

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE AHKÂM ÂYETLERİNİN
MUKÂYESELİ OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ
(CEZA HUKUKU ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

ESMA GÜLER

AMASYA
Mayıs – 2025

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE AHKÂM ÂYETLERİNİN
MUKÂYESELİ OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ
(CEZA HUKUKU ÖRNEĞİ)

Hazırlayan
Esmâ GÜLER

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

AMASYA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

Esmâ GÜLER tarafından hazırlanan “CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE AHKAM ÂYETLERİNİN MUKAYESELİ DEĞERLENDİRİLMESİ (CEZA HUKUKU ÖRNEĞİ)” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 05/05/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman	: Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER	

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. 05/05/2025

.....
Doç. Dr. Hadi BELGE
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve ünvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

....../.../.....

Esma GÜLER

ÖZET

CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE AHKÂM ÂYETLERİNİN

MUKÂYESELİ OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

(CEZA HUKUKU ÖRNEĞİ)

Esmâ GÜLER

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Mayıs/2025

Danışman: Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

Bu çalışma, klasik dönem İslam ceza hukukunun ahkâm tefsiri bağlamında nasıl yorumlandığını, Hanefî âlim el-Cessâs (ö. 370/981)'ın "*Ahkâmü'l-Kur'ân*" ile Mâlikî âlim el-Kurtubî (ö. 671/ 1273)'nin "*el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*" eserleri üzerinden mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Çalışmada özellikle zina, kazf, sirkat, hırâbe ve bağı gibi temel ceza hukukuna konu olan suçlar ele alınmış, bu suçlara dair ahkâm âyetlerinin iki farklı mezhep ve tefsir geleneği bağlamında nasıl yorumlandığı analiz edilmiştir. Cessâs'ın Hanefî metodolojisi çerçevesinde aklî delilleri öne çıkaran sistematik yaklaşımı ile Kurtubî'nin daha hikmet odaklı, bağlamsal ve mezhepler arası görüşlere açık yorum yöntemi karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Çalışma, metinler arası karşılaştırmalı analiz yoluyla müfessirlerin ceza hukukuna dair yorumlarını sistematik biçimde incelemektedir. Bu yöntem sayesinde iki müfessirin yalnızca fikhî yorumları değil, aynı zamanda yaşadıkları dönemin sosyal, siyasî ve ilmî bağlamlarının tefsirlerine etkisi de göz önünde bulundurulmuştur. Zina, kazf, hırsızlık, hırâbe ve bağı gibi had suçlarının yanı sıra kısas, diyet ve tazir cezalarıyla ilgili âyetlere yaklaşımları karşılaştırılmış, aralarındaki yorum farkları ortaya konulmuştur.

Çalışmada hamr (içki) ve irtidat (dinden dönme) gibi suçlar ise kapsam dışı bırakılmıştır. Bunun temel gerekçesi, bu suçlara dair Kur'ân-ı Kerim'de yer alan hükümlerin doğrudan ve açık hükümlerle değil, dolaylı atıflar veya sünnet temelli uygulamalar üzerinden şekillenmiş olmasıdır. Bu nedenle, çalışma ceza hukukunun doğrudan ahkâm âyetleriyle düzenlenmiş suçlarıyla sınırlandırılmıştır.

Çalışmamız, klasik dönem tefsir geleneğinde ceza hukukunun nasıl yorumlandığını ortaya koyarken, mezhepler arası yaklaşım farklarının yöntemsel ve içeriksel düzeydeki yansımalarını da tespit etmektedir. Cessâs'ın normatif-fikhî içtihat yöntemi ile Kurtubî'nin

daha kapsayıcı ve bağlamsal yaklaşımı arasındaki farklar, yalnızca tarihsel bir karşılaştırma sunmamakta, aynı zamanda günümüz İslam hukuk düşüncesine katkı sağlayacak zengin bir metodolojik perspektif de sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Cessâs, Kurtubî, Ahkâm Âyetler, Ceza Hukuku



ABSTRACT

Comparative Evaluation of the Legal Verses in the Tafsirs of Jassas and Qurtubi

(Criminal Law Example)

Esma GÜLER

Amasya University, Institute of Social Science

Department of Basic İslamic Science, M.A., June/2025

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Abdülkadir TEKİN

This study comparatively examines how classical period Islamic criminal law was interpreted within the context of the tafsir of *ahkam* verses, through the works “Ahkâmü’l-Kur’ân” by the Hanafî scholar al-Jassas (d. 370/981) and “el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân” by the Maliki scholar al-Qurtubi (d. 671/1273). The study specifically addresses fundamental criminal law offenses such as *zina*, *qadf*, *sirqa*, *hirâba*, and *bağy*. It analyzes how the *ahkam* verses related to these crimes were interpreted within the framework of two different *madhhab* and *tafsir* traditions. The systematic approach of Jassas, which highlights rational proofs within the Hanafî methodology, is comparatively evaluated with Qurtubi’s more *hikma*-oriented, contextual, and inter-madhhab-inclusive method of interpretation.

The study systematically examines the interpretations of the *mufasssirûn* on criminal law through intertextual comparative analysis. This method allows for the consideration of not only the *fiqhî* interpretations of the two *mufasssirûn* but also the influence of the social, political and intellectual contexts of their respective eras on their *tafsîrât*. In addition to *hadd* punishments such as *zinâ*, *qadf*, *sirqa*, *hirâba*, and *bağy*, their approaches to verses concerning *qisâs*, *diya*, and *tazîr* are compared, revealing the differences in their interpretations.

In the study, offenses such as *khamr* (intoxicants/alcohol) and *irtidâd* (apostasy) have been excluded from the scope. The primary reason for this is that the injunctions in the Quran regarding these offenses are not based on direct and explicit rulings but rather on indirect references or Sunnah-based practices. Therefore, the study is limited to crimes that are directly regulated by the *ahkam* verses of criminal law.

Our study, while revealing how criminal law was interpreted within the classical period *tafsir* tradition, also identifies the reflections of inter-madhhab differences at the methodological and content-related levels. The distinctions between al-Jassas’s normative-*fiqhî* *ijtihâd*

method and al-Qurtubi's more comprehensive and contextual approach not only offer a historical comparison but also provide a rich methodological perspective that can contribute to contemporary Islamic legal thought

Keywords: Fiqh, Al-Jassas, Al-Qurtubi, Ahkam Verses, Criminal Law



ÖNSÖZ

Cessâs ve Kurtubî'nin tefsirleri üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, ceza hukukuna dair ahkâm âyetlerine yaklaşımlarının karşılaştırmalı olarak ele alındığı müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu akademik boşluktan hareketle, tezimizde her iki müfessirin ceza hukukuna ilişkin yorumlarını mukayeseli bir perspektifle incelemeyi amaçladık. Çalışmamız, giriş, iki ana bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın önemi, amacı, yöntemi, kapsamı, kullanılan kaynaklar, Cessâs ve Kurtubî ile ilgili mevcut çalışmalar ve ahkâm tefsirleri hakkında genel bir çerçeve sunulmuştur. Birinci bölümde, Cessâs ve Kurtubî'nin hayatları ve ilmî kişilikleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. İkinci bölümde ise, İslam ceza hukukunda cezaların tasnifi ele alınmış; bu çerçevede Cessâs ve Kurtubî'nin tefsirlerinde yer alan ceza hukuku ile ilgili âyetler incelenmiştir. Had, kısas, diyet ve tazir cezaları üzerinde durularak, her bir ceza türü bağlamında ilgili âyetlerin yorumları mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Cessâs'ın “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”ı ile Kurtubî'nin “*el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*” adlı eserlerinde yer alan ahkâm âyetleri, mezheplerin görüşleri ve usûlî yaklaşımları doğrultusunda analiz edilmiştir. Ayrıca, müfessirlerin ortaya koyduğu temel ilkeler ile mezhebî yaklaşımlar değerlendirilmiş; ittifak ve ihtilaf ettikleri noktalar delilleriyle birlikte ortaya konulmuştur. Müfessirlerin ahkâm âyetlerine yaklaşımları, mezhep temelli yorumları ve hukukî ilkeleri karşılaştırmalı olarak ele alınmış; bu bağlamda İslam ceza hukukuna katkıları değerlendirilmiştir. Ayrıca klasik ahkâm tefsiri geleneği içinde mezhebî farklılıkların ceza hukukuna etkisi genel hatlarıyla incelenmiştir.

Bu çalışmanın her aşamasında ilmi rehberliği ve kıymetli katkılarıyla beni yönlendiren tez danışmanım Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN'e teşekkür ederim. Jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER'e değerlendirmeleri ve katkıları için şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu süreçte manevi desteğini esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

Esma GÜLER

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR DİZİNİ	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
2. Araştırmanın Yöntemi	1
3. Araştırmanın Sınırlandırılması	1
4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	2
5. Cessâs ve Kurtubî ile İlgili Yapılan Çalışmalar	3
6. Ahkâm Tefsirleri	7
I. BÖLÜM	
1. CESSÂS VE KURTUBÎ’NİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ	10
1.1. Cessâs’ın Hayatı ve İlmî Kişiliği	10
1.1.1. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessâs’ın (ö. 370/981) Hayatı	10
1.1.2. İtikâdî Yönü ve Mezhebi	11
1.1.3. Cessâs’ın Yaşadığı Dönemde Dînî, Siyâsî ve Kültürel Hayat	12
1.1.4. İlmî Kişiliği	13
1.1.4.1. Hocaları	14
1.1.4.2. Talebeleri	15
1.1.4.3. Eserleri	16
1.2. Kurtubî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	21
1.2.1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî’nin (ö. 671/1273) Hayatı	22
1.2.2. İtikâdî Yönü ve Mezhebi	23
1.2.3. Kurtubî’nin Yaşadığı Dönemde Dînî, Siyâsî ve Kültürel Hayat	23
1.2.4. İlmî Kişiliği	25
1.2.4.1. Hocaları	25

1.2.4.2. Talebeleri.....	27
1.2.4.3. Eserleri	28

II. BÖLÜM

2. CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE YER ALAN CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ AHKÂM ÂYETLERİNİN MUKAYESELİ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	32
---	----

2.1. İslam Ceza Hukuk Sisteminde Suç ve Cezaların Tasnifi	32
2.1.1. Had Cezaları	33
2.1.2. Kısas Cezaları	33
2.1.3. Diyet Cezaları	33
2.1.4. Tazir Cezaları.....	34
2.2. Cessâs ve Kurtubî Tefsirlerinde Ceza Hukuku İle İlgili Ahkâm Âyetlerinin Tahlil Edilmesi	34
2.2.1. Had Cezaları	34
2.2.1.1. Zina Cezası.....	35
2.2.1.2. Kazf (iffete iftira) Cezası	40
2.2.1.3. Hırsızlık Suçu (Hadd-i Sirkat) Cezası.....	45
2.2.1.4. Hırâbe (eşkiyâlık) Suçu Cezası	51
2.2.1.5. Bağy Suçu ve Cezası.....	57
2.2.2. Kısas Cezası	62
2.2.2.1. Cessâs Tefsirinde Kısas Cezası.....	62
2.2.2.2. Kurtubî Tefsirinde Kısas Cezası	65
2.2.2.3. Mezhep Görüşleri.....	66
2.2.2.4. Mukayese ve Değerlendirme.....	69
2.2.3. Diyet Cezası	70
2.2.3.1. Cessâs Tefsirinde Diyet Cezası	74
2.2.3.2. Kurtubî Tefsirinde Diyet Cezası	76
2.2.3.3. Mezhep Görüşleri.....	79
2.2.3.4. Mukayese ve Değerlendirme.....	82
2.2.4. Tazir Cezaları.....	83
2.2.4.1. Cessâs Tefsirinde Tazir Suçları ve Cezası	85
2.2.4.2. Kurtubî Tefsirinde Tazir Suçları ve Cezası.....	85
2.2.4.3. Mezhep Görüşleri.....	86
2.2.4.4. Mukayese ve Değerlendirme.....	87

SONUÇ	88
KAYNAKÇA	90
ÖZ GEÇMİŞ	99



KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar	Açıklama
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
H.z.	Hazreti
c.c.	Celle Celâluhü
b.	Bin.
ö.	Ölüm tarihi
ç.	Çoğul
Çev.	Çeviren
s.a.s.	SallAllahü aleyhi ve sellem
r.a.	RadiyAllâhü anh
r.a	RadiyAllâhu anhâ
vb.	Ve benzerleri
vd.	Ve diğerleri
a.s.	Aleyhi's-Selam
s.	Sayfa

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Cessâs ve Kurtubî'nin her ikisinin de fıkıhçı kimliklerinin olması, ahkâm âyetlerini ele almaları ve farklı mezheplere mensup olmaları, onların konumuz çerçevesinde birbiri ile mukâyese edilmesinin uygunluğunu ve önemini göstermektedir. Bu mukâyese, hem onların yorum metodolojilerini hem de mezhebî kimliklerinin yansımalarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Cessâs ve Kurtubî'nin eserleri, İslam hukukunun temel kaynaklarının yorumlanması ve uygulanması konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Bu âlimlerin çalışmaları, İslam hukukunun gelişimi ve uygulanmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle onların ceza hukuku alanındaki görüşleri, günümüzde de İslam hukukunun anlaşılması ve uygulanması açısından değerli bir referans kaynağı oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı Cessâs ve Kurtubî'nin ahkâm âyetleri bağlamında ceza hukukuna dair görüşlerini ve değerlendirmelerini ortaya koyarak mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutmaktır. Ayrıca, bu iki âlimin fikhî istinbatta benimsedikleri yöntemleri ve ahkâm âyetlerine yaklaşımlarını inceleyerek, ceza hukuku bağlamında ahkâm âyetlerinin değerlendirilmesinde ortak ve farklı görüşlerini ele almaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın niteliği gereği, içerik tespiti ve içerik analizi yöntemleri esas alınmış; bu yöntemler mukayeseli bir yaklaşımla sentezlemeye yönelik olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, bulguların karşılaştırılması tekniği temel yöntem olarak benimsenmiştir. İnceleme sürecinde, her iki müfessirin yaşadığı tarihsel ve coğrafi bağlamlar ile ilmî birikimleri dikkate alınarak, âyetlere ve ceza hukukuna ilişkin olaylara dair yaptıkları yorumlar genel çerçeveden özel boyutlara doğru sistematik biçimde değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler analitik bir yaklaşımla çözümlenmiş; düzenli ve karşılaştırmalı bir yapı içerisinde iki ahkâm tefsiri arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konulmuştur.

3. Araştırmanın Sınırlandırılması

Çalışmanın kapsamı, yalnızca Kur'ân-ı Kerîm'de dünyevî cezalara açıkça yer verilen suçlar ve ceza türleriyle sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede zina, kazf (iffete iftira), sirkat (hırsızlık), hırâbe (eşkıyalık) ve bağy (devlete karşı silahlı isyan) suçları ayrıntılı olarak ele

alınmıştır. Buna karşılık, Kur’ân-ı Kerîm’de hamr (alkol kullanımı) ve irtidat (dinden dönme) suçlarına ilişkin açık ve doğrudan dünyevî ceza hükümleri bulunmadığı için, bu iki suç tipi çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca söz konusu tefsirlerde İslam ceza hukukunun temel unsurlarından olan kısas, diyet ve tazir cezalarını içeren âyetler de çalışmamızda incelenmiştir. Tazir cezaları doğrudan belirli suçlara karşılık açık cezalar şeklinde Kur’ân-ı Kerim’de düzenlenmemiş olmakla birlikte, ahkâm tefsirlerinde Kur’ân-ı Kerim’deki genel ilkeler, emirler ve nehiyler ışığında yorumlanarak ceza hukukunun tamamlayıcı bir unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle çalışmada tazir kavramına, doğrudan suç tipi üzerinden değil, Cessâs ve Kurtubî’nin Kur’ân-ı Kerim’deki genel yönlendirmelerden hareketle bu ceza türünü nasıl anlamlandırdıkları ve fikhî sistematik içinde nasıl konumlandıkları bağlamında yer verilmiştir.

4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Tezimizin temel kaynaklarını adı geçen müfessirlerin Ahkâmü’l-Kur’ân’ları oluşturmaktadır. Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’an*’ında Abdüsselam Muhammed Ali Şahin’in tahkik ettiği Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî’nin 1994 yılı Beyrut basımı esas alınmıştır. Kurtubî’nin *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*’ında Ahmed el-Berdûnî İbrahim İtfeyyîş’in tahkik ettiği Dârü’l-Kütûbi’l-Mısriyye’nin 1964 yılı Kahire basımı esas alınmıştır.

Tezimizde müfessirlere ait olan açıklamalara yer verilmekle birlikte genel olarak bütünlüğün sağlanması adına âyetlerin mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mealinden verilmiştir. Gerek duyulduğunda TDV İslam Ansiklopedisi’nden yararlanılmıştır. Bunun yanında konumuzla alakalı internet ortamında erişilebilen çeşitli bilgiler gereken kontroller sağlanarak aktarılmıştır. Araştırma yapılırken imkanlar dahilinde Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin fıkıh kitaplarına, bazı durumlarda hadis ve tefsir kaynaklarına, konu ile ilgili yazılan makalelere, bilimsel yazılara ve güncel kaynaklara başvurulmuştur. Bu şekilde tezimizde mevcut literatür de dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmamızın esas kaynakları olan “Ahkâmü’l-Kur’ân” tefsirlerinin Arapça baskıları kullanılarak ilgili yerlere atıflar yapılmış, bu eserlerin tercümeleri de araştırmacılar için kaynak olarak gösterilmiştir.

Klasik fûru-i fıkıh bağlamında İbn Rüşd’ün “*Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*”i, İbn Âbidîn’in “*Reddû’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*”ı, Kâsânî’nin “*Bedâiu’s-sanâi*”si, Karafî’nin “*ez-Zahîre*”si, Makkârî’nin “*Nefhu’t-tîb*”ı, Merginani’nin “*el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî*”si, Senûsî’nin “*el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü’l-İlmiyye ve Menhecühü fi’t-Tefsir*”i, Zehebî’nin “*Siyeru a’l’ami’n-nübelâ*”sı, Vehbe Zuhaylî’nin “*el-*

Fıkhül-İslami ve Eddilletühü”sü, İbnü’n-Nedîm’in “*el-Fihrist*”i, Kudâme’nin “*el-Muğnî*”si, İbn Mâce’nin “*Sünen*”i, İbn Manzur’un “*Lisânü’l-Arab*”ı, İbn Teymiyye’nin “*es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fî Islâhı’r-Râîve’r-Raiyye*”si gibi eserlerden istifade edilmiştir. Yine bu çalışmamızda ahkâm âyetleri ile ilgili ülkemizde yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin yanında fıkıh alanına dair yazılmış olan makalelerden de faydalanılmıştır.

5. Cessâs ve Kurtubî ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Cessâs ve Kurtubî hakkında Türkiye’de çeşitli akademik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar, genellikle müfessirlerin tefsir yöntemleri, ilmî kişilikleri, yaşadıkları dönemin etkileri ve tefsirlerinde ele aldıkları ahkâm âyetleri gibi konulara odaklanmaktadır. Söz konusu çalışmalara aşağıda bazı örnekler verilmiştir:

- *Ebû Bekir Er-Râzî El-Cessâs’ın Mefhûm-i Muhâlif Anlayışı ve Ahkâm Âyetleri Tefsirine Yansıması* / Ali Rıza Fidan: Bu çalışmada Haneî fakihlerinden Cessâs’ın mefhûm-i muhâlif anlayışı ele alınmıştır.¹

- *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh- Kıraat İlişkisi: Taberî Ve Cessâs Örneği* / Yunus Yalçın: Bu çalışmada, Taberî ve Cessâs’ın tefsirlerinde aktardıkları kıraatlar üzerinden kıraat anlayışları incelenmiştir. Kıraatları kimlerden aktardıkları, kıraatları nasıl sınıflandırdıkları ve tercih yöntemleri detaylandırılmıştır. Belirlenen altmıştan fazla örnekle, Taberî ve Cessâs’ın fıkıh-kıraat ilişkisi karşılaştırmalı bir şekilde açıklanmıştır.²

- *Cessâs’ın Kıyas Anlayışı ve Ahkâmü’l-Kur’ân’a Yansıması* / Ersel Karabulut: Bu çalışmada Cessâs’ın kıyas anlayışı, örneklerle birlikte incelenmiştir.³

- *Kurtubî’nin Had Cezalarını Tefsirindeki Metodu* / İsmail Yılmaz: Bu çalışmada, Kurtubî’nin ahkâm tefsirindeki had cezalarının yorumlanmasında izlediği yöntem üzerinde durulmuştur.⁴

- *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* / Abdullah Bayram: Bu çalışma Kurtubî’nin hayatını ve fikhî tefsirini ele almaktadır.⁵

¹ Ali Rıza Fidan, *Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs’ın Mefhûm-i Muhâlif Anlayışı ve Ahkâm Âyetleri Tefsirine Yansıması* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

² Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

³ Ersel Karabulut, *Cessâs’ın Kıyas Anlayışı ve Ahkâmü’l-Kur’ân’a Yansıması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁴ İsmail Yılmaz, *Kurtubî’nin Had Cezalarını Tefsirindeki Metodu* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁵ Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008).

• *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulumu'l Kur'ân: Kurtubî Ve İbn Cüzeyy Örneği* / Tahsin Peker: Bu çalışmada, Kurtubî ve Cüzeyy'in hayatları kısaca ele alınmıştır. Ardından, mukaddimelerinde incelediği Kur'ân ilimleri değerlendirilmiş ve iki müfessirin hem ortak görüşleri hem de farklılıkları karşılaştırılmıştır.⁶

• *Cessâs'ın Ahkâmü'l Kur'ân ve Kurtubî'nin El-Câmî Li-Ahkâmi'l Kur'ân Adlı Eserlerinde Talâk Suresi'nin Tefsiri* / Makbule Altınay Duran: Bu çalışmada Cessâs ve Kurtubî'nin tefsirlerinde Talâk Sûresi mukayeseli olarak ele alınmıştır.⁷

• *el-Cessâs ve el-Kiyâ el Herrasî'nin Ahkamu'l-Kur'ân Adlı Kitaplarındaki Bazı Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi* / Idrees Sabah Hameed: Bu çalışma, iki âlimin görüşlerini inceleyerek, her birinin temsil ettiği farklı ekol aracılığıyla mezheplerinin yaklaşımlarını açıklamayı hedeflemektedir. Çalışmada, her iki âlimin bakış açıları ve muhakeme yöntemleri ortaya konulmuştur.⁸

• *Irak ve Semerkant Hanefî Usulcülerinin Nesih Anlayışı (Cessâs ve Semerkandî Özelinde)* / Abdulkarım Jawîsh: Bu çalışmada, Cessâs'ın "el-Fusûl fi'l-usûl" eseri ile Semerkandî'nin "Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l- ukûl" eseri temel alınarak, her iki âlimin nesih konusundaki yaklaşımları incelenmiştir. Bu bağlamda, teorik açıdan benzerlik ve farklılık gösteren noktalar tespit edilip değerlendirilmiştir.⁹

• *Kurtubî'nin el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân Tefsiri Bağlamında Funkulât-Cevabî Konuşma kavramı. (Nisâ Sûresinden Yusuf Sûresinin sonuna kadar) toplayarak ve çalışarak* / Ali Ahmed Mahmood Alsultan: Fankalat, tefsircinin belli bir konuda soru sorup ardından cevaplayarak düşünmesini sağlayan bir yöntemdir. Bu araştırmada Kurtubî tefsirinde yer alan yaklaşık 200 fankaladan 67 tanesi incelenmiştir.¹⁰

• *Kurtubî ve İbn Âşûr Tefsirlerinde Övgü ve Takdir Âyetleri: Objektif Araştırma* / Tareq Hussein Jumaah: Bu araştırma, Kurtubî'nin kelimeleri yorumlamak için bir dilsel sözlük kullandığını, kelime hazinesinin kökenleri, türetilmesi ve bilgisiyle ilgilendiğini ortaya

⁶ Tahsin Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁷ Makbule Duran Altınay, *Cessâs'ın "Ahkâmü'l Kur'ân" ve Kurtubî'nin "el-Câmî li-Ahkâmi'l Kur'ân" Adlı Eserlerinde Talâk Sûresi'nin Tefsiri* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁸ Idrees Sabah Hameed, *El-Cessâs ve el-Kiyâ el Herrasî'nin Ahkamu'l-Kur'ân Adlı Kitaplarındaki Bazı Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁹ Abdulkarım Jawîsh, *Irak ve Semerkant Hanefî Usulcülerinin Nesih Anlayışı (Cessâs ve Semerkandî Özelinde)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁰ Ali Ahmed Mahmood Alsultan, *Kurtubî'nin el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân Tefsiri Bağlamında Funkulât-Cevabî Konuşma Kavramı (Nisâ Sûresinden Yusuf Sûresinin Sonuna Kadar)* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

koymaktadır. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim, Sünnet, sahabe ve takipçilerin sözleri ile tercümanların görüşlerinden aforizmalar çıkarmaya çalıştığını göstermektedir.¹¹

• *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri Bağlamında İmam Kurtubînin Keffaret Hükümlerindeki Tercihleri (Derleme ve İnceleme)* / Huda Brahım Hussein Al Abdullah: Bu çalışma, Kurtubî'nin kefarete hükümlerine yaklaşımını incelemeyi, bu hükümleri bölümlere ayırmayı, akli ve nakli delillerle Kurtubî'nin tercihlerini açıklamayı ve diğer müfessirlerin ve âlimlerin görüşlerini sunmayı hedeflemektedir.¹²

• *Cessâs'ın Bir Yazması Işığında Hânefi Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi* / Marie Bernand: Bernand, Cessâs'ın bu eserinde beyan kavramına dair yeni bir teori geliştirdiğini ve hakikat ile mecaz ayırımını detaylandırıldığını belirtir. Ayrıca makalede toplumsal anlaşma ve kıyas teorisinin evrimi gibi konulara da değinilir.¹³

• *Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemeleri* / İlyas Yıldırım: Bu çalışma ahkâm tefsirlerinin ilk örneklerini veren ve farklı fikhî mezheplere mensup olan üç fakih müfessir üzerinden tefsir ve fıkıh arasındaki etkileşimi incelemektedir. Bu bağlamda, müfessirlerin ait oldukları mezhep anlayışlarının ahkâm âyetlerine yaklaşımlarını nasıl şekillendirdiği, yorum farklarını ne ölçüde belirlediği ve fikhî hüküm çıkarım süreçlerine nasıl yansıdığı analiz edilmektedir.¹⁴

• *İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları* / Gökhan Atmaca - Adnan Hoyladı: Bu çalışmada, Semerkant meşâyihinin önde gelen müfessir ve hukukçularından İmam Mâturîdî ile Irak meşâyihinin önemli temsilcilerinden Cessâs'ın ahkâm âyetlerine yaklaşımları, mensup oldukları mezhepler (Mâturîdîlik-Hanefilik) ve benimsedikleri usûl anlayışları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır.¹⁵

• *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'larının Rivayet ve Re'y Kullanımları Açısından Karşılaştırılması* / Zeyben Soyarslan: Bu çalışmadaki karşılaştırma, Hanefî mezhebine mensup müfessirlerin tefsirlerinde benimsedikleri genel yöntemle sınırlıdır. Müfessirlerin tefsir yöntemlerini daha iyi anlamaya katkı sağlayacağı

¹¹Tareq Hussein Jumaah, *Kurtubî ve İbn Âşûr Tefsirlerinde Övgü ve Takdir Âyetleri: Objektif Araştırma* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹²Huda Brahım Hussein Al Abdullah, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri Bağlamında İmam Kurtubînin Keffaret Hükümlerindeki Tercihleri (Derleme ve İnceleme)* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹³Marie Bernand - Adem Yığın, "Cessâs'ın Bir Yazması Işığında Hânefi Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 125-144.

¹⁴İlyas Yıldırım, "Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemeleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 5/2 (2019), 623-653.

¹⁵Gökhan Atmaca - Adnan Hoyladı, "İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 571-603.

düşüncesiyle, incelemeye geçmeden önce hayatları, yaşadıkları dönem, eserleri ve ilmî birikimleri hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir.¹⁶

• *Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi* / Abdullah Bayram: Bu çalışmada, ahkâm âyetlerinin yorumu merkeze alınarak, Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri makâsıd (gaye/amaç) yorumu açısından analiz edilmiştir. İslâm hukuku ve usûlüne dair literatürden yararlanılmış, ancak esas olarak Kurtubî'nin makâsıda yönelik teorik yaklaşımı ortaya konulmuştur. Ardından bu yaklaşımın ahkâm âyetlerinin tefsirine yansıyor yansımadığı değerlendirilmiştir.¹⁷

• *Kurtubî'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer'î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi* / Abdullah Bayram: Bu çalışmada, Kurtubî'nin ahkâm âyetlerini tefsir ederken hadis ve me'sûr rivayetlere öncelik verdiği ancak aynı zamanda makâsıd ve maslahat ilkelerini de yorum sürecine dâhil ettiği ortaya konulmuştur.¹⁸

• *Ahkâmü'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı* / Mehmet Demirci: Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği bu eserde, ahkâm konuları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kurtubî, tefsirinde doğrudan hüküm ifade etmediği düşünülen âyetlerden dahi isabetli bir biçimde hükümler çıkarmış; bu çıkarımlarında ise çoğunlukla sağlam şer'î delillere dayanmıştır.¹⁹

• *Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirmesi* / Abdullah Bayram: Bu çalışmada, Kurtubî'nin Kur'ân'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanmasında rivayet yöntemini nasıl uyguladığı ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Müfessirin bu yöntemi hayata geçirirken kullandığı araç ve teknikler eksiksiz şekilde tespit edilmeye çalışılmış, bu unsurlar çeşitli âyet örnekleri eşliğinde değerlendirilmiştir.²⁰

• *Ahkâm Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları (Cessas-Kurtubî Mukayesesi)* / Yusuf Ziya Kurtuluş: Bu çalışmada Cessâs ve Kurtubî'nin âyetleri kıraat, tefsir ve fıkıh usûlü açısından nasıl yorumladıkları analiz edilerek, her iki müfessirin metne yaklaşım yöntemleri

¹⁶ Zeyben Soyarslan, “Ebû Ca'fer et-Tahâvî (Ö. 321/933) ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (Ö. 271/981) Ahkâmü'l-Kur'ân'larının Rivayet ve Re'y Kullanımları Açısından Karşılaştırılması”, *Diyanet İlmî Dergi* LX/2 (2024), 423-460.

¹⁷ Abdullah Bayram, “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 75-95.

¹⁸ Abdullah Bayram, “Kurtubî'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer'î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 171-200.

¹⁹ Mehmet Demirci, “Ahkâmü'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 27 (2019), 7-27.

²⁰ Abdullah Bayram, “Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirmesi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 5-58.

karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur. Böylece kırâat farklılıklarının fikhî hüküm çıkarımındaki rolü ve mezhep temelli yorumlara etkisi değerlendirilmiştir.²¹

• *Bir Müfessir Olarak İmam Kurtubî'nin Tefsir Metodolojisi* / Zeki Keskin: Çalışmada Kurtubî'nin fıkıh, kelâm, tefsir, hadis ve kıraat alanlarındaki görüşleri ile bu görüşlere ulaşırken izlediği yöntemler eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmiştir. Ayrıca, İslâm dünyasında söz konusu alanlara dair ortaya konan farklı ve karşıt düşünceler de karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirilerek Kurtubî'nin ilmî katkılarının özgünlüğü ve etkisi ortaya konmuştur.²²

• *Ahkam Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi (Taberi ve Cessas Örneği)* / Yunus Yalçın: Çalışmada, Taberî ve Cessâs'ın kıraat anlayışları karşılaştırmalı olarak incelenmiş; kıraat farklılıklarının fikhî istinbat üzerindeki etkisi altmıştan fazla örnek üzerinden analiz edilmiştir. Her iki müfessirin kıraat tercihleri ve bu tercihler doğrultusunda geliştirdikleri fikhî çıkarım yöntemleri değerlendirilerek fıkıh-kıraat ilişkisi açıklığa kavuşturulmuştur.²³

Burada da görüldüğü üzere, mevcut literatürde her iki müfessirin tefsirleri üzerine müstakil çalışmalar bulunmakla birlikte, özellikle ahkâm âyetleri özelinde ve ceza hukuku teması etrafında doğrudan karşılaştırmalı bir inceleme yapılmamıştır. Yapılan çalışmalarda genellikle müfessirlerin fikhî yönelimleri ya da tefsir yöntemleri ele alınmıştır. Buna karşılık, zina, kazf, sirket, hırâbe ve bağı gibi had suçları ile kısas, diyet ve tazir türü suçlar ve bunlara ilişkin cezalar bağlamında âyetlerin nasıl yorumlandığı detaylı biçimde incelenmemiştir. Ayrıca bu yorumların mezhebî, tarihî ve metodolojik temelleri de karşılaştırmalı olarak değerlendirilmemiştir. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve klasik ahkâm tefsirlerinin sadece fıkıh usulü bağlamında değil, ceza hukuku çerçevesinde de nasıl yapılandığını ortaya koyarak alana yeni bir perspektif sunmaktadır.

6. Ahkâm Tefsirleri

Ahkâm tefsiri, “Kur’ân-ı Kerim’in uygulama boyutunu inceleyerek bu konuyla ilgili âyetleri açıklayan ve bu âyetlerden hüküm çıkarmaya çalışan özel bir tefsir ekolüdür²⁴ şeklinde tanımlanabilir. Ahkâm tefsirini, “Kur’ân-ı Kerim’deki ibadet, muamelât ve ukûbat ile alakalı âyetlerin yorumlarını ele alan bir ilim dalı”²⁵ olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.

²¹ Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkam Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları (Cessas-Kurtubî Mukayesesi)* (İlahiyat Kitap, 2024).

²² Zeki Keskin, *Bir Müfessir Olarak İmam Kurtubî'nin Tefsir Metodolojisi* (Fecr Yayınevi, 2024).

²³ Yunus Yalçın, *Ahkam Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi (Taberi ve Cessas Örneği)* (Son Çağ Yayınları, 2023).

²⁴ Nüreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerim* (Dımaşk: Daru'l-Hayr, 1993), 103.

²⁵ Cüneyt Eren - Muammer Erbaş, *Kur'an İlimleri ve Tefsîr İstilahları* (İstanbul: Katre, 2008), 37.

Bu tanımlar dikkate alındığında, ahkâm tefsirinin klasik anlamda genel tefsirden ziyade, fıkıh ilmiyle daha yakın ilişki içinde olan bir alan olarak değerlendirildiği söylenebilir.

Ahkâm tefsirinin ortaya çıkışının temel nedeni, Kur'ân-ı Kerîm'in bireysel ve toplumsal hayata dair hukukî ve ahlâkî hükümler içermesidir. Kur'ân-ı Kerim, sadece inanç esaslarını ve ibadetleri değil; aynı zamanda aile hukuku, ceza hukuku, borç ilişkileri, miras, ticaret ve sosyal adalet gibi alanlarda da bağlayıcı hükümler getirmiştir. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'in lafızları kadar hükümlerinin de anlaşılması ve açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede, ahkâm tefsirinin köklerinin doğrudan Hz. Peygamber (s.a.s) dönemine kadar uzandığı ifade edilebilir. Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e indirilen vahyi insanlara tebliğ etmesini emretmiş, bu görevin sadece lafzen iletmekle sınırlı olmayıp, aynı zamanda tebyin (açıklama) ve teşri (hüküm koyma) işlevlerini de kapsadığını bildirmiştir.²⁶ Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.s), Kur'ân-ı Kerim'de yer alan hükümleri bazen aynen tekrar ederek pekiştirmiş, bazen de açıklamaya muhtaç olanları beyan etmiştir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de açıkça yer almayan ancak toplumun ihtiyaç duyduğu bazı meselelerde, vahyin genel ilkelerine uygun yeni hükümler tesis etmiştir.²⁷

Ahkâm âyetleri, Kur'ân-ı Kerîm'in baştan sona tefsir edildiği eserlerde, müfessirin fikhî yetkinliği oranında ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bununla birlikte, yalnızca bu âyetlere odaklanan ve doğrudan fikhî hüküm çıkarmayı amaçlayan ahkâm tefsirleri de kaleme alınmıştır. Ancak, ahkâm âyetlerinin içerdiği hükümler her zaman açık ve doğrudan olmayabilir; kimi zaman bu hükümler âyetlerdeki ince işaretler üzerinden yahut birden fazla âyetin birlikte değerlendirilmesiyle elde edilebilmektedir. Bu durum, aynı âyetten farklı hükümler çıkarılmasına veya farklı âyetlerden benzer ya da zıt sonuçlara ulaşılmasına yol açmış ve bu alanda birçok eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Ahkâmu'l-Kur'ân alanında yazılmış belli başlı eserler arasında şunlar sayılabilir: Mukâtil b. Süleymân'ın (150/767), *Tefsîru'l-Hamsi mie Âyetin mine'l-Kur'ân*'ı, Yahya b. Adem b. Süleyman'ın (203/818), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Muhammed b. İdris İmamı Şafî'nin (204/819), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Ebu Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbi el Bağdadi'nin (240/854), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Yahya b. Eksem b. Muhammed el-Mervezî'nin (242/857), *İcabetu't-Temessük bi Ahkami'l-Kur'an*'ı, Ebü'l-Hasen Alî Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî'nin (244/858-859), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Ebu Ömer ed-Dürriy Hafs b. Abdulaziz el-Ezdi el-Bağdadî'nin (248/862), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Kadı Ebu İshak İsmail b. İshak el-Malikî'nin (282/896), *Ahkamu'l-*

²⁶ Ömer Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış* (İzmir: Anadolu, 1999), 14.

²⁷ Muhammed b. el-Hasen Hucvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1396), 1/46; Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsîr Hareketi ve İlk Fikhî Tefsîr* (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996), 68.

Kur'an'ı, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed el-Hanefî et-Tahavî'nin (321/933), *Ahkamu'l-Kur'an*'ı, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs'ın (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, Muhammed b. Abdullâh Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı.



I. BÖLÜM

1. CESSÂS VE KURTUBÎ'NİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ

1.1. Cessâs'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Bu bölümde, öncelikle Cessâs'ın hayatı ile mensup olduğu mezhep ve itikadî yönelimi ele alınacaktır. Ardından, yaşadığı dönemin dinî, siyasî ve toplumsal yapısı değerlendirilecek; son olarak ise ilmî kişiliği çerçevesinde hocaları, talebeleri ve telif ettiği eserler incelenecektir.

1.1.1. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessâs'ın (ö. 370/981) Hayatı

Adı Ahmed b. Ali, künyesi er-Râzî, lakâbı el-Cessâs'tır.²⁸ Rey şehrinde doğması hasebiyle er-Râzî olarak anılmıştır.²⁹ Mesleğine nispetle de Cessâs olarak anılmıştır.³⁰ Cessâs, 305 / 917 yılında, İran'ın eski yerleşim merkezi olan Rey'de dünyaya gelmiştir.³¹ Cessâs yirmi yaşlarında iken Bağdat'a gitmiş ve dönemin en büyük Hanefî âlimi olan Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin öğrencisi olmuştur.³²

Hayatının neredeyse tamamını Bağdat'ta geçirmiştir. Sadece bir dönem Bağdat'ta ortaya çıkan salgın hastalık nedeniyle Ahvaz'a, bir de hocası Kerhî'nin tavsiyesi üzerine Nisabur'a gitmiş ve daha sonra tekrar Bağdat'a dönmüştür. O, Nisabur'da iken hocası Kerhî vefat etmiştir. Döndüğünde hocasının yerine ders vermeye ve talebe yetiştirmeye başlamıştır.³³

Cessâs ile ilgili kaynaklara baktığımızda onun Rey'deki yaşantısı, yetişmesi ve ailesi hakkında bilgilerin mevcut olmadığı görülmektedir.³⁴ Cessâs hicri 370 yılının 7 Zilhicce Pazar günü Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁵

²⁸ Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'an* (Ankara: Elif Matbaası, 1989), 9.

²⁹ Abdullah Mustafa el-Merağî, *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn* (Mısır: Matbaatü Ensârî's-Sünne, 1947), 2/203.

³⁰ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

³¹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 34.

³² Takiyyuddîn Abdulkadir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî, *Tabakatu's-Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hılv (Riyad: Daru'r-Rufâi, 1983), 1/414.

³³ Casim Neşemî Uceyl, *el-Fusûl fîl-Usûl Mukaddime* (Kuveyt: Vüzerâtü'l-Evkaf, 1994), 1/14.

³⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'an*, 10.

³⁵ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Ebû Yûsuf Ali Tâvil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 351.

1.1.2. İtikâdî Yönü ve Mezhebi

İtikatta Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu bilinen Cessâs'ın sihrin mâhiyeti, ru'yetullah ve sarfe³⁶ konularındaki görüşlerinden dolayı mu'tezileden olduğu da düşünülmüştür.³⁷ Cessâs'ın Mu'tezileden olduğunu düşündüren görüşleri şu şekildedir:

Cessâs sihrin aldatma ve hileden ibaret olduğunu, sihrin mucize ile aynı şey olmadığını söyleyerek, Hz.Peygamber'in sihire maruz kalmasıyla alakalı haberlerin yalan olduğunu belirtmiştir.³⁸

Cessâs, ru'yetullah meselesi hakkında, genel anlamda Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul edilen kanaatin dışında bir görüş benimsemiştir. O, hem dünya hem de ahirette Allah'ı (cc) görmenin mümkün olmadığına ve kimsenin O'nu göremeyeceğine inanmaktadır. Cessâs, “Gözler O'nu görmez. O ise bütün gözleri görür”³⁹ âyetinde, idrak kavramına ‘görmek’ manasını vererek mutlak anlamda kabul etmiş ve dolayısıyla Allah'ın ahirette görülmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü desteklerken, ru'yetullah ile ilgili olan hadisleri tevil yoluna gitmiştir.⁴⁰ Âyetteki “idrak” kelimesi, Ehl-i Sünnet bakış açısına göre “ihata” yani kapsama veya kuşatma anlamında yorumlanırken, Mutezile ekolü bu terimi “görme” olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle, âyette idrakın reddedilmesi, Allah Teâlâ'nın gözle görülemeyeceği sonucunu ortaya koymaktadır.⁴¹ Cessâs da aynı şekilde, bu kelimeyi “görme” anlamında değerlendirerek, ru'yetullahı kabul etmemektedir. Böylece, Cessâs'ın ahlâkî ve kelâmî yaklaşımı, Ehl-i Sünnet çizgisinin dışında farklı bir anlayışı yansıtmaktadır.

İbn Murtazâ⁴², Menna' el-Kattan⁴³ ve Ömer Nasuhi Bilmen⁴⁴, Cessâs'ın Mu'tezile mezhebine yönelen bazı beyanlarının bulunduğunu belirtmişlerdir. Mevlüt Güngör ise Cessâs'ın sadece sihri reddetmesi ve Allah'ın ahirette görünmeyeceğini savunması sebebiyle Mutezilî sayıldığını belirtmiştir. Onun sihir konusundaki görüşünün Ebû Hanîfe'ye, ru'yet

³⁶ Sözlükte “geri çevirmek, engel olmak” anlamına gelen sarf kökünden türetilen “sarfe”, belagat açısından Kur'ân'ın benzerini oluşturma yeteneğine sahip olduğu, ancak inkârcıların bu yeteneği kullanmalarının Allah tarafından engellendiği görüşüne dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade eder.

³⁷ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut - Kamil el-Harrat (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 16/340.

³⁸ Ebî Bekr Ahmed er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâr-ı İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1994), 1/50-61.

³⁹ el-En'âm 6/103.

⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/6.

⁴¹ Cihat Tunç, *Sistematisik Kelam* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 149.

⁴² Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtadâ, *Kitabu Tabâkâtü Mu'tezile* (Lübnan, 1961), 130.

⁴³ Menna' el-Kattan, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 378.

⁴⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Ankara: Doğu Matbaası, 1962), 214.

konusundaki görüşünün de isim belirtmeden seleften bazı kimselere dayandığını ifade etmiştir.⁴⁵ Ayrıca bu iki mesele dışında Cessâs'ın Ehl-i Sünnet görüşlerini benimseyerek savunduğunu söylemiştir.⁴⁶

Cessâs'ın ameldeki mezhebine gelince, Hanefî fıkıh alimlerinin yedi tabakaya ayrıldığı tasnifte⁴⁷ Cessâs'ın dördüncü tabaka sayılan ashabu't-tahricte yer aldığı söylenece de bu durum eleştirilmiş ve onun üçüncü (meselede müctehid) ve ikinci (mezhepte müctehid) tabakada bulunması gerektiğini söyleyenler de olmuştur.⁴⁸

1.1.3. Cessâs'ın Yaşadığı Dönemde Dînî, Siyâsî ve Kültürel Hayat

Bu bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönemde dînî, siyâsî ve kültürel hayatla ilgili gerekli bilgiler aktarılacaktır.

1.1.3.1. Dînî Hayat

Cessâs'ın yaşamış olduğu dönemde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) fikirlerinin yaygınlaşması nedeniyle mutezilî düşüncenin zayıfladığı ve Aristo felsefesine meyledildiği görülmektedir. Ehl-i sünnet düşüncesi ise, Eş'arî ile Mutezilenin birbirine karşı olmasından dolayı tekrar aktif hale gelmeye başlamıştır. Muhammed b. Alî b. Ebi'l-Azâkır eş-Şelmegânî'nin (ö.323/934) Allah'ın ruhunun kendisine hulul ettiği, kendisinin rûhu'l-kudüs olduğu iddiası üzerine onun ilah olduğuna inanılması bu devirde olmuştur. Devlet büyüklerinden bazıları da ondan etkilenmiştir.⁴⁹ Buna bağlı olarak, Şia - Ehl-i sünnet mücadelesi de bu dönemde artmıştır.⁵⁰ Cessâs'ın dönemi, İslam düşüncesindeki bu çeşitli akımların etkileşimini ve mücadelesini yansıtmaktadır. Bu dönemde, farklı teolojik ve felsefî görüşlerin ortaya çıkması ve yaygınlaşması, İslamî düşüncenin zenginliğini ve çeşitliliğini göstermektedir.

1.1.3.2. Siyâsî Hayat

İslâm âlimlerinden olan Ebû Bekir er-Razi el-Cessâs, hicrî dördüncü asırda yaşamıştır. Yaşadığı dönemin fikrî, sosyal ve siyasî durumu her insanı olduğu gibi Cessâs'ı da etkilemiştir. Tarihte önemli bir yere sahip olan bu asır, siyasî açıdan karışıklıkların, mezhepler

⁴⁵ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*, 28-31.

⁴⁶ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*, 31-32.

⁴⁷ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*, 22-24.

⁴⁸ Güngör, "Cessâs", 7/427.

⁴⁹ Hasan İbrâhîm Hasan, *Târihu'l-islâmî's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâî* (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Misriyye, 1996), 2/222-237.

⁵⁰ Hasan, *Târihu'l-islâmî's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâî*, 3/51-53.

arası çatışmaların olduğu ve bunların yanında ilmî çalışmaların arttığı, ilim alanındaki verimliliğin üst düzeylere çıktığı bir dönemdir. Bu asırda, Abbâsî halifeleri iktidarda bulunmuştur. İktidarın gücü azalmış ve halifelerin otoritesi zayıflamıştır. Otorite zayıflayınca eyaletler bağımsızlığını ilan ederek halifelikten ayrılıp yeni devletler kurmuşlardır. Hilâfetteki güç mücadelesinden sonra, merkezi otorite ilk olarak Türk komutanların sonra da Büveyhoğulları'nın eline geçmiştir. Onlar istediklerini halife yapıp istemediklerini halifelikten almışlardır. 524 yıl süren Abbâsî hilafeti döneminde 37 halife hilafete geçtiği halde, Cessâs'ın yaşamış olduğu dönemde 7 halife hilafet makamına geçmiştir.⁵¹

1.1.3.3. Kültürel Hayat

Bu dönemde Kur'ân ve Hadis ilimleriyle bağlantılı olarak lugat alanında da ilerlemeler olmuştur. Meselâ, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd'in (ö. 321/933) "Cemheretü'l-luga"⁵² adlı eseri, lugat ve şiir alanındaki ilerlemenin en güzel örneklerinden biridir. Yine el-Ezherî'nin (ö. 370/980) "Tehzîbü'l-luga" adlı ansiklopedik eseri⁵³ ve İbn Fâris'in (ö. 395/1004) "Mu'cemü mek'âyîsî'l-luga" adlı etimolojik lügatı⁵⁴ da dikkat çeken eserlerdendir.

Bu dönemde fıkıh alanında da önemli eserler ortaya çıkmıştır. Bu alanda dikkat çeken önemli eserlerden biri Cessâs'ın da şerhini⁵⁵ yaptığı Tahâvî'nin (ö. 321/933) Muhtasar'ı ve Ahkâmü'l-Kur'ân adlı fıkıhın konularına göre sıralama yaptığı fikhî tefsiridir.⁵⁶ Cessâs, dînî, siyâsî ve askerî karmaşanın olduğu bu dönemde açlık, kıtlık ve savaş iklimi içerisinde ilmî faaliyetlerini gerçekleştirmiştir.

1.1.4. İlmî Kişiliği

Cessâs, çocukken Bağdat'a yerleşmiş ve ilimle uğraşmıştır. Hadis, tefsir, fıkıh vb. alanlarda büyük âlimlerden öğrenim görerek kendini en iyi şekilde yetiştirmiştir. Devrin en önemli ilim merkezlerinden olan Rey, Bağdat, Nişabur ve Ahvaz'da bir süre kalarak değerli âlimlerin bilgilerinden istifade etmiştir. Elde ettiği bilgileri üstün zekası ve kuvvetli hafızası

⁵¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31.

⁵² Ebû bekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/15.

⁵³ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, t.s.).

⁵⁴ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsî'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979).

⁵⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Muhammed İsmetullah İnyetullah (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010).

⁵⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

sayesinde şekillendirerek günümüzde de temel kaynaklar arasında bulunan eserlerini oluşturmuştur.⁵⁷

Cessâs'ın, Hanefî âlimleri başta olmak üzere bütün İslam âlimleri arasında önemli bir yeri vardır. Yaşadığı dönemde Hanefîlerin imamı olarak anılmıştır. Sonraki dönemlerde de onun ilmî üstünlüğü kabul edilmiş ve pek çok âlim üzerinde etkisi olmuştur.⁵⁸

Cessâs'ın eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini savunurken zaman zaman aşırı bir tutum sergilediği söylenebilir. Özellikle İmam Şafî'yi sıkça eleştirmesi, bu mezhebin mensuplarının karşı tepkilerine yol açmıştır. Güçlü bir muhakeme yeteneğine ve üstün bir ikna kabiliyetine sahip olan Cessâs, ileri sürdüğü görüşlerde delillere dayalı tercihler yapmaktadır. Ayrıca, sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında da mezhebin usulüne uygun görüşler sunmaktadır. Bununla birlikte, zaman zaman Hanefî mezhebine ve hatta İslam hukukçularının çoğunluğuna aykırı görüşler de ortaya koyduğu görülmektedir. Meselâ, En'am suresinin 103. âyetini yorumlarken Allah'ın ahirette görülemeyeceğini ifade etmesi ve bu görüşle çelişen âyet ve hadisleri te'vil etmesi buna bir örnek teşkil etmektedir.⁵⁹

1.1.4.1. Hocaları

Cessâs'ın ilim aldığı hocaları şunlardır:

1. Ebû Sehl ez-Züccâcî (ö. 311/923): Cessâs'ın hocası Kerhî'den sonra kendisinden ilim aldığı hocasıdır.⁶⁰

2. Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952): Cessâs'ın en önemli hocası Ebü'l-Hasan el-Kerhî'dir.⁶¹ Cessâs hemen hemen her konuda ondan bahsetmiştir. Kerhî, Cessâs'ın kendisinden en fazla istifade ettiği ve çok fazla etkisinde kaldığı hocasıdır.⁶²

3. Ğulâmu's-Sa'leb (ö. 345/957): En önemli lugat alimlerinden biridir. Aynı zamanda muhaddistir. Cessâs Bağdat'ta iken kendisinden hadis almıştır.⁶³

4. Ebu'l-Abbas el-Esamm en-Neysâbûrî (ö. 346/957): Cessâs'ın Nişâbur'da iken kendisinden hâdis rivayet ettiği hocalarından biridir.⁶⁴

⁵⁷ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*, 18-19.

⁵⁸ Uceyl, *el-Fusûl fîl-Usûl Mukaddime*, 1/16.

⁵⁹ Güngör, "Cessâs", 7/427.

⁶⁰ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Seâdet, 1906), 27-28.

⁶¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

⁶² Ebü İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ* (Beyrut: y.y., 1390/1970), 144.

⁶³ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim Ebü'l-Vefâ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâr-ı Hacer, ts.), 1/223.

⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

5. Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el – İsfahânî (ö. 346/957): Cessâs'ın İsfahan'da iken kendisinden hadis aldığı hocasıdır.⁶⁵

6. Abdu'l-Bâkî b. Kâni' (ö. 351/962): Cessâs'ın en çok hadis rivayet ettiği hocasıdır.⁶⁶

7. Da'lec b. Ahmed b. Da'lec es-Sicistânî el Bağdadî (ö. 351/962): Bağdat'ın önemli muhaddislerinden biridir. Cessâs kendisinden hadis almıştır.⁶⁷

8. Ebu'l-Kâsım et-Taberanî (ö. 360/971): Taberanî muhaddistir. Hicaz, Mısır, Yemen ve İran'a gitmiş, İsfahan'da karar kılmıştır. Cessâs İsfahan'da iken onunla karşılaşmış ve ondan hadis rivayet etmiştir.⁶⁸

9. el- Hâkim, en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014): Cessâs'ın, hocası Kerhî'nin iznini alarak birlikte Nişâbur'a gittiği ve kendisinden hadis öğrendiği hocasıdır.⁶⁹

1.1.4.2. Talebeleri

Cessâs, hayatının sonuna kadar Bağdat'ta yaşamıştır. Bu süreçte birçok hocadan ders aldığı gibi kendisi de birçok talebe yetiştirmiştir. Ondan ilim öğrenmek için Bağdat dışından gelen talebeleri de olmuştur.⁷⁰

Cessâs'ın Teracim ve tarih kitaplarında ismi geçen talebeleri şunlardır:

1- Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Hanefî (ö. 390): Hanbelî fakihlerinden Ebû Ya'la'nın babasıdır. Cessâs'tan Hanefî fıkına dair bilgiler öğrenmiştir.⁷¹

2- Ebû'l-Huseyn ez-Ze'ferânî (ö. 393): el-Hidaye'de adı sık sık geçmektedir. Cessâs'tan fıkıh dersi almıştır.⁷²

3- Ebû Abdillâh el-Curcânî (ö. 398): Curcânî Hanefî âlimlerden birisidir. Cessâs'tan ilim öğrenmiştir. Aynı zamanda kendisi de el-Kûdurî'nin hocasıdır.⁷³

4- Ebû Bekr el-Harizmî (ö. 403): Döneminin Bağdat fakihlerinden birisidir. Aynı zamanda müftüdür. Cessâs'ın fıkıh derslerine katılmıştır. Hocası Cessâs'ın cenaze namazını kendisi kıldırıştır. Kendisine kadılık teklifinde bulunulmuş ancak kabul etmemiştir.⁷⁴

⁶⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahhâru muhaddisihâ ve zikru kuttânihê'l-ulemâ min ğayr-i ehlihê ve vâridihê* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 5/513-514.

⁶⁶ Gazzî, *Tabakatu's-Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, 1/418.

⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

⁶⁹ Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Alî b. Muhammed b. Ca'fer es-Saymerî el-Hanefî es-Saymerî, *Âhhâru Ebi Hanîfe ve Ashâbuhu* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 172.

⁷⁰ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, ts.), 11/297.

⁷¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/128.

⁷² Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 155.

⁷³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 202.

⁷⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 201-202.

5- Ebû Ca'fer el-Ustrûşenî (ö. 404): Buhara ve Semerkand kadılığı yapmıştır. Cessâs'tan fıkıh dersleri almıştır. Kendisi de Debusî'nin hocasıdır.⁷⁵

6- Ebû Ca'fer en-Nesefî (ö.414): Nesefî kadılık görevinde bulunmuştur. Cessâs'ın fıkıh derslerine katılmıştır. Şiirle de ilgilenmiştir. “*et- Ta'likatu fî'l-Hilâf*” adlı eserin sahibidir.⁷⁶

7- Ebu'l-Ferec İbnu'l-Mesleme (ö. 415): Bağdat'ta yaşamıştır. Cessâs'tan ilim öğrenmiştir.⁷⁷

8- Ebu'l-Huseyn el-Kemârî el-Vâsıtî (ö. 417): Iraklı bir alimdir. Cessâs'tan fıkıh dersleri almıştır.⁷⁸

1.1.4.3. Eserleri

Cessâs, hayatını ilme adanmış bir âlimdir. Ömrü boyunca birçok hocadan ders almıştır. Kendisi de birçok talebe yetiştirmiştir. Bunun yanında önemli eserler de kaleme almıştır. Ancak bu eserlerin bir kısmı bize kadar ulaşmıştır. Bir kısmının da yalnızca isimleri malumdur.

Cessâs'ın bize ulaşmayan eserleri şunlardır:

- 1- Şerhu Câmi'i'l-Kebîr li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî⁷⁹
- 2- Şerhu Câmi'i's-Sağîr li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî⁸⁰
- 3- Şerhu'l-Menâsik li Muhammed b. el-Hasen⁸¹
- 4- Şerhu Âsârî't-Tahavî⁸²
- 5- Şerhu Esmâi'l-Husnâ⁸³

⁷⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 58.

⁷⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 157.

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/17.

⁷⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 155-156.

⁷⁹ Ahmed b. Mustafa Taşköprizade, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm* (Mısır, 1968), 2/184. / Cessâs'ın, İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin, mezhebin fıkıh konuları ile ilgili rivâyetleri “el-Câmi'u'l-kebîr” adlı eserine yazdığı şerhtir. Eserin yazma nüshaları dört cüzden oluşmaktadır. Birinci, ikinci ve dördüncü cüzleri Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de yer almaktadır. Üçüncü cüzü ise henüz belirtilmemiştir. Eserin basılı bir nüshası mevcut değildir.

⁸⁰ Ebû'l-Vefâ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/85. / Cessâs'ın İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin mezhebin furû alanına dair kaleme aldığı ve 1532 meselenin yer aldığı “el-Câmi'u's-sağîr” adlı eserine yazdığı şerhtir.

⁸¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'an'ı*, 38. / Eserin bağımsız bir kitap mı yoksa bir şerh mi olduğu konusunda tartışmalar mevcuttur. Ayrıca, eserin mevcut nüshasının bulunmadığı da belirtilmektedir. Bu eserle ilgili olarak literatürde pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte, kaynaklarda “latîf” bir eser olarak bahsedilmektedir.

⁸² Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'an'ı*, 160 / Neşemî, bu kitabı Cessâs'ın eserleri arasında anmaktadır. Güngör ise bu bilginin yalnızca “Muhâmü'l-Fukahâ” adlı yazma bir eserde yer aldığını ifade etmektedir. Bunun dışında eserin Cessâs'a ait olduğuna dair başka bir bilgi bulunmamaktadır ; Mehmet Özşenel, “Meâni'l-Âsâr” (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/207-208 / Cessâs bu eserinde nâsih ve mensuh hadisleri, ulemânın te'villerini, ayrıca kendi kanaatine göre sahih kabul ettiği ve kitap, sünnet, icmâ veya tevâtür yoluyla sabit olan sahâbe ve tâbiîn kavilleriyle desteklenen görüşleri detaylı biçimde açıklamıştır.

6- Cevâbâtü'l-Mesâil⁸⁴

7- Şerhu Muhtasari'l-Kerhî⁸⁵

Cessâs'ın bize ulaşan eserleri de şunlardır:

a- Şerh-u Muhtasari't-Tahâvî: Cessâs'ın Tahâvî (ö.321)'ye ait olan “*Muhtasaru'l-Fıkḥ li't-Tahâvî*” adlı esere yazmış olduğu şerhtir.⁸⁶ Bu eser, Hanefî mezhebinin görüşü esas alınarak yazılan ilk muhtasar eserlerdendir. Fıkḥın temel meselelerini içermektedir. Eserin küçük ve büyük olarak iki tane olduğu bilinmektedir. Cessâs'ın küçük olan eserin şerhini yaptığı belirtilmiştir. Söz konusu eser, Cessâs'ın eserlerinin arasında en fazla zikredilenlerden biridir.⁸⁷

b- Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf: el-Hassâf adıyla bilinen Hanefî fakihlerinden Ebû Bekr Ahmed b. Umer eş-Şeybânî (ö.261)'ye ait olan “*Edebu'l-Kâdî*” adlı eserin şerhidir. Eserde 120 bab bulunmaktadır. Bu esere yazılan dokuz şerhten biri de Cessâs'ın yazdığıdır.⁸⁸

c- Muhtasaru İhtilâfî'l-Fukaha li't-Tahâvî: Bu eser Tahâvî'ye ait olan “*İhtilâfu'l-Fukaha*” ve “*İhtilâfu'r-Rivâyât*” adlarıyla da bilinen eserin Cessâs tarafından yazılan muhtasarıdır.⁸⁹ Eser, akıcı bir üsluba sahip olduğundan, bugün bilinen mezheplerin dışındaki mezheplere de yer vermesinden ve günümüze kadar yazılmış olan eserlerin en eskilerinden olduğundan dolayı mukayeseli fıkıhta önem verilen bir kaynak olmuştur. Eserin Mısır'da ve Türkiye'de yazmaları da mevcuttur.⁹⁰

d- El Fusûl Fi'l-Usûl (Usûlu'l-Fıkḥ): Cessâs'ın bu eseri *Aḥkamü'l-Kur'ân*'ına mukaddime olarak yazdığı söylenmektedir.⁹¹ Bu eser Hanefî mezhebinin günümüze kadar gelen ve fukaha metodu ile yazılan ilk fıkḥ usûlü⁹² eseridir.⁹³

⁸³ Taşköprizade, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, 2/184. / Cessâs'a atfedilen bu eser, kaynaklarda yer almakla birlikte, içeriği ve âkıbeti hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak “Esmâü'l-Hüsna” teriminin, Allah'ın en güzel isimlerini ifade etmesinden hareketle eserin bu isimlerin tefsirini veya açıklamasını içerdiği düşünülebilir.

⁸⁴ Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-İbn-i Kutluboğa, *Terâcim fî Tabakâ-ti'l-Hanefiyye* (Bağdat, 1962), 6. / Eserin adının bazı kaynaklarda farklı biçimlerde geçtiği belirtilmektedir. Araştırmacılar, günümüzde bu eserin herhangi bir nüshasının mevcut olmadığını ifade etmektedir. Cessâs'ın kendisine yöneltilen sorulara verdiği yanıtları içeren bir eser olduğu bilinmektedir.

⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/84. / Cessâs'ın en uzun süre eğitim aldığı ve en çok etkilendiği hocası olan Kerhî'nin “Muhtasaru'l-Kerhî” adlı eserine yazdığı şerhtir. Günümüzde bu eserin herhangi bir yazılı nüshasının mevcut olmadığı ifade edilmektedir.

⁸⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/223.

⁸⁷ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Matbaatu'l-Behiyye, 1951), 1/66-67.

⁸⁸ Bağdatlı, *Hediyyetü'l ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 1/66-67.

⁸⁹ Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Ankara, ts.), 1/32.

⁹⁰ Güngör, *Cassâs ve Ahkamü'l-Kur'ân*'ı, 40.

⁹¹ Hind Şelebî, “el-Cessâs” (Beyrut: Mevsûatu A'lami'l-Ulemâi ve Udebâi'l-Arabi'l-Müslimîn, 2005), 1426.

⁹² Fıkḥ usulünü bir mezhebe sıkı bir şekilde bağlı olarak ve fûrû hükümleriyle doğrudan ilişkilendirerek ele alan, kuralları belirlemede tümevarıma daha fazla önem veren fukaha metodu, genellikle Hanefîler ile özdeşleştirilir.

e- Ahkâmu'l-Kur'an: Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı yazılan ilk ve en önemli ahkâm tefsirlerden biridir. Cessâs bu eserinde âyetleri sırayla ele almış ve ahkâmla alakalı olanları tefsir etmiştir. Fıkha dair meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almış, müçtehitlerin görüşlerine de yer vermiştir.⁹⁴ Ahkâm âyetlerini açıklarken mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve genellikle Hanefî mezhebine ait görüşleri tercih etmiştir. Bazı araştırmacılar bunun taassuba vardığını ifade etmiştir.⁹⁵ *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Cessâs'ın eserleri arasında en çok basımı yapılandır.⁹⁶ Cessâs, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*" adlı eserinde âyetleri tefsir ederken şu şekilde bir yöntem benimsemiştir:

Cessâs, âyeti yorumladıktan sonra, yorumunu destekleyen başka Kur'ân-ı Kerim âyetlerine başvurarak delil getirmiştir. Meselâ, Meryem Suresi'nin 3. âyetinde geçen "*Hani O (Zekeriya) gizli bir sesle Rabbine nida etmişti*"⁹⁷ ifadesini tefsir ederken, Allah Teâlâ'nın Zekeriya (a.s.)'ı duasını gizlice yapmasından dolayı övdüğünü belirtmiştir. Ona göre bu âyet, gizli yapılan duanın cehri (açık) duadan daha faziletli olduğuna delalet etmektedir. Çünkü gizli dua, gösteriştan uzaktır ve samimi bir kulluk göstergesidir. Cessâs, bu anlamı güçlendirmek için A'râf Suresi'nin 55. âyetini delil getirmiştir: "*Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin.*"⁹⁸ Bu âyetle birlikte Cessâs, sessiz ve içten yapılan duanın Kur'ân-ı Kerim'de açıkça teşvik edildiğini ortaya koyarak, yorumunu başka bir âyetle desteklemiştir.⁹⁹

Cessâs, Kur'ân-ı Kerim âyetlerini açıklarken hadislerden de yararlanmıştır. Meselâ, "*Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle çatışarlarsa, aralarını bulup barıştırsın*"¹⁰⁰ âyetinin tefsirinde emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkelerinin önemine vurgu yapmıştır.¹⁰¹ Bu bağlamda, konuyu destekleyen bir hadise de yer vermiştir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltmeye çalışsın; buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin.

⁹³ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf* (İstanbul, 1330), 15.

⁹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 1/370.

⁹⁵ Muhammed Yusuf eş-Şerîcî, "el-Cessâs" (Dimaşk: el-Mevsûatu'l-Arabiyye, 2003), 7/620.

⁹⁶ Muhammed İsâ Salihîyye, el-Mu'cemu's-Şamil li't-Turâsi'l-Arabî (m.y.) Kahire 1993, 2, 65-66, Ahkamu'l-Kur'an'ın ülkemizde ve yurtdışında çok fazla yazma nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nin bünyesinde bulunan kitaplıklarda ve diğer müstakil kütüphanelerde pek çok yazma nüsha yer almaktadır. Bkz Güngör, *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*, 46-48.

⁹⁷ Meryem 19/3.

⁹⁸ el-A'râf 7/55.

⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/282.

¹⁰⁰ el-Hucurât 49/9.

¹⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/531.

Bu, imanının en zayıf derecesidir.”¹⁰² Bu değerlendirmeden yola çıkarak, Cessâs’ın Kur’ân-ı Kerim âyetlerini tefsir ederken Hz. Peygamber’in hadislerinden faydalandığı söylenebilir.

Cessâs, birbirleriyle ilişkili âyetleri analiz ederek aralarındaki bağlantıları ortaya koymuş ve bunları diğer âyetlerle birlikte yorumlamıştır. Meselâ, Bakara Suresi’nin 228. âyetinde¹⁰³ erkek ile kadının birbirlerine karşı haklarının bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bu hakların neler olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Cessâs, bu hakların neler olduğunu belirlemek amacıyla Kur’ân-ı Kerim’e başvurarak âyetlerden kadının erkeği üzerindeki haklarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda konu ile bağlantılı olduğunu düşündüğü sekiz ayrı âyet zikretmiştir.¹⁰⁴ Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

1. “وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” “onlarla güzel geçinin”¹⁰⁵
2. “فَامْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ” “ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir”¹⁰⁶
3. “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً” “kadınlara mehirlerini cömertçe verin”¹⁰⁷

Cessâs’ın diğer bir yöntemi de, Kur’ân-ı Kerim’de geçen bir kelimenin veya kavramın anlamını açıklamak amacıyla, o kelimenin geçtiği diğer yerleri de referans olarak göstermesidir. Örneğin, Cessâs’ın, “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ” “Allah sizi kasıtsız yeminleriniz yüzünden sorumlu tutmaz” âyetindeki “لغو” kelimesi ve türevlerini açıklarken çeşitli âyetlerden yararlandığı görülmektedir. Cessâs “لغو” kelimesinin durum ve bağlama göre farklı mânalar ifade ettiğini belirtmektedir. “لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً” “orada boş söz duymazlar”¹⁰⁸ âyetinde bulunan “لَاغِيَةً” kelimesinin kaba ve çirkin söz, “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ” “İnkâr edenler: “Bu Kur’ân’ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın” dediler.”¹⁰⁹ âyetinde bulunan “وَالْغَوْا” kelimesinin de dinleyicilerin gerçekten duyması gerekenleri işitmemeleri için söylenen, ancak hiçbir anlam taşımayan anlamsız söz anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁰

Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*’da Kur’ân’ı Kur’ân ile tefsir ettikten sonra erkeğin eşine karşı olan haklarını belirlerken hadislerden de yararlanmıştır.¹¹¹ Tefsir alanında hadislerden sonra en önemli ve güvenilir kaynak, sahabîlerin sözleridir. Zira Kur’an-ı Kerim, onların

¹⁰² Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Matbaat-ü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1374), İmân 78.

¹⁰³ el- Bakara 2/228.: “Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler. Kadınların da ödevlerine denk belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler.”

¹⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/68.

¹⁰⁵ en- Nisâ 4/19.

¹⁰⁶ el- Bakara 2/229.

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/4.

¹⁰⁸ el-Gaşiye 88/11.

¹⁰⁹ Fussilet 41/26.

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/43.

¹¹¹ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/68.

konuştuğu dilde inmiştir ve âyetlerin nüzul sebeplerini bizzat görüp yaşamışlardır. Bilmedikleri konularda ise Hz. Peygamber’e (s.a.s) sorarak bilgi edinmişlerdir. Sahabîler, özellikle Kur’an-ı Kerim’in pratik yönüyle ilgilenmişlerdir. Cessâs, tefsirinde bu sahabîlerden gelen haberleri kapsamlı bir şekilde kullanmış ve onlardan sonra gelen tâbiîn görüşlerine de yer vermiştir.¹¹² Meselâ, *“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın”*¹¹³ âyetinde orta namazla ilgili yapılan açıklamaları buna örnek verebiliriz. Bu konuda sahabe kaynaklı çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Cessâs da bu çerçevede sahabe rivayetlerini göz önünde bulundurmuş; ancak nihayetinde kendi mezhebî yaklaşımına ve fikhî gerekçelerine uygun düşen yorumu tercih etmiştir. Cessâs, orta namazın ayrı bir şekilde zikredilmesinin nedenini, *“Bu namaz, ya korunması en öncelikli ve önemli olan ya da diğerlerine göre korunması en zor olan namaz olduğu için ayrıca belirtilmiştir”* şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁴ Yine *“İman ettikten sonra yeniden inkâr eden, sonra yine iman edip tekrar inkâr eden ve inkâr etmede iyice azıtanlara gelince...”*¹¹⁵ âyetini tefsir ederken, bu ifadenin kimlere işaret ettiğini tespit etmek amacıyla doğrudan tabiûn neslinin görüşlerine başvurmuştur. Bu noktada yorumlayıcı bir tutum sergilemekten ziyade, Katâde ve Mücâhid gibi erken dönem müfessirlerin rivayetlerini nakletmeyi tercih etmiştir. Katâde’ye göre, bu âyetle Yahudi ve Hristiyanlara işaret edilmektedir. Zira bu din mensupları, kendi peygamberlerine ve kutsal kitaplarına iman ettikten sonra onları inkâr etmiş, nihayetinde Hz. Muhammed ve Kur’ân-ı Kerîm’e de karşı çıkarak inkârda ısrar etmişlerdir. Mücâhid’e göre ise, âyetle bahsedilen kimseler münafıklardır. Ona göre bu kişiler, görünüşte imanı kabul ettikten sonra inkâra dönmüş, tekrar iman ettiklerini beyan etmiş ancak yeniden inkâra saparak bu tutarsızlıklarını sürdürmüşlerdir.¹¹⁶

Cessâs, ele aldığı meselelerle ilgili âyetlerin muhtemel nüzûl sebeplerini inceleyerek bağlama uygun açıklamalar yapmıştır. Bu duruma bir örnek olarak, vahyin nüzûl sürecinde soru sormanın yasaklandığını belirten âyeti gösterebiliriz: *“Ey iman edenler! Size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Kur’ân-ı Kerim indirilirken onları sorarsanız size açıklanır...”*¹¹⁷

Cessâs, bahsedilen âyetle olayların seyrine ve farklı koşullara bağlı olarak farklı zamanlarda meydana gelen hadiselerle ilgili hüküm sormanın haram olduğuna dair bir delil bulunmadığını ifade etmiştir. Zira burada yasaklanan soru tarzı, yalnızca Allah’ın bildiği ve

¹¹² Güngör, *Cassâs ve Ahkamu’l-Kur’ân*’ı, 75.

¹¹³ el- Bakara 2/238.

¹¹⁴ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 1/536.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/137.

¹¹⁶ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 2/358.

¹¹⁷ el-Mâide 5/101.

başkalarına açıklamadığı, insanların bilmesine gerek olmayan sorulardır.¹¹⁸ Âyetin iniş sebebiyle ilgili olarak birçok yaşanmış olayı aktaran müfessir, bunların hepsini nüzûl sebebi olarak değerlendirmektedir. Bunlardan biri şu şekildedir:

Bir adam, haccın her yıl farz olup olmadığını sorduğunda, Peygamberimiz bu soruyu ilk etapta cevapsız bırakmıştır. Ancak adam sorusunu üç kez tekrarlayınca Hz. Peygamber, “Evet deseydim hac her yıl farz olurdu; o zaman da buna gücünüz yetmezdi”¹¹⁹ şeklinde karşılık vermiştir. Cessâs, bu rivayeti esas alarak âyetin iniş sebebine dair gereksiz soruların hükmü ağırlaştırabileceğini vurgular. Yılda bir kez haccetmenin yeterli olduğu bir durumda, “Bir defa yeterli mi?” diye ısrarla sormak, sorumluluğu artırır.¹²⁰

Buradaki bağlam ile sebab-i nüzûl ilişkisini şu şekilde açıklayabiliriz: İlgili âyetin anlamı, Hz. Peygamber’e sıkça soru sormanın uygun bir davranış olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü her yeni soru, vahiy ortamında yeni yükümlülüklerin doğmasına yol açabilmektedir. Hz. Peygamber, sorulan soruların sonuçlarını bildirdiğinde, bu yeni hükümler insanlara ağır gelebilir ve pişmanlık yaratabilir. Bu nedenle, Peygamber sıkça soru sorulmasından hoşlanmamıştır. Rivayete göre, Hz. Peygamber: “Sizden önceki topluluklar aşırı soru sormaktan ve peygamberlerine karşı gelmekten dolayı helak oldular. Size bir şey emrettiğimde, elinizden gelenin en iyisini yapın. Bir şeyi yasakladığımda ise ondan kaçının.” demiştir. Ancak aşırı soru sormanın hoş karşılanmadığı durumlar olsa da, hangi tür soruların yasaklandığı veya soru sormanın kesin bir şekilde yasaklanıp yasaklanmadığı tam olarak net değildir. Bu bağlamda Cessâs, âyetin inmesine neden olan olayları inceleyerek, âyetin amacını ve anlamını açıklığa kavuşturmaktadır. Sonuç olarak, müfessirimiz nüzûl sebeplerini dikkate alarak, aslında soru sormanın haram olmadığını, aksine gereksiz soruların yasaklandığını ortaya koymakta ve âyetin hangi bağlamda indirilmiş olduğunu belirtmektedir.

1.2. Kurtubî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Bu bölümde, öncelikle Kurtubî’nin hayatı, mensup olduğu mezhep ve itikadî eğilimleri ele alınacak, ardından yaşadığı dönemin dinî, siyasî ve kültürel şartları değerlendirilecektir. Son olarak ise ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri ve kaleme aldığı eserler incelenecektir.

¹¹⁸ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/150.

¹¹⁹ Müslim, *Hac*, 412.

¹²⁰ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/152.

1.2.1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Hayatı

Asıl adı Muhammed, künyesi Ebû Abdillâh'tır. Babasının adı Ahmed, dedesinin adı Ebû Bekir, dedesinin babasının adı da Ferh'dir. Soy olarak Ensarın Hazrec kabilesinden gelmektedir.¹²¹ Kurtubî, Hazrec kabilesine mensup olmasından ötürü “el-Hazrecî”, Ensardan olmasından dolayı “el-Ensârî”, doğum yerinin Kurtuba olmasından dolayı “el-Kurtubî”, yaşadığı yere nisbetle “el-Endelûs”, Malikî mezhebine mensup olmasından dolayı da “el-Malikî” nisbeleriyle anılmıştır.¹²² Kaynaklarda Kurtubî'nin Kurtuba'da doğduğu bilgisi yer almakta ancak doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.¹²³ Tahmini olarak doğum tarihinin 6. yüzyılın sonu ya da 7. yüzyılın başı olduğu söylenmektedir.¹²⁴

Kurtubî'nin hayatı ve ailesi hakkında çok fazla detaylı bilgi bulunmamaktadır. Babasının çiftçi olduğu, 3 Ramazan 627'de tarlada çalıştığı sırada Hristiyan İspanyalıların yaptığı saldırı sonucunda vefat ettiği bilinmektedir.¹²⁵ Kurtubî'nin gençlik döneminde Kurtuba'nın dışında bulunan, Yahudi Mezarlığı diye bilinen yerden çömlek yapımı için kullanılan toprak taşıyarak ailesinin geçimine katkı sağladığı ifade edilmektedir.¹²⁶ Onun, Abdullah ve Şihâbüddîn Ahmed isimlerinde iki oğlunun olduğu da söylenmektedir.¹²⁷

Kurtubî, ilim hayatına Kurtuba'da başlamış, Ebu'l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî, Rebî b. Abdurrahman b. Ahmed el-Eş'arî ve Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî gibi dönemin büyük âlimlerinden ders almıştır. 633 yılında Kurtuba'nın işgal edilmesinden sonra İskenderiye'ye gitmiştir.¹²⁸ İskenderiye'den başka Mansûre, Feyyum, Minye ve Kahire'ye de seyahat etmiştir.¹²⁹ Kurtubî bir süre Kahire'de kalmış daha sonra Said bölgesinde yer alan Münyetü Benî Hasîb'e yerleşip, ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.¹³⁰ Kurtubî 9 Şevval

¹²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/390.

¹²² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut, 1983), 79.

¹²³ Mahmut Zelat el-Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecûhu fî't-Tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, ts.), 6.

¹²⁴ Miftâh es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecûhü fî't-Tefsîr* (Bingazi: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1998), 85.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 5/412-413.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhira*, thk. Muhammed b. İbrâhîm es-Sadık (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425), 27-28.

¹²⁷ Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 92.

¹²⁸ Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2/346.

¹²⁹ Meşhur Hasan Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993), 38-39.

¹³⁰ Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455.

671’de bu şehirde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.¹³¹ Kurtubî’nin kabri 1971’de onun adına yapılan caminin türbesine nakledilmiştir. Günümüzde de halen ziyarete açık bulunmaktadır.¹³²

1.2.2. İtikâdî Yönü ve Mezhebi

Mütevazı bir kişiliği olan Kurtubî itikatta Eş’arî amelde ise Mâlikî mezhebine bağlı bir âlimdir.¹³³ Hadis, tefsir, fıkıh, kıraat ve nahiv gibi ilmî alanlarda yetkinleşmiş bir müelliftir.¹³⁴ Kurtubî, telif ettiği eserlerde Ehl-i Sünnet görüşlerinin savunuculuğunu yapmış, başta Mutezile olmak üzere Kerrâmiyye, İmâmiyye ve Râfiziyye gibi fırkaları da eleştirmiştir.¹³⁵ Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte katı bir mezhepçilik görüşüne sahip değildir. Tefsirinde hüküm çıkarılması gereken konulara yer vermiş, ilk olarak müçtehitlerin görüşlerini aktarmış, sonrasında da kendi mezhep görüşünü belirtmiştir.¹³⁶ Kurtubî’nin tam anlamıyla tasavvufa karşı olduğu söylenmese de, onun Kur’ân-ı Kerim ve sünnete uygun olmayan, yeterli donanımı olmadan hareket eden sufileri eleştirdiği görülmüştür.¹³⁷

1.2.3. Kurtubî’nin Yaşadığı Dönemde Dînî, Siyâsî ve Kültürel Hayat

Bu bölümde Kurtubî’nin yaşadığı dönemde dînî, siyâsî ve kültürel hayatla ilgili gerekli bilgiler aktarılacaktır.

1.2.3.1. Dînî Hayat

Fıkıhî açıdan baktığımızda Endülüs’te bulunan Arapların ekseriyetle Suriye kökenli olmalarından ve o devirde Abdurrahman b. Amr el-Evzâî¹³⁸(ö. 157/774)’nin fıkıh imamı kabul

¹³¹ Ahmed b. Muhammed Makkârî, *Nefhu’t-tîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru sâder, ts.), 2/211.

¹³² Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecuhû fi’t-Tefsir*, 30.

¹³³ Bayram, “Kurtubî’nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer’î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”, 174.

¹³⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/346.

¹³⁵ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26/455.

¹³⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/347.

¹³⁷ M. Beşir Eryarsoy, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te’siri* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 47-53.

¹³⁸ Abdurrahman el-Evzâî’nin görüşleri etrafında şekillenen mezhep, Evzâiyye adıyla bilinmekte olup, özellikle Suriye, Irak, Hicaz, Mısır, Mağrib ve Endülüs bölgelerinde yaygınlaşmıştır. Abdurrahman el-Evzâî’nin, ehl-i hadis ile ehl-i re’y arasında bir fıkıh yöntemi benimsediği kabul edilmektedir. Evzâî, ehl-i re’y gibi kıyasa sıkça başvurmamış olsa da, hadisçiler kadar da ondan uzak kalmamıştır. Daha çok hadislere bağlı kalmayı tercih etse de, nassın bulunmadığı durumlarda re’y’e başvurmaktan çekinmemiştir. Evzâî mezhebinin zamanla taraftar bulamayıp yok olmasının en önemli nedeni, öğrencilerinin bu ekolün yayılması ve hocalarının görüşleri ile fetvalarını kitaplaştırma konusunda diğer mezhep mensuplarının gösterdiği çaba ve titizliği sergilememeleridir. Bundan dolayı, günümüzde Evzâî’ye ait görüşlerin yalnızca tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında dağınık bir şekilde yer aldığı görülmektedir.

edilmesinden dolayı Evzâilik yaygınlaşmıştır.¹³⁹ Fakat Endülüs Emevi Devleti kurulduktan sonra Doğu'ya gönderilen Yahya b. Yahya el-Leysi (ö. 234/849), İsa b. Dinâr (ö. 212/828) ve el-Utbî (ö. 255/869) gibi talebelerin Medine'deki İmâm Mâlik'in görüşlerini kabul etmeleri ve bu görüşlerin benimsenmesi için büyük çaba sarfetmeleri sonucunda Mâlikîlik, I. Hişâm döneminden itibaren Evzâiliğin yerine geçerek, Endülüs'te resmî mezhep olmuştur. Bundan sonra Mâlikîler'e mensup birçok fakih yetişmiştir.¹⁴⁰

1.2.3.2. Siyâsî Hayat

Kurtubî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasında siyasî karışıklıkların yaşandığı bir dönemdi. Bu dönem, Kurtubî'nin hayatının büyük bir kısmını Muvahhidler (1146-1248) döneminde Endülüs'ün başkenti olan Kurtuba'da geçirdiği dönemdir. Kurtubî Endülüs'ten ayrıldıktan sonra Mısır'a gitmiş ve orada Memlûk devletinin hakimiyeti altında yaşamıştır.¹⁴¹

Kurtubî'nin yaşadığı dönemde, Endülüs'e hakim olma düşüncesinden dolayı Hristiyanlar ile Muvahhidler savaş yapmıştır. 599 yılında Arak olayı meydana gelmiş ve Müslümanlar galip gelmiştir. Bu dönemden 609 yılında gerçekleşen ve Hristiyanların galip geldiği el-İ'kâb savaşının olduğu döneme kadar Müslümanlar huzur içinde yaşamıştır.¹⁴² Bu savaştan sonra Hristiyanlığı yayma düşüncesi tekrar gelişmeye başlamıştır.¹⁴³

1.2.3.3. Kültürel Hayat

Endülüs'te bilimsel ve kültürel yaşamın çok yönlülüğü açıkça görülmektedir. Endülüs, İslâmî ilimler, tarih, coğrafya, mantık, matematik, felsefe, botanik, astronomi, edebiyat, kimya ve tıp sahasında oldukça zengin bir birikime sahiptir.¹⁴⁴

Kurtubî'nin doğumu VI. asrın sonu, Muvahhidun hükümdarlarından Yakub el-Mansur'un dönemine denk gelmiştir. Bu dönem Muvahhidlerin en parlak devri olan 580-595/1184-1199 yıllarını kapsamaktadır.¹⁴⁵ Bu dönemde sanatkarların verimli çalışabilmeleri için uygun ortam hazırlanmıştır. İlme ve sanata oldukça önem verilmiştir. Ticaretin ve ekonominin yanında fikir hayatında da önemli gelişmeler olmuştur. Bu dönemde İlahiyat ve

¹³⁹ Salim Ögüt, "Evzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-548.

¹⁴⁰ Ebû Zehrâ Muhammed, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener (İstanbul, ts.), 305.

¹⁴¹ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/410-412.

¹⁴² Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhira*, 1222.

¹⁴³ Muhammed Abdullah İnan, *Nihâyetü'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408), 19-20.

¹⁴⁴ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/219-223.

¹⁴⁵ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 5/351.

Hukuk alanlarına daha fazla ilgi gösterilmiştir. Yine bu dönemde edebiyat ve şiir de önemli bir yere sahip olmuştur.¹⁴⁶

1.2.4. İlmî Kişiliği

Endülüs, hem pozitif ilimler hem de İslâmî ilimler bakımından oldukça zengin bir yerdir. Kurtubî burada Muvahhidlerin en parlak döneminde dünyaya gelmiştir. Bu dönemde sanatkârlar ve âlimler, sanat ve ilim yanlısı olan hükümdarların desteğiyle hadis, tasavvuf, Kur'ân ilimleri¹⁴⁷ ile fen, sosyal, sanat ve müzik vb. birçok alanda çalışmalar yapmış ve önemli eserler ortaya koymuşlardır.¹⁴⁸ Böyle bir dönemde daha küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başlayan Kurtubî, otuzlu yaşlarında Mısır'a yerleştikten sonra da ilimle meşgul olmaya devam etmiştir. Başta İslâmî ilimler olmak üzere dil, şiir ve tarih gibi alanlarda kendini geliştirmek için hem Endülüs hem de Mısır'daki âlimlerden istifade etmiş ve kendini devamlı geliştirmiştir.¹⁴⁹

Kurtubî, tefsir, fıkıh, hadis ve kıraat gibi alanlarda önemli bilgilere sahip olduğunu eserleriyle ortaya koymuştur. Eserlerinde Ehl-i Sünnet'i savunmuş ve başta Mu'tezile olmak üzere İmamiyye, Rafiziyye ve Kerramiyye gibi grupları eleştirmiştir. Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen, mezhep taassubuna karşı durmuş ve taklitçiliği bir yöntem olarak kabul etmediğini ifade etmiştir.¹⁵⁰ Kitap ve Sünnet yolunu izleyen tasavvuf ehline karşı çıkmamış olsa da cehalet ve hurafe temeline dayanan bazı görüşlere dair olumsuz tutumunu net bir şekilde ifade etmiştir.¹⁵¹

Kurtubî yaşadığı dönemin ilim ve kültür hayatına da vakıf olmuştur. Onun İslâmî ve deneysel ilimlerin temel meselelerinden haberdar olduğu telif ettiği eserlerden anlaşılmaktadır.¹⁵²

1.2.4.1. Hocaları

Kurtubî'nin gerek Endülüs'te gerekse Mısır'da birçok âlimden ilim öğrendiği bilinmektedir. Araştırmamızda tespit ettiğimiz hocaları şunlardır:

1- Rebî b. Abdirrahman b. Ahmed b. Rabi b. Übeyy el-Eşarî (ö. 632/1235)

¹⁴⁶ Makkârî, *Nefhu't-tîb*, 1/221-222.

¹⁴⁷ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 16-17.

¹⁴⁸ Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.

¹⁴⁹ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 49.

¹⁵⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 2/106, 115.

¹⁵¹ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/455.

¹⁵² Eryarsoy, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te'siri*, 57.

Kendisi Kurtuba'nın son kadısıdır. 632'de İşbiliye'de vefat etmiştir.¹⁵³ Kurtubî düşman baskını sırasında vefat eden babasının durumunu bu hocasına sormuştur. Bu, onun “Hocam Rabi b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ubeyy'e babamın şehit olup olmadığını sordum. O da; O, savaşta ölen diğer insanların hükmündedir diyerek cevap verdi.”¹⁵⁴ şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır.

2- Ebû Muhammed Abdülmufî b. Mahmûd el-Lahmî el-İskenderânî (ö. 638/1241)

Kurtubî'nin kendisinden ilim öğrendiği önemli mutasavvıf ve fıkıh alimlerinden biridir. Kurtubî hocasından Kuşeyri risalesini okumuş ve tefsirinde buna yer vermiştir.¹⁵⁵

3- Ebû Amir Yahya b Amir b. Ahmed b. el-Eşarî (ö. 639/1241)

Ebû Âmir, Rebî b. Abdurrahman b. Ahmed b. Rabi b. Übeyy el-Eşarî'nin kardeşidir. Eşarî mezhebine mensuptur. Gırnata ve Kurtuba'da kadılık görevlerinde bulunmuştur. Kurtubî kendisinden Hadis ve Fıkıh alanlarında oldukça istifade etmiştir.¹⁵⁶

4- Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî el-Kurtubî [İbn Ebî Hucce] (ö. 643/1245)

Kurtuba'da doğmuştur. İlim tahsilini burada yapmıştır. Sonra İskenderiye'ye yerleşerek orada dersler vermiştir. Mâlikî mezhebine mensup bir âlimdir. Kurtuba'nın istilasından sonra İşbiliye'ye gitmiştir. Rumlar onu esir almış ve kendisine eziyet etmiştir. Bunun ardından 643 yılında Meyrûga'da vefat etmiştir.¹⁵⁷ Kurtubî, Hristiyan İspanyollar tarafından öldürülen babasının şehit olup olmadığı konusunu bu hocasına da sorduğunu hocasının da “Onu yıkayıp namazını kıl. Çünkü baban Müslümanlar ve kâfirler arasında gerçekleşen bir meydan savaşında öldürülmemiştir” dediğini ifade etmiştir.¹⁵⁸

5- Ebu'l-Hasen Ali b. Hibetullah el-Lahmî (ö. 649/1251)

el-Lahmî, fıkıh, kırâat ve hadis âlimidir. Kurtubî, eserlerinde bu hocasından da bahsetmektedir.¹⁵⁹ Daha çok İbnü'l-Cümmeyzî olarak tanınan âlim, Mısır'da 559 yılında doğmuş ve 649 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁰

6- Kâdü'l-Cemâ'a Ebü'l-Hasen Ali b. Kutrâl (ö. 651/1253)

¹⁵³ Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*, 65.

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/272.

¹⁵⁵ Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*, 71.

¹⁵⁶ İbrahim b.Ali Muhammed el-Ya'merî el-Malikî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 353.

¹⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/599.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/272.

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/179.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/253-255.

563 yılında Kurtuba’da doğmuş, 651 yılında Fas’ın Merâkeş şehrinde vefat etmiştir. Sebte, Kurtuba ve Şâtibe şehirlerinde kadılık görevinde bulunmuştur.¹⁶¹ Kurtubî düşman saldırısının ardından vefat eden babasının şehit olup olmadığını bu hocasına da sormuş, o da İbn Ebû Hucce ile aynı cevabı vermiştir.¹⁶²

7- Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Muhammed b. Amrûk el-Bekri (ö. 656/1258)

Kendisi 574 yılında Dimeşk’te doğmuş ve 656 yılında Mısır’da vefat etmiştir.¹⁶³ Kurtubî, hocasından Mısır’da ders almıştır. Hocasından hafız, imam ve muhaddis diye söz etmiştir.¹⁶⁴

8- Hafız Zekiyyüddin Ebu Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdullah b. Selâme b. Sa’d b. Saîd el-Münziri (ö. 656/1258)

el-Münziri 581 yılında Mısır’da doğmuş ve 656 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁵ Dimeşk, Ruha, Harran, İskenderiyye ve Mekke’de ilim öğrenmiştir. el-Münzirî’nin meşhur eseri et-Terğîb ve’t-terhîb’dir.¹⁶⁶ Kurtubî, hocasından “hocamız hafız el-Münzirî, eş-Şafiî Ebû Muhammed Abdu’l-Azîm’den duydum” diyerek bahsetmiştir.¹⁶⁷

9- Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî (ö. 656/1258)

İbn Müzeyyin adıyla meşhur olan bir Mâlikî âlimidir. Fıkıh, hadis, lügat gibi ilimlerde engin bilgilere sahiptir. 578 yılında Kurtuba’da doğmuş ve 656 yılında İskenderiyye’de vefat etmiştir.¹⁶⁸ Kurtubî, eserinde hocasından “Fıkıh imamı ve Muhakkik âlim” şeklinde söz etmektedir.¹⁶⁹

1.2.4.2. Talebeleri

Araştırmamız sonucunda ulaşabildiğimiz pek çok alanda eserler veren Kurtubî’nin önde gelen talebeleri şunlardır:

1- Ebû Cafer b. Zübeyr (ö. 708/1308)

¹⁶¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 23/304.

¹⁶² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/272.

¹⁶³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 23/326-328.

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/141.

¹⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 23/319-324.

¹⁶⁶ Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ* (Mısır, 1964), 1/26.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/180.

¹⁶⁸ Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti’t-tefsîr*, 71.

¹⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/295.

Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr es-Sekafî (628/1230) Endülüs'te Ceyyan'da doğmuş ve Gırnata'da vefat etmiştir. Merakişi, onun Kurtubî'nin talebeleri arasında yer aldığını söylemektedir.¹⁷⁰

2- Ebû Bekir el-Kastalânî (ö. 686/1287)

Selman, İbn-i Reşid el-Fehri'ye ait olan “*Milû'l-İbe*” isimli esere dayanarak Ebu Bekir el-Kastalânî'nin Kurtubî'nin talebesi olduğunu söylemiştir.¹⁷¹

3- Şehâbeddin Ahmed b. Ebî Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö.731/1330)

Ahmet b. Muhammed b.Yahya Necmüddin b. Celâl el-Kavsî (ö. 731/1330) Kurtubî'nin oğludur. Babasından ilim öğrenmiştir.¹⁷²

4- İsmail b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdü's-Samet el-Harâsetân (ö. 709/1310)

Çeşitli âlimlerden ders alan el-Harâsetân, Kurtubî'den de ilim öğrenmiştir.¹⁷³

1.2.4.3. Eserleri

Kurtubî'nin yazmış olduğu eserlerle ilgili bilgilere tabakât, tarih ve terâcim kaynaklarından ve müfessirin eserlerinden ulaşmak mümkündür. Kurtubî daha çok hadis, tefsir, fıkıh, siyer, kıraat ve lügat başta olmak üzere takvâ ve züht gibi ahlâkî konuları ele alan İslâmî ilimlerde eserler ortaya koymuştur.

Kurtubî'nin eserleri, birçok çalışmada kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.¹⁷⁴ Bundan dolayı bu çalışmamızda yalnızca “*el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*” isimli eserinde bahsettiği eserlerle ilgili kısaca bilgi vereceğiz.

1- et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr

Kurtubî, bu eserinde Kur'ân-ı Kerim'in faziletini, onu okuyan, dinleyen ve gereği gibi uygulayanların üstünlüklerini ve tilavetinin önemini ele almaktadır.¹⁷⁵

2- et-Tezkire fî Ahvâlî'l- Mevtâ ve Umurî'l-Âhira

Eser ölüm, kabir azabı, ahiret vb. konuları içermektedir.¹⁷⁶ Kurtubî bu mevzuların Kur'ân-ı Kerim'de fazla yer tutmasından ötürü tefsirinde bu eserine çok fazla atıfta bulunmuştur.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Abdü'l-Melik el-Ensari el-Merakişi, *ez-Zeyl ve't-tekmile* (Tunus: Daru'l-Arabi'l-İslâmi, 2012), 1/232.

¹⁷¹ Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*, 93-94.

¹⁷² Şemsüddîn Muhammed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/70.

¹⁷³ İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuid Dân (Diratü'l Maarifi'l-Osmaniye, 1972), 1/451.

¹⁷⁴ Ramazan Gökmen, *Kurtubî Tefsîri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 42-48; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/65-66.

¹⁷⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr* (Dâru'l -Beyân, 1407).

3- el-İ'lâm fî Ma'rifeti Mevlidi'l-Mustafa Aleyhissalatu Vesselam

Eserin adına ve esere yapılan atıflara binaen, bu eserin Hz. Peygamber'in doğumu, hayatı vb. konuları ele alan bir siyer kitabı olduğu söylenebilir.¹⁷⁸

4- el-Muktebes fî Şerhi Muvatta-i Mâlik b. Enes

Bu eser, İmam Mâlik'in (ö. 93/179) "*Muvatta*" isimli eserine yazılan şerhtir. Eserde Mâlikî fikhî esas alınmıştır.¹⁷⁹ Kurtubî yeri geldikçe tefsirinde bu esere de atıfta bulunmuştur.¹⁸⁰

5- el-Esna fî Şerhi Esmâi'l-Lâhi'l-Hüsna ve Sıfâtihi'l-Ulyâ'd

Kurtubî bu eserde Allah'ın isim ve sıfatlarına iman gibi akâid konularına yer vermiştir.¹⁸¹ Meseleleri Ehl-i Sünnete göre açıklamış ve daha sonra farklı görüşleri eleştirmiştir.¹⁸² Zaman zaman tefsirinde bu esere atıfta bulunmuştur.¹⁸³

6- Kam'u'l-Hırsı bi'z-Zühdi ve'l-Kanââti ve Reddu Zülî's-Suâli bi'l-Kesbi ve's-Sinâati

Bu eser tefsir ve hadis konularını içeren kırk bâbtan oluşmaktadır.¹⁸⁴ Eserde Allah'tan rahmet, rızık ve sabır istemek gibi ahlakî konulara değinilmiştir. Aynı zamanda dünya hayatının devamı için çalışmanın ve helal kazanç elde etmenin önemine vurgu yapılmıştır.¹⁸⁵ Kurtubî, tefsirinde yeri geldikçe bu esere atıfta bulunmuştur.¹⁸⁶

7- Menhecu'l-Ubbâd ve Mahaccetü's-Sâlikîne ve'z-Zühhâd

Eserin Türkçe karşılığı, "*Âbidlerin ve Zâhidlerin İzledikleri Yöntemler*" şeklindedir. Eserde ibadet, takvâ, züht ve seyr-i sulûk gibi tasavvufî temalar ele alınmaktadır. Kurtubî, bu eserine *Sâd* sûresinin 44. âyetinin tefsirinde yedinci meselede atıfta bulunmuştur.¹⁸⁷

8- El-Câmi'u li-Âhkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân

Bu eser, Kurtubî'nin en meşhur ve en kapsamlı çalışmasıdır. Eserde Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı tefsir edilmiş olup, özellikle ahkâm âyetleri üzerinde yoğun bir şekilde durulmuştur.

¹⁷⁶ Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhira*, 6.

¹⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/241.

¹⁷⁸ Mahmûd Selman, *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*, 148.

¹⁷⁹ Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fî't-Tefsîr*, 142.

¹⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/84.

¹⁸¹ Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fî't-Tefsîr*, 144.

¹⁸² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/15.

¹⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/289.

¹⁸⁴ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/141.

¹⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/273.

¹⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/43.

¹⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/216.

Bu yönüyle eser, ahkâm tefsiri niteliği taşımaktadır.¹⁸⁸ Kurtubî, “*el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*” adlı tefsirinde âyetleri tefsir ederken şu şekilde bir yöntem benimsemiştir:

Kurtubî, bir âyetin tefsirini yaparken öncelikle onu Kur’ân-ı Kerîm’deki diğer âyetlerle açıklamayı tercih etmiştir. Böylece Kur’ân-ı Kerîm’in kendi içindeki bütünlüğünü ve âyetlerin birbirini açıklayıcı niteliğini ön plana çıkarmıştır. Meselâ, “*Kim Allah’a ve Rasûle uyarsa, işte onlar Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kimselerle beraberdirler; bunlar ne güzel refiktirler!*”¹⁸⁹ âyetini tefsir ederken, bu âyeti başka bir âyetle açıklamaktadır. Ona göre bu âyet, Fâtiha Sûresi’nde geçen “*Bizi dosdoğru yola ilet. Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna...*”¹⁹⁰ âyetinin tefsiridir.¹⁹¹ Kurtubî burada, Kur’ân-ı Kerîm’in kendi içinde bir âyeti başka bir âyetle açıklama yöntemine açık bir örnek sunmaktadır. Ayrıca “Kendilerine nimet verilen kimseler kimlerdir?” sorusunu da yine Kur’ân-ı Kerîm’den hareketle cevaplamaktadır. Müfessirlerin çoğuna göre bu nimet verilenler; peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlihlerdir. Bu görüş de Nisâ Sûresi’ndeki ilgili âyetten¹⁹² çıkarılmaktadır. Böylece Kurtubî, Fâtiha Sûresi’nde geçen “nimet verilenler” ifadesini Nisâ Sûresi’ndeki açıklayıcı âyetle tefsir ederek Kur’ân-ı Kerîm’in bütüncül anlam yapısını ortaya koymaktadır.¹⁹³

Kurtubî, Hz. Peygamber’in sünnetini, İslâm hukuku açısından şer’î hükümlerin ilk kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir ve açıklama (tebyin) sürecinde başvurulması gereken ilk kaynak olarak görmüştür. Ona göre sünnet, Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması ve uygulanmasında vazgeçilmez bir açıklayıcı işlev görmektedir. Bu bağlamda Kurtubî, tefsirinde hadis rivayetlerine sıkça yer vererek, sünnetin Kur’ân-ı Kerîm’i açıklayıcı ve tamamlayıcı yönünü ön plana çıkarmıştır. Meselâ, bazı âyetlerde geçen genel yasakların, Hz. Peygamber’in sünneti ile tahsis edilebileceği konusunda Bakara sûresinin 173. âyetini örnek vermiştir: “*Allah size sadece leşi, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ancak kim mecbur kalırsa, taşkınlık yapmaksızın ve sınırı aşmaksızın (yerse) ona günah yoktur. Şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*”¹⁹⁴ Kurtubî, âyetin umumî bir anlam taşıdığını, yani her türlü leşin haram olduğunu belirtmekle birlikte, bu umumî hükmün Hz. Peygamber’in sünnetiyle tahsis edildiğini ifade etmektedir. Nitekim Kurtubî, Resûlullah’tan

¹⁸⁸ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 514.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/69.

¹⁹⁰ el-Fâtiha 1/6-7.

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/188-189.

¹⁹² “*Kim Allah’a ve peygambere uyarsa işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!*” / en-Nisâ 4/69.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/160-162.

¹⁹⁴ el- Bakara 2/173.

gelen “Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır. İki ölü: balık ve çekirge; iki kan ise: karaciğer ve dalaktır.”¹⁹⁵ rivayetini aktarmaktadır. Bu rivayetle birlikte balık ve çekirgenin, âyette geçen “meyte / leş” ifadesinin kapsamı dışında tutulduğunu belirtmektedir. Kurtubî ayrıca, bu konuda farklı görüşlerin bulunduğunu dile getirmekte ancak hadisın zahiri açık ve güçlü ise, mecaz anlamlara yönelmenin doğru olmayacağını savunmaktadır.¹⁹⁶ Bu yaklaşımıyla Kurtubî’nin, sünnetin Kur’ân-ı Kerîm’deki genel hükümleri sınırlayabileceğini (tahsis edebileceğini) açıkça kabul ettiği ve hadisleri bu doğrultuda önemli bir tefsir kaynağı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Kurtubî, bazı âyetleri tefsir ederken sahâbeden aktarılan rivayetlere de yer vermiştir. Meselâ, “*Namazlara ve orta namaza devam edin; Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun.*”¹⁹⁷ âyetinin tefsirinde, “orta namaz” ın ikinci namazı olduğunu söyleyenler arasında Hz. Ali, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîlerin bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹⁸

Kurtubî, tefsirlerinde sahâbe rivayetlerinin yanı sıra, tâbiûn âlimlerinin görüşlerine de yer vermiştir. Meselâ, “*Kesin olarak bilirsiniz ki, bu Kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”¹⁹⁹ âyetini tefsir ederken tâbiûn âlimlerinin sözlerine başvurmuştur. Bu bağlamda Katâde ve Sâbit el-Bünânî’nin şu görüşünü aktarmıştır: “Yüce Allah, bu Kitab’ı şeytanların ona herhangi bir batıl eklemesine ya da ondan bir hakkı eksiltmesine karşı korumuştur. Kur’ân’ı koruma görevini bizzat Allah (c.c.) üstlenmiştir. Bu yüzden Kur’ân her zaman korunma altındadır.” Kurtubî, diğer kutsal kitapların durumu hakkında ise, Mâide sûresi 44. âyeti²⁰⁰ hatırlatmıştır. Kurtubî bu âyetten yola çıkarak, Tevrat gibi kitapların korunmasının insanlara bırakıldığını, ancak insanların bu sorumluluğu yerine getiremeyip tahrif ettiklerini ifade etmiştir.²⁰¹

¹⁹⁵ Ali b. Ömer Ebu’l-Hasan el-Bağdadî ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî (Beyrût: Dâru’l- Mârif, 1386/1966), 4/274.

¹⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/216-217.

¹⁹⁷ el- Bakara 2/238.

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/210.

¹⁹⁹ Hicr 15/9.

²⁰⁰ “*Kendilerini Allah’a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zâhidlerin, bilgilerin yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat’ı elbette biz indirdik. Hepsi onun (hak olduğunun) şahitleri idi.*” / el- Mâide 5/44.

²⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/7-8.

II. BÖLÜM

2. CESSÂS VE KURTUBÎ TEFSİRLERİNDE YER ALAN CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ AHKÂM ÂYETLERİNİN MUKAYESELİ DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ile Kurtubî'nin *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı ceza hukukuna dair ahkâm âyetlerinin ele alınış biçimi, delil kullanımı, istinbat yöntemleri, usûlî yaklaşımları ve mezhebî farklılıklar açısından mukayeseli bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.1. İslam Ceza Hukuk Sisteminde Suç ve Cezaların Tasnifi

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet, İslam ceza hukukunun da esas kaynaklarını oluşturur ve bu alandaki temel ilkeler ile amaçları belirler. İslam hukukçuları ve hukuk ekolleri, bu temel amaçların günlük hayatta nasıl uygulanacağına dair hukukî yorumlar ve detaylar geliştirerek, kendi dönem ve toplumlarının sorunlarını bu çerçevede çözmeye çalışmışlardır. Bu nedenle, İslam ceza hukukunun klasik yapısı, Kur'ân-ı Kerim, Sünnet ve İslam hukukçularının içtihatları şeklinde hiyerarşik üç aşamadan oluşmaktadır. Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet tarafından belirlenen cezalar, İslam'ın korumayı amaçladığı beş temel değeri - akıl, din, can, ırz ve mal - gözeterek, insanların genel ve özel yararını dengede tutmayı hedefler. Bu cezalar, İslam'ın kötülüğü önleme ve iyiliği yayma ilke ve çabasının bir parçasıdır.²⁰²

İslâm hukukunda suçlar, hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına ve bireyin temel hak ve özgürlüklerine yönelik olanlar olarak çeşitli kategorilere ayrılabilir. Bu ayrım, ihlâl edilen hakkın niteliğine göre Allah (kamu) hakkı, kul (şahıs) hakkı ve her iki hakkın da söz konusu olduğu suçlar şeklinde yapılabilir. Ancak suçların en yaygın olarak bilinen sınıflandırması, cezasının Şâri tarafından belirlenip belirlenmediğine dayanır.²⁰³ Bu çerçevede suçlar, cezası Kur'an ve Sünnet ile belirlenen “had” gerektiren suçlar, “kisas ve diyet” gerektiren suçlar ve cezası devlet başkanı veya yetkili mercilerin takdirine bırakılan “tazir” gerektiren suçlar²⁰⁴ olarak üç gruba ayrılabilir.

²⁰² Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/472.

²⁰³ Mehmet Boynukalın, “Suç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/37/455.

²⁰⁴ Abdülkadir Udeh, *et-Tesrîu'l-Cinâi el-İslâmî*, 1415, 1/78,80; Tekin, “İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmilî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri”, 99-139.

2.1.1. Had Cezaları

İslam ceza hukuku bağlamında “had” kavramı, “Kur’ân-ı Kerim veya sünnetle belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki cezaî müeyyideleri ifade eden fıkıh terimi”²⁰⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bu ceza türleri bazıları âyetlerle bazıları ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetiyle belirlenmiş miktar ve şekil açısından sabit olan cezalardır. Bundan dolayı had cezaları yetkili otorite tarafından ne eksik ne de fazla uygulanabilir.²⁰⁶ Bu cezaların Allah’ın (kamu) hakkı olması nedeniyle, toplum ya da bireyler tarafından affedilmesi veya azaltılması mümkün değildir.²⁰⁷

2.1.2. Kisas Cezaları

Kisas cezaları, insan hayatına veya vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçların faillerinin aynı şekilde cezalandırılması²⁰⁸ anlamına gelir. Bu tanımdan yola çıkarak bir kişinin hayatına karşı işlenen kasten adam öldürme ve vücut bütünlüğüne yönelik yaralama suçlarında faile verilecek asıl ceza, birebir karşılık verme esasına dayanır. İşlenen suçta kasıtın varlığı ya da yokluğu önemli bir noktadır. Zira kasıt olmaksızın (taksirle) gerçekleştirilen öldürme veya yaralama suçlarında kısas değil, diyet cezası uygulanmaktadır. Özetle, eğer kasıt varsa asıl ceza kısas, kasıt yoksa asıl ceza diyetdir.²⁰⁹

2.1.3. Diyet Cezaları

İstılâhî olarak diyet, “insan hayatının telef edilmesi (cinayet) nedeniyle mağdura veya mirasçılara tazminat olarak ödenmesi gereken mal”²¹⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’deki kısasla ilgili âyet, diyetin varlığını destekleyen bir delil olarak gösterilmektedir. Bu âyette, “*Ancak öldüren, ölenin kardeşi tarafından affedilmişse, kendisine örfe uygun davranması ve affeden kişiye güzel bir diyet ödemesi gerekir. Bu, Rabbiniz’den bir kolaylık ve rahmettir. Sonrasında ise saldırgan için acı verici bir azap vardır*”²¹¹ buyurulmaktadır. “Örfe uygun” olarak tercüme edilen bu ifade, müfessirler tarafından diyet olarak yorumlanmıştır.²¹²

²⁰⁵ Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/547.

²⁰⁶ Udeh, *et-Teşrîu’l-Cinâi el-İslâmî*, 1/82.

²⁰⁷ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Talîli’l-Muhtâr* (Mektebetü Dâri’l-Hadis, 2009), 4/79.

²⁰⁸ Udeh, *et-Teşrîu’l-Cinâi el-İslâmî*, 2/114.

²⁰⁹ Yiğit Yaşar, *İslam Ceza Hukuku: Hükmülerin Yürürlüğü* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012), 101.

²¹⁰ Muhammed Ruvas Kaleci - Hamid Sadık Kuneybi, *Mu’cemu Lugati’l-Fukaha* (Daru’n-Nefâis, 1988), 212.

²¹¹ el-Bakara 2/178.

²¹² Muhammed Ali Sâbûnî, *Ravâiu’l- Beyân Tefsîru Âyâtî’l-Ahkâm* (Dimaşk: Mektebetü’l-Ğazzâli, 1400), 123.

2.1.4. Tazir Cezaları

Tazir cezaları, yasaklılığı naslarla belirlenmiş olmasına rağmen ceza miktarının belirtilmediği, takdir ve tayin yetkisinin ilgili mercilere bırakıldığı, birey veya kurumların yararına uygulanması gereken, had ve kısas dışındaki cezalardır.²¹³ Suçun cinsine göre, yetkili mercinin takdirine bağlı olarak bedeni cezalar, hürriyeti kısıtlayıcı cezalar, mâlî cezalar, kınama ve mahrumiyet cezaları gibi çeşitli tazir cezaları uygulanabilir. Bedenî cezalara ilişkin literatürde tartışmalar bulunsada, ölüm, celde, saç ve sakalın kazınması, yüzün siyaha boyanması gibi cezalar; hürriyeti kısıtlayıcı cezalar arasında hapis, sürgün, hapse atılmadan ip veya zincirle bağlama, ev hapsi ve kamu yararına verilen kürek cezası gibi uygulamalar; mâlî cezalara dair itlâf, tağyir, temlik, garâmet, süreli veya süresiz müsadere ve para cezaları gibi yaptırımlar; kınama ve mahrumiyet cezaları ise kamu veya özel iş yerlerinde uygulanan disiplin cezaları, işten çıkarma, kamu kurumlarında görev almaktan men etme gibi durumları içermektedir.²¹⁴

2.2. Cessâs ve Kurtubî Tefsirlerinde Ceza Hukuku İle İlgili Ahkâm Âyetlerinin Tahlil Edilmesi

Bu bölümde, söz konusu iki müfessirin tefsirlerinde yer alan ceza hukuku ile ilgili ahkâm âyetleri, ele alınış tarzları, kavram analizleri, mezhebî bakış açıları ve hukûkî yorum farkları bağlamında karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

2.2.1. Had Cezaları

Cessâs ve Kurtubî, İslam hukuk âlimleri olarak, had cezalarıyla ilgili âyetleri yorumlamış ve bu cezaların uygulanması konusunda görüşler ortaya koymuşlardır. Her iki alim de, had cezalarının Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen ilkelere uygun olarak uygulanması gerektiğini savunur. Ancak, bu cezaların uygulanmasında birtakım yorum farklılıkları bulunmaktadır. Cessâs, had cezalarının uygulanmasında daha sıkı bir yaklaşım sergiler. Ona göre, had cezaları, suçun neticesini ve toplumun ahlakî değerlerini göz önüne alarak uygulanmalıdır. Cessâs, had cezalarının uygulanmasında şeriatın getirdiği kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınması gerektiğini vurgular. Kurtubî ise, had cezalarının uygulanmasında biraz daha esnek bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre, had cezaları, suçun ciddiyetine ve toplumun ihtiyaçlarına göre uyarlanmalıdır. Kurtubî, had cezalarının uygulanmasında, suçlunun tevbesi,

²¹³ Bardakoğlu, "Ceza", 7/478-482.

²¹⁴ Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/198-202.

toplumun genel ahlakî durumu ve diğer faktörlerin de dikkate alınması gerektiğini savunur. Her iki alimin de had cezalarıyla ilgili âyetleri ele alışları, İslam hukukunda cezaların uygulanmasında esnekliğin ve değişkenliğin olduğu gerçeğini yansıtır. Burada Cessâs ve Kurtubî'nin had cezalarıyla ilgili âyetleri ne şekilde ele aldıklarını mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

2.2.1.1. Zina Cezası

2.2.1.1.1. Cessâs Tefsirinde Zina Cezası

Cessâs, İslamiyetin ilk dönemlerinde zina eden erkek ve kadının hadlerinin *“Kadınlarınızdan zina yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Onlar tanıklık ederlerse, kadınları ölümlerine kadar ya da Allah onlar için bir yol açıncaya dek kendilerini evlerde alıkoyun. Sizlerden zina edenlerin ikisini de incitip kınayın.”*²¹⁵ âyeti gereğince, zina eden kadının cezasının İslam'ın ilk dönemlerinde eve hapsedilmesi ve kınanması olduğunu ancak daha sonra muhsan olmayan kimsenin cezasının *“Zina eden kadın ve erkekte her birine yüz sopa vurun”*²¹⁶ âyeti ile neshedildiğini belirtmiştir.²¹⁷

Muhsan olanın cezasının da recm olduğu Cessâs'ın tefsirinde, Ubade b. Samit (r.a)'ın Peygamberimizden (s.a.s) naklettiği *“Allah onlarla alakalı bir yol açtı. Bekar erkek ve kadın zina ettiği takdirde onlara ayrı ayrı yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası verilir. Evli kimseler ya da başından evlilik geçmiş olanlar zina ettiği takdirde onlara ayrı ayrı yüz sopa ve bir de recm cezası verilir.”*²¹⁸ rivayeti ile ifade edilmiştir.

Cessâs, celde cezasının uygulanmasında vuruşların şiddeti konusunda cezanın adil bir şekilde uygulanması gerektiğini ve cezanın suçun ağırlığını yansıtmaması gerektiğini ifade etmiştir.²¹⁹

Cessâs, *“Mü'minlerden bir grup da onların cezalandırılmalarına şahit olsun”*²²⁰ âyeti ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: *“Cezanın uygulanmasına bir topluluğun tanıklık etmesinin amacı, infazı izleyenlerin ders alması ve ibret çıkarmasıdır. Bu sayede suçlu bir daha suç işlemeyecek, diğerleri de benzer eylemlerden kaçınacaklardır. En ideal olanı, infazı izleyen topluluğun, gördüklerini geniş bir şekilde yayabilecek bir çoğunlukta olmasıdır;*

²¹⁵ en-Nisâ 4/15-16.

²¹⁶ en-Nûr 24/2.

²¹⁷ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 5/94-95.

²¹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid vd. (Darü'r Risaletü'l Alemiyye, 1430/2009), Hudûd, 8.

²¹⁹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 5/100.

²²⁰ en-Nûr, 24/2.

böylece insanlar benzer suçları işlemeye karşı daha fazla caydırılmış olurlar. Zira hadler, insanları suç işlemekten alıkoymak amacıyla belirlenmiştir.”²²¹

Cessâs, sürgün cezasının had mi tazir mi olduğu konusunda, sürgün cezasının had olmadığını ve bu cezanın devlet başkanının görüş ve içtihadına bağlı olduğunu ifade eder. Cessâs, Peygamber’in (s.a.s) sürgün için belirli bir yer veya bu yerin ne kadar uzakta olacağı hakkında bilgi vermediğini belirtir. Bu, sürgün cezasının miktarının belirli olmadığını ve bu nedenle devlet başkanının takdirine bırakıldığını gösterir. Cessâs’ın bu görüşleri, sürgün cezasının had olmadığını ve bu cezanın tazir cezası olduğunu vurgulamaktadır.²²²

2.2.1.1.2. Kurtubî Tefsirinde Zina Cezası

Kurtubî’ye göre, akıl sahibi, hür ve evlenmemiş bir kişinin zina etmesi durumunda uygulanacak ceza, *“her birine yüzer sopa vurun”*²²³ âyetiyle belirlenmiştir. Bu ceza hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Bir yıllık sürgün cezası konusunda ise farklı görüşler bulunsa da, bu cezanın sünnetle sabit olduğu kabul edilmektedir. Zina eden cariye ve köleler için ise, *“Şayet evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınlara verilen cezanın yarısı verilir”*²²⁴ âyeti gereğince elli sopa cezası uygulanır. Zina eden muhsan bir kişi için ise ceza, sopa değil, recmdir.²²⁵ Kurtubî recm cezasını Hz. Peygamber (s.a.s)’in sünnetine dayanarak meşru kabul etmiştir. Gâmidiyeli kadın hadisini örnek vermiştir.²²⁶

Kurtubî’ye göre âyette zina eden kadının önce anılması, o dönemde kadınların zina etme oranının oldukça yüksek olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir neden ise, kadınlarda şehvet daha yoğun ve belirgindir. Bu nedenle, hükmün ciddiyetine dikkat çekmek amacıyla kadınların öncelikle ele alınması, onların şehvetini kontrol altına almaları içindir. Kadınlar fitraten haya duygusuna sahip olsalar da zina ettiklerinde bu haya tamamen yok olur. Zina nedeniyle kadın için utanç verici durum daha da kötü bir hal alır. Çünkü kadınların asıl

²²¹ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 5/106.

²²² Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 5/97.

²²³ en-Nûr 24/2.

²²⁴ en-Nisâ 4/25.

²²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/159.

²²⁶ Olay şu şekilde anlatılmaktadır: Cüheyneli bir kadın zina ettiğini itiraf ederek Resûlullah’a (s.a.v) gelir. Kadının hamile olduğunu öğrenen Peygamberimiz, onun bir velisini çağırarak doğuma kadar iyi davranmasını ve çocuğu doğurduğunda getirmesini ister. Doğumdan sonra kadın getirildiğinde, Resûlullah (s.a.v) onun recmedilmesini emreder. Cezanın infazı tamamlandıktan sonra, kadının cenaze namazı da kılınır. Bu duruma şaşırان Hz. Ömer, zina etmiş birinin namazını neden kıldığını sorunca, Peygamber Efendimiz (s.a.v), kadının öyle bir tevbe ettiğini, bu tevbenin Medine halkından yetmiş kişiye paylaştırılrsa hepsine yeteceğini ifade eder ve onun günahına karşılık canını feda etmesini övgüyle anar. Bu rivayet, recm cezasının sünnetle sabit olduğunu ve aynı zamanda içten bir tevbe ile kişinin arınabileceğini göstermesi bakımından önemli bir delildir. Ebû Dâvûd, Hudud, 25.

konumu, örtünme ve korunma ile ilgilidir. Kadının önceden anılması, hükmün ciddiyetine ve bu bağlamda kadınlara yönelik hükmün önemine vurgu yapmak içindir.²²⁷

Kurtubî, Yüce Allah'ın "Zina eden kadın ile zina eden erkek" ifadesinde, isimlerin başına gelen "elif" ve "lam"ın cins anlamı taşıdığını belirtmiştir. Bu durumun, zina eden herkes hakkında olduğunu yani hükmün genel olduğunu ifade etmiştir. Recm ile birlikte ceza olarak celde uygulanacağını kabul edenlerin, sünnetin ek bir hüküm getirdiğini savunduğunu, bu nedenle recm ve celde cezasının birlikte uygulanması gerektiğini söylediklerini bildirmiştir. Cumhurun ise, bu hükmün evlenmemiş erkekler ve kadınlar için geçerli olduğunu, kölelerin ve cariyelerin bunun dışında kaldığını, bu nedenle âyetin umumî olmadığını savunduklarını ifade etmiştir.²²⁸

Kurtubî, vurma hadlerinin şiddetiyle ilgili çeşitli fıkıhçıların görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşler, vurma hadlerinin nasıl uygulanması gerektiği konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Mâlikî ve Şafiî mezhepleri, vurma hadlerinin tüm hadlerde eşit olduğunu ve bu vurmanın iz bırakmayacak derecede olması gerektiğini belirtirler. Hanefî mezhebi ise, tazirin en ağır vurma şekli olduğunu ve zina nedeniyle uygulanan vurmanın, içki nedeniyle uygulanan vurmaya kıyasla daha ağır olduğunu belirtir. Ayrıca, içki içene verilen vurma cezasının, kazf dolayısıyla yapılan vurmaya kıyasla daha şiddetli olduğunu ifade eder.²²⁹ Bu görüşler, vurma hadlerinin uygulanması konusunda hassas ve dikkatli bir yaklaşım gerektirdiğini göstermektedir.

2.2.1.1.3. Mezhep Görüşleri

Zina, ceza gerektiren bir eylem olarak şu şekilde tanımlanmıştır: "İslâm beldesinde, mükellef bir kişinin hür iradesiyle, evlilik bağı veya mülkiyet ilişkisi olmaksızın, cinsel ilişkiye uygun bir kadınla normal yolla cinsel ilişkiye girmesidir. Kadının zinası ise, bu eyleme rıza göstermesi olarak ifade edilir."²³⁰

Hanefîler'e göre zina suçunun oluşabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bu şartlar arasında, fiili gerçekleştiren kişinin mükellef olması, eylemin rızaya dayalı olarak yapılması, evlilik bağı veya şüphesi olmayan bir kadınla ilişki kurulması, fiilin İslâm ülkesinde gerçekleşmesi ve önden yapılmış olması yer alır.²³¹ Bu nedenle, zorla veya tehdit altında,

²²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/160.

²²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/160.

²²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/163.

²³⁰ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1974), 7/33.

²³¹ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *el-İ'tisam*, çev. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 4/6.

tecavüz yoluyla, İslâm ülkesi dışında veya nikâhlı bir eş zannedilen biriyle yapılan eylemler farklı cezaî yaptırımlara tabi olacaktır. Mâlikîler, yukarıda belirtilen şartlara Müslüman olma koşulunu da eklemişlerdir.²³²

Zina suçunun cezası, suçlunun evli olup olmamasına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Evlenmemiş bir kişinin zina etmesi durumunda, Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen cezanın uygulanması gerekmektedir. İlgili âyette, “*Zina eden erkekle zina eden kadından her birine yüz sopa vurun. Eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama konusunda onlara karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına tanık olsun*”²³³ buyurulmaktadır. Burada sopanın anlamı, kırbaç olarak yorumlanabilir ve vurulacak bölgelerin, baş ve yüz gibi sakatlanma veya ölüm riski taşıyan alanlar olmaması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca, kullanılan aracın demir, çivi gibi tehlikeli unsurlarla donatılmaması da büyük bir önem taşımaktadır.²³⁴ Hanefiler, zina haddinin kırbaç cezasının içki ve iftira cezalarından daha ağır olduğunu²³⁵ ifade ederken, Mâlikî ve Şâfiîler had cezalarındaki vurma şiddetinin eşit olması gerektiğini, tazir cezalarında ise had cezalarından daha sert bir vurma uygulanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.²³⁶

Zina eden kişinin muhsan olması durumunda ise, Ebû Hanîfe'ye göre muhsan olmanın şartları, “bulûğ, akıl, hürriyet, geçerli bir evlilik akdi ile cinsel ilişkiye girme ve Müslüman olmaktır.”²³⁷ Bu şartlar altında zina suçu, recm yani taşıyarak öldürme cezasını gerektirir ve bu uygulama Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarıyla sabittir.²³⁸ Kur'ân-ı Kerim'de zina suçunun üç farklı cezası belirtilmektedir: evde hapsetme²³⁹, maddi ve manevi eziyet veya incitme²⁴⁰ ve yüz kırbaç cezası²⁴¹. İslamiyet'in ilk dönemlerinde, bahsedilen sûrelere dayanarak²⁴², zina suçu sabit olduğunda kadına ev hapsi, erkeğe ise sözlü eziyet (tazir) cezası uygulanmıştır. Nisâ suresi 15. âyette geçen “Allah onlar için bir yol açıncaya kadar” ifadesi, bu konudaki asıl düzenlemenin ilerideki âyetler veya Hz. Peygamber'in (s.a.s.)

²³² Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fîkr, 1412/1992), 6/290.

²³³ en-Nur 24/2.

²³⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/160.

²³⁵ Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Mısır, 1316), 5/230.

²³⁶ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvattai'l-İmam Malik* (Beyrut, 1983), 7/142; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1414), 13/436.

²³⁷ Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmet Câd (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006), 1/328.

²³⁸ İbn Mâce, Hudud, 7.

²³⁹ en-Nisâ 4/15.

²⁴⁰ en-Nisâ 4/16.

²⁴¹ en-Nûr 24/2.

²⁴² en-Nisâ 4/15-16.

uygulamalarıyla geleceğine işaret etmektedir. Zamanla, hem âyetler hem de sünnetle ilgili hükümler netleşmiş ve bu durum, ev hapsi cezasının değiştiği görüşünün İslam hukukçuları arasında yaygın bir şekilde kabul edilmesine yol açmıştır. Tazir/kınama cezasının kaldırıldığını savunan bazı görüşler bulunsada, genel kanaat bunun geçerliliğinin devam ettiği ve yeni cezalarla birlikte tazir olarak uygulanabileceği yönündedir.²⁴³

Zina suçunu işleyen bir kişiye celde cezası uygulandıktan sonra onun sürgün edilip edilmeyeceği konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Mâlik'e göre, zina yapan erkek sürgün cezasına çarptırılır. Ancak zina yapan kadın ve köle bu ceza ile karşılaşmaz. Kendisine sürgün cezası verilen erkek, sürgün edildiği yerde hapsedilir. Sevrî'ye göre, zina yapan kişi sürgün cezasına çarptırılır. İbn Ebî Leyla'ya göre ise, zina yapan bekar bir kişiye önce değnek cezası uygulanır, ardından da sürgün cezası verilir.²⁴⁴

Zina eden bekar erkeğin sürgün edilmesinin had olmadığı delili, şu âyettir: “*O ikisinden her birine yüzer değnek vurun*”²⁴⁵ Cessâs bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Bu âyet, zina suçuna uygulanması gereken cezanın yüz değnek olduğunu ifade etmektedir. Eğer bu cezanın tam olarak yüz değnek olduğu kabul edilirse, sürgün cezasını da bu bağlamda değerlendirdiğimizde, yüz değnek vurmanın haddin tamamı değil, yalnızca bir kısmı olduğu anlaşılır. Bu durum, âyetin neshedildiği anlamına gelir ve böylece sürgün cezasının had değil, tazir olduğu kanıtlanmış olur. Ayrıca, bir nassa ekleme yapmak, ancak o nassı neshedilebilen bir şeyle mümkün olabilir. Bunun yanı sıra, eğer sürgün had olarak kabul edilseydi, Peygamberimiz (s.a.s) bu âyeti sahabilere okurken, haddin tamamının yüz değnekten ibaret olmadığını belirtmek için onlara bir açıklama yapardı.”²⁴⁶

2.2.1.1.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî, zina cezasına dair Kur'ân-ı Kerim'deki hükümleri yorumlarken mensup oldukları mezheplerin metodolojik ilkelerini yansıtma adına rağmen, özgün değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Hanefî âlimi Cessâs, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” adlı eserinde özellikle Nûr Suresi 2. âyeti merkeze alarak muhsan olmayan kişilerin zina cezasının doğrudan Kur'ân-ı Kerim ile sabit olduğunu belirtmiş; bu cezanın yüz sopa olduğunu ve had kapsamında değerlendirildiğini ifade etmiştir. Muhsan (evli) kişilere yönelik recm cezasının ise, Kur'ân-ı Kerim'de lafzen yer almadığını, ancak sahih sünnet ve sahabe uygulamalarıyla sabit bir had hükmü olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla

²⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 9/44.

²⁴⁴ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 5/95.

²⁴⁵ en-Nisâ 4/25.

²⁴⁶ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 5/95.

özellikle Ubâde b. Sâmit'ten rivayet edilen “Allah onlarla ilgili bir yol açtı: Bekâr olana yüz sopa ve bir yıl sürgün, evli olana ise yüz sopa ve recm uygulanır” hadisini delil olarak sunmaktadır. Cessâs’a göre bu hadis, recm cezasının vahiy temelli olup Resûlullah tarafından bizzat uygulandığını ve sahabe tarafından da icmâ ile sürdürüldüğünü göstermektedir. Ona göre bekâr ve evli arasında cezanın farklılaştırılması, fiilin toplumsal etkisiyle ilgilidir; evli birinin zinası aile yapısını daha ağır şekilde zedelediği için ceza da daha ağırdır. Bu yaklaşım, Cessâs’ın sünneti ve sahabe uygulamalarını, Kur’ân nassı kadar bağlayıcı kabul eden hukuk anlayışını yansıtmaktadır. Sürgün cezasını ise tazir kapsamında değerlendirerek devlet başkanının takdirine bırakan Cessâs, cezaların infazında adalet, caydırıcılık ve toplumsal ıslahı esas almıştır. Öte yandan Mâlikî müfessir Kurtubî, “*el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*” adlı tefsirinde Nûr Suresi 2. âyeti benzer şekilde muhsan olmayanlar için yüz sopa cezasının Kur’ân-ı Kerim ile sabit olduğu şeklinde yorumlamış; muhsanlar içinse recm cezasının sünnet ve sahabe uygulamalarıyla meşruiyet kazandığını belirtmiştir. Kurtubî, özellikle Hz. Peygamber’in Gâmidiyeli kadın hakkındaki uygulamasını, bu görüşünün temel dayanakları arasında zikretmiştir. Sürgün cezasını ise sünnet temelli bir uygulama olarak kabul etmiş ve bu cezanın ahlâkî tecrit ve toplumsal ibret amacı taşıdığını dile getirmiştir. Her iki müfessir de zina suçunun sabit olması için güçlü ve açık delil gerekliliğini kabul etmekle birlikte, Cessâs delil kıstasında daha katı ve şekilci bir Hanefî yaklaşımı benimserken, Kurtubî daha esnek ve içerik merkezli bir Mâlikî yorum ortaya koymuştur.

2.2.1.2. Kazf (iffete iftira) Cezası

2.2.1.2.1. Cessâs Tefsirinde Kazf (iffete iftira) Cezası

Kazf sözlükte, “fırlatmak” veya “atmak” anlamlarına gelir.²⁴⁷ Kazf suçu, muhsan bir kişiye açıkça ya da dolaylı olarak zina iftirasında bulunmak veya bir kişinin kesin olarak bilinen soyunu inkâr etmektir.²⁴⁸ Kazf, Kur’ân-ı Kerim âyeti ile yasaklanmıştır. Bu âyette “*Namuslu kadınlara zina isnadıyla iftira atan, daha sonra bunu ispat etmek için dört şahit getiremeyen kimselere ayrı ayrı seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyin.*”²⁴⁹ buyurulmaktadır.

²⁴⁷ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Dâru'l Mearif, 1979), 9/276.

²⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/40.

²⁴⁹ en-Nûr 24/4.

İfk olayı, İslam tarihinde Hz. Âişe'ye yönelik bir iftira meselesidir. Bu olay, bazı âlimler tarafından kazf haddini belirleyen âyetlerin nüzul sebebi olarak değerlendirilmiştir.²⁵⁰ İfk ile ilgili âyetlerde yalnızca yalan uyduranlar değil, bu duruma kayıtsız kalanlar da kınanmaktadır. Zira mağdur olan kişi sıradan biri değil, Hz. Âişe'dir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âişe'ye yönelik iftira ve sessiz kalanlarla ilgili âyetler,²⁵¹ bu olayın ciddiyetini ve Hz. Âişe'nin toplumsal statüsünü ön plana çıkarmaktadır. Âyetlerde ifade edildiği gibi, Hz. Âişe'ye verilecek ceza, sıradan bireylere uygulanacak cezanın iki katıdır. Bu durum, Hz. Âişe'nin toplumdaki yerinin ve ona yöneltilen iftiranın ciddiyetini vurgulamaktadır.

Cessâs'ın "Nimetin büyüklüğüne göre külfetin oranı da büyür"²⁵² ifadesi de bir kişinin topluma sağladığı nimetin büyüklüğü ile o kişinin üstlendiği sorumlulukların orantılı olarak artması gerektiğini ifade eder. Bu ifade, Hz. Âişe'nin durumuna da uyarlanabilir. Hz. Âişe, müminlerin annesi olarak topluma örnek teşkil eden bir şahsiyetti ve bu nedenle onun herhangi bir suçu, toplumda olumsuz sonuçlar doğurabilirdi.²⁵³ Hz. Âişe'ye yöneltilen bir suçlamanın, özellikle de kazf (iffete iftira) suçunun ciddiyeti, toplumun genel ahlakî değerleri ve Hz. Âişe'nin konumu göz önüne alındığında, sessiz kalmanın suçu kabul etmek anlamına gelebileceği düşüncesini doğurmuştur. Bu nedenle, sahabelerin böyle bir durumda sessiz kalmaları, toplumun genel ahlakî değerleri açısından eleştirilebilir görülmüştür. Sessiz kalan sahabelerin eleştirilmesi²⁵⁴ bu denli büyük bir suç karşısında sessiz kalınmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, İslam toplumunda ahlakî değerlerin korunması ve toplumun genel ahlakının yükseltilmesi amacına hizmet etmektedir. Bu bağlamda, Hz. Âişe'ye yöneltilen bir suçlamanın ciddiyeti ve toplum üzerindeki etkileri, İslam hukuku ve ahlakı açısından büyük bir öneme sahiptir.

Zina iftirasının cezasına gelince, zina iftirasında bulunan kimse hür ise cezası seksen değnek, köle ise kırk değnektir.²⁵⁵ Diğer cezası da ebediyen şahitliğinin kabul edilmemesidir. Zina iftirasında bulunan kişinin tövbe etmesi durumunda şahitliğinin geçerli olup olmayacağı konusu ihtilafıdır. Cessâs, bu ihtilafın sebebinin âyetteki "ancak tövbe edenler hariç" ifadesiyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, bu tövbe etme istisnasının, önceden var olan fasıklığa bağlı olduğunu, zina iftirasında bulunan kişinin fasıklığını ortadan kaldırdığını ancak şahitliğini geçerli hale getirmediğini vurgulamıştır.²⁵⁶

²⁵⁰ Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Kahire, 1967), 3/344.

²⁵¹ el-Ahzâb 33/30-31.

²⁵² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/229.

²⁵³ Sâbüni, *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Âyati'l-Ahkâm*, 2/103.

²⁵⁴ en-Nûr 24/16.

²⁵⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/250.

²⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/119.

Cessâs, ilgili âyette Allah Teâla'nın özellikle muhsan olan kadınlardan bahsettiğini aynı zamanda âyette muhsan erkeklerin de kastedildiğini belirtmiştir. Muhsan bir kadına iftira atan kişinin cezalandırılacağı gibi, muhsan bir erkeğe iftira atan kişinin de cezalandırılacağı konusunda bir ihtilaf olmadığını ifade etmiştir. Atılan iftiranın had cezasını gerektirmesi için açık bir şekilde zina isnadında bulunulması gerektiğini vurgulamıştır.²⁵⁷

Cessâs, zina iftirasında bulunan ancak bunu dört şahit ile kanıtlayamayan kişiler için Allah Teâla'nın belirlediği hükümleri açıklamıştır. Bu hükümler arasında seksen sopa cezası, şahitliklerinin kabul edilmemesi ve tövbe etmedikleri sürece fasık olarak kabul edilmeleri bulunmaktadır.²⁵⁸

2.2.1.2.2. Kurtubî Tefsirinde Kazf (iffete iftira) Cezası

Kurtubî, zina iftirasının kadınlar üzerindeki etkisinin daha yıkıcı olduğunu belirtir. Toplumda kadının iffetinin ve namusunun korunması son derece önemlidir ve bu tür bir iftira, kadının onurunu ciddi şekilde zedeler. Bu nedenle, Allah Teâlâ'nın âyette özellikle kadınları vurgulaması, onların korunmasının ne denli önemli olduğunu gösterir. Bunun yanında, âyetin hükümleri erkekleri de kapsar. Yani, zina iftirası hem kadınlara hem de erkeklere yöneltildiğinde, dört şahit sunulmadığı takdirde iftirayı atan kişi cezalandırılır. Bu durum, adaletin sağlanması ve iftira suçunun ciddiyetinin anlaşılması açısından gereklidir.²⁵⁹ Kurtubî'nin yorumu, âyetin kadınları özel olarak koruma amacını taşıdığını, ancak genel olarak iftira suçunu da kapsadığını ortaya koymaktadır.

Kurtubî, tefsirinde zina iftirası suçuna had cezasının uygulanabilmesi için dokuz şart gerektiğini belirtmiştir. Bu şartlardan ikisi, iftirayı atan kişide bulunmalıdır: Kişinin akıl sahibi (akıl) ve ergenlik çağına ulaşmış (bâliğ) olması gerekir; akıl hastası ya da çocuklara had cezası uygulanmaz. İki şart ise iftirada kullanılan ifadelerle dair olup, iftiranın zina veya Lut kavminin ameli gibi had cezası gerektiren bir fiili içermesi ve bir kimsenin babasından olmadığına dair bir isnatta bulunulması gerekir. Geriye kalan beş şart ise iftira atılan kişide aranır: İftira atılan kişi de akıl, bâliğ, Müslüman, iffetli bir hayat süren ve hür biri olmalıdır. Bu şartların tümü birlikte gerçekleşmediği takdirde, zina iftirası nedeniyle had cezası uygulanmaz.²⁶⁰

Bu şartlar, iftira atan kişinin ve iftira atılan kişinin durumlarının belirlenmesi ve had cezasının doğru bir şekilde uygulanabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Şartların

²⁵⁷ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 5/111.

²⁵⁸ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 5/115.

²⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/172.

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/173.

tamamının sağlanması, iftira atılan kişinin onurunun korunması ve adaletin sağlanması açısından gereklidir.

2.2.1.2.3. Mezhep Görüşleri

Kazf suçu, İslam ceza hukukunda “had” kapsamına giren ağır suçlardan biridir ve dayanağını Nûr Sûresi’nin 4. ve 5. âyetlerinden almaktadır. Bu âyetlerde, iffetli kadınlara zina isnat eden ve bu isnadını dört şahit ile ispatlayamayan kimselere seksen değnek vurulması, onların şahitliklerinin artık kabul edilmemesi ve fasık (günahkâr) sayılmaları emredilmiştir.²⁶¹ Böylece suçun hem maddî cezası (değnek vurulması) hem de sosyal-hukukî yaptırımları (şahitliğin reddi ve fisk vasfı) belirlenmiştir. Âyetin devamında ise tövbe eden ve halini düzelterlerin istisna edilebileceği ifade edilmiştir. Bu ifade, mezhepler arasında farklı yorumlara sebep olmuştur. Hanefî mezhebine göre, zina iftirasında bulunan kimse (kâzif), daha sonra samimi bir şekilde tövbe etse bile, şahitliği ebediyen geçerli sayılmaz. Bu görüş, özellikle Nûr Sûresi 4. âyetin yorumu üzerine temellenmiştir: *“Zina isnadında bulunan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen değnek vurun; onların şahitliğini bir daha asla kabul etmeyin. İşte onlar fasıklardır. Ancak bundan sonra tövbe eder ve kendilerini düzeltirlerse...”*²⁶² Bu âyetin son kısmında geçen “ancak bundan sonra tövbe eder ve ıslah olurlarsa” ifadesi, diğer mezhepler tarafından şahitliğin geçerliliği için bir istisna olarak kabul edilirken²⁶³, Hanefîler bu istisnanın sadece kişinin fasıklığının ortadan kalkması yönünde olduğunu savunurlar. Yani tövbe eden kişinin artık fasık olmadığı kabul edilir, ancak daha önce iftirada bulunarak şahitlik ehliyetini yitirdiği için bu ehliyet geri dönmez.²⁶⁴

Diğer mezhepler, zina iftirasında bulunan kişinin tövbe etmesi ve kendini ıslah etmesi durumunda, şahitliğinin yeniden geçerli olacağını kabul ederler. Bu mezhepler, Nûr Sûresi 4. âyetin devamında yer alan “Ancak bundan sonra tövbe eder ve kendilerini düzeltirlerse...” ifadesini, hem fiskın ortadan kalkması hem de şahitlik yasağının kaldırılması için bir istisna olarak değerlendirirler. Onlara göre, kâzife uygulanan şahitlik yasağının asıl gerekçesi, onun fasık olmasıdır. Dolayısıyla, kişi samimi bir şekilde tövbe edip dürüstlüğü yeniden ispatladığında, artık şahitliğine engel bir durum kalmamış olur.²⁶⁵

²⁶¹ en-Nûr 24/4-5.

²⁶² en-Nûr 24/5.

²⁶³ Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, 335.

²⁶⁴ Burhanuddîn Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdi’l-Celîl el-Merginani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî* (Beyrut: Daru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts), 5/154-155.

²⁶⁵ Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karafi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami, 1994), 12/117.

Sonuç olarak, İslam hukukunda iftiradan ve adaletsizlikten kaçınmak, bireylerin iffetini, onurunu ve toplum içindeki itibarını korumak temel ilkeler arasında yer almaktadır. Bu ilke doğrultusunda fıkıh âlimleri, kazf suçuna dair detaylı hükümler ortaya koymuşlardır. Ancak, bu hükümlerin uygulanmasında Kur’ân-ı Kerîm’in ifadelerinin anlam sınırları, Sünnet’in açıklayıcı rolü ve mezheplerin usûl yaklaşımları farklı yorumlara yol açmıştır. Dolayısıyla, âlimler arasındaki görüş ayrılıkları, İslam hukukunun katı değil, duruma göre yorumlanabilir ve sosyal gerçeklikleri gözetten yapısını, yani içtihad ve esneklik imkanlarını ortaya koymaktadır.

2.2.1.2.4. Mukayese ve Değerlendirme

Zina iftirası cezası konusunda Cessâs ve Kurtubî’nin yaklaşımları, mezheplerinin usûl anlayışlarını ve fikhî yöntemlerini yansıtan önemli farklılıklar içermektedir. Cessâs, Hanefî geleneği içinde Kur’ân-ı Kerim’in lafzî anlamını ve hukukî bağlayıcılığını esas alarak, özellikle Nûr Suresi’nin 4. ve 5. ayetlerini merkeze alır. Ona göre, iftira atan kişinin tövbesi fisk vasfını ortadan kaldırsa bile, “artık onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyin” ifadesi gereği şahitliğinin kabul edilmemesi devam eder. Cessâs bu noktada âyetin zahirine dayanarak hüküm çıkarır ve rey ile yorum yaparak, tövbenin ahlâkî ıslah sağlasa da hukukî sonuçları değiştirmeyeceğini savunur. Bu yaklaşım, toplum düzenini ve bireylerin iffetine yönelik tehditleri ortadan kaldırmaya yönelik katı ve caydırıcı bir anlayışı yansıtır. Buna karşılık Kurtubî, Mâlikî fikhının rivayet merkezli yaklaşımını benimseyerek yalnızca Kur’ân-ı Kerim âyetlerini değil, aynı zamanda Hz. Peygamber’in uygulamalarını da dikkate alır. Bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber’in tevbe eden suçluları bağışlamasını ve onlara ikinci bir şans vermesini örnek olarak gösterir. Kurtubî, kazf cezası sonrası kişinin samimi tevbesini hem fisk vasfını hem de şahitliğin reddedilmesini ortadan kaldıracak bir dönüşüm olarak görür. Burada “tevbe edenler ve kendilerini ıslah edenler” ifadesini hem ahlâkî hem hukukî boyutuyla kapsamlı şekilde yorumlar.

2.2.1.3. Hırsızlık Suçu (Hadd-i Sirkat) Cezası

2.2.1.3.1. Cessâs Tefsirinde Hırsızlık Suçu (Hadd-i Sirkat) Cezası

Cessâs, hırsızlıkla ilgili Mâide Sûresi 38. âyeti tefsir ederken, hırsızlık fiilinin cezası olan el kesmenin yalnızca suçun şartlarının²⁶⁶ eksiksiz olarak gerçekleşmesi durumunda uygulanabileceğini vurgular. Bu bağlamda, ilk hırsızlık eyleminde sağ elin bilekten kesilmesinin, doğrudan âyet²⁶⁷ temelli olduğunu ifade eder. Cessâs, Mâide Suresi 38. âyetinde geçen “hırsızlık yapanın elinin kesilmesi” hükmünün genel bir kural olduğunu belirtir. Yani bu âyet, çalınan malın kime ait olduğuna bakılmaksızın tüm hırsızlık vakalarını kapsar gibi görünmektedir. Ancak, Cessâs bu genel hükmün bazı istisnaları olduğunu söyler. Burada geçen “zevî'l-erhâm” ifadesi, yakın akrabalar anlamına gelir (örneğin dayı, teyze, hala, amca gibi mirasçı olamayan ama kan bağı bulunan akrabalar). Cessâs’a göre, bu yakın akrabaların malını çalan kişi hakkında el kesme cezası uygulanmayabilir. Çünkü bu durumda, mal üzerinde bir tür ortaklık veya yakınlık ilişkisi olduğu için, hırsızlık fiili klasik anlamda bir başkasının malını gizlice alma olarak değerlendirilmez.²⁶⁸

Cessâs’ın tefsirinde hırsızlık suçunun sabit olması ve buna bağlı olarak had cezasının (el kesme) uygulanabilmesi için “hırs” şartı belirleyici bir rol oynar. Hırs, fıkıh literatüründe malın alışılacelmiş şekilde korunmasını sağlayan alanları²⁶⁹ ifade eder; örneğin bir ev, kilitli dolap, dükkân, kasa gibi yerler.²⁷⁰ Cessâs, Mâide Suresi 38. âyetini tefsir ederken, büyük fakihlerin çoğunluğunun görüşüne dayanarak, çalınan malın yalnızca bu tür korunaklı bir yerde bulunmasının değil, aynı zamanda o korunaklı alandan çıkarılmasının da zorunlu olduğunu belirtir.²⁷¹ Çünkü bir kişi sadece eve girmiş ya da bir dükkâna girmiş olsa bile, eğer çaldığı malı o yerden dışarı çıkarmamışsa, bu durumda suç fiili tamamlanmış sayılmaz. Cessâs, bu görüşünü şu gerekçeyle temellendirir: Eğer çalınan mal, henüz hırs sınırları içindeyken ele geçirilirse ve dışarı çıkarılmadan hırsız yakalanırsa, mal sahibinin himayesindeki bu eşyanın henüz el değiştirmedigi, yani hırsızlık fiilinin fiilen tamamlanmadığı anlaşılar. Bu nedenle, böyle bir durumda had cezası değil, en fazla tazîr cezası uygulanabilir. Cessâs, eğer hırzdan çıkarma şartı aranmazsa, o zaman malı korumak

²⁶⁶ Çalınan malın belli bir miktarın (10 dirhem) üzerinde olması, hırsızlık fiilinin gizlice yapılması, hırsızın mükellef (akıllı ve bâliğ) olması, hırsızın fiilinin kasıtlı olması, mülkiyeti başkasına ait olan bir malın çalınmış olması, malın korunaklı alan dışına çıkarılmış olması.

²⁶⁷ el-Mâide 5/38.

²⁶⁸ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 4/81.

²⁶⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3/16, 262.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4/1746.

²⁷¹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 4/83.

için alınan önlemlerin ve hırs kavramının anlamının ortadan kalkacağını ifade eder.²⁷² Dolayısıyla, sadece malın korunaklı bir yerde bulunması had cezasını gerektirmez; bununla birlikte, hırsızın bu malı hırsızdan çıkararak fiili tamamlaması da şarttır.

Hırsızlık suçu sabit olduğunda, hırsıza el kesme cezası uygulandıktan sonra ayrıca tazminat ödeyip ödemeyeceği konusunda, artık onun tazminatla sorumlu tutulmayacağına delil olarak şu âyet gösterilmiştir: “*Yaptıklarına bir ceza ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.*”²⁷³ Bu âyet, cezanın işlenen fiilden dolayı hak edilen karşılık olduğunu ve onun da el ya da ayağın kesilmesi olduğunu ifade etmektedir. Cessâs hırsızlık suçunun cezasının belirli ve sabit olduğuna vurgu yapmaktadır. Hırsızın elinin kesilmesi, Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’te belirtilen bir ceza olup, buna ek olarak tazminat cezası verilmesi, mevcut dini hükmün ötesine geçmek anlamına gelir. Bu durumda, tazminat cezası gibi ek bir cezanın uygulanabilmesi için, İslam hukuku çerçevesinde açık bir delil veya izin verici bir hüküm olmalıdır. Yani, bu tür ek cezaların uygulanabilmesi için, İslam hukukunun temel kaynaklarında net bir dayanak olması gerekir; aksi takdirde, hüküm değiştirilemez.²⁷⁴

2.2.1.3.2. Kurtubî Tefsirinde Hırsızlık Suçu (Hadd-i Sirkat) Cezası

Kurtubî, hırsızlıkla ilgili âyetin incelenmesi sonucunda, bu âyetin hırsızlık yapan herkes için geçerli olduğunu vurgular. Ancak, Hz. Peygamber’in hadislerinde, hırsızın elinin kesilmesi için çalınan malın belirli bir değerin üzerinde olması gerektiğinin de ifade edildiğini belirtir. Bu durum, hırsızlık cezasının, çalınan malın değerine bağlı olarak uygulanacağını göstermektedir. Hz. Peygamber’in hadislerinden biri olan “*Hırsızın eli, ancak çeyrek dinar ve daha fazlası dolayısıyla kesilir*”²⁷⁵ ifadesi bu durumu ortaya koymaktadır. Çeyrek dinar, o dönemde kullanılan bir para birimi olup, bu ifade, hırsızlık cezasının uygulanması için bir minimum değer sınırı olduğuna işaret etmektedir.²⁷⁶

Kurtubî, tefsirinde ortaklaşa yapılan hırsızlık konusuna da değinmiştir. Eğer birkaç kişi birlikte hareket ederek bir malı çalıyorsa, bu durumda ceza, her bir kişinin sorumluluğuna göre değerlendirilebilir. Hırsızlık suçunun uygulanabilmesi için, tek bir kişinin çaldığı malda nisab miktarının geçerli olması gerekir. Yani, tek bir kişi tarafından çalınan malın değeri nisab miktarını aşıyorsa, bu kişi için el kesme cezası uygulanabilir. Ancak, mal birden fazla kişi

²⁷² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/83.

²⁷³ el-Mâide 5/38.

²⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/84.

²⁷⁵ Müslim, *Hudûd*, 2-4.

²⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/160.

tarafından çalınmışsa, bu durumda tek bir kişi için nisab miktarına ulaşan bir değer söz konusu olmayabilir. Bu nedenle, ortaklaşa yapılan hırsızlık durumunda, her bir kişinin suçunun ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekebilir ve bu durumun ceza uygulanabilirliği açısından farklılık gösterebilir.²⁷⁷

Kurtubî'nin tefsirinde, yakın akrabaların birbirlerinin mülklerini çalması meselesine de yer verilmiştir. Çocuklarının malını çaldıkları takdirde anne ve babanın elinin kesilmeyeceği konusunda, Hz. Peygamber'in "*Sen de malın da babana aitsin*"²⁷⁸ şeklindeki hadisi delil olarak gösterilmektedir. Bu hadis, anne babanın çocuklarının malı üzerindeki haklarını vurgulamakta ve dolayısıyla onların malını çaldıklarında el kesme cezasının uygulanmayacağına işaret etmektedir.

2.2.1.3.3. Mezhep Görüşleri

Hırsızlık cezasının dayanağı Kur'ân-ı Kerim'de yer alan, "*Yaptıklarının bir karşılığı ve Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin. Allah azîzdür (mutlak güç sahibidir), hakîmdir (hüküm ve hikmet sahibidir).*"²⁷⁹ âyetidir.

Hırsızlık yapanın cezası sağ elinin bilekten kesilmesidir.²⁸⁰ İkinci defa hırsızlık yapan kimsenin sol ayağı kesilir.²⁸¹ Üçüncü kez ve sonrasındaki hırsızlıkların cezasında mezhepler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Meselâ Ebû Hanîfe, üçüncü ve daha fazlası hırsızlık durumlarında sol elin ve sağ ayağın kesilmeyeceğini, hırsızın tövbe edene kadar ya da ölene kadar hapsedileceğini, ayrıca ta'zîr cezasının da verilebileceğini belirtmiştir.²⁸² Mâlikîlere göre ise, hırsızlık yapanın sol eli kesilir, dördüncü defa hırsızlık yapacak olursa sağ ayağı kesilir, beşinci defada ise hapsedilerek ya da dövülerek ta'zîr edilir.²⁸³

Sirkat (hırsızlık), bir başkasına ait olan bir malın gizlice alındığı bir eylemdir.²⁸⁴ Haddi gerektiren sirkat suçu, tam ehliyeteye sahip bir kimsenin, koruma altında bulunan başka birine ait, hemen bozulmayan belirli bir miktardaki malı, gizli bir şekilde muhafaza edildiği alandan, hırsızlık yapıldığında şüphe olmayacak şekilde almasıdır.²⁸⁵ Bu bakımdan hırsızlık suçunun oluşması için istenen unsurları maddeler halinde ele alabiliriz.

²⁷⁷ Müslim, Hudûd, 2-4.

²⁷⁸ Ebû Dâvûd, Buyu, 77; İbn Mâce, Ticârât, 64.

²⁷⁹ el-Maide 5/38.

²⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/346.

²⁸¹ Karafî, *ez-Zahîre*, 12/181.

²⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/346.

²⁸³ Karafî, *ez-Zahîre*, 12/181.

²⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/65.

²⁸⁵ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/125.

1- Çalınan şeyin mal niteliğinde olması ve belli bir değerinin bulunması gerekir. Malın menkul olması, yani taşınabilir olması ve şer'an değerli mal kabul edilmesi şarttır. Hanefi mezhebinde, hırsızlık haddinin uygulanması için çalınan malın değeri, en az 10 dirhem (gümüş para) olmalıdır.²⁸⁶ Mâlikî mezhebinde, çalınan malın değeri ¼ dinar (altın para) veya 3 dirhem olmalıdır.²⁸⁷ Bu değer sınırları, İslam hukukunda hırsızlık suçunun ciddiyetini belirlemek ve had cezasının uygulanmasını denetlemek için önemlidir. Bu sınırların altında kalan hırsızlıklar için had cezası uygulanmaz ve genellikle ta'zir cezası (yargıç tarafından belirlenen ceza) uygulanır.

2- Çalınan malın koruma (hırz) altında bulunması gerekir. Malın korunuyor olması sahibinin izni alınmadan ulaşılamayan bir yerde olması anlamına gelmektedir. Hırzın ölçüsü örf'e göre belirlenmektedir. Örf, bir malın koruma altında olduğunu varsayıyorsa, bu şart gerçekleşmiş kabul edilir.²⁸⁸

3- Hırsızlık edilerek alınan malın başkasına ait olması şarttır. Kişinin kendi malını hırsızlık yoluyla alması suç teşkil etmez. Bu nedenle babanın çocuğuna ait olan bir malı çalması, herhangi birinin mülkiyetinde bulunmayan malların gizli olarak alınması ve devlet hazinesinde bulunan bir malın çalınması haddin uygulanmasını gerekli kılan hırsızlık suç sayılmaz.²⁸⁹

4- Hırsızlık suçunun İslam hukukuna göre cezalandırılabilmesi için fiilin kasıtlı olarak işlenmesi gerekmektedir. Hırsızlıkta kasıt, kişinin başka birine ait olan bir malı, haram olduğunu bilerek ve yapacağı eylemin hırsızlık olduğunun bilincinde olarak, kendi hür iradesiyle zimmetine geçirmesi işlemidir. Ancak, eğer bir kişi alınması serbest veya terk edildiğine inandığı bir malı alır ise, o kişide kasıt yoktur. Çünkü o kişi, malın başkasına ait olduğunu ve almanın hırsızlık olduğunu bilmiyordur. Bu durumda, kişinin eylemi hırsızlık olarak kabul edilmez ve dolayısıyla hırsızlık cezası uygulanmaz.²⁹⁰

El kesme cezasının yanında tazminatın ödenip ödenmeyeceği konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, el kesme cezası ile tazminatın birlikte uygulanamayacağını savunur.²⁹¹ Bu görüşünü, Kur'an'daki şu âyetle destekler: “*Hırsızlık eden erkek, hırsızlık eden kadının, o kazandıklarına bir karşılık ve Allah tarafından ibret*

²⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/77.

²⁸⁷ Şemsüddîn Muhammed Arafa Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Dâru'l-fikr, ts.), 4/333.

²⁸⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/126.

²⁸⁹ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Mugni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Meani Elfazi'l- Minhac* (Beyrut, 1990), 4/210-213.

²⁹⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/126.

²⁹¹ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd (786/1384) Babertî, *el-İnâye ale'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 5/413-414.

verici bir ceza olmak üzere ellerini kesin."²⁹² Ebû Hanîfe, bu âyette tazminattan bahsedilmediği için el kesme cezasının yeterli olduğunu ve tazminatın uygulanmaması gerektiğini belirtir. Öte yandan, İmam Mâlik ve diğer bazı İslam hukukçuları farklı bir yaklaşım sergiler. Onlara göre, eğer çalınan mal hâlâ mevcutsa, hırsız bu malı geri vermekle yükümlüdür. Ancak, eğer mal yok olmuşsa ve hırsız ödeme yapabiliyorsa, tazminat ödemesi gerekir. Hırsız ödeme yapamazsa, tazminat borcu talep edilmez ve herhangi bir ödeme yükümlülüğü bulunmaz. Yani hırsızın zengin olması durumunda hem had cezasının uygulanması hem de çalınan malın tazmin edilmesi gerekmektedir.²⁹³

Yakın akrabaların birbirlerinin mallarını çalması meselesinde ise, Ebû Hanîfe'ye göre teyze, hala, kız kardeş ve benzeri yakın akrabalar hakkında el kesme cezası uygulanmaz.²⁹⁴ İmam Mâlik ise, bu kişilerin mal çalması durumunda el kesme cezasının uygulanacağını belirtir. Ancak, eğer belirli bir konuda İslam hukukçularının icmâsı varsa, bu icmâ nedeniyle o durumda el kesme cezası uygulanmaz.²⁹⁵

2.2.1.3.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî'nin hırsızlık suçuna dair değerlendirmeleri, İslam ceza hukukunda had cezasının uygulanma şartlarını açıklığa kavuşturması bakımından büyük önem taşımaktadır. Her iki müfessir de, el kesme cezasının keyfî şekilde değil, belirli hukukî ve maddî şartların varlığı hâlinde uygulanabileceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda, cezanın geçerliliği için çalınan malın nisab miktarında olması ve hırsız adı verilen korunaklı bir mekânda muhafaza edilmesi gibi unsurların mutlaka gerçekleşmiş olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu şartlar, suçun tam anlamıyla vücut bulduğunu ve dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de de belirtilen had cezasının uygulanabilir hale geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Cessâs ve Kurtubî'nin yaklaşımları, İslam hukukunun cezalandırmada sadece fiili değil, fiilin gerçekleştiği şartları da dikkate alan detaylı ve adalet merkezli yapısını yansıtmaktadır.

Cessâs ve Kurtubî, hırsızlık suçunun cezalandırılmasına ilişkin olarak İslam ceza hukukunun iki farklı mezhebî yaklaşımını temsil ederler. Cessâs, Hanefî mezhebi çerçevesinde, hırsızlık fiilinin had cezasını gerektirmesi için bazı şartların zorunlu olduğunu vurgular. Bunların başında, çalınan malın nisab miktarında yani belirli bir değer eşliğini aşan bir kıymette olması gelir. Hanefilere göre bu nisab, altın veya gümüş cinsinden yaklaşık 1 dinar (4,25 gram altın) ya da 10 dirhem (yaklaşık 30 gram gümüş) civarındadır. Dolayısıyla,

²⁹² el-Mâide 5/38.

²⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4/1752-1753.

²⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152.

²⁹⁵ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, 4/337.

değersiz ve düşük miktarlı malların çalınması had cezasını değil, tazir gibi daha hafif ceza türlerini gerektirir. Cessâs ayrıca, çalınan malın hırz (korunaklı) bir alanda bulunması gerektiğini ve malın bu alandan çıkarılması ile suçun tamamlandığını belirtir. Mal sadece iç mekânda ele geçirilmişse, suç sabit olmuş sayılmaz. Ayrıca hırsızın niyeti burada eylemi gasptan ayıran önemli bir ölçüttür; gizlice, izinsiz şekilde ve mülkiyet hakkına tecavüz kastıyla yapılan bir fiil hırsızlık sayılırken, açıkça ve cebren yapılan bir eylem gasb olarak değerlendirilir. Gaspta ise, el kesme değil malın iadesi ve tazmin söz konusudur. Kurtubî ise, Mâlikî mezhebine dayanan yaklaşımıyla, suçun oluşmasında hırsızlık fiilinin gizli ve planlı bir şekilde yapılmasını, malın ise güvenli bir yerden alınmasını cezalandırılabilirliğin şartları arasında sayar. Ona göre kabir, mescid gibi kutsal ve korunaklı yerler de hırz kapsamına girer; bu sebeple buralardan mal çalan kişiye el kesme cezası uygulanabilir. Kurtubî'nin bu görüşü, suçun işlendiği alanın kutsallığı ve toplumun ortak değerleri açısından korunmasının gerekliliğini vurgular. Ayrıca, yakın akrabalar arasında gerçekleşen hırsızlık eylemlerinde de cezalandırma şartlarının farklılaştığını ifade eder. Nitekim Kurtubî, babanın çocuğunun malını çalması durumunda el kesme cezasının uygulanmayacağını belirtir.

Bu bağlamda her iki müfessirin yorumları, hırsızlık suçunun yalnızca fiilî yönüyle değil, malın niteliği, korunaklılığı, failin niyeti ve suçun işleniş şekli gibi unsurlar üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Aynı zamanda hırsızlık ile gasb suçu arasında hukukî sınırların net çizilmesi, cezanın niteliği açısından oldukça önemlidir. Gaspta zorlama ve açıktan alma vardır; hırsızlıkta ise gizlilik, el altından alma ve korunan mülkiyete tecavüz bulunur. Bu da had cezasının uygulanabilmesi için niyet, mekân ve malın değeri gibi kriterlerin titizlikle incelenmesini zorunlu kılar.

Kurtubî, hırsızlık suçunun tekrar edilmesi durumunda daha ağır cezaların uygulanabileceğine dikkat çekerek, İslam ceza hukukunun caydırıcılık ve ıslah edicilik yönünü vurgular. Suçun sürekliliğini yalnızca bir tekrar değil, aynı zamanda failin ıslaha kapalı bir tutum sergilemesi olarak da değerlendirir. Hem Cessâs hem Kurtubî, hırsızlık fiilinin cezalandırılmasında birtakım maddî ve manevî şartların aranması gerektiğini belirtirler. Çalınan malın nisab miktarını aşması, malın güvenli (hırz altında) bir yerden alınması, suçun gizlilik içinde işlenmesi ve failin suça yönelik açık bir niyetinin bulunması bu şartlar arasında yer alır. Bu değerlendirme, İslam hukukunun ceza adaleti ilkesinin, yalnızca cezayı vermek değil, adil ve isabetli bir şekilde uygulamak amacı taşıdığını gösterir. Bu bağlamda cezalandırma, keyfî bir tasarruf değil; şartların oluşması hâlinde, delillere ve usule dayalı olarak uygulanan bir müeyyidedir. Böylece İslam ceza hukuku, hem bireysel hakları gözetir hem de toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlar.

2.2.1.4. Hırâbe (eşkiyâlık) Suçu Cezası

2.2.1.4.1. Cessâs Tefsirinde Hırâbe (eşkiyâlık) Suçu Cezası

Cessâs’a göre, meşru düzene başkaldıranlara verilecek ceza, Mâide Suresi 33. âyetteki²⁹⁶ sıraya göre belirlenmelidir. Cessâs, bu yaklaşımın dayanağı olarak, Peygamber Efendimiz’in (s.a.s.) şu hadisini nakleder: “*Bir Müslümanın kanı ancak üç şey sebebiyle helal olur: İmandan sonra küfre dönmek, evlendikten sonra zina etmek veya bir kimseyi öldürmemiş olan kimseyi öldürmek.*”²⁹⁷ Bu hadis, suçun doğrudan bir cana kıymayı içermediği durumlarda, yani sırf meşru otoriteye başkaldırma gibi fiillerde, failin öldürülmesini caiz görmemektedir. Bu bakımdan Cessâs, yol kesen kişinin adam öldürmemiş olması durumunda öldürülmesinin caiz olmadığını ifade eder. Yani, yalnızca yol kesip mal gasp eden kimse, öldürme fiilini işlememişse, onun öldürülmesi hadiste zikredilen üç meşru gerekçeden hiçbirine girmediği için caiz değildir. Buna göre, yol kesici bir kişi eğer yalnızca mal gasp etmişse, cezası olarak Mâide 33. âyete uygun şekilde, el ve ayağının çaprazlama kesilmesi gerekir. Mal gasp etmemiş ve adam da öldürmemiş ise sürgün cezası verilir.²⁹⁸

Cessâs ilgili âyette²⁹⁹ geçen, “*Allah’a savaş açanlar*”³⁰⁰ ifadesinin gerçek anlamda olmadığını ve mecazi bir anlam taşıdığını ifade eder. Zira Allah’a gerçek anlamda savaş açmak mümkün değildir. Bu ifade, iki farklı şekilde yorumlanabilir:

1. İsyân Eden ve Silahlı Kişiler: Cessâs’a göre, isyan ederek silahlanıp yola çıkan ve insanları normal yaşamlarında engelleyen bireylere “muharip” denir. Bu kişiler, toplumsal düzeni altüst eden ve diğer insanlarla çatışan kimseler oldukları için savaşçılara benzetilmiş ve bu nedenle “Allah’a savaş açanlar” ifadesi kullanılmıştır. Bu terim, onların toplumsal düzeni bozma ve insanlara zarar verme eylemlerinin ciddiyetini vurgulamak amacıyla mecazi bir anlam taşımaktadır.³⁰¹

2. Allah Dostlarıyla Savaşanlar: Diğer bir yorum ise, “Allah’a savaş açanlar” ifadesinin, Allah’ın dostları ve Resûlullah (sav) ile savaşanları kastetmiş olabileceğidir. Bu

²⁹⁶ “Allah ve Rasûlü’ne karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ya öldürülmeleri ya asılmaları ya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyadaki rezilliğidir. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.” el-Mâide 5/33.

²⁹⁷ Beyhakî, *Marîfetu’s-Süneni ve’l-Asar*, 12/237.

²⁹⁸ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/55.

²⁹⁹ el-Mâide 5/33.

³⁰⁰ el-Mâide 5/33.

³⁰¹ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/51.

durumda, bu ifade, Allah'ın dinine, peygamberine ve onun izinden gidenlere karşı çıkanların manevi açıdan Allah'a karşı bir savaş açtıkları şeklinde yorumlanabilir.³⁰²

Cessâs, “Allah ve Resulü ile savaşımlar” ifadesinin yol kesenler için de geçerli olabileceğini belirtmiştir. Bu ifade, kafir veya müşrik olmasalar bile yol kesme eylemini gerçekleştiren kişilerin, İslamî düzen ve emirleri ihlal ettikleri için, sanki Allah ve Resulü ile savaşıyorlarmış gibi değerlendirildiklerini ima etmektedir.³⁰³

Cessâs, Mâide Suresi 33. âyetinde yer alan hırâbe suçuna dair hükmü açıklarken, hemen ardından gelen 34. âyetin “*Ancak onlardan, ele geçmeden önce tevbe edenler hariçtir. Bilin ki Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.*”³⁰⁴ şeklindeki ifadesinin, bu suçun affedilmesi bağlamında önemli bir istisna içerdiğini belirtir. Cessâs’a göre, bu âyet, hırâbe suçunu işleyen kimselerin yakalanmadan önce içten bir tövbe ile pişman olmaları hâlinde dünyada uygulanacak cezadan muaf tutulabileceklerini göstermektedir. Bu yorum, İslam hukukunda tövbenin ıslah edici yönüne ve kişiye ikinci bir fırsat tanıma ilkesine işaret eder. Dolayısıyla, Cessâs’ın bu âyetten çıkardığı temel ilke, tevbenin dünyevî cezayı düşürme etkisinin suçun mahiyetine göre değiştiğidir. Hırâbe gibi kamu düzenini tehdit eden suçlarda tövbenin etkisi sınırlıdır ve yalnızca yakalanmadan önce gerçekleşirse hukukî sonuç doğurur. Bu yönüyle Cessâs, İslam ceza hukukunun adalet, caydırıcılık ve toplumsal güvenlik ilkelerini bir arada gözettiğini göstermektedir.³⁰⁵

2.2.1.4.2. Kurtubî Tefsirinde Hırâbe (eşkiyâlık) Suçu Cezası

Kurtubî’ye göre, eğer bir kimse sadece yol kesip mal almışsa, cezası el ve ayağının çaprazlama kesilmesidir. Ancak hem mal alıp hem de adam öldürmüştü, önce el ve ayağı kesilir, ardından çarmla gerilerek asılır. Eğer yalnızca adam öldürmüştü ama mal almamışsa, bu durumda sadece öldürülür. Hiçbir şekilde adam öldürmemiş ve mal da almamışsa, sadece korku salmışsa, bu durumda sürgüne gönderilir. Bu yaklaşım, Mâide Sûresi 33. âyetinin lafzî yapısına dayanarak her bir suç unsuruna karşılık gelen cezayı birebir belirleme esasına dayanır ve suçla cezanın denkliğini esas alır.³⁰⁶

Kurtubî’ye göre, hırâbe suçunu işleyen bir kişi, öldürdüğü maktulün sosyal statüsü veya başka bir eşitliği olup olmasına bakılmaksızın idam cezasına çarptırılacaktır. Bu konuda genel bir görüş birliği mevcuttur. Nitekim, Yüce Allah, âyette “*Allah’a ve Rasulüne*

³⁰² Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/51.

³⁰³ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/52.

³⁰⁴ el-Mâide 5/34.

³⁰⁵ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 4/52.

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/151.

karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranların cezası ancak öldürülmeleridir”³⁰⁷ buyurmuştur. Bu âyette, hırâbe suçu işleyenlerin, toplumda fesat çıkardıkları ve tehdit oluşturdıkları için idam cezasına tabi tutulacakları ifade edilmektedir. Suçlunun sosyal statüsü veya başka bir eşitlik unsuru dikkate alınmaksızın cezanın uygulanması emredilmiştir.³⁰⁸ Hırâbe suçu kapsamında bir kişinin öldürülmesi durumunda, katilin maktulle olan eşitliği göz önünde bulundurulmaz. Zira bu ceza, yalnızca bireysel bir cinayet değil, aynı zamanda toplum düzenini bozma, korku yayma ve genel bir fesada yol açma gibi daha kapsamlı bir suçun sonucudur.

Kurtubî, muhariplerin yol kesicilik yaparak kabilelerle çatışmaya girdiklerinde, bu çatışmada bazılarının öldüğünü, bazılarının ise kurtulduğunu ifade eder. Geri kalanların ise mutlaka öldürülmesi gerektiğini vurgular.³⁰⁹

Kurtubî tefsirinde, Yüce Allah’ın, kendilerine güç yetirilmeden önce tövbe edenleri istisna ettiğini ve bu kişiler üzerindeki hakkı kaldırdığını ifade etmektedir. Bu durum, tövbenin önemini ve Allah’ın bağışlayıcı ve merhametli olduğunu göstermektedir. Ancak, güç yetirildikten sonra (yani ele geçirildikten sonra) tövbe edenler için âyetin zahirine göre tövbenin bir faydası yoktur ve bu durumda hadler uygulanır.³¹⁰

2.2.1.4.3. Mezhep Görüşleri

Hırâbe, İslam topraklarında Müslümanların veya zimmîlerin (İslam devleti tarafından koruma altında tutulan gayrimüslimler) mallarının zorla ve açıkça alınması, yaşamlarına tehdit oluşturulması ve halkı korkutmak amacıyla bir kişi ya da grubun silahlı veya silahsız bir şekilde insanların yollarını kesmesi eylemini ifade eder.³¹¹ Hırâbe suçunu işleyen kişiye “muhârip” denir. Muhârip, yeryüzünde fesat çıkaran, insanların yollarını keserek zorla mallarına el koyan ve insanlara zarar veren kimsedir. Bu suçları işlemesinden dolayı, muhârip dokunulmazlığını kaybeder ve İslam hukukunda belirlenen cezalara tabi tutulur.³¹²

Hanefî hukukçular, hırâbe suçunu, yoldan geçenlerin yollarını keserek soygun amacıyla geçişlerini engellemek olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda, suçu işleyen kişinin yalnız başına mı yoksa bir grup içinde mi olduğu önemli değildir. Önemli olan, suçun işlenmesi için gerekli olan zor kullanma yeteneğine sahip olmaktır. Silah kullanımı ile sopa,

³⁰⁷ el-Mâide 5/33.

³⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/154.

³⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/154.

³¹⁰ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 6/158.

³¹¹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3/288.

³¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 2/380.

odun veya taş gibi aletlerin kullanımı arasında bir ayrım yapılmaz; eğer muhâribin zor kullanma gücü varsa, kullanılan aracın türü dikkate alınmaksızın bu eylem hırâbe olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre, hırâbe suçu, muhâribin güç kullanma kapasitesine sahip olduğu her durumda geçerlidir ve bu durum, silahın türüne ya da kişinin tek başına mı yoksa bir grup içinde mi hareket ettiğine bağlı değildir.³¹³

Hanefî hukukçulara göre, hırâbe suçunun geçerli olabilmesi için bu suçun dârüislâm sınırları içinde işlenmiş olması gerekmektedir. Bu anlayışa göre, İslam hukukunun geçerli olmadığı bölgelerde işlenen suçlar için ceza uygulanamaz; zira bu tür yerlerde devlet başkanının otoritesi ve yargı yetkisi bulunmamaktadır.³¹⁴ Diğer mezhepler ise, suçun işlendiği yerin hırâbe suçunun varlığı açısından önemli olmadığını savunurlar. Bu mezhepler, suçun işlendiği yerin İslam toprakları olup olmasını değil, failin Müslüman mı yoksa zimmi mi olduğunu dikkate alırlar.³¹⁵ Bu farklı yaklaşımlar, suç ve ceza dengesinin oluşumunda suçun işlendiği yerin rolünü etkiler. Hanefîler için, suçun işlendiği bölgenin İslam devleti sınırları içinde olması, cezaî yaptırımların uygulanabilmesi açısından temel bir koşuldur. Diğer mezhepler ise, suçun işlendiği yerin hukukî durumunu göz önünde bulundurmaz ve daha çok failin durumuna odaklanırlar.³¹⁶

Ebû Hanîfe'ye göre, hırâbe suçuna katılanların tamamının akıl-bâliğ ve konuşabilen bireyler olması gerekmektedir. Zira bu grupta bir çocuğun ya da bir delinin bulunması, had cezasının uygulanmasını engeller. Eğer suçu akıl-bâliğ olan kişiler işlerse ve çocuklar ya da deliller bu suça dahil olmazsa, ceza yalnızca suçu işleyenlere uygulanır.³¹⁷ Bu yaklaşım, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olan sorumluluk ve cezanın adaletine dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, hırâbe suçunun ciddiyetini ve toplum üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurarak, bu suçun yalnızca akıl-bâliğ ve sorumlu bireylere isnat edilmesi gerektiğini savunur. Çocuklar ve deliler, akıl ve irade yetilerinin tam olarak gelişmediği veya bozuk olduğu kişiler olarak değerlendirildiğinden, had cezasından muaf tutulurlar. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, hırâbe suçunun cezalandırılmasında akıl-bâliğ olmayan kişilerin muafiyetini sağlayarak cezanın adaletini korumaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre, meşru düzene karşı çıkanlar yalnızca adam öldürürlerse, bu durumda kendileri de öldürülür. Eğer sadece mal gasp ederlerse, el ve ayakları çapraz bir

³¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/195.

³¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, 4/138.

³¹⁵ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub, 1417), 12/474.

³¹⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletühü* (Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1989), 6/134.

³¹⁷ Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1411), 6/485.

şekilde kesilir. Hem adam öldürüp hem de mal gasp ettiklerinde ise, devlet başkanının takdirine bağlı olarak dört farklı ceza uygulanabilir. Bu cezalar şunlardır: el ve ayakların çapraz olarak kesilmesi ve öldürülmesi, el ve ayakların çapraz olarak kesilmesi ve asılarak idam edilmesi, direk asılarak idam edilmesi, ya da el ve ayakların kesilmeden yalnızca öldürülmesi.³¹⁸

Mâlikî hukukçular, hırâbe suçunu, bir yolun kullanımını engellemek veya insanların yardım bulamayacakları bir yerde, gece ya da gündüz fark etmeksizin, mallarını almak amacıyla ortaya çıkmak ve yoldan geçenleri korkutmak şeklinde tanımlarlar. Bu tanımda, sadece yolu kesmek değil, aynı zamanda insanları korkutarak mallarını gasp etmek de hırâbe suçu olarak değerlendirilir. Onlara göre, hırâbe suçunu işleyen bir kişi, suçun işlendiği andan itibaren güvenlik güçleri tarafından yakalanmadan önce, pişmanlık duyduğunu, devlete itaat edeceğini belirterek, gelecekte benzer suçlardan kaçınacağına dair bir taahhütte bulunarak tevbe ederse, bu durumda cezasında önemli bir indirim yapılabilir.³¹⁹

İmam Mâlik'e göre, meşru düzene karşı çıkan ve yolları tehlikeye atan kişiler yakalandıklarında, devlet başkanı Allah'ın belirlediği cezaları uygulama yetkisine sahiptir. Bu kişiler, ister cinayet işlemiş olsunlar, isterse işlemiş olmasınlar; başkalarının mülklerini gasp etmiş olsunlar ya da olmasınlar, devlet başkanı dilerse onları idam edebilir.³²⁰

Muhariplere yönelik el ve ayak kesme cezası hakkında, Hanefî fakihleri, hırâbe suçu işleyenlerin ceza alabilmesi için gasp ettikleri malın en az on dirhem değerinde olması gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan, Mâlikî fakihleri, gasp edilen malın miktarına bakmaksızın, yalnızca bozgunculuk eylemine girildiği için hırâbe suçunun cezasının uygulanması gerektiğini savunmaktadır.³²¹

Hırâbe suçu söz konusu olduğunda, hadd ve tazir cezalarının uygulanması yetkisi, devlet başkanına ve onun görevlendireceği hâkimlere aittir. Ancak hâkim tarafından Allah Teâlâ adına verilen bu tür cezalarda, ne mağdur velilerinin ne de devlet başkanının affetme yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü devlet başkanı, cezayı uygulama konusunda sadece bir vekil konumundadır; hak sahibi değildir. Bu nedenle, affetme yetkisi bakımından diğer bireylerle aynı düzeydedir.³²²

³¹⁸ Zeynüddin b. İbrahim (970/1562) İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1413), 5/73.

³¹⁹ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/380-382.

³²⁰ Ebû'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammedi'ı-Adevî (1201/1786) Derdîr, *Şerhu'l-Kebir ale'l-Muhtasar-ı Halîl* (Dâru'l-Fikr, ts.), 4/351.

³²¹ Ebû Bekr Alâ'uddîn es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/155; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Mısır: Matbaatu's Seâde, 1323), 16/100.

³²² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/197.

2.2.1.4.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî'nin hırâbe suçuna dair yorumları, hem cezanın belirlenmesinde izledikleri yöntem hem de tevbenin hukûkî etkisine ilişkin değerlendirmeleri açısından farklılıklar taşımaktadır. Cessâs, Mâide Suresi 33. âyetteki cezaları sabit bir sıra dâhilinde değil, işlenen fiilin niteliğine göre uygulamak gerektiğini savunur. Ona göre, bir kişi sadece yol kesip mal gasp etmişse, el ve ayağı çaprazlama kesilir; adam öldürmemişse bu kişiye ölüm cezası verilemez. Cessâs bu görüşünü, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) “Bir Müslümanın kanı ancak üç durumda helal olur...” hadisine dayandırarak, yol kesmenin tek başına öldürmeyi gerektirecek bir suç olmadığını vurgular. Ayrıca Cessâs, “Allah’a ve Resulü’ne savaş açma” ifadesinin mecazi olduğunu, bu ifadenin kamu düzenine karşı silahlı başkaldırıyı temsil ettiğini belirtir. Hırâbe suçlusu yakalanmadan önce içten bir tövbe ederse dünyevî cezanın düşebileceğini, ancak bu tövbenin suçun ağırlığına göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Buna karşılık Kurtubî, aynı âyeti lafzî bir bütünlük içinde değerlendirerek her bir suç unsuruna karşılık gelen cezayı tek tek belirler. Ona göre, sadece mal gaspı varsa el ve ayak kesilir; hem gasp hem de cinayet varsa çarmlıha germe cezası uygulanır; yalnızca cinayet varsa idam edilir; yalnızca korku salınmışsa sürgün edilir. Bu yaklaşım, suç ile ceza arasında doğrudan bir oran gözettiğini gösterir. Kurtubî ayrıca, hırâbe kapsamında işlenen cinayetlerde failin maktulle eşitliğinin aranmayacağını, çünkü bu suçun sadece bireye değil, tüm topluma karşı işlendiğini savunur. Tövbe konusunda ise daha katı bir tutum sergileyerek, suçlu ele geçirildikten sonra yapılan tövbenin had cezalarını düşürmeyeceğini, sadece yakalanmadan önce yapılan tövbenin Allah katında affa vesile olabileceğini belirtir. Sonuç olarak, Cessâs maslahat odaklı bir yaklaşım sergilerken, Kurtubî lafzî metne sadık kalan, caydırıcılığı önceleyen bir yorumu tercih etmektedir. Ayrıca Kurtubî, hukukun önünde eşitlik ilkesini daha açık şekilde savunurken, Cessâs'ın bu konuda doğrudan bir vurgu yapmadığı görülmektedir. Bu da, Kurtubî'nin toplumsal adaletin sağlanması ve cezanın objektif ölçütlere göre uygulanması gerektiği fikrine daha fazla ağırlık verdiğini göstermektedir.

2.2.1.5. Bağy Suçu ve Cezası

2.2.1.5.1. Cessâs Tefsirinde Bağy Suçu ve Cezası

Cessâs, “Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.”³²³ âyetinin zahirine dayanarak, Allah’ın emrine dönünceye kadar haddi aşan, yani mütecaviz bir grupla savaşmanın vacip olduğunu belirtir. Bu hükmün, tüm savaş türleri için geçerli genel bir ilke olduğunu ifade eder. Eğer söz konusu grup, Allah’ın buyruğuna sadece değnek ya da ayakkabı gibi hafif araçlarla müdahale edilerek geri dönebilecek durumdaysa, bu durumda daha ağır silahların kullanılmasına gerek yoktur. Ancak bu araçlar yetersiz kalır ve tecavüzlerini sürdürürlerse, artık kılıç gibi öldürücü silahların kullanılması meşru hâle gelir. Âyetin açık anlamı da bu hükmü destekler niteliktedir. Cessâs’a göre, hakka dönmeyen ve tecavüzlerine devam eden bu kimselere karşı sadece hafif müdahalelerle yetinmek doğru değildir. Çünkü onlarla yapılan mücadele, “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker” yani iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın bir tezahürüdür. Peygamber (s.a.s)’in, bir kötülük görüldüğünde önce el ile müdahale edilmesini emreden hadisini³²⁴ de bu bağlamda değerlendirir. Hadiste herhangi bir araç kısıtlaması getirilmemesi, dine aykırı davranışların gerektiğinde güçlü araçlarla da ortadan kaldırılabileceğini gösterir.³²⁵

Cessâs, asi ve mütecavizlere yönelik ilk muamelenin, doğrudan savaşmak değil, onları barışa ve hakka çağırmak olduğunu ifade eder. Şayet bu tür bir grup, adalet sahibi bir toplulukla çatışma halindeyse, Allah (c.c.) bu durumda öncelikle taraflar arasında sulh sağlanmasını emretmiştir. Bu emrin gereği olarak, asi topluluk Kitap ve Sünnet’e uymaya, azgınlık ve zulümden vazgeçmeye davet edilmelidir. Onlara önce hakkın gerekleri anlatılır, barış ve salaha çağırılırlar. Bu yaklaşım, İslam hukukunun önceliğinin çatışma değil, ıslah ve uzlaşma olduğunu ortaya koyar. Cessâs’a göre, güç kullanımı ancak bu davete rağmen direnç gösterilirse, yani hakka dönmeyi reddedip saldırganlığa devam ederlerse meşru hale gelir. Böylece, mütecavizlerle mücadelede ilk adımın davet, tebliğ ve ıslah çabası olduğunu, savaşın ise nihai ve zorunlu bir çözüm olduğunu vurgular. Cessâs, Hz. Ali’nin bu âyete uygun hareket ettiğini örnek vererek açıklar: Hz. Ali, Cemel ve Sıffin olaylarında olduğu gibi, azgın ve haddi aşan grupları önce hakka davet etmiş, delillerle onları ikna etmeye çalışmış, ancak bu çağrılar reddedilince onlarla savaşmıştır. Bu da gösteriyor ki, İslâm’da iç savaş ancak barış ve tebliğ

³²³ el-Hucurât 49/9.

³²⁴ Sizden biri (dinen) çirkin bir şey görürse onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle (o çirkinlikten rahatsızlıktan duysun). Bu, imanın en zayıf mertebesidir.” Müslim, İman, 20.

³²⁵ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 3/531.

yolları denendikten sonra meşru hale gelir. Ayrıca, Cessâs bu âyetin sadece silahlı azgınlık durumuna değil, aynı zamanda mezhep farklılıklarına dair bir ölçü sunduğunu belirtir. Ona göre, bir grubun yanlış bir mezhebe veya görüşe inanması, eğer fiilen saldırganlık göstermiyorsa, onlarla savaşmak için yeterli bir gerekçe değildir. Bu bakış açısı, mezhepsel farklılıkların bir savaş gerekçesi olarak kullanılmasının önünü keser ve İslam toplumları arasında barış içinde bir arada yaşama ilkesini destekler.³²⁶

Cessâs’a göre, yaşantısı mazbut (yani dindar, günah işlemeyen, güvenilir) kimselere karşı savaş açan bir grubun bu fiili, fiilen fık (fasıklık) kapsamına girer. Bu da onların şahitliklerinin kabul edilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü İslam hukukunda adalet, bir kişinin şahitliğinin geçerli olması için temel şartlardan biridir. İçki içen, zina eden, hırsızlık yapan kimselerin şahitliği nasıl kabul edilmezse; yaşantısı mazbut müminlere savaş açan, onları öldüren ya da mallarına zarar veren kimseler de aynı şekilde fiilî fık içinde olduklarından şahitlik ehliyetlerini kaybederler. Burada Cessâs’ın yaklaşımı, hem toplumsal düzenin korunması, hem de adalet ilkesinin yaşatılması açısından önemlidir. Ona göre, sadece bireysel günahlar değil, toplumun güvenliğini tehdit eden organize fiiller de bir kişinin adalet vasfını zedeler. Ayrıca bu görüş, kamusal güvenliğe yönelik tehditlerin ciddi ahlâkî ve hukukî sonuçlar doğuracağına işaret eder. Bu çerçevede Cessâs’ın yaklaşımı, bağîlerin yalnızca siyasi muhalif olarak değil, toplum düzenine kast eden bir tehlike olarak değerlendirilmesini ve bu nedenle hem cezalandırılmalarını hem de hukukî ehliyetlerinin sınırlandırılmasını meşru kılar.³²⁷

2.2.1.5.2. Kurtubî Tefsirinde Bağy Suçu ve Cezası

Kurtubî’nin, Hucurât Sûresi 9. âyeti bağlamında “birbirleriyle savaşan Müslüman gruplar” konusundaki değerlendirmesi oldukça kapsamlı bir yaklaşıma dayanmaktadır. Kurtubî’ye göre eğer her iki Müslüman grup da haksızlık yapıyor, yani haklı bir gerekçeye dayanmadan birbirleriyle savaşıyorsa, bu durumda öncelikle barış yapılmalıdır. Bu barış, ellerin silahtan çekilmesini, düşmanlığın sona ermesini, çatışmanın durdurulmasını amaçlar. Taraflar bu barışı kabul etmez ve haksızlıklarını sürdürmeye devam ederlerse, her iki grupta da savaşılır. Çünkü bu durumda barışı ve hakkı reddettikleri, haksızlıkta ısrar ettikleri anlaşılır. Eğer çatışan iki taraftan biri açıkça diğerine haksızlık ediyorsa, bu takdirde haksızlık yapan tarafa karşı savaşmak vacip hale gelir. Bu savaş, haksızlık yapan grup tevbe edinceye ve saldırganlıktan vazgeçinceye kadar sürer. Ardından, zulme uğrayan tarafla adil bir barış yapılır. Eğer her iki taraf da kendisini haklı görüyor ve haklılık konusunda bir belirsizlik veya

³²⁶ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 3/532.

³²⁷ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 3/535.

şüphe söz konusuysa o zaman yapılması gereken, açık, sağlam ve kesin delillerle bu şüphenin ortadan kaldırılmasıdır. Haklı olan taraf, delillerle belirlenmeye çalışılır. Bu deliller gösterildikten sonra, taraflara hakka ve doğru yola uymaları gerektiği öğütlenir. Eğer buna rağmen her iki taraf da gerçekleri reddeder, savaşı sürdürür ve haktan yüz çevirirse, her ikisi de haksız grup sayılır ve bu durumda her ikisiyle de savaşılır.³²⁸

Kurtubî adaletle barışmanın çerçevesine de değinmiştir. Ona göre, “*Eğer dönerlerse, ikisinin arasını adaletle düzeltin*”³²⁹ âyetinde sözü edilen adaletin kapsamına, savaş sırasında meydana gelen kan dökmeler ve mal tahribatı gibi fiillerin karşılıklı olarak talep edilmemesi de dâhildir. Çünkü bu tür zararlar, tarafların kendi içtihatlarına veya tevillerine dayanarak gerçekleştirdikleri eylemlerden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu zararlar için cezai müeyyide talep edilmesi, tarafların birbirine olan düşmanlığını artırarak yeniden çatışmalarına ve sınırları aşmalarına yol açabilir. Bu sebeple asıl maslahat, taraflar arasında husumeti büyütmeden barışı sağlamaktır. “*Lisânü’l-Umme*” yani halkın ortak diliyle ifade edilen genel kabul ise şudur: Ashâb-ı Kirâm arasındaki savaşta Allah Teâlâ’nın bir hikmeti, Müslümanlar arasında tevil ehli kimselerle savaşma durumunda uygulanacak hükümleri ümmete öğretmektir. Zira müşriklerle savaşmanın hükümleri, doğrudan Rasûlullah (s.a.s.)’in ifadeleri ve uygulamalarıyla sabittir. Ancak Müslümanlar arasında meydana gelen fitne ve iç savaş gibi olaylarda, karşı tarafın niyetinde hak arayışı ve içtihadı dayalı bir gerekçe bulunabileceğinden, bu savaşların hükümleri daha farklı ve hassas bir çerçevede ele alınmalıdır. Bu bağlamda, adaletle barışmanın temel hedefi, toplumsal uzlaşmayı sağlamak ve düşmanlığı ortadan kaldırmaktır.³³⁰

2.2.1.5.3. Mezhep Görüşleri

Bağy suçu, Kur’ân-ı Kerim’de özellikle Hucurât Suresi 9. âyette ortaya konulmuştur. Bu âyette³³¹ müminlerden iki grup arasında bir savaş çıkması durumunda aralarının düzeltilmesi emredilmiş, ancak taraflardan birinin diğerine karşı haksız saldırısını sürdürmesi hâlinde, saldırgan gruba karşı Allah’ın emrine dönünceye kadar mücadele edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu emir, meşru otoriteyi ihlal eden ve toplum düzenini bozan eylemler için dinî bir müdahale yükümlülüğü doğurur. Ayrıca Nisâ Suresi 59. âyetin³³² ilk cümlesi de bağy

³²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/317.

³²⁹ el-Hucurât 49/9.

³³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/319.

³³¹ el-Hucurât 49/9.

³³² en-Nisâ 4/59.

suçunun bir başka yönünü açıklar. Allah’a, Peygambere ve ülü’l-emre³³³ (meşru yöneticilere) itaat edilmesi gerektiği vurgulanır. Bu iki âyet birlikte değerlendirildiğinde, meşru otoriteye karşı başkaldırının İslam hukukunda ciddî bir suç kabul edildiği açıkça anlaşılır.

Hadis kaynaklarında da bağı fiili açık şekilde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), “Başa geçen idareciye bey’at edip ona gönülden bağlanan kimse gücü yettiğinde ona bağlı kalsın. Sonradan bir başkası çıkıp da o idareciye karşı muhalefet ederse, derhal onun da boynunu vurun”³³⁴ buyurarak meşru yönetime karşı isyan edenlere karşı sert tedbirler alınmasını emretmiştir. Yine “Bize silah çeken bizden değildir.”³³⁵ hadisiyle, Müslüman topluluğa karşı silahlı bir şekilde ayaklananların ümmetten sayılamayacağı belirtilmiştir. Bu hadisler, bağı suçunun temel unsurlarını net bir şekilde ortaya koymuştur.³³⁶

Bağı suçunda fiil unsuru, devlet otoritesine karşı elverişli hareketlerle isyanda bulunmaktır. Bu isyanın mutlaka silahlı ve zor kullanmaya yönelik bir organize çarpışmayı içermesi gerekir.³³⁷ Fiilin cebir ve şiddet içermesi, organize bir nitelik taşıması, silahlı bir yapıya sahip olması, bu organizasyonun süreklilik arz etmesi ve fiilen bir ayaklanma gerçekleştirilmesi şarttır.³³⁸ Bu özellikler göz önüne alındığında, bağı suçu ancak bir örgüt faaliyeti çerçevesinde işlenebilir. Hanefiler, bağı suçunun gerçekleşmesi için bu unsurların birlikte bulunmasını şart koşarken, Mâlikîler cebir unsurunu zorunlu bir şart olarak görmezler; onlara göre bağı, kuvvet kullanmadan da meydana gelebilir.³³⁹

Bağı suçunun kaç kişiyle işlenebileceği konusu İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefilere göre, bağı suçunun maddî unsuru, doğrudan silahlı isyandır. Bu isyan, devletin otoritesini tehlikeye atacak şekilde, belirli bir grup tarafından, organize ve donanımlı olarak gerçekleştirilmelidir.³⁴⁰ Buna karşılık Mâlikîler, faillerin belirli bir sayıda olmasının suçun oluşumu için zorunlu olmadığını savunur. Onlara göre, bir kişi dahi bağı suçuyla korunan

³³³ “Ülü’l-emr ifadesi, “emir sahipleri, emir verme yetkisine sahip olanlar, yani âmirler” anlamına gelmektedir. Bu kavramın kapsamı konusunda farklı görüşler ve rivayetler bulunmuştur. Kimilerine göre ülü’l-emr; devlet başkanı ile onun tayin ettiği yöneticiler ve kumandanlar gibi yürütme erkini elinde bulunduran kimseleri, kimilerine göre ise âlimleri ifade eder. Kur’ân-ı Kerim’de “sizden olan emir sahiplerine itaat edin” buyurulması, ülü’l-emrin belirli şahıslar veya makam sahipleri olduğunu, bunların iman ve dünya görüşü açısından Müslümanlar arasından seçildiğini veya tayin edildiğini göstermektedir. Meşru buyruklarında ülü’l-emre itaat etmek, Allah’ın emri ve dinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Bu itaat yükümlülüğü, toplum düzeninin korunması ve İslam ümmetinin birliğinin sağlanması bakımından temel bir ilke olarak değerlendirilmiştir.” Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/86-89.

³³⁴ Müslim, İmâre, 59-60.

³³⁵ Müslim, Fiten, 16.

³³⁶ Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 485.

³³⁷ Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 482.

³³⁸ Melikşah Aydın, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti’nde Siyasi İktidar Düzenine İsyan (Bağı) Suçunun Görünümü”, *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 2 (31 Temmuz 2023), 39.

³³⁹ Abdülkadir Udeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul, 2012), 2/662.

³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/134.

hukukî değeri ihlal etmeye elverişli hareketlerde bulunursa ve toplumun düzenini, huzur ve güvenliğini bozarsa, bağı suçunun faili sayılabilir.³⁴¹ Ancak her iki görüşte de organize bir yapılanmanın bağı suçunun doğası gereği zorunlu olduğu kabul edilmektedir. Çünkü kamu düzeninin bozulması, genellikle güç sahibi bir topluluğun isyanı ile mümkün olabilmektedir; bu nedenle suçun örgütlü bir yapıya dayanması ve birden fazla kişinin birlikte hareket etmesi gereklidir.

2.2.1.5.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî, Hucurât Sûresi 9. âyeti tefsir ederken, savaşan Müslüman grupların durumu hakkında temel ilkelerde birleşirler. Her iki müfessir de öncelikli olarak barışın tesis edilmesini, ardından ise tarafların hakka davet edilmesini gerekli görür. Ancak bu ortak zemine rağmen, yorum biçimleri ve yöntemsel yaklaşımları belirgin biçimde farklılık gösterir. Cessâs'a göre âyetin zahiri, haddi aşan ve hakka dönmeyen mütecaviz gruplarla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu mücadele, "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" kapsamında değerlendirilmekte, ilk etapta hafif araçlarla (değnek, ayakkabı vb.) müdahale edilmesi, sonuç alınamazsa kılıç kullanılması gerektiği belirtilmektedir.

Kurtubî ise meseleyi daha çok toplumsal uzlaşma, barışçıl çözüm yolları ve fitnenin önlenmesi üzerinden ele alır. Ona göre eğer iki grup da haksız ise, arabuluculuk ve uzlaşma çabaları artırılmalı, bu çabalar sonuç vermezse her iki grupla da savaşılmalıdır. Ancak bir grup diğerine açıkça haksızlık yapıyor ve bu zulmünde ısrar ediyorsa, o zaman yalnızca haksız tarafa karşı savaş açılmalıdır. Kurtubî ayrıca eğer iki taraf da kendi haklılığına inanıyor ve mesele şüpheli bir zeminde gelişmişse, kesin delillerle gerçeğin ortaya konulması gerektiğini vurgular. Bu süreçte öğüt, nasihat ve delillendirme ön planda tutulur. Buna rağmen gruplar hakka boyun eğmezse, artık her ikisi de haksızlık etmiş sayılır.

Cessâs, fikhî yönü daha baskın bir yaklaşım benimseyerek, asilerin topluma zarar vermeleri hâlinde onlara karşı savaşmanın vacip olduğunu söyler. Bu grupların adaletsiz fiilleri sebebiyle fâsık sayılacaklarını, dolayısıyla şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Aynı zamanda bu grupların kadı tayin etmeleri ve verdikleri hükümlerin geçerliliği konusunu da tartışır. Mazbut (güvenilir) kimselerin kadısı bu hükümleri geçersiz sayarsa, dava yeniden görülmelidir. Bu, hukukî düzenin korunması açısından önemlidir.

³⁴¹ Desûkî, *Hâşiyetü 'd-Desûkî ale 'ş-Serhi 'l-kebîr*, 4/299.

Sonuç olarak, Cessâs'ın yaklaşımı Hanefî geleneğin etkisiyle naslara dayalı, açık hükümlere odaklı ve hukukî yönü ağır basan bir yorum iken, Kurtubî'nin yaklaşımı daha çok Mâlikî metoduna uygun olarak toplumsal barışa, ihtiyatlı değerlendirmeye ve hikmete dayalıdır. Cessâs, saldırganlığın fiilî tezahürünü esas alırken, Kurtubî hem fiilî saldırıya hem de niyet ve delillere önem verir. Her iki müfessir de adaletin ve düzenin korunmasını esas alsada, savaşın son çare olarak görülmesi ve barış yollarının tüketilmeden şiddete başvurulmaması gerektiği hususunda birleşmektedir.

2.2.2. Kısas Cezası

Kısas, sözlükte, “kesmek” anlamına gelen bir terimdir.³⁴² Cürcânî, kısası “canıye, yaptığı eylemin benzerinin yapılması” şeklinde tanımlamaktadır.³⁴³ İslam hukukçularına göre kısas “kasıtlı yaralama, sakat bırakma ve öldürme durumlarında suçlu kişinin gerçekleştirdiği eyleme eşit bir ceza ile karşılık verilmesi”³⁴⁴olarak tanımlanır. Ayrıca, kısas, “bireyin hakkı olarak uygulanması gereken belirli bir ceza biçimi” olarak da ifade edilebilir.³⁴⁵

Kısas cezasının miktarı naslarla belirlenmiştir. Hakimin bu cezayı azaltma, artırma veya farklı bir ceza ile değiştirme yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü kısas uygulamasında bireysel haklar daha ön plandadır.³⁴⁶ Körlük, çolaklık veya felç gibi durumlar söz konusu olduğunda, tamamen sağlıklı bir organla bu durumların karşılaştırılması mümkün olmadığından kısas uygulanamaz. Yani, mağdurun organında meydana gelen zarar ile failin kaybedeceği menfaatin eşit olması gerekmektedir.³⁴⁷

2.2.2.1. Cessâs Tefsirinde Kısas Cezası

Cessâs, tefsirinde kısasla ilgili olarak şu âyeti ele almıştır: “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin varisi, velisi) tarafından bağışlanır ise, aklın ve dinin gereklerine uymak ve güzellikle gereken diyeti ödemek gerekir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona*

³⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/73.

³⁴³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut, 1985), 117.

³⁴⁴ Bardakoğlu, “Ceza”, 7/473.

³⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/33.

³⁴⁶ İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 372.

³⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/625.

*elem dolu bir azap vardır.*³⁴⁸ Bu âyet tüm öldürme vakalarında kısasın zorunlu olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Cessâs, Bakara 178. âyeti tefsir ederken, âyetteki hitabın “ey iman edenler” şeklinde başlamasına rağmen, bu hitabın yalnızca Müslümanlar arasındaki kasten öldürme fiilini kapsamadığını, öldürülenin dini fark etmeksizin kısas uygulanacağını ifade eder. Bu noktada onun yaklaşımı, özellikle zimmînin (İslam devleti vatandaşı gayrimüslimin) öldürülmesi durumunda da kısas gerektiği yönündedir. Zira âyette geçen öldürülen kişi kelimesi umumîdir, yani geneldir. Herkes için geçerlidir. Bu görüşüyle Cessâs, Hanefî mezhebindeki geleneksel görüşten ayrılmaktadır. Çünkü Hanefîler genel olarak Müslümanın gayrimüslim karşısında kısasa tabi olmayacağı görüşündedir. Ancak Cessâs, eşitlikçi bir yorum benimser ve bu durumun toplumsal adalet açısından önemli olduğunu savunur. Yine aynı âyeti yorumlarken, Cessâs “hür karşılığında hür, köle karşılığında köle...” ifadesine kelime anlamı değil, bağlam içinde adaleti ve cezanın denkleştirilmesini esas alan bir anlam verilmesi gerektiğini savunur. Ancak onun görüşünden, hür bir kişiyi öldüren köleye kısas uygulanabileceği, fakat köle bir kişiyi öldüren hür bireyin kısasa tabi olup olmayacağının tartışmalı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Cessâs burada açıkça hür kişinin köle karşısında kısas edilmeyeceğini söylemez ama lafzî değil, adalet temelli bir yorum yaptığından, eşitlik ilkesini öncelediği anlaşılır. Dolayısıyla, Cessâs’ın genel yorum çizgisine bakıldığında, “hür bireyin köle karşısında kısas edilebileceği” yönünde eğilimli olduğu söylenebilir.³⁴⁹

Cessâs, bir sonraki âyette³⁵⁰ Allah Teâlâ’nın “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır” buyurduğunu belirterek, bu ifadenin hem hür kimseleri hem de köleleri kapsadığını ifade etmiştir. “Ey akıl sahipleri!” hitabının, kısasın uygulanacağı muhatap kitlenin kapsamını belirlediğini ve bu hitabın köleleri de hürleri de kapsadığını söylemiştir.³⁵¹

Cessâs, kısasla ilgili âyetlere dayanarak, bir Müslümanın zimmîyi öldürmesi durumunda kısas gereği onun da öldürülmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, bu âyetlerin anlamı, Müslüman ile zimmî arasında kısas açısından bir ayrım yapılmadığını gösterdiği için, zimmîyi öldüren Müslümanın da kısas cezasına tabi tutulması gerektiğini ortaya koymaktadır.³⁵²

³⁴⁸ el-Bakara 2/178.

³⁴⁹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 1/164-165.

³⁵⁰ el-Bakara 2/179.

³⁵¹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 1/167.

³⁵² Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 1/173.

Cessâs'a göre, iki kişinin birini ortaklaşa öldürmesi durumunda, ceza ile ilgili olarak “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir”³⁵³ ve “Kim bir mü’mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü’min köleyi azad etmesi gerekir”³⁵⁴ âyetleri esas alınmaktadır. İlk âyetteki tehdidin, bir başkasını öldürme eyleminde yer alan herkes için geçerli olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Eğer on kişi bir adamı kasten öldürürse, her biri bu tehdidin kapsamına girer ve öldürdükleri mü’min kişinin katili sayılır. Benzer şekilde, eğer on kişi bir adamı yanlışlıkla öldürürse, her birinin bir can aldığı kabul edilir ve her biri, tek başına bir adamı yanlışlıkla öldürmüş gibi kefaret ödemekle yükümlü olur. Öldürme olayına karışan herkes, tek başına bir adamı öldürmüş gibi değerlendirilir.³⁵⁵

Cessâs, kasten adam öldürme fiilleriyle ilgili olarak diyeti kimin ödeyeceği hususunda önemli ayrımlar yapar. Ona göre, maktulün velilerinden bir kısmı katili affettiğinde ve kısas uygulanmadığında, affetmeyen diğer velilere, hisseleri oranında diyet ödenmesi gerekir. Ancak burada dikkat çekici olan, kasten öldürme fiillerinde diyetin âkile tarafından değil, doğrudan failin (katilin) kendi malından karşılanması gerektiğidir. Cessâs bu noktada, kasten işlenen suçun sorumluluğunun bizzat failde olduğunu ve bu nedenle âkilenin bu tür durumlarda yükümlülük altına giremeyeceğini belirtir. Örneğin, bir baba kendi çocuğunu öldürürse, usûlen ona kısas uygulanmaz; fakat bu durumda diyet, babanın şahsî mal varlığından ödenir. Yaralama fiillerinde ise kısasın tatbikinin mümkün olmadığı durumlar için (örneğin dirseğin ortasından kesilmesi, karın veya baş bölgesinde iç organlara zarar veren darbeler, kemiği yerinden oynatacak kırıklar gibi) failin malından tazminat ödenmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca Cessâs, bir kişiyi hem kasten hem de hataen iki farklı şahsın birlikte öldürmesi durumunda da ayırım yapar. Böyle bir olayda, diyetin yarısı kasten öldürenin malından, diğer yarısı ise hataen öldürenin âkilesi tarafından karşılanır. Bu yaklaşım, Cessâs’ın suçun kast derecesine göre failin ve âkilenin sorumluluğunu sistematik biçimde ayırdığını ve her iki durumda adaletin farklı yollarla tesis edilmesini savunduğunu göstermektedir.³⁵⁶

Cessâs, taammüden öldürme durumunda maktulün velilerinin katili affetmesi ve kısasın düşürülmesi durumunda, diyetin kimin tarafından ödeneceğine dair hükümleri şu şekilde açıklamıştır: Affetme durumunda diyetle, eğer maktulün velilerinden bazıları katili affeder ve kısas uygulanmazsa, diyetin katilin malından ödenmesi gerektiği belirtilir. Cessâs, bu yorumu Kur’ân-ı Kerim’in “Öldüren kimse, kardeşi tarafından affedilirse...” ifadesine

³⁵³ en-Nisâ 4/93.

³⁵⁴ en-Nisâ 4/92.

³⁵⁵ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 1/181.

³⁵⁶ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 1/195.

dayandırmaktadır. Burada “kardeş” ifadesi, maktulün velisini ifade etmektedir. Diyetin ödenmesiyle ilgili olarak, âyette geçen “güzellikle diyet ödemek gerekir” ifadesi, diyetin doğrudan katilin malından karşılanması gerektiğini göstermektedir. Cessâs, bu ifadenin âkili değil, doğrudan katili kastettiğini vurgular. Sulh anlaşması ve mali bedel durumunda, tarafların sulh yapıp mali bedel ödemek konusunda anlaşmaları halinde, bu bedelin katilin malından ödenmesi gerektiği belirtilmektedir. Âyetin yalnızca veli ve katilden bahsetmesi, diyetin âkile tarafından değil, doğrudan katilin malından ödenmesi gerektiğine dair bir delil olarak sunulmaktadır.³⁵⁷

2.2.2.2. Kurtubî Tefsirinde Kısas Cezası

Kurtubî, kısas kelimesinin “iz takip etmek” anlamına gelen “kassa” kökünden türetildiğini belirtmiştir. Geçmişteki olayların ve haberlerin izini süren hikâye anlatıcılarına “el-kâs” denilmesi de bu kökten gelmektedir. Katilin, cinayet işleme sürecinde belirli bir yol izlediği düşünülür; bu nedenle onun izini takip ederek aynı yoldan gidilmesi “kısas” terimiyle ifade edilir. Meselâ, *“Onun üzerine izlerini takip ederek (kısas) gerisin geriye döndüler.”*³⁵⁸ ifadesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.³⁵⁹

Kurtubî, maktulün velisinin katili öldürmek istemesi durumunda, İslam hukukuna göre katilin, Allah’ın emrine teslim olmasının ve kısasın merhametli bir şekilde uygulanmasını kabul etmesinin farz olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, maktulün velisinin de bazı sorumlulukları bulunduğunu, yalnızca kendi hakkını korumakla kalmayıp, katili öldürmekle yetinmesinin ve sınırı aşarak başkalarına saldırmaktan kaçınmasının farz olduğunu belirtmiştir.³⁶⁰ Bu yaklaşım, kısasın adaletli ve sınırlı bir şekilde uygulanmasını sağlar ve cezalandırmanın öfke ile haddi aşan bir intikam haline gelmesini engeller.

Kurtubî’ye göre kısas cezasının uygulanması sadece devletin yetkili otoritesini temsil eden kişi (Ulu’l-Emr) tarafından gerçekleştirilir. Bu yaklaşım, kısas cezasının sadece bireyler arasında değil, toplumun düzeni ve hukukî otorite tarafından denetlenen bir süreç olduğunu gösterir. Kurtubî, devletin rolünü burada vurgular ve kısasın uygulanmasının merhametli, adaletli ve sınırlı bir biçimde gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Bu, cezanın bireysel öfke veya keyfilikten uzak olmasını sağlamak adına hukukî bir otoritenin müdahalesini gerektirir. Kurtubî’nin bu yaklaşımına göre, Ulu’l-Emr cezanın uygulayıcısıdır ve İslam hukukunda bununla ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu, cezanın keyfî bir şekilde

³⁵⁷ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 1/195.

³⁵⁸ el-Kehf 18/64.

³⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/244-245.

³⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/245.

uygulanmasının önüne geçer ve hukukî güvenlik sağlar. Özetle, Kurtubî, kisasın devlet tarafından denetlenen ve kontrol edilen bir ceza olduğunu vurgulamaktadır ve bireysel hak arayışının devlet otoritesi tarafından düzenlenmesi gerektiğini savunur. Yüce Allah, kisasın ve diğer cezaların mü'minler adına yöneticiler tarafından yerine getirilmesini farz kılmıştır. Zira Allah, tüm mü'minlere kisası uygulama emrini vermiştir; ancak tüm mü'minlerin bir araya gelerek bu uygulamayı gerçekleştirmesi pratikte mümkün değildir. Bu nedenle mü'minler, kisas ve diğer cezaların uygulanmasında devlet yöneticilerini kendi vekilleri olarak kabul etmişlerdir. Uygulama sırasında dikkat edilmesi gereken husus, kisasın ve diğer cezaların yalnızca suçluya uygulanması, adaletin sağlanması ve sınırların aşılmamasıdır. Ayrıca, âyette belirtilen kisas cezasının uygulanması zorunlu olsa da, taraflar arasında diyet ödenmesi veya affetme yoluyla bir uzlaşma sağlanması durumunda bu, İslam hukukunda caiz kabul edilmektedir.³⁶¹

Kurtubî, hür ile köle arasındaki kisas meselesinde Kûfeliler ile es-Sevrî'nin, hür bir kişinin köleye karşı, Müslüman birinin de zımmîye karşı öldürülebileceğini belirttiğini aktarmıştır. Bu bağlamda yüce Allah'ın *“Ey iman edenler, öldürülenler hakkında üzerinize kisas yazıldı”* âyetini de delil olarak göstermişlerdir. Bu âyetteki ifade genel bir anlam taşımaktadır. Ayrıca, *“Biz onda üzerlerine cana can...diye yazdık”*³⁶² âyetini de delil olarak sunarak, zımmîler ile Müslümanların kisas konusunda birbirlerine eşit olduklarını savunduklarını da belirtmiştir. Bu durum, her iki tarafın da canlarının korunması açısından sabit bir kuraldır. Zımmîlerin canına kıymak kesinlikle haramdır ve bu durum Müslümanlar için de geçerlidir. Her iki grup da Dâr-ı İslam'a mensup bireylerdir. Bu durum, zımmîlerin malının Müslümanların malıyla aynı hukukî korumaya sahip olduğu gerçeğiyle desteklenmektedir. Zımmîlerin malını çalan bir Müslümana hadd cezası uygulanması, zımmîlerin malının Müslümanların malıyla eşit olduğunu göstermektedir.³⁶³

2.2.2.3. Mezhep Görüşleri

Âlimler, Bakara 2/178 ve Mâide 5/45 âyetlerinde belirtilen “hüre karşı hür” ve “cana karşı can” kisasının uygulanmasını bildiren ifadelerin umumî olmasından dolayı, bu hükmün zorunlu olarak ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Dört mezhep de bu görüşte birleşmiş olup, konu hakkında aralarında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.³⁶⁴ Bu âyetler, adaletin

³⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/246.

³⁶² el-Mâide 5/45.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/246.

³⁶⁴ Makdisi, *Kitabü'l-Furu*, 563.

sağlanması ve suçlunun işlediği suçun karşılığını alması gerektiğini vurgulayan bir düzenin temelini atmaktadır.

Hanefî ve Mâlikî mezhepleri, cana karşı işlenen suçlarda kisasın uygulanması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak organ kaybı veya yaralama gibi müessir fiillerde kadın ile erkek arasında kisasın uygulanıp uygulanmayacağı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Hanefî mezhebine göre, erkek ile kadının diyeti farklı olduğu için organ kaybında tam bir denklik sağlanamaz; bu nedenle kadın ile erkek arasında kisas uygulanmaz, fail mağdura ilgili organın diyet bedelini ödemekle yükümlü olur.³⁶⁵ Buna karşılık Mâlikî mezhebi, müessir fiillerde de cana karşı işlenen suçlarda olduğu gibi tam kisasın geçerli olduğunu kabul eder ve kadın ile erkek arasında cinsiyet farkı gözetilmeksizin kisas uygulanmasını savunur.³⁶⁶

Hanefî mezhebine göre, bir Müslüman bir zimmiyi öldürdüğünde kisas uygulanır. Hanefiler bu görüşlerini Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'teki genel ifadelerle temellendirirler. “Öldürülenler hakkında size kisas farz kılındı”³⁶⁷, “sizin için kısasta hayat vardır”³⁶⁸ ve “haksız yere öldürülenlerin velisine bir yetki tanıdık”³⁶⁹ âyetlerinin umumî ifadeler taşıdığını ve Müslüman ile zimmi arasında bir ayrım yapmadığını belirtirler.³⁷⁰ Mâlikîlere göre ise, Müslüman bir kimse, zimmi (İslâm devletinde yaşayan gayrimüslim vatandaş) bir kişi karşılığında kisas edilmez. Bu görüşün dayanağı Kur'ân-ı Kerim'de yer alan, “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kisas farz kılındı...”³⁷¹ âyetidir. Âyette öncelikle müminlere hitap edilmekte ve aralarındaki kisasın uygulanış esasları belirtilmektedir. Âyetin devamındaki “hür ile hür, köle ile köle, dişi ile dişi” ifadesi, kısasta taraflar arasında bir statü eşitliği gerektiğini göstermektedir. Müslüman ile zimmi arasında İslâm hukukunda statü farkı bulunduğundan, bu eşitlik gerçekleşmediği için kisas uygulanamayacağı kabul edilmiştir.³⁷² Ayrıca, âyetin hitabının doğrudan müminler arasında cereyan eden olaylara yönelik olması sebebiyle, gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında kisasın cari olacağına dair bir delil teşkil etmediği ifade edilmiştir.³⁷³

³⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/163-164.

³⁶⁶ Karafî, *ez-Zahîre*, 12/317-324.

³⁶⁷ el-Bakara 2/178.

³⁶⁸ el-Bakara 2/179.

³⁶⁹ el-İsrâ 17/33.

³⁷⁰ Fahrüddin Osman b. Ali Zeyle'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd Dekâik* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 6/103.

³⁷¹ el-Bakara 2/178.

³⁷² Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müsteminîn fî Dâri'l İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 208.

³⁷³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/173; Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müsteminîn fî Dâri'l İslâm*, 208.

Evladını öldüren bir babaya kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda İslam hukukçuları arasında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre, evladını öldüren bir babaya kısas cezası uygulanmaz. Bunun delili, anne-babaya iyilik ve ihsanı emreden âyetler³⁷⁴ ile “Baba, oğlundan dolayı kısas edilmez” hadisidir.³⁷⁵ Ancak İmam Mâlik bu konuda farklı bir görüş benimsemiştir. Ona göre, bir babanın çocuğunu öldürmesi hâlinde eğer öldürme kasıtlı ve açık bir şekilde sabit olursa, yani olayda hata veya şüphe ihtimali bulunmazsa, baba hakkında da kısas uygulanır; eğer öldürmenin hata ile veya kasıtsız olduğu yönünde bir şüphe varsa, bu durumda kısas uygulanmaz.³⁷⁶

Erkeğin kadına karşı işlediği müessir fiillerde (organ kesme, yaralama gibi) kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda Hanefîler çoğunluk mezheplerden farklı bir görüş benimsemişlerdir. Hanefîlere göre, erkek ile kadının diyetleri arasında değer farkı bulunduğu için, bir erkeğin kadına karşı işlediği müessir fiillerde kısas uygulanmaz; bunun yerine fail, kadına organın diyet bedelini ödemekle yükümlü olur.³⁷⁷ Buna karşılık Mâlikîler ise, kadın ile erkek arasında kisasın geçerli olduğunu savunmuş, cinsiyet farkının kisasın uygulanmasına engel teşkil etmeyeceğini belirtmiştir.³⁷⁸

İslam hukukçuları, kısas davalarında affın, cezanın infazından daha faziletli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.³⁷⁹ Kasten öldürme ve yaralama suçlarında, mağdur tarafın suçluyu karşılıksız olarak affetmesi durumunda, suçlunun rızası aranmaksızın ceza düşer.³⁸⁰ Ancak, affın mahiyet ve kapsamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre, kasten öldürme ve yaralama suçlarında cezaların aynen sabit olduğu kısas uygulaması, suçlunun rızası olmadığı sürece maktulün yakınlarının diyet mukabilinde affetmelerine izin vermez. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre, af ancak karşılıksız olarak gerçekleşebilir. Suçlunun diyet karşılığında bağışlanması ise onun rızasına veya muvafakatine bağlıdır ve bu durumda “af” değil, “sulh” söz konusu olur.³⁸¹ Dolayısıyla, suçlunun bağışlanması ancak onun gönüllü rızası ile mümkündür. Ayrıca, kısas gerektiren suçlarda mağdur taraf cezayı affetme yetkisine sahip olsa da, suçu affetmesi mümkün değildir. Çünkü suçun affı, mahkumun tamamen cezasız kalması anlamına gelir ve bu durum kamu güvenliği açısından tehlike arz eder.³⁸² Bu sebeple, devlet, kamu maslahatı gözeterek

³⁷⁴ el-İsrâ 17/23-24.- el-Ankebût 29/8.

³⁷⁵ Ebu Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut, 1994), 8/38.

³⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4/1658.

³⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/136; Merginani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, 4/166.

³⁷⁸ Karafî, *ez-Zahîre*, 12/317, 324.

³⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/580.

³⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 10/288; Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi el-İslâmî*, 2/828.

³⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 8/249; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/328.

³⁸² Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi el-İslâmî*, 2/827.

suçlulara taazir cezası uygulama yetkisine sahiptir ve kamu düzenini korumakla yükümlüdür.³⁸³

2.2.2.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî, kısas cezasının uygulanmasına dair Kur’ân-ı Kerim merkezli yorumlarında bazı temel noktalarda benzer yaklaşımlar sergileseler de, metodolojik vurguları ve hukûkî ayrıntılara yükledikleri anlam bakımından farklılaşmaktadır. Her iki müfessir de Bakara 178. âyetini merkeze alarak kısasın farz bir ceza olduğunu vurgular. Cessâs, âyetteki hitabın “ey iman edenler” şeklinde başlamasına rağmen, bu hükmün sadece Müslümanlar arasında geçerli olmadığını, zimmîlerin öldürülmesi durumunda da kısas gerektiğini savunur. Zira ona göre, âyette geçen “öldürülen kişi” ifadesi umumîdir ve herhangi bir dinî ayrım gözetmeksizin bütün insanları kapsar. Bu yaklaşım, klasik Hanefî görüşten ayrılarak, Müslüman ile zimmî arasında kısas uygulanacağı yönünde eşitlikçi bir duruş sergiler. Benzer şekilde Kurtubî de hür ile köle, Müslüman ile zimmî arasında kısas uygulanabileceğini savunan yorumları aktararak bu görüşü Kur’ân-ı Kerim’deki “cana can” ifadesiyle temellendirir. Kurtubî’ye göre zimmî de bir can sahibi olduğu için onun canına kıymak haramdır ve Müslümanların canıyla eşit koruma altındadır. Bu açıdan bakıldığında, her iki müfessirin de zimmînin canının dokunulmazlığı ve kısas kapsamına alınması yönünde benzer bir hukûkî hassasiyet taşıdığı görülmektedir. Bununla birlikte, her iki müfessirin kısasın uygulanma yöntemi ve failin mali sorumluluğu konularında farklılıklar öne çıkar. Cessâs, kasten öldürme fiilinde diyetin âkile tarafından değil, doğrudan failin malından ödenmesi gerektiğini savunur. Bu noktada, Kur’ân-ı Kerim’deki “güzellikle diyet ödemek gerekir” ifadesinden hareketle failin şahsen mali sorumluluk taşıdığını ifade eder. Kurtubî ise, kısasın uygulanmasını devlet otoritesine (Ulu’l-Emr) bırakır ve bireylerin cezayı bizzat infaz etmesinin önüne geçer. Ona göre, İslam devleti hem cezalandırmanın meşruiyetini hem de sınırlarını belirleyerek adaletin sağlıklı ve intikamdan uzak şekilde tecelli etmesini güvence altına alır. Bu durum, Kurtubî’nin adaletin sadece hukûkî değil, aynı zamanda sosyal düzeni koruyan bir araç olduğunu düşündüğünü gösterir. Cessâs ise bireysel mali sorumluluğu daha ön plana çıkararak, failin şahsi ceza ve tazmin sorumluluğunu esas alır. Ayrıca Kurtubî, kısasın sadece infazdan ibaret olmadığını, aynı zamanda bağışlamanın ve sulhun da Kur’ân-ı Kerim’in önerdiği yollar arasında olduğunu vurgular. O, affetmenin ve diyetle uzlaşmanın da birer hukukî seçenek olduğunu ifade eder. Cessâs da benzer şekilde affetme durumunda

³⁸³ Yüksel Salman, *İslâm Ceza Hukukunda Af* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 206.

diyetin devreye gireceğini kabul eder, ancak burada da failin sorumluluğunu özellikle vurgular. Ona göre diyetin kaynağı yine failin malıdır.

Sonuç olarak, Cessâs kısas konusunda lafzın ötesine geçerek adalet temelli bir yaklaşım benimserken, Kurtubî kısasın sosyal düzen ve devlet otoritesiyle ilişkisini vurgulayan bir yorum geliştirir. Her ikisi de Kur’ân-ı Kerim’in adalet ilkesini merkeze alsada, Cessâs daha çok ferdî sorumluluğa, Kurtubî ise kamusal denetim ve hukûkî meşruiyete ağırlık vermektedir. Bu fark, Hanefî gelenekten gelen Cessâs’ın aklî kıyasa dayalı yorum çizgisiyle, Malikî gelenekten gelen Kurtubî’nin rivayet ve kamu düzeni eksenli yaklaşımı arasındaki metodolojik ayrımı da ortaya koymaktadır.

2.2.3. Diyet Cezası

“Diyet” kelimesi Arapça kökenli olup, ikinci babdan (veda-yedi fiilinden) türemiş bir mastardır. Bu kelimenin çoğulu “diyat” olarak gelir. Sözlükte “diyet” kelimesi, farklı anlamlara sahiptir ve bunlar şunlardır: Bir cana kıyıldığında karşılık olarak verilen mal, diyetini ödemek, bir kişinin, başkasına olan borcunu veya hakkını kabul ettiğini belirtmek ve helak olmak.³⁸⁴

Fıkıh literatüründe “diyet” kavramı, farklı mezhepler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Hanefîlere göre diyet, “kıyılan cana karşılık olarak verilen mal”dır. Ancak cana kıyma seviyesine ulaşmayan yaralama veya benzeri fiillerde ödenen bedel ise “erş” olarak adlandırılmaktadır.³⁸⁵ Hanefîler, bu iki kavramı ayırarak, diyetin daha ağır suçlar için, erşin ise daha hafif suçlar için verildiğini belirtmişlerdir. Hanefî kaynaklarının bazılarında ise diyet, “insanın canına ya da uzvuna karşı işlenen cinayetlerde ödenen bir bedel”³⁸⁶ olarak daha genel bir tanımla ele alınmış ve diyet-erş ayrımı yapılmamıştır. Şâfiîler de aynı görüşü benimsemişlerdir.³⁸⁷ Mâlikîlere göre, diyet, “hür bir kimsenin kıyılan canına ya da yaralanması durumunda bedel olarak ödenen mal”dır.³⁸⁸ Hanbelîlere göre ise, diyet, “cinayet sebebiyle mağdur olan kimseye veya onun velisine yapılan ödemedir.”³⁸⁹

İslam hukukunda diyetin meşruiyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir. “*Yanlışlıkla olması dışında bir mi’minin, bir mü’mini öldürmesi olacak şey değildir. Kim bir mü’mini*

³⁸⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 6/4802.

³⁸⁵ Ebubekir Ahmed İbn Muhammed İbn Ali İbn Muhammed el-Haddadi, *el-Cevheretü’n-neyyire* (Lübnan: Dar’ul-kütübi’l-ilmiyye, 2006), 2/341.

³⁸⁶ Merginani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî*, 4/464.

³⁸⁷ Şemsüddin Muhammed b. Ebi’l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn-i Şihabüddin er-Rameli, *Nihâyetü’l-muhtâc* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 7/315.

³⁸⁸ Sadık Abdurrahman el-Garyani, *Müdevvenetü’l-Fıkhi’l-Maliki* (Lübnan: Müessesetü’r-Reyyan, 2002), 4/526.

³⁸⁹ Mansur b. Yûnus el-Hanbelî, *Şerhu Müntehal-İradat* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 6/75.

yanlışıyla öldürür ise, bir mü'min köle azad etmesi ve affetmedikleri sürece ölen kimsenin ailesine diyet ödemesi gerekir. Öldürülen mü'min olmakla beraber düşmanınız olan bir topluluktan ise, mü'min bir köle azad etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise, ailesine teslim edilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlar için imkanı olmayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabul edilmesi için iki ay ard arda oruç tutması lazımdır.”³⁹⁰ Diyet, Kur’ân ile meşru kılınmıştır. Ancak miktarının belirlenmesi sünnete bırakılmıştır. Amr ibn-i Şuayb’dan rivayet edilen hadis şu şekildedir: “Rasûlullah (sav) hatanın diyetini köylerde yaşayanlar için dört yüz dinar olarak veya buna denk kıymette gümüş olarak kabul eder, bunu da develerin fiyatlarına göre tespit ederdi. Misal, develerin fiyatı artınca (diyetin dinar ve dirhem miktarını) artırır, develerin fiyatı düşünce de azaltırdı.”³⁹¹ Bu hadis, İslam hukukunda diyetin belirlenmesindeki esnekliği ve Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) uygulamalarını gösterir. Bu rivayette, diyetin miktarının belirlenmesi konusunda Peygamberimiz’in (s.a.s) o dönemdeki ekonomik koşulları dikkate alarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, Hz. Peygamber (s.a.s.) bir başka hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur: “Her kim haksız yere kasten bir cana kıyarsa, o kişi işlediği cinayet sebebiyle öldürülenin yakınlarına teslim edilir. Öldürülen kişinin yakınları, katili öldürme veya ondan diyet alma konusunda serbesttirler. Diyet miktarı ise 30 adet dört yaşına basmış dişi deve, 30 adet beş yaşına basmış dişi deve ve 40 adet altı yaşına basmış dişi devedir.”³⁹² Yine İbn Abbas’tan gelen bir rivayette Rasûlullah (s.a.s)’ın şöyle buyurduğu bildirilmiştir: “Parmaklar diyetle eşit değerdedir. Dişler de aralarında eşittirler. Köpek dişi azı dişine eşittir. Bunlar öbürlerine diyet meselesinde denktirler.”³⁹³ Bu hadis, İslam hukukunda organların diyetteki değerinin eşit olması gerektiğini açıklar. Adaletin sağlanması için, vücudun farklı parçalarının kaybı veya zarar görmesi durumunda, tazminatın adil bir şekilde belirlenmesi esastır. Peygamber Efendimiz (s.a.s) bu prensibi vurgulayarak, herkesin vücudunun her parçasının eşit bir değer taşıdığını ve bu değerlerin kaybının da eşit bir şekilde tazmin edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Diyetin meşruiyeti İslam hukukunda sağlam bir temele dayanır ve bu meşruiyetin kaynakları Kur’ân-ı Kerim, sünnet ve icmâdır. İslam tarihi boyunca, Peygamber Efendimiz’in döneminden günümüze kadar diyetin meşruiyeti ve uygulanması konusunda ümmet arasında genel bir görüş birliği sağlanmıştır.

İslam hukukunda diyet gerektiren cinayetler şu şekildedir:

³⁹⁰ en-Nisâ 4/92.

³⁹¹ Beyhakî, *Marifetu’s-Süneni ve’l-Asar*, 8/135.

³⁹² Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/229.

³⁹³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Kitabu’d-Diye” (No. 4559).

1- Amden öldürme: Amden kelimesi, bile bile, isteyerek, kasden öldürme anlamlarına gelir.³⁹⁴ Bir olayın amden öldürme sayılabilmesi için şu şartların gerçekleşmesi gerekmektedir: Öldürülen kimsenin dinin öldürülmesine izin vermediği bir kimse olması, öldürmenin katilin eylemi sonucunda, öldürücü bir alet ile gerçekleşmesi ve öldürme eyleminin kasıtlı olarak gerçekleştirilmiş olması. Amden öldürme durumunda, İslam hukukunda temel ceza kısas olarak belirlenmiştir. Ancak, öldürülen kişinin ailesi veya mirasçıları kısas yerine diyet talep etme hakkına sahiptir. Bu durumda, ceza diyet olarak değiştirilir ve katil, diyet bedelini ödemekle yükümlüdür.

2- Amde benzeyen öldürme: Bir kimseyi sopa, kamçı, taş, el veya yumruk gibi öldürücü olmayan bir şey ile öldürmektir.³⁹⁵ Bu gibi durumlarda kasıt değil, haddin aşılması vardır. Bu nedenle ceza olarak kısas değil, diyet uygulanır.

3- Hataen öldürme: Kasıtsız bir şekilde yanlışlıkla öldürmedir.

4- Hata mecrasında kabul edilen öldürme: Bir kimsenin ihtiyarı ve iradesi olmadan gerçekleştirdiği öldürmedir. Meselâ uyurken bir başkasının üzerine düşerek onu öldürmek. Burada kasıt ve ihtiyar yoktur.³⁹⁶ Bunun sonucunda da yine diyet ödenir.

5- Tesebbüben öldürme: Gerçekleştirilen eylem sonucunda dolaylı olarak meydana gelen öldürmelerdir. Meselâ bir yol üzerinde izinsiz bir şekilde açılan çukurun bir kimsenin ölümüne sebep olması tesebbüben öldürmedir.³⁹⁷ Bu durumda diyet gerekir.

Kisas veya diyeti gerektiren cinayetler için ortaya konulan beşli taksimat, Hanefî âlimlerine ait bir sınıflandırmadır. Hanefî mezhebine mensup âlimler, öldürme suçlarının farklı yollarla meydana gelebileceğini ve bu farklılıkların cezalara yansıyabileceğini dikkate alarak bu tür bir sınıflandırmaya gitmişlerdir. Şafîî ve Hanbelî âlimler cinayetleri, amden öldürme, amde benzeyen öldürme ve hataen öldürme olarak üçe ayırmışlardır. Mâlikîler ise, amden öldürme ve hataen öldürme olarak ikiye ayırmışlardır.³⁹⁸

a. Diyetin Hangi Mallardan Ödeneceği

İslam hukukunda diyetin miktarını belirlemek için en güvenilir kaynaklardan biri Hz. Peygamber'in (s.a.s) sahih hadisleridir. Bir rivayetin mütevatir olarak kabul edilmesi, o rivayetin birçok güvenilir kaynaktan, geniş bir topluluk tarafından aktarılmış olması anlamına

³⁹⁴ Muhammed Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr* (Mektebetü Lübnan, 1987), 163.

³⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, 2/553.

³⁹⁶ Esad Muhammed Said es-Sağircı, *el-Fıkhu'l-Hanefiyyu ve Edilletuhu* (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyip, 2008), 3/240.

³⁹⁷ Haddadi, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/32.

³⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletühü*, 6/222-224.

gelir; bu da onun doğruluğu hakkında kesin bir bilgi sağlar. Bu çerçevede, diyetin miktarının yüz deve olduğuna dair pek çok sahih hadis mevcuttur. Bu hadisler, diyetin miktarının belirlenmesi ve İslam hukukunda uygulanacak cezanın netleştirilmesi açısından önemli bir temel oluşturur. Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında diyetin miktarı olarak yüz deve belirlenmiştir. Bu, hem kasten öldürme suçunda kısas uygulanmadığı durumlarda hem de hataen öldürme vakalarında geçerli olmuştur.³⁹⁹ Bununla ilgili olarak şu hadisler aktarılmıştır:

“Şunu bilin ki kırbaç veya değnek ile kasta benzer şekilde öldürülen bir kimse için diyet-i muğallaza/ağırlaştırılmış diyet yani yüz tane deve verilmesi şarttır. Bunların da kırkı hamileliğinin ortalarında olan ve yavruları hala karınlarında bulunanlardan olmak zorundadır.”⁴⁰⁰

“Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem, yanlışlıkla adam öldürmenin diyetini yüz deve olarak belirledi.”⁴⁰¹

İslam hukukunda diyetin hangi tür mallarla ödeneceği konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Şafiî, diyetin yalnızca deveden ödenebileceğini savunmuştur; bu görüş Ahmed b. Hanbel’den de aktarılmıştır.⁴⁰² İmam Mâlik ise, kişinin hangi işle meşgul olduğuna bağlı olarak diyetin o maldan verilmesi gerektiğini belirtmiştir; yani deve ile ilgilenen deve, altınla uğraşan altın, gümüşle çalışan gümüş vermelidir.⁴⁰³ Ebû Hanîfe’ye göre ise, diyetin esasını altın, gümüş ve deve oluşturmaktadır.⁴⁰⁴ Hanbelî mezhebinde ise diyetin altın, gümüş, deve, sığır veya koyunla ödenmesi gerektiği kabul edilmektedir.⁴⁰⁵ İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de diyetin altın, gümüş, deve, sığır veya elbise ile ödenmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁶

Diyetin hangi tür mallarla ödeneceği ve bu malların miktarları İslam hukukunda detaylı bir şekilde incelenmiş olup, bu konuda farklı mezhepler ve fıkıhçılar arasında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe, tam diyet miktarını 100 deve, 1000 dinar altın veya 10.000 dirhem gümüş olarak belirlemiştir. Bu miktarlar, Hanefî mezhebinin temel görüşlerini yansıtır ve klasik İslam hukukunda yaygın olarak kabul edilir. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise, Ebû Hanîfe’nin belirlediği 100 deve, 1000 dinar altın ve 10.000 dirhem gümüş miktarlarını kabul etmekle birlikte, diyetin 200 sığır, 2000 koyun ve 200 takım

³⁹⁹ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 3/205.

⁴⁰⁰ Beyhakî, *Marîfetu's-Süneni ve'l-Asar*, 8/80.

⁴⁰¹ Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, 4/225.

⁴⁰² Nuruddin Ebu'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Heravi el-Kari, *Fethu Babi'l-Inaye bi Şerhi'n-Nukaye* (Beyrut: Daru'l-Erkam, 1997), 3/344.

⁴⁰³ Karafî, *ez-Zahîre*, 12/352.

⁴⁰⁴ Merginani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, 4/463.

⁴⁰⁵ Makdisi, *Kitabü'l-Furu*, 9/437.

⁴⁰⁶ Merginani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, 4/463.

elbiseden de ödenebileceğini belirtmişlerdir.⁴⁰⁷ İmam Mâlik, diyetin ödenmesinde deve ve dinar konusunda Ebû Hanîfe ile aynı miktarları kabul eder. Yani, 100 deve veya 1000 dinar altın üzerinden diyetin ödenmesi gerektiğini söyler. İmam Mâlik, diyetin dirhem üzerinden ödenmesi gerektiğinde, bu miktarın 12.000 dirhem olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁴⁰⁸ Bu, Ebû Hanîfe'nin belirlediği 10.000 dirhemden farklıdır ve Mâlikî mezhebinin bu konuda daha yüksek bir değer tespit ettiğini ortaya koymaktadır.

2.2.3.1. Cessâs Tefsirinde Diyet Cezası

Cessâs'ın görüşleri, İslam hukukunda cinayet ve diyet konusundaki farklı yorumları ve tartışmaları yansıtmaktadır. Bu görüşler, bir mü'minin diğer bir mü'mini öldürmesi durumunda geçerli olan hükümler ve yorumlar hakkında çeşitli bakış açıları sunar. Örneğin, Cessâs, Katâde'nin âyetteki fiilin anlamı üzerine yaptığı çıkarımda, Allah Teâlâ'nın hükmü ve emrine göre “bir mü'minin diğer bir mü'mini öldürmesi mümkün değildir” ifadesini aktarmaktadır. Bu durum, bir mü'minin diğer bir mü'mini öldürmesinin Allah'ın hükmü ve emriyle çeliştiğini, dolayısıyla caiz olmadığını ifade eder. Bu da, cinayetin İslam hukukunda kesin bir yasak olduğunu vurgular. Yine bazılarının mü'min birini öldürmeyi caiz kılabilen bir sebebin olmadığını söylediğini belirtmiştir. Yani, hiçbir koşulda bir mü'minin diğer bir mü'mini öldürmesi caiz kabul edilmez. Diğer bir görüş ise, mü'min bir şahsı öldürmeyi meşru kılacak bir sebebin hem günümüzde hem de geçmişte mevcut olmadığıdır. Bu durumda, hiçbir zaman ve hiçbir şart altında bir mü'minin diğer bir mü'mini öldürmesi meşru sayılmamıştır.⁴⁰⁹

Âyette yer alan (لَا) edatının anlamı üzerine de çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Bu kelime genellikle “istisna” anlamında kullanılır. Cessâs'ın aktardığına göre, bazı âlimler bu edatı “istisna-i munkatı” olarak değerlendirerek, “ancak bazen öldürebilir” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Diğer bazı âlimler ise âyetteki (لَا) edatının geçerli bir istisna olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda, “illa” edatı, bir mü'minin başka bir mü'mini öldürme yasağına dair belirli bir istisnayı ifade etmektedir. Örneğin, bir mü'min, başka bir mü'minin üzerinde müşriklere ait bir işaret (örneğin, müşriklere özgü bir sembol ya da kıyafet) gördüğünde, onu müşrik olarak yanlış değerlendirebilir ve bu nedenle onu öldürebilir. Bu durumda, öldüren kişinin niyeti bir mü'mini öldürmek olmadığı için, bu eylem kasıtlı bir cinayet değil, bir hata sonucu gerçekleşen bir öldürme olarak kabul edilir. Benzer şekilde, bir mü'min, başka bir

⁴⁰⁷ Muhammed b. Ali b. Süleyman İbn-i b. Ali b. Abdurrahman el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 711.

⁴⁰⁸ Karafi, *ez-Zahire*, 12/352.

⁴⁰⁹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/191-192.

mü'mini düşman olan müşriklerin yanında, örneğin bir savaş alanında müşriklerle birlikte görüp onu da müşrik zannedebilir ve bu nedenle yanlışlıkla öldürebilir. Bu durumda da öldürme eylemi, kasıtlı bir cinayet olarak değil, bir hata sonucu meydana gelen bir durum olarak değerlendirilir.⁴¹⁰

Cessâs, âyetteki ifadenin, bir müminin başka bir mümini yanlışlıkla müşrik zannederek öldürmesi durumu olarak yorumlanabileceğini belirtir. Ancak bu yorumun geçerli olabilmesi için belirli şartların sağlanması gerekmektedir ve bu şartlar çerçevesinde yapılan bir değerlendirme doğru ve sahih kabul edilir. Cessâs, yanlışlıkla gerçekleştirilen bir öldürmenin belirli koşullar altında mübah olabileceğini ifade eder. Yanlışlıkla öldürme, kasıt olmaksızın, bir hata sonucu meydana gelen bir eylemdir. Örneğin, bir mümin başka bir mümini müşrik olarak yanlış değerlendirip onu öldürürse, bu durumda kasıt bulunmadığı ve hata yapıldığı için öldürme eylemi mübah sayılabilir. Bu bağlamda, eğer öldüren kişi hatalı bir şekilde öldürme eyleminde bulunmuşsa, bu fiil mübah olarak kabul edilir.⁴¹¹

Cessâs, düşman tarafında bulunan bir mü'mini öldürmenin yanlışlıkla gerçekleşen bir öldürme olmadığını belirtir. Bu durumda, öldürme kasıtlıdır ve bu nedenle taammüden yapılmış bir eylem olarak kabul edilir. Cessâs, âyette bahsedilen durumun bu tür bir öldürme olmadığını ifade eder. Zira düşman tarafındaki bir mü'mini öldüren kişi, aslında bir hata yapmamış olup, bu nedenle eylemi bilinçli bir şekilde gerçekleştirmiştir.⁴¹²

Yanlışlıkla adam öldürme durumunda ödenmesi gereken diyetin üç yıllık bir süre içinde ödenmesi gerektiği konusunda İslam hukukçuları arasında bir görüş birliği bulunmaktadır. Fakihler, sulh olmaksızın ödenmesi gereken her diyetin bu süre zarfında ödenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu konuda sahabeden Eş'âs, Şâ'bî'den, Hakem de İbrahim'den şöyle bir rivayet aktarmıştır: “Beytûlmalden ilk defa maaş bağlayan ve diyetin hepsinin bu maaştan üç yıllık bir süre boyunca kesilmesi hükmünü veren kimse, Hz. Ömer b. Hattâb'dır (radiyallahu anh). Diyetin üçte ikilik kısmı iki yılda, yarısı iki yılda, bundan daha az bir kısmı ise aynı yıl içinde tahsil edilecekti.” Cessâs, Hz. Ömer'in (radiyallahu anh) bu şekilde hüküm verdiğini ve bu hükmün her tarafta duyulduğunu belirtmiştir. Selef ulemasından hiç kimse, Hz. Ömer'in bu hükmüne karşı çıkmamıştır. Ayrıca, büyük İslam merkezlerinin âlimleri de bu konuda hemfikirdirler. Bu durum, bu konuda muhalefet edilemez bir icmâ oluştuğunu göstermektedir.⁴¹³

⁴¹⁰ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/191-192.

⁴¹¹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/192.

⁴¹² Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/192-193.

⁴¹³ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/195.

Cessâs, “öldürülenin velileri katili diyetten ibrâ etmedikleri sürece...” ifadesine dikkat çekerken, bu durumu bir “sadaka” ile karşılaştırmaktadır. Bu benzetme ile Cessâs, borcun ibrâ edilmesi ve diyetin affedilmesi arasındaki hukuki benzerlikleri ortaya koymaktadır. Cessâs, bir kişinin bir başkasından alacağı olduğunda, alacaklı borçluya, “senden alacağım şeyi sana sadaka olarak saydım” dediğinde, bu durumun geçerli bir ibrâ olduğunu ifade eder. Burada ibrâ, bir kişinin alacağını sadaka olarak bağışlaması gibi değerlendirilmiştir. Bu, borcun affedilmesi anlamına gelir ve bu işlem, borçlunun onayını gerektirmez.⁴¹⁴

Cessâs’ın açıklamaları, yanlışlıkla adam öldürmenin diyeti olarak belirlenen yüz devenin yaş gruplarına göre dağılımını ve bu konuda ortaya çıkan görüş farklılıklarını da detaylı bir şekilde ele alır. Peygamber’den gelen rivayetlerde yüz devenin beş yaş grubuna ayrılması gerektiği görülmektedir. Fakat âlimler, kasta benzeyen öldürmenin diyeti kabul edilen yüz tane devenin yaşlarının üç veya dört grup şeklinde olması gerektiğini belirterek bu konuda ihtilâf etmişlerdir. Dört grup, diyetin dört farklı yaş grubundan oluşmasını önerir ve genellikle kabul edilir. Çünkü bu, Peygamber’in (s.a.s) “Diyet, yüz devedir” hadisiyle uyumlu ve daha dengeli bir dağılım sağlar. Üç grup ise, diyetin üç yaş grubundan oluşmasını önerir. Ancak, bu görüş bazı âlimler tarafından diyetin teminini zorlaştırmak olarak değerlendirilir ve bu sebeple genellikle delil yetersizliği ile eleştirilir. Cessâs, diyet develerinin bir kısmının hamile olmasını şart koşmanın, toplam deve sayısını artırmak anlamına geleceğini belirtir. Bu, develerin sayısının yüzün üzerine çıkmasına yol açar ve bu mevcut hadislerle çelişir. Dolayısıyla hamile develerin dahil edilmesi caiz görülmemektedir.⁴¹⁵

2.2.3.2. Kurtubî Tefsirinde Diyet Cezası

Kurtubî tefsirinde ilgili âyetin⁴¹⁶ kasten öldürmenin büyük bir suç olduğunu ve böyle bir fiilin asla yapılmaması gerektiğini vurgulamakta olduğunu ifade etmiştir. Normal şartlarda bir insanın böyle bir suçu işlemesinin unutkanlık ya da dikkatsizlik dışında kabul edilemez bir durum olduğunu da belirtmiştir.⁴¹⁷ Kurtubî’nin bu yorumu İslam hukukunda hayatın kutsallığını ve kasten öldürmenin ne kadar ağır bir suç olduğunu bir kez daha hatırlatır. Bu yaklaşım Müslümanların hem kasıtlı hem de hata ile dahi olsa cana kıymanın ne kadar ciddi sonuçlar doğurabileceğini kavramaları için bir uyarı niteliğindedir.

⁴¹⁴ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 3/198-199.

⁴¹⁵ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 3/208.

⁴¹⁶ en-Nisâ 4/92.

⁴¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/313.

Kurtubî'nin tefsirinde, Kur'ân-ı Kerim'de geçen “*ve akrabasına teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir*”⁴¹⁸ ifadesi üzerinde durulmakta ve diyetten kasıt olarak maktulün kanı yerine geçmek üzere velisine ödenen malın kastedildiği açıklanmaktadır. “Teslim edilecek” ifadesi ise ödenecek ve verilecek anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de diyetten neyin ödeneceği ve diyeti kimin ödeyeceği açık bir şekilde belirtilmemiştir. Âyetten, diyetin vacip olduğu mutlak olarak ifade edilmiş, ancak bunun âkile mi yoksa katile mi vacip olduğu belirtilmemiştir. Bu detaylar sünnetten öğrenilmektedir. Âkilenin diyeti ödemeye katılmasının vacip kılınması, borçların ödenmesinde ve zararların tazmin edilmesinde kabul edilen temel kurallara ve kıyasa muhalif olarak görülmektedir. Ayrıca bu, öldürenin günahının âkile üzerinde olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu hüküm, sadece bir dayanışma ve sorumluluk paylaşımı esasına dayalı olarak vacip görülmüştür.⁴¹⁹

Kurtubî'ye göre de, âkile, cinayeti işleyen kişinin asabesi (yakın akrabaları) olarak tanımlanır. Bu, genellikle cinayeti işleyen kişinin baba tarafından akrabalarını ifade eder. Hanım ve hanımın asabeleri (baba tarafından akrabaları) âkile sayılmaz. Ayrıca, anne ve baba tarafından aynı soyadına sahip kardeşler de âkile olarak kabul edilmez. Diyet, âkile tarafından taksitle ödenir. Bu, diyeti ödeyenlerin zaman içinde belli miktarlarda ödeme yapacağı anlamına gelir. Bu düzenleme, özellikle büyük meblağların ödenmesini kolaylaştırmak amacıyla yapılır. Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin hükmüne uygun olarak, âkileden diyeti üç yıllık taksitlerle ödemesi istenmektedir. Develerin gebe olabileceği ve bu durumun, mükelleflere zarar verebileceği düşünüldüğünden bu şekilde uzun vadeli ve taksitli ödeme tercih edilmiştir.⁴²⁰

Kurtubî, kadınların diyetinin erkeklerin diyetinin yarısı kadar olduğuna dair görüşün, birçok İslam âlimi tarafından kabul edildiğini belirtmiştir. Bu görüşün temel sebepleri ve uygulama alanları şu şekilde açıklamıştır. İslam hukukuna göre, kadınların diyetinin erkeklerin diyetinin yarısı kadar olduğu hususunda âlimler arasında bir icmâ vardır. Bu durum, yalnızca hata ile öldürme vakalarındaki diyet için geçerlidir. Kadın ve erkek arasında miras ve şahitlik gibi hukukî farklılıklar, diyet miktarındaki bu farkın gerekçesi olarak gösterilir. Kadının mirastan aldığı pay, erkeğin mirastan aldığı payın yarısıdır. Bu kural, kadın diyetinin erkek diyetinin yarısı kadar olmasını açıklayan bir sebep olarak öne sürülmüştür. Yine, iki kadının şahitliği, bir erkeğin şahitliği ile eşdeğer kabul edilir. Bu da, kadınların hukukî durumlarını etkileyen bir faktördür. Kadınlar ve erkekler arasındaki bu diyet farkı

⁴¹⁸ en-Nisâ 4/92.

⁴¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/315.

⁴²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/320.

yalnızca hata yoluyla öldürmeler için geçerlidir. Kasıtlı öldürme durumlarında ise, kısas uygulanır ve diyetin cinsiyete göre farklılaşması söz konusu değildir. Yani, kasıtlı öldürmelerde kadın ve erkek için kısas uygulanır ve diyet miktarının cinsiyete göre farkı söz konusu olmaz. Yüce Allah'ın âyetlerinde, “*Can, cana karşı kısastır*”⁴²¹ ve “*Hür de hüre karşılık kısastır*”⁴²² gibi ifadelerle, kasıtlı öldürmelerde kısas uygulanacağı belirtilmiştir. Bu âyetler, kısasın cinsiyetten bağımsız olduğunu ve hata yoluyla öldürmede diyet farkının cinsiyete göre uygulandığını ifade eder. Bu çerçevede, kadınların diyetinin erkeklerin diyetinin yarısı kadar olması, hata ile öldürme durumunda geçerli olup, kasıtlı öldürmelerde cinsiyet ayrımı yapılmadan kısas uygulanır.⁴²³

Kurtubî ilgili âyetin, İslam hukukunda kefarete veya keffarete gerektiren durumlarla ilgili olduğunu ve özellikle bir kişinin köle azat etme veya köle satın alma imkânı bulunmadığı hallerde uygulanacak cezayı açıkladığını belirtmiştir. Yüce Allah, “Kim bulamazsa” ifadesiyle köle azat edemeyen veya köle satın alacak maddi imkânı olmayan kişilere yönelik bir çözüm sunmaktadır. Bu kişi, köle azat edemediği veya köle satın alacak kadar serveti bulunmadığı takdirde, iki ay aralıksız oruç tutmalıdır. Bu süre zarfında arada bir gün oruç tutmamak, orucu yeniden başlatır ve kefaretin tamamlanması için süre uzar. Yani, arada bir gün oruç tutmamak kefareti baştan başlatır ve sürenin yeniden başlamasına neden olur.⁴²⁴

Kurtubî, âyette geçen “Allah’tan bir tevbe olmak üzere” ifadesinin, bir kefarete veya cezayı hafifletme amacıyla tutulacak olan oruçları belirttiğini söyler. Bu ifadenin, genellikle bir yükümlülüğü yerine getiremeyen veya belirli bir cezayı ödeyemeyen kişilere yönelik bir hafifletme anlamına geldiğini belirtir. Âyette geçen “Allah’tan bir tevbe olmak üzere” ifadesi, mastar olarak nasb edilmiştir. Bu, terim anlamında günahın kefareti olarak belirli bir eylemin yapılmasını ifade eder. Yani köle azat edemeyen kişilerin alternatif olarak oruç tutması gerekmektedir. Hata yoluyla öldürme durumunda kişinin gereken şekilde sakınmaması veya dikkat etmemesi tevbenin gerekli olduğunu ifade eder. Ancak bu durumun oruç yoluyla kefarete gerektirdiği belirtilmiştir. Yüce Allah, köle azat etmek yerine oruç tutmayı bedel olarak kabul ederek yükümlülüğü hafifletmiştir. Bu, kişilerin yükümlülüklerini yerine getirmeleri için bir kolaylık sağlar. Yüce Allah'ın, kişilerin nefislerine karşı hainlik etme durumlarını bildiği için yükümlülüklerini hafiflettiğini belirten âyetler, bu bağlamda kişilere kolaylık sağladığını ve yükümlülüklerin yerine getirilmesini kolaylaştırdığını ifade eder.

⁴²¹ el-Mâide, 5/45.

⁴²² el-Bakara 2/178.

⁴²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/325.

⁴²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/327.

Meselâ “Allah nefislerinize karşı hainlik ettiğinizi bildiği için tevbenizi kabul etti.”⁴²⁵ ile “O, sizin bunu sayamayacağınızı bildiği için tevbenizi kabul etti”⁴²⁶ âyetleri bu durumu ortaya koymaktadır.⁴²⁷

2.2.3.3. Mezhep Görüşleri

Diyet, bir canın bedeli olarak ödenen malın adıdır. İslâm hukukunda hataen ve şibh-i amd (kasten öldürmeye yaklaşan ancak tam kasıt unsuru bulunmayan) yoluyla işlenen öldürme suçlarında diyetin meşruiyeti naslarla⁴²⁸ sabittir. Bu tür suçlarda diyet, asli ceza niteliği taşır. Buna karşılık, taammüden (kasıtlı) işlenen öldürme ve yaralama suçlarında ise, öncelikli ceza kısastır. Ancak kısasın uygulanma imkanı yoksa —örneğin mağdurun veya velisinin caniyi affetmesi gibi durumlarda— kısas yerine bir bedel olarak diyet devreye girer. Hanefî mezhebine göre, hataya benzer (şibh-i amd) öldürme ve tesebbüben öldürme (öldürme kastı olmaksızın gerçekleşen yaralamalar sonucunda ölüm) durumlarında asli ceza doğrudan diyet olarak belirlenmiştir.⁴²⁹

Hanefî mezhebine göre hata mecrasında katil (yani failin hataen bir öldürmeye sebep olması), failin öldürme fiilini kasten yapmaması nedeniyle hataen öldürme kapsamında değerlendirilir. Mesela birinin uyurken başka birinin üstüne düşmesi ve onun ölümüne sebep olması bu kapsamdadır. Benzer şekilde, tesebbüben katil (dolaylı sebeple öldürme, yani doğrudan öldürme kastı olmadan bir fiil üzerinden ölümün gerçekleşmesi) de, Hanefiler başta olmak üzere bütün mezhep imamlarına göre hataen katil hükmünde değerlendirilir. Bu tür suçlarda asıl ceza olarak diyet uygulanır ve bu diyet, failin şahsen değil, âkilesi (yani yakın erkek akrabaları veya onların oluşturduğu topluluk) tarafından ödenir. Bunun amacı, failin kusurunun daha hafif olduğu bu durumlarda bireysel cezanın hafifletilmesi, toplumsal bir dayanışma ile hatanın telafi edilmesi, failin bir yönüyle mazur görülerek ağır bir kişisel yükün önlenmesi olarak açıklanabilir.⁴³⁰

İbn Kâsım, İmam Mâlik’in diyet ödeme yükümlülüğünün dağıtılmasıyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. İmam Malik’in görüşüne göre, diyetin ödenmesi yükümlülüğü kabilelere ve topluluklara dağıtılmalıdır. Bu dağıtım, bireylerin maddi durumlarına göre orantılı bir şekilde yapılır. Ödeme yükümlülüğü, bireylerin ekonomik durumlarına göre

⁴²⁵ el-Bakara 2/187.

⁴²⁶ el-Müzemmil 73/20.

⁴²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/328.

⁴²⁸ en-Nisâ 4/92.

⁴²⁹ Abdurrahman b. Muhammed Damad, *Mecmau’l-enhur* (Beyrut, 1998), 2/617-618.

⁴³⁰ Damad, *Mecmau’l-enhur*, 2/617-618.

belirlenir. Zenginler, zenginlikleri oranında daha fazla ödeme yapar. Daha az maddi durumu olanlar ise kendi mâlî güçlerine göre ödeme yapar. İmam Mâlik'e göre, bir kişinin ödemesi gereken miktar, yüz buçuk dirheme kadar çıkabilir, bu da kişinin mâlî durumuna göre belirlenen bir üst sınır olarak kabul edilir.⁴³¹

Hanefî fakihleri diyet ödemekle yükümlü bireylerin her birinin genellikle üç veya dört dirhem ödeme yapması gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Bu miktar fakihlerin tamamı tarafından kabul edilmiştir ve ödemeyi yapacak bireylerin ekonomik durumu gözetilerek belirlenmiştir. Bu miktar topluluk içindeki bireylerin çoğunlukla karşılayabileceği makul bir ödeme olarak kabul edilmiştir. Üç veya dört dirhemden daha fazla bir ödeme yapılması gerekip gerekmediği konusu fakihler arasında ihtilafıdır. Çoğu görüş üç veya dört dirhemden fazlasının ödenmesini gerektirecek herhangi bir delil bulunmadığını savunur. Bu nedenle daha fazla ödeme yapma yükümlülüğü genellikle kabul edilmez. Bununla birlikte diyet ödemekle yükümlü olanlar arasında yanlışlıkla öldürme gibi durumlarda katil de yer alır. Katil akrabalık veya kabile bağı gereği diyet katılmak ve kendi payına düşen miktarı ödemek zorundadır. İmam Mâlik de bu görüştedir.⁴³²

Miras konusunda ise, Hanefîlere göre, tessebbüben öldürme suçunda kast unsuru bulunmadığından dolayı katil mirastan mahrum edilmez; çünkü mirastan mahrumiyet için doğrudan ve kasıtlı bir fiil aranır. Buna karşılık diğer mezhepler, ister kasten ister hataen olsun, her türlü öldürme fiilinin mirastan mahrumiyete sebep olacağını kabul eder.⁴³³ Bu durum, kast unsurunun Hanefîler nezdinde mâlî cezalarda (örneğin mirastan mahrum bırakılmada) belirleyici bir etkisi olduğunu gösterirken, diğer mezheplerin kast unsuruna bu kadar ağırlık vermediğini ortaya koyar.

Ebû Hanîfe'ye göre kasten öldürme, silahla veya silah yerine geçen nesnelerle gerçekleştirilen öldürme eylemidir. Burada öldürme niyeti ve kullanılan araçlar belirleyici unsurlardır. Meselâ kesici bir aletle (bıçak, kılıç gibi) öldürme, silah yerine geçebilecek sivri veya kesici nesnelerle (kamışın kesici kabuğu, sivri bir değnek) öldürme, ateşle yakarak öldürme gibi eylemler bu kapsamda değerlendirilir. Bu tür kasten öldürmelerde, katile kısas uygulanır. Yani katilin de aynı şekilde cezalandırılması esastır. Bu konuda fakihler arasında ihtilaf olmadığı belirtilmiştir. Silah yerine geçmeyen ancak ölümle sonuçlanabilecek başka araçlar veya yöntemlerle yapılan öldürme ise, burada amaç öldürme olmasa da fiilin niteliği nedeniyle kasta benzer olarak değerlendirilir. Meselâ, baston, büyük veya küçük taşla vurarak

⁴³¹ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/196.

⁴³² Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/197.

⁴³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/366.

öldürme ya da suda boğarak öldürme. Kasta benzer öldürme durumunda, katilin âkilesi (katilin kan hısımları veya sosyal yardımlaşma grubu) ağırlaştırılmış diyet (diyet-i muğallaza) ödemek zorundadır. Ayrıca katilin kefaret vermesi gerekir. Burada ağırlaştırılmış diyetin anlamı develerin sayısının artması değil, yaşlarının büyük olmasıdır. Yani verilen diyetin değeri arttırılır. Ölümle sonuçlanmayan ancak yaralama ve sakatlama gibi sonuçlar doğuran saldırılarda ise kasta benzer öldürme hükümleri uygulanmaz. Saldırgan yaralamayı veya sakatlamayı gerçekleştirdiği nesneye göre ceza alır. Mümkünse saldırgana kısas uygulanır. Eğer kısas mümkün değilse yaralama veya sakatlamanın karşılığı olarak ağırlaştırılmış diyet verilir. Bu diyet yaralamanın veya sakatlamanın ciddiyetine göre belirlenir ve belirli sayıda deve ile ifade edilir.⁴³⁴

İmam Mâlik'in bu konudaki görüşleri, Hanefî mezhebi ve diğer bazı mezheplerin görüşlerinden farklılık göstermektedir. İmam Mâlik'e göre kasten öldürme, bir kişinin başka bir kişiye bilerek ve isteyerek, ölümle sonuçlanabilecek bir zarar vermesi durumudur. Örneğin, bir kimsenin diğer bir kimseye bastonla vurması, taş fırlatması veya başka bir şekilde taammüden vurması ve bu eylemin sonucunda kişinin ölmesi, kasten öldürme olarak kabul edilir. Bu, Mâlikî mezhebine göre taammüden öldürme kapsamında değerlendirilir ve katil kısas cezasıyla karşı karşıya kalır. İmam Mâlik'e göre kasta benzer öldürme diye bir kategori yoktur. Yani bir öldürme fiili ya kasden ya da hataen olarak sınıflandırılır. Kasta benzer öldürme Mâlikî mezhebi için geçerli bir kategori değildir. İmam Mâlik öldürme fiillerini sadece kasten ve yanlışlıkla olarak ikiye ayırır ve bu ayırmada bir orta yol veya üçüncü bir seçenek bulunmaz.⁴³⁵

Diyet miktarının yüz deve olduğu Peygamber Efendimiz'den (s.a.s) gelen haberlerle kesinlik kazanmıştır. Bu hüküm, İslam hukukunda yaygın olarak kabul edilen bir uygulamadır. Özellikle Peygamber Efendimiz'in Hayber'de öldürülen ve katili bilinmeyen Abdullah b. Sehl için Huvayyîsa, Muhayyîsa ve Abdurrahman'a yüz deve diyet ödemesi⁴³⁶ olayı bu uygulamayı teyit eden önemli bir örnektir. İslam hukukçuları, deve sahibi olan kimseler için diyetin yüz deve olması gerektiği hususunda icmâ etmişlerdir. Ancak, deve sahibi olmayanlar için diyetin ne şekilde ödeneceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Diyetin mal varlığına veya yerel ekonomik koşullara göre başka türden mal veya para ile ödenebileceği görüşü tartışılmıştır. Bazı âlimlere göre, altının yaygın olarak kullanıldığı bölgelerde yaşayanlar için diyet bin dinar altın olarak belirlenmiştir. Bu görüşe

⁴³⁴ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/200.

⁴³⁵ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, 3/201.

⁴³⁶ Müslim, *Kasâme*, 1-6.

göre altın standartlarının geçerli olduğu yerlerde diyet ödemesi altın cinsinden yapılmalıdır. Bu yaklaşım özellikle altının ekonomik ölçü birimi olarak kullanıldığı bölgelerde (örneğin Şam, Mısır ve Mağrip) geçerli olmuştur. İmam Mâlik'in görüşü de bu şekildedir. Gümüşün kullanımının yaygın olduğu bölgelerde ödenmesi gereken diyet miktarı ise oniki bin dirhemdir. Bu, Irak, Fars ve Horasan gibi gümüşün yaygın olarak kullanıldığı bölgelerde geçerli olmuştur. Mâlikî mezhebine göre, bu miktar Hz. Ömer'in belirlediği diyete dayanmaktadır. Hz. Ömer, altının kullanıldığı bölgelerde ödenecek diyeti bin dinar, gümüşün kullanıldığı bölgelerde ise oniki bin dirhem olarak belirlemiştir. Ebû Hanîfe ve es-Sevrî'ye göre ise, gümüşün yaygın olarak kullanıldığı bölgelerde diyet miktarı on bin dirhem olarak belirlenmiştir.⁴³⁷

2.2.3.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî, hataen öldürme fiiline ilişkin Kur'an-ı Kerim âyetlerini tefsir ederken, diyet cezası konusunda birçok ortak noktada buluşmakla birlikte, yönetsel ve ayrıntısal olarak bazı farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Her iki müfessir de cinayetin, özellikle bir müminin diğer bir mümini öldürmesinin, büyük bir günah olduğunu vurgulamıştır. Cessâs bu hususta Katâde'nin görüşüne yer vererek bu fiilin Allah'ın emrine tamamen aykırı olduğunu belirtmiş, Kurtubî ise cinayet fiilini kasten yapmanın asla meşrulaştırılamayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda her iki müfessir de hayatın kutsallığına dikkat çekmiş ve cana yönelik her türlü müdahalenin ağır sonuçlar doğuracağını ortaya koymuştur.

Âyetlerde geçen (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) edatının yorumu konusunda ise Cessâs, bu ifadenin “istisna-i munkatı” olup olmadığı yönündeki tartışmaları ele almış, bazı âlimlerin bu edatı istisna değil, bir zıtlık ifadesi olarak gördüğünü, bazılarının ise hataen öldürmenin bu kapsama girdiğini belirtmiştir. Kurtubî ise bu konuya doğrudan değinmemekle birlikte, âyetin genel anlamına uygun şekilde hata ile kasten öldürme arasındaki farkı esas alarak diyet ve kefareti yükümlülüklerini açıklamıştır.

Diyetin hükmü ve ödeme şekli açısından bakıldığında, her iki müfessir de diyetin velilere ödenmesi gereken bir yükümlülük olduğunu ve bu hususta Hz. Ömer'in uygulamasına dikkat çektiklerini belirtmişlerdir. Cessâs, Hz. Ömer'in diyeti üç yıl içinde taksitli ödeme şeklinde düzenlemesini sahabe ve tâbiîn tarafından benimsenmiş bir icmâ olarak değerlendirmiştir. Kurtubî de benzer biçimde bu uygulamanın toplumsal kolaylık sağlama

⁴³⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/316.

açısından yerinde olduğunu vurgulamıştır. Âkilenin sorumluluğu bağlamında da her iki müfessir, bu kurumun sünnetle sabit olduğunu ve failin baba tarafından akrabalarının bu yükümlülüğü taşıdığını ifade etmişlerdir.

Diyetin içeriği ve dağılımı konusunda Cessâs, yüz devenin yaşlarına göre nasıl taksim edileceğiyle ilgili farklı görüşleri aktarmış, üçlü ve dörtlü taksimlere yer vermiştir. Ayrıca diyet develerinin bir kısmının gebe olması gerektiği yönündeki görüşleri eleştirerek bunun sünnetle belirlenmiş miktarı fiilen artıracak ve dolayısıyla uygun olmadığını ifade etmiştir. Kurtubî ise bu teknik ayrıntılara girmemiş, diyetin velilere ödenmesi gereken maddî bir tazminat olduğunu vurgulamakla yetinmiştir.

Kadının diyeti meselesinde Kurtubî, kadınların diyetinin erkeklerin yarısı kadar olduğunu ifade etmiş ve bu konuda fukahâ arasında icmâ bulunduğunu belirtmiştir. Bu farkın yalnızca hataen öldürmelerde geçerli olduğunu, kasten öldürme durumunda ise kisasın uygulanacağını vurgulamıştır. Cessâs bu konuya doğrudan değinmemiştir. Ayrıca Cessâs, diyetin affi ve ibrâsı meselesine temas ederek, borç affi ile sadaka arasında kurduğu analogi üzerinden, diyetin de benzer şekilde ibrâ edilebileceğini savunmuştur. Kurtubî ise bu konuya tefsirinde yer vermemiştir.

Sonuç olarak, Cessâs ve Kurtubî, diyet cezasının mahiyeti konusunda benzer bir Kur'ânî anlayışı paylaşmakla birlikte, tefsir yöntemlerinde ve fikhî detaylara verdikleri önemde farklılık göstermişlerdir. Cessâs, Hanefî fıkıh usûlü çerçevesinde rasyonel yorumlara ve kıyasa ağırlık verirken; Kurtubî, Malikî geleneğin etkisiyle daha çok naklî deliller ve mezhep içi görüşler üzerinden kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur. Her iki müfessirin de yaklaşımı, İslam ceza hukukunda hata ve kasıt ayrımının toplumsal adalet ve bireysel sorumluluk bakımından ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

2.2.4. Tazir Cezaları

İslâm hukukunda tazir cezaları, diğer ceza türlerinden farklı olarak, belirli bir suç için sabit ve evrensel bir yaptırım belirlemez. Bu cezalar, suçun niteliği ve suçlunun durumu göz önünde bulundurularak değişkenlik gösterir ve bireysel olarak uyarlanabilir.⁴³⁸ Bu, cezaların toplumdan topluma ve aynı toplum içinde bireyler arasında farklılık gösterebileceği anlamına gelir. Örneğin, tazir cezalarında suçlunun sosyal durumu, niyeti ve suçu işleyiş şekli gibi faktörler göz önünde bulundurularak ceza hafifletilebilir veya ağırlaştırılabilir. Bu uygulama, suçun kendisi kadar suçlunun da göz önünde bulundurulması gerektiği prensibine dayanır. M.

⁴³⁸ Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi el-İslâmî*, 1/152.

Hamdi Yazır'ın ifadesi, bu prensibi net bir şekilde özetler: “Herhangi bir suçun çirkinliği sahibinin haysiyeti oranında artar.”⁴³⁹ Bu söz tazir cezalarında suçlunun sosyal statüsü, itibarı ve genel davranışlarının cezanın belirlenmesinde önemli olduğunu vurgulamaktadır.

İslâm hukukunda, diğer cezalarda (had ve kısas gibi) suçlunun cezâ ehliyetinin olması, yani akıl baliğ ve temyiz gücüne sahip olması zorunludur. Bu, cezaların adaletli bir şekilde uygulanabilmesi için temel bir şarttır. Ancak tazir cezalarında durum farklıdır; burada cezâ ehliyet zorunluluğu aranmamaktadır. Tazir cezalarında suçlunun cezâ ehliyetinin bulunup bulunmaması dikkate alınmaz ve bu tür cezalar mümeyyiz olan küçükler ve akıl hastalarına da uygulanabilir. Mümeyyiz küçükler eğitimi ve terbiye amacı ile tazir cezası verilebilirken akıl hastalarına ise tedavi edici veya koruyucu amaçlarla ta'zir cezası verilebilir.⁴⁴⁰ Bu uygulama, tazir cezalarının esnekliğini ve toplumsal yarar gözetilerek düzenlenmiş olduğunu göstermektedir. Bu durum tazir cezalarının temel amacının sadece cezalandırmak değil aynı zamanda eğitmek, ıslah etmek ve toplumu korumak olduğunu ortaya koymaktadır. Cezâ ehliyeti olmayan kişilere tazir cezası uygulanabilmesi, bu tür cezaların bireyin suça eğilimini düzeltmeye ve toplumsal düzeni sağlamaya yönelik bir işlev taşıdığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle tazir cezalarında cezai sorumluluğun rolü sadece suçun işlendiği durumu değil aynı zamanda suçlunun eğitimi ve ıslahını da göz önünde bulunduran bir yaklaşıma dayanır.

Tazir cezalarında, akrabalık ve mülkiyet gibi sebepler cezanın uygulanmasını etkileyebilir ve bazen cezaların hafifletilmesine veya uygulanmamasına neden olabilir. Bu durum tazir cezalarının adaletli ve makul bir şekilde uygulanmasını sağlamak amacıyla sosyal bağları ve kişisel ilişkileri dikkate almayı öngörür. Meselâ Hz. Ömer'in eşinin aynasını çalan kölesine verdiği tepki bu anlayışın bir örneğidir. Hz. Ömer, kölenin malını çaldığı için cezanın uygulanmaması gerektiğini belirtmiş ve kölenin elinin kesilmesine gerek olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴¹ Bu yaklaşım, kölenin suçunun aile içi bir mesele olduğunu ve cezanın bu bağlamda hafifletilmesi gerektiğini vurgular.

⁴³⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Özel Basımı, 2016), 6/309.

⁴⁴⁰ Ahmed Fethi Behnesi, *Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fıkhü'l-İslâmî* (b.y.: y.y., ts), 1/321.

⁴⁴¹ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut , Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1406), Hudud, 12.

2.2.4.1. Cessâs Tefsirinde Tazir Suçları ve Cezası

Cessâs tefsirinde, “*Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır*”⁴⁴² âyetinin Allah Teâlâ’nın erkekleri eşlerinin nafakalarını sağlama sorumluluğu nedeniyle, erkeklerin kadınları koruma ve gözetme görevine sahip olduklarını ifade ettiğini belirtmiştir. Buna göre erkek evin reisi konumundadır. Kadını idare ve tedip etmekle yükümlüdür. Bu durum erkeğin kadını evde tutma ve dışarı çıkmasını yasaklama hakkının olduğunu göstermektedir. Kadın da erkeğe itaat etmek ve günah içermeyen isteklerine uymakla yükümlüdür. Yine âyette yer alan “*Erkekler kendi mallarından harcamaktadırlar*”⁴⁴³ ifadesine dayanarak, erkeğin karısının geçimini sağlamakla yükümlü olduğu çıkarılmaktadır.⁴⁴⁴

Cessâs’ta yer alan bir rivayete göre, bir adam karısını yaralamış ve bu durum üzerine kadının kardeşi Resûlullah’a (s.a.s) giderek şikâyetle bulunmuştur. Peygamber Efendimiz (s.a.s) olay hakkında kısas hükmünü vermiştir. Ancak tam bu esnada Allah tarafından Nisa Suresi 34. âyet indirilmiştir: “*Erkekler, kadınların koruyucuları ve kollayıcılarıdır.*” Bu âyette, erkeklerin kadınların üzerinde bir sorumluluğa sahip olduğu ve onları koruma yükümlülüklerinin olduğu bildirilmiştir. Rivayetin devamında Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) “*Biz bir şey istedik ama Allah başka bir şey istedi*” ifadesi, Allah’ın hükmünün kısas kararının önüne geçmesi ve bu âyetin indirilmesiyle olayın farklı bir yöne evrildiğini göstermektedir.⁴⁴⁵

2.2.4.2. Kurtubî Tefsirinde Tazir Suçları ve Cezası

Kurtubî’nin tefsirinde, âyetteki “öğüt verin” ifadesinden maksadın Allah’ın kitabı ile öğüt vermek olduğu bildirilmiş, güzel arkadaşlığın ve güzel geçimin hatırlatılmasının istendiği ifade edilmiştir. “*Onları yataklarında yalnız bırakın*”⁴⁴⁶ ifadesinin de kadınlardan uzak durmayı ifade ettiği ve bunun güzel bir görüş olduğunu belirtilmiştir. Çünkü koca, kadının yatağından yüz çevirdiği takdirde, kadın kocasını seviyor ise bu durum ona ağır gelir ve üzüldür. Şayet ona kötülük eden birisi ise bu durumda kadının kötülüğü açık bir şekilde ortaya çıkar ve durumun ondan kaynaklandığı net bir şekilde görülür.⁴⁴⁷

⁴⁴² en-Nisâ 4/34.

⁴⁴³ en-Nisâ 4/34.

⁴⁴⁴ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 3/148.

⁴⁴⁵ Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur’ân*, 3/148.

⁴⁴⁶ en-Nisâ 4/34.

⁴⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/171.

2.2.4.3. Mezhep Görüşleri

Tazir cezasının en üst sınırı konusunda mezhepler arasında ve mezheplerin kendi içinde ihtilaflar bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, tazir cezasının azamisinin kölelere uygulanan cezanın miktarının esas alınarak en fazla 39 celde olabileceğini belirtmiştir. Ancak Ebû Yusuf bu konuda farklı bir görüş ileri sürerek, “hükümler aslen hür insanlar için geçerlidir, kölelik geçici bir koşuldur” demiş ve bir rivayette, hüre uygulanan en az miktardan eksik bir ceza yani 79 celde vurulabileceğini kabul etmiştir. Diğer bir rivayette ise, Hz. Ali’den nakledilen bir görüşe kıyasla, bu cezanın beş celde eksik olması şartıyla 75 celde olarak uygulanacağını söylemiştir. İbn Ebî Leylâ da bu görüşü benimsemektedir.⁴⁴⁸

Mâlikî mezhebine göre, haddin uygulanması gereken bazı suçlarda verilecek cezanın miktarını belirleme yetkisi tamamen devlet başkanına aittir. Bu görüşe göre devlet başkanı, toplumun maslahatını gözeterek, gerekli gördüğü durumlarda had cezasının öngördüğü sınırdan daha fazla bir miktar belirleyebilir.⁴⁴⁹ Böylece suçun ağırlığı, failin durumu ve kamu düzeni gibi unsurlar göz önünde bulundurularak cezanın toplumsal etkisi güçlendirilmiş olur. Bu yaklaşım, Mâlikîlerin kamu yararını (maslahat) esas alan hukuk anlayışlarının bir yansımasıdır. Kârâfî (684/1285) de tazir cezasının had cezasının üzerinde bir miktarda uygulanabileceği konusunda sahabenin icması olduğunu belirtmiştir, çünkü bu hadiseye sahabe arasında itiraz eden olmamıştır.⁴⁵⁰

Hanefîler’e göre⁴⁵¹ bedenî taziri gerektiren bir suçun sabit olması için, diğer kul haklarında olduğu gibi, kesin ve güçlü delillere dayanılması gerekir. Bu bağlamda, suçun ya sanığın ikrarıyla ya da geçerli bir delille sabit olması şarttır.⁴⁵² Hanefîler, tazir cezalarının temelinde insan hakkının bulunduğunu vurgulayarak, bu tür cezaların keyfî şekilde verilmemesi için ispat yollarında sıkı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Buna karşılık, Mâlikîler bedenî tazir suçlarının sabit olması konusunda daha esnek bir yöntem benimsemişlerdir. Onlara göre bir şahidin beyanı ve davacının yemini, suçun sabit olması için yeterli kabul edilir. Mâlikîler böylece hem mağdurun hakkını korumayı hem de toplumda adaletin daha hızlı bir şekilde sağlanmasını hedeflemişlerdir. Malî tazir cezasını gerektiren suçlar konusunda ise mezhepler arasında bir görüş birliği vardır. Hanefîler ve Mâlikîler başta olmak

⁴⁴⁸ İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr*, 4/214-215.

⁴⁴⁹ Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî ale’ş-Şerhi’l-kebîr*, 4/355.

⁴⁵⁰ Ahmed Fethi Behnesî, *et-Ta’zir fi’l-İslâm* (Kahire, 1988), 97.

⁴⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, 3/204.

⁴⁵² Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 7/65.

üzere dört mezhebe göre de, böyle bir suç ancak iki erkek ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğiyle sabit olmaktadır.⁴⁵³

2.2.4.4. Mukayese ve Değerlendirme

Cessâs ve Kurtubî, Nisâ Suresi 34. âyetini tefsir ederken, erkek-kadın ilişkileri bağlamında tazir türünden yaptırımların meşruiyetini ve sınırlarını farklı vurgularla açıklamışlardır. Cessâs, bu âyette erkeğin kadını tedip etme hakkını, onun mali sorumluluğuna ve aile reisliği konumuna dayandırmıştır. Ona göre erkek, kadının geçimini sağlamakla yükümlü olduğu için, aynı zamanda onu idare ve gerektiğinde cezalandırma yetkisine sahiptir. Bu kapsamda, erkeğin kadını evde tutma veya dışarı çıkmasını yasaklama hakkının bulunduğunu ifade eder. Bu anlayış, Cessâs'ın tazir cezasını, aile içi otorite ilişkisi içinde doğal bir kontrol mekanizması olarak gördüğünü göstermektedir. Ayrıca, Cessâs'ın aktardığı bir rivayet, bu anlayışı daha da pekiştirmektedir: Rivayete göre, bir adam karısını yaralamış, kadının kardeşi ise Resûlullah'a (s.a.s) başvurarak kısas talep etmiştir. Başta kısas kararı verilmişken, tam bu sırada Nisâ 34. âyet nazil olmuş ve bu âyetle birlikte Allah Teâlâ'nın erkeklere kadınlar üzerinde bir koruyuculuk ve yöneticilik vazifesi verdiği bildirilmiştir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) "Biz bir şey istedik ama Allah başka bir şey istedi" ifadesi, ilahi hükmün kısas kararını geri bıraktığını ve bu tür aile içi şiddet vakalarında tazir türünden tedip yöntemlerinin öne çıktığını göstermektedir. Bu yorumda, tazirin aile yapısını korumaya hizmet eden ve kamu otoritesinden ziyade özel alanda işleyen bir ceza olduğu açıkça görülmektedir. Buna karşılık Kurtubî, aynı âyeti tefsir ederken daha ahlâkî ve psikolojik bir yaklaşım benimsemiştir. "Öğüt verin" emrini, doğrudan Allah'ın kitabından yapılan nasihatle sınırlamış ve bu öğüdün güzel geçimi ve iyi arkadaşlığı hatırlatmak suretiyle yapılması gerektiğini belirtmiştir. Yani burada bir cezalandırmadan ziyade, olumlu telkin ve duygusal düzeyde bir uyarı amaçlanmaktadır. Ardından gelen "Yataklarında yalnız bırakın" ifadesini de kadından fiziksel olarak uzak durma anlamında yorumlamıştır. Kurtubî'ye göre, koca bu şekilde davranırsa, eğer kadın kocasını seviyorsa bu uzak durma ona duygusal olarak ağır gelir ve böylece hatasını fark edip davranışlarını düzeltir. Ancak kadın kötü niyetli biri ise, bu mesafe onu ifşa eder ve kötülüğü ortaya çıkar. Bu yaklaşımda Kurtubî, tazir mahiyetindeki tedbirleri daha çok duygusal ve sosyal etkiler üzerinden değerlendirmiş ve bu tür yaptırımların önleyici ve eğitici boyutunu öne çıkarmıştır. Kadına yönelik fiziksel cezaya

⁴⁵³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâfî, *el-İ'tisam* (Mektebetu't-Tevhîd, 2008), 2/115.

ilişkin açık bir destek vermektense, Peygamber'in sünneti ve genel ahlâk ilkeleriyle uyumlu olarak, daha çok sözlü ve psikolojik müdahaleleri öncelemiştir.

Sonuç olarak, Cessâs taziri, erkek otoritesini ve aile içi disiplini temin eden hukûkî ve toplumsal bir ceza aracı olarak konumlandırırken; Kurtubî, taziri bireyler arası ilişkilerde ahlâkî düzelmeyi hedefleyen yumuşak ve orantılı bir müdahale biçimi olarak ele almıştır. Her iki müfessirin yaklaşımı da yaşadıkları toplumsal ve mezhebî çevrenin etkisiyle şekillenmiş olup, tazirin sınırları ve uygulama biçimleri konusunda önemli farklılıklar ortaya koymaktadır. Cessâs Hanefî fıkıh anlayışının etkisiyle erkeğin yetkisini vurgularken, Kurtubî Malikî geleneğin ve Endülüs toplumunun yumuşak hukuk anlayışının etkisiyle daha çok maslahat ve toplumsal dengeyi gözetten bir bakış açısı sergilemiştir.



SONUÇ

Bu çalışmada, ahkâm âyetlerinin tefsirinde Cessâs ve Kurtubî'nin yaklaşımları ceza hukuku özelinde karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, her iki âlimin mezhep bağlılıkları, usûl anlayışları, hukukî yaklaşımları ve yorumlama yöntemlerinin hem benzerlik hem de bazı farklılıklar taşıdığını ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, Cessâs ve Kurtubî'nin mensup oldukları mezheplerin, onların tefsir metotları ve hüküm çıkarma biçimleri üzerinde doğrudan etkili olduğu görülmektedir.

Cessâs, Hanefî mezhebinin usûl ve prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kalmakta; âyetlerin zahirî anlamlarından hareketle doğrudan hüküm çıkarma yerine, lafzın ötesine geçerek toplumsal yararı gözetmektedir. Ancak bu fayda anlayışı, Hanefî geleneğin belirlediği sınırlar içinde şekillenmektedir. Özellikle had cezalarına ilişkin âyetlerde, nasların kesinliğine vurgu yapmakta ve herhangi bir maslahat yorumuyla bu hükümlerde esneme yapılamayacağını savunmaktadır. Kurtubî ise Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte, mezhep sınırlarını aşan, çok yönlü ve farklı mezheplere saygı gösteren bir anlayış benimsemektedir. Tefsirinde sadece Mâlikî görüşleriyle yetinmemekte; Şafiî, Hanbelî ve Hanefî âlimlerinin görüşlerini de sistematik biçimde sunmakta, eleştirmekte veya desteklemektedir. Ceza hukukuna ilişkin âyetlerde özellikle kamu yararına (maslahat) dayalı bir yaklaşım geliştirmekte; bazı durumlarda had cezalarının uygulanmasının ertelenmesi veya hafifletilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, onun şeriatın sadece bireysel değil, toplumsal ıslahı da gözetmesi gerektiğine olan inancını yansıtmaktadır.

İki müfessirin suç ve ceza konusundaki bakışları da önemli farklılıklar arz etmektedir. Cessâs, cezanın kesinliğini, şeriatın otoritesini ve toplumsal düzenin korunmasını esas alırken; Kurtubî, cezanın amacı olarak bireyin ıslahını ve toplumun dengesini ön planda tutmaktadır. Bu fark, özellikle had ve tazir cezaları konularında belirginleşmektedir. Cessâs, şeriatın koyduğu sınırların tartışma dışı olduğunu savunmakta; buna karşılık Kurtubî, bu sınırların uygulanmasında toplumsal şartların dikkate alınabileceğini ifade etmektedir.

Diyet konusunda da iki müfessirin yaklaşımı farklılık göstermektedir. Cessâs, diyetin şekil ve miktar bakımından sabit olduğunu ve bu konuda Kitap ve Sünnet'in kesin hüküm koyduğunu belirtmektedir. Ona göre diyet, ceza hukukunun değişmez unsurlarından biridir ve adaletin tecellisi için bu ilkelere bağlı kalınmalıdır. Buna karşılık Kurtubî, diyeti sadece bir maddî bedel değil, aynı zamanda barış ve toplumsal uzlaşmayı sağlayan bir araç olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle diyetin miktarının ve türünün, toplumun yapısına göre farklılık gösterebileceğini savunmaktadır.

Kadın-erkek ilişkilerine dair âyetlerde de benzer bir karşılaştırma yapılmaktadır. Her iki müfessir de erkeğin aile içindeki maddî ve koruyucu rolünü kabul etmekle birlikte, Kurtubî bu rolün kadının kişiliği üzerinde baskı kurmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da onun bireysel haklara daha açık bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Kıyas konusundaki yaklaşımları da benzer şekilde ayrılmaktadır. Cessâs, kıyasın ilâhî bir adalet ilkesi olduğunu vurgulamakta; bu cezanın uygulanmasında toplumun caydırıcılık ihtiyacına öncelik vermektedir. Ona göre, kıyasın sabit bir hak oluşu, kamu otoritesine geniş bir takdir yetkisi tanınamayacağı anlamına gelmektedir. Kurtubî ise kıyası, bireyler arası bir hak olarak görmekle birlikte, affın ve diyete yönelmenin daha faydalı olabileceği durumların bulunduğunu kabul etmektedir. Böylece Kurtubî, cezanın yalnızca uygulanması gereken bir yaptırım değil; aynı zamanda toplumsal barış ve bireysel ıslah için esnek şekilde değerlendirilmesi gereken bir araç olduğunu savunmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Cessâs'ın yaklaşımı daha çok normatif, sabit ve kuralcı bir anlayışa dayanmakta; hukukun otoritesini ve toplumsal düzenin muhafazasını esas almaktadır. Kurtubî ise yoruma açık, sosyal bağlama duyarlı ve adaletin ruhunu gözetten bir yaklaşım sergilemektedir. Bu farklılıklar, yalnızca klasik fıkıh mirası açısından değil, günümüz İslam hukuku düşüncesinin şekillenmesinde de yol gösterici nitelik taşımaktadır.

Sonuç olarak bu tez, Kur'ân-ı Kerim'deki ceza hukukuna dair ahkâm âyetlerinin, farklı mezhep anlayışları doğrultusunda nasıl anlamlandırıldığını ve bu anlamlandırma sürecinde müfessirlerin hangi metodolojik ve fikhî kriterleri esas aldığını ortaya koymaktadır. Özellikle Cessâs ve Kurtubî gibi iki büyük müfessirin mukayesesini, Kur'ân-ı Kerim'in aynı âyetlerinin nasıl farklı yorumlara konu olabileceğini, fıkıh-tefsir ilişkisinin ne derece güçlü olduğunu ve mezhep mensubiyetinin bu yorumlarda ne kadar belirleyici bir rol oynadığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda çalışmanın, hem klasik dönem İslam hukuk metodolojisinin anlaşılmasına hem de çağdaş dönemde Kur'ân-ı Kerim merkezli hukuk tartışmalarında izlenecek usûl ve yaklaşım biçimlerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Tez, aynı zamanda mezhep farklarının sadece görüş farklılığı değil, metodoloji ve değer öncelikleri farklılığı olduğunu ortaya koyması bakımından da dikkate değer nitelik taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar. “Endülüs’ün Kırâat İlmindeki Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- Al Abdullah, Huda Brahım Hussein. *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an Tefsiri Bağlamında İmam Kurtubînin Keffaret Hükümlerindeki Tercihleri (Derleme ve İnceleme)*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Alâ’uddîn es-Semerkindî, Ebû Bekr. *Tuhfetü’l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1994.
- Alsultan, Ali Ahmed Mahmood. *Kurtubî’nin el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân Tefsiri Bağlamında Fankulât-Cevabî Konuşma Kavramı (Nisâ Sûresinden Yusuf Sûresinin Sonuna Kadar)*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Atmaca, Gökhan - Hoyladı, Adnan. “İmam Mâturîdî ve Cessâs’ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 571-603.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 3. Basım, 2018.
- Aydın, Melikşah. “Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti’nde Siyasi İktidar Düzenine İsyan (Bağy) Suçunun Görünümü”. *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 2 (31 Temmuz 2023), 35-70.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1411.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd (786/1384). *el-İnâye ale’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-. *Târîhu medîneti’s-selâm ve ahhâru muhaddisihâ ve zikru kuttânihê’l-ulemâ min ğayr-i ehlihê ve vâridihê*. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2000.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü’l ârifîn esmâ’ü’l-mü’ellifîn ve âsârü’l-musannifîn*. İstanbul: Matbaatu’l-Behiyye, 1951.

- Bardakoğlu, Ali. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta’zîr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2011.
- Bayram, Abdullah. “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 75-95.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer’î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 171-200.
- Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin el-Câmi’ li-Âhkâmî’l-Kur’ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirmesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 5-58.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *et-Ta’zir fi’l-İslâm*. Kahire, 1988.
- Behnesi, Ahmed Fethi. *Mevsûatü’l-cinâiyye fi’l-fikhî’l-İslâmî*. b.y.: y.y., ts.
- Bernand, Marie - Yığın, Adem. “Cessâs’ın Bir Yazması Işığında Hânefî Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 125-144.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Marifetu’s-Süneni ve’l-Asar*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. Beyrut, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. Ankara: Doğu Matbaası, 1962.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Boynukalın, Mehmet. “Suç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebî Bekr Ahmed er-Râzi el-. *Âhkâmu’l-Kur’ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-ı İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-fikhî’l-Hanefî*. thk. Muhammed İsmetullah İneyetullah. I-VIII Cilt. Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-şerîf. *et-Ta’rifât*. Beyrut, 1985.

- Çalışkan, İbrahim. “İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990).
- Damad, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmau’l-enhur*. Beyrut, 1998.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu’l-Hasan el-Bağdadî ed-. *Sünenü Dârekutnî*. thk. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemâni el-Medenî. Beyrût: Dâru’l- Mârifê, 1386/1966.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Mehmet. “Ahkâmu’l-Kur’ân ve Kurtubî’nin Tefsir Anlayışı”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 27 (2019), 7-27.
- Derdîr, Ebü’l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammedi’i-Adevi (1201/1786). *Şerhu’l-Kebir ale’l-Muhtasar-ı Halîl*. Dâru’l-Fikr, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Muhammed Arafa. *Hâşiyetü’l-Desûkî ale’ş-Şerhi’l-kebîr*. Dâru’l-fikr, ts.
- Dumlu, Ömer. *Kur’an’da Bazı Kavramlara Bakış*. İzmir: Anadolu, 1999.
- Duran Altınay, Makbule. *Cessâs’ın “Ahkâmü’l Kur’ân” ve Kurtubî’nin “el-Câmi li-Ahkâmi’l Kur’ân” Adlı Eserlerinde Talâk Sûresi’nin Tefsîri*. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kamil Kurre Büleli. 7 Cilt. Darü’r Risaletü’l Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû’l-Vefâ Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim. *el-Cevâhiru’l-mudîyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*. Kahire: Dâr-ı Hacer, ts.
- Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî el-Bâcî. *el-Müntekâ Şerhu Muvattai’l-İmam Malik*. Beyrut, 1983.
- Eren, Cüneyt - Erbaş, Muammer. *Kur’an İlimleri ve Tefsîr İstılahları*. İstanbul: Katre, 2008.
- Eryarsoy, M. Beşir. *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te’siri*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-lüğa*. Kahire: Dâru’l-Mısriyye, t.s.
- Feyyûmî, Muhammed Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-. *el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi’ş-Şerhi’l-kebîr*. Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fidan, Ali Rıza. *Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs’ın Mefhûm-i Muhâlif Anlayışı ve Ahkâm Âyetleri Tefsirine Yansıması*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Garyani, Sadık Abdurrahman el-. *Müdevvenetü'l-Fıkhî'l-Maliki*. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 2002.
- Gazzî, Takiyyuddîn Abdulkadir et-Temîmî ed-Dârî el-. *Tabakatu's-Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hılv. Riyad: Daru'r-Rufâi, 1983.
- Gökmen, Ramazan. *Kurtubî Tefsîri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkamu'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsîrinde Fıkhî Tefsîr Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsîr*. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996.
- Haddadî, Ebubekir Ahmed İbn Muhammed İbn Ali İbn Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Lübnan: Dar'ul-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Hameed, Idrees Sabah. *El-Cessâs ve el-Kiyâ el Herrasî'nin Ahkamu'l-Kur'ân Adlı Kitaplarındaki Bazı Fıkhî Görüşlerin Mukayesesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hanbelî, Mansur b. Yûnus el-. *Şerhu Müntehal-İradat*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Hasan, Hasan İbrâhîm. *Târihu'l-islâmî's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâî*. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1996.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Süleyman İbn-i b. Ali b. Abdurrahman el-. *ed-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hucvî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikrî's-sâmî fî târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1396.
- Itr, Nûreddîn. *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Dımaşk: Daru'l-Hayr, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *el-İ'tisam*. çev. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Düreyd, Ebû bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Muhammed el-Ya'meri el-Malikî. *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmuaid Dân. Dairatü'l Maarifi'l-Osmaniye, 1972.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub, 3. Basım, 1417.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid vd. 5 Cilt. Darü'r Risaletü'l Alemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Dâru'l Mearif, 1979.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (970/1562). *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1413.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Mısır: Matbaatu'l-Cemâliyye, 1329.
- İbn-i Kutluboğa, Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-. *Terâcim fî Tabakâ-ti'l-Hanefiyye*. Bağdat, 1962.
- İbnu'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahya. *Kitabu Tabâkâtu Mu'tezile*. Lübnan, 1961.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Kahire, 1967.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Mısır, 1316.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Ebû Yûsuf Ali Tâvil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Nihâyetü'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilaf*. İstanbul, 1330.
- Jawîsh, Abdulkarım. *Irak ve Semerkant Hanefî Usulcülerinin Nesih Anlayışı (Cessâs ve Semerkandî Özelinde)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Jumaah, Tareq Hussein. *Kurtubî ve İbn Âşûr Tefsirlerinde Övgü ve Takdir Âyetleri: Objektif Araştırma*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kaleci, Muhammed Ruvas - Kunejbî, Hamid Sadık. *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*. Daru'n-Nefâis, 1988.
- Karabulut, Ersel. *Cessâs'ın Kıyas Anlayışı ve Ahkâmu'l-Kur'ân'a Yansıması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdris el-. *ez-Zahîre*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kari, Nuruddin Ebu'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Heravi el-. *Fethu Babi'l-Inaye bi Şerhi'n-Nukaye*. Beyrut: Daru'l- Erkam, 1997.
- Kasabî, Mahmut Zelat el-. *el-Kurtubî ve Menhecühu fî't-Tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâiu's-sanâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1974.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zunûn*. Ankara, ts.
- Kattân, Mennâ' el-. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.
- Keskin, Zeki. *Bir Müfessir Olarak İmam Kurtubî'nin Tefsir Metodolojisi*. Fecr Yayınevi, 2024.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhira*. thk. Muhammed b. İbrâhîm es-Sadık. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr*. Dâru'l-Beyân, 1407.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkam Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları (Cessas-Kurtubî Mukayesesi)*. İlahiyat Kitap, 2024.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Seâdet, 1906.
- Mahmûd Selman, Meşhur Hasan. *el-İmâm el-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Makdisi, Şemsüddin Muhammed b. Müflih el-. *Kitabü'l-Furu*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003.
- Makkârî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâder, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut , Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1406.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. thk. Ahmet Câd. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414.
- Merağî, Abdullah Mustafa el-. *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*. Mısır: Matbaatü Ensâri's-Sünne, 1947.
- Merakişî, Abdü'l-Melik el-Ensari el-. *ez-Zeyl ve't-tekmile*. Tunus: Daru'l-Arabi'l-İslâmi, 2012.
- Merginani, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdi'l-Celîl el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*. Mektebetu Dâri'l-Hadis, 2009.
- Muhammed, Ebû Zehrâ. *İslâmda Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdulkadir Şener. İstanbul, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Matbaat-ü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1374.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, I., 1990.
- Özşenel, Mehmet. "Meâni'l-Âsâr". Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Peker, Tahsin. *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Rameli, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza İbn-i Şihabüddin er-. *Nihâyetü'l-muhtâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 2003.
- Ru'aynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-. *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l- Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*. Dimaşk: Mektebetü'l-Ğazzâlî, 1400.
- Sağircı, Esad Muhammed Said es-. *el-Fıkhu'l-Hanefiyyu ve Edilletuhu*. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyip, 2008.

- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Mısır: Matbaatu's Seâde, 1323.
- Salman, Yüksel. *İslâm Ceza Hukukunda Af*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Saymerî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Alî b. Muhammed b. Ca'fer es-Saymerî el-Hanefî es-. *Âhbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu*. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Senûsî Bel'am, Miftâh es-. *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fî't-Tefsir*. Bingazi: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Soyarslan, Zeyben. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî (Ö. 321/933) ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (Ö. 271/981) Ahkâmü'l-Kur'an'larının Rivayet ve Re'y Kullanımları Açısından Karşılaştırılması". *Diyanet İlmi Dergi* LX/2 (2024), 423-460.
- Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Mısır, 1964.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut, 1983.
- Şâtıbî el-Gırnâtî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-İ'tisam*. Mektebetu't-Tevhîd, 2008.
- Şelebî, Hind. "el-Cessâs". Beyrut: Mevsûatu A'lami'l-Ulemâi ve Udebâi'l-Arabi'l-Müslimîn, 2005.
- Şerîcî, Muhammed Yusuf eş-. "el-Cessâs". Dimaşk: el-Mevsûatu'l-Arabiyye, 2003.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Beyrut: y.y., 1390/1970.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Meani Elfazi'l-Minhac*. Beyrut, 1990.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Ahkâmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. Mısır, 1968.
- Tekin, Abdülkadir. "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 99-139.
- Tunç, Cihat. *Sistemâtik Kelam*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Uceyl, Casim Neşemî. *el-Fusûl fîl-Usûl Mukaddime*. Kuveyt: Vüzerâtü'l-Evkaf, 1994.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-Cinâi el-İslâmî*, 1415.

- Udeh, Abdülkadir. *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul, 2012.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi (Taberi ve Cessas Örneği)*. Son Çağ Yayınları, 2023.
- Yaşar, Yiğit. *İslam Ceza Hukuku: Hükümlerin Yürürlüğü*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Özel Basımı, Tıpkı Basım., 2016.
- Yıldırım, İlyas. "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 5/2 (2019), 623-653.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler (Siyasî Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Yılmaz, İsmail. *Kurtubî'nin Had Cezalarını Tefsirindeki Metodu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut - Kamil el-Harrat. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zelat, Kasabî Mahmûd. *el-Kurtubî ve Menhecuhû fî't-Tefsir*. Kahire: Dârü'l-Ensar, 1979.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müsteminîn fî Dâri'l İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Zeyle'î, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd Dekâik*. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletühü*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1989.

ÖZ GEÇMİŞ**ESMA GÜLER****Öğrenim Bilgisi**

Yüksek Lisans 2022-2025	Amasya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN
Lisans 2010-2015	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

