication, erroneous attributions, and source confusion. This article does not merely aim to list the literature on *al-Hidāyah*, but rather to critically address the deficiencies within it. To this end, repeated entries, misattributions, and erroneous author identifications have been systematically corrected. Furthermore, works categorized as sharḥ, ḥāshiyah, and similar types have been reclassified based on specific criteria such as the volume of the work, the scope of topics discussed, and the content found in the introductions and colophons of manuscript copies. In light of the collected data, the development of the classical literature is presented chronologically and analytically, while thematic and geographical trends in modern research are statistically evaluated. Manuscript copies that were physically examined are explicitly noted both within the text and in the footnotes. A distinguishing feature of this study is its intensive use of manuscript library records, especially for printed works that also have extant handwritten copies, which were directly reviewed and analyzed. Contemporary academic works (e.g., theses, articles, conference papers) were assessed—albeit briefly—in terms of content, methodology, and chronological distribution, revealing ongoing methodological

gaps and areas for future inquiry. In doing so, this study not only consolidates past scholarship but also aspires to provide a modest and original contribution that may guide future research on *al-Hidāyah*.

Keywords: Islamic Law, Literature, *al-Hidāyah*, *al-Marghīnānī*, *Sharḥ*, *Ḥāshiyah*

Giriş

el-Hidâye, Hanefî fıkıh geleneğinin en temel metinlerinden biridir. İmam Burhâneddin el-Merginânî'nin bu eseri, gerek içerdiği fikhî meseleleri delilleriyle birlikte sistematik biçimde sunması gerekse sonraki dönemlerde medrese müfredatında ders kitabı olarak kullanılması bakımından büyük bir etkiye sahiptir. Bu yönüyle *el-Hidâye*, asırlar boyunca pek çok şerh, hâşiye, ta'lik, zeyl, ihtisar ve tercüme konusu olmuş; hem klasik hem de modern dönemde yoğun bir ilmi üretime zemin hazırlamıştır.

Ancak bu zengin literatür birikimi, zamanla bazı metodolojik sorunlar da doğurmuştur. Özellikle eserlerin katalog kayıtlarında yer alan bilgi hataları, mükerrerlikler, yanlış atıflar ve karışık nispetler, *el-Hidâye* literatürü üzerinde yapılacak yeni çalışmaların sağlıklı bir temele oturtulmasını güçleştirmektedir. Ayrıca, klasik eserlerin şerhi mi yoksa hâşiye mi olduğu konusunda yeterli açıklık bulunmamakta; bu ayrımlar çoğunlukla geleneksel isimlendirmelerle sınırlı kalmaktadır. Modern çalışmalarda ise dijitalleşmenin kaynaklara ve yazma eserlere ulaşımı kolaylaştırıcı etkisine rağmen, birçok müellif ve eser hatası, abartılı şerh ve hâşiye sayıları ile bu sınıflamanın herhangi bir bilimsel kritere dayanmaksızın yapılması ve kaynak olarak verilen birçok yazma nüsha ile içeriklerinin örtüşmemesi gibi bazı eksiklikler müşahade edilmiştir.

Bu makale, *el-Hidâye*'ye dair yapılan çalışmaları yalnızca derlemekle kalmayıp, eleştirel bir yaklaşımla yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda şerh, hâşiye, ta'lik ve benzeri türdeki eserler yalnızca adlandırmalarına göre değil, aynı zamanda metin hacmi, içerik özellikleri, yazma nüshalardaki mukaddime ve ferağ kayıtları gibi kriterler temel alınarak kronolojik olarak yeniden tasnif edilmiştir. Kütüphane kataloglarındaki kayıtların yetersiz bulunduğu durumlarda, yazma nüshaların doğrudan tetkik edilmesine özen gösterilmiş ve bu hususlar metin içinde ve dipnotlarda açıkça belirtilmiştir. Bazı yazma eserlerin nüshalarına erişilemese de, klasik bibliyografya kaynaklarında ve tabakât literatüründe birden fazla kez kayıtlı olmaları, eserlerin mevcut olduğuna dair bir kanıt olarak kabul edilmiştir ve bu sebeple listeye alınmıştır. Böylelikle çalışma, yalnızca kaynakları toplamakla yetinmeyen, onları doğrulayan ve yeniden sınıflandıran bir nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla makalenin özgün yönü, *el-Hidâye* üzerine yapılan araştırmalarda karşılaşılan mükerrer kayıtlar, hatalı veriler ve yanlış atıfların düzeltilmesi şeklinde bir yaklaşım sunmakla birlikte, eleştirel bir literatür listeleme çalışması olmasıdır.

Modern döneme ait yüksek lisans ve doktora tezleri, makaleler ve bildiriler ise içerik ve yöntem bakımından yüzeysel olarak analiz edilmiş; hangi konuların hangi dönemlerde yoğunlaştığı, hangi üniversitelerde odaklandığı gibi sorulara istatistiksel verilerle cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu istatistiksel yaklaşım, özellikle modern araştırmalarda hâkim olan yönelimleri ve metodolojik boşlukları tespit etme açısından anlamlı veriler sunmaktadır. Böylece klasik miras ile çağdaş akademik birikim arasında daha sağlam ve metodolojik temelli bir köprü kurulması hedeflenmiştir.

Bu bağlamda *el-Hidâye* ile ilgili hem klasik hem de modern literatürdeki tekrarları ve bilgi sorunlarını gideren; ayrıca *el-Hidâye* üzerine yapılacak yeni araştırmalar için yapıcı öneriler sunan, kapsamlı ve sistemli bir katkı niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda, *el-Hidâye* üzerine yapılacak yeni araştırmalar için mütevazı bir ön çerçeve sunması ve araştırmacıların temel kaynaklara daha kolay erişimini sağlaması umulmaktadır.

1. Merginânî'nin Hayatı ve Eserleri

Karahanlılar devri İslam hukukçularından¹ olan müellifimizin adı Ebu'l-Hasen Burhâneddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî er-Rîştânî'dir (ö. 593/1197). Mâverâünnehir'de Fergana bölgesine bağlı Merginân beldesi Rîştân köyünde doğdu.² Lakabı Şeyhu'l-İslam Burhâneddin'dir. Ziriklî,³ Merginânî'nin (530/1136) tarihinde doğduğunu ifade etse de Leknevî'nin (ö. 1304/1886) verdiği tarih (511/1117), Merginânî'nin hocaları Sadrüşşehîd (536/1141) ve Necmeddin en-Nesefî'nin (537/1142) yılında ölmüş olması⁴ Ziriklî'nin, rivayetinin isabetli olmadığını ortaya koyar.

İslam tarihinde ilmî silsileye sahip, Hanefî fıkıhı açısından önemli iki aile bulunmaktadır. Bunlardan biri Zahîruddin Ali el-Merginânî ailesi, diğeri ise Merginânî'nin ailesidir.⁵ Merginânî, küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlamıştır. Çeşitli ilim

¹ Autmat Kariev, "Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 130; Murtaza Köse, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginânî ve Hidaye Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Dergisi* 8/17 (Erzurum 2001), 345.

² Ferhat Koca, "Merginânî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2024); Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 86.

³ Hayrüddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 4/266.

⁴ Koca, "Merginânî, Burhâneddin"; Hamza Arslan, *Hanefî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 9.

⁵ Osman Bayder, *el-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 9.

adamlarından icazetler alarak ilmî sahada derinleşmeye devam etmiştir.⁶ Müellifin se-kiz ilimde ehil olduğu ifade edilmektedir.⁷

İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) ve bazı âlimler Merginânî'yi ashabı tercihten sa-yarken Seyyid Bey (ö. 1344/1925) bazı muhakkiklere dayanarak meselede müçtehit ol-duğunu iddia eder. Leknevî ise mezhepte müçtehit olduğunu söyler.⁸

Merginânî'ye nispet edilen eserler: *Bidâyetü'l-mübtedî*,⁹ *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*,¹⁰ *Münteka'l-merfû'(furû')*,¹¹ *Kitab fi'l-Ferâiz (Ferâizu'l-Osmânî)*,¹² *et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ*,¹³ *Menâsikü'l-Hacc (Kitabü'l-Hacc)*,¹⁴ *Muhtârât(muhtâr)ü'n-nevâzil*,¹⁵ *Kifâyetü'l-mün-tehî*,¹⁶ *Meşyâhatü'l-fukahâ*,¹⁷ *Neşrü'l-mezheb (Neşrü'l-mezâhib)*,¹⁸ *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*,¹⁹ *el-Mezîd fi furû'l-Hanefiyye*,²⁰ *Kitabü'z-Ziyadât*,²¹ *et-Tahkik ve'l-mezîd*.²²

⁶ Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 10.

⁷ Abdülkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâtî'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muham-med Hulv (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993), 2/628.

⁸ Özel, *Haneî Fıkı Alimleri*, 87; Hüseyin Kayapınar, "Merginânî ve Eseri Hidâye", *Diyanet İlmî Dergi* 22/2 (Ha-ziran 1986), 27; Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkı Metninin Haneî Geleneği Etkisi*, 25-26.

⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266.

¹⁰ Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1443/2021), 7/603; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266.

¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266; Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 33.

¹² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 5/198; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266.

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/374; Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusul ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvud vd. (İstanbul: Mektebetü İrşâd, 2010), 2/344; Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 29.

¹⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/139; Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 33.

¹⁵ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusul*, 2/345; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/266; Koca, "Merginânî, Burhâneddin"; Yusuf Ziya Kavakcı, *XI Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' Al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara: Sevinç Matba-ası, 1976), 134.

¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 2/628.

¹⁷ Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 31.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 2/628; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/421; Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 32.

¹⁹ Murat Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2014), 296.

²⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 6/410; Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Ya-pılan Çalışmalar", 296.

²¹ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusul*, 2/345; Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 33.

²² Arslan, *Haneî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 33.

Dipnotlarda belirttiğimiz; tez,²³ makale²⁴ ve kitaplarda²⁵ Merginânî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nâfiz Paşa, nr. 302) *Muhtâ(sâ)rü'l-fetâvâ* isimli bir eserinin olduğu iddia edilse de eser Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ* isimli kitabıdır.²⁶

Çalışmamızın temel kaynağı olan *el-Hidâye* hakkında bilgi vermek bu bağlamda önem arz etmektedir: Hanefî fıkının en meşhur ve güvenilir klasik metinlerinden biri olan *el-Hidâye*, medrese geleneğinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser, müellifi el-Merginânî tarafından, Hanefî mezhebinin erken dönem kaynaklarından Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı ile İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserlerini temel alarak kaleme alınmıştır. Merginânî, önce *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı özlü bir metin yazmış, ardından bu metni genişleterek *el-Hidâye* isimli şerhini telif etmiştir.²⁷ Eser, hem muhtevastaki sistematik yaklaşım hem de Hanefî doktrinini yorumlayışındaki derinlik sayesinde sonraki dönemlerde fıkıh eğitiminin temel başvuru kaynaklarından biri haline gelmiştir.

Müellifin on üç yılda yazdığı *el-Hidâye*, yine kendi eseri *Kifâyetü'l-müntehî*'nin özeti mahiyetinde olduğundan içinde kapalı ifadeler bulunmaktadır.²⁸ Meseleleri inceleyen önce Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), sonra da talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşünü veren müellif yer yer İmam Züfer'in (ö. 158/775) görüşüne de yer vermektedir. Bu müctehitlerin delilleri arasında tercih ettiği görüşü, diğerlerine cevap olması için sonda zikretmektedir. *el-Hidâye*'de Hanefî fakihleri dışında, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşleri hariç, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerine delilleriyle birlikte yer verilmektedir. Eserde müstensih kaynaklı olduğu düşünülen, İmamı Mâlik'e ve İmamı Şâfiî'ye atfedilen bazı görüşlerin doğru olmadığı ifade edilmektedir.²⁹

2. Merginânî'nin *el-Hidâye* Eseri Üzerine Yapılan Klasik ve Modern Çalışmalar

Bu bölüm, Merginânî'nin *el-Hidâye* eserine dair klasik çalışmalar ile modern akademik araştırmaları kronolojik olarak ele almaktadır. Klasik dönemde, özellikle Hanefî

²³ Arslan, *Hanefî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 33.

²⁴ Kayapınar, "Merginânî ve Eseri Hidâye", 29.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 6/321; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/45; Kavakcı, *XI Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' Al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 134; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 88.

²⁶ Koca, "Merginânî, Burhâneddin".

²⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/603; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Kasım 2024); Kayapınar, "Merginânî ve Eseri Hidâye", 30.

²⁸ Kallek, "el-Hidâye".

²⁹ Kallek, "el-Hidâye"; Köse, "Ferganlı Bir Hukukçu Merginânî ve Hidâye Adlı Eseri", 355.

fıkına dair önemli şerh ve hâşiyeler kaleme alınmış, bu eser farklı bölgelerde geniş bir ilmî yankı uyandırmıştır. Modern dönemde ise, akademik çalışmalar bağlamında *el-Hidâye*, hem tarihî gelişimi hem de fıkhi metodolojisi açısından derinlemesine incelenmiştir.

2.1. Klasik Çalışmalar

Bu bölümdeki çalışmalar; şerhler, hâşiyeler, ta'likât, zeyil (tekmile, zevâid), ihtisar/muhtasar, hadis tahriri ve benzeri türler altında ele alınacaktır. Klasik dönem çalışmalarında, mümkün olduğunca el yazması eserlerin nüshaları görülüp incelenmiş; müelliflerin vefat tarihleri tespit edildikten sonra ilgili kaynaklara yer verilmiştir. Eserlerin şerh ve hâşîye vb. şeklinde değerlendirilmesinde ise, kitap adlarında yer alan şerh ve hâşîye ifadeleri ve klasik tabakat kitapları ile modern literatürdeki tasniflerden yararlanmakla birlikte imkân ölçüsünde eser içerikleri ve yazma nüshaları incelenmiştir. Eser hacimleri, konuları ele alış şekilleri ve yazma eserlerdeki mukaddime ve ferağ kayıtları da incelenerek sınıflandırma yapılmıştır. Çalışmalar listelenirken, matbu olmayan eserlerin yazma nüshalarına ulaşılarak doğrulanmasına özen gösterilmiştir. Yazma nüshasına ulaşılamayan bazı eserler ise, birden fazla klasik bibliyografik kaynaklarda veya tabakât literatüründe kayıtlı olması durumunda, eserin varlığını belgelemek amacıyla listeye dâhil edilmiştir.

2.1.1. Şerh Çalışmaları

1) Hamîdüddin ed-Darîr (ö. 666/1268), *el-Fevâid*; iki ciltlik bir şerh olduğu ifade edilir.³⁰ Hâfızuddin İbnü'l-Bezzâz'ın bir icâzetnâmesinde aktardığı bilgilere dayanılarak, Hâfızuddin en-Nesefî'nin *el-Hidâye*'yi, Hanefi usul literatüründen dört yüz cildi hıfzettiği olan Allâme Hamîdüddin ed-Darîr'den rivayet ettiği ifade edilmektedir. Bu silsile, sırasıyla Allâme Kürderî vasıtasıyla eserin müellifi Burhânüddin el-Merginânî'ye ulaşmaktadır. Kürderî'nin vefatı sonrasında İmam Hafızuddin'in onun vasiyeti üzerine cenaze namazını kıldırıldığı ve yaklaşık elli bin kişinin bu merasime iştirak ettiği nakledilir.³¹ Eserin yazma nüshası, *el-Fevâ'idü'l-fikhiyye fî şerhi'l-Hidâye* adıyla Süleymaniye Ktp.; Esad Efendi, nr. 636'da³² kayıtlıdır.

³⁰ Ebü'l-Fedâi Zeynüddîn İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabâkâtî'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 215; Abdullah b. Yusuf Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye mea hâşiyetihî Büğyetü'l-elmaî fî tahriri'z-Zeylaî*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 1/15; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/606.

³¹ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusul*, 2/387.

³² Bu yazma nüsha üzerinde yapılan incelemeler, eserin *taharet* bölümünden *vakıf* bölümüne kadar olan bir şerh olduğunu göstermektedir.

2) Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292), *Şerhu'l-Hidâye*. Farklı isimler altında çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin ulaşabildiğimiz³³ nüshaları şu adlarla kaydedilmiştir: *Kitâbü şerhi'l-Hidâye li'l-Habbâzî* (Süleymaniye Ktp.; Kadızade Mehmed, nr. 176, Giresun Yazmalar, nr. 33, Hacı Beşir Ağa, nr. 276, Carullah, nr. 780, Şeyhülislam Esad Efendi, nr. 89, Damat İbrahim Paşa, nr. 616, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Ktp., Balıkesir İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 684, Edirne Selimiye Ktp., Selimiye Yazmalar, nr. 4428, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, nr. 2551), *Kitâbü havâşi'l-Hidâye li'l-Habbâzî* (Kastamonu Yazma Eser Ktp., Kastamonu Halk Ktp., nr. 3463, Süleymaniye Ktp.; Yeni Cami, nr. 406, Kılıç Ali Paşa, nr. 360, Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp., nr. 55 Hk 851), *Şerhu'l-Habbâzî li'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan, nr. 141), *Hâşiyetü'l-Hidâye li'l-Habbâzî* (Süleymaniye Ktp.; Fatih, nr. 1968, Hazreti Halid, nr. 65, Şehid Ali Paşa, nr. 761; Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Ktp., Rodos Hafız Ahmed Ağa Ktp. koleksiyonu, nr. 487, Konya Yusuf Ağa Ktp., Yusuf Ağa Ktp. koleksiyonu, nr. 5337), *Kitâbü fevâidi'l-Hidâye li'l-Habbâzî*³⁴ (Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nr. 106, Kütahya Vahid Paşa Ktp., Vahid Paşa, 114/1), *Şerhu müşkilâtî'l-Hidâye* (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 912), *Habbâzî ale'l-Hidâye* (Kayseri Ktp., Raşid Efendi, nr. 295, Çorum Hasan Paşa Ktp., Hasan Paşa Yazma, nr. 1384), *el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 2407,³⁵ Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi, nr. 95, Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 975).

3) Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 709/1309), *Nihâyetü'l-kifâye li (fi) dirâyeti'l-Hidâye*.³⁶ İbn Kemal Paşa'nın *Şerhu'l-Hidâyesi*'yle birlikte Mektebetü'l-İrşâd tarafından on üç cilt olarak basılmıştır.

4) Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *Nihâyetü'n-nihâye*.³⁷ Dipnotta³⁸ verdiğimiz kaynakta kitabın müellife nisbeti doğru değildir. Yaptığımız araştırmalarda eserin yazma nüshası ile ilgili herhangi bir kayda rastlayamadık. Ayrıca müellifin, *el-Hidâye*'ye ait kapalı ve eksik bırakılmış yerleri tamamlamak amacıyla *el-Câmi'u'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât*, *Nazmü'l-hilâfiyât*, *el-Mebsût* (*el-Asl*) ile bazı vâkıât ve fetâvâ kitaplarından da faydalananak yazdığı *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi* isimli fıkıh eseri vardır.³⁹

³³ Ulaşılan tüm yazma nüshalar tarafımızca incelenip eserin içeriği ve müellife nisbeti teyit edilmiştir.

³⁴ Eserin giriş kısmındaki fihrishte “Hünsâ” bölümü yazmasına rağmen son varlığında bu bölüm yoktur.

³⁵ Aynı eserin “el-Büyu” kısmından kitabın sonuna kadar olan şerhin nüshasıdır.

³⁶ Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 1/15; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/606.

³⁷ Murtaza Bedir, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2024).

³⁸ Bayder, *el-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Haneî Geleneğe Etkisi*, 159.

³⁹ Bedir, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”.

5) Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî es-Serûcî (ö. 710/1310), *el-Gâye*.⁴⁰ *el-Hidâye'nin* önemli şerhlerindendir. Serûcî altı cilt olarak Kitâbü'l-Eymân'a kadar yazmıştır. Sadeddin İbnü'd-Deyrî (ö. 867/1463) tarafından Kitâbü's-Siyer'de mürtetle ilgili bölüme kadar altı cilt eklenerek tamamlanmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshalarına ulaşılabilir. Bu eser *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye* adıyla Esfâr li-Neşri Nefîsi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye tarafından on beş cilt halinde basılmıştır.

6) Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî es-Siğnâkî (ö. 714/1314), *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*.⁴¹ *el-Hidâye* şerhlerinin en hacimlilerindendir. Siğnâkî eseri 700/1300 yılında, *el-Hidâye*'de olmayan ferâiz bölümünü ekleyerek tamamlamıştır. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından on bir cilt olarak basılmıştır.

7) Kıvâmüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348), *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*.⁴² Eserde *el-Hidâye*'de bulunmayan ferâiz konusu Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak kitaba ilâve edilmiştir. Müellifin *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye* isimli bir eseri daha olduğu nakledilmektedir.⁴³ Eser *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye* adıyla Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından sekiz cilt olarak basılmıştır. Yazma nüshası Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 01Hk1068'de bulunmaktadır.

8) Kıvâmüddîn Emîr Kâtib Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî (ö. 758/1357), *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*.⁴⁴ *el-Hidâye'nin* önemli şerhlerinden olan bu eser, *Şerhu'l-Hidâye Gâyetü'l-beyân nâdiretu'z-zamân fî âhiri'l-evân* adıyla Dâru'z-Ziyâ tarafından on altı cilt olarak basılmıştır.

9) Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî (ö. 767/1366), *el-Kifâye şerhu'l-Hidâye*.⁴⁵ Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından sekiz cilt olarak basılmıştır. *Fethu'l-Kadîr ve el-İnâye'nin* Mısır baskılarıyla birlikte de basılmıştır.⁴⁶

10) İbnü'r-Rabve Muhammed b. Ahmed el-Konevî (ö. 764/1363), *Tekmiletü'l-Hidâye*; Müellifin, hocası Habbâzî'nin *Şerhu'l-Hidâye* isimli tamamlayamadığı eserinin devamı olan şerhtir.⁴⁷

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 1/124; Abdüllatif b. Muhammed Riyâzi Zâde, *Esmâu'l-kütübi'l-mütemmim li Keşfi'z-zunûn*, thk. Muhammed e't-Tunci (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1395/1975), 232; Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2024).

⁴¹ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 1/15.

⁴² Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Matbaatü's-Saâdet, 1324/1906), 62.

⁴³ Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 302.

⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1951/1955), 1/839; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/607; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 5/639.

⁴⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 176.

⁴⁶ Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 303.

⁴⁷ Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 310.

11) İbnü's-Sirâc Cemaleddin Mahmud b. Sirâcüddin el-Konevî (ö.770/1368), *Hülâsâtü'n-Nihâye fî fevâidi'l-Hidâye*.⁴⁸ Dipnotta⁴⁹ verilen kaynaklara göre, Sığnâkî'nin *en-Nihâye* isimli şerhine yapılan bir ihtisar olduğu belirtilse de, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1622'deki *Hâşiye ale'l-Hidâye* isimli yazma nüshası incelendiğinde, *el-Hidâye*'nin taharet bölümünden hünsâ bölümüne kadar olan bir hâşiye olduğu mülahaza edilmiştir. Ayrıca, Mektebetü'l-Esedü'l-Vataniyye (Suriye) Ktp., nr. 15079'daki *Kitâbü hülâsâtü'n-Nihâye fî fevâidi'l-Hidâye* isimli yazma nüshası incelendiğinde, *el-Hidâye*'nin taharet bölümünden icâre kısmına kadar olan bölümlerini içerdiği görülmektedir. Ferağ kaydında ise, müstensih Ahmed bin Muhammed el-Hallî tarafından bir şerh olduğu ifade edilmektedir.

12) Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Hindî el-Gaznevî (ö. 773/1372), *et-Tevsih fî şerhi'l-Hidâye*.⁵⁰ Eserin yazma nüshası *Bahru'r-rivâye ve'd-dirâye fî tevsihi'l-Hidâye* adıyla Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 208'de kayıtlıdır.

13) İbnü'l-Akreb Muhammed b. Osman Şemsüddîn (ö. 774/1373), *er-Ri'âye fî tecridi mesâili'l-Hidâye*.⁵¹ Dârü's-Sultân tarafından iki cilt olarak basılmıştır.

14) Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî er-Rûmî (ö. 786/1384), *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*.⁵² Sâdî Çelebi'nin üzerine hâşiyesi olan bu şerh, Sığnâkî'nin *en-Nihâye* isimli şerhi esas alınarak kaleme alınmıştır. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından altı cilt olarak basılmıştır.

15) İbn Ebü'l-Îz, Sadruddîn Ali b. Ali el-Hanefî (ö. 792/1390), *Kitâbü't-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*.⁵³ *el-Hidâye*'deki kapalı ve zor ibareleri açıklayan bu eser Mektebetü'r-Rüşd tarafından beş cilt olarak basılmıştır. Yazma nüshası, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. V1280'de kayıtlıdır.⁵⁴

16) Muslihuddîn Zeynuddîn el-Karamanî (ö. 809/1406), *İrşâdu'd-Dirâye fî şerhi'l-Hidâye*.⁵⁵ *İrşâdu'd-dirâye* adıyla kayıtlı yazma (Amasya Beyazıt Ktp., Amasya Beyazıt, nr. 308) nüshasının nispeti doğru değildir. Eserin müellifi olarak belirtilen kişiye ait

⁴⁸ Abdülbâsıt Malatî, *Neylül-emel fî zeyli'l-Düvel*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1422/2002), 1/429; Halis Demir, *Kitâbiyat Hanefî Fıkıh Edebiyatı* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 164.

⁴⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 5/625; Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 311.

⁵⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/42; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mecmau't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem* (Türkiye: Dârü'l-Akabe, 1422/2001), 3/2263.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, 4/207; İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 268.

⁵² Riyâzi Zâde, *Esmâu'l-kütüb*, 220; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1990), 7/138.

⁵³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 7/156; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/726.

⁵⁴ Yazma eserler kütüphanesinde bulunan nüsha, Necmeddin el-Hanefî İshak b. Ali adına kayıtlı olsa da, matbu nüsha ile yapılan karşılaştırma neticesinde eserin İbn Ebü'l-İzz'e ait olduğu kesinlik kazanmıştır.

⁵⁵ Karabulut - Karabulut, *Mecmau't-târîh*, 5/3693; Kâtib Çelebi, *Sülemü'l-vusul*, 3/336.

olmadığı, yapılan inceleme sonucunda anlaşılmıştır. Söz konusu yazma, aslında Muhakkık Tâcüddîn isimli müellife ait *Hâşiye alâ şerhi Sadrişşerîa* adlı çalışmadır.

17) Abdurrahîm b. Ali el-Âmidî el-Kâdî (ö. 850/1447), *Zübdetü'd-dirâye*.⁵⁶ Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1896'da *Zübdetü'd-dirâye alâ Kitâbi'l-Hidâye* adıyla kayıtlı olan yazma nüsha incelendiğinde, eserin *el-Hidâye*'nin mukaddimesinden başlayarak Bâbu's-Salât fi'l-Ka'be kısmına kadar olan bölümlerini şerh ettiği tespit edilmiştir.

18) Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*.⁵⁷ *el-Hidâye*'nin önemli şerhlerinden olan bu eser Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından on üç cilt olarak basılmıştır.

19) İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*.⁵⁸ İbnü'l-Hümâm'ın vefatı nedeniyle eksik kalan bu eser, Kitâbü'l-Vekâle'den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) tarafından *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr fi tekmileti Fethi'l-kadîr* adıyla tamamlanmıştır.⁵⁹ Sâdî Çelebi'nin de eser üzerine yazdığı haşiye (Bulak, 1315 Mısır baskısı) vardır. *Fethu'l-kadîr* birçok yayınevi tarafından basılmıştır.

20) Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn İbnü's-Şihne (ö. 890/1485), *Nihâyetü'n-nihâye fi tahrîri takrîri'l-Hidâye*.⁶⁰ Eserin bu ismiyle kayıtlı tam metin bir yazma nüshası Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 108'de bulunmaktadır. Aynı eser, *Nihâyetü'n-nihâye şerhu'l-Hidâye* adıyla Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 681'de tek cilt halinde kayıtlıdır. Bunun yanında, *Şerhu İbni Şihne* adı altında Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 586'da mevcuttur.

21) Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî (ö. 922/1516), *Terğibu'l-lebîb*.⁶¹ Yazma nüshalar incelendiğinde, *el-Hidâye*'nin taharet bahsinden istinca konusuna kadar olan kısmının şerh edildiği görülmektedir. Dipnotta⁶² belirtilen kaynakta, yazma nüshalarda müellifin ismine dair yeterli bilgi bulunmadığından eserin nispetinin kesin olarak tespit edilemediği ifade edilmektedir. Ancak Millet Ktp., Feyzullah Efendi,

⁵⁶ Muhammed Hıfzu'r-Rahmân Kümillâî, *el-Büdüru'l-mudiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Salâh, 1439/2018), 3/179; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/562.

⁵⁷ Kümillâî, *el-Büdüru'l-mudiyye*, 3/411; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 46.

⁵⁸ Dayf, *Târîhu'l-edeb*, 7/138; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Kasım 2024).

⁵⁹ Muhammed İbn Sa'd - Ziyâd Muhammed Mansûr, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 1408/1987), 490; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/609; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/149; Koca, "İbnü'l-Hümâm".

⁶⁰ Riyâzi Zâde, *Esmâu'l-kütüb*, 328; Karabulut - Karabulut, *Mecmau't-târîh*, 5/3149.

⁶¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/619; *Hizânetü't-türâs fihris mahtûtât* (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal, 1431/2010), 43/165.

⁶² Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Aralık 2024).

nr. 886'da kayıtlı ve *Şerhu'l-Hidâye* adını taşıyan nüshada müellifin ismi açıkça zikredilmektedir. Ayrıca Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1075'te yer alan nüshada *Haşiyetü Abdurrahmân* ibaresi geçmektedir. Eserin diğer yazma nüshaları ise Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 624 ve İsmihan Sultan, nr. 160'ta kayıtlıdır. Kâtib Çelebi, eserin İbni Kemal'in *el-Hidâye* haşiyesinin taliki olduğunu belirtmektedir.⁶³

22) Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl) (ö. 940/1534), *Şerhu'l-Hidâye*. Bazı yazma nüshalarda eser, *Hâşiyetü Kemalpaşazâde ale'l-Hidâye* adıyla kayıtlıdır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 879). Eserin diğer nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 2293; Bursa İnebey Ktp., Haraççioğlu, nr. 417, 519, 585, 616; Süleymaniye Ktp.; Tırnovalı, nr. 632; Carullah, nr. 769; Giresun Yazmalar, nr. 82; Çelebi Abdullah, nr. 122; Hacı Beşir Ağa, nr. 229. Yazma nüshaların karşılaştırmalı incelenmesi sonucunda, *el-Hidâye*'nin Kitâbü't-Tahâret bölümünden başlayarak zekât, oruç, hac, talak ve büyü' konularına kadar olan kısımlarının şerh edildiği tespit edilmiştir.

23) Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Şerhu Dîbâceti'l-Hidâye*.⁶⁴ Eserin yazma nüshası, bir risale mecmuasının 36. varlığında olup müellif, risalenin mukaddimesinde *el-Hidâye*'nin yanı sıra *en-Nihâye*, *el-Gâye* ve *el-İnâye* şerhlerinin dîbâcelerini de tetkik ettiğini belirtmektedir. Eserin yazma nüshası, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, 3275/6 numarada bulunmaktadır.

24) Kınalızâde Ali Çelebi, Alaüddin Ali b. Emrullah el-Hınnâî (ö. 979/1572), *Risâle fî kitabi'l-gasb mine'l-Hidâye*. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708'de *Risâle fî'l-gasb* adıyla kayıtlı olan ve dipnotta⁶⁵ verilen kaynaktaki müellife nispet edilen bu eserin yazma nüshası incelendiğinde, *Riyâzu't-tâlibîn* adlı mecmua içerisinde fıkıh, usul, lügat, nahiv gibi çeşitli ilimlere dair risaleler bulunmakla birlikte, *el-Hidâye* ile ilgili herhangi bir risalenin yer almadığı tespit edilmiştir.

25) Şeyhülislam Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi (ö. 988/1580), *Şerhu'l-Hidâye*. Eserin yazma nüshası Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdaî Efendi, nr. 727'de kayıtlıdır. Yazma üzerinde yapılan incelemede, *Şerhu'l-Hidâye* kaydıyla birlikte müellif isminin yer aldığı bölümün hasarlı olduğu ve yalnızca "Efendi sellemullâh" ibaresinin okunabildiği görülmüştür. Bu durum, eserin müellife aidiyetini kesin olarak belirlememizi engellemektedir. Eserde *el-Hidâye*'nin Kitâbü'l-Kerâhiyye, Kitâbü İhyâ'l-Mevât, Kitâbü'l-Eşribe, Kitâbü'r-Rehin, Kitâbü'l-Cinâyât, Kitâbü'd-Diyât, Kitâbü'l-Meâkil, Kitâbü'l-Vesâyâ ve

⁶³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/619.

⁶⁴ Halis Demir, "Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 210.

⁶⁵ Arslan, *Hanefî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 82.

Kitâbü'l-Hüsnâ bölümleri şerh edilmiştir. Müellifin *Hâşiye ale'l-Hidâye*,⁶⁶ *Hâşiye alâ şerhi'l-Vikâye*⁶⁷ isimli bir eseri ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadir* şerhine, Kitâbü'l-Vekâle'den itibaren yazdığı bir tekmlisi olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁸

26) Şeyhülislam Zekeriyâ Efendi, Zekeriyâ b. Bayram el-Ankaravî (ö. 1001/1583), *Şerhu'l-Hidâye*. Eserin bazı yazma nüshalarında *Hâşiyetü'l-Hidâye*⁶⁹ adıyla kaydedildiği görülmektedir. Bu çalışma, *el-Hidâye*'nin Kitâbü'l-Büyû' bölümünden başlayarak Kitâbü'l-Hüsnâ kısmına kadar olan kısımları şerh etmektedir. Eserin yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde şu şekilde kayıtlıdır: Süleymaniye Ktp.; Serez, nr. 964, Sultan I. Ahmed nr. 90, Murad Molla nr. 814, 815, Carullah, nr. 616.

27) Ahîzâde Abdulhalim Efendi (ö. 1013/1604), *Şerhu'l-Hidâye*. Eser, *el-Hidâye*'nin Kitâbü'ş-Şehâdât bölümünden başlayarak Kitâbü'l-Müsâkât kısmına kadar olan kısımlarını şerh etmektedir. Bu çalışmanın bilinen yazma nüshaları Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 790 ile Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 2081'de kayıtlıdır.

28) Abdulcebbâr zâde, Muhammed b. Abdulcebbâr el-İstanbulî el-Karabâğî (ö. 1023/1614), *Şerhu'l-Hidâye*. Eser, *el-Hidâye*'nin Kitâbü'l-Büyû' ile Kitâbü'l-İcârât bölümleri arasındaki kısımlarını şerh etmektedir. Eserin yazma nüshaları Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 1738, 1739'da bulunmaktadır.

29) Gedûsî (Gedizli) Mehmet Efendi, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa el-Gedûsî (ö. 1253/1837), *Tebyînü'l-Hidâye ve tavzîhu'l-Bidâye*. Eserin yazma nüshaları, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 128 ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 4010'da kayıtlıdır. *el-Hidâye* metnini baştan sona ele alarak detaylı bir şekilde şerh eden bu çalışma, 755 varak hacmiyle dikkat çekmektedir.

30) İsrâfil er-Rûmî (ö. ?), *Şerhu'l-Hidâye*. Yazma nüshası Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1071'de kayıtlıdır. Yapılan incelemeye göre, eser *el-Hidâye*'nin Kitâbü't-Tahâret bölümünden Kitâbü'r-Rada' bölümüne kadar şerh edilmiştir. Ancak nüshanın yalnızca birinci cildinin mevcut olduğu tespit edilmiştir.

31) Mevlânâ Allâhdâd (Hüdâdâd) el-Hindî ed-Dihlevî (ö. ?), *Şerhu'l-Hidâye*. Eser yaklaşık 700 varaktan oluşan geniş kapsamlı bir şerh çalışmasıdır. Bazı yazma nüshalarda *Hâşiyetü'l-Hidâye* adıyla kayıtlıdır. Tam nüshalar şu kütüphanelerde bulunmaktadır:

⁶⁶ Necmeddin Gazzî, *el-Kevâbu's-sâire bi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1418/1997), 3/99; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn* (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1366/1947), 2/721.

⁶⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/148.

⁶⁸ Gazzî, *el-Kevâbu's-sâire*, 3/99.

⁶⁹ Takiyuddîn b. Abdilkâdir Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru'Rifâî, 1410/1989), 3/258-259; Ubeydullah b. Mesud Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc (Ummân: Dâru'l-Verâk, 1423/2002), 6/233; Kümillâî, *el-Büdûru'l-mudiyye*, 8/35.

Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1281; Süleymaniye Ktp.; Murad Molla, nr. 940, Pertev Paşa, nr. 202, Süleymaniye, nr. 433; Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 962; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 908. Eksik nüshalar ise şu kütüphanelerde yer almaktadır: Süleymaniye Ktp.; Şehid Ali Paşa, nr. 725; Murad Molla, nr. 938, 939; Esad Efendi, nr. 793; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 906, 907; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1177; Ragıp Paşa Ktp., Ragıp Paşa, nr. 548, 549.

32) Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1304/1886), *Şerhu'l-Hidâye*. Eser *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî me'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevî* adıyla basılmıştır. Bu baskıda neşredenın mukaddimesi kısmında şu ifadeler yer almaktadır; “Allâme Leknevî'nin faydalı ve zevkli hâşiyelerine gelince ki, bu baskıda yer almaktadır, bunlar, diğer şerhlere ihtiyaç bırakmayacak niteliktedir. Zira *el-Hidâye* kitabının ruhuna uygun şekilde ibareleri çözmekte, meseleleri açıklamakta, konuları berraklaştırmakta, mezhepleri ve delilleri tafsilatlı şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim bu, imam Leknevî'nin bütün eserlerinde görülen bir üsluptur.”⁷⁰ Müellifin *Mukaddimetü'l-Hidâye* isimli *el-Hidâye*'nin metodunu, bazı fikhî terimleri ve eserin ikinci yarısında geçen ricâl hakkında bilgi veren eseri de bu baskının baş tarafında yayınlanmıştır. Leknevî'nin *Müze-yiletü'd-dirâye li mukaddimetü'l-Hidâye* adlı Hint baskılarının baş tarafında yayınlanan bir eseri daha vardır. Babasının *el-Hidâye*'ye yazdığı notları *Hâşiyetü'l-Hidâye* adıyla genişletmiş ve *el-Hidâye* ile birlikte yayınlanmıştır.⁷¹

33) Mevlânâ Seyyid Emîr Ali (ö. 1337/1919), *Aynü'l-Hidâye*. Urduca bir şerh çalışmasıdır.⁷² Dâru'l-İşâat tarafından *Aynü'l-Hidâye Cedîd* adıyla sekiz cilt olarak basılmıştır.

34) Müftî Abdulhalîm Kâsimî Bestavî, *Ehsenü'l-Hidâye*. Eser *el-Hidâye*'nin Urduca farklı bir şerhidir. Mektebetü'l-Rahmâniyye tarafından on altı cilt olarak basılmıştır.

35) Mevlânâ Semîruddîn Kâsimî, *Esmâru'l-Hidâye*. Eser Urduca bir şerh çalışmasıdır. Mektebetü Semîr tarafından on beş cilt olarak basılmıştır.

36) Mevlânâ Müftî Muhammed Yusuf Ahmed, *Eşrafü'l-Hidâye*. Urduca bir şerh çalışmasıdır. Dâru'l-İşâat tarafından on altı cilt olarak basılmıştır.

37) Süleyman Sırrı Efendi (1350/1931), *İzâhü'l-Hidâye*. *el-Hidâye*'nin izahlı tercümesi ve şerhidir. Müellif Osmanlı dönemi son *Hidâye* şârihi, eseri ise *el-Hidâye*'nin son şerhi olarak kabul edilmektedir.⁷³ Yazma nüshaları incelendiğinde son derece hacimli bir şerh olan eserin Kitabü't-Tahâre ile Kitâbu's-Salâh bölümünün bir kısmı 1330/1911

⁷⁰ bk. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî me'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevî* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417/1997), *Mukaddimetü'n-Nâşir*.

⁷¹ İbrahim Hatipoğlu, “Leknevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Kasım 2024).

⁷² Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 8/1196.

⁷³ Harun Zorlu, *Süleyman Sırrı Efendi'nin (Ermenekli) Fıkha Dâir Eserlerinin Tahlili: İbadet Bahisleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66.

yılında İstanbul Hukuk Matbaasında basılmıştır. Matbu nüshası Millet Ktp., Ali Emiri Şeriyye, nr. 409'da bulunmaktadır. Yazma nüshaları ise; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3955-90⁷⁴ (1. Cilt), 3956-91 (2. Cilt), 3957-92 (3. Cilt), 3958-93 (4. Cilt), 3959-94 (5. Cilt), 3960-95 (6. Cilt), 3962-96 (7. Cilt).

2.1.2. Hâşiye, Ta'likât ve Zeyil (Tekmile) Çalışmaları

1) Muhammed b. Ahmed Zahîruddin el-Buhârî (ö. 619/1222), *Kitâbü havâşî'l-Hidâye*. Eserin yazma nüshası, Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan, nr. 107, Damad İbrahim Paşa, nr. 623'te kayıtlıdır. Yapılan incelemeler, *el-Hidâye*'nin taharet bölümünden hüsnâ bölümüne kadar uzanan tam metin bir hâşiye içerdiğini ortaya koymaktadır.

2) Mevlânazâde Muhammed b. Ahmed el-Hatâî (ö. 859/1455), *Hâşiye ale'l-Hidâye*.⁷⁵ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

3) Ahîzâde Yûsuf b. Cüneyd et-Tokâdî (ö. 905/1500), *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi Sadriş-şerî'ati'l-'uzmâ*.⁷⁶ Eser basılmıştır.

4) Sâdî Çelebi, Sadullah b. İsâ b. Emirhân (ö. 945/1539), *Hâşiye ale'l-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*.⁷⁷ Eserin yazma nüshaları, Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 2292; Süleymaniye Ktp., Yeni Medrese, nr. 94; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 311'de tam metin olarak kayıtlıdır. Müellifin *Şerhu'l-Hidâye* ismiyle kayıtlı bir eseri de vardır. Yazma nüshalar üzerinde yapılan incelemeler, eserin taharet bölümünden hüsnâ bahsine kadar olan kısmının İbn Kemal'in *el-Hidâye* şerhine yazılmış bir hâşiye niteliğinde olduğunu ortaya koymaktadır. Tespit edilen yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 874; Kütahya Vahid Paşa Ktp., Vahid Paşa, nr. 122.

5) Garîk Arabzâde, Muhammed b. Muhammed er-Rûmî (ö. 969/1562), *Hâşiye ale'l-Hidâye*. Eserin yazma nüshası, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 808-001'de kayıtlıdır ve *Kitâbu'r-Rada'* bölümünden başlamaktadır. Ayrıca, müellifin Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 2312'de bulunan *Hâşiye ale'l-İnâye şerhi'l-Hidâye* isimli tam metin bir eseri daha bulunmaktadır.

6) Birgilî Muhammed (Mehmet) Efendi (ö. 981/1573), *Hâşiyetü'l-Hidâye*. Eserin yazma nüshasının başında Osmanlıca *Hidâye Hâşiyesi* kaydı bulunmakta olup, metin Arapça olarak kaleme alınmıştır. İçeriği, *el-Hidâye*'nin taharet bölümünden büyû' bölümüne kadar olan hâşiyeyi kapsamaktadır. Yazma nüsha, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 806'da kayıtlıdır

⁷⁴ Kütüphane kaydında yazma nüshanın başına matbu nüshası da eklenmiştir.

⁷⁵ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusul*, 3/100; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/201; *Hizânetü't-türâs*, 16/302.

⁷⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 4/10.

⁷⁷ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/31; Kümillâî, *el-Büdûru'l-mudiyye*, 8/156.

7) Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Mustafa el-îmâdî (ö. 982/1574), *Hâşiye ale'l-Hidâye*. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 876'da kayıtlıdır. Müellifin *el-Hidâye* ve şerhleri üzerine birçok hâşiye ve talikatları bulunmaktadır.

8) Sinan Efendi, Hüsâm b. İlyas (ö. 986/1578), *Hâşiyetü'l-Înâye ve'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 466-002) Müellifin, *Hâşiye ale'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 811) isimli Kitâbü'l-Kerâhiye, Kitâbü'l-Vesâyâ ve Kitâbü'l-Hüsnâ bölümlerini ele alan bir hâşiyesi daha vardır.

9) Ali Çelebi, Ali b. Lâlî Bâlî Alâuddin er-Rûmî (ö. 992/1584), *Hâşiye ale'l-Hidâye*.⁷⁸ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

10) Perviz b. Abdullah er-Rûmî el-Hanefî (ö. 996/1588), *Hâşiye ale'l-Hidâye*.⁷⁹ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

11) Riyâzizâde Abdüllatif b. Muhammed (ö. 1078/1668), *Hâşiye alâ kitâbi'l-kerâhiyye mine'l-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1614'de kayıtlı yazma nüshanın girişinde *Ta'lika ale'l-Hidâye* yazmaktadır.

12) İbnü's-Sâiğ, Seriyüddîn Muhammed b. İbrahim ed-Durûfî (ö.1066/1659), *Hâşiye ale'l-Hidâye ve'l-Înâye*. Eserin yazma nüshalarının incelenmesi sonucunda, *el-Hidâye*'nin taharet bölümünden hüsnâ bölümüne kadar tam metin bir hâşiye olduğu belirlenmiştir. Yazma nüshaları şu kütüphanelerde kayıtlıdır: Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 221; Carullah, nr. 615; Yeni Cami, 450M; Manisa Ktp., Akhisar Zeynelzade, nr. 413; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2127/1; Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 1482; Bursa İnebey Ktp., Haraççıoğlu, nr. 383.

13) Muhammed Hasan Senbehlî (ö. 1305/1887), *Hâşiye ale'l-Hidâye (Havâşî)*; eser iki cilt halinde matbudur. Leknev'de 1326/1908 tarihinde basılmıştır. Yine aynı eserin Kazan 1304 ve Leknev 1901 tarihli baskılarının olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰

14) Ali b. Muhammed er-Rikâbî (ö. 708/1309), *Ta'lika ale'l-Hidâye*.⁸¹ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

15) İbnü't-Türkmânî, Alâuddin Ali b. Osman el-Mardinî (ö. 750/1349), *Ta'lika fî mâ ehmelehû sâhibü'l-Hidâye*.⁸² Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

16) Sarıgürz Nurettin, Yusuf b. Abdullah el-Balikesirî (ö. 934/1528), *Ta'likât ale'l-Hidâye*.⁸³ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

⁷⁸ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/749; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 7/172.

⁷⁹ Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1406/1986), 10/642; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/43.

⁸⁰ Arslan, *Hanefî Fıkhdında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 113-114.

⁸¹ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/716.

⁸² Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/390; Kümillâî, *el-Büdûru'l-mudiyye*, 3/67.

⁸³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13/315; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/565; Kümillâî, *el-Büdûru'l-mudiyye*, 20/312.

17) İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), *Ta'lika ale'l-Hidâye*. Risâle mecmuasında beşinci sırada yer alan ve *Ta'likâtü İbrâhim Halebî ale'l-Hidâye* adıyla kayıtlı olan eserin yazma nüshası, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446-5'te muhafaza edilmektedir.

18) Ali b. Nasr b. Ömerü'l-İmâm Nureddîn b. es-Süyusî (ö. 695/1296), *Zevâidü'l-Hidâye ale'l-Kudûrî*.⁸⁴ Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ında olmayıp *el-Hidâye*'deki nikâh bahsine kadar olan meseleleri ele alan bir tekmile olduğu ifade edilmiştir.⁸⁵ Eserin yazma nüshalarına ulaşılamamıştır.

19) Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî el-Buhârî es-Siğnâkî (ö. 714/1314),⁸⁶ müellifin, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* eserinin sonuna *el-Hidâye*'de olmayan ferâiz bölümünü eklediği tekmlisidir ve fıkıh alanında zeyil türünün ilk örneği olduğu ifade edilir.⁸⁷

20) Kıvâmüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348),⁸⁸ *Kitâbü'l-Ferâiz min zeyli'l-Hidâye; Mi'râcû'd-dirâye* isimli *el-Hidâye* şerhinin sonuna yapılan ferâiz bahsi tekmlisidir.⁸⁹

21) İbnü's-Sirâc Mes'ûd b. Abdülgâni el-Konevî (ö. 777/1375), *Tekmiletü'l-fevâid şerhu'l-Hidâye*.⁹⁰ Eserin yazma nüshalarına ulaşılamamıştır.

22) İbnu'd-Deyrî Sa'd b. Muhammed (ö. 867/1463), *Tekmiletü'l-Gâye; Serûcî'nin el-Gâye* eserinde Kitâbu'l-Eymân'dan mürted bâbına kadar devam ettirdiği tekmlidir.⁹¹

23) Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi (ö. 988/1580), *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr fî tekmeleti Fethi'l-Kadîr*.⁹² İbnü'l-Hümâm'ın şerhine dair yapılan iki ciltlik tekmlile, eserin tüm konularını kapsayan önemli bir çalışmadır. Yazma nüshaları şu şekilde belirlenmiştir: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 439 ve 440;⁹³ Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 370.

⁸⁴ Celâlüddîn Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed İbrâhim Ebû'l-Fadl (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1927), 1/467; Arslan, *Haneî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 123.

⁸⁵ Arslan, *Haneî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 123.

⁸⁶ Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2024).

⁸⁷ Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 310.

⁸⁸ Hüseyin Kayapınar, "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Aralık 2024).

⁸⁹ Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 310.

⁹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/607; Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 310.

⁹¹ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Haneî Geleneğe Etkisi*, 165; Şimşek, "Bir Haneî Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 310.

⁹² Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr fî tekmeleti Fethi'l-Kadîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1615).

⁹³ Tekmlenin birinci cildi nr. 439; ikinci cildi nr. 440'ta kayıtlıdır.

2.1.3. İhtisar/Muhtasar Çalışmaları

1) Burhânüşşerîa Mahmûd b. Şemseddin Ahmed b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 730/1329), *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*.⁹⁴ Bu eser, *el-Hidâye*'nin en meşhur ihtisarı olup, üzerine çok sayıda şerh, hâşiye ve benzeri çalışma yapılmıştır. Fıkıh literatüründe önemli bir yere sahip olan bu metin, farklı dönemlerde birçok kez basılarak geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Eser, ülkemizde de Ömer Faruk Atan tarafından *Vikaye'nin Tahkikli Neşri* adıyla yayımlanmıştır. Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346), bu eser üzerine *en-Nukâye muhtasaru'l-Vikâye* isimli bir muhtasar yazmıştır.⁹⁵ Eser, İbn Kutluboğa'ya⁹⁶ göre müellifin kardeşi Tâcuşşerîa'ya nispet edilse de bu doğru değildir. Kısaca *el-Vikâye* olarak bilinen eser Hanefî mezhebinde “mütûn-i erbaa” veya “mütûn-i selâse” diye anılan temel fıkıh metinlerindendir.⁹⁷

2) Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ahmed el-Mevsilî (ö. 700/1300), *Sülâletü'l-Hidâye*.⁹⁸ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

3) İbnü't-Türkmanî, Ebü'l-Hasen Alaüddin Ali b. Osman el Mardini (ö. 750/1349), *el-Kifâye fî muhtasari'l-Hidâye*.⁹⁹ Eserin yazma nüshalarına ulaşılammıştır.

4) Zenbilli Ali Efendi, Ali b. Ahmed el-Cemâlî (ö. 932/1526), *Muhtâru'l-Hidâye*¹⁰⁰ (*Muhtârâtü'l-Hidâye*).¹⁰¹ Müellif bu eserinde *el-Hidâye*'deki esah olan ve kendisiyle fetva verilen görüşleri açıklamıştır.¹⁰² Eserin mukaddimesinde, müellif tarafından muhtasar olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bu çalışma, Dâru İbni Hazm tarafından yayımlanmıştır. Yazma nüshaları ise *Muhtârâtü'l-Hidâye* adıyla kayıtlıdır: Süleymaniye Ktp.; Şehid Ali Paşa, nr. 964; Antalya Tekelioğlu, nr. 371; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, nr. 4116; Kastamonu Yazma Eser Ktp., Kastamonu Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 760.

5) Taşköprizâde Kemâleddin Efendi (ö. 1030/1621), *Uddetü ashâbî'l bidâye ve'n-nihâye fî tecrîdi mesâilî'l-Hidâye*.¹⁰³ Muhtasar niteliğinde olan bu önemli çalışmada, *el-Hidâye*'nin orijinal metnindeki deliller sistematik bir şekilde tasnif edilmiş, fıkhi

⁹⁴ *Hizânetü't-türâs*, 32/94; Demir, *Kitâbiyat Hanefî Fıkıh Edebiyatı*, 158.

⁹⁵ Demir, *Kitâbiyat Hanefî Fıkıh Edebiyatı*, 163.

⁹⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 291.

⁹⁷ Murtaza Bedir, “Vikâyetü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024).

⁹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 1/66; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 87; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/174; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 7/617; Kümillâî, *el-Büdûru'l-mudiyye*, 2/15.

⁹⁹ *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1427/2006), 1/326; Riyâzi Zâde, *Esmâu'l-kütüb*, 262; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 211.

¹⁰⁰ İsmail Paşa, *Hediiyetü'l-ârifîn*, 1/742; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 7/25.

¹⁰¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 6/326; Karabulut - Karabulut, *Mecmau't-târîh*, 3/2002.

¹⁰² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 6/326.

¹⁰³ İsmail Paşa, *Hediiyetü'l-ârifîn*, 2/271; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 7/617.

meseleler yeniden ele alınarak düzenlenmiş ve Hanefi mezhebinin güvenilir kaynaklarından derlenen ilave hükümlerle zenginleştirilmiştir. Darû's-Seman li'n-Neşri ve't-Tevzi ve Mektebetü'l-İrşâd tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır.

2.1.4. Hadis Tahrîc Çalışmaları

1) İbn Türkmânî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân et-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349),¹⁰⁴ *et-Tenbîh alâ ehâdisi'l-Hidâye ve'l-hulâsa (Tahrîcî ehâdisi'l-Hidâye)*.¹⁰⁵ Muslihuddîn Mustafa b. Şabân eş-Şurûrî (ö. 929/1523) bu esere bir hâşiye yazmıştır.¹⁰⁶ Kâtip Çelebi¹⁰⁷ ve dipnotta¹⁰⁸ verdiğimiz bazı modern çalışmalar bu eseri her ne kadar Alâüddîn Mahmûd b. Ubeydullah b. Sâid el-Hârisî el-Mervezî'ye (ö. 606/1209), nispet etse de bu bilgi doğru değildir. Çünkü eser hakkında yazılan doktora tezinde¹⁰⁹, aşağıda Arapça Yüksek Lisans Tezleri başlığı altında zikrettiğimiz bir yüksek lisans tezinde, Dârû'l-Feth (Beyrut) ve Dârû'l-Minhâcî'l-Kavîm (Lübnan) tarafından yapılan baskılarda ve *Hizânetü't-türâs* isimli yazma eserler kataloğunda da eser, İbn Türkmânî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca müellife *el-Înâye (el-Kifâye) fî marifeti ehâdisi'l-Hidâye* adında bir eser daha nispet edilir.¹¹⁰

2) Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî (ö. 762/1360), *Nasbü'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*.¹¹¹ Eserin birçok baskısı yapılmıştır.

3) Abdulkadir b. Muhammed b. Ebi'l-Vefa el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Înâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*.¹¹² Bu eser *el-Înâye fî bi marifeti ehâdisi'l-Hidâye* adıyla Dârû's-Şâmiye tarafından beş cilt olarak basılmıştır.

4) İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö. 852/1449), *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*.¹¹³ Eserin birçok baskısı yapılmıştır.

¹⁰⁴ Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Aralık 2024).

¹⁰⁵ *Hizânetü't-türâs*, 44/976; Thair Hamîd Tuma Habîb el-Samarâî, *et-Tenbîh alâ tahrîci ehâdisi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa li'l-îmâm Alâuddîn b. Osmân b. İbrâhim el-Mardînî el-Marûf bi İbni't-Türkmânî (Dirase ve Tahkîk) (Ummân: Câmâtü'l-Ülûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013)*, 35.

¹⁰⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/619.

¹⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 7/619.

¹⁰⁸ Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 313; Arslan, *Hanefî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 123; Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddin".

¹⁰⁹ Habîb el-Samarâî, *et-Tenbîh alâ tahrîci ehâdisi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa li'l-îmâm Alâuddîn b. Osmân b. İbrâhim el-Mardînî el-Marûf bi İbni't-Türkmânî (Dirase ve Tahkîk)*, 45.

¹¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 2/581-583.

¹¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/147.

¹¹² Riyâzi Zâde, *Esmâu'l-kütüb*, 144.

¹¹³ *Hizânetü't-türâs*, 37/793.

5) İbn Kutluboğa, Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah (ö. 879/1474), *Minyetü'l-Elmaî fî mâ fâte min tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye li'z-Zeylaî*.¹¹⁴ Eserin el-Mektebetü'l-Ezheriyye tarafından müstakil olarak ve *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye mea hâşiyetihî (n-nefseti) Büğyetü'l-elmaî fî tahrîci'z-Zeylaî* adıyla, *Nasbü'r-râye* ile birlikte birçok baskısı yapılmıştır.

6) Abdulaziz b. Abdurrahim el-Leknevî (ö.1338/1919), *Talikât alâ tahrîci'l-Hidâye li'z-Zeylaî*.¹¹⁵

2.1.5. Diğer Çalışmalar

1) Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373), *Tehzîbü'l-esmâ'i'l-vâkia fî'l-Hidâye ve'l-hulâsa*.¹¹⁶

2) Deli Birâder Gazâlî Mehmed b. Durmuş el-Bursevî (ö. 941/1535), *Miftâhu'l-Hidâye*.¹¹⁷ *el-Hidâye*'nin bazı bölümlerinin manzum çevirisidir.¹¹⁸

3) Mahmud b. Hamza el-Hüseyni el-Hamzavî, (ö. 1305/1887), *Misbâhu'd-dirâye fî Istilâhi'l-Hidâye*. Eserin Maarif matbası (Dimeşk, 1303) tarafından basılan nüshaları şunlardır; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3660-3. Bu eser, Dârül'-Hadîsi'l-Ketâniyye (2020) tarafından yayımlanmış olup, *Hamsu resâili kitâbi'l-Hidâye* adıyla basılmıştır. Bu baskıda, *Misbâhu'd-dirâye* dâhil *el-Hidâye*'ye ait beş risale yer almaktadır.

4) Muhammed Hüseyin el-Ensârî (ö. ?), *Mühezzebü'l-Hidâye*.¹¹⁹

5) *Hamsu resâili kitâbi'l-Hidâye*, Muhammed Abdullah eş-Şeânî tarafından tahkik edilen bu eser 2020 yılında Dârül'-Hadîsi'l-Ketâniyye tarafından yayımlanmıştır. İçinde bulunan risaleler şunlardır:

1. *Akdü's-semîn fî tercümeti sâhibi'l-Hidâye Burhânüddîn*, Allâme Hamid el-İmâdî.

2. *Misbâhu'd-dirâye fî Istilâhi'l-Hidâye*, Allâme Mahmud Hamzavî.

3. *Âdâtü'l-İmâmi'l-Merğînânî fî kitâbihi'l-Hidâye*, Muhammed Abdülhay el-Leknevî.

4. *el-Müsâmahâtü'l-vâkia mine'l-İmâmi'l-Merğînânî fî kitâbihi'l-Hidâye*, Muhammed Abdülhay el-Leknevî

5. *Buğyetü ehlî'd-dirâye min hatmi kitâbi'l-Hidâye*, Muhammed b. Buheyt b. Hüseyin el-Mutî.

¹¹⁴ *Hizânetü't-türâs*, 102/149.

¹¹⁵ Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneği Etkisi*, 175.

¹¹⁶ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *Tehzîbü'l-esmâ'i'l-vâkia fî'l-Hidâye ve'l-hulâsa*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 872).

¹¹⁷ Mehmet Akif Gözitok, "Deli Birâder Gazâlî Ve Miftâhu'l-Hidâye isimli Eseri", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 52 (Eylül 2014), 106-107.

¹¹⁸ Gözitok, "Deli Birâder Gazâlî Ve Miftâhu'l-Hidâye isimli Eseri", 109.

¹¹⁹ *Hizânetü't-türâs*, 123/206; Arslan, *Hanefî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 122.

2.2. Modern Çalışmalar

Bu bölümde *el-Hidâye* ile ilgili Türkiye'de ve Türkiye dışında yazılmış, ulaşabildiğimiz tüm doktora, yüksek lisans tezleri, makaleler, bildiriler, ansiklopedi maddeleri, Türkçe kitaplar ve tercüme kronolojik olarak ayrı başlıklar altında sıralanmıştır. Lisansle sonunda istatistiksel bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

2.2.1. Tezler

Bu bölümde *el-Hidâye* ile ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak (şerh, hâşiye vb.) yazılan yüksek lisans ve doktora tezleri kronolojik olarak sıralanacaktır.

2.2.1.1. Yüksek Lisans Tezleri

- 1) Nimet Altunkaynak, *Devletoğlu Yusuf Vikaye Tercümesi (transkribe-metin)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).
- 2) Mehmet Karataş, *Muhtasarla Hidayenin Konu ve Metot Bakımından Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).
- 3) Zhanat Makhasheva, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçusu Burhanuddin el-Merginani ve el-Hidaye isimli Eserinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).
- 4) Orazsahat Orazov, *Burhanüşşeria ve Vikaye Adlı Eseri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).
- 5) Gurbansahed Annamuhammedov, *Maveraunnehir Alimlerinden Merginani'nin Bidayetü'l-Mubtedi Adlı Eseri ile Mevsili'nin el-Muhtar Adlı Eserinin Mukayesesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).
- 6) Said Nuri Akgündüz, *El-Merğînânî'nin el-Hidâye adlı eserinde istihsan* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).
- 7) Bekir Özüdoğru, *İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).
- 8) Mahmud Esad Erkaya, *Hanefî Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri (El-Hidaye Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- 9) Munafis Hodza, *Hanefî Kılâsiklerinden el-Hidâye'deki Külli Kaideler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- 10) Ravza Cihan, *İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü'n-Nikâh Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

11) Ahmet Selman Baktı, *Hanefilerde Kıyas Uygulamaları: Merğınani'nin el-Hidâye Adlı Eseri Çerçevesinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

12) Fatma Betül Altıntaş, *Hanefî ve Şâfiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fı Şiddetli Rivayetler (el-Hidâye ve Eş-Şerhu'l-Kebîr Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

13) Muhammed Köksal Avcı, *Hidâye'de İcmaî Hükümler* (Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

14) Ayhan Şen, *et-Tenbîh alâ müşkilâtı'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkıhında el-Hidâye Metnine Yönelik Eleştiriler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

15) Najip Muhsin Shakir, *Sadru's-Şeri'a es-Sani'nin en-Nukaye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

16) Muhammed Özmen, Kızıl Molla (Abdurrahman b. Ali el-Amasî) ö. 983 / 1575'nin İbn Kemal'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh 'ale'l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

17) Esmatullah Awliaqul, *Muamelat Konularında Örfe Dair Hükümler, el - Hidâye Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

18) Halil Eker, (Şeyhu'l-İslam Burhânüddin Ebü'l-Hasen Ali b.) Ebû Bekir el-Merginânî'nin *el-Hidâye* İsimli Eserindeki İbadetler Bahsinde Geçen İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tespit ve Tahkiki (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

19) Eser Aksu, *Merginânî'nin Hidâye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi (Kitâbu't-Tahâre Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

20) Emrah Demirtaş, *Merğınânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinin Hadd ve Kısas Bölümlerinde İmam Şâfiî'ye İsnad Edilen Görüşlerin Tespiti* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

21) Mohammed I.H. Alshaikh, *Musannifek'in (v. 875/1470) Şerhü'l-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-tahâre ve Kitâbu'l-hukuk ve Kitâbu'l-istihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

22) Osman Matpan, *Merginânî'nin "El-Hidâye" Adlı Eserinin İbadetler Bölümünde İmam Şâfiî'ye Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

23) Ahmed Mustafa Hasan Abed, *es-Siğnâkî'nin en-Nihaye fî şerhi'l-Hidâye (Zekât ve Oruç Bölümü) Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

24) Nafiye Kılınç, *el-Hidâye Bağlamında Merğınânî'nin Hadisleri Kullanma Yöntemi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

25) Hüsamettin Ecer, *Merğınânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde Muamelatla İlgili İmam Şa-fî'ye Nispet Ettiği Görüşlerin Şafîî Kaynaklarla Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

26) Samer Rihaan, *el-Kavâid ve'd-Davâbit el-Fıkhiyye fî'l-buyû' min Kitâbi'l- Hidâye li'l-Merginânî* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

27) Nevzat Bakırcı, *Merginânî'nin el-Hidâyesi'nin İbadetler ve Nikâh Bölümlerinde İma-meyn'in İmam A'zam Ebû Hanîfe'ye Karşı Birleştiği Görüşler* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

28) Selman Gündüz, *İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhâlif Görüşleri ve Tercihleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

29) Harun Zorlu, *Süleyman Sırrı Efendi'nin (Ermenekli) Fıkha Dair Eserlerinin Tahlili: İba-det Bahisleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

30) Muammer Gildiroğlu, *Burhâneddîn el-Merğınânî'nin "Kitâb fî'l-Ferâiz" Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensti-tüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

31) Md Toha, *Merginânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbü'l-Bey' ve İlgili Bölümlerinde Kavâid ve Davâbitin Kullanımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

32) Erkan Özmentar, *el-Hidâye'nin İbadetlerle İlgili Konularında İmam Mâlik'e Nispet Edilen Görüşler* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bi-limler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

33) Muhammet Demirtaş, *Burhâneddîn el-Merğınânî'nin el-Hidâye İsimli Eserindeki Zâhirî'r-rivâye Nakillerinin Tespit ve Tashihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bi-limler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

34) Kevser Kırmızıçiçek, *Merğınânî'nin "el-Hidâye" Adlı Eserinde Aile Hukuku İle İlgili Hanefî-Şafîî İhtilafları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yük-sek Lisans Tezi, 2019).

35) Ayşe Öztürk, *Merginânî'nin el-Hidâyesi'nin Temizlik, İbadetler ve Nikâh Bölümlerinde İmâm Muhammed'in Tek Kaldığı Ebû Hanîfe'ye Muhâlif Görüşleri* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

36) Adılkhān Zhunissoṣ, *Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin Gâyetu'l-beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü's-Salât Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

37) Arafat Kılıçoğlu, *Merginânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbâdât ve Münâkehât Bölümlerinde İmam Ebû Yusuf'un Tek Kaldığı Muhalif Görüşleri* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

38) Yusuf Kara, *İbn Kemal Paşa'nın el-İslah Adlı Eserinde el-Vikâye'ye Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

39) Esra Yağmur, *Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İmâm Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tahkiki ve Tahlili* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

40) Fatmatuzzahra Kajje, *Ebussuud el-İmadî'nin "Hâşiye alâ Kitâbi'l-Buyû' min el-İnâye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tanıtımı* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

41) Murad Khaleel Qader Muhittin, *İbadetlerde Fikhî Kural (Şerhu'l-Hidâye Bağlamında)* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

42) İbrahim Hamad Ali, *Hanefî Mezhebinde İhtiyat Konusunun Furû-ı fıkıhta Kullanılışı (Merginânî'nin "el-Hidâye" Adlı Eseri Örneği)* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

43) Erdem Karaaslan, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Adlı Eserinin Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

44) Mustafa Şahin, *el-Hidâye'de Ebû Yûsuf'un Muâmelât Konularında Muhalif Kaldığı Görüşler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

45) Furkan Kaya, *Netâ'icü'l-efkâr Perspektifinden Merginânî'nin el-Hidâye Eserinin Tahlili (Kitâbu'l-Kerâhiyye Özelinde)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

46) İbrahim Abdiljabar Abdilrazaq Alhadethi, *Ekmeluddin el-Baberti'nin el-İnâye şerhu'l-Hidâye Adlı Eserinin Kefaletler Bölümündeki Fıkhi Görüşlerinin İncelenmesi* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

47) Abdurrahman Gafur, *Hanefî Fakîhi Burhâneddîn Merginânî'nin el-Hidâye Eseri Bağlamında Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

48) Atakan Yüksel, *el-Hidâye Eserinde Aile Hukuku ile Alakalı Zikredilen Hadislerin Hanefî Fıkıhı Perspektifinden Analizi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

49) Awad M.S. Abdou, *Tâcüşşerîa Ömer b. Ahmed (Ö. 696 Sonrası)'in Nihâyetü'l-Kifâye li-Dirâyeti'l-Hidâye Adlı El Yazma Eserinin 2. Cilt Bey' ve İkrâh Bölümleri (Tahkik ve Değerlendirme)* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

50) Oğuzhan Avcı, *Hanefîler ile Şafiîlerin Hüküm Çıkarmada Yararlandıkları Rivayetlerin Mukayesesi (Hidâye-Mühezzeb Özelinde Tahâret Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

51) Emel Kehriman, *İbadet ve Aile Hukuku Özelinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefeti (Muhtasar, Hidâye, Muhtâr ve Mülteka Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

52) Emine Şahin, *Zenbilli Ali Efendi'nin Hayatı ve Muamelat ile İlgili Görüşleri* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

2.2.1.2. Devam Eden Yüksek Lisans Tezleri

1) Abdullah Topal, *Merginânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinin Nikâh ve Talak Bölümünde Geçen İmam Şâfi'ye Ait Görüşlerinin Tespit ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

2) Murat Sert, *Hanefîlerin Sedd-i Zerâi Anlayışı (Merginânî'nin “el-Hidâye” İsimli Eseri Temelinde Bir İnceleme* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

3) Yunus el Husaini, *Zenbilli Ali Efendi'nin “Muhtârâtü'l-Hidâye” Adlı Yazma Eserinin Tahkiki (Bûyû' Bahsine Kadar)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

4) Kadri Kutluay, *Merginânî'nin el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi Adlı Eserinin Muâmelât Bölümünde Geçen İmam Şâfi'ye Ait Görüşlerin Tahkik ve Tahlili* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

5) Ömer Faruk Turgut, *Merginânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde Züfer'e Ait Görüşlerin Tespiti ve Tahlili* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

6) Nurbol Abubakirov, *Sıgnâkî'nin “en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi (Nikah ve Radâ)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

7) İsmail Oğün, *Ebû Yûsuf'un Ceza Hukuku ile İlgili Görüşleri (Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eseri Bağlamında)* (Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

8) Hüseyin Turan, *Kemalpaşazâde ve Ebussuûd'un Hâşiye ale'l-Hidâye Adlı Mahtut Eserlerinin Mukayesesi (Bey' Bahsi Özelinde)* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

9) Awad M. S Abdou, *Dirasetu ve Tahkiku Mahtûtati Nihâyeti'l-Kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye li-Tâcişşerîa Ömer b. Ahmed el-Mahbûbî* (Bartın: Bartın üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

10) İbrahim Abduljabar Abdulrazaq Alhadethi, *Ekmellüddin el-Bâbertî'nin el-Înâye şerhu'l-Hidâye Adlı Eserinin Kefâle Bölümündeki Görüşlerinin Analizi* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

11) Atakan Yüksel, *el-Hidâye Eserinde Aile Hukuku ile Alakalı Zikredilen Hadislerin Hanefî Fıkhu Perspektifinden Analizi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

12) Khalid Mayoof Ali al-Bayati, *Hâşiyetül Habbâzî ala el-Hidâye li-şerhi Bidâyeti'l-mübtedî li-Ömer Bin Muhammed Bin Ömar el-Habbâzî (ö. 961) İkraü'l-Marîd Bölümünden Kitabü'l-Mekatib'e kadar Araştırma ve Tahkik* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

13) Zeynep Dağ, *el-Hidâye ve Mecelle-i Akham-ı Adliyye'ye göre Hanefîlerde Kefâlet Akdi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

14) Fatma Akgüneş, *Hanefî Fıkhu Düşüncesinde Nikâh ve Mülkiyet Teorisi İlişkisi (el-Hidâye ve Bedâiu's-sanâi Özelinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

2.2.1.3. Arapça Yüksek Lisans Tezleri

Bu başlık altındaki yüksek lisans tezleri Al Manhal Platform ve Al Mandûmah dijital yayın portallarından alınmıştır. *el-Hidâye* ile ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak çalşılan tezleri kapsamaktadır. Aynı eserin farklı bölümleriyle ilgili yapılan çalışmlar alınmayıp sayıları belirtilmekle yetinilmiştir.

1) Muhammed Velîd Sâlihu'l-Kâdî et-Temîmî, *Dirâse ve Tahkîk Kitâbu's-Şehâdât min Fethi'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr li'l-Îmâm Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî el-Meşhûr bi Kemâlüddîn b. Hümmâm (ö 790-861) ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî li'l-Îmâm Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî (ö. 511-593)* (el-Halîl: Câmiatü'l-Halîl, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

2) Hâmid Abduh Sa'du'l-Fekî, *Dirâse ve Tahkîk min Evveli Mahtûtati Gâyeti'l-beyân ve nâdirati'l-akrân fî şerhi'l-Hidâye fî'l-Furu' ilâ Nihâyeti Bâbi'l-Encâs ve Tethîrîhâ li'l-Îmâm Emir Kâtib b. Emir Gâzî el-Farâbî el-Hanefî (ö. 758)* (Tanta: Câmiatü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi,

2007). Bununla birlikte *Gâyeti'l-beyân ve nâdirati'l-akrân* (*Gâyetü'l-beyân ve nâdirati'z-zâman fî âhiri'l-evân*)'la ilgili yirmi sekiz adet kadar yüksek lisans tezi yazılmıştır.

3) Yusuf Ukab Yusuf Tayyâr, *et-Tahrîcu'l-Usûliyyi li-Fıkhî'l-İmâmî Ebi'l-Hasen el-Merğînânî fî Kitâbihi'l-Hidâye Kısmü'l-İbâdât* (Tikrit: Câmîatü Tikrit, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

4) Şeyh Üsâme Muhammed, *ed-Davâbitü'l-Fıkhîyye li-Ahkâmî Fıkhî'l-Üsra min Kitâbi'l-Hidâye li'l-İmâmî'l-Merğînânî* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

5) Kuteybe Alâu Tevfîk ed-Dûrî, *et-Tenbîh alâ Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye vel-Hulâsa li-Kâdî'l-Kudât Alâeddin Ali b. Osmân b. İbrâhim el-Mardînî el-Mısırî eş-Şehîr bi İbni't-Türkmânî* (ö. 683-750): *Dirâse ve Tahkîk* (Ummân: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

6) Muhammed Hasan Ahmed er-Ravâşide, *Kitâbu'l-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye li'l-İmâm Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî eş-Şehîr bi Nâsiri'l-İslâm er-Râmefevî* (ö 855) *min Kitâbi's-Sarf ilâ Bâbi't-Tahkîm: Dirâse ve Tahkîk* (Ummân: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015). Bununla birlikte *el-Binâye*'yle ilgili beş adet kadar yüksek lisans tezi yazılmıştır.

7) İrşâk Yunus Abdulcelîl Muslih, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye li'l-İmâm Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Sıgnakî* (ö. 711/1311) *min Evveli Bâbi'l-İtikâf ilâ Âhiri Kitâbi'l-Hac: Dirâse ve Tahkîk* (Ummân: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

8) Râviye binti Sâlih b. Râşid el-Tüveycirî, *Mi'râcü'd-dirâye şerhu'l-Hidâye min Bidâyeti Bâbi't-Tahkîk hattâ Nihâyeti Kitâbi'l-Kefâle li'l-İmâm Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî el-Hanefî* (ö.749): *Dirâse ve Tahkîk* (Kasîm: Câmîatü'l-Kasîm, Yüksek Lisans Tezi, 2016). Bununla birlikte *Mi'râcü'd-dirâye*'yle ilgili dört adet kadar yüksek lisans tezi yazılmıştır.

2.2.1.4. Doktora Tezleri

1) Mehmet Demir, *Devletioğlu Yusuf, Vikâye Tercümesi Metin Dil İncelemesi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

2) Bilal Aktan, *Devletioğlu Yusuf'un Vikâye Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

3) Şule Yüksel Uysal, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadîr'de İzlediği Hadis Metodolojisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

4) Yusuf Acar, *Abdulkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye bi ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

5) Ömer Faruk Atan, *Burhânü’ş-Şerî’a’nın Vikâyetü’r-rivâye fî mesâilî’l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

6) Zaher Alqudah, *es-Siğnâki’nin “en-Nihâye fî şerhi’l-Hidâye” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi: Taharet ve Namaz* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

7) Fatih Karataş, *Bâbertî’nin el-Înâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

8) Süleyman Taş, *Taşköprizâde Kemaleddin Efendi’nin “Uddetü ashâbi’l-Bidâye ve’n-Nihâye” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

9) Ensar Aslan, *Osmanlı Âlimlerinden Alâeddin Esved’in “el-Înâye fî şerhi’l-Vikâye” Adlı Eseri Çerçevesinde Fıkıh İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

10) Hamza Arslan, *Hanefî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-hidâye şerhleri örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

11) Mokhles Othman Ahmed, *Ekmelüddîn el-Bâbertî’nin el-Înâye Adlı Eserinde Fıkıhî Ka-ideler ve Güncel Meselelere Etkisi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

12) Shakhawan Shaban Mohammed, *Habbâzî’nin “Şerhu’l-Hidâye” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

2.2.1.5. Devam Eden Doktora Tezleri

1) Ahmet Ali Balcı, *Ebüs-suûd Efendi’nin Hukukçuluğu: Hidâye Hâşiyeleri Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

2) Hasan Selek, *Osmanlı Dönemi Hidâye Literatürü ve Kemalpaşazâde’nin Hidâye Hâşiyesi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

3) Kamile Söyler, *Habbâzî’nin Şerhu’l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Kitabü’ş-Şirketten Sonuna Kadar)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

4) Ahmet Dönmez, *Merginânî’nin el-Hidâye’sinde Ahkâm Ayetlerinin Yorumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

5) Daniyar Issabekov, *el-Hidâye Üzerine İki Orta Asya Şerhinin Karşılaştırmalı Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

6) Omar Kara, *Bedreddin el-Aynî’nin el-Binâye şerhu’l-Hidâye İsimli Eserindeki Fıkhi Yöntemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

2.2.1.6. Arapça Doktora Tezleri

Buradaki doktora tezleri Al Manhal Platform ve Al Mandûmah dijital yayın portallarından alınmıştır. *el-Hidâye* ile ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak çalışılan tezleri kapsamaktadır. Aynı eserin farklı bölümleri üzerine yapılan çalışmalar alınmayıp sayıları belirtilmekle yetinilmiştir.

1) Şah Ubeydullah bin Saydan, *el-İmâmu'z-Zeylâi ve Menhecühû fî Nasbi'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* (Tunus: Câmiatü'z-Zeytûne, Doktora Tezi, 1992).

2) Sefa Abdurrahman Hasan Hıbk el-Meydânî, *Şerhu'l-Vikâye el-Müsemâmâ bi Halli'l-mevâdi'î'l-muğlaka min Vikâyeti'r-Rivâye fî mesâli'l-Hidâye: el-Cüz'ü'l-Evvel, Te'lîf Sadruşşerîa Abdullah b. Mesûd el-Mahbûbî* (ö. 747) min Evveli Kitâbi'l-İmân ilâ Âhiri Kitâbi'l-Mudârebe: *Dirâse ve Tahkîk* (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2002).

3) Ahmed Mahmud eş-Şühâde, *Vikâyetü'r-Rivâye fî mesâli'l-Hidâye li-Tâcişşeria Mahmud b. Abdullah b. İbrâhim el-Mahbûbî el-Hanefî* (ö. 673) min Evveli'l-Kitâbi ilâ Âhirihi: *Dirâse ve Tahkîk ve Ta'lik* (Umdurman: Câmiatü Umdurman el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2007).

4) Thair (Sair) Hamîd Tuma Habîb el-Samaraî, *et-Tenbîh alâ tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye ve'l-hulâsa li'l-İmâm Alâuddîn b. Osmân b. İbrâhim el-Mardînî el-Marûf bi İbni't-Türkmânî* (Dirâse ve Tahkîk) (Ummân: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013).

5) Ahmed Huseyn Abdurrahman Vehdân, *Kitâbu'l-Binâye Şerhu'l-Hidâye min Bâbi'l-İcârât li'l-İmâm Bedruddîn el-Aynî: Dirâse ve Tahkîk* (Ummân: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014). Bununla birlikte *el-Binâye*'yle ilgili yirmi üç adet kadar doktora tezi yazılmıştır.

6) İsmail Abdurrahman Necmüddîn Sadîk el-Kûrânî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye li'l-İmâm Hüsameddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc es-Sîgnakî* (ö. 711/1311): *Dirâse ve Tahkîk* (Ummân: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014). Bununla birlikte *en-Nihâye*'yle ilgili on adet kadar doktora tezi yazılmıştır.

2.2.2. Makaleler

Bu bölümde Türkçe ve Arapça makaleler ayrı başlıklar altında kronolojik olarak sıralanmıştır.

2.2.2.1. Türkçe Makaleler

1) Hüseyin Kayapınar, “Merğınani ve Eseri Hidâye”, *Diyanet İlmi Dergi* [Diyanet Dergisi] 22/2 (1986), 26-41.

2) Rahmi Yaran, “Hidaye Tercümelere”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 173-193.

3) Murtaza Köse, “Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidâye Adlı Eseri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8/17 (Şubat 2001), 345-363.

- 4) Said Nuri Akgündüz, “Hanefî Fırûunda İstihsan el-Hidâye Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Ocak 2002), 29-57.
- 5) Ya'kov Meron, “Merginânî, Metodu ve Hukukçuluğu”, çev. M. Fatih Turan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Eylül 2005), 223-230.
- 6) Ömer Faruk Habergetiren, “İlk Mufasssal Hidâye Şârihi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı Ve Eserleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (Aralık 2011), 101-116.
- 7) Yusuf Acar, “Hanefi Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (Ağustos 2011), 219-248.
- 8) Ayhan Şen, “et-Tenbîh âlâ müşkilatı'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkıhında el-Hidâye Metnine Yönelik Eleştirile İlgili Genel Bir Değerlendirme”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2013), 169-193.
- 9) Fatma Betül Altıntaş, “Zayıf Hadisle Amel mi, Zayıf Hadise Uygun Hüküm Vermek mi? Hanefîlerin İhticaca Elverişsiz Rivayetlere Yaklaşımları (el-Hidâye Örneği)”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* IV (Mayıs 2013), 999-1007.
- 10) Murat Şimşek, “Bir Hanefi Klasığı: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2014), 279-321.
- 11) Mehmet Akif Gözitok, “Deli Birâder Gazâlî ve Miftâhu'l-Hidâye isimli Eseri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 52 (Eylül 2014), 105-139.
- 12) Beyan Mahmud Sa'de, “el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 2015), 327-354.
- 13) Mahmud Esad Erkaya, “Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri (el-Hidâye Örneği)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (Haziran 2015), 165-170.
- 14) Bekir Karadağ, “Bedruddin Aynî'nin 'el-Binâye şerhu'l-Hidâye' Adlı Eserinde Hadisle İstidlâl Metodu”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Nisan 2016), 201-224.
- 15) Osman Nedim Yektar, “Aynî'nin Hadîs Alanında Merğinânî'ye Yönelik Bazı Eleştirileri -el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye Bağlamında”, *İslâmî Araştırmalar* 27/1 (2016), 90-102.
- 16) Ömer Faruk Atan, “Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Ağustos 2016), 125-153.
- 17) Ömer Faruk Atan, “Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 65-81.

18) Muhittin Özdemir, “Bir Mezhebe Ait Fürû Fıkıh Eserinin Diğer Mezhepleri Temsil Problemi: el-Hidâye'nin Kitâbu'l-Büyû' Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 119-151.

19) Muhammed Hüsnü Çiftçi, “Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 551-585.

20) Abdullah Kahraman, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 1-20.

21) Nevzat Bakırcı, “İmâmeyn'in İbadet ve Nikâh Konularında Müftâ bih Kabul Edilen Görüşlerine el-Hidâye Özelinde Mukayeseli Olarak Genel Bir Bakış”, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2018) 25-37.

22) Orazsahet Orazov, “Vikâyetü'r-Rivâye fî-mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifi-nin İsim Ve Lakabının Tespiti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 685-695.

23) Halis Demir, “Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 10 (Aralık 2019), 169-247.

24) Kemal Yıldız-Adilkhan Zhunıssov, “Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin Gâyetü'l-beyân Adlı el-Hidâye Şerhinde Takip Ettiği Metot (Kitâbü's-Salât Örneği)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2019), 41-78.

25) Fatma Betül Altıntaş, “Hanefî ve Şâfiî Fıkıh Kitaplarında Geçen Delil Olmaya Elverişsiz Rivayetler el-Hidâye ve eş-Şerhu'l-Kebîr Örneği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Kasım 2019), 239-276.

26) Hasan Kayapınar, “Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen Hadislere Yönelik Eleştirileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 730-743.

27) Erkan Özmantar, “Merğînânî'nin el-Hidâye'sinde İhram Konusunda İmam Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Tahkîki”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 6/40 (Ağustos 2019), 597-611.

28) Orazsahet Orazov, “Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 81-122.

29) Süleyman Taş, “Taşköprizâde Kemaleddin Efendi Ve 'Udde Kitabı”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Eylül 2020), 1-18.

30) Harun Zorlu, “Son Hidâye Şerhi Sırrı Efendi'nin İzâhu'l-Hidâye isimli Eseri”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (Mart 2021), 139-166.

31) Bekir Karadağ, “Ebu'l-Abbâs es-Serûcî ve'l-Gâye fî şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri”, *Sırat* 2/2 (Kasım 2021), 197-225.

32) Muhammed Hüsnü Çiftçi, "İbn Ebü'l-İzz, et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye, thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, 5 cilt", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 443-445.

33) İbrahim Tüfekçi, "İçtihatı Tutarlılık Prensibinin Fürû-ı Fıkha Yansımaları (Kitâbü'l büyü Ekseninde el-Hidâye Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 733-761.

34) Abdullah Bardakçı, "Osman Bayder. el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Gele- neğe Etkisi. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020, 195 sayfa", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (Haziran 2021), 235-239.

35) Abdul Naser Serajı, "Rahim Hâce'nin Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî Adlı Eseri Üzerine", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (Ağustos 2022), 295-305.

36) Zeki Koçak, "Fıkıh Metinlerini Doğru Anlamanın ve Metin İnşâ Etmenin Bazı Engelleri ve Bunları Aşmada el-Hidâye'nin Örnekliliği", *Current Perspectives in Social Sciences* 26/2 (Haziran 2022), 192-207.

37) Aitmat Kariev, "An Influence of Burkhanuddin Marginani's work titled «al-Hidaya» on the general jurisprudence system", *Имом Бухорий сабоқлари журнали* 2 (2022), 39-40.

38) Emrah Demirtaş, "Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinin Kısas Bölümünde İmâm Şâfi'ye İsnad Edilen Görüşlerin Tespiti", *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2023), 230-242.

39) Aitmat Kariev, "The Islamic Judicial System As a Moslem's Problem Solving Institution of The Modern Islamic Law (In The Case of The Adab Al-Qadi of "al-Hidaya" And 'al-Nihaya")", *MANAS Din Bilimleri Dergisi* 2/2 (2023), 78-83.

40) Hamza Arslan, "el-Hidâye'deki Bazı Hataların Şerhler Üzerinden Tespiti", *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2023), 195-220.

41) Esra Yağmur, "El-Hidâye'nin Muamelat Bölümünde İmâm Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerinin Tespiti ve Tahlili", *GAB Akademi* 4/1 (Haziran 2024), 11-24.

42) Emine Nurefşan Dinç, "Şehit Kavramının Kapsamına Dair Bir Tartışma: Muh- yiddîn el-Acemî'nin Risâle fî bâbi's-şehîd min şerhi'l-Vikâye'si, Hüsâm Çelebi'nin Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî bâbi's-şehîd'i ve Risâle fî bâbi's-şehîd isimli Müellifi Meçhul Bir Eser (Tahkik ve Muhteva Tanıtımı)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 211-268.

2.2.2.2. Arapça Makaleler

Bu başlık altındaki Arapça makaleler Al Manhal Platform ve Iraqi Academic Sci- entific Journals (Irak Akademik Bilimsel Dergileri) dijital yayın portallarından

alınmıştır. Aynı eserin farklı bölümleri ile ilgili yapılan diğer çalışmalar alınmayarak sadece sayıları belirtilmiştir.

1) Muhammed Yas Kıdır, “Delâletü'l-Efâl fî Kitâbi'l-Binâye şerhu'l-Hidâye li'l-Aynî (ö. 855)”, *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve'l-Edâb* 20 (2015), 167-195. Bununla birlikte *el-Binâye* ile ilgili dört adet kadar makale yazılmıştır.

2) Kavla Hamad Halaf el-Zâidi, “el-Gâye bi Tertîb ve Tehzîb Kitâbu'l-Hidâye Kîtabu'l-Hac”, *Mecelletü Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/17 (2017), 255-279.

3) Ahmed Kerim Muhammed, “Akdu's-Semîn fî Tercemeti Sâhibi'l-Hidâye Burhaneddin”, *Mecelletü Külliyyeti'l-İmami'l-Azam* 28 (2019), 227-258.

4) Ala Abdul Saleh el-Hayâni, “Kitâbu'l-Vasâyâ mine'l-İnâyeti bi marifeti ehâdisi'l-Hidâye Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775) Dirâse ve Tahkîk”, *Mecelletü'l-Câmîati'l-İrâkiyye* 43/1 (2019) 84-111. Bununla birlikte *el-İnâye bi marifeti ehâdisi'l-Hidâye* hakkında altı adet kadar makale yazılmıştır.

5) Câbir Muhammed Câbir, “Nihâhetü'l-Kifâye fî dirâyeti'l-Hidâye li Tâcişşerîa Ömer b. Ahmed b. Ubeydullâh el-Mahbûbî (Bâbu Haddî's-Şurb)”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 3/28 (2021), 375-394.

6) İsmail Hamad Dahmus - Emcad Murakeb Davud, “Kitâbu's-Siyer min Kitâbi'r-Riâye fî tecrîdi mesâili'l-Hidâye Telifu'l-Allâme Ebi'l-Muleyh (ö. 774) min Evveli Kitâbi's-Seyri ilâ Âhiri Fasli'l-Emân Dirâse ve Tahkîk”, *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 12/49 (2021), 271-306. Bununla birlikte *er-Riâye fî tecrîdi mesâili'l-Hidâye* ile ilgili on üç adet kadar makale yazılmıştır.

7) Ahmed Sâkir Mahmûd, “el-Mesâilu'l-Fıkhiyyeti'l-Mebniyye ale'l-İhtiyât fî Kitâbi'l-İnâye şerhi'l-Hidâye Kitâbu'l-Hac Enmuzec”, *Mecelletü'l-Yermûk* 18/5 (2022), 725-764. Bununla birlikte Bâbertî'nin *el-İnâye*'si ile ilgili üç adet kadar makale yazılmıştır.

8) Yasin Hudair Abbas, “Şerhu Musannifek li-Vikâyeti'r-Rivâye fî mesâili'l-Hidâye li-Alaeddîn Alî b. Muhammed b. Mesûd eş-Şahrûdî el-Bistâmî el-Marûf bi Musannifek (ö. 875) min Fasli fi'l-Âbâr ilâ Bâbi Teyemmüm”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/31 (2022) 285-330.

9) İman Salim İbrâhim - Muhammed Emin Halaf el-Kâisi, “Şerhu Vikâyeti'r-Rivâye fî mesâili'l-Hidâye li Muhammed b. Mustafa Muslihiddîn el-Koçevî eş-Şehir bi Şeyh-zâde (ö. 901) min Kavlihî ve lâ Yüçber Veliyyu Bâliğa ev Bikrin ilâ Kavlihî sümme indenâ Küllü Veliyyin felehu Velâyetü'l-İcbâr (Dirâse ve Tahkîk)”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 13/4 (2022), 172-185.

10) Şâmil Abdul Muhammed, “Şerhu'l-Hidâye li'l-İmâmî'l-Habbâzî (ö. 691-629) min evveli Kitâbi's-Şeriketi ilâ Kitâbi'l-Vakf Dirase ve Tahkîk”, *Dirâsâtü İslâmiyye Muâsıra* 37/37 (2023), 481-514.

11) Aşvak Said Rudanî, “Guslü’l-Hayzi min hilâli Kitâbi Şerhi İbni Kemal Paşa alâ Evveli’l-Hidâye (Dirâse ve Tahkîk)”, *Mecelletü’t-Türâsi’l-İlmiyyi’l-Arabî* 20/1 (2023), 15-36.

12) Dahya Ahmed Muhammed Kudaib - Abdullatif Mahmûd el-Câbir, “Hâşiye alâ Şerhi Vikâyetir-rivâye fî mesâili’l-Hidâye (Bâbu Müstehbâtü’l-Vudû) li-Ahmed b. Yahyâ Hafîd Saduddîn et-Taftâzânî (ö. 916) (Dirâse ve Tahkîk).” *Mecelletü Câmiâtî Tirkît li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 30/2 (2023), 24-38. Bununla birlikte Taftâzânî’nin hâşiyesiyle alakalı dört adet makale yazılmıştır.

Bu makaleler dışında *Nasbu’r-râye* ve *Mî’râcu’d-Dirâye* ile alakalı makaleler de yazılmıştır. *el-Hidâye* ile alakalı Türkiye dışında yazılan Arapça makalelerin çoğunlukla do-
laylı olarak, şerh vb. çalışmalar üzerine yapıldığı görülmüştür.

2.2.3. Bildiriler

1) Fatma Betül Altıntaş, “Zayıf Hadisle Amel mi, Zayıf Hadise Uygun Hüküm Ver-
mek mi? Hanefilerin İhticaca Elverişsiz Rivayetlere Yaklaşımları (*el-Hidâye* Örneği)”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV*, ed. Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2013), 4/999-1007.

2) Zeki Koçak, “Ekmelüddin Baberti’nin Hidâye Şerhi İnâye’deki Usulü Fıkıh Tat-
biki”, *Ekmelüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, ed. Selçuk Coş-
kun (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 415-428.

3) Yunus Vehbi Yavuz, “Ekmeleddin Bâbertî’nin “el-İnâye ale’l-Hidâye” Adlı
Eseri”, *Ekmelüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, ed. Selçuk
Coşkun (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 463-494.

4) Ömer Yılmaz, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Fıkıh Kitaplarının Mezhep
Tasavvuruna Katkıları Merginânî’nin Hidâye’si Örneği”, *1. International Academic Rese-
arch Congress*, ed. Onur Köksal vd. (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2016), 392.

5) Mehmet Selim Aslan, “el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye Adlı Kitabı Çerçevesinde Bed-
reddin el-Aynî’nin (ö. 855/1451) Fıkıhçılığı”, *Gaziantep’te Dini Hayat*, ed. Erol Erkan vd.
(Gaziantep: Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 541-561.

6) Aıtmat Kariev, “Burhaneddin el-Merginânî’nin ‘el-Hidâye’ isimli Eseri ve
Hukuk İlmindeki Yeri”, *Uluslararası Sempozyum Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine
Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Ya-
yınları, 2019), 629-638.

7) Adem Çiftçi, “Şerhu’l-Hidâye Üzerine Ya’kub b. İdrîs’in Hâşiyesi”, *Niğdeli Âlim-
ler Eserler ve Düşünceler*, ed. A. İskender Sarıca vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları,
2022), 101-110.

8) Savaş Kocabaş, “İmam Birgivi’nin ‘İnâye’ Üzerine Yazdığı ‘Ta’likat’ Kitabındaki
Yöntemi ve Fıkhi-Usuli Yaklaşımları”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet

Bayyîğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021), 1/105-118.

9) Mehmet Özkan, “Bir Fıkıh Âlimi Olarak İmam Birgivî ve Hidâye Hâşiyesi”, *Yörük Obasından Ödemiş Obasına Birgi*, ed. Turan Gökçe-Özer Küpeli (İzmir: Ödemiş Belediyesi Yıldız Kent Arşivi ve Müzesi Yayınları, 2019), 385-414.

10) Hasan Selek, “Kemalpaşazâde'nin Hidâye'ye Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri 2*, ed. Murat Demirkol vd. (Anakara: Fecr Yayınları, 2022), 140-154.

11) Münir Yaşar Kaya, “Hanefî Aslî Kaynaklarının Tashîh ve Tenkîdi Üzerine: Kemâlpaşazâde'nin el-Vikâye'yi İslâhı Hakkında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri 2*, ed. Murat Demirkol vd. (Anakara: Fecr Yayınları, 2022), 155-177.

12) Recep Çetintaş, “Serûcî'nin el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye Adlı Eserinin Şerh Geleneğindeki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu*, ed. Seyfullah Kara-Rauf Kahraman Ürkmez (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2024), 209-227.

2.2.4. Ansiklopedi Maddeleri

1) Lévi-Provençal, “Merginânî”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 7/762-763.

2) Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2024).

3) Ferhat Koca, “Merginânî, Burhâneddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2024).

2.2.5. Hidâye Üzerine Kaleme Alınan Türkçe Eserler

1) Yusuf Acar, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, (Konya: Konya Kültür AŞ. (Sebat Matbaası), 2011).

2) Mahmut Esad Erkaya, *Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri: el-Hidâye Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

3) Osman Nedim Yektar, *Aynî'nin Hadis Usulünü Ele Alışı: el Binâye fî Şerhi'l-Hidâye Örneğinde*, (İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2016).

4) Osman Bayder, *el-Hidaye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*, (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020).

5) Emrah Demirtaş, *Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde Şâfiî'ye İsnad Ettiği Görüşlerin Tespiti (Hadd ve Kısas Bölümleri Özelinde)*, (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).

6) Habibe İpek, “Zarar ve Mukabele bi'z-Zarar Yoktur” Küllî Kaidesi Hanefî Fıkıh Eserleri Bağlamında Bir İnceleme, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023). Bu eserde Hidâye'de geçen zararlarla ilgili meseleler incelenmiştir.

7) Osman Matpan, *Mergînânî'nin “el-Hidâye” Adlı Eserinin İbadetler Bölümünde İmam Şâfi'ye Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Tahlili*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023).

8) Kevser Kırmızıçiçek, *Aile Hukuku İle İlgili Haneî-Şâfi'î İhtilafları: (Mergînânî'nin “el-Hidâye” Adlı Eseri Örneğinde)*, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023).

9) Eser Aksu, *el-Hidâye’de Tercih –Burhâneddin el-Mergînânî’nin Tercihlerinin Haneî Muhtasarlarına Etkisi: Kitâbü’t-Tahâre Örneği-*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024).

2.2.6. Hidâye’nin Klasik ve Modern Dönem Tercümeleri

1) Kurd Efendi, Mehmed b. Ömer er-Rûmî (ö. 996/1588), *Tercümân-ı Hidâye*.¹²⁰ Yazma nüshasında *Tercümân-ı Bidâye* ismiyle (Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 00140) kayıtlıdır. Eser; itikad konularıyla birlikte *el-Hidâye* metni ve haşiyelerinden, muteber fıkıh kitaplarından yararlanılarak tercüme edilmiştir; meseleler çoğunlukla *el-Bidâye* tercümesi olduğundan *Tercümân-ı Bidâye* ismi verilmiştir.

2) Süleyman Sırrı’nın (ö.1851-1931) *Îzâhu’l-Hidâye* isimli eseri *el-Hidâye*’nin izahlı tercümesi ve şerhidir. Sadece “Kitâbü’t-Tahâre” kısmı basılmıştır.¹²¹

3) *el-Hidâye*, Gulâm Yahyâ Han, Tâceddin Bengâlî, Mîr Muhammed Hüseyin ve Şeriatullah Senbelî tarafından Farsça’ya (Kalküta 1807, I-IV, Leknev 1874) tercüme edilmiştir.¹²²

4) Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *The Hedaya or Guide A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Charles Hamilton (London: Cambridge University Press, 2013). Eser, *Hidâye*’nin Farsça çevirisi esas alınarak İngilizce’ye tercüme edilmiştir. İlk yayın yılı 1791 olan İngilizce tercümenin Arapça metniyle birlikte Londra’da 1870, 1957, 1963’te; Lahor’da 1870’te ve bazı bölümleri çıkarılarak Hollanda Leiden’de 1977’de basılmıştır.¹²³

5) Seyyid Emîr Alî Melîhâbâdî (ö. 1858-1919), *Aynü’l-Hidâye*. Eserin Urduca tercüme ve şerhidir.¹²⁴

¹²⁰ İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, 2/259.

¹²¹ Musa Alak, “Süleyman Sırrı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2024).

¹²² Kallek, “el-Hidâye”; Şimşek, “Bir Haneî Klasığı: Mergînânî’nin el-Hidâye’si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, 318.

¹²³ Kallek, “el-Hidâye”.

¹²⁴ Hasenî, *Nüzhetü’l-havâtır*, 7/1196; Abdulhamit Birışık, “Melîhâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2024).

6) General N. Gredokov tarafından İngilizce'den Rusça'ya, *Hidâya, Kommentarii musulmaskogo prava (Hidâye, İslâm hukukunun yorumu, Taşkent 1893)* isimyle tercüme ettirilmiştir.¹²⁵

7) Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *Hidâye Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Şelale Yayınları, 1982).

8) Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Tercemesi: İslâm Fıkından Tahkikli ve Tahricli*, çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).

9) Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Tercümesi*, çev. Hüsamettin Vanlıoğlu – Abdullah Hiçdönmez vd. (İstanbul: Ya-sin Yayınevi, 2014).

2.3. Modern Literatürün İstatistiksel ve İçeriksel Değerlendirmesi

el-Hidâye üzerine modern dönemde yapılan akademik çalışmalar, türlerine, yıllara, konulara ve coğrafi dağılımlarına göre yüzeysel olarak analiz edilmiştir. Fıkıh literatürünün temel eserlerinden biri olan *el-Hidâye*, akademik çevrelerde giderek artan bir ilgiyle ele alınmış, yüksek lisans ve doktora tezlerinden akademik makalelere, bildirilerden ansiklopedi maddelerine kadar çeşitli türlerde çalışmalar üretilmiştir.

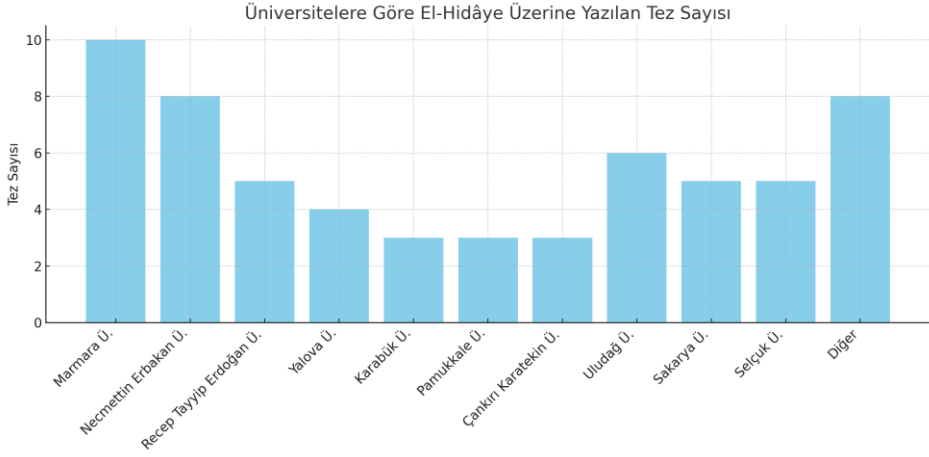
a. Sayısal Dağılım: Çalışmamızda ulaşılan verilere göre, *el-Hidâye* üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısal dağılımı şu şekilde tespit edilmiştir:

- **Yüksek Lisans Tezleri:** 80'den fazla
- **Doktora Tezleri:** 40'tan fazla
- **Akademik Makaleler:** 70'ten fazla
- **Bildiriler:** 12
- **Ansiklopedi Maddeleri:** 3
- **Türkçe Kitap:** 9
- **Türkçe/Klasik Tercümeler:** 9

Bu veriler, özellikle son 25 yılda *el-Hidâye*'ye yönelik akademik ilginin belirgin şekilde arttığını göstermektedir. Çalışmaların büyük bir kısmı, eserle ilgili farklı metodolojik ve içeriksel yönleri ele alarak geniş bir perspektif sunmaktadır.

b. Coğrafi Dağılım: Tezler özellikle şu üniversitelerde yoğunlaşmaktadır:

¹²⁵ İsmail Türkoğlu, "Rusya (Rusya'da İslâm Araştırmaları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2024); Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 318.



- **Türkiye:** Marmara, Necmettin Erbakan, Recep Tayyip Erdoğan, Yalova, Karabük, Pamukkale, Çankırı Karatekin, Uludağ, Sakarya, Selçuk üniversiteleri.
- **Arap Dünyası:** el-Halîl Üniversitesi (Filistin), Irak'taki üniversiteler (Al Manhal ve Al Mandûmah platformlarında).

Bu dağılım, *el-Hidâye* üzerine yapılan akademik çalışmaların bölgesel olarak belirli üniversiteler etrafında yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Özellikle Türkiye ve Irak merkezli üniversitelerde, eser üzerine yapılan incelemeler önemli bir yer tutmaktadır.

c. Konulara Göre Dağılım: İçeriksel olarak yapılan çalışmalar şu başlıklarda yoğunlaşmaktadır:

- *el-Hidâye* Şerhleri ve Hâşiyeleri Üzerine Analizler: *el-Binâye*, *el-Înâye*, *el-Vikâye* şerhleri üzerine yapılan değerlendirmeler.
- Fıkıh Meselelerine Yönelik Analitik İncelemeler: Kefâlet akdi, nikâh-mülkiyet ilişkisi, zayıf hadisle hüküm verme.
- Metodolojik ve Rivayet Eleştirileri: Şâfiî ve Mâlîkî görüşlerine yönelik isnat analizleri, delil istidlali yöntemleri.
- Hadis Tahkikleri Analizleri: Özellikle Irak merkezli çalışmaların bir kısmı hadislerin tahkikine odaklanmaktadır.

Bu başlıklar, *el-Hidâye*'nin çeşitli yönleriyle ele alındığını göstermektedir. Eserin sadece şerh ve hâşiye boyutuyla değil, aynı zamanda fikhî ve metodolojik açılarından da incelendiği anlaşılmaktadır.

el-Hidâye üzerine yapılan akademik çalışmaların artmasına rağmen, bazı alanlarda eksiklikler dikkat çekmektedir:

- **Doktora Tezlerinin Azlığı:** Türkiye’de yapılan doktora tezlerinin sayısı halen sınırlıdır. Bu durum, *el-Hidâye*’nin daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.
- **Tercüme Sorunları:** Bazı çevirilerde kullanılan ağır ve teknik dil, eserin anlam yönünden erişilebilirliğini kısıtlamaktadır.
- **Bütüncül Metodolojik İncelemelerin Eksikliği:** Şerh-hâşiye ilişkilerini metodolojik açıdan derinlemesine inceleyen kapsamlı çalışmalar eksiktir.

Sonuç olarak *el-Hidâye*, fıkıh literatürünün temel kaynaklarından biri olarak modern akademik çalışmalarda geniş bir yankı bulmuştur. Sayısal ve içeriksel dağılım analizleri, eserin özellikle son yıllarda akademik çevrelerde daha fazla ilgi gördüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, doktora düzeyindeki araştırmaların sınırlı oluşu ve metodolojik derinlik eksikliği, gelecekte bu alanda daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca, tercüme süreçlerindeki dil ve ifade sorunları, eserin geniş kitlelere ulaşmasını zorlaştıran unsurlar arasında yer almaktadır.

Sonuç

el-Hidâye, Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olarak asırlar boyunca şerh, hâşiye, ta’lik ve tekmile gibi çeşitli çalışmalara konu olmuş, hem klasik dönemde hem de modern akademik araştırmalarda geniş bir ilgi görmüştür. Bu çalışma, Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yapılan klasik ve modern literatürü kapsamlı bir şekilde inceleyerek, eserin İslam hukuku alanındaki önemini ve etkisini ortaya koymuştur. Bu literatür incelemesi kapsamında, *el-Hidâye* ile ilgili mevcut çalışmalarda tespit edilen bazı hatalar gözden geçirilmiş, gerekli düzeltmeler metin içerisinde ve ilgili dipnotlarda açık bir şekilde belirtilmiştir. Çalışmamız, bu literatürü kronolojik, tematik ve eleştirel bir yaklaşımla ele alarak, eserin tarihsel süreçteki gelişimini, metodolojik katkılarını ve akademik çevrelerdeki yansımalarını değerlendirmiştir.

Elde edilen bulgular, *el-Hidâye* üzerine yapılan modern dönem çalışmalarının özellikle son çeyrek yüzyılda belirgin bir şekilde arttığını ve *el-Hidâye* ile ilgili yapılan modern literatür çalışmalarında, şerh, hâşiye ve benzeri çalışmaların sayısında zaman zaman abartılı değerlendirmelere yer verildiğini, bazı müellif ve eser nisbetlerinde isabetsizliklerin bulunduğunu, ayrıca kaynak olarak gösterilen yazma nüshaların içeriklerinin isnat edilen eser ve müelliflerle tam olarak örtüşmediğini göstermektedir.

Ayrıca, literatürde bazı eksiklikler ve iyileştirilmesi gereken yönler de dikkat çekmektedir. Mevcut çalışmaların önemli bir kısmı, *el-Hidâye*’nin şerh ve hâşiyelerini tanıtıcı düzeyde ele almış, ancak bu eserlerin metodolojik yaklaşımlarını ve birbirleriyle olan etkileşimlerini derinlemesine incelememiştir. Özellikle şerh-hâşiye ilişkilerinin

karşılaştırmalı analizi, Hanefî fıkıh geleneğinin evrimini anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Ayrıca, *el-Hidâye* üzerine yapılan yüksek lisans tezlerinin sayısı nispeten fazla olmasına rağmen, doktora düzeyindeki çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu durum, eserin daha kapsamlı ve disiplinler arası bir perspektifle ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Eserin farklı dillere yapılan tercümelerinde, teknik terimlerin aktarımı ve metin bütünlüğünün korunması konusunda bazı sorunlar olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle Arapça dışındaki çevirilerde, eserin orijinal bağlamının ve fihri inceliklerinin tam olarak yansıtılmadığı görülmektedir. Klasik dönem şerhleri ile modern akademik çalışmalar arasında bir köprü kurulması gerekmektedir. Örneğin, klasik şarihlerin *el-Hidâye*'ye yönelik eleştirileri veya katkıları, modern araştırmalarda yeterince değerlendirilmemiştir. Ayrıca, *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu Türkiye ve Arap dünyasıyla sınırlı kalmıştır. Eserin Orta Asya, Hindistan ve Batı'daki yansımalarına dair araştırmaların artırılması, Hanefî mezhebinin küresel etkisini anlamak açısından önemlidir.

Gelecekte yapılacak çalışmaların, *el-Hidâye* şerhlerinin müelliflerin usul anlayışları ve mezhep içi tercihleri bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenmesine odaklanması faydalı olacaktır. Böyle bir analiz, Hanefî fıkıh metodolojisinin gelişimine ışık tutabilir. Aynı zamanda, eserin hadis, kelam ve tarih gibi diğer İslami disiplinlerle olan ilişkisini ele alan çalışmalar, *el-Hidâye*'nin entelektüel arka planını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Yazma nüshaların dijital ortama aktarılması ve karşılaştırmalı analizlerin yapılması, metinler arasındaki farklılıkların ve istinsah süreçlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. *el-Hidâye*'nin bazı bölümleri üzerine henüz yeterli çalışma yapılmamıştır. Özellikle muamelat ve ukubat konularındaki boşlukların doldurulması gerekmektedir. Ayrıca, eserin akademik çevreler dışında da anlaşılabilir olması için sadeleştirilmiş tercümeler ve eğitim materyalleri hazırlanmalı, bu sayede daha geniş kitlelere ulaşması sağlanmalıdır.

Sonuç olarak, bu çalışma *el-Hidâye* literatürünün mevcut durumunu ortaya koyarken, gelecekte yapılacak araştırmalar için metodolojik temel oluşturmayı amaçlamıştır. *el-Hidâye*, sadece bir fıkıh metni olarak değil, İslam hukuk geleneğinin canlı bir örneği olarak ele alınmalı ve bu perspektifle incelenmelidir. Bu sayede, hem klasik mirasın anlaşılması hem de modern hukuk çalışmalarına katkı sağlanması mümkün olacaktır.

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: AK (%5), HD (%95), Veri toplanması/Data collection: AK (%90), HD (%10), Veri Analizi/Data Analysis: AK (%50), HD (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: AK (%80), HD (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: AK (%95), HD (%5).

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mueyyedzade-abdurrahman-efendi>
- Alak, Musa. “Süleyman Sırrı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-sirri>
- Arslan, Hamza. *Hanefî Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bayder, Osman. *el-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Bedir, Murtaza. “Nesefî, Ebü'l-Berekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-ebul-berekat>
- Bedir, Murtaza. “Vikâyetü'r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vikayet-ur-rivaye>
- Birişik, Abdulhamit. “Melîhâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/melihabadi>
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1. Basım, 1990.
- Demir, Halis. “Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 169-247.
- Demir, Halis. *Kitâbiyat Hanefî Fıkıh Edebiyatı*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Efendi, Kadızâde Şemseddin Ahmed. *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr fî tekmileti Fethi'l-Kadîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1615.

- Gazzî, Necmeddin. *el-Kevâbu's-sâire bi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1418/1997.
- Gözitok, Mehmet Akif. “Delî Birâder Gazâlî Ve Miftâhu'l-Hidâye İsimli Eseri”. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 52 (Eylül 2014), 105-139. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1233>
- Habîb el-Samarâî, Thair Hamîd Tuma. *et-Tenbîh alâ tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa li'l-İmâm Alâuddîn b. Osmân b. İbrâhim el-Mardînî el-Marûf bi İbni't-Türkmânî (Dirase ve Tahkîk)*. Ummân: Câmâtü'l-Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013.
- Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-havâtîr ve behcetü'l-mesâmi'* ve'n-nevâzır. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1420/1999.
- Hatipoğlu, İbrahim. “Leknevi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/leknevi>
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fedâî Zeynüddîn. *Tâcü't-terâcim fî tabâkâtî'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1413/1992.
- İbn Sa'd, Muhammed - Mansûr, Ziyâd Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 2. Basım, 1408/1987.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 1406/1986.
- İsmail Paşa, Bağdath. *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1. Basım, 1951/1955.
- İsmail Paşa, Bağdath. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*. İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1. Basım, 1366/1947.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-hidaye>
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mecmau't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâtî'l-âlem*. Türkiye: Dâru'l-Akabe, 1. Basım, 1422/2001.
- Kariev, Aıtmamat. “Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri”. *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 125-138.
- Kâtib Çelebi, Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1443/2021.
- Kâtib Çelebi, Hâcî Halîfe. *Süllemü'l-vusul ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvud vd. İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1. Basım, 2010.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' Al-Nahr İslâm Hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1. Basım, 1976.
- Kayapınar, Hüseyin. “Kâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaki>

- Kayapınar, Hüseyin. “Merginânî ve Eseri Hidâye”. *Diyanet İlmi Dergi* 22/2 (Haziran 1986), 26-41.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Koca, Ferhat. “İbnü'l-Hümâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-humam>
- Koca, Ferhat. “Merginânî, Burhâneddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/merginani-burhaneddin>
- Köse, Murtaza. “Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Dergisi* 8/17 (Erzurum 2001), 345-363.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413/1993.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-. *Tehzîbü'l-esmâ'i'l-vâkia fî'l-Hidâye ve'l-hulâsa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 872.
- Kümillâî, Muhammed Hıfzu'r-Rahmân. *el-Büdûru'l-mudiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-Salâh, 2. Basım, 1439/2018.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Matbaatü's-Saâdet, 1. Basım, 1324/1906.
- Malatî, Abdülbâsit. *Neylî'l-emel fî zeyli'-Düvel*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1422/2002.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 6. Basım, 2018.
- Özel, Ahmet. “Serûcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seruci>
- Polat, Salahattin. “İbnü't-Türkmânî, Alâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-turkmani-alaeddin>
- Riyâzi Zâde, Abdüllatif b. Muḥammed. *Esmâu'l-kütübi'l-mütemmim li Keşfi'z-zunûn*. thk. Muhammed e't-Tunci. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1395/1975.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. Ummân: Dâru'l-Verâk, 1. Basım, 1423/2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed İbrâhim Ebû'l-Fadl. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1387/1927.
- Şimşek, Murat. “Bir Hanefî Klasiği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2014), 279-321.
- Temîmî, Takiyuddîn b. Abdilkâdir. *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyâd: Dâru'Rifâî, 1. Basım, 1410/1989.

- Türkoğlu, İsmail. “Rusya (Rusya’da İslâm Araştırmaları)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rusya>
- Yaran, Rahmi. “Sıġnâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/signaki>
- Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Nasbü’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye mea hâşiyetihî Büğyetü’l-elmaî fî tahrîci’z-Zeylaî*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1. Basım, 1418/1997.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zorlu, Harun. *Süleyman Sırrı Efendi’nin (Ermenekli) Fıkha Dair Eserlerinin Tahlili: İbadet Bahisleri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://avesis.istanbul.edu.tr>
- el-Mevsûatü’l-fıkhiyyeti’l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Hizânetü’t-türâs fihris mahtûtât*. Riyad: Merkezu’l-Melik Faysal, 1. Basım, 1431/2010.