



**HANEFÎ MEZHEBİNDE İSTİHSAN VE
KERÂHİYYE KONULARININ DEĞİŞİM VE
GELİŞİMİ**

Ayhan KURT

Doktora Tezi

Temel İslâm Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Yusuf ŞEN

2025

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU DOKTORA PROGRAMI

**HANEFİ MEZHEBİNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYE KONULARININ DEĞİŞİM
VE GELİŞİMİ**

DOKTORA TEZİ

Ayhan KURT

Danışman: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

BAYBURT – 2025

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Yusuf ŞEN danışmanlığında, Ayhan KURT tarafından hazırlanan “Hanefî Mezhebinde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi” başlıklı bu çalışma, 28.02.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Üye : Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Üye : Prof. Dr. Emrullah DURLU

Üye : Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Üye : Doç. Dr. Fatih KAYA

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Bünyamin ALİM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Yusuf ŞEN danışmanlığında hazırlamış olduğum “Hanefî Mezhebinde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi” başlıklı doktora tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

28.02.2025

Ayhan KURT



ÖN SÖZ

Günümüzde siyasî, kültürel, ekonomik, dinî ve toplumsal alanlarda hızlı bir değişim yaşanmaktadır. Yaşanan bu değişim ve dönüşümden insanların dinî düşünceleri, yaşantıları ve din-hayat ikilemindeki algı ve anlayışları da etkilenmektedir. Bu bağlamda özellikle insanların dinî hayatlarını mantıklı, sistemli, tutarlı ve sağlıklı bir zeminde yaşamalarını temin eden mezhepler, yoğun bir şekilde tartışma konusu yapılmaktadır. Öyle ki, mezhepler müslümanların başına gelen her olumsuz hadisenin müsebbibi olarak görülmekte ve dışlanmaktadır. Hızlı bir değişim ve bilgi kirliliğinin yaşandığı, her türlü değer yargısının ötelendiği, ters yüz edildiği, yanlış ve doğru düşüncenin birbirine karıştığı/karıştırıldığı günümüz dünyasında mezhepler, insanları üst ilkeler ve genel kurallar çerçevesinde birleştiren, bütüncül ve sistemli bir yapı olarak önemini daha çok hissettirmektedir.

Mezhep ekseninde düşünmek, zannedilenin aksine statik ve durağan bir düşünsel faaliyeti değil, dinamik ve üretken bir zihnî faaliyeti ve süreci ifade eder. Detaylarda farklı düşünceler olsa da mezhepler, esasında insanları ana ilkeler etrafında ve belli bir hukuk sistematigi çerçevesinde birleştiren ve bütünleştiren kuramsal yapılardır. Bu yönüyle mezhepler, esasında insanların sağlıklı, tutarlı bir dinî düşünceye sahip olmalarının ve sağlam dindarlıklarının temel direğini oluşturur.

Amelî mezheplerin ilki olan Hanefî mezhebi de Ebû Hanîfe ve onun talebelerinin fikhî görüşleri, rivayetleri, rey ve içtihatları ve sonraki fakihlerin, içinde bulundukları devrin şartları ve insanların ihtiyaçları çerçevesinde meseleleri yeniden değerlendirmeleri, yorumlamaları ve bunlar arasında makul bir denge kurmaları ile gelişip yayılmıştır.

Hanefî mezhebi klasik ve sonraki dönem temel eser ve şerhlerinde istihsan ve kerâhiyye konuları ile ilgili içtihadî hükümlerin nasıl ele alındığı, tarihi süreciyle nasıl bir gelişim ve değişim seyri izlediği ve bugünkü meselelere etkisini ortaya koymak düşüncesiyle hazırladığımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, istihsan ve kerâhiyye kavramlarının sözlük ve terim anlamlarına, özellikle kerâhiyyenin Hanefî literatüründeki kavramsal boyutlarına, örf-âdet, zarûret, kolaylık, ahlak ilkeleri ile ilişkisine, haram ve mübah kavramları ile benzer ve farklı yönlerine ve ne anlama geldiklerine dair bilgilere yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca lâ be'se (bih), ihtiyat, ruhsat, zühd/ vera'/takvâ, hilafü'l-evlâ, fesadüzzaman gibi kavramlara da araştırma konumuz kapsamında yer verilmiştir.

İkinci bölümde, Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında "istihsan ve kerâhiyye" başlığı altında genel olarak yiyecek ve içeceklerle ilgili at, eşek ve katır etleri ile bunların

sütleri; ev eşyaları ile ilgili altın, gümüş ve ipek kullanmanın hükmü; yapılan ihbarlarla ilgili kâfir, fâsık ve çocuğun ihbarı; giyinme ve süslenmeyle ilgili ipek, altın- gümüşün takı olarak kullanılması ve altın yüzük kullanımı; kadın erkek arasındaki mahremiyetle ilgili bakma, dokunma ve bunların aynı cins ve farklı cinslere göre sınırları; alışverişle ilgili karaborsa (ihtikâr), silah ve üzüm satışı, hayvan terslerinin satışı, zimmîye içki taşımak; eğlence ve yarışmalarla ilgili müzik, müzik âletlerini dinleme, müzikli ortamda bulunma, satranç, tavla, yarışmalar ve yarışma ödülleri; çalışma ve helal kazançla ilgili kazanç, kazanç yolları, yeme içme ve ev geçimine dair meseleler; konuşma ve sözle ilgili Kur'an okuma, zikir, tespihat, yalan, gıybet; muhtelif konularla ilgili beden estetiği, ehl-i kitabı ziyaret, haram madde ile tedavi, iğdiş, selâm verme ve âdâbı, dua, cami kapılarının kapatılması, camilerin süslenmesi ve cami âdâbı gibi meselelere dair içtihatlar incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, istihsan ve kerâhiyye ile ilgili güncel tartışma konularından resim, heykel, mûsikî, karşı cinslerin tokalaşması, piyango, sinema, sun'î tohumlama, organ nakli ve ötanazi gibi konular hakkında fikhî görüşler sunulmuş ve güncel değerlendirmeleri hakkında fakihlerin içtihatları ele alınmıştır.

Bu tezimin yazılmasına kadar ki aşamada birçok değerli hocalarımın üzerimde emeği, katkısı ve akademik müktesebatımda etkileri büyüktür. Bu çalışmada Kur'an ve Sünnet'in ilgili nassları dışında İslâm hukukçularının fîrû ve usûl kitaplarında yer alan görüşleri, problem çözmedeki yöntemleri ve somut örnekler üzerindeki açıklamalarının da katkısı olmuştur.

Bu çalışmanın adının belirlenmesinden kaleme alınmasına kadarki süreçte yapıcı yönlendirmeleri, değerli önerileri ve doktora dersleri aşamasındaki öğretici ve teşvik edici yönlendirmeleri ile bana destek olan danışman hocam Prof. Dr. Yusuf ŞEN'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca her zaman görüşlerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Tevhit AYENGİN'e ve değerli katkıları ile bilgi ve deneyimlerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI'ya şükranlarımı arz ederim.

Tez sürecinde yazım ve şekli düzenleme noktasında desteklerini esirgemeyen İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve Norveç Arktik Üniversitesi'nde Dr. Selim TİRYAKİOL hocama ve bu süreçte her zaman fedakârlık gösteren eşime ve anlayışları için çocuklarım Bedirhan, Yusuf Mirza ve Yunus Emre'ye teşekkür ederim.

Ayhan KURT

ÖZET

DOKTORA TEZİ

HANEFÎ MEZHEBİNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYE KONULARININ DEĞİŞİM VE GELİŞİMİ

Ayhan KURT

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Bayburt-2025, Sayfa: 304

Yaşadığımız asırda her alanda yaşanan hızlı değişim ve dönüşüm nedeniyle insanların dinî düşünceleri, yaşantıları ve din-hayat ikilemindeki algı ve anlayışları da değişmektedir. Bu bağlamda özellikle insanların dinî hayatlarını mantıklı, sistemli, tutarlı ve sağlıklı bir zeminde yaşamalarını temin eden mezheplerin günümüzdeki varlığı ve işlevi daha da önemli hale gelmiştir. Hızla değişen ve gelişen günümüz şartlarında yeni ortaya çıkan meselelerin fikhî çözümünde tutarlılık ve sistematiklik açısından mezhep sistematğine baş vurmak önemlidir. Zira yeni bir meselenin doğru tahlilinde benzer ve aynı özellikteki geçmiş örneklerine müracaat etmek, hukukun süreklilik ve güvenilirliğini, hukukçunun da niteliğini gösterir. Hanefî mezhebinde bazı temel fûrû-i fikh eserlerinde istihsan ve kerâhiyye başlığında işlenen konuları inceleyen bu çalışma, ilgili eserlerde ele alınan konuların içerik, işleniş ve tarihsel gelişimi ile günümüz meselelerine Hanefî mezhebi perspektifinden daha derinlikli ve tutarlı bir değerlendirmede bulunma imkânı sağlamayı hedeflemektedir. Hanefî mezhebinde istihsan ve kerâhiyye başlığında ele alınan konuları inceleyen bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde istihsan ve kerâhiyyenin kavramsal boyutuna, ilgili kavramlarla münasebetine ve bu kavramların istihsan ve kerâhiyye konuları ile ilişkisine, haram ve mübah kavramları ile benzer ve farklı yönlerine ve ne anlama geldiklerine dair bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde klasik ve sonraki dönem eserlerinde istihsan ve kerâhiyyeye dair konular incelenmiş, öncesi ve sonrası ile kıyaslamalar yapılmış, hükümlerdeki değişim ve farklılıklar gerekçeleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca meselelerin günümüzdeki boyutuyla ilgili Hanefî mezhebi perspektifinden fikhî açıklamalara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise bazı güncel fikh meseleleri üzerinde durulmuş, bu meselelerin öncesi ve sonrası ile ilişkisine değinilerek fikhî hükümleri ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Hanefî mezhebi, istihsan ve kerâhiyye, içtihat, değişim.

ABSTRACT

PH. D. THESIS

THE EVOLUTION AND DEVELOPMENT OF ISTIHSAN AND KARÂHIYYAH IN THE HANAFÎ SCHOOL

Ayhan KURT

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Bayburt-2025, Pages: 304

Due to the rapid change and transformation occurring in every field in our era, people's religious thoughts, lifestyles, and perceptions and understandings of the religion-life dichotomy are also changing. In this context, the presence and function of madhhabs, which ensure that people practice their religious lives in a logical, systematic, consistent, and sound manner, have become even more important today. In the rapidly changing and developing contemporary conditions, referring to the systematic framework of madhhabs in the jurisprudential resolution of newly emerging issues is crucial for consistency and systematization. This is because consulting past examples with similar characteristics in the correct analysis of a new issue demonstrates the continuity and reliability of law and the competence of the jurist. This study examines the topics discussed under the headings of istihsan (juridical preference) and karâhiyyah (reprehensibility) in some fundamental furû' al-fiqh (substantive law) works of the Hanafi school. It aims to provide a more in-depth and consistent evaluation of contemporary issues from the perspective of the Hanafi school by analyzing the content, treatment, and historical development of these subjects in the relevant works. This study, which examines the topics addressed under the headings of istihsan and karâhiyyah in the Hanafi school, consists of an introduction and three chapters. The first chapter discusses the conceptual dimension of istihsan and karâhiyyah, their relationships with related concepts, their connections to istihsan and karâhiyyah topics, their similarities and differences with the concepts of haram (prohibition) and mubah (permissibility), and their meanings. The second chapter analyzes the topics related to istihsan and karâhiyyah in classical and later works, making comparisons between earlier and later periods and highlighting the changes and differences in rulings along with their justifications. Additionally, it provides jurisprudential explanations from the perspective of the Hanafi school regarding the contemporary dimensions of these issues. The third chapter focuses on certain contemporary jurisprudential issues, examining their relationships with past rulings and presenting their legal judgments.

Keywords: Islamic law, Hanafi sect, istihsan and kerâhiyye, ijihad (independent reasoning), evolution.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME.....	III
ÖN SÖZ.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	XIII
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
Araştırmanın Amacı.....	2
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi.....	2
Araştırmanın Sınırlılıkları.....	4
Varsayımlar.....	6
Terim ve Tanımları.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	9
1.1. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE KAVRAMLARI.....	9
1.1.1. İstihsanın Tanımı.....	9
1.1.1.1. İstihsanın sözlük anlamı.....	9
1.1.1.2. İstihsanın terim anlamı.....	9
1.1.2. Kerâhiyyenin Tanımı.....	11
1.1.2.1. Kerâhiyyenin sözlük anlamı.....	11
1.1.2.2. Kerâhiyyenin terim anlamı.....	12
1.2. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	15
1.2.1. Örf ve Âdet.....	15
1.2.2. Zarûret İlkesi.....	20
1.2.3. Kolaylık İlkesi.....	23
1.2.4. Ahlâk İlkesi.....	29
1.2.5. Mübah/İbaha.....	31
1.2.6. Câiz/Helal/Meşrû.....	35
1.2.7. Mendup/Müstehap.....	38
1.2.8. Lâ be'se (bih).....	41
1.2.9. İhtiyat İlkesi.....	47
1.2.10. Ruhsat.....	58
1.2.11. Zühd/ Vera'/ Takvâ.....	64
1.2.12. Haram/Müfsid.....	66
1.2.13. Hilâfu'l-Evlâ (Terkü'l-Evlâ).....	66
1.2.14. Fesadüzzaman.....	69
İKİNCİ BÖLÜM.....	75
2. HANEFÎ MEZHEBİNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYEYİ DÂİR MESELELER... 75	
2.1. HANEFÎ LİTERATÜRÜNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYE BÖLÜMLERİ.....	75
2.1.1. Yiyecek ve İçeceklerle Dair Meseleler.....	75
2.1.1.1. Eşek eti ve sütü.....	76

2.1.1.2. At eti, katır eti ve sütleri	78
2.1.2. Ev Eşyalarının Kullanımı ile İlgili Meseleler	80
2.1.2.1. Altın ve gümüş kapların kullanımı	81
2.1.2.2. Altın ve gümüş dışındaki kapların kullanımı	82
2.1.2.3. Gümüş kaplamalı eşyaların kullanımı	83
2.1.2.4. Ev eşyalarında ipek kullanımı	84
2.1.2.5. Üzerinde resim bulunan ev eşyalarına dair hükümler	86
2.1.3. Yapılan İhbarların Kabulü ile İlgili Hükümler	88
2.1.3.1. Kâfirin ihbarı	89
2.1.3.2. Çocuğun ihbarı	90
2.1.3.3. Fâsığın ihbarı	90
2.1.4. Giyinmeye ve Süslenmeye Dair Meseleler	91
2.1.4.1. Giyinmenin mertebeleri	92
2.1.4.2. İpek elbise giyinme	93
2.1.4.3. İpek elbise giyinmede zarûret hâli	96
2.1.4.4. Altın, gümüş ve benzerlerinin takı olarak kullanılması	96
2.1.4.5. Yüzük takmanın hükmü	99
2.1.4.6. Dişlerin altın ve gümüş telle bağlanması ve altın burun	100
2.1.4.7. Çocukların altın, ipek ve benzerini kullanması	103
2.1.4.8. İpek mendil taşıma	104
2.1.5. Cinsel Hayata ve Mahremiyet Sınırlarına Dair Meseleler	104
2.1.5.1. Erkeğin yabancı bir kadına bakmadaki mahremiyet sınırı	105
2.1.5.2. Kadına dokunmak	106
2.1.5.3. Küçüklere bakmak ve dokunmak	107
2.1.5.4. Hâkim ve şahidin kadına bakması	108
2.1.5.5. Evleneceği kıza bakmak	108
2.1.5.6. Bakma ile ilgili zarûret	109
2.1.5.7. Erkeğin erkeğe bakması	110
2.1.5.8. Kadının kadına bakması	110
2.1.5.9. Erkeğin eşine bakması ve dokunması	111
2.1.5.10. Erkeğin mahremlerine bakması	112
2.1.5.11. Erkeğin mahremine dokunması	113
2.1.5.12. İğdiş edilen erkeğin ve çocukların kadına bakması	114
2.1.6. İstibrâ	115
2.1.6.1. El öpme ve kucaklaşma	115
2.1.6.2. Musafaha etmek	117
2.1.7. Alım Satıma Dair Meseleler	118
2.1.7.1. Hayvan ve insan tersinin satılması	119
2.1.7.2. Karaborsa (İhtikâr)	120
2.1.7.3. Fiyat sınırlaması ve ihtikâr yapana verilecek ceza	124
2.1.7.4. Fitne zamanında silah satışı	126
2.1.7.5. Şarap imalatçısına üzüm suyu satmak	127
2.1.7.6. Bir yerin ateşgede, kilise veya havra olarak kiraya verilmesi	128
2.1.7.7. Zimmîye içki taşımak	129
2.1.7.8. Mekke'nin binalarının ve arazisinin satılması	130
2.1.8. Eğlence ve Yarışmalar ile İlgili Meseleler	131

2.1.8.1. Müzikli ve eğlenceli ortamlarda bulunma	132
2.1.8.2. Müzik ve müzik âletlerini dinlemek	133
2.1.8.3. Düğünde def çalmak	135
2.1.8.4. Satranç, tavla ve benzeri oyunların oynanması	135
2.1.8.5. Yarış ve ok atma müsabakaları yapma	138
2.1.8.6. Yarışmalarda ödül konulması	139
2.1.8.7. Atın koşturulup burulması	140
2.1.9. Müslümanın Uyması Gereken Bazı Kurallara (Âdâb) Dair Meseleler	141
2.1.9.1. Beden temizliği, sakal bırakma ve benzeri hükümler	141
2.1.9.2. Sünnet olmak	144
2.1.9.3. Kız çocuklarının kulağının delinmesi, küpe ve benzeri takıların kullanılması	145
2.1.9.4. Hamile kadının çocuğunun alınması	146
2.1.9.5. Yırtıcı kuşların eğitilmesi	149
2.1.9.6. Hamama gitmek	149
2.1.9.7. Mezarların üzerine oturmak	151
2.1.9.8. Hıristiyan babayı kiliseye götürmek	152
2.1.9.9. Zâlimlerle bir arada bulunma	152
2.1.10. Çalışıp Kazanmaya Dair Meseleler	152
2.1.10.1. Çalışıp kazanmanın hükmü	153
2.1.10.2. İlim tahsili	156
2.1.10.3. Kazanç yolları	159
2.1.10.4. Yeme içme ve hükümleri	160
2.1.10.5. Yemede zarûret halleri	164
2.1.10.6. Tedaviyi reddetmenin hükmü	165
2.1.10.7. Yemek hazırlama, yemek yeme âdâbı ve israf	165
2.1.10.8. Ekmeğe saygı	167
2.1.10.9. Ev geçimi ile ilgili bazı hükümler	168
2.1.10.10. Malına haram karışan kimsenin hediyesini kabul etmek	173
2.1.11. Konuşma/Söze Dair Meseleler	174
2.1.11.1. Tespih, tahmid ve Kur'an okumak	174
2.1.11.2. Tüccarın zikir ve tespihte bulunması	175
2.1.11.3. Kur'an okurken tegannide bulunmak	175
2.1.11.4. Kabir ziyareti ve kabirde Kur'an okumak	177
2.1.11.5. Günah olan sözler/yalan söylemek	179
2.1.11.6. Gıybet ile ilgili bazı hükümler	180
2.1.12. Farklı Konulara Dair Meseleler	182
2.1.12.1. Kur'an'ın harekelenmesi ve ta'şîr edilmesi	182
2.1.12.2. Kur'an-ı Kerim'e saygı ve Kur'an'ın süslenip yaldızlanması	183
2.1.12.3. Gayri müslimlerin Mescid-i Haram'a girmeleri	183
2.1.12.4. İğdiş edilen kişilerin çalıştırılması	184
2.1.12.5. Hayvanların husyelerinin alınması	185
2.1.12.6. Ehl-i kitabın ziyaret edilmesi ve onlara dua	186
2.1.12.7. Dua etmenin şekli ve bazı dua lafızları	188
2.1.12.8. Çocuk adına hediye almak	189
2.1.12.9. Buluntu çocuğun çalıştırılması	191
2.1.12.10. Tedavi için lavman yaptırmak/ haram madde ile tedavi	192

2.1.12.11. Hâkime maaş bağlamak.....	195
2.1.12.12. Beden estetiği, saç eklemek, diş tırpılamak ve benzeri durumlar.....	197
2.1.12.13. Selâm verme ve selâm alma ile ilgili hükümler	200
2.1.12.14. Camileri nakışlayıp süslemek.....	208
2.1.12.15. Cami âdâbı ve camilerin dünyevî işler için kullanılması	210
2.1.12.16. Cami kapılarının kapatılması/kilitlenmesi.....	213
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	215
3. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ GÜNCEL TARTIŞMA ALANLARI....	215
3.1. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ BAZI GÜNCEL MESELELER.....	215
3.1.1. Resim.....	215
3.1.2. Heykel.....	223
3.1.3. Mûsikî.....	228
3.1.4. Karşı Cinslerin Tokalaşması.....	237
3.1.5. Piyango ve Toto.....	243
3.1.6. Sinema ve Televizyon	249
3.1.7. Fotoğraf	257
3.1.8. Oyuncak.....	258
3.1.9. Sun'î Tohumlama ve Tüp Bebek.....	259
3.1.10. Organ Nakli	269
3.1.11. Ötanazi.....	274
SONUÇ VE ÖNERİLER	285
Sonuç	285
Öneriler.....	289
KAYNAKÇA.....	290
ÖZ GEÇMİŞ	304

KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellif
a.s.	: ‘aleyhi’s-selâm
a.y.	: aynı yer
b.	: İbn/bin
B.y.	: Baskı yeri yok
bkz.	: bakınız
c.c.	: Celle celâlüh
çev.	: çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: hazırlayan
h.	: hicrî
hz.	: hazreti
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
m.	: miladî
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: Radiyellahu ‘anh/‘anhâ
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
s.a.s.	: Sellellahu ‘aleyhi ve sellem
Y.y.	: Yayıncı yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemi

İslâm dini evrensel ve bütün insanlara hitap eden bir dindir. Dolayısı ile onun ilke ve mesajları da hayatın tamamını kuşatıcı bir özelliğe sahiptir. Bu kuşatıcılık, makul olanın dışında olan, daraltıcı ve zorlayıcı değil, makul, kolaylaştırıcı ve ilkesel bir kuşatıcılıktır. Dinin bu kuşatıcılığının sağlanmasında üst ilkeler ve genel kurallar üzerine inşa edilmiş sistematik bir yapı olan mezhep olgusunun önemli bir etkisi bulunmaktadır.

İlk dönemlerde şahsî görüş/içtihat olarak var olan, sonraki dönemlerde ise üst ilkeler ve genel kurallar çerçevesinde sistematik bir yapı olarak vücut bulan ve varlığını devam ettiren mezhep olgusu, günümüzde de dini yaşamının bir aracı olarak insanların dinî/fikhî hayatlarına yön vermeye ve sorunlarına tutarlı, derinlikli ve sistemli çözümler bulmaya devam etmektedir.

Dört mezhebin kronolojik olarak ilki olan Hanefî mezhebi de Ebû Hanîfe'nin görüş ve içtihatları ile vücut buldu, onun talebeleri vasıtasıyla gelişti ve büyüdü. Doğuda Mâverâünnehir ve Horasan'dan Anadolu coğrafyasına ve Balkanlara kadar geniş bir bölgede yaygınlık kazandı. Osmanlı Devleti zamanında da ülkedeki hukukî istikrarı ve yargı birliğini sağlamak için âdeta devletin resmî mezhebi konumuna yükseldi.

Günümüzde de Türkistan, Afganistan, ülkemiz ve Balkanlar olmak üzere Pakistan ve Hindistan gibi ülkelerde Hanefî mezhebi hâkim mezhep konumunda varlığını sürdürmektedir.

Hanefî mezhebi yayıldığı bölgelerde hukuk birliği ihtiyacını karşılaması, hukukta adalet ilkesini tesis etmesi, insanların hukukî ihtiyaçlarına tutarlı ve belli bir hukuk sistemi çerçevesinde çözümler getirmesi ile önemli bir ihtiyaca cevap vermiştir.

Bu bağlamda Hanefî mezhebinin klasik ve sonraki dönem fûrû-i fıkıh eserlerinde insanların sosyal hayatına, muâmelât meselelerine, aile ve mahremiyet konularına, gayri müslimlerle ilişkilerden müslüman bireyin fikhî/ahlâkî tasarruflarına dair birçok konuda insanların problemlerine çözümler üretildiği bilinmektedir.

Bu konular günümüzde fıkıh kitaplarında genellikle "helaller ve haramlar" olarak isimlendirilen başlık altında, klasik fıkıh eserlerinde ise "kerâhiyye", "hazr ve ibaha", "istihsan" gibi ana başlıklar altında incelenmiş ve mezhep sistemi içerisinde ilgili konulara tutarlı, derinlikli ve sadra şifa çözümler getirilmiştir.

Araştırma konumuz olan "Hanefî Mezhebinde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi" başlığı altında, istihsan ve kerâhiyye kavramının Hanefî fûrû-i fıkıh

literatüründeki yeri, önemi, bu konudaki içtihatlar ve bunlarla ilgili bazı güncel meselelere dair fikhî hükümler incelenmiştir.

Araştırmamızda Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında "İstihsan ve Kerâhiyye" bahislerindeki içtihatların tarihsel gelişimi ve değişimi nasıldır? sorusuna cevap aranacaktır.

Araştırmanın Amacı

Tezimizin amacı, Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihsan ve kerâhiyye' temelli meselelerin tarihsel gelişim ve değişimini ortaya koyarak, günümüzde tartışma konusu olan bazı meselelere Hanefî mezhebi sistematîğinden çözümler sunmak, hükümleri tespit etmeye çalışmaktır. Zira günümüzde ortaya çıkan yeni olay ve olgulara belli bir fıkıh sistematîği üzerinden cevaplar verilmemekte bu da insanların zihinlerinde bilgi karmaşasına yol açabilmektedir. Günümüzün her yönüyle hızla gelişen ve değişen dünyasında meselelerin temelsiz ve usûlsüz olarak ortaya konması, mezheplere olan güveni zedelemekte hatta onları gereksizmiş gibi gösterebilmektedir. Bu durum aynı zamanda tutarsız, sağlıksız ve çözüm üretici olmayan bir dinî/fikhî bilginin yayılmasına, sağlıksız bir dinî yaşantının ortaya çıkmasına ve toplumun bozulmasına sebep olmaktadır. İleri aşamada ise insanlar, hem mezhep aidiyetini kaybetmekte hem de davranışlarını tamamen dinî/fikhî olandan koparıp dünyevîleşmektedir. Amacımız bu alanda bir çalışma yaparak Hanefî mezhebi sistematîği çerçevesinde meselelerin şeceresini tespit edip derinliğini ortaya koymak sûretiyle, tutarlı ve sağlıklı bir dinî hayatın yaşanmasına katkı sağlamaktır. Yine amacımız, Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihsan ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatların tarihi gelişim ve değişimini analiz ederek mezhebin hukuk sistematîğinin işlevselliği ve sürekliliğini ortaya koymaya çalışmaktır.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Günümüzün hızla değişen ve gelişen şartlarında helaller ve haramlara dair meselelerin önemi daha çok artmaktadır. Helal, yapılması mübah, câiz olan fiilleri ifade ederken haram, yapılması yasak olan, günahı ve cezayı gerektiren fiilleri ifade eder. Helal ve haram konusunda temel ilkeler Kur'an'da belirlenmiş, helal ve haramlardan bazılarının hükmü ise açık ve kesin lafızlarla Kur'an'da bildirilmiştir.

Kur'an'da hükmü açıkça bildirilmeyen konularda hadis-i şerifler belirleyici olmuş, helal ve haramın çerçevesi hadislerin ortaya koyduğu hükümler ile çizilmiştir.

Hanefî mezhebinde helaller ve haramlar konusunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in içtihatları, bu meselelere yönelik ana bakış açısını ortaya koyarken, sonraki

fakihlerin içtihatları da konunun zamana ve şartlara göre değişen boyutlarına yönelik tespitleri göstermektedir.

Helaller ve haramlar konusunda en önemli hususlardan biri, konuların belli bir usûl ve sistematikten uzak olarak ele alınıp gündem yapılmalarıdır. Halbuki bir meselenin hükmü önemli olduğu kadar, bu hükme götüren sebepler de önemlidir. Hükümde âmil olan unsurların bilinmemesi, belli bir zamanda verilen hükmün yalın haliyle, yani bir kalıp olarak alınıp günümüzdeki daha karmaşık ve çok yönlü boyutları olan meselelere tatbik edilmesi hatasına sebep olmaktadır. Halbuki, olaylar ve olgular kendi şartları ve bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Özellikle günümüzde dünyanın global bir köy haline geldiği düşünüldüğünde meselelerin ahlakî, hukukî, psikolojik ve diğer pekçok faktörü içinde barındırdığı açıktır. Bu nedenle günümüzdeki çok karmaşık olayları geçmişteki yalın hadiselerle verilen hükümler ile doğrudan temellendirmek isabetli olmasa gerektir.

Üstelik günümüzde ortaya çıkan bazı yeni meselelerin Kur'an'da, Sünnet'te ve mezhebin önceki içtihatlarında açık delilleri bulunmamaktadır. Bu durumda ortaya çıkan meselelere Hanefî mezhebi sistematığına uygun olarak yeni içtihatlarla çözümler üretilmiştir. Bu içtihatlar, Kur'an ve Sünnet'in temel ilkeleri ile zarûretin bulunması, zorluğun kolaylaştırılması, güçlük karşısında ruhsatın tanınması, örfün bulunması ve ihtiyacın giderilmesi gibi ilkeler ışığında yapılmaktadır. Son tahlilde üretilen bu içtihatlar, hükümlerin zaman ve şartlara göre değişen ve gelişen boyutunu ifade etmektedir. Hükümlerdeki değişim, esasında İslâm'ın evrensel ve kuşatıcı bir din olduğunun, bütün zaman ve mekânlara hitap edebilme özelliğine sahip olduğunun tabii bir sonucudur.

Değişimin her yönüyle hızlı yaşandığı günümüzde bu araştırma tezini önemli kılan husus, helaller ve haramlar konusunda ortaya atılan ucûbe ve türedi soru ve sorunların fikhî durumunu Hanefî mezhebi sistematığı açısından tutarlı, ilkeli ve sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye imkân vermesi ve meseleleri tarihsel buyutu ve sistematik bütünlüğü içinde ortaya koymasıdır.

Çalışmamızı özgün kılan en önemli husus, Hanefî fîrû-i fıkıh literatüründe istihsan ve kerâhiyyeye dair meselelerin, hicrî 2. asır (m. 8. asır)'dan, hicrî XIII. asır (m. XIX. asır) hatta 20. ve 21. asır arasındaki şeceresinin tespit edilmesi ve bu dönemlerde istihsan ve kerâhiyyeye dair meselelerin fikhî gelişim ve değişiminin mezhep sistematığı açısından incelenmesidir.

Günümüzde modernizmin ve dünyevîleşmenin etkisi ile kendisini daha çok hissettiren hatta birtakım tartışmalara sebep olan bu değişim, esasında fikhî bir olgudur. Bu bağlamda Hanefî mezhebi temel fîrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihsan ve kerâhiyye' ile ilgili meselelerin değişim ve gelişimini incelemek, tezimizin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Hanefî

mezhebinin temel kaynakları, klasik dönem eserleri ve sonraki dönemlerde kaleme alınan çalışmalarda da zamana ve şartlara göre verilmiş farklı hükümlere rastlamak mümkündür.

İstihsan ve kerâhiyye konularıyla ilgili içtihatların ve bu içtihatlardaki tarihsel gelişim ve değişimin bilinmesi, öncesi ve sonrası ile hukukî sürekliliğin daha iyi kavranmasına, Hanefî fıkıh sistematığının insanların sorunlarına çözüm üretmedeki işlevinin anlaşılmasına ve modern dönemde yeni ortaya çıkan sorunlara mezhep sistematığı içinden nasıl çözümler üretilebileceğine katkı sağlayacaktır.

Ayrıca araştırmamızın, Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında istihsan ve kerâhiyye konularına dair hükümlerdeki değişim ve gelişimi tarihi süreç içerisinde incelemesi, meselelerin şeceresini arkaplanıyla ele alması ve bir bütün olarak Hanefî sistematığını ortaya koyması nedeniyle alan yazına önemli katkısının olacağı kanaatindeyiz.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Tezimizin zamansal olarak kapsamını, hicrî 2. asır (miladî 8. asır) ile hicrî 13., 14. asırlar (m.19. ve 20. asır) arası Bağdat-Kûfe, Mâverâünnehir, Osmanlı coğrafyası ve günümüz İslâm dünyası oluşturmaktadır.

Hanefî mezhebinde mutlak müctehid olan ve mezhebin nâkili olarak bilinen Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/ 805); 11. yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinden “Zâhiru’r-rivaye” şarihi Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/ 1090-1091); yine 12. asır Mâverâünnehir âlimleri Kâsânî (ö. 587/ 1191) ve Merginânî (ö. 593/ 1197), 13. asır âlimi Mevsîlî (ö. 683/ 1284), 15. asır Osmanlı âlimi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve 16. asır âlimi İbrâhim Halebî (ö. 956/ 1549) son olarak 19. asır âlimi İbn Âbidîn (ö. 1252/ 1836) Hanefî mezhebinde referans alınan önemli fakihlerden olmaları yönüyle araştırmamızda içtihatları ile yer verilen önemli şahsiyetlerdir. Mezkur fakihlerin telif ettikleri referans metinler temelinde ele alınıp incelenen meseleler, Hanefî mezhebinin tarihi süreç içerisindeki sistematik bütünlüğünü de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle araştırmamız Hanefî fıkıh literatüründe güncel ve sosyal meselelere dair fikhın geçmişten geleceğe işlevselliğini göstermeyi hedefler.

Bu amaçla Hanefî fıkıh sistematığını yansıtmaları nedeniyle Hanefî fûrû-i fikhının kurucu metinlerinden olan İmam Muhammed’in *el-Asl*, *el-Câmiu’s-sagîr* ve *es-Siyerü’l-kebîr*, *Kitabü’l-âsâr* adlı eserleri; ayrıca Hanefî fûrû-i fikhını klasik sıralamaya uygun olarak delilleriyle ve en geniş biçimde ele alan 11. asır Mâverâünnehir âlimi Serahsî’nin *el-Mebsût* adlı eseri, 12. asır âlimleri Kâsânî’nin *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, Merginânî’nin *el-Hidâye*, 13. asır gibi orta bir dönemde mezhebi temellendiren bir eser olması hasebiyle Bağdat-Kûfe’de yaşamış olan Mevsîlî’nin *el-İhtiyâr*, 15. asır âlimi Molla Hüsrev’in *Dürerü’l-hükkâm*,

16. asır âlimi İbrâhim Halebî'nin *Multeka'l-ebhur* ve modern döneme geçiş âlimi olan ve aynı zamanda mezhebin bütün birikimini toplayıp değerlendiren İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr* adlı eseri ve bunların bazı şerhleri incelenmiştir. Ayrıca "İstihsan ve Kerâhiyye" konularına dair güncel yaklaşımları ortaya koymak için Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslâm İlmihali ile Türkiye Diyanet Vakfınca neşredilen iki ciltlik İslâm ve Toplum İlmihali'ne de müracaat edilmiştir. Bu temel fûrû-i fıkıh eserlerinin istihsan ve kerâhiyye bölümlerinde doğrudan, diğer bölümlerinde ise dolaylı olarak konuyla ilgili bilgiler tespit edilmiştir. Bunun yanında ilgili konulara dair günümüz fakihlerinin görüşlerine de bazı durumlarda değinilmiştir.

Ayrıca araştırma tez konumuzla benzer olarak Türkiye'de farklı İlahiyat Fakültelerinde yapılan tez çalışmaları vardır. Hanefî mezhebinde kerahiyât, helal haram konuları ve bunlardaki değişimi konu edinen tez çalışmalarından bazıları şunlardır:

Süleyman Erişti, *İslâm Hukukunda Mekruh Kavramı*, (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 1992); İsmail Yalçın, *İslâm'da Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar*, (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 1997); Ali Öztürk, *İbn Âbidîn'in Reddû'l-muhtâr Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi (Muâmelât)*, (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2003); Hüseyin Karakaya, *Hanefîlerde Kitabü'l-kerahiyat Konuları ve Hükümleri*, (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2003); Fatma Betül Satoğlu, *İslâm Hukukunda İstihsan ve Kerâhiyet*, (Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2004); Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, (Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora 2006); Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, (Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora 2006); Sümeyra Güvenli, *Fıkıhta Lehv (Oyun Eğlence)*, (Selçuk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2008); Oğuzhan Özdemir, *Yiyecek ve İçeceklerde Haramlık ve Helallik Kriterleri*, (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2009); Seyit Mehmet Uğur, *Fıkıh Usûlünde Haram Kavramı*, (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans 2009).

Bu tezlerden Fatma Betül Satoğlu'nun "*İslâm Hukukunda İstihsan ve Kerâhiyet*" isimli çalışmasında "istihsan ve kerâhiyye" konularına dair âyet ve hadisler çerçevesinde temel hükümlere yer verilmiştir. Koruyucu aile, otopsi ve ötanazi gibi diğer güncel konular incelenmiştir. Hüseyin Karakaya'nın "*Hanefîlerde Kitabü'l-kerahiyat Konuları ve Hükümleri*" isimli çalışması da istihsan ve kerâhiyye konuları hakkında genel hükümler çerçevesinde Hanefî mezhebinin yaklaşımını ortaya koymaktadır. Araştırmamızda bu ve diğer tezlerden de istifade ettik.

Yukarıda bahsi geçen temel fûrû-i fıkıh eserlerinin ilgili bölümlerinde toplumda iyi âdet, kötü âdet temelinde müstahsen ve mekruh görülen hükümler ile zarûrete, ihtiyaca, güçlüğü

giderilmesine, meşakkate, ihtiyata ve bunları kuşatıcı bir üst kavram olarak maslahata dayalı olarak verilen hükümler tarihsel süreciyle ele alınmıştır. Tezimizin kapsamı açısından istihسانen verilen hükümlerde inceleme konusu yaptığımız husus usûldeki terim anlamıyla istihسان değil, örf ve âdetin güzel görülen kısımları olarak ifade edebileceğimiz genel anlamıyla istihсандır. Bu anlamda tezimizin çerçevesini oluşturan hususlar şunlardır: İyi âdet-kötü âdet bağlamında örf-âdet, zarûret ve bu kapsamda değerlendirilen ihtiyaç, güçlüğü giderilmesi, meşakkat, zorluk ve bütün bunların anlamını kuşatıcı özelliği ile maslahattır. Ayrıca fesadüzzaman, ihtiyat ve umûmu'l-belvâ kavramları da çalışmamızın çerçevesi içerisinde yer alan kavramlardır.

Varsayımlar

Tezimizin amacını oluşturan temel varsayım ve bu varsayım doğrultusunda oluşturulan diğer varsayımlar araştırmamız boyunca incelenecektir. Varsayımların kanıtlanabilir olması, ileri sürülen diğer hipotezlerin de tahlil edilmesine imkân verecektir. Araştırmamızın amacını ortaya koyan varsayımları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda zaman ve mekâna göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.
- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda ihtiyaç ve zarûrete göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.
- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda örf ve âdete göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.
- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda sosyo-ekonomik ve idarî şartlara göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.
- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda fakihlerin farklı çıkarım/içtihatlarına göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.
- Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında 'istihسان ve kerâhiyye' ile ilgili içtihatlarda fesadüzzaman kaynaklı ihtiyata göre değişen bir hüküm farklılığı vardır.

Terim ve Tanımları

Mekruh: Kelime olarak tiksnilen, kerih ve çirkin görülen şey anlamına gelen mekruh, fıkıh usûlünün bir terimi olarak, Şâri'in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiil anlamına gelir. Başka bir ifadeyle sübûti kat'î, manaya delaleti kat'î olmayan veya sübûti zannî manaya delaleti kat'î olan bir nass ile mükelleften yapılmaması istenilen fiilin karşılığı mekruhtur. Hanefîler mekruhu tenzîhen ve tahrîmen olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Tahrîmen mekruh, Şâri'in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiildir. Bu talep

haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile sabit olduğundan haram değil de harama yakın mekruh manasında tahrîmen mekruh olarak adlandırılmıştır. Tenzîhen mekruh ise, Şâri‘in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiile denir.

Haram: Şâri‘in mükelleften yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiile denir. Haram tabiri, Hanefîlerde kat‘î bir delille terkedilmesi emredilen, yapılmasına müsaade edilmeyen fiilleri ifade eder. Haram iki kısma ayrılır. Li zâtihi ve li gayrihi haram. Li zâtihi haram, mahiyeti itibariyle kötülük ve zarar içermesinden dolayı esastan haramlığına hükmedilen fiillerdir. Li gayrihi haram ise, aslında meşru olmakla beraber haram kılınmasını gerekli kılan geçici bir durum nedeniyle haram olan fiillerdir.

Mendup/Müstehap: Şâri‘in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülemediği fiillerdir. Mendupluk iki şekilde oluşur. Birincisi, bir fiilin yapılmasını ifade eden lafız bağlayıcılık taşımaz. İkincisi de ifade bağlayıcı olur; ancak bunu kaldıran bir karîne bulunur. Bir âyette borçlanıldığı zaman borcun yazılması bağlayıcı olarak emredilmekle beraber, başka bir âyetle bu bağlayıcılık kaldırılıyor.

Mübah: Yapılıp yapılmaması serbest olan fiillere denir. Mübah fiiller işlendiğinde övülme, terkedildiğinde de yerilmeyi gerektirmeyen şeylerdir. Helâl, câiz kelimeleri de mübah ile eş anlamlı olarak kullanılır.

Ruhsat: Kelime olarak kolaylık ve rahatlık anlamına gelir. Terim olarak ruhsat, bir mazeret sebebiyle konulan ikincil derecedeki hükümlerdir. Ruhsat hükümleri olağanüstü durumlar için teşri‘ kılındığından azîmet hükümlerine göre geçici ve istisnâî hükümlerdir.

Zarûret: Zarûret, dinen yasaklanmış bir fiilin işlenmesini mübah kılan özür hâli olarak tanımlanır. Zarûret halinde bir fiilin yapılması veya terkedilmesi büyük bir meşakkat ve zorluğa sebep olur. Bu meşakkat ve zorluklar ise kişinin hayatını devam ettirebilmesi için zarûriyyâtın olan maslahatlarını kaybetmesi anlamına gelir. Zarûretler tıkanan bir yolda trafiği açmak için açılan servis yolları mesabesindedir.

Örf: Kelime olarak örf, iyilik etme, cömert olma, akıl yoluyla anlaşılan ve şer‘an güzel görülen şey anlamına gelir. Terim olarak ise, aklın güzel görmesi ile nefislerde yerleşmiş ve bozulmamış tabiatların içselleştirdiği hâldir. Başka bir tâbirle örf, kişilerin davranışları açısından devamlı olarak uygulayageldikleri ve işlerinin yolunda gitmesini temin eden hâllerdir.

Hilâfü’l-evlâ: Terim olarak hilâfü’l-evlâ, “şer‘an mendûp ve müstehap gibi fiilleri terk etmek” anlamına gelir. Yapılması evlâ olanın yani müstehabın terk edilmesi anlamına gelen hilâfü’l-evlâyâ, hilâf-ı edep, terk-i evlâ ve zıdd-ı evlâ da denilir. Hilâfü’l-evlâ mekruhtan farklı

bir anlama sahiptir. Hilâfû'l-evlâda herhangi bir yasak sıygası bulunmazken mekruhta yasak sıygası bulunur. Örneğin kuşluk namazını terk etmek hilâfû'l-evlâdır.

Lâ be's: "Be's" kelimesi sözlükte zarar, güçlük, mahzur, gibi anlamlara gelir. Be's kelimesi lâ edatı birlikte kullanıldığında ise zararı olmayan, günahı olmayan, dinen onaylanan durumları ifade etmek için kullanılır. Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan "lâ be's" kavramı, Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında çoğunlukla mübah, terk-i evlâ anlamında, bazı hallerde de mendup, müstehap ve mekruh gibi anlamlarda kullanılır. Lâ be's kavramı, genel bir ifade olarak yapılmasında sevabın da günahın da olmadığı durumları anlatmak için kullanılır.

İhtiyat: Sözlükte ihtiyat, en sağlam olana tutunmak, bir şeyi kararlılıkla ele almak, sağlam olanı almak gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, nefsi günaha düşmekten korumak olarak tarif edilmiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse ihtiyat, günah ve te'vil şüphesinden en uzak olan ihtimali tercih etmek veya hükümlerin kaynaklarını daha fazla toparlayıcı olanla amel etmek olarak tanımlanabilir.

Fesâdüzzaman: Bu teribin ilk kelimesi olan fesâd, sözlükte değışme, bozulma, itidalden uzaklaşma ve salah halinin kaybolması anlamlarına gelir. Buna göre fesâdüzzaman kavramı, toplumsal alanda manevî hayatın bozulması, ahlakın zayıflaması ve kötüleşmesi durumlarını ifade eder.

İstihsan: Kelime olarak güzel, yakışıklı, hoş, latif olmak; uygun, münasip, muvafık olmak; istenilen durum ve şartlarda olmak" anlamlarına gelir. Usûl-i fıkıh ilminin bir terimi olarak ise, nas, icmâ, zarûret ve gizli kıyas yoluyla açık kıyasa karşılık gelen delil anlamına gelir. İstihsan kelimesi, kerâhiyet (istikbah) kelimesinin zıt anlamlısıdır. Bu kelime, Hanefî mezhebi klasik fıkıh kaynaklarında "Kitabû'l-Kerâhe ve'l-İstihsan" başlıkları altında bölüm başlığı olarak geçer. Bu başlık altında kullanılan istihsan, kök anlamına uygun olarak güzel ve kolay meseleleri ortaya çıkarmak ve delilleri kuvvetlendirmek anlamına gelir ki araştırmamızda bu manada kullanılmıştır.

İçtihat: Kelime olarak çaba göstermek, bütün gücü harcamak, zahmet çekmek anlamlara gelen içtihat, bir fıkıh terimi olarak fakihin şer'î amelî hükümleri tafsilî delillerden çıkarabilmek için bütün gücünü sarf etmesi demektir. Kısaca içtihat, şer'î bir hüküm hakkında bir kanaate ulaşabilmek için bütün gücün harcanmasıdır. İçtihat kavramı, istidlalden farklı olarak hükmün mana cihetiyle belirlenmesine yönelik zihinsel bir çabadır. Araştırmamızda 'Kerâhiyye' konuları ile ilgili fakihlerin kendi zamanlarında aynı mesele hakkında farklı içtihatlarına yönelik bilgilere yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE KAVRAMLARI

1.1.1. İstihsanın Tanımı

1.1.1.1. İstihsanın sözlük anlamı

İstihsan kelimesi, Arapça'da "ha-sü-ne" sülâsî fiilinin "hüsn" mastarından türemiştir. "Ha-sü-ne" kelimesi, "güzel, yakışıklı, hoş, latif olmak; uygun, münasip, muvafık olmak; istenilen durum ve şartlarda olmak" anlamlarına gelir. Buna göre "istif'al" babında bir kelime olan istihsan, "bir şeyi iyi, hoş, güzel bulmak; bir şeyi uygun görmek; bir şeyi tasdik ve tasvip etmek, onaylamak; bir şeyden hoşlanmak ya da kendisiyle emredilene uymak için en güzel olanı istemek"¹ anlamlarına gelir. Fürû-i fıkıh eserlerinde genellikle "Kitabü'l-istihsan" başlığında geçen istihsan kelimesi, "pek lüzumlu, pek güzel bir kısım dinî meseleleri beyan" anlamında kullanılmıştır.² Nitekim istihsan kavramı, fürû-i fıkıh eserlerinde sözlük manasına uygun olarak herkesin karşılaşacağı genel sıkıntı ve zorluklarda kolay olan hükmü tercih etme, kıyası celîden kıyas-ı hafîye terfi etme anlamında kullanılmış ve ilgili eserlerde "Kitabü'l-istihsan", "Kitabü'l-hazır ve'l-ibaha", "Kitabü'z-zühd ve'l-vera'", "Kitabü'l-kerâhiyye" gibi başlıklar altında ibahaya, zühd ve veraya yakın anlamlarda müstakil bölüm başlıkları altında kullanılmıştır.³

1.1.1.2. İstihsanın terim anlamı

Usûl-i fıkıh ilminin bir terimi olarak istihsan şöyle tarif edilebilir: İstihsan, nas, icmâ, zarûret ve gizli kıyas yoluyla celî kıyas ile muaraza eden bir çeşit delilin adıdır.⁴ İstihsan kelimesi, kerâhiyet (istikbah) kelimesinin zıt anlamlısıdır. Serahsî, istihsanın iki türünden bahseder. Birincisi, şeriatin bizim görüşlerimize bıraktığı alanlarda galip reyde bulunmak, içtihat etmektir. İstihsanın bu türünde bütün âlimlerin ittifakı vardır. Örneğin nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya mehir tayin etmeden kadını boşama durumunda onlara bir hediye

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, "hasüne", Lisanü'l-'Arab, (Kahire: Dârü'l-meârif, ts.), 2/ 877-879; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 404. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el- Efganî (Beyrut: Darü'l-kütubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/200; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/482.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 426.

³ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, 31 cilt, (Beyrut: Dârü'l-marife, ts.), 10/145; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muhtâr*, thk. Ali Abdülhamid Ebu'l-hayr, Muhammed Vehbi Süleyman, 5 cilt, (Beyrut: Dârü'l-hayr, 1419/1998), 5/428.

⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 404, 405.

verilmesinin gerekli olması bu kapsamdadır. İkincisi, hakkında iyice düşünmeden serdedilen vehimlerin açık kıyasa muarız olması durumudur.⁵

İstihsan kavramı Hanefî mezhebi klasik fıkıh kaynaklarında "Kitabü'l-Kerâheti ve'l-İstihsan" başlıkları altında bölüm başlığı olarak geçer. Bu başlık altında kullanılan istihsan, "dinde kolaylık esastır" prensibince⁶ genel olarak insanların karşılaştığı durumlarla ilgili güzel ve kolay olan hükmü almak, rahatlığı ve genişliği tercih etmek anlamındadır.⁷ Geniş anlamıyla bireyin dinî ve sosyal yaşantısında daha kolay olan ve toplumun güzel bulduğu davranışlar anlamına gelen istihsanı, bazı fıkıh âlimleri eserlerinde yalın olarak "Kitâbü'l-istihsan" başlığı altında kullanmışlardır.⁸ Bölüme, istihsan adının verilmesi de daha güzel olmasından ya da buradaki meselelerin çoğunun kıyasa yer vermeden istihsan deliline dayanmış olmasındandır. Bu başlığı kullanan eserlere, *Mebhut*, *Bedâiu's-Sanâi'* gibi eserler örnek verilebilir. İmam Muhammed (ö. 189/805) *el-Asl (Mebhut)* isimli eserinde bu ismi tercih etmiştir.⁹ Bu bölüm başlığı Hanefî mezhebinin önemli eserlerinden olan Merginânî'nin *el-Hidâye*'si¹⁰, Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*'ı¹¹ ve Halebî'nin *Mülteka*'sında¹² "Kitabu'l-Kerâhiyye" olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme mekruh olan fiillerden kaçınmanın vâcib olması nedeniyle bunların açıklanmasının önemli olmasına binaendir. Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukeha*'sı¹³ ve İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr*'ında¹⁴ ise "Kitabü'l-hazr ve'l-ibahe" olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme ise bölümün, şer'an men edilen ve mübah kılınan fiillerin hükümlerini ihtiva etmesine dayanmaktadır. Bazı eserlerde bu bölüm, "Kitabü'z-zühd ve'l-vera'" başlığı altında incelenmiştir. Zira buradaki meselelerin çoğu şer'an câiz olsa da zühd ve vera' yönüyle terkedilmesi gereken fiillerdendir.¹⁵

Tezimizde ele aldığımız istihsan kavramı ile fıkıh usûlündeki istihsan terimi birbirine karıştırılmamalıdır. Usûldeki istihsan dar anlamda "bir kıyastan, ondan daha kuvvetli bir kıyasa

⁵ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 2/200.

⁶ "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez." (Bakara 2/ 185) âyeti ile "Sizin için dininizin en hayırlısı kolay olanıdır." (Buhârî, "Cihad", 164; Müslim, "Cihad", 7; A. b. Hanbel, Müsned, 4/417) hadisi bu ilkenin temel dayanağını oluşturur.

⁷ Serahsî, *el-Mebhut*, 10/145; Heyet, *Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Şeriyye ve Evkaf Bakanlığı, 1404/1983), 3/218.

⁸ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Katar: Daribnihazm, 1433/2012), 3/233; Serahsî, *el-Mebhut*, 10/145; Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi's-sanâi'*, 6/481.

⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 3/233; Serahsî, *el-Mebhut*, 10/145; Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'*, 6/481.

¹⁰ Merginânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidayetu'l-mübtedi*, (Beyrut: Darü'l-erkam, ts.), 4/360.

¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/428.

¹² Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecmeu'l-enhur*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/177.

¹³ Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukeha*, 3 cilt, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1405/1984), 3/331.

¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/485.

¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/428.

dönme" şeklinde tarif edilirken genel anlamda ise, müctehidin bir meselede herhangi bir sebeple açık kıyasın muktezasından gizli kıyasın muktezasına yönelmesi yahut küllî bir kaideden cüzî bir meseleyi herhangi bir sebeple istisna etmesidir. Fıkıh usûlündeki istihsan, hoş olmayan bir sonuca götüren kıyasın önüne geçme amacı taşır. Küllî kıyas karşılığında cüz'î maslahat tercih edilir. Daha uygun ve güzel bir sonuç, kıyasa aykırı olarak kabul edilir.¹⁶ Dolayısı ile bu manada istihsan, "...Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez."¹⁷ âyetinin ortaya koyduğu temel kolaylık ilkesine istinaden kolaylık için zorluğu terketmek¹⁸ olarak tanımlanabilir. Kelime kökünde bulunan "güzel, hoş, uygun olmak" anlamından dolayı bu işleme istihsan denmiştir.

Yukarıda bahsedildiği gibi araştırma konumuzla ilgili istihsan kavramı, genel olarak insanların dinî/fikhî ve sosyal hayatlarında karşılaştıkları sorunlarla ilgili güzel ve kolay görülen hükümleri ifade etmektedir. Kelimenin fıkıh usûlündeki tanımı, bütün fikhî konulara dair istihsana dayalı olarak verilen hükümleri ihtiva edeceğinden bu, çalışmamızın sınırlarını aşan ayrı bir araştırma mevzuudur.

1.1.2. Kerâhiyyenin Tanımı

1.1.2.1. Kerâhiyyenin sözlük anlamı

Kerâhiyye, Arapça'da "*tiksinmek, nefret etmek, çirkin görmek*" gibi anlamlara gelen "kürh" kökünden gelmektedir. Dolayısı ile kerâhiyye, bir şeyi sevmemek, hoşlanmamak, çirkin ve kötü bulmak anlamlarına gelir.¹⁹ Bu kelimenin ismi mefulü olan "mekruhun" kelimesi ise, çirkin görülen şey, kötülük ve şer' manalarına gelip, sevilen ve arzu edilen şeyin zıddı olan şeyi karşılar. Bu anlamıyla mekruh, istemek, irade etmek fiilinin zıddı değildir.²⁰ Araplar bu kelime ile Şâri'in, insanda nefret hissini tevlit etmek hükmü ile vasıflandırdığı fiilleri ve eşyaları kastetmektedirler.²¹ Sözlük manasına uygun olarak kerâhiyyeyi zahmet, meşakkat, şiddet ve bir şeyi kötü görmek anlamında değerlendirmek mümkündür.²² Mekruh kavramı, Kur'an-ı

¹⁶ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 71.

¹⁷ el-Bakara 2/185.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 145.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 5/3865.

²⁰ Aynî, Bedreddin, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Beyrut: Darü'l-fikr, 1411/1990), 11/76; Selahaddin Eroğlu, "Mekruh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, /5, (1982), 299.

²¹ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/ 457.

²² Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 426.

Kerim’de sözlük manasına uygun gelecek anlamlarda kullanıldığı gibi²³ bir şeyin yasaklığı ve haramlığını ifade eden daha kuvvetli anlamlarda²⁴ da kullanılmıştır.²⁵

1.1.2.2. Kerâhiyyenin terim anlamı

İstilahî olarak kerâhet, *"terkedilmesi her durumda iyi ve güzel olan bir davranışın terkedilmeyip yapılması"* anlamına gelir.²⁶ Esasında kerâhet yani mekruhluk, maslahat bakımından terk edilmesi tercih edilen, işlenmesi hakkında kesin bir yasak bulunmayan fiillerdir. Bu fiiller iki kısma ayrılır: Kerâhet-i tahrîmiye ve kerâhet-i tenzîhiye. Hanefî mezhebinde geçerli olan bu ayrımı şöyle tasrih etmek mümkündür: Kerâhet konusundaki bu ikili ayırım Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798)’a göredir. İmam Muhammed’e göre ise kerâhet-i tahrîmiye ile mekruh olan bir fiil haram hükmündedir. Ancak harama yakın kerâhetle haram arasındaki fark, haramın delili kat’î bir nass ile sabit olurken, harama yakın kerâhetin ise delili zannî bir nass ile sabit olmaktadır. Örneğin namazın terkedilmesi, kat’î bir delil ile sabit olan bir fiilin terkedilmesi anlamına geldiğinden haram hükmünü alırken, vâcip olan bir namazın terki de zannî bir delil ile sabit olan bir fiilin terki olduğundan harama yakın mekruh hükmünü alır. Harama yakın mekruh, haram bir fiil gibi ahirette azabı mucip olur. Ancak kerâhet-i tenzîhiyenin helale yakın olduğu konusunda hepsinin ittifakı vardır.²⁷

Fakihlerin çoğunluğuna göre mekruh bir fiili işleyen kimseye herhangi bir ceza uygulanmaz. Ancak mekruh, kınanmayı gerektiren bir davranış kabul edilir. Mekruhu terk eden kimse, övgüye değer bir davranışta bulunmuş olur ve sevaba nâil olur. Hanefîler ise mekruhun hükmünü ikili taksime göre tespit etmişlerdir. Buna göre tahrîmen mekruh, zannî bir delile dayalı olarak Şâri’in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiili ifade eder ki vâcibin terkinde olduğu gibi bunun işlenmesi cezayı gerektirir. Tenzîhen mekruh ise Şâri’in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiili tanımlar ki bu, cezayı gerektirmese de kınanmayı hak eder. Bunu terkeden kişi ise sevap elde eder. Hanefî mezhebinde haram ile tahrîmen mekruh arasında delilin katılığı ve zannîliğine bağlı olarak şöyle bir fark da vardır. Haram olan bir fiili inkâr eden itikadî olarak küfre düşerken harama yakın olan bir fiili inkâr eden küfre düşmez ancak fâsık sayılır.²⁸

²³ el-Enfal 8/8; en-Nisâ 4/19; el-Bakara 2/216

²⁴ en-Nahl 16/38; el-Hucurât 49/7, 12

²⁵ Eroğlu, "Mekruh", 5/298, 299

²⁶ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 46.

²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/328; Aynî, *Binaye*, 11/77, 78; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, 2/457; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 46.

²⁸ Ferhat Koca, "Mekruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/582, 583.

Hanefilerin yukarıdaki ayrımını usûl ilmi açısından açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz: Kerâhet, "*Şâri'in zannî bir delille yapılmamasını istediği şey olarak*" adlandırılır ve iki kısma ayrılır:

a) Haram vasfı ile herhangi bir ilgisi olmadığı halde mekruh olan fiil ve nesneler. Bu gruba tenzihen mekruh denir. Cumhurun mekruh tanımı ile uyuşan kısım bu bölümdür.

b) Mekruh olup harama yakın bulunan fiil ve nesneler. Bu gruba ise tahrîmen mekruh denir. Bu kısım, Hanefî mezhebinin vâcip tanımının zıddıdır. Kerâhet-i tahrîmiyenin haramla arasındaki fark haramın kat'î bir delille, kerâhet-i tahrîmiyenin ise zannî bir delil ile yasaklanmış olmasıdır.²⁹

Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında mekruh hakkındaki bu ikili ayrıma rastlamak mümkündür. Nitekim Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî *el-Asl* adlı eserinde mekruhun haram anlamına geldiğini, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise harama yakın demek olduğunu ifade eder. Ebû Hanîfe'ye göre mekruh lafzından kasıt, bir rivayete göre haram, diğer bir rivayete göre ise harama yakın olandır.³⁰ Mekruh kavramı, fûrû-i fıkıh eserlerinde birkaç anlamda kullanılmıştır:

Mekruh, haram manasında kullanılır. Örneğin faizli akitlerin yapılması, şarap, domuz eti ve murdar hayvan etinin satılması, mut'a nikahının yapılması gibi durumlarda mekruh lafzı, haram anlamındadır.

Mekruh, kerih görülen anlamında kullanılır. Hadis-i şeriflerde yasaklanan vahşi hayvanların ve kuşların etlerinin yenmesi gibi durumlarda mekruh, bu anlamda kullanılır.

Mekruh kavramı bazen "haramun mekruhun" şeklinde haram lafzı ile birlikte kullanılır. Bu durumda haramlığın kat'î değil, zannî bir delil ile sabit olduğuna işaret edilir. Bu ifade daha sonra Hanefî terminolojisinde tahrîmen mekruh olarak adlandırılmış, helal veya mübaha yakın olan mekruha ise tenzihen mekruh denmiştir.³¹ Örneğin, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde at etini yemenin kerâheti ile ilgili Ebû Hanîfe'ye göre bunun tahrîmen mekruh olduğu ifade edilmektedir.³² İbn Âbidîn'in *Redddü'l-Muhtâr*'ında da kerâhet, hakkında özel bir nehiy delili olmayan şey olarak tarif edildikten sonra kerâhetin kısımları tahrîmî ve tenzihî olarak

²⁹ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/457; Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 52.

³⁰ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/263-265.

³¹ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/263-265.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/233

açıklanmış, vâcibin terkinin kerâhet-i tahrîmiye, sünnetin terkinin de kerâhet-i tenzîhiye olduğu; ancak bu kerâhetin sünnetin kuvvetine göre derecesinin değişebileceği belirtilmiştir.³³

Hicrî birinci asırda İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/715) ve bazı muasırları dinî konularda fetva verirken "Bu haramdır, bu helaldir" şeklinde kesin hükümler vermek yerine "Bu mekruhtur, bunda beis yoktur." gibi daha esnek ifadeler kullanmışlardır. Hicrî birinci asrın sonlarında İslâm hukuku henüz sistemleştirilmediğinden ilk dönem âlimleri bir şeyin hükmünü açıklamada fiilin ahlakî ve manevî yönünü ortaya koyucu ifadeler kullanmışlardır. Ebû Yûsuf, bir şeyin hükmünü açıklamada bu lafızların kullanılmasındaki gerekçeyi şöyle açıklar: "Bu helaldir, bu haramdır diye söylememiz ne büyük bir ifade olurdu." Onların zamanında kelime haramla hemen hemen eş anlamda kullanılmakta, etkisi de o derecede büyük olmaktaydı. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/804) mut'a nikahının hükmünü açıklarken mekruh kavramını, haram manasında kullanmıştır. Fakat hicrî 2. asırdan itibaren usûl-i fıkıhın da sistemleşmeye başlamasıyla "ahkâm-ı hamse" oluşmuş ve haramla neredeyse özdeş olan kavram anlam yönünden genişlemiştir. Bunun sonucunda da ilk devirlerdeki etki ve gücünü kaybetmiştir. Yani işlenmesi hoş görülmeyen fiillerden sakındırma gücü azalmıştır.³⁴ Günümüzde de yapılması mekruh olan bir fiil, harama yakın olmaktan çok helale yakın olarak görülmektedir. Kavram etkisini her ne kadar yitirdi ise de hoş olmayan amelleri niteleme vasfını yitirmemiştir.

Hanefî mezhebinde mekruh kavramına yakın anlamda farklı kavramlar da kullanılmaktadır. "İsâet" kavramı bunlardan biridir. İsâet, kötü bir şey yapmak veya bir şeyi kötü bir şekilde yapmak anlamına gelir. Bu kavram fıkıh eserlerinde mekruh (mekruhun bir derecesi) ve günah anlamında kullanılır.³⁵ Anlaşıldığı üzere burada isâetin iki boyutu vardır. Birincisi bir fiil ve ibadetin sıhhatini bozup bozmaması. İkincisi de günah olma boyutudur. İsâetin ibadetlerin sıhhatine etkisine baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Kendisinde isâet bulunan ibadet ve akitler, bazı durumlarda sıhhatini kaybetse de çoğunlukla sıhhatini kaybetmez. Örneğin erkeğin namazda kadına tâbi olması isâettir ve erkeğin namazı bozulur. İtikafıta cinsî birliktelik isâet olduğundan itikafı bozarken, bunun dışındaki yakınlaşmalar isâet yani günah olmakla birlikte itikafı bozmaz.³⁶

³³ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar şerhu Tenvîru'l-ebâr* thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, (Suudi Arabistan: Dâru âlemi'l-kütub, 1423/2003), 2/404.

³⁴ Eroğlu, "Mekruh", 5/299- 303.

³⁵ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/265

³⁶ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/265, 266.

Hanefî mezhebinde bir şeyin isâet olup olmama durumu fakihlerce incelenmiş, kişinin kastına göre bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre isâet, sünnet olan bir fiili hafife alma durumu olmaksızın kasten terketmek anlamına gelir. Kasten terketme yoksa isâet olmaz. Küçümsemek ve hafife almak sûretiyle sünneti terkeden ise kâfir olur. İsâetin hükmü mekruhtur. Ancak buradaki mekruhluk, tahrîmen mekruhtan aşağı tenzîhen mekruhtan yukarıdır. Dolayısı ile vâcibi terkeden günah işlediği gibi sünnet-i müekkedeyi terkeden de günahkâr sayılır. Sünnetin terkenden maksadın ne olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazısı terkin bir defa olmasını isâet için geçerli sayarken bazısı terkin özürsüz olarak ısrar üzere olmasını geçerli kabul eder. İbn Âbidîn sünnetin terkenden maksadın yani isâetin ne olduğunu i'tiyad ve ısrar üzere olmakla kayıtlamıştır. Ona göre, ısrarla terketmeye sebep de istihfaftır. Ancak buradaki istihfaftan maksat, onu ihmal etmek, ilgi göstermemek (tehavun) ve umursamamaktır. İstihfaf, küçümsemek ve tahkir (ihtikâr) manasında olursa bu küfür olur.³⁷

Bir başka kavram "yenbeği" tabiridir. "Yenbeği" lafzı, yerine göre mendup, mekruh, câiz ve vâcib anlamlarında kullanılır. Bunun olumsuzu olan "lâ yenbeği" lafzı da "câiz değil, butlan veya vâcib değil" anlamlarında kullanılır.³⁸

Mekruha yakın anlamda kullanılan diğer bir tabir "lâ hayre fihi" lafzıdır. Bu lafız bir ibadetin sıhhatinin olmadığını, selem, sarf, sulh, alışveriş gibi muamelelerin geçersizliğini ifade etmek için kullanılır. Akit sahih olsa da kazançta şüphenin bulunduğunu ve bundan tasadduk etmenin gerekli olduğunu anlatmak için de kullanılır. Bu lafız ayrıca su yüzeyinde bulunan ölü balık etlerinin yenemeyeceğini ifade etmede mekruh anlamında, şer'î usûle göre kesilmeyen hayvanların etlerinin yenemeyeceğini anlatmak için de haram anlamında kullanılır.³⁹

1.2. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.2.1. Örf ve Âdet

İslâm, müslümanlara meşrû olan ve meşrû olmayan ilişkilerinde tavsiye ettiği yaşama tarzını tatbik yollarını gösterirken, toplumların eskiden beri yapageldikleri âdet ve geleneklerini, bütünüyle ortadan kaldırmamış, hüküm koyarken bu olguları dikkate almıştır. Öyle ki bu örflerin bir kısmını bütünüyle ortadan kaldırmış, bir kısmını ıslah etmiş, bir kısmını da tasvip etmiştir. Örf ve âdetin istihsan ve kerâhiyye konularıyla ilişkisini kurmak için

³⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/170, 171.

³⁸ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/256, 257.

³⁹ Şeybânî, *el-Asl (Mukaddime)*, thk. Muhammed Boynukalın, 1/267, 268.

öncelikle örf ve âdetin kısaca tanımını, mahiyetini ve hükmü tayinde ne derece belirleyici olduğunu tespit etmek yerinde olacaktır.

Örf sözcüğü kelime olarak, "dayanma gücü, iyilik etme, cömertlik, akıl yoluyla anlaşılan ve şer'an güzel görülen, ikrar, birbirini takip etme"⁴⁰ gibi manalara gelir. Terim olarak ise örf, aklın güzel görmesi ile nefislerde yerleşmiş ve bozulmamış tabiatların içselleştirdiği bir haldir.⁴¹ Bir başka tanıma göre örf, kişilerin davranışları açısından devamlı olarak uygulayageldikleri ve işlerinin yolunda olmasını temin eden şey"⁴² diye tanımlanmıştır.

Âdet ise sözlükte "dönmek, geri çevirmek, bir şeye dönüşmek, tekrarlamak, alışkanlık haline getirmek"⁴³ manalarına gelir. Terim olarak âdet, düşünmeksizin kendiliğinden olan ve tekrarlanan iş"⁴⁴ şeklinde tarif edilmiştir. İbn Âbidîn örf risalesinde şöyle demektedir: "Âdet "muâvede" kökünden türetilmiştir. O sürekli olarak, tekrarlana tekrarlana nefislere ve zihinlere yerleşir ve marûf olur. Bir karîne ve alakaya ihtiyaç duyulmaksızın onaylanır. Böylelikle örfen kabul edilen bir gerçek hâline gelir."⁴⁵

Bu tanımlar örf ve âdetin mahiyet bakımından birbirinden farklı olduğunu gösteriyor. Şöyle ki örf, başlangıçta akıl ve iradeye dayanırken âdet, tekrar ve alışkanlığa dayanır. Ve hem fertlere hem de topluma ait olay, söz ve fiilleri içine alır. Âdette başlangıçta marûfiyet olmamakla beraber tekrar ede ede ve mükerreren kendisine müracaat edile edile marûfiyet kazanır. Âdet daha genel örf ise daha özeldir.

Örf ve âdet arasında mahiyet bakımından bazı farklar olmakla beraber, fakihler genellikle örf ile âdeti aynı manada kullanırlar. Nitekim Mecelle "âdet muhakkemdir, yani şer'î hükmü ortaya çıkarmak için örf ve âdet hakem tayin edilir."⁴⁶ maddesini sevk ederek bu iki

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/ 2899, 2900; Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâ mus*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferac, (Kuveyt: et-Türasi'l-arabî, 1385/1965), 24/ 139, 140; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-u Türkî*, (B.y.: Çağrı Yayınları, 1996), 933.

⁴¹ Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmiyye, ts.), 2/593. Bu hususla ilgili bir değerlendirme için bkz. Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hadimi Örneği*, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.), 131.

⁴² Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usulü*, çev. Abdülkadir Şener, 234.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/ 3158; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 8/ 432, 433; Karaman, "Âdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/ 369.

⁴⁴ İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmiyye, 1999), 1/ 340; İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arfî binâi ba'zi'l-ahkâmî 'ale'l-'urf*, (Mecmûatu resâil-i İbn Âbidîn'in içinde), (Y.y., ts.), 2/ 114; Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-'Urf ve'l-'âde fî ra'yi'l-fukaha*, (Kahire: Matbaatü'l-ezher, 1992), 12. Ayrıca bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, Haz. Sıtkı Güllü, İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 1/ 45.

⁴⁵ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, 2/ 114.

⁴⁶ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/94- 98.

terimi aynı manada kullanmıştır.⁴⁷ Ayrıca Mecelle'deki şu maddeler örfün İslâm hukukundaki hükümlere etkisini göstermesi bakımından önemlidir: "*Âdetin delaletiyle manayı hakiki terk olunur.*"⁴⁸ "*Nâsın isti'mali bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur.*"⁴⁹ "*Örfe ma'rûf olan şey şart kılınmış gibidir.*"⁵⁰ "*Örf ile tayin nas ile tayin gibidir.*"⁵¹

Örfün, insanların genel anlayışını yansıtmaması, onların ortak uygulamalarını göstermesi yönüyle icmâ ile benzerlikleri olmakla beraber ikisi farklı kavramlardır. Örf, okuryazar ya da ümmî; müçtehid ya da mukallid gibi niteliklere sahip olan veya olmayan insanların çoğunun benimsediği söz ve fiilden oluşurken, icmâ bir konuda sadece müçtehidlerin hemfikir olmalarıyla gerçekleşen bir durumdur.⁵² Ayrıca örfeye dayanan hükümler zamanla örfün değişmesi ile değişirken üzerinde icmâ edilen hususlar zamanın değişmesi ile değişmezler.⁵³

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'den sonra ikinci otorite olan Ebû Yûsuf, örfü bir nevi kaynak olarak kabul etmesine rağmen, ondan sonraki dönem ise metinsel otoritenin daha fazla merkezî rol almasını beraberinde getirmiştir. Merginânî'nin, "sarih metin kaideleri örften daha güçlüdür ve güçlü olan güçsüz olana tercih edilir." sözü bu gerçeği bize net olarak ifade etmektedir. Usûl-i fıkıhta metin kaideleri nazarında zayıflayan örf, bu halde bile fûrû-i fıkıhta geçerliliğini devam ettirebilmiştir.⁵⁴ Hanefîlerde İmam Ebû Yûsuf'tan sonra örfeye dair açık ifadeleri olan fakih, İmam Serahsî olmuştur. Serahsî'nin örfeye dair zikrettiği kaide: "*Örfe sabit olan şey, şart kılınmış gibidir.*"⁵⁵ kaidesidir. Daha sonraki asırlarda hukukî muamelede örfün isti'mali gittikçe artsa da fıkıh usûlünde örf, formel bir nitelik kazanamamıştır.⁵⁶

XVI. asırda İbn Nüceym (ö. 970/1563), fıkıhın üzerine kurulduğu prensipleri bir araya getirmek gayesi ile yazdığı "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" isimli eserinde örf mevzusuna "*el-âdetü muhakkimetün.*"⁵⁷ başlığı ile özel bir yer ayırmıştır. İbn Nüceym özel, genel ve şer'î örf diye

⁴⁷ İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, 2/ 114; Karaman, "Âdet", 1/ 370; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1987), 252; Hallaf, Abdülvehhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, (Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabi, 1996), 85.

⁴⁸ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 103-106.

⁴⁹ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 98-101.

⁵⁰ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 107-109.

⁵¹ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 110-111.

⁵² el-Kuvte, Adil b. Abdulkadir b. Veli, *el- Urf: Hucciyetuhu ve eseruhu fî fikhi'l-muamelati'l-maliyye 'inde'l-Hanabile*, (Mekke: Mektebetü'l-mekkiyye, 1997), 1/ 122.

⁵³ Kuvte, *el-Urf*, 1/122; Bu konuda geniş bilgi için bk. İhsan Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 19.

⁵⁴ Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", çev: Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 3/3 (Haziran 2005), 55.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/ 102.

⁵⁶ İbrâhim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/92.

⁵⁷ İlgili ibare yaygın kabule göre "âdet muhakkemdir. Yani hakkında nass varid olmayan cüzi konularda gerek umumî gerekse hususî olsun şer'î hükmü ispat için örf ve âdet hakem kılınır." şeklinde anlaşılmıştır. (bkz.

üçlü bir örf ayırımına gider. Birincisi müslüman ülkelerin tamamında câri iken, diğeri belirli bir belde hususî bir kitlenin ıstilahî kullanımını içerir. Üçüncüsü şer‘î örf ki salât, zekât gibi kelimelerin lügavî anlamlarının terkedilip ıstilahî anlamlarının alınmasını ifade eder. Genel örf, şer‘î hükümlere zıt değilse Hanefî mezhebinin temel sistematığına göre hukukî işlemlerde nazarı itibara alınır. Ancak örf-i hâssın şer‘î bir etkisinin olup olmadığı noktası ihtilaflıdır.⁵⁸ İbn Âbidîn’in (ö.1836) “Neşru’l-‘arf”te el-eşbâh’a yaptığı iktibaslardan da görüleceği üzere örfün şer‘îleştirilmesinde ondan çok istifade edilmiştir. İbn Nüceym’in bu eserinden sonra telif edilen en önemli eser İbn Âbidîn’in *Neşru’l-‘arf fi binai ba’zi’l-ahkâmi ale’l-urf* isimli eseridir.⁵⁹ Bu risale, bilinebildiği kadarıyla örfün tanımını, şer‘î dayanaklarını, çeşitlerini, geçerli olma şartlarını, fıkıhtaki yeri ve etkisini ortaya koyması yönüyle bir teori olarak örfü inceleyen en eski eser özelliğine sahiptir.⁶⁰

Son dönem büyük Hanefî fakihî Şamlı Muhammed Emin İbn Âbidîn, nass ve örfün ayırımını yaparken İbn Nüceym’i takip ederek genel ve özel örf ayırımına gider. Genel örfün nassı sınırlayabileceğini lakin onu geçersiz kılamayacağını ifade ederken, örf-i hâssın da hukukî işlemlere katılmasının yasallığını mezhep sistematığına katmaya çalışır. Bundan ötürü İbn Âbidîn, “örf değişirse, hukukî hükmün de değişmesi zorunludur. Değişime uğrayan ve sonradan ihdas edilen örfe itibar edilmesi nassı geçersiz kılmaz. Aksine örfe itibar etmek bilfiil nassın gereklerini yerine getirmeyi temin eder.” sonucuna ulaşır.⁶¹ İbn Âbidîn, içtihadın şartlarından birinin insanların âdetlerini bilmek olduğunu söyleyerek örfün değişmesi ile hükümlerin değişmesinin arka planındaki gerekçeyi şöyle açıklar: *“Hükümlerin çoğu insanların örfünün değişmesi, zarûretin ortaya çıkması ve zamanın bozulması nedeniyle değişir. Eğer hükümler, ilk durumları üzere kalsa idi, insanlarda zorluk ve meşakkate yol açarlardı. Ayrıca bu, hafifletme, teysir ve dünyanın en mükemmel düzen ve hukuk sistemi üzere devam etmesi için zarar ve fesadı gidermeye dayanan şer‘î kaidelere aykırı olurdu.”*⁶² İbn Âbidîn zamanın değişen şartlarına göre ortaya çıkan yeni meselelere hüküm vermede müftülerin yaklaşımının nasıl olması gerektiğini kısaca şöyle açıklar: Müftî, kendi zamanındaki durumu, insanların hal ve tavırlarındaki bozulmayı dikkate almadan doğrudan zâhirurriyâyeye dayanarak fetva vermemelidir. Böyle yaparsa pek çok hakkı zayi edebilir. Öyle ki, insanlar bazen başkalarına zarar vermek için fetva sormaya gelirler. Müftî, müsteftinin gerçek gaye ve amacını bilerek

Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 1/ 266, 267.

⁵⁸ Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu uyuni’l-Besair şerhu Kitabi’l-eşbah ve’n-nezair*, (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, 1405/1985), 1/295-300; Hallaq, Bir Osmanlı Reform Öncüsü, 169.

⁵⁹ Hallap, Bir Osmanlı Reform Öncüsü, 56.

⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, 34/88.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arf*, 2/ 116-118.

⁶² İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arf*, 2/ 125.

fetva verirse onun günahına ortak olmaktan kurtulmuş olur.⁶³ Zamanın değişmesi ile sonraki müçtehitlerin içtihatlarına örnek olarak, ücretle Kur'an öğretmeni, imam ve müezzinin tutulması, kadınların camiye gitmelerinin önlenmesi, muaccel mehrini aldığı halde kocanın eşini uzak yerlere götürmesinin engellenmesi, "her helal üzerime haramdır" sözünün boşamada geçerli kabul edilmesi, içerde kalma süresinin ve kullanılacak su miktarının bilinmemesine rağmen hamama girilmesine izin verilmesi gibi içtihatları zikredebiliriz.⁶⁴

Hanefî mezhebinde örfün tarihsel süreçte inişli çıkışlı bir süreç yaşadığını söyleyebiliriz. Ebû Yûsuf'un tutumu örfe kaynaklar hiyerarşisi içinde önemli bir konum sağlarken İbn Âbidîn bu silsileyi devam ettirmiş ve Hanefî geleneği içerisinde kalarak eleştirel bir yaklaşımla örfün özel bir hüküm ortaya koymada mesned olabileceğini kabul etmiştir.⁶⁵

Örfün şer'î hükümlerle ilişkisine gelince, İslâm hukukunun ibadet konularında örfün etkisi olduğu gibi aile, ticaret ve ceza hukuku konularında da örfün etkisi vardır. İbadet konuları özü itibarıyla değişime açık olmadığından örfün etkisi, az da olsa ibadetlerin dış unsurları ve uygulama biçimleri üzerinde görülmektedir. Diğer konularda ise özellikle hakkında nass bulunmayan meselelere dair hükümlerin oluşması ve değişmesinde örfün etkisi daha çok ön plandadır.⁶⁶ Ancak bu, bizim çalışmamızın kapsamı dışındadır. Çalışmamızda inceleme konusu yaptığımız alan, istihsan ve kerâhiye bahislerinde ele alınan konular çerçevesinde örf, ihtiyaç, zarûret ve benzeri etkenler sebebiyle helaller ve haramlardaki değişim ve gelişimi incelemektir.

Fürû-i fıkıh eserlerinde "kerâhiyet ve istihsan" başlığında daha çok toplumsal kabul ve redlerin etkili olduğu mübah, mekruh ve mendup hükümlerin etrafındaki konular incelenmektedir. Bu bağlamda İslâm hukukunun hüküm verirken örf, ahlak ve âdâp kurallarını, zarûret ve ihtiyaç durumlarını kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Resmî nitelikli yasa unsuru olarak, hukuk sistemlerinde örf ve ahlâkın kanun yapmada etkili olduğu kabul edilir.⁶⁷ Ancak bunlardan farklı olarak İslâm hukuku, ferdi kuşatıcı dünyevî ve uhrevî alanların tümünde etkinliğini gösterir. Ahlâkî bir unsurun yasalarda herhangi bir değeri olmayabilir. Fakat İslâm hukukunda mutlaka bir yeri ve hükmü bulunmaktadır. Mesela beşerî hukuk sistemleri, sağ elle veya sol elle yemek yeme, beden temizliği ve bakımı, erkeğin ipekli elbise giymesi, altın ve gümüşün zînet olarak kullanılması gibi meselelere hukukî bir değer atfetmezken İslâm hukuku, bu uygulamaların tamamına "beşerî ahlak ve âdâp" açısından bakmış ve her birini bir hükme

⁶³ İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, 2/ 131.

⁶⁴ İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, 2/ 125-127.

⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/602.

⁶⁶ Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 171, 172. Örfün aile, ticaret ve ceza hukuku ile ilgili hükümlere etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 172-214.

⁶⁷ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2024), 11, 12, 38.

bağlamıştır. Ve nihayetinde kişiye bir sorumluluk yüklemiştir. Amacı sadece toplumsal düzeni sağlamak olan diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak İslâm hukuku, beşerî yaşantının kemâle ermesi ve üstün ahlakın yerleşmesini de hedefler. Bireyi maddî, manevî ve sosyal çevresiyle bir bütün olarak kuşatan özelliği ile İslâm hukuku, diğer hukuk sistemlerinden ayrılır. Bu özellik, esasında İslâm hukukunun özgün ve ayırdedici vasfını gösterir.

Araştırma konumuz açısından istihsan ve kerâhiyye bölümlerindeki mekruhluk ve mendupluk durumlarının örfle ilişkisi önem arz etmektedir. Mekruh veya mendup kavramları, ilahî ve beşerî olmak üzere iki yönü olan kavramlardır. İlahî yönden maksat, onların şer'î hükümlerin dayanağı olan emir ve nehiyle bağlantılarıdır. Beşerî yönden maksat ise, onların örf, âdet, marûf ve münkerle olan ilişkisidir. Buna göre örneğin kerâhiyye kavramı, bir fiilin sadece dinî hükmünü değil, aynı zamanda onun örfî ve değişken tarafını da ifade eder. Bir davranışın mekruh olması, onun sadece şer'î delil açısından manaya delaletinin kapalı olduğunu göstermez. Aynı zamanda o davranışın toplumsal yönünü, toplum sağlığı, güvenliği ve huzurunu da ilgilendiren boyutunu gösterir. Esasında toplum sağlığı ve güvenliği açısından bakıldığında kendisinde zarar ve kötülük olan şeyler mekruh kapsamına dahildir. Yine toplumsal yarar açısından düşünüldüğünde kendisinde fayda ve güzellik olan şeyler de müstehap kapsamına dahildir. Bu yaklaşım aynı zamanda mekruh ve müstehap kavramlarının insan davranışlarının kalitesini yükseltmede ve sosyal hayatı güzelleştirmedeki rolünü de ortaya koyar.⁶⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, mekruh veya müstehap olma durumlarını, toplumun ortak anlayış ve kabulünden bağımsız, sabit şer'î hükümler olarak değerlendirmek isabetli değildir. Örfte zamanla meydana gelen değişim, toplumun algı ve anlayışlarına, dinî yaşantılarına ve bir yönüyle hoş görülmeleyen fiiller olarak kabul edilen mekruh hükmünün tespitine de etki etmektedir.

1.2.2. Zarûret İlkesi

Zarûret ilkesi fıkıhta şer'î hükümlerin esnekliğini sağlayan araçlardan bir tanesidir. Toplumsal kurallar gibi dinî hükümler de belli ölçüde zorluk ve meşakkat içerirler. Esasında mükellefiyet bunu gerektirir. Bununla beraber mükellefiyetin temel özelliği kişinin buna güç yetirebilmesidir. Kişinin güç ve takatini aşan durumlarda ise teklifte bulunulmamış, hüküm ya tamamen kaldırılmış ya da daha hafif olanıyla değiştirilmiştir.

⁶⁸ Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 318, 319.

Zarûret sözlükte, "faydanın zıddı olan zarar" anlamındadır. Sıfat olarak, "ihtiyaç sahibi (kimse)", fiil olarak da "ıztırar masdarından türemiş bir kelime olup bir şeye mecbur kalmak, sığınmak, başvurmak"⁶⁹ anlamlarına gelir. Bir fıkıh terimi olarak zarûret, "*insana açlıktan veya başka bir şeyden isabet eden ve kendisinden kaçınılması mümkün olmayan zarar*"⁷⁰ veya "*kişiyi yasakları işleme durumunda bırakan ve ancak bu şekilde üstesinden gelinen ağır mazeret hâli*"⁷¹ demektir. Zarûret, dinen yasaklanmış bir fiilin işlenmesini mübah kılan özür durumu olarak da tarif edilir. Zarûret durumunda fiilin işlenmesi veya terkedilmesi büyük bir meşakkat ve zorluğa sebep olur. Bu meşakkat ve zorluklar ise kişinin hayatını devam ettirebilmesi için zarûriyyâtta olan maslahatlarını kaybetmesi demektir. Örneğin kişinin zayıf ve güçsüz düşmesi, vücut fonksiyonlarından birinin zarar görmesi, fonksiyonunu tamamen kaybetmesi veya ölüme sebep olması gibi. Ancak bu durumlarda zarûretin ölçüsü, alınmadığı takdirde kişinin hemen ölüm derecesine gelmesi değildir. Zarûretin ölçüsü, iradî veya gayri iradî fiillerde olsun, darda olanın maruz kaldığı ve ileride onu ölüme kadar götürecektir zayıflamayı ve güç kaybını kapsayan bir durumdur.⁷²

Zarûret ilkesine istinaden verilen hükümlerin ilk örneklerini Kur'an-ı Kerim'de görmek mümkündür. Bu kelime beş âyette⁷³ geçmektedir. Bu nasslarda, ölmüş ve Allah'ın dışında bir varlık için boğazlanan hayvan ve hıncır eti yemek men edilirken, zarûret durumunda başka insanların hukukuna riayet etmek ve hadde tecavüz etmemek koşuluyla bunların yenilebileceğinden bahsedilmektedir. Bu nasslar, "*Zarûretler memnû/sakıncalı olan şeyleri mübah kılar*"⁷⁴ kaidesinin esasını teşkil eder. Gerçekte bu prensip çoğu hukuk sistemleri için kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim bu kaide medeni hukukta, "*Zarûretin kanunu yoktur*."⁷⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Zarûret ilkesinin varlığına hadis-i şeriflerde⁷⁶ de işaret edilmektedir. Ehl-i kitabın domuz eti pişirmek için kullandıkları kapların kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin soruya Hz.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 4/2572, 2573.

⁷⁰ Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1992), 1/ 159; Mustafa Baktır, *Zarûret Hali*, (Ankara: Y.y., ts.), 11-15.

⁷¹ Halit Çalış, "*Zarûret*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141.

⁷² Çalış, "*Zarûret*", 44/142.

⁷³ el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115; el-En'âm 6/119, 145; el-Maide 5/3.

⁷⁴ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 80, 81. Bu küllî kaideyi genel manada düşünmek doğru değildir. Zira fakihler, zarûret dolayısı ile suçsuz bir kimsenin haksız yere öldürülemeyeceğini söylemişlerdir. Bu kaideye geçen mübah kelimesi de Hanefiler'e göre iki şekilde izah edilmiştir: Birincisi, zarûret bazı fiillerin haram vasfını kaldırır ve onu mübah hale getirir. İkincisi, zarûret bir fiilin haram vasfını kaldırmaz, sadece o fiili işleyenden günahı kaldırır. Örneğin bir kimsenin zarûret durumunda elfaz-ı küfrü söylemesi, kendisine günah olmaması yönüyle mübahtır. Ancak bu fiilin haramlık vasfı kalkmadığı için de haram gibidir. Bkz. Abdülkerim Zeydan, "*İslâm Hukukunda Zarûret Hali-1*", çev. Hayreddin Karaman, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/3 (Mayıs-Haziran 1974), 165, 166.

⁷⁵ Ali Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisi İstihsan*, (Şanlıurfa: Y.y., 2001), 107.

⁷⁶ Müslim, "*Sayd*", 17; Ebû Dâvûd, "*Et'ime*", 37.

Peygamber: "Eğer onları kullanmak zorunda kalırsanız su ile yıkayınız ve onlarda yemek pişiriniz"⁷⁷ sözüyle karşılık vermiştir. Bir gecenin soğuşunda cünup olan Amr b. Âs'ın, su varken guslettiğinde hastalanacağından endişe ederek "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin ve kendinizi öldürmeyin..."⁷⁸ âyetine göre teyemmüm alarak sabah namazını kıldırıldığını söylemesi üzerine Hz. Peygamber, bir şey demeksizin tebessüm ederek onun bu davranışını onaylamıştır.⁷⁹

Araştırmamızın ikinci bölümünde dişlerin altın ve gümüş telle bağlanması başlığı altında görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in Arfece b. Esed'in altın burun takmasına izin vermesi, avret yerlerine bakılmasının câiz olması, sağlık ve tedavi nedeniyle zarûrete binaen verilen hükümlere örnek teşkil eden hususlardandır. Fakihler, "Zarûretler haram olan şeyleri mübah kılar."⁸⁰ kuralı ile zarûret ilkesini Mecelle maddesi olarak kaideleştirmişlerdir. Yine ihtiyaç olan bazı hususlar fıkıhta zarûret derecesinde kabul edilmiş ve aynı hükme tâbi kılınmıştır.⁸¹ Hâcet ile zarûret kavramlarının anlam ilişkisi hakkında "hâcet, umûmî olsun, husûsî olsun zarûret menzilesine tenzil olunur." kaidesindeki hâcet/ihtiyaç kavramını bazı fakihler, zarûretle aynı anlamda kullanırken bazıları da farklı anlamda değerlendirmişlerdir. Farklı anlamda değerlendirenler zarûreti, bertaraf edilmediğinde insanı helaka götüren durum olarak adlandırırken, hâceti ise kişiyi zorluk ve meşakkate sevkeden durum olarak tanımlamışlardır.⁸² Elmalılı M. Hamdi Yazır ise hâcet ile zarûretin farklı anlama gelen kavramlar olduğunu şöyle açıklamaktadır: "Hâcet umûmî olsun husûsî olsun zarûret menzilesine indirilir kaidesi, esas itibariyle aralarında bir fark olduğunu ortaya koymaktadır. Binaenaleyh zarûrete mukabil zikrolunan hâcetten zarûretin ötesinde şeyler kastedilir."⁸³ "Zarûretler miktarınca takdir olunur."⁸⁴ ilkesiyle de bir zarûrete bağlı olarak verilen bir hükmün o zarûretin devam ettiği sürece geçerli olduğu belirtilir. Zarûretin ortadan kalkmasıyla ona bağlı olarak verilen hüküm de aslî hâline döner.⁸⁵

Tezimizin ikinci bölümünde görüleceği üzere Hanefî mezhebinde zarûret ilkesi çerçevesinde verilen hükümlere rastlamak mümkündür. Nitekim İmam Serahsî, tedavi amacıyla

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 46.

⁷⁸ en-Nisâ 4/ 29.

⁷⁹ Buhârî, "Teyemmüm", 7; Ebû Dâvûd, "Tahare", 126.

⁸⁰ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 80, 81.

⁸¹ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 90, 91.

⁸² Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/265.

⁸³ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/129, 130. Hâcet ile zarûret kavramı arasındaki anlam farkları için bkz. Temel Kacır, "Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umûmî Olsun Husûsî Olsun Zarûret Menzilesine Tenzil Olunur", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 148-150.

⁸⁴ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l- hükkâm*, 81-83.

⁸⁵ Hacı Mehmet Günay, *İslâm Hukuku El Kitabı*, 3. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 620, 621.

avret yerlerine bakılmasının,⁸⁶ kadın sütünün içilmesinin⁸⁷ ve isyancılardan ele geçirilen silahların kullanılmasının zarûret nedeniyle câiz olduğunu söyler.⁸⁸ Ayrıca pislik bulaşan kuyuların temiz olabilmesi için pislüğün niteliğine göre belli bir oranda su boşaltmanın kâfi geleceğini söyleyen Serahsî, kova ile hiç akıtmayacak şekilde su çıkarmanın imkânsız olduğunu zikrederek bu işlem esnasında kovadan düşen su katrelerinin kuyu suyuna zarar vermeyeceğini belirtmektedir. Bunu, kaçınılması mümkün olmayan durum/zarûret olarak gören Serahsî, “Allah, insana gücünün yetmediği bir şeyi yüklemeyiz.”⁸⁹ âyetine göre de bu tür şeylerin dinî bakımdan af kapsamına girdiğini eklemektedir.⁹⁰ Doğan, akbaba, karga ve atmaca gibi kuşların artığı olan suların tahir addedilmesi ve bunlarla taharetin yapılabilmesi aynı şekilde yine zarûret ve ihtiyacın varlığına dayanır. Zira genel kurala göre, yırtıcılarda olduğu gibi yırtıcı kuşların artığı da necis addedilir.⁹¹

Müçtehitler nasslardaki zarûrete dayalı düzenleme ve uygulama misallerini dikkate alarak kendi zamanlarında içtihat yaparak toplumsal sorunlara çözüm bulmuşlar ve böylece insanların hayatlarını kolaylaştırmışlardır.

1.2.3. Kolaylık İlkesi

Kolaylaştırma ilkesi İslâm’ın temel ilke ve amaçlarından birisidir. Bu ilke aynı zamanda şer‘î hükümlerin esnekliğini sağlayan bir ilkedir. Kolaylık ilkesi, insana güç ve takatinin üstünde bir yük yüklememeyi gerekli kılar.

Kur’an-ı Kerim’de kolaylık kelimesi yûsr kavramıyla ifade edilir. Bu kavram türevleriyle birlikte kırktan fazla yerde geçmektedir. “Ye-se-ra” fiilinin mastarı olan yûsr kavramı, “bir işin kolay, hafif ve az olması” anlamına gelmektedir.⁹² Terim olarak ise kolaylık, “nefsi zorlamayan ve bedene ağırlık vermeyen iş” olarak tanımlanmıştır.⁹³ Kolaylık ilkesiyle ilgili olarak, “Allah sizin için kolaylık ister güçlük çekmenizi istemez.”⁹⁴ “Allah yükünüzü hafifletmek ister, çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”⁹⁵ “Biz Kur’an’ı sana zahmet çekesin diye indirmedik.”⁹⁶ “Sonra ona yolu kolaylaştırdık.”⁹⁷ “Allah, dinde size hiçbir zorluk

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/156.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/126.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/126.

⁸⁹ el-Bakara 2/286.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/90; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/21; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/375.

⁹¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/23; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/26, 27; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/384.

⁹² Heyet, *Mu'cemu'l-vasıt*, (İstanbul: Y.y., 1406/ 1986), 2/ 1064.

⁹³ Kasımî, Muhammed Cemalüddin, *Mehasinü't-te'vil*, 1-18, (Kahire: Y.y., 1957), 3/ 427.

⁹⁴ el-Bakara 2/ 185.

⁹⁵ en-Nisâ 4/ 28.

⁹⁶ et-Tâhâ 20/ 2.

⁹⁷ el-Abese 80/ 20.

yüklememiştir.”⁹⁸ gibi âyet-i kerimelerden anlaşıldığı üzere yüsr kavramı, burada genel bir kolaylığı değil şer‘î hükümlerde insanlar için gözetilen kolaylığı ifade etmektedir.

H. Peygamber, bazı rivayetlerde; *“Din kolaydır. Zorluk peşinde koşan yenilir.”*⁹⁹, *“Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin”*¹⁰⁰, *“Ümmetinden hata, unutma ve zor karşısında yaptıkları affedilmiştir.”*¹⁰¹ buyurarak kolaylaştırmanın önemini vurgulamış ve bir defasında mescitte küçük abdest bozan birini tartaklamak isteyenleri, *“Siz zorlaştırıcı olarak değil, kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz.”*¹⁰² sözleriyle uyarmıştır. H. Âişe de H. Peygamber’in, iki şeyden birini seçmek istediğinde günaha girmemek koşuluyla daima kolay olana yöneldiğini¹⁰³ dile getirerek Allah Resûlü’nün kolaylığı seçmesine dair yaklaşımını ortaya koymuştur.

İnsanların sıkıntılarını gidermek amacıyla risalet verilen¹⁰⁴ H. Peygamber, Allah’ın dininde gösterdiği kolaylık ve genişliği şükür sebebi addetmiş,¹⁰⁵ misvağın hükmü konusunda gösterdiği kolaylıkla müslümanların meşakkate girmemelerine itina göstermiş,¹⁰⁶ kendisine bir konu hakkında soru sorulduğunda ise muhataba kolay olan hükmü tavsiye etmiştir.¹⁰⁷

Fıkıh mezheplerinin tamamı kolaylık ilkesini kabul etmişlerdir. Ancak bu konuda Hanefî mezhebi daha çok ön plana çıkmıştır. Örneğin Hanefilerde durgun suya bir necaset düşerse bununla hükmî temizlik yapılmaz. Ancak su, 10x10 zira‘ (arşın) ise ma-i kesîr hükmünde kabul edilir ve temiz addedilir. Mevsilî (ö. 983/1575) *el-İhtiyâr* adlı eserinde buradaki 10x10 şeklindeki ölçünün kolaylaştırma temeline dayandığını ifade etmektedir.¹⁰⁸ Yine fakihler kuyularda insan, koyun veya köpek gibi hayvanların murdar olması halinde, kuyudaki suyun tamamen çıkartılması gerekirken, bunun mümkün olmaması durumunda insanlara kolaylık olsun diye 200 ile 300 kova su atıldığında suyun temizlenmiş olacağına hükmetmişlerdir.¹⁰⁹ Bu durumda belli bir miktarda suyun çıkartılmasının gerekliliği kolaylaştırma ilkesine dayanmaktadır. Ayrıca Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf’un içtihadının

⁹⁸ el-Hac 22/ 78.

⁹⁹ Buhârî, “İmân” 29; Nesâî, “İmân”, 28; Müslim, “Cihâd”, 4.

¹⁰⁰ Buhârî, “İlim”, 11.

¹⁰¹ İbn Mâce, “Talâk”, 16.

¹⁰² Buhârî, “Vudû”, 57; Müslim, “Tahâre”, 98; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 136; Tirmizî, “Tahâre”, 112.

¹⁰³ Buhârî, “Edep”, 80.

¹⁰⁴ el-A’râf 7/157.

¹⁰⁵ A. b. Hanbel, el-Müsneid, VI/167.

¹⁰⁶ Nesâî, “İmân”, 47.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 87.

¹⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 20, 21.

¹⁰⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 25. Bu, İmam Muhammed’den rivayet edilen görüştür. Ebû Hanîfe’ye göre bunun kova olarak belli bir ölçüsü yoktur. Kişi yoruluncaya kadar kuyudan suyu çekmeye devam eder.

aksine Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, halis toprak dışında kireç ve alçı gibi maddelerle teyemmüm yapılabilmesinin câiz olması kolaylaştırma ilkesine dayanmaktadır.¹¹⁰

Osmanlı Devleti'nin son döneminde 1868-1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa öncülüğünde hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de¹¹¹ doğrudan veya dolaylı olarak kolaylık ilkesini içeren pek çok kaide bulunmakla birlikte özellikle bazıları doğrudan kolaylık ilkesiyle ilgilidir. Örneğin "*Meşakkat teysîri celbeder.*"¹¹² "*Bir iş dîk oldukça müttesi' olur.*"¹¹³ Yani bir işte darlık ve meşakkat görülünce ruhsat ve genişlik gösterilir. "*Zarar izale olunur.*"¹¹⁴ "*Zarûretler memnû/sakıncalı olan şeyleri mübah kılar.*"¹¹⁵ "*Zarar-ı 'âmmı def için zarar-ı hâss ihtiyar olunur.*"¹¹⁶ "*İhtiyaç/hacet genel olsun özel olsun zarûret menzilesine tenzil olunur.*"¹¹⁷ "*Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.*"¹¹⁸ Hanefî müçtehitler nazarında, sahih örf ile ma'rûf olan şey, şer'î bir delille sabit olmuş gibidir.¹¹⁹ "*Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz.*"¹²⁰

Anlaşıldığı üzere Mecelle'de maddeleştirilen bu kurallar, meşakkat, darlık, zarar ve ihtiyaç gibi durumlarda insanlara bir çıkış yolu göstermekte ve onların sorunlarını çözmede kolaylık getirmektedir. Esasında insanlara her yönden yarar sağlamak ve zorluğu gidermek İslâm hukukunun temel gayesini oluşturmaktadır. Bu konuda müçtehitler de içtihatlarında kolaylık ilkesini gözeterek insanlardan zorluk ve güçlüğü gidermeye çalışmışlardır. Ayrıca müçtehitler şer'î hükümlerle ilgili içtihatlarında kolaylık ilkesini gözetmişlerdir.

Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh literatüründe kolaylık prensibine göre verilmiş hükümlere rastlamak mümkündür. Ancak bu ilke fıkıh kaynaklarında görülen hükümlerde hemen ilk

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 93.

¹¹¹ Mecelle hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1991), 100-200; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 309-318; M. Âkif, Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, (İstanbul: Y.y., 1996), 59-80; a.mlf., "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 231-235. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 15-25.

¹¹² Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 75, 76; Berki, A. Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, (İstanbul: Y.y. 1982), 20. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmîyye*, 1/ 260.

¹¹³ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 76, 77.

¹¹⁴ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 79, 80; Berki, A. Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, 20.

¹¹⁵ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 80, 81.

¹¹⁶ Mecelle'nin, "*Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale olunur (mad. 27)*" ve "*Ehven-i şerreyn tercih olunur (mad. 29)*" maddeleri de aynı mahiyettedir.

¹¹⁷ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 90, 91.

¹¹⁸ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 110, 111.

¹¹⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 234.

¹²⁰ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- hükkâm*, 102, 103. Bu kaide üzerine Mehmed Erdoğan tarafından müstakil bir çalışma yapılmış olup ilk olarak İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi adıyla 1990'da yayımlanmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 87-143. Bu maddelerin açıklaması için bkz. Bilmen, *Hukuku İslâmîyye*, 1/ 260-269.

bakışta açıkça görülmeyebilir. Bununla beraber ibarelerde kullanılan bazı lafızlardan kolaylık ilkesinin gözetildiği kolayca anlaşılabilir. Nitekim bu prensip, fıkıh kaynaklarında bazen “*teysîran, teshîlen ve teysîran, li't-teysîr 'ale'n-nâs, teysîran li'l-emr 'ale'n-nâs, li'l-yûsr, def'an li'l-'usr, tahkîkan li'l-yûsr*”¹²¹ gibi açık tabirlerle zikredilmekle birlikte, kolaylığın gerekçesini ortaya koyan bazı lafızlarla da ifade edilmiştir. Bu lafızların en önemlileri şunlardır: *Teyssîr, zarûret, harac, umûmu'l-belvâ*,¹²² *özüür*, *'af ve te'âmül*.¹²³ Hanefî mezhebinde bu lafızlar kullanılarak hükme bağlanmış bazı meselelere somut örneklerle temas edebiliriz.

Hanefîlerde durgun sulara bir necaset girdiğinde bununla abdest alınamaz. Ancak su, 10x10 zira' (arşın) ise ma-i kesîr/çok su hükmündedir ve temiz sayılır. Mevsilî (ö. 683/1284) 10x10 şeklindeki ölçünün kolaylık/kolaylaştırma temeline dayandığını ifade etmektedir.¹²⁴ İnsanların kâni olmaları değişkenlik gösterdiği halde, kelb salyası gibi görülmeyen necasetlerde, üç kere yıkamayla yetinilmesine hükmedilmesi,¹²⁵ Ebû Yûsuf'un içtihadına muhalif olarak Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre sadece halis toprakla değil de kireç ve alçı gibi maddelerle de teyemmüm yapılabilmesi teysir kuralına istinaden olup, söz konusu ilkeye dayanmaktadır.¹²⁶

Fıkıh literatüründe zorluğu giderme anlamında; “*def'an li'l harec/zorluğu gidermek üzere, nefyen li'l-harec/zorluğu ortadan kaldırmak için, ve'l-harecu medfû'un/zorluk ortadan kaldırılmıştır*” gibi tabirlerle¹²⁷ hükme bağlanmış içtihat örneklerine rastlamak mümkündür. Zira nasslarda bu konuya verilen önem, geçmişten günümüze bütün İslâm fakihleri tarafından da gösterilmiştir. Zorluğu giderme babından bazı hükümlerde kolaylık ilkesi esas alınmıştır. Örneğin beden ve elbiselere iğne ucu kadar sıçrayan idrar serpintilerinin¹²⁸ ve yıkandıktan sonra pislik izinin kalmasının zarar vermemesi,¹²⁹ ayakkabıda görülen pisliğin toprağa sürtmek yoluyla temizlenmiş olması¹³⁰ gibi taharet konusundaki çözümler hep zorluğu giderme esasına dayanan fikhî çözümlerdir. Aynı şekilde abdest ve gusûl alırken yüzü yıkama esnasında gözlerin iç kısmını yıkamanın terk edilmesi,¹³¹ yaraların meshinin mümkün olması ve hatta

¹²¹ Bu tabirlerin geçtiği yerler için bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 1/18, 76, 109, 145, 148; 2/150, 156, 159; 3/ 175; 5/3; 10/ 145; 20/136; 30/167.

¹²² Fıkıh terimi olarak umumu'l-belva, kaçınılması zor ve insanların çoğunun karşı karşıya kaldığı hal veya durum olarak tarif edilmiştir. Bkz. Heyet, *Mevsû'atu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 31/ 6.

¹²³ Recep Cici, “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005), 68 vd.

¹²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 20, 21.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 93.

¹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 109.

¹²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 56, 77, 83, 111, 127; 2/ 58.

¹²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 35.

¹²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 35, 36.

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 82.

¹³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 7, 11.

duruma göre bunun da yapılmaması,¹³² sarık ve benzerlerinde sahih olmamakla birlikte mest üzerine meshin yapılabilmesi,¹³³ koşulların gerçekleşmesi halinde abdest yerine teyemmümün yapılabilmesi ve teyemmüm yapmak için suya olan uzaklığın mil ile belirlenmesi,¹³⁴ hastanın su bulunduğu durumlarda soğuk bir günde soğuk su ile abdest almayıp teyemmüm yapabilmesi,¹³⁵ Ebû Hanîfe'ye göre abdestte dirsekler de yıkanırken teyemmümde kolların çoğunun meshedilmesin kâfi olması¹³⁶ gibi fikhî içtihat ve görüşlerin tamamı def'î mefasid celbi menafi' ilkesine dayanmaktadır.

Umûmu'l-belvâ günümüzde kötülüklerin yaygınlaşması ve dinî duyarlılığın zayıflaması nedeniyle kolaylaştırma ve hafifletme sebebi olarak öne çıkmış bir kavramdır. Umûmu'l-belvânın tarifini şöyle yapabiliriz: Toplumda çokça karşılaşılıp yaygınlık kazanması ile kendisinden kaçınmanın zor olduğu durumlar ile âdeten bilinmemesinin imkân dahilinde olmayan şeyler demektir.¹³⁷ Bir şeyin şüyu' bulup yaygınlaşmış olması, umûmu'l-belvâyı açıklayan en fasih ifadedir. Nitekim mükellef bununla sorumlu olduğunda ancak zor bir şekilde ifa edebilecek, uzak durması gereken şeyden sakınabilecektir.¹³⁸ İslâm, kaçınılması müşkül durumlarda kolaylaştırma ve hafiflik prensibini getirmiş, birçok necaset hükmünde sıkıntıya düşene genişlik vermiştir. Örneğin yırtıcı kuşların içtikleri sulara genişlik yolunu tutmuştur.¹³⁹ Genel kurala göre ayakkabı veya meste bulaşan bir necaset, ancak yıkayarak temizlenir. Ancak Ebû Yûsuf, insanlar için kaçınılması zor bir durum (belvâ) olduğu için böyle bir durumda ayakkabıyı yere sürterek necasetin bizzat kendisi ve rayihası kalmamışsa temiz kabul edileceğini söyler.¹⁴⁰ Bu arada Ebû Yûsuf, belvâyı hadise dayandırmıştır.¹⁴¹ Yine kasıtlı olarak değil de sadece uyku ağır bastığından secde halinde uyuklayanın abdesti bozulmaz görüşünü ileri süren Serahsî, burada genel sıkıntıdan dolayı kıyasa başvurulmadığını söyler.¹⁴² Kedinin

¹³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 26.

¹³³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 25.

¹³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 20.

¹³⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 20.

¹³⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 21.

¹³⁷ Mustafa Baktır, "Umûmu'l-belvâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 667.

¹³⁸ Dûmrâ, Müslim b. Muhammed b. Mâcid, *Umumû'l-Belvâ*, (Riyad: Y.y., 2000), 93.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46-57, 24/ 14. Nitekim şartların ve hallerin değişmesi, bir belde bilinmeyen bir kısım sıkıntı ve zorlukların büyüme ve gelişmeye paralel olarak ortaya çıkması gibi sebepler, fetvâların değişiminde umûmu'l-belvânın dikkate alınmasını gerekli kılmıştır. Tırnaklı hayvanların tersleri Ebû Hanîfe'ye göre necaset-i galize, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise benimsenen kaide gereği necaset-i hafifedir. Züfer ise bunları temiz kabul etmiştir. Bir rivâyette İmam Muhammed'e göre namaz kılanın üzerinde çok miktarda hayvan tersi olsa da namaza mani olmaz. İmam Muhammed bu görüşe, Rey kentinden döndükten sonra orada tespit ettiği umûmu'l-belvâ gerekçesi ile sahip olmuştur. Bkz. Yunus Keleş, *Fesadüzzamanın Ahkâmın Değişmesine Etkisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 103.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 82.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, "Salat", 89.

¹⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 79.

temiz kabul edilmesinin gerekçesi olarak da, sürekli insanlarla aynı ortamı paylaşmasından dolayı belvânın bulunması gösterilmiştir.¹⁴³

İslâm fıkhrındaki pek çok hükümde özür durumu göz önünde bulundurulmuş ve özürlü kimselere gerekli kolaylık yolları gösterilmiştir. Örneğin, abdest uzuvlarında yarası olan bir kimse, su ile yıkamanın yaraya zarar vermesi halinde, bu uzvunu meshedebilir. Üstelik sağlığının bozulmasından endişe ederse meshetmeyi de bırakabilir.¹⁴⁴ Burada yıkamanın yarayı kötüleştireceği ve yaranın iyileşmesinin gecikeceği katî veya ona yakın ise kişi kesinlikle meshetmeli, hatta uzman tavsiyesine uyarak bundan da kaçınması gereklidir. Yıkamak daha evlâdır fikriyle davranmak, İslâm hukunun amacına ve sorumluluk ilkesine uymaz. Hanefîlerde kıyasa göre, secde alın ve burnun beraber yere konması gereklidir. Bununla birlikte İmâmeyn, bir mazaretten dolayı secde sadece burnun yere konulmasıyla yetinilebileceğini kabul etmişlerdir.¹⁴⁵

Af ilkesi esas alınarak hükümlerde kolaylık ilkesinin gözetildiğini görmekteyiz. Hanefîlerde necaset konusunda ağır/galîz ve hafif necaset olmak üzere ikili ayırma gidilmiş, galiz necaset için ağırlık ve hacim ölçüsü birimleri tespit edilmiştir. Bu taksim genellikle namazın sıhhatine mani olup olmama açısından, yoksa kirlenmeye sebep olma açısından değildir. Zira her ikisi de necaset oluşturur. Meselâ insan pisliği gibi katı pislikten 3.5 gram (1 dirhem) veya daha çok pislik bulunan bir elbise ile ya da idrar gibi akıcı pislikten el ayası kadar veya daha fazla alanı kaplayan necaset ile kılınan namaz geçerli değildir. Çünkü katı ve sıvı necasetler için bir dirhem miktarı ve el ayası ölçüsü kadar bir muafiyet sınırı getirilmiştir. Bu sınırın altında bir miktarda necaset bulunan bir elbise ile eda edilen namazın geçerli olacağı var sayılır. Çünkü bu miktardan daha az olan necaset affedilir. Nitekim bununla ilgili de icmâ bulunmaktadır.¹⁴⁶ Hanefîlerde kurbanlık hayvanlarda af ilkesi dikkate alınmıştır. Örneğin kurbanlık hayvanların, kulaklarının bir kısmının kopuk olması gibi hafif kusurlu olmaları zarûrî bir durum olduğundan kurban edilmelerine mâni olmayıp kesilebileceklerine dair hüküm verilmiştir.¹⁴⁷

Sonuç olarak İslâm hukukçuları, özellikle Hanefî fakihleri, Şâri‘in hükümleri vaz‘etmede dikkate aldığı maksatları ve buna göre nasslarda bulunan düzenlemeleri, bulundukları beldelede yeni gelişen durumlar çerçevesinde ibadet ve muâmelâtta diğer insanî ve içtimâî ilişkilere varıncaya kadar hayatın tüm sahalarına yayarak insanların zorluklarını azaltma yoluna

¹⁴³ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, 2/130, 187, *el-Mebsût*, 1/ 49.

¹⁴⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 36.

¹⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 71.

¹⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/ 43.

¹⁴⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/ 355; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/494.

gitmişler ve böylece dinî sorumlulukların daha kolay ifa edilmesini sağlamışlardır. Bundan dolayı Hanefîlerde kolaylaştırmayı ilke edinmek, güçlükleri artırıcı nedenleri ise ya tamamen izale etmek ya da azaltmak için pek çok kaideler belirlenerek bunlara göre içtihatla bulunma prensibi dikkate alınmıştır. Bunların yanı sıra Mezhep fakihlerince kolaylaştırma, zarûret, güçlük, umûmî sıkıntı, özür, af ve teâmül gibi sebeplere istinaden hüküm koymada teysir yoluna gidilmiş ve böylece sıkıntı ve güçlüklerle çözüm yolları bulunmuştur.

1.2.4. Ahlâk İlkesi

Ahlâkı, müeyyidesi vicdan azabı olan, kişinin kendi vicdanî tercihleri ile ortaya çıkan ve davranışlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlamak mümkündür.¹⁴⁸ İslâm ahlâkı deyince insanların kabile, soy sople övündüğü değil, bilakis Allah’a saygı temelinde insanların birbirine saygı duyduğu, güvendiği, sevgi, iyi niyet ve hoşgörü ile birbirine yaklaştığı bir ahlâkî sistem akla gelir. İslâm ahlâkının iki temel kaynağından biri Kur’an, diğeri ise Hz. Peygamber’in sünnetidir. "*Ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak için gönderildim.*"¹⁴⁹ hadisi İslâm dini ile ahlâk ilişkisini en iyi biçimde gösterir. İslâm dininde bu iki kaynağa aykırı hiçbir kaide meşrû sayılmaz. Bu iki kaynakta müslümanın dünya hayatına dair iş ve eylemlerinin ahlâkî çerçevesi belirlenmiş, sonraki âlimler de bu temel ahlâkî çerçeveyi geliştirmişlerdir. Bir kimsenin fiillerinden sorumlu olması da esasında bu iki kaynakta haramlığı ve helalliği konusunda açık hüküm bulunan nasslara dayanır. Bu hükümler ister amelî/ fikhî konulara dair olsun ister ahlâkî konulara dair olsun, kişi bu fiillerinden sorumludur. Haramlığı ve helalliği konusunda kesin hüküm bulunmayan meselelerde ise İslâm’ın öngördüğü şey kişinin kalbine ve vicdanına göre hareket etmesidir.¹⁵⁰

Ahlâk kuralları, toplumun kendine has çözümleri olduğu için toplumdan topluma değişiklik gösterebilirler. Sosyal ahlâk kurallarının çoğu, tek bir toplumda zamana ve ortama göre de değişebilirler. Belli bir beldede veya belli bir zaman diliminde ahlâka uygun düşen bir davranış, başka bir zaman ve mekânda toplumun ilerlemesi ve ahlâk kaidelerinin gelenek, görenek ve toplumsal şartlara bağlı olarak değişmesi ile ahlâka aykırı görülebilir.¹⁵¹

Ahlâk kuralları ile hukuk kuralları arasında, benzer ve farklı yönler bulunmaktadır. Buna göre ahlâk kuralları ile hukuk kuralları normatif özelliğe sahiptir. Yani her ikisi de insan davranışlarına yönelik emir ve yasaklar içerirler. Ahlâk ve hukuk kurallarının her ikisi de insan

¹⁴⁸ Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2010), 21.

¹⁴⁹ Muvatta’, "Hüsnü'l-hulk", 8.

¹⁵⁰ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1, 2; Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 2/ 508, 509.

¹⁵¹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2024), 10.

davranışlarını düzenlemeye yönelik hükümler ihtiva eder. Yani her ikisinin de muhatabı insandır. Ahlâk kurallarının koyucusu, insanın kendi vicdanı veya inanç değerleri iken hukuk kurallarının koyucusu devletin yetkili organlarıdır. Ahlâk kurallarında bu kuralları ihlal etmenin müeyyidesi vicdan azabı, Allah korkusu veya cehennem azabı iken, hukuk kurallarının ihlalinde müeyyide devletin yasalar çerçevesindeki cebrî uygulamalarıdır. Ahlâk kuralları yazılı değilken, hukuk kuralları yazılıdır. Ahlâk kuralları devlet tarafından kabul edilmiş bir kanun niteliği taşımazken, hukuk kuralları kanun niteliğindedir. Ahlâkî kurallar "karşılıklı hak alanında" doğmazlarken, hukuk kuralları iki taraf arasındaki "hak" çatışmasını ortadan kaldırıci nitelikte düzenlenmişlerdir.¹⁵² Ahlâk kuralları ile hukuku birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu iki kural arasında genellikle bir uyum olduğunu söylemek mümkündür. Zira ahlâkın emrettiğini çoğunlukla hukuk da emreder. Bununla birlikte her ahlâkî fiilin hukuk tarafından da emredildiğini söylemek mümkün değildir. Örneğin, yaşlılara yardım etmek bir ahlâk kuralı iken bunun genel bir hukuk kuralı olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁵³

Ahlâk kuralları dışa dönük olabildikleri gibi içi dönük de olabilirler. İnsanın diğer bireylere karşı görevini konu edinen ahlâka nesnel ahlâk, kendine karşı görevini ele alan ahlâka ise, *özel ahlâk* denir.¹⁵⁴ Sübjektif değer düzeni olan ahlâk ile objektif değer düzeni olan hukuk arasında sürekli bir ilişkinin varlığı kabul edilmelidir.¹⁵⁵ Hukukla ilişkisi bakımından dikkate alınan ahlâk türü, nesnel ahlâktır. Çünkü hukuk ferdin dışa yansımamış eylemleri ile ilgilenmez.

Fakihler, bir bütün olarak İslâm'ı hem bir din, hem bir hukuk hem de bir sosyal düzen olarak kabul edip incelerler. İslâm, "tam kuşatıcılık" özelliğine sahip bir hukuk sistemi özelliği taşımaktadır. İslâm hukuku ibâdetler ile birlikte hukukî ilişkilerin tamamını dikkate almakta, kaide ve hükümler kazâen ve diyaneten olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Din ve ahlâk, hükümlerin diyaneten ele alınan kısmında iken; hukuk, kazâ kısmında yer alır.¹⁵⁶ Bu iki unsur birleşerek İslâm hukukunu tamamlar. İslâm ahlâkı, insanın belli davranışlarını ve hayatının belli dönemini değil, zaman ve mekânla kayıtlamaksızın tüm yaşamını kuşatır. Dünya hayatında ahlâka konu olan her şey zorunlu olarak dinîdir. Çünkü ahlâkî olan, iyi ve güzel olandır. Nahl Sûresi 90. âyeti¹⁵⁷ ahlâkî olanın, İslâmî olduğunu gösteren en açık delildir. İslâm hukuku, esas gayesi bakımından kanunnâme olmaktan çok, ahlâk sistemidir. Nitekim diğer hukuk

¹⁵² Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, 26, 27; İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 342.

¹⁵³ Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, 22.

¹⁵⁴ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 9.

¹⁵⁵ Kılıçoğlu, *Ahlâk- Hukuk İlişkisi*, 336.

¹⁵⁶ Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku*, (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 70.

¹⁵⁷ en-Nahl 16/ 90.

sistemlerinden farklı bir anlayışla, fiili işleyen kimsenin iman-niyet ve irade sahibi olmasının istenmesi bunun açık göstergesidir.¹⁵⁸

Fakihler bir hükmü uygularken yaşanan dönemin şartlarının mutlaka dikkate alınması gerektiğini vurgularlar. Buna bağlı olarak da bazı hükümlerin değişebileceğini savunurlar. Fakat bu değişimler, hiçbir zaman naslarla belirlenmiş genel çerçevenin dışına çıkmaz. Fıkıh âlimleri, nihâî hükmü naslarla tespit edilmemiş durumlarda, hüküm verirken mekruh, mendup, mübah hükümlerini kullanırlar. İslâm hukukunda genel ahlâkın dejenere olmasının hükümleri etkilediği ve bazı değişikliklere sebep olduğu malumdur. Bu konuda "fesâdü'z-zaman, mübahı mekruh, mekruhu mübah yapar." ilkesi benimsenmiştir. Bu ilkeyi benimseyen İslâm hukukçuları bir şeyin mekruh ya da mübahlığında, genel ahlak anlayışının etkili olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin evde köpek besleme hükmünün zamana göre değişmesinde ve bir şeyin en efdalini belirlemede hükümlerin değiştiği görülmektedir.¹⁵⁹ Âlimler bu konuda esnek bir tavır içinde olmuşlar, değişik dönemlerde aynı şeye farklı hükümler verebilmişlerdir. *Reddû'l-Muhtâr* adlı eserin, Kitâbü'l-Hazr ve'l-İbâha bölümünde geçen şu ifadeler bu durumu açıkça göstermektedir: "Cariyenin, ümmü veledin, mukâtebin, bir kısım cariye bir kısım azad edilmiş kölenin, mahremi olmadan yolculuk yapmaları câizdir. Fakat bu hüküm onların zamanındaki hükümdür. Bizim zamanımızdaki hükme gelince, câiz değildir. Çünkü fesat ehli çoğalmıştır. Fetva da buna göre verilir."¹⁶⁰ Bu çalışmanın konusunu oluşturan, 'Kitâbü'l-Kerâhiyye ve'l-İstihsan' bölümünde incelenen konular bu tür örneklerin en net görüldüğü fıkıh bâblarındandır.

1.2.5. Mübah/İbaha

Mübah, "izhar ve ilan etmek" anlamlarına gelen "ibahet" mastarından türetilmiş bir ismi mefuldür. Kelime aynı zamanda izin vermek, serbest bırakmak anlamı da taşır. "Ebehtühu keza" ibaresi "ona şu iş için izin verdim" demektir.¹⁶¹ Istılahta ise mübah, yapılması ile sevap, terkedilmesi ile cezanın hak edilmediği fiil¹⁶² olarak tanımlanır. Mübah kavramı, yapılması veya yapılmaması konusunda Şâri' tarafından herhangi bir istek bulunmayan fiil veya nesneleri ifade eder. Mübah, hazır kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. Bu yönüyle farz, vâcib ve mendup olan fiilleri de içerir. Kişi bu fiili yapıp yapmamakta muhayyerdir. Mübahın terki de yapılması da övgü ve kınamaya sebep olmaz. Mutlak mübah olan bir fiilin dünyada da ahirette de dinî

¹⁵⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 142.

¹⁵⁹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 175-177.

¹⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 15/ 447.

¹⁶¹ Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, (Beyrut: Daru'l-mektebi'l-ilmîyye, ts.), 1/106.

¹⁶² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'l-islâmiyye, 1414/1994), 2/91.

açından herhangi bir karşılığı yoktur.¹⁶³ Araplar mübah kelimesini bir devenin sırtındaki yükün dengesini sağlamak için koydukları ağır cisme ad olarak kullanırlar.¹⁶⁴ Yani mübah, yükün her iki tarafta eşit ve dengede olmasını sağlar. Teklifî hükmün bir çeşidi olan mübahta terk ve fiil durumu değer bakımından dengede ve eşit olduğu için kavram bu anlamını korumuştur.

Fiilin şer‘an mübah olduğunu gösteren belli başlı unsurlar şunlardır:

a) Günah olmadığı bildirilmekle. Nitekim Bakara Sûresi’nde zorda kalan kimsenin haram şeyleri yemesinin günah olmadığına bildirilmesi¹⁶⁵ mübahlığa delalet etmektedir.

b) Haram olduğuna dair bir nass bulunmamakla. Örneğin radyo ve benzeri cihazları dinlemek, televizyon seyretmek gibi hakkında haram hükmü bulunmayan şeyler buna örnek verilebilir.

c) Helal olduğuna dair bir nass bulunmakla. Temiz şeylerin yenilip içilmesi buna örnektir. Nitekim Mâide Sûresi 5. âyet-i kerimesi¹⁶⁶ bu tür mübahlığı ortaya koymaktadır.¹⁶⁷ Bu durumda helal kılma lafızları, haramın zıddı olarak düşünüldüğünde mübahla birlikte vâcip, mendup ve mekruhu (tenzihen) da kapsayabilir. Dolayısı ile mübahlığa delaleti açık olmaz.

d) İbâha anlamına geldiğine dair bir karîne bulunduğu emir sıygası ile. Kur’an’da "İhramdan çıkınca avlanın."¹⁶⁸ âyetindeki emir sıygası, yasaktan sonra gelen bir emir olduğu için mübahlığa delâlet eder.

e) Nehiy ve haramlığı olumsuz kılan ifadelerin bulunması ile. Kur’an’da Allah’ın kulları için yarattığı temiz ve iyi rızıkların haram olmadığını bildiren nefiy¹⁶⁹ ve müslümanlarla savaşımayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanın yasak olmadığını bildiren nefiy ifadesi¹⁷⁰ mübahlığa işaret eder.¹⁷¹

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) dışındaki bilginlerin büyük çoğunluğu, şer‘î hüküm içinde yer almasına rağmen mübahın teklife dahil olmadığı konusunda görüş birliğindedirler. Onlara göre mübah şer‘î bir hükümdür ama teklif değildir. Çünkü teklifin

¹⁶³ Vehbe Zühaylî, *Nazariyyatü'd-Darûrati's-Sher'iyye*, (Beyrut:Müessesetü'r-risale, 1982), 18; Heyet, *el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, 1/ 126-128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/106; Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Mahmud ed-Dîb, 4. Baskı, (B.y.:Daru'l-Vefa, 1997), 1/ 127.

¹⁶⁴ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/ 258.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/173.

¹⁶⁶ el-Mâide 5/5.

¹⁶⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 53.

¹⁶⁸ el-Mâide 5/2.

¹⁶⁹ el-A'râf 7/32

¹⁷⁰ el-Mümtahine 60/8.

¹⁷¹ Dönmez, "Mübah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/341, 342.

içinde zorluk ve zahmet vardır, halbuki mübah bir fiil için herhangi bir şey istenmemiştir, kul tamamen serbest durumdadır.¹⁷²

Usûl âlimleri mübahın emredilmiş bir iş olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat Kâbi (ö. 319/931) ve taraftarları bu görüşe karşı çıkmıştır. Onlara göre her mübah bir haramın terkidir, haramın terki de vâciptir, neticede her mübah bir vâciptir ve bir külfeti vardır.¹⁷³ Oysa mübahı, vâcip kabul etmek hatalıdır; zira vâcibin işlenmesi emredilmiş, terki yasaklanmıştır. Mübahın ise ne işlenmesi emredilmiş ne de terki halinde bir yaptırım söz konusudur. Şâri'in bu hükümdeki kastı, mübahı mükellefin tercihi bırakmaktır.¹⁷⁴

İmam Muhammed *Kitâbü'l-Asl*'da mükellefin eylemlerini üç kısımda değerlendirmiştir: Kişinin lehine olan eylemler ki, ibadetler buna örnektir. Kişinin aleyhine olan eylemler ki, işlenen günahlar bu türdendir. Kişinin ne lehine ne de aleyhine olan eylemler. Bunlar yemek, içmek, oturmak gibi eylemlerdir. Bu tür eylemlerin yapılması durumunda sevap, terkedilmesi durumunda ise günah yoktur. Mübah olan bu tür fiillerin karşılığında sevap ve günahın olmaması görüşü, "*Kasıtlı olmayan yeminlerinizin dolayı Allah sizi muaheze etmez, lakin kalplarınızın yöneldiği yeminden sizi sorumlu tutar...*"¹⁷⁵. "...Yanıldığınız hususta size günah yoktur..."¹⁷⁶ âyetleri ile "*Ümmetimden üç şey (in hükmü) kaldırıldı: Yanılma, unutma ve yapmaya zorlandıkları şey*"¹⁷⁷ hadisine dayanır.¹⁷⁸ Buradaki değerlendirme herhangi bir niyet ve gaye taşımayan yalın fiillerle ilgilidir. İnsan fiileri de genellikle niyet ve gayeden soyutlanmış olmaz. Bu yönüyle fiiller bir değer ve hüküm ifade ederler.

Yapılan bir hareketin hiçbir değer taşıması mümkün değildir. Şer'an "yapılsa da olur, yapılmasa da olur" kabîlinden olan mübah fiilin değeri, akıl ve örfün etkisi ile değişebilir. Mübahın makasıddan hareketle ve haricî unsurlar sebebi ile mübahlıktan çıkması kabul edilebilecek bir durumdur. Mübah bir fiil, farklı hükümde olan başka bir fiile vesile olabilir. Vesile olduğu şeyin niteliğine göre mübahın da hükmü farklılaşabilir. Başka bir hükme vesile olma bakımından mübahı şöyle gruplayabiliriz:

- a) Yapılması istenen bir şeye vesile olan mübah, talep edilir.
- b) Terk edilmesi istenen bir şeye vesile olan mübah, sakındırılır.

¹⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, 106-109.

¹⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 107-108.

¹⁷⁴ Şâtibî, İbrâhim b. Mûsâ, *Muvafakât*, çev. Mehmet Erdoğan, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/ 116.

¹⁷⁵ el-Bakara 2/225.

¹⁷⁶ el-Ahzâb 33/5.

¹⁷⁷ İbn Mâce, "Talâk", 16.

¹⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/279, 280.

c) Mutlak mübah, hiçbir şeye vesile olmayan mübahdır.¹⁷⁹

Kişinin hiçbir niyet taşımadan işlediği mübahlar bu grupta kabul edilebilir. Fakat hiçbir niyet taşımadan eylemde bulunmak zordur. İslâm hukukunda kişinin niyet veya kasdı fiilin değerini etkilediği için, ibâdet veya iyi niyet kasdı ile yapılan bu tarz fiiller, kişiye ecir kazandıracaktır. Bir fiilin mutlak mübah olması zordur.

Yemek-içmek, alışveriş yapmak ve benzeri fiiller teker teker ele alındıklarında mübah olmaktadır. Kişi dilerse yer, dilerse alışveriş yapar. Fakat geniş kapsamlı düşünüldüğünde yani fiiller külliye ele alındıklarında bunların tamamen terk edilmeleri sakıncalıdır. Kimse tamamen yeme içmeden vazgeçemez. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu fiiller vâcip olurlar. Piknik alanlarını gezmek, musikî dinlemek, meşru eğlencelerde bulunmak tek tek ele alındıklarında herhangi bir sakıncası bulunmayan ve yapılıp yapılmaması kulun tercihinde olan mübah eylemlerdir. Fakat, kişilerin devamlı sûrette eğlencede bulunması halinde bu mübahlar mekruha dönüşürler. İmam Gazzâlî bu konuda şöyle demektedir: "Mübah üzerine devam etmek bazen o şeyi küçük günah haline getirebilir. Nitekim küçük günaha devam etmek de bazen o küçük günahı büyük günah haline çevirebilir."¹⁸⁰ Anlaşılabacağı üzere bir fiilin mutlak mübah olması veya mutlak mübah kalması kolay değildir.

İnsanoğlu kendisini zarara uğratacak her türlü iş ve eylemden uzaklaşma eğilimindedir. Bu yüzden, fiillerini dinen "yapabileceklerim" ve "yapmamın sakıncalı oldukları" şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Mübah bir fiilin işlenmesi şer'an sakıncalı olmadığı için bunları "yapabileceklerim" grubuna dahil eder. Mekruh kavramında olduğu gibi, zamanla mübah kavramında da bir anlam genişlemesi olmuş ve kelime terim anlamından uzaklaşarak "yapılması helal", "dinen fiiline izin verilmiş", "şeriata aykırı olmayan" ve benzeri anlamlara gelmeye başlamıştır. Kelime, günümüzde câiz ve helal kelimeleri ile özdeş bir kullanıma sahiptir. Günlük hayatımızda bir teklîfi hüküm çeşidi gibi kullandığımız câiz ve helal kavramları çalışmanın konusunu yakından ilgilendirdiği için ele alınacaktır:

Yukarıda açıklamaları yapılan teklîfi hükümler genel içeriği bakımından üç gruba ayrılır:

- a) Yapılması istenenler (vâcip-mendup)
- b) Terki istenenler (haram-mekruh)
- c) Yapılması ve terk edilmesi arasında şer'an fark bulunmayanlar (mübah).

¹⁷⁹ Şatibî, *Muvafakât*, 1/ 130.

¹⁸⁰ Şatibî, *Muvafakât*, 1/ 122, 123.

Bu üç gruptan ilk ikisi kendi içinde zorunlu olanlar, yapılması veya yapılmaması teşvik edilenler olarak derecelmeye tâbi tutulur. İnsanlar psikolojik yapıları gereği kendilerini sıkıntıya sokacak her türlü şeyden kaçarlar. Dînen yasaklanmış ve işlenmesi halinde kişiye zarar verecek olan fillerden kaçınırlar. Bunlar dışında kalanları da tek bir grup gibi görürler. Zihinlerinde "yasak olanlar" ve "yasak olmayanlar" şeklinde bir ayırım vardır.

Sonuçta, terim anlamları tâli derecede kalarak, insan zihninde hükümler ikiye indirilmiştir. Haram olanlar ve diğerleri. Haram olmayan teklîfi hükümlerin içine geride kalan dört hüküm girmektedir. İşte câiz, helal, mübah kelimeleri bugün "dört hükmü içine alan ortak kavram" olarak "yasak olmayan fiilleri" karşılar. Bazen "sahih" kelimesi de bu anlamda kullanılmaktadır. Fakat kelimenin daha çok "şer'î hukuka uygun" manasında bir muamele için kullanılması tercih edilir.

1.2.6. Câiz/Helal/Meşrû

Câiz sözlükte, "bir yerden geçmek; mümkün olmak, geçerli olmak, bir şeyi uygulamak" anlamlarına gelen Arapça "cevaz" mastarından türetilmiş bir kelimedir.¹⁸¹ Terim olarak dînen ve hukuken yapılmasına izin verilmiş söz ve filleri ifade eder.¹⁸² Kur'an'da bazı şeylerin yasak ve günah olmadığını ifade eden tabirler kullanılmışsa da bu anlamda câiz kelimesi kullanılmamıştır. Hadîs-i şeriflerde ise câiz kelimesi terim anlamıyla kullanılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber: *"Bir haramı helal veya bir helâli haram yapan sulh hariç, Müslümanlar arasında sulh câizdir."*¹⁸³ hadisindeki câiz sözcüğü ıstılâhî anlamda kullanılmıştır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ, şeffaf bir elbise giyinmiş olduğu halde Hz. Peygamber'in huzuruna girdiğinde Hz. Peygamber ondan yönünü çevirdi sonra şöyle dedi: *"Ey Esmâ! Müslüman kadın buluş yaşına ulaştığında yüzü ve elleri hariç vücudundan başka bir yerin görünmesinin câiz olmadığını bilmiyor musun?"*¹⁸⁴. Bu hadiste geçen câiz terimi ibadet alanında yine ıstılâhî anlamda kullanılmıştır.¹⁸⁵

Usûl âlimleri câiz kelimesinin, mübah, helal, aklen yasak olmayan, aklen ve şer'an yasak olmayan ve hükmünde şüphe edilen şeyler olmak üzere beş farklı anlama geldiği görüşündedirler. Sadrüşşerîa (ö. 747/ 1346) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi âlimlere göre câiz kelimesi, mübah kavramına ilaveten dinen ve aklen mümkün olan veya iki yönü eşit olan

¹⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, "Ceveze", 1/724.

¹⁸² Ali Bardakoğlu, "Câiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/27-28; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 65.

¹⁸³ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 12; Tirmizî, "Ahkâm", 17.

¹⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Libâs", 32.

¹⁸⁵ Murat Polat, *İslâm Hukukunda Cevaz ve Mübah Kavramları*, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/2, (2015), 53-72.

fiiller için kullanılır. Bu kullanımıyla câiz kavramı vâcip, mendup, mübah ve tenzihen mekruh gibi teklifi hükümleri kapsayan bir kavramdır. Bazı âlimler ise câizin mübaha nazaran daha özel bir kavram olduğu fikrine sahiptir. Gazzâlî gibi bazı âlimler de câizin mübahla eş anlamlı olduğu görüşündedir.¹⁸⁶

Câiz kavramı fıkıh literatüründe genel olarak işlenmesinde bir günahın olmadığı fiiller anlamında ve fiilin şer'î hukuka uygun olduğunu ifade eden bir kavram olarak kullanılır. Dolayısı ile câiz kavramı bu anlam çerçevesi ile helal ve meşrû kavramlarıyla yakın bir anlam irtibatına sahiptir. Câiz kavramının özellikle Hanefî literatüründe akitlerin fıkıh sistematigine uygunluğunu ifade etmede meşrû kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığı olur. Bilhassa sonraki dönemlerde sıhhat kelimesinin karşılığı olarak da kullanılmıştır. Örneğin kendisiyle abdest almanın câiz olduğu sular, namazın câiz olması, secdenin câiz olması gibi ifadelerde vaz'î hükümlerden sıhhat anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁷ Bununla beraber dünyevî ve uhrevî hükümler açısından sıhhat kavramıyla ayrıştığı yerler de vardır. Örneğin Cuma namazında ezan okunurken yapılan alışveriş dünyevî ahkâm açısından sahih olmakla beraber uhrevî bakımdan bu alışveriş câiz değildir. Zira burada *"Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişini bırakın. Eğer bilerseniz bu, elbette sizin için daha hayırlıdır."*¹⁸⁸ emrine aykırı hareket etme ve uhrevî mesuliyet altına girme söz konusudur.¹⁸⁹

Anlaşıldığı üzere câiz kavramı ibadet konularında sahih terimiyle eş anlamlı olarak kullanılsa da muâmelât konularında ondan farklı bir anlam içeriğine sahiptir.

Helal, Arapça'da "düğümü çözmek, serbest bırakmak, serbest olmak, gevşemek" anlamlarına gelir. Helal kelimesini Araplar devenin yularını çözerek satın alan kimseye deveyi teslim etme işlemini anlatmak için kullanırlardı. Bu anlam ile, Allah'ın bazı fiillerin işlenmesini kullarına tevdi edip, yapılmalarını müsâde etmesi arasında bağlantı kurularak kelime terim haline getirilmiştir.¹⁹⁰ Helal, terim olarak şer'in yapılmasına izin verdiği ve yapılmasıyla üzerine herhangi bir günahın olmadığı şey ve bunların hukukî hükmünü ifade etmektedir.¹⁹¹ Helal kelimesi farklı türevleriyle Kur'an'da farklı âyet-i kerimelerde hem sözlük hem de terim anlamıyla kullanılmıştır.¹⁹² Kelime çeşitli türevleriyle ve farklı anlamlarda hadislerde de

¹⁸⁶ Heyet, *el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, "İbaha", 1/ 128; Bardakoğlu, "Câiz", 7/ 27.

¹⁸⁷ Bardakoğlu, "Câiz", 7/ 27.

¹⁸⁸ el-Cuma 62/9.

¹⁸⁹ Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/ 33.

¹⁹⁰ Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/ 455.

¹⁹¹ Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, (Mısır: Matbaatü'l-hayriyye, 1306/1889), 41; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 174. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum*, 1/172.

¹⁹² Konuyla ilgili bazı âyetler için bkz. et-Tâhâ 20/ 27; el-Maide, 5/2; el-Hûd, 11/39; el-Bakara 2/196, 228, 229; en-Nahl 16/116; el-Hac 22/30; el-Ahzab 33/52.

geçmektedir. Örneğin *"Benden kim şefa'at isterse ona şefa'atim helal olur."*¹⁹³ hadisinde vacip anlamında, *"Bana ganimet helal, ancak benden önce gönderilen peygamberlere helal kılınmadı."*¹⁹⁴ hadis-i şerifinde mübah anlamında, *"Denizin suyu temiz ölüsü helaldir."*¹⁹⁵ hadisinde ise yine serbest bırakma, izin verme anlamında kullanılmıştır. "Serbest bırakmak" anlamından yola çıkılarak değerlendirildiğinde helal kavramı, mübah kavramından daha geniş bir anlam taşır. Çünkü helal, haram kılınanların dışındaki her şeyi kapsar. Nitekim *"Allah alışverişi helal, ribayı haram kıldı."*¹⁹⁶ âyetinde helal kavramı, haramın tam zıddı olarak kullanılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, *"Helal Allah'ın kitabında helal kıldıkları, haram ise Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında hüküm vermediği şeyler ise sizin için affettiği şeylerdir."*¹⁹⁷ hadisinde ifade edilen helal de haramın zıddı olan fiil ve sorumlulukları ifade eder ki bunlar da vâcib olan fiil ve davranışlardır. Helal kavramı vâcib/farz kavramını içermekle farzın karşıtı olan haram, aynı zamanda helalin de karşıtı olmaktadır. Buna göre helal kavramını dairesel olarak şöyle ifade edebiliriz: En merkezi daireyi vâcib oluşturur. Sonra mendup dairesi gelir. En dıştaki daireyi ise yapılmasında ve terkedilmesinde övgü ve yerginin söz konusu olmadığı, Allah'ın izin verdiği mübah kavramı oluşturur.¹⁹⁸ Genel olarak helal kavramı mübah, mekruh, mendup ve vâcib kavramlarını kapsamakla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre helal, tenzihen mekruhu da kapsar. Dolayısı ile tenzihen mekruh anlamında kullanıldığında bir şey, hem mekruh hem de helal olabilir. Nitekim talak, helal olmakla beraber mekruh görülen bir muameledir.¹⁹⁹ Helal olan şeyler haram olmayanlardır. Haram olmayanları, vâcib, mendup, mübah ya da mekruh olarak zikredebiliriz. Bu geniş kapsamı sebebi ile günlük hayatta kelime "dine aykırı olmayan, şer'an sakıncalı olmayan şey" anlamında câiz ve mübah kelimeleri ile eşanlamlı olarak kullanılır.

Fıkıh kaynaklarında yapılmasında herhangi bir günah olmayan ve yapılması serbest bırakılmış fiileri ifade eden câiz kavramı, helal kavramıyla eş anlamda kullanılır. Fürû-i fıkıh kaynaklarında bir mesele hakkında "câiz olur" dendiğinde aynı zamanda bu "helal olur" manasını da ifade eder. Bu durumda helal kavramı câiz kavramından daha geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.²⁰⁰

¹⁹³ Buhârî, "Ezan", 8; Müslim, "Salat", 11; Ebû Dâvûd, "Salat", 36, 37.

¹⁹⁴ Buhârî, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Mesacid", 3, 5; Ebû Dâvûd, "Cihad", 121.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, "Taharet", 41; Tirmizî, "Taharet", 52; Nesâî, "Taharet", 46.

¹⁹⁶ el-Bakara 2/ 275.

¹⁹⁷ Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

¹⁹⁸ Ferhat Koca, "Helal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 175-178.

¹⁹⁹ Heyet, *el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, "İbaha", 1/127.

²⁰⁰ Koca, "Helal", 17/ 175, 178.

Meşrû kelimesi şer‘ kökünden türemiş ism-i meful cinsinden bir kelimedir. Şer‘, kelime olarak açıklamak, bir şeyi ortaya çıkarmak; bir işe koyulmak; din/hukuk kaidesi vaz‘ etmek gibi manalara gelir. Meşrû kavramı dinî kaynaklara dayalı hükümleri veya dinî ilkelere elverişli olan fiil ve davranışları ifade eder. Meşrû kavramı, bir durumun hükmünü bildirdiğinde onun dinî/ hukukî açıdan olumlu bir değer taşıdığını bildirir. Bazen de o durumun veya eylemin dinen/hukuken onaylandığı hatta yapılmasının dinen gerekli olduğu anlamını ifade eder.

Meşrû kavramı farklı alanlarda kullanılan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. İktidar olmada ve iktidar yetkisini kullanmada toplumun genel kabullerine uygun usûllere ve siyasî/ahlakî değerlere uygunluğa siyasî meşrûiyet, temel ahlak ve hukuk ilkelerine uygunluğa özellikle de adalet ilkesine uygunluğa hukukî meşrûiyet denir. Her devletin diğer devletlerin hükümlerine haklarına saygı göstermesine ise milletlerarası meşrûiyet denir. İslâm âlimleri geniş anlamıyla meşrû kavramını dinin ana kaynakları ve bunlara bağlı tali kaynaklara uygunluk olarak anlamışlardır. Fıkıh kaynaklarında ise herhangi bir düzenleme ve durum için "bunun meşrûiyeti kitapla sabittir." şeklindeki ifade kalıpları yaygın olarak kullanılır. Amelî konularda bir meselenin meşrûiyeti, bir müctehid tarafından ve yerinde yapılan ichtihatla tespit edilir. Hakkında hususî nas bulunmayan konularda ise meşrûiyetin ölçütü olarak akıl/ muhakeme ve toplumsal eğilimleri yansıtan örf ve âdet belirleyici olur.

Esasında insan fiillerinin ilahî irade karşısındaki durumunu belirleyen farz/vâcip, mendup, mübah, mekruh ve haram gibi fikhî hükümler insanın iradî fiillerinin meşrûiyet sınırlarını da belirler. Hanefî mezhebinde ibadât konularında rukûn ve şartlarını taşımayan ameller geçersiz sayılırken fikhî işlemlerde ise ikili bir ayrıma gidilmiştir. Buna göre bir fikhî muamele, düzeltilmesi mümkün olmayan bir özellik taşıyorsa bâtıl olur. Düzeltilmesi mümkün olan bir eksiklik taşıdığına ise fâsîd olur. Bütünüyle fıkha uygun olan bir muamele de fikhî sonuçlarını doğurur ve sahih olarak isimlendirilir.²⁰¹

1.2.7. Mendup/Müstehap

Mendup, önemli bir iş için dua etmek, bir şeyin güzel taraflarını açığa çıkarmak anlamına gelen Arapça "nedb" kökünden türetilmiş bir ismi mefuldür. Bir satıcının bir müşteriye malının özelliklerini anlatmasına "nidâbe" denir. Şeriatın da mensuplarına bir fiilin özelliklerini göstermesine ve bu özellik dolayısıyla yapılmasını istediği fiillere mendup fiiller denilmiştir.²⁰² Terim olarak mendup, "*Şâri‘ nazarında yapılması terkedilmesinden daha üstün*

²⁰¹ Bilal Aybakan, İbrahim Kafi Dönmez, "Meşrû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2004), 29/378-383.

²⁰² Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, 2/ 455.

olan ve terkedilmesi de câiz olan fiile" denir.²⁰³ Yani mendubu yapmak, yapmamaktan daha hayırlıdır. Mendubun başka bir tanımı da şu şekildedir: Yapılması şer'an kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi kınamayı gerektirmeyen fiildir.²⁰⁴ Müstehap ise terim olarak farz ve vâcipler üzerine ziyade olarak meşrû kılınan amelin ismidir. Başka bir ifadeyle müstehap, Şâri'in beğenip değer verdiği fakat vâcip kılmadığı (farz ve vâcipten başka) sevabı olan ameldir. Bu manada nafîle ile aynı anlamda kullanılırlar.²⁰⁵

Dil bilimciler, Şâri' tarafından gelen talebin yani emrin icap ve nedb için olmak üzere ikiye ayrıldığını söylerler. Mendup, emrin nedb yani bir bakıma tavsiye kısmına girmektedir. Kelamcılar, mendubun emredilmiş olduğunu ve onun bir teklif olduğunu kabul ederken, Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekir Râzî (ö. 370/980) bu görüşü reddeder. Onlara göre teklifte bir zorunluluk olduğundan mendup, bir teklif değildir. Mendubun işlenmesinden amaç sadece sevap kazanmaktır, zorunluluk söz konusu değildir.²⁰⁶ Bu konuda Hz. Peygamber'in misvak kullanma ile ilgili hadisini delil gösterirler: "*Ummetime zor olacağım bilmeseydim, her namazla beraber misvak kullanmayı emrederdim.*"²⁰⁷ Misvak kullanma eylemi mendup hükmünü taşımaktadır. Bu da mendubun, me'murun bih olmadığını gösterir.²⁰⁸ Mendup fiiller, failinin övülmesi yönünden haram, mekruh ve mübah hükümlerinden, terk eden kimsenin zem ve ceza almaması yönünden ise vâcipten ayrılır.²⁰⁹

Mendup fiiller, esasında dinen yapılması teşvik edilen fiiler olmaları yönüyle farklı anlam ve isimlendirmelere konu olmuştur. Bu fiiller, Allah'a yaklaşmaya vesile olmaları cihetiyle "kurbet", devamlı yapılması ve Hz. Peygamber'in davranışlarını örnek alan ve izleyen bir yol olması cihetiyle "sünnet", Allah'ın sevdiği fiiller olması cihetiyle "müstehap", farzlara ve vâciplere ilave olarak yapılması cihetiyle "nefl" (nâfile) ve "fazilet", mükellefin farzın haricinde kendi tercihiyle yaptığı fiiller olması cihetiyle "tatavvu", sevap kazanmak için mükellefin teşvik edildiği fiiller olması cihetiyle "mergûbun fih"²¹⁰ (ragibe), sevabı ve fazileti

²⁰³ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 102.

²⁰⁴ Koca, "Mendup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/128.

²⁰⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1/115; Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 93, 108. Örneğin dört rekatlı namazlarda ikinci iki rekatin yolcular için câiz olması, nafîle namazın ayakta durmaya güç yetmesine rağmen oturarak kılınmasının ve binek üzerinde nafîle namazların kılınmasının câiz olması bunların nafîle olmaları sebebiyledir. (Bkz. Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1/115).

²⁰⁶ İmam Cemaleddin Ebû Amr, *Kitâbü Müntehâ'l-Vüsûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, (Mısır: Matbaa'üs-Saâdet, 1326/1908), 28.

²⁰⁷ Dârimî, "Vudû", 3.

²⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 104-105.

²⁰⁹ İsnevî, *et-Tehzîb Şerhü İsnevi alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Kâdi Beydâvi*, tlf. Şaban Muhammed İsmail, (Mısır: Mektebetu Cumhuriyeti Mısır, ts.), 36.

²¹⁰ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik- K. Meral, (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 406.

açıkça belirtilmiş olan fiiller olmaları cihetiyle "mendup", insanlara faydasının dokunması cihetiyle de "ihsan" olarak isimlendirilir.²¹¹

Hanefî mezhebinde mendubun kapsamını daha net ortaya koyabilmek için sünnet kavramının analiz edilmesi gerekir. Buna göre sünnet, dinde takip edilen yol demektir.²¹² Bundan kastedilen de şer'an Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen sahabenin dinde izledikleri yoldur.²¹³ Burada sahabe uygulamalarının sünnet kapsamında olduğu vurgulanmıştır.²¹⁴ Sünnet, genel olarak iki kısma ayrılır: Sünnetü'l-hüdâ ve sünnetü'z-zevâid. Birincisi, yapılması hidayet, terki ise dalâlet olan sünnettir. Bayram namazı kılmak, ezan okumak, kamet getirmek, cemaatle namaz kılmak gibi uygulamalar bu sünnetin örnekleridir. Bu türden sünnetlerin terkedilmesi kınanmayı ve azarlanmayı gerektirir. Bir belde halkı bunları terkeder ve bunda ısrar ederlerse bu tavırlarından vazgeçip yerine getirinceye kadar kendilerine karşı güç kullanılır. Serahsî, ayrıca bu tür sünnetle amel etmenin hükmünün, dinin temel alâmetlerini (şêâiri'd-dîn) gösterdiğinden vâcip menzilesinde olduğunu söyler.²¹⁵ Hatta müslümanlara sünnetü'l-hüdâyı ihya etmeleri emredildiği, terketmeleri de nehyedildiği için bu sünneti hafife alarak terkeden kâfir veya fâsık olur. Zira böyle bir tavır bizzat sünneti vaz' edene karşı bir saygısızlık olur.²¹⁶ İkincisi, yapılması güzel olan, terkedilmesinde ise bir sakınca olmayan sünnettir. Örneğin Hz. Peygamber'in duruşu/yürümesi, oturması, giyimi, bineğe binmesi, namazlardaki uygulamaları gibi davranışları bu türden bir sünnettir. Bu türden sünnetlerin bir kısmının terki mekruh, bir kısmının terki isâettir. Yine bir kısmını yapmak güzel, terketmek ise isâet değildir.²¹⁷

Molla Hüsrev, mükellefin fiillerini izah ederken mendubun sünnetü'l-hüdâ ve sünnetü'z-zevâidin altında yer aldığını ve yapana sevap, terkedene ise zemm gerektirmeyen şeyler olduğunu dile getirerek mendubu nâfile anlamında kullanır.²¹⁸ Nitekim Hanefîlerde genel bir kısımlandırma olarak kesin tarzda olmaksızın yapılması istenen fiiller ikili bir ayrıma tâbi tutulur. Buna göre Hz. Peygamber'in örnekliliğini ifade eden fiillere sünnet, mükellefin dinin

²¹¹ İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 1/246; Koca, "Mendup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/128.

²¹² Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Karaçi: Matba'atu Câvid Beris, ts.), 136; Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1/113.

²¹³ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1/113.

²¹⁴ Sünnetin sahabe uygulamalarını kapsadığına delil olarak, "Kim güzel bir sünnet/çığır açarsa kıyamete kadar hem kendi fiilinin sevabını hem de kendisinden sonra o işi yapanların sevabını alır." (Dârimî, *Mukaddime*, 44, İbn Mâce, *Mukaddime*, 14). "Benim ve Raşid halifelerimin sünnetine tabi olun." (Ebû Dâvud, "Sünnet", 6) hadisleri ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları için "Sünnetü'l-Ömeryn" tabirlerinin kullanılmış olması gösterilir. Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 77, 78; Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 114.

²¹⁵ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1/114, 115.

²¹⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 79.

²¹⁷ Pezdevî, *Usûl*, 139; Koca, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155.

²¹⁸ Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir'atü'l-usûl fi şerhi Mirkati'l-vüsûl*, (İstanbul: Şirket-i sahafiye-i osmaniye, 1321), 279, 280.

kesin bir emri olmaksızın sevap kazanmak amacıyla yaptığı fiillere de nefl (nâfile) denir. Nâfile olarak kabul edilen fiiller müstehap, mendup, tatavvu, ihsan, fazilet veya edep olarak da adlandırılır.²¹⁹ Birbirine yakın veya aynı anlamda kullanılan bu kavramlar, sünnetten daha aşağıda bir konuma sahip olduklarından Hanefî fıkıh kaynaklarında ibadetlerin hükümleri sıralanırken bu derecelendirmeye uygun olarak incelenir. Örneğin abdest konusu işlenirken sıralama abdestin farzları, sünnetleri ve müstehapları şeklindedir.²²⁰

Mendup, farz ve vâcib grubundaki dînî vecibelerin ve tüm insanî ve içtimaî ilişkilerin daha düzgün ve istikrarlı olmasını sağlayan fiillerdir. Sürekli terk edilmeleri farz ve vâcibin terkine götüreceği için doğru olmaz.

1.2.8. Lâ be'se (bih)

"Be's" kelimesi sözlükte *"zarar, güçlük, mahzur, hasar, zahmet, zorluk, azap, şiddet, korku, fenalık, sıkıntı içinde olmak veya savaşta şiddetli harekette bulunmak"* gibi anlamlara gelir.²²¹ Bu kelime, cinsinden hükmünü nefyeden "Lâ edatı ile kullanıldığı zaman "zararı olmayan, kabulü mümkün, fena değil, önemli değil" manasında, "Lâ be'se en..." kalıbıyla kullanıldığında ise "yapılabilir ve yapılmasında bir sakınca yoktur" gibi manalara gelmektedir. "Lâ yeravne bihi be'sen" kalıbı da *"bu konuda bir sıkıntı, bir güçlük görmemektedirler."* demektir.²²² "Be's" kelimesi, Kur'an'da yedi yerde geçmekte olup *"şiddet, çetin, zor, güç, kuvvet, azap"* gibi manalara gelmektedir.²²³

"Lâ be'se" kavramı ile ilgili, bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: *"İnsan, kendisinde bulunan mahzurlu fiili bıraktığı gibi mahzurlu olmayı da bırakmadıkça gerçek manada muttakîler mertebesine yükselemez."*²²⁴ Hadiste yer alan "hakkında bir mahzur olan şeyler" haramlar; "bir mahzur olmayan şeyler" de ihtiyaç fazlası helaller şeklinde açıklanmıştır. Yani *"insan haram olan bir fiili işlemek endişesiyle haram olmayan ihtiyaç fazlası helal şeyleri terketmedikçe takva sahiplerinin mertebesine yükselemez."* demektir.²²⁵ Hadis şârihlerinden Münâvî (ö. 1031/1622) bu hadisi açıklama sadedinde şunu ifade etmektedir: *"Bir görüşe göre, mahzurlu olmayan şeylerden kastedilen mana, insanın hoşuna giden helal yiyeceklerdir. Yani insan hoşuna giden yiyeceklerle çok dalmamalıdır. Zira insan bunlara çok dalarsa bir gün helal yollardan temin edemediği yiyecekleri alışkanlığı sebebiyle haram yollardan karşılama yoluna*

²¹⁹ Zeydan, el-Veciz fi usulî'l-fıkh, 39; Koca, "Mendup", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/129.

²²⁰ Mevsilî, el-İhtiyâr, 1/9-12.

²²¹ İbn Manzûr, "be's", Lisânu'l-'Arab, 1/199; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, "be's", Tâcu'l-'arûs, (Y.y.: Daru'l-Hidâye, ts.), 15/ 430.

²²² Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, el-Küllîyyât, thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısri (Beyrut: Y.y., 1432/2011), 816.

²²³ en-Nisâ 4/84; el-En'âm 6/65; el-İsrâ 17/5; en-Neml 27/33; el-Mü'min 40/29; el-Fetih 48/16; el-Hadid 57/25.

²²⁴ Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 19; İbn Mâce, "Zühd", 24.

²²⁵ Zeynüddin Muhammed el-Münâvî, Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr, (Kahire: Y.y. 1356/1937), 6/ 433.

gidebilir. Dolayısı ile insan, kendini bu duruma düşürmemek için önceden tedbirli davranmak sûretiyle hoşuna giden şeylerden uzak durmaya kendisini alıştırmalıdır. Aksi takdirde takva sahiplerinin mertebesine yükselemez."²²⁶

Hz. Peygamber'den nakledilen diğer bir rivayet şöyledir: Hac dönüşü veda tavafı yapmadığını belirtmesi üzerine Hz. Peygamber, Hz. Safiyye'ye: "Bir sakınca yoktur; yoluna devam et."²²⁷ buyurmuştur.

"Lâ be'se" lafzı, Hz. Peygamber'den sonra, İmam Muhammed'in te'lif ettiği eserler dahil olmak üzere farklı anlam içeriklerine sahip bir kavram olarak kullanılagelmiştir. Bu lafız, bilhassa müspet ya da menfî bir açıklamada bulunmanın güç olduğu konular hakkında kullanılmıştır. Açıklama yapmanın zor olduğu böyle konulara bu tabirle bir fikhî çözüm getirilmiştir.

Fıkıh kaynaklarına genel olarak göz atıldığında "lâ be'se (bih)" ifadesi, yaklaşık bir mana olarak "yapılmasında sevabın da günahın da olmadığı fiiller hakkında" kullanılır. Bu lafzın, bir eylemi yapmak ya da terk etmek arasında herhangi bir farkın bulunmadığı, yapmak ile bir sevabın, terk etmekle de bir günahın elde edilmeyeceği durumlar için kullanıldığı görülür.²²⁸

"Lâ be'se", bazen müstehap kelimesinden farklı olarak başında bulunduğu cümlede o fiili yapmanın terketmekten daha evlâ olduğu yerlerde, bazen de bir fiili işlemenin vacip olduğu durumlarda kullanılır. Bu durumda 'جناح/günah' kelimesi, be's 'بأس' kelimesi ile aynı manaya ya da ondan daha güçlü bir manaya karşılık gelir. Kur'an-ı Kerim'de meâlen şöyle buyrulmaktadır: "Şüphesiz yok ki, Safa ile Merve Allah'ın koyduğu nişânelerdendir. Kim Beytullah'a gidip orayı ziyaret eder veya umresini yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine herhangi bir günah yoktur."²²⁹ Burada Hanefîlere göre, sa'y yapmak vâcip Şafilere göre farzdır."²³⁰

²²⁶ Münavî, *Feyzu'l-kadir*, 6/433.

²²⁷ Buhârî, "Hac", 33. Mâlikî fakihî Şehabeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), bu hadis-i şerifin esasında şu hadise dayandığını belirtir: "Helâl olan şeyler belirlenmiş, haram olanlar da belirlenmiştir, ancak bu ikisi arasında bazı şeyler şüphelidir, bununla birlikte çoğu insan bundan habersizdir. Her kim şüpheli olan bu şeylerden uzak durursa dinini ve ırzını korumuş olur. Her kim de şüpheli şeylere dalarsa kendini harama düşürmüş olur. Nitekim bir korunun sınır taraflarında hayvanını otlatan kimsenin hayvanlarını başkasının korusuna kaçırması çok muhtemel bir durumdur. Unutmayın! Her yöneticinin bir koruluğu bulunur. Allah'ın koruluğu da, insanlara haram kıldığı şeylerdir. Unutmayın! İnsan bedende öyle bir et parçası bulunur ki, eğer o sağlıklı olursa bütün beden sağlıklı olur, o sağlıksız ve hasta olursa bütün vücut da hasta olur. İşte o organ da insandaki kalptir." (Buhârî, "İman", 2; "Büyu", 37; Müslim, "Müsâkât", 41; Ebû Dâvûd, "Büyu", 3; Tirmizî, "Büyu", 1). Bkz. Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra*, (Beyrut: Y.y., 1994), 13/ 246-247.

²²⁸ Şeybanî, *Asl*, 1/261; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 816.

²²⁹ el-Bakara 2/158.

²³⁰ Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 816.

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfî* isimli eserinde müstehap ile "lâ be'se"nin birbirinden farklı manalarda kullanıldığı görülür. Bu anlamda "lâ be'se" lafzı ahiret ile ilgili hükümler için kullanılır. Zira be's kelimesi, şiddet, güçlük ve sorun gibi anlamları ifade eder. Be's, şiddetin ve güçlüğü kaldırılmasına ihtiyaç olan durumlarda da dile getirilir.²³¹ Ayrıca başka bir Hanefî fakihî olan Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), camileri süsleme ile ilgili konudan bahsederken "lâ be'se" ifadesinin, "günahı da sevabı da olmayan" anlamına geldiğine işaret etmektedir.²³² Buradan çıkarılan mana, Neseffî'nin değerlendirmesi ile örtüşür. Bu konu İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserindeki kayda dayanmaktadır.²³³ Aynî, konu hakkındaki değerlendirmesinde "lâ be'se"nin, mekruh değildir (lâ yukrahu) anlamına geldiğini söyleyerek onun hükümler hiyerarşisindeki yerine işaret eder.²³⁴ Hanefîlere göre "lâ be'se", çoğunlukla mübah veya terk-i evlâ (terkedilmesi yapılmasından daha uygun) anlamlarına gelir ki, bununla müstehapdan farklı bir mana kastedildiği anlaşılmaktadır.²³⁵

Hanefî fıkıh literatüründe "lâ be'se"nin "mendûp" ve "müstehap" manasına geldiği durumlar vardır. Mesela abdest almanın sünnetleri anlatılırken, abdest azalarının tümünü kapsayacak şekilde üçer defa yıkanması sünnettir. Ancak abdest azalarının kalbin tatminkârlığı için ve abdest üzerine abdest niyetiyle üç defadan fazla yıkanmasında ise bir mahzur olmaz (lâ be'se). Âdet haline getirilmesi halinde bir defa yıkamakla yetinmek günah olarak kabul edilmektedir. Bu konuda "bir mahzur/sakınca yoktur" (lâ be'se) ifadesi, genel olarak terk-i evlâ anlamında kullanılsa da abdest üzerine abdest almak mendûp olduğu için burada mendûp anlamında kullanılır.²³⁶ İbn Âbidîn, konuyla ilgili bazı tartışmaları naklettikten sonra meseleyi şu şekilde açıklığa kavuşturur: "Ben derim ki: Ulemâ, bir kimsenin abdest üzerine abdest almasını nur üzerine nur olarak ta'lîl etmişlerdir. Zira bir mahzur/sakınca yoktur (lâ be'se) ifadesi burada terk-i evlâ manasında değil, mendûp manasında kullanılır."²³⁷ Diğer bir örnek olarak Hanefî mezhebine göre terâvih namazının cemaatle eda edilmesinde bir mahzur/sakınca

²³¹ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *el-Kâfî şerhu'l-Vâfî*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 612), 23a ; Aynî, *Binâye*, 2/562.

²³² Aynî, *Binâye*, 2/563.

²³³ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi nafî'l-kebir*, (Pakistan: İdaretü'-Kur'an, 1411/1990), 121.

²³⁴ Aynî, *el-Binâye*, 2/ 564.

²³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, nşr. Muhammed Ali Beyzun, (Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-ilmiyye, 1424/2003), 5/500; 7/242; Lâ be'se çoğunlukla mübah ve terk-i evlâ anlamına gelmekle birlikte mendûb, müstehap ve mekruh gibi farklı manalarda da kullanıldığı ileri sürülmüştür. Osmanlı âlimlerinden Muhammed b. Hamza (ö. 1204/ 1706) "Risale fi isti'mali lâ be'se adlı risalesinde "lâ be'se" kavramının bazen "tercih edilmeyen (mercûh) câiz" yani terk-i evlâ anlamında, bazen yapılması tercihe şayan olan manasında kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Muhammed İbrahim el-Hafâdî, *Mu'cemu garîbi'l-fikh ve'l-usûl*, (Kahire: Y.y.,1430/2009), 522; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 5/ 500; 7/242; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/241, 5/ 150.

²³⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/ 241; İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 8 Cilt, (B.y.: Dârü'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 1/ 24, 30.

²³⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/ 242.

yoktur (lâ be'se). Zira teravih namazı müekked bir sünnettir.²³⁸ Burada da "lâ be'se" kavramı, mendûp manasında kullanılmıştır. Ayrıca *Bedâi'*de "müslüman mezarlığında kabirlerin üzerlerine basmadan müslümanların kabir ziyaretinde bulunmaları ve kabirdekilere dua etmelerinde bir mahzur/sakınca yoktur", ibaresindeki "lâ be'se" tabiri, mendup anlamında kullanılmıştır.²³⁹ Zira Hz. Peygamber: "*Daha önce kabir ziyaretinde bulunmayı size yasaklamıştım; bundan sonra kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Zira kabir ziyaretinde bulunmak insanı dünyada zühd sahibi kılar ve ona ahiret gününü hatırlatır.*"²⁴⁰ buyurmuştur.

Müslümanların kabir ziyaretinde bulunmalarının hükmüyle ilgili benzer anlamlar ihtiva eden birçok farklı hadisler de bulunmaktadır. Yukarıdaki hadisten ve benzeri manalar ihtiva eden diğer hadislerden çıkarılan hüküm, kabir ziyaretinde bulunmanın müstehap olduğudur.²⁴¹ Bununla birlikte Hanefîler kabir ziyaretinde bulunmanın hükmüyle ilgili genel olarak mendûp lafzını kullanmışlardır.²⁴² Kabir ziyaretinin hükmünü açıklama sadedinde İbn Nüceym, "lâ be'se" ifadesinin, "mendûp" anlamına geldiğini ifade eder.²⁴³ Savaş halinde devlet başkanının bir tasarrufu kabul edilen, askerleri savaşa teşvik etmek, onları cesaretlendirmek veya üstün başarı göstermelerini sağlamak amacıyla "*bir düşman askerini öldüren kimse onun üstünden çıkan eşyalara mâlik olur.*"²⁴⁴ ve "*düşmanı öldüren, üstünden çıkan eşyalar veya beşte biri hariç getirdiği ganimetten*"²⁴⁵ geri kalanı kendisininindir."²⁴⁶ demesinde bir mahzur/sakınca yoktur (lâ be'se).²⁴⁷ Zira zafer kazanmak için orduyu savaşa teşvik etmek mendûptur.²⁴⁸ "*Ey Nebi! Mü'minleri cihada teşvik et*"²⁴⁹ âyeti de bunu göstermektedir. Müslümanları savaşa teşvik etmenin şekli ve yöntemi yerine göre farklılık arz edebilir. Ancak bunların hepsi mendup hükmündedir.²⁵⁰ Anlaşılabacağı üzere "lâ be'se" lafzı burada genel olarak kullanıldığı manadan

²³⁸ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, (Hasan b. Şeybân rivayeti), thk. Takiyüddin en-Nedvî, (Beyrut: Y.y., 1413/1992), 1/ 628-629.

²³⁹ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'*, 2/ 359.

²⁴⁰ İbn Mâce, "Cenaiz", 47; Müslim, "Cenâiz", 36.

²⁴¹ Hadislerin değerlendirilmesi için bk. Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, (Riyad: Y.y. 1423/2003), 3/ 270 vd.; Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemrî, el-İstizkâr, thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, (Beyrut: Y.y. 1421/2000), 1/ 183 vd., 5/235 vd.

²⁴² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/ 150.

²⁴³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/ 210.

²⁴⁴ İmam Malik, *el-Muvatta'*, "Cihâd", 18.

²⁴⁵ Ganimetin anlamı, kapsamı, hükmü ve kullanım alanıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Merginânî, *Hidâye*, 2/ 431-436; Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/351- 354.

²⁴⁶ Fıkıhta bu teşvikî ifade eden kavrama "tenfil" adı verilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Merginânî, *Hidâye*, 2/441, 442; Ahmet Yaman, "Tenfil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 11/ 451-452.

²⁴⁷ Kudûrî, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Said Bekdaş, (Beyrut: Y.y., 1435/2014), 364.

²⁴⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/441. Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde lâ be'se'nin burada müstehap manasına geldiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre düşman askeri öldürülmeden "üzerindeki eşyalar öldürenindir" diye komutanın tenfil yapması müstehaptır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 40-41.

²⁴⁹ el-Enfâl 8/65.

²⁵⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/441; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/256.

ve terk-i evlâdan (terkedilmesi yapılmasından daha uygun) farklı olarak mendûp manasında kullanılmıştır.

Yahudi ve hıristiyanları hasta iken ziyaret etmekte Hanefilerce bir mahzur/sakınca yoktur (lâ be'se).²⁵¹ Zira onları ziyaret etmek, onlara iyilikte bulunmak anlamına gelir. Müslümanlar da onlara iyilik yapmaktan men edilmemişlerdir.²⁵² Zira Kur'an-ı Kerîm'de "Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan ve sizi vatanlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmenizi ve onlara adaletle davranmanızı yasaklamaz. Zira Allah, âdil olanları sever"²⁵³ buyrulmuştur. Hz. Peygamber'in de komşusu olan hasta bir yahudiye ziyaret ettiği sahih rivayetlerle nakledilmiştir.²⁵⁴ Bu konunun hükmüne dair mutlak olarak söylenebilecek en asgari söz, bunun müstehap olduğudur. "Lâ be'se" kavramının burada müstehap manası ifade ettiği görülmektedir.

Musafaha etmekte Hanefilerce bir sakınca yoktur. Zira musafahanın Hz. Peygamber'den beri Müslümanlar arasında devam edegelen sünnet bir uygulama olduğu bildirilir.²⁵⁵ Buradaki sünnetten maksat mendûp olmasıdır. Buradan anlaşıldığı üzere "lâ be'se" kavramı fûrû-i fıkıh literatüründe konularına göre bazen mendup bazen de müstehap anlamında kullanılmıştır.

"Lâ be'se" kavramı ile mübah arasında yakın bir anlam ilişkisi vardır. Zira her ikisinde de ortak olan mana, bir fiilin yapılıp yapılmamasında mükellefe tercih hakkı verilmiş olmasıdır. Dolayısı ile literatürde "lâ be'se"nin "mübah" manasına geldiği durumlar vardır. Mesela mescitte namaz kıldırırken imamın, mihrabın içine girmeden, sadece secdeyi mihraba denk gelecek bir şekilde yapmasında bir sakınca yoktur (lâ be'se). Bu şekilde namaz kıldırması imam için mekruh olmaz. Ancak imamın mihrabın içine girerek namazı orada kıldırması mekruh olur. Zira namaz kıldırma esnasında imamın secde yaptığı yere değil, ayaklarının bulunduğu yer nazar-ı itibara alınır. Mabetlerde özel mekânların bulunması, hıristiyan ve yahudi din adamlarının durumuna düşmek anlamına gelir.²⁵⁶ Fakat cemaatin çokluğundan dolayı sıkışıklık olursa özür sebebiyle imamın mihraba geçerek namazı kıldırmasında bir mahzur/sakınca yoktur (lâ be'se).²⁵⁷ "Lâ be'se" kavramının burada mübah anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

²⁵¹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sagîr*, 482.

²⁵² İbn Mâze, *Şerhu'l-Câmiu's-sagîr*, 557; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/445; Aynî, *Binâye*, 11/ 276; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/556.

²⁵³ el-Mümtetine 60/8.

²⁵⁴ Buhârî, "Cenâiz", 78; "Merzâ", 4; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 5.

²⁵⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/433; Aynî, *Binâye*, 11/ 219.

²⁵⁶ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sagîr*, 86; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 79.

²⁵⁷ Merginânî, *Kitabu't-tecnîs*, 1/ 520-521.

Nafile bir namazı ayakta kılmaya başlayan kişi yorulduğunda bir baston veya duvara yaslanarak ya da oturarak namazını kılmasında bir sakınca yoktur (lâ be'se).²⁵⁸ Zira kişi bu durumda mazur sayılır. Ancak bir özrü olmaksızın ayakta başladığı bir namazı, yukarıda zikredilen durumlardan biri ile kılıp tamamlarsa bu mekruh olur. Zira bu durumda kişi, namaz âdâbına uymamış olur.²⁵⁹ Özür sebebiyle bunun yapılması ise mübah olur. Bu örnekte geçen "lâ be'se" kavramı mübah anlamında kullanılmaktadır. Zira nâfile namazların oturarak da kılınabileceği bilinmektedir.

"La be'se" ibaresinin mübah anlamına geldiği başka örnekler de söz konusudur. Örneğin devlet başkanının resminin basılı olduğu paralar, üzerinde olduğu halde namaz kılmak,²⁶⁰ kişinin elbisesini kuru bir yere sererek onun üzerinde namaz kılması,²⁶¹ namaz vakitleri dışında camideki eşyaların emniyetini sağlamak için cami kapısının kapatılması,²⁶² önünde asılı olarak bulunan Kur'an-ı Kerîm ve kılıca doğru namaz kılmak,²⁶³ erkeklerin süslenme amacıyla olmaksızın tedavi amacıyla gözlerine sürme çekmeleri²⁶⁴ gibi durumlar Hanefî mezhebi fûrû-i fikhında "lâ be'se" ifadesinin mübah anlamında kullanıldığını gösteren örneklerdir.

Sonuç olarak bu kavramın kapsamını şu şekilde tespit etmek mümkündür: "Lâ be'se", bir fiilin işlenmesinde mükellef için bir sakınca olmadığı anlamına gelse de konunun câizliğine dair bir delil olduğunda câiz, bir delil bulunmadığı durumlarda ise terk-i evlâ anlamına gelir. "Lâ be'se" bazı durumlarda mendup ve müstehap, bazı durumlarda mekruh anlamında kullanılır. Genel bir kaide olmamakla birlikte "lâ be'se" kavramının muâmelât konularında mübah, ibadet konularında ise hilaf-ı evlâ anlamına geldiğini söylemek mümkündür.²⁶⁵

²⁵⁸ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 107; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/106.

²⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 270.

²⁶⁰ Merginânî, *Kitabu 't-tecnîs ve 'l-meziid*, thk. Muhammed Emin Hakkı, (Beyrut: Y.y., 1424/2004), 1/527.

²⁶¹ Merginânî, *Kitabu 't-tecnîs*, 1/533.

²⁶² Aynî, *Binâye*, 2/ 562.

²⁶³ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu 's-sağîr*, 86; Merginânî, *el-Hidâye*, 79; Aynî, *Binaye*, 2/544.

²⁶⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/151; Aynî, *Binâye*, 3/680; İbn Âbidîn, erkekler için zinet ile güzelleşme arasında mülazemet ilişkisi olmadığını söyleyerek bu ikisi arasında ayırım yapar. Buna göre güzellikte kusur gidermek, vakarlı olmak ve kibir âlâmeti değil de şükür ifadesi olarak nimeti göstermek söz konusudur. Zinette ise nefsin zaafiyeti söz konusudur. Bu çerçevede düşünüldüğünde gözlere sürme çekmek, bıyıkları yağlamak mekruh olmadığı gibi sünnet olması nedeniyle kınalanmanın da bir zararı yoktur. Kınalanmada her ne kadar bir zinet/süs ortaya çıksa da bu matlup olan bir şeyin zımında ortaya çıkan bir durumdur. Bu durumda ona iltifat edilmedikçe bir mahzur söz konusu olmaz. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, 3/397.

²⁶⁵ Hasan Özer, "Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında Lâ be'se (bih) Kavramı", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2017), 24.

1.2.9. İhtiyat İlkesi

İhtiyat kelimesi sözlükte, "en sağlam olana tutunmak, bir şeyi kararlılıkla ele almak, sağlam olanı almak, koruma altına almak, gözetmek ve tedbirli olmak"²⁶⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Cürcânî, terim olarak ihtiyatı, "*nefsi günaha düşmekten korumak*"²⁶⁷ olarak tanımlayarak ihtiyatın amacına işaret etmiştir. Cessâs (ö. 370/981) ise ihtiyatı, "*yapıldığında kendisi ile cezalandırılmaktan emin olunamayan şeylerden uzak durmak*"²⁶⁸ olarak tanımlamıştır. Bu tanım ihtiyatın gerektiği yerde uygulanmadığında kişiyi ceza ve günaha düşürebileceğine işaret etmektedir. Yunus Apaydın ihtiyat terimine şöyle bir açıklık getirmiştir: İhtiyat, "*günahtan ve te'vil şüphesinden en uzak olan ihtimali tercih etmek veya hükümlerin kaynaklarını daha çok taparlayıcı olanla amel etmek*"²⁶⁹tir. Ali İhsan Pala da ihtiyatla ilgili şöyle bir tanım önerisinde bulunmuştur: "*İştibâha*"²⁷⁰ konu olan bir meselede mükellefin, farz veya mendubun lehinde, haram veya mekruhun da aleyhinde olmak üzere, hükümlerin delillerini kuşatıcı ve kişinin sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda; yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesidir."²⁷¹

Kur'an-ı Kerim'de ihtiyat ilkesiyle ilgili doğrudan bir âyet-i kerîme olmamakla beraber konuya işaret eden bazı âyetler vardır. Nitekim "*Ey iman edenler! 'Râinâ!' demeyin; 'unzurnâ' deyin. Ve iyi dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır.*"²⁷² âyeti ihtiyatlı davranmaya işaret etmektedir. Şöyle ki Müslümanlar, Hz. Peygamber'e olan saygı ve sevgileri sebebiyle ona "bizi dinle" anlamında "râina!" tabirini kullanmakta idiler. Ancak bu tabir Yahudilerce hakaret anlamında kullanılan bir kelime idi. Daha sonra Yahudiler Hz. Peygamber'e karşı bu lafızla hitap etmeye başlayınca Yüce Allah müslümanlara bu tabiri kullanmayı yasakladı. Bunun yerine "bize ilgi göster" anlamına gelen "unzurnâ" kelimesini kullanmalarını emretti. Böylece yanlış anlaşılmaya müsait olan kelimenin istismar edilmesinin önüne geçildi. Ve normalde mübah olan bir kelimenin kullanımı ihtiyaten yasaklandı. Fıkıh literatüründeki ihtiyat anlayışı, kalbi rahatsız eden şeylerden ve şüpheden sakınmayı salık veren bazı hadis-i

²⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 2/ 1052; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 4.

²⁶⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 4.

²⁶⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't Turâsî'l-Ârabî, 1985), 3/ 75.

²⁶⁹ Apaydın, Yunus "İhtiyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 577.

²⁷⁰ Belirsizlik (iştibâh) hâli, haram ile farz, mekruh ile mendup, mendup ile farz, mübah ile farz arasında cereyan edebileceğinden tanımda bunu gösteren ifadeler yer verilmiştir. Bkz. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 39.

²⁷¹ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 38.

²⁷² el-Bakara 2/ 104. Ayrıca ihtiyata işaret eden başka âyet-i kerimeler için bkz. el-Hucurat 49/ 6; el-En'âm 6/ 108, 151; en-Nisâ 4/ 43.

şeriflere²⁷³ dayanmaktadır. *"Sana şüphle vereni bırak, şüphle vermeyene bak."*²⁷⁴ hadisinden de anlaşıldığı üzere birçok şer'î hükümde kalbin mutmain olduğu, vicdanen kişiyi rahatsız etmeyen ve akla yatkın olan kanaate göre hareket etmenin daha isabetli olacağı görülmektedir. Bir meselede kalp mutmain ise o işi yapmaya teşebbüs etmek sahihtir, doğrudur. Kalp o konuda tevakkuf eder veya şüphle düşerse bu durumda o işi yapmaya teşebbüs etmek sakıncalı olur.²⁷⁵ "Hz. Peygamber'e iyiliğin ve günahın ne olduğu hakkında soru sorulmuş, o da, *"iyi olmak, ahlaken güzel olmaktadır; günah ise içini rahatsız eden ve başkalarının öğrenmesinden hoşnut olmadığı şeydir."*²⁷⁶ *"Kişi, mahzurlu fiil ve davranışlardan kaçınmak için, kendisinde mahzur olmayan fiilleri terketmedikçe müttakiler mertebesine erişemez."*²⁷⁷ demiştir.

İhtiyat düşüncesinin kaynağı sayılan bu hadis-i şeriflerin gayesinin, hukukta objektif bir kriter getirmekten öte tek tek kişilerin davranış ve tercihlerine dair bir ilke ortaya koymak ve sonuçta dinî/fikhî hayatı daha tatminkâr bir noktaya ve güven ortamına çekmek olduğunu söylemek mümkündür.²⁷⁸

Bazı küllî kaidelerin de ihtiyat düşüncesine dayandığı bir gerçektir. Örneğin *"haram ve helal bir araya gelince haram ağır basar."* kuralı böyledir.²⁷⁹ Yine Hanefî hukukçularca dile getirilen *"İhtiyatın lüzumlu olduğu durumlarda zahir sebep, gizli olan durumun yerine geçer."* ve *"İtici sebep ihtiyat mevziinde müsebbip sayılır."* şeklindeki kurallar bu düşüncenin ürünüdür. Hanefî âlimleri fıkıh usûlü eserlerinde ihtiyatı müstakil bir başlık altında sistemli olarak ele alıp incelemeseler de yukarıda ifade edildiği üzere küllî kaidelerin belirlenmesinde, usûl prensiplerinin oluşturulmasında ve fikhî meselelerin temellendirilmesinde ihtiyata yer vermişlerdir. Hatta ihtiyat kavramını Allah hakkı ve kul hakkı açısından sistemli olarak ilk defa inceleyen de Hanefî fakihî Kerhî olmuştur.²⁸⁰

²⁷³ "Helâl olan şeyler belirlenmiş, haram olanlar da belirlenmiştir, ancak bu ikisi arasında bazı şeyler şüphelidir, bununla birlikte çoğu insan bundan habersizdir. Her kim şüpheli olan bu şeylerden uzak durursa dinini ve ırzını korumuş olur. Her kim de şüpheli şeylere dalarsa kendini harama düşürmüş olur. Nitekim bir korunun sınır taraflarında hayvanını otlatan kimsenin hayvanlarını başkasının korusuna kaçırmaması çok muhtemel bir durumdur. Unutmayın! Her yöneticinin bir koruluğu bulunur. Allah'ın koruluğu da, insanlara haram kıldığı şeylerdir. Unutmayın! İnsan bedeninde öyle bir et parçası bulunur ki, eğer o sağlıklı olursa bütün beden sağlıklı olur, o sağlıksız ve hasta olursa bütün vücut da hasta olur. İşte o organ insandaki kalptir." (Buhârî, "İmân", 39; Müslim, "Müsakât", 107, 108).

²⁷⁴ Buhârî, "Büyü", 3; Tirmizî, "Kıyamet", 60; Dârimî, "Büyü", 2; Nesâî, "Eşribe", 51.

²⁷⁵ Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm*, (B.y.: Mektebetü't-tevhid, ts.), 4/100.

²⁷⁶ Müslim, "Birr", 14; Tirmizî, "Zühd", 52.

²⁷⁷ İbn Mâce, "Zühd", 24; Tirmizî, "Kıyamet", 19.

²⁷⁸ Apaydın, "İhtiyat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 21/ 579.

²⁷⁹ Örneğin vurduğu bir avın, attığı bir şeyden dolayı mı yoksa başka bir sebepten dolayı mı telef olduğunu bilmeyen kimse, ihtiyaten bu avın etinden yememesi gerekir. Bkz. Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'*, 6/ 266. Ayrıca Hanefî mezhebine göre diz kapağının avret kabul edilmesi, haram ile helalin birleşme noktası olması sebebiyle ihtiyaten verilen bir hükümdür. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/147.

²⁸⁰ Apaydın, "İhtiyat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 21/ 578. Ayrıca Kerhî, Allah haklarına dair bir meselede ihtiyatın caiz olduğunu, ancak kul haklarına dair bir meselede ise câiz olmadığını söylemiştir. Ayrıca

İhtiyat kavramı ile farklı açılardan ilişkili olan bazı terimleri de burada kısaca tanıtmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Bunlar: Şüphe/iştibâh, vera'/zühd/takvâ, ilham, vehm, vesvese, taharrî, tevakkuf, tahaffuz/taharruz, yakîn, şek/reymb ve zan.

a) Şüphe/iştibâh: Şüphe, Arapça şibh veya şebah kükünden türemiş bir kelime olup karışmak, birbirine benzeyen karışık işler anlamına gelir. İştibah da aralarındaki benzerlik sebebiyle iki şeyin birbirine benzemesi, birbirine eşit olması anlamına gelir.²⁸¹ Râğib el-İsfahânî'nin tarifine göre şüphe, "aralarındaki benzerlik sebebiyle, iki unsurdan birinin diğerinden ayırt edilememesi halidir. Bu benzerlik ister şekil yönünden olsun ister manevî yönden olsun aynıdır."²⁸² Şüphe, en genel anlamıyla helal veya haram olduğu kesin olarak bilinemeyen şeydir.²⁸³ Aynı kökten türemiş olmaları sebebiyle bu iki kavramın aynı manaya geldiğini söyleyebiliriz. Fıkıh literatüründe çok farklı konular vesilesiyle gündeme gelen şüphe kavramı, delillerin kapalılığı, zahirde bir çatışmanın var olduğu, haram ve helalin birbirine karışması gibi durumlarda ihtiyatın en kuvvetli sebeplerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır.²⁸⁴

b) Vera'/Zühd/Takvâ: Vera' terim olarak, esasen haram şeylerden kaçınmak anlamına gelir. Ancak zaman içerisinde bu kelime, mübah ve helal olan şeylerden uzak durma manasında da kullanılmaya başlanmıştır.²⁸⁵ Bu manada vera', takvâ ile aynı şeyi ifade etmektedir.²⁸⁶ Zühd, bir şeye arzu duymak olan rağbetin ve dünya hırsının zıddıdır. Zühd, helal olanın kişinin şükrüne engel olmaması, haram olanın da kişinin sabrına mani olmaması durumudur.²⁸⁷

c) Vehm: Vehm, şüphe durumunda tercih edilen tarafın karşısında yer alan görüşe tekabül eden ve zandan daha zayıf olan görüşü ifade eder.²⁸⁸ Vehmin efradını câmi ağıyarını mânî tanımını şöyle yapabiliriz: "*Nefsin, sebepsiz olarak bir yöne meyletmesidir.*"²⁸⁹ Anlaşıldığı üzere vehm, kişinin hayalinde tasavvur ettiği şeyin gerçekte var olduğunu sanmasıdır. Dinî saiklerle bazı durumlarda insanlar "günaha girerim" veya "hataya düşerim" vehmine kapılarak

kılınan bir namazın hem sahih hem de fasid olma ihtimali bulunursa, "Vâcip olmayan bir şeyi ifa etmek, vâcibi terketmekten evlâdır" gerekçesine istinaden namazı yeniden kılmanın ihtiyat olduğunu, diğer taraftan bir meselede tazmin yükümlülüğünün bulunup bulunmama ihtimali varsa ihtiyata dayanılarak tazmin yükümlülüğü getirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bkz. A.y.

²⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2189, 2190.

²⁸² Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. el-Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1992), 443.

²⁸³ Cürcânî, et-Ta'rifat, 55.

²⁸⁴ Pala, İhtiyat İlkesi, 59-63.

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4814.

²⁸⁶ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993), 944.

²⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/1876.

²⁸⁸ Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 528, 943.

²⁸⁹ İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetü'l-Munazir*, (B.y.: Müessesetü'r-reyyan, 1423/2002), 2/220.

ihtiyatlı davranmak adına bir tavır ortaya koyarlar ki bu aslında yanlış bir tavidir. Bazı zamanlarda da bunun aksine bir tavır ortaya konulabilmektedir. Yani tamamen vehim ürünü olumsuz birtakım vesveselerle bu defa olumsuz bir ihtiyat davranışı ortaya koyabilmektedirler ki bu, yanlıştır.²⁹⁰ Zira hükümler, vehimler üzerine bina edilemez.²⁹¹

d) Vesvese: Kelime olarak rüzgârdan gelen gizli ses, nefsin insana fısıldadığı şey demektir.²⁹² Terim olarak vesvese, "*insanı kötülüğe çağıran düşünce*" yahut "*nefis veya şeytanın insana yönelik, onu şerre sevk eden telkini*"²⁹³ olarak tarif edilir. Her insan zaman zaman vesveseye düşebilir. Fakat bu herkeste aynı seviyede olmadığı gibi, mahiyet olarak da farklı biçimlerde de ortaya çıkabilir. Bunlardan birisi ibadetlerde olduğu gibi ihtiyat gerekçesinden kaynaklanan vesvesedir. Örneğin bazı insanlar, ihtiyatlı davranmak adına dinî vecibelerini yerine getirirken ilgili ibadetin bütün unsurlarını, âdâbını yerine getirmede titizlik gösterirler. Bu titizliği de ibadetini en sağlam şekilde yerine getirmek ve ihtiyatlı davranmak adına gösterirler. Kişinin abdest alırken uzuvlarını aşırı şekilde yıkaması, gusül abdestinde uzun süre banyoda kalması, namazında aşırı bir titizlik gösterip kıraatinde mübalağa yapması bunun bazı örnekleridir.²⁹⁴

e) Tevakkuf: Tevakkuf sözlükte kişinin kendi iradesi ile durması, durup beklemesi anlamına gelmektedir. Terim olarak ise birbirine zıt görüşler arasında tercihte bulunma imkanı olmaması ve bu belirsizliği açıklığa kavuşturacak bir delilin bulunmaması nedeniyle mevcut durumun devamını kabul etmektir.²⁹⁵ Bu bağlamda ihtiyatla tevakkufun ilişkisi şöyle açıklanabilir: İhtiyat, hükme dair şüphe veya belirsizliğin bulunduğu durumlarda söz konusu olur. Buna göre, haramlığın veya helallliğin belirsiz olması durumunda kişi önce tevakkuf eder. Örneğin mükellefin karar verip amel etmesini sağlayacak bir gerekçe ortaya çıkıncaya kadar beklenir. Bu süreçte de araştırmaya devam edilir. Sonuç olarak kesin bir sonuca ulaşamadığı zaman mükellef, haram işleme ve günaha düşme kaygısından kurtulmak için ihtiyatla hareket eder.²⁹⁶

İstihsan ve kerâhiyye konularıyla ilişkisini ortaya koyması bakımından onun hangi durumlarda meşrû olduğunun bilinmesi gerekmektedir. İhtiyat vâcip ve mendup olmak üzere ikiye ayrılır. Âlimler iki durumda ihtiyatlı davranmanın vâcip olduğunu söylemektedirler:

²⁹⁰ İbn Abdışšekûr, Muhibbullah b. Abdışšekûr, Musellemu's-Sübut, (Fevatihu'r-Rahamut ile birlikte, el-Mustasfa içinde), (Kahire: Matbaatü'l-emiriyye, 1324), 2/360.

²⁹¹ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hükkâm*, 1/150, 151.

²⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4830.

²⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 8/1385.

²⁹⁴ Pala, İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi, 61.

²⁹⁵ Kutb Mustafa, *Mu'cemu Mustalahâti Usuli'l-Fıkh*, 3.b., (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l- Mu'âsır, 2006), 152.

²⁹⁶ Pala, İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi, 58.

a) Aslı itibariyle haram olan bir şey hakkında sonradan bir şüphe ortaya çıkarsa o zaman ihtiyatla hareket etmek vâciptir.²⁹⁷

b) Aslı farz olan bir şey hakkında ihtiyatla hareket etmek vâciptir.²⁹⁸ Mesela vaktinde kılamadığı namazın hangi vakitte olduğu hususunda şüphe eden kimsenin ihtiyata uygun davranarak beş vakit namazın hepsini kaza etmesi vâciptir.²⁹⁹

Mendup ihtiyata gelince bu fikhî olarak zorunlu değildir. Bununla birlikte kişi ihtiyata uygun hareket ettiğinde sorumluktan tamamen kurtulacağından bu, sağlam bir dindarlık ve takvâ (zühd, vera‘) göstergesi olarak teşvik edilmiş, sevaba vesile olacağı ifade edilmiştir. Vera‘, zühd, takvâ, ihtilaflardan uzak durma, ihtilafların uzlaşımını sağlama gibi gerekçelere dayanan bu ihtiyat türü kişiyi bağlayıcı nitelikte değildir.³⁰⁰

İhtiyat denince akla meşrû olan ihtiyat gelmekle beraber, meşrû olmayan ihtiyat davranışı veya tutumları da söz konusu olabilmektedir. Mükellefin kimi zaman vehme, vesveseye dayanan tutumları ve dinî bir tavır alma adına ortaya koyduğu davranışlar kendisini sıkıntıya ve meşakkate sokabilmektedir. Oysa gerekli şartları haiz olmayan bu tür ihtiyatî tutumların meşrû olduğu söylenemez. Bunun için meşrû olan ihtiyatın şartlarının bilinmesi elzemdir. İhtiyatın meşrû olması için gerekli olan bazı şartların neler olduğunu kısaca görelim.³⁰¹

a) *Nasslara Aykırılık Oluşturmaması:*

İhtiyat kaidesinin sahih ve meşrû olmasının en önemli şartı, nasslara aykırı olmamasıdır. Kişinin nassların açık ifadelerine veya ruhuna aykırı olarak ihtiyatla hareket etmesi câiz olmaz. Tam aksine bu günah olur. Nitekim, Hz. Peygamber’in izin verdiği bazı konularda bazı kimselerin, onun yaptıklarından hoşlanmaması üzerine: "...*Birtakım insanlara ne oluyor ki, benim yaptığım şeyleri yapmaktan kendilerini uzak tutuyorlar.*"³⁰² şeklinde yaptığı uyarı bu şartı doğrulayan bir anlama sahiptir. Örneğin abdestli olduğundan şüphe duymayan bir kimsenin sonradan abdestini bozduğuna dair bir şüphe olursa bu şüpheye itibar edilmez. Zira Hz.

²⁹⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, 261; Serahsî, *Usûl*, 2/164; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/207.

²⁹⁸ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhit*, thk. Muhammed Tâmir, (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000), 4/339.

²⁹⁹ İbn Emîr, *et-Takrîr*, 2/394.

³⁰⁰ Pala, 'Bir Dindarlık Algısı Olarak İhtiyatî Tutumun Fıkhi Tahlili', *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri*, 419.

³⁰¹ Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 243-257.

³⁰² Buhârî, *"İ'tisâm"*, 5.

Peygamber'den, abdesti bozucu bir alâmet olmadıkça (ses, koku) kişinin abdest almasının gerekmeyeceğine dair bir hadis rivayet edilir.³⁰³

b) İhtiyatı Gerektiren Şüphenin Kuvvetli Olması.

Meşrû bir ihtiyat için şüphenin kuvvetli olması gerekir. Zira kişinin içinde ortaya çıkan şüpheler, her zaman aynı düzeyde olmayabilir. Bu nedenle her şüphe durumunda ihtiyatla hareket edilmez. Böyle zayıf şüphe durumlarında ihtiyatın sınırının nerede başlayıp nerede biteceği konusunda ise bir ölçü yoktur. Bu da hükümlerde kayganlığa ve güvensizliğe sebep olur. Halbuki fikhî metinlerde istikrarın olması elzemdir. Dolayısı ile kişiyi ihtiyatla hareket etmeye sevk edecek şüphenin kuvvetli olması bir zorunluluktur.³⁰⁴ Şüphenin kuvvetini tespit edecek kesin bir kriterden söz etmek mümkün olmadığından bu konuda kişinin şahsî kanaati daha belirleyici gibi gözükmektedir. Allah Resûlü (s.a.s.)'in Vâbısa'ya söylediği: *"Kalbine danış..."* hadisi buna işaret etmektedir.

c) İhtiyat Mükellefi Sıkıntıya Düşürecek Özellikte Olmamalı

İslâm dininin, insanları mükellefiyet bakımından sıkıntı ve meşakkate sokacak şeylerle yükümlü kılmaması onun ayırıcı özelliklerinden biridir. Bu, bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleriyle sabit olmuş,³⁰⁵ Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla da vücut bulmuş önemli bir ilkedir.³⁰⁶

Bu şartın önemi, Hz. Peygamber'in kaçınılmasını emrettiği şüpheli şeyler (müştebihât) ile, "kolaylık ilkesi" (raf'u'l-harac) arasında kurduğu sağlıklı bir denge ile daha iyi anlaşılır. Bazı insanlar ihtiyata uygun hareket etmek amacıyla kendilerini meşakkate sokmakta ve hayatı kendileri için yaşanmaz hale getirebilmektedir. Bazıları da "dinde kolaylık vardır" düşüncesiyle haram ve helalin sınırlarını iyice aşındırarak şüpheli şeylerden kaçınmama veya onları umursamama (mütesâhil) kolaycılığına düşmektedir. Kolaylık-meşakkat dengesinin sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için, ihtiyatın kişiyi meşakkate düşürecek bir durumda olmaması gerekir. İmam Şâtıbî, âlimler ve müftülerin üzerine düşen önemli göreve işaretle bunun önemini şöyle ortaya koymaktadır: *"Malum olduğu üzere İslâm'ın getirdiği bütün ahkâm bir denge üzerine bina edilmiştir. Bahsi geçtiği üzere, Allah Teâlâ'nın mükelleften istediği şey, ifrat ve tefritten uzak kalarak dosdoğru yol üzere bulunmasıdır. Bu nedenle müftî, müsteftîye vereceği fetvada bu noktaya dikkat etmez ve orta yoldan saparsa, Şâri'in kastını ihlal etmiş olur. Bu sebeple*

³⁰³ Semâ'î, Muhammed Ömer, *Nazariyyetu'l-İhtiyâtî'l-Fıkhi: Drâse Te'siliyye Tatbikiyye*, (Beyrut: Darü'bni Hazm, 2007), 236; Serahsî, *el-Mebsut*, 1/86.

³⁰⁴ Hamevî, *Gamzu uyuni'l-Besair şerhu Kitabi'l-eşbah ve'n-nezair*, 1/343.

³⁰⁵ el-Hac 22/ 78.

³⁰⁶ Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet-Ruhsat İlişkisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 67-69.

dinde rüsuğ etmiş ilim sahipleri, orta yoldan çıkan, ifrat ya da tefrite varan görüşlerin kınandığını ve hoş karşılanmadığını dile getirmişlerdir."³⁰⁷

d) *İhtiyat Kendisinden Beklenen Amacı Gerçekleştirecek Nitelikte Olmalı*

Mükellefin şüpheli durumlarda kendi lehine olan fiili tercih ederek sorumluluktan kesin olarak kurtulması ihtiyattan beklenen en önemli yarardır. İhtiyat kendisinden beklenen gayeyi kesin ve zann-i galibe göre gerçekleştirecek durumda ise tatbik edilir, değilse edilmez. Mesela, beş vakit namazdan birini unutarak kılmamış olan birisi, kılamadığı namazın ne zaman zimmete intikal ettiği konusunda şüphe ederse, kılamadığı namazın sorumluluğundan kesin olarak çıkması için beş vakit namazın tümünü ihtiyaten kaza etmesi gerekir. Bunun aksine ihtiyat olarak namazlardan bir kısmını kılsa bu hakiki bir ihtiyat olmaz.³⁰⁸ Zira kıldığı namazın unuttuğu namaz olduğu konusunda kesin delil yoktur. Böyle bir durumda kişi sorumluluktan çıkmış olmaz. Ve böylece ihtiyat da gayesine ulaşmamış olur.

e) *Dinî Bakımdan Olumsuz Durumlara Yol Açmamalı*

İhtiyatla alakalı bu şart, nasslara aykırılıktan ziyade dinin ruhuna, temel ilkelerine aykırı olmamayı gerekli kılar. Dinin ana ilkelerine ve ruhuna aykırı olmadığı sürece ihtiyat güzel görülmüştür. Aksi halde asıl ihtiyat, bu tür ihtiyattan kaçınmaktır.³⁰⁹ Burada bahse konu olan olumsuzluk iki şekilde tafsil edilebilir.

Birincisi, ihtiyatın dinin kesin farzlarına veya sünnetin terk edilmesine sebep olmasıdır ki böyle bir ihtiyatî tutum, tabir yerindeyse "kaş yaparken göz çıkarmak" olur. Çünkü bu türden ihtiyatî yaklaşımların çoğu iyi niyetten hareketle yapılmaktadır. Bu bağlamda İbn Âşûr şu tespiti yapmaktadır: *"Aşırılık, mübalağaya, mübah olan bir şeyi yapılması emredilen veya yasaklanan şeye katma yahut dini/hukuki bir ameli Şâri'in istemediği derecede ağırlaştırarak yapma konusundaki abartıya ve iyice derine dalmaya dayanır. Bu tutumun nedeni, Şâri'in isteğini yerine getirmede kusurlu davranma endişesidir ki, bu yaklaşım Resûlullah (s.a.v.) tarafından aşırılık (taammuk) ve müşkülpesentlik (tanattu') olarak nitelendirilmiştir. Hüküm çıkaran kişilerin ve müftülerin Müslümanları dine yöneltirken aşırılığa ve müşkülpesentliğe yol açacak durumlardan kaçınmaları gerekir.*"³¹⁰

İkincisi, vesvese ve kuruntuya dayanarak ihtiyatın aşırılığa götürmesidir. Buna göre kişinin zihninde var olan bir şüpheyi istinaden rastgele bir ihtiyatta bulunması gerçekte ihtiyat

³⁰⁷ Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, (Suudi Arabistan: Dari'bni Affan, 1417/1997), 5/276.

³⁰⁸ Pala, İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi, 270, 271.

³⁰⁹ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân*, 1/163.

³¹⁰ Muhammed Tahir bin Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslamiyye* (İslam Hukuk Felsefesi), çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 194, 195.

özelliği taşımaz. Bu sebeple âlimler, vesvese boyutuna varmadığı sürece hem ibadet konularında hem de diğer konularda ihtiyatla hareket etmenin uygun görüldüğünü belirtmişlerdir.³¹¹ Müslümanın bir kimsenin dinî hayatında normal olan durum, kesin belirlenmiş hükümlerin hâkim olmasıdır. Kişiyi ihtiyatlı davranmaya sevk edecek şeyler ise genel olarak istisnâî durumlardır. Vesvese derecesine ulaşan ihtiyatî davranışlarda insanların dinî hayatlarına normal hükümler yerine, vesvese ve kuruntular hâkim olur. Böyle bir tutumun kabul edilmesi de mümkün değildir. Bu konuda İbn Abdisselâm şöyle der: *"Vera' (ihtiyat) olarak kabul etmediğim hususlardan biri de, dinin katılmaya tasvip ve teşvik ettiği düğün yemeği gibi helal olan yemekleri, zâlim kimse taşıdı diye yemekten kaçınmaktır. Zira aslı ve vasfı ile helal olan şeylerden uzak durmanın dinen câiz olduğu söylenemez. Bu tür davranışlar ancak, dinin tasvip etmediği vesvese, evham gibi sebeplerle olur."*³¹²

İhtiyat konusunda aşırılığa kaçmak, ihtiyata uygun bir davranış değildir. Bu nedenle, genel olarak dinde aşırılığı kınayan ve yasaklayan âyet ve hadislerle binaen, ihtiyat konusunda da aşırı gitmenin uygun olmayacağını söylemek mümkündür. Aşırılığı yeren pek çok hadis bulunur. Nitekim *"Dinde aşırı gitmekten kaçının! Sizden önce gelen nesilleri, dinde aşırı gitmeleri helak etmiştir."*³¹³ Başka bir hadiste ise üç kere: *"Dinde aşırı gidenler helak oldular."*³¹⁴ buyrulmuştur.

f) Önceliği Olanı İhmal Edici Olmamalı

İhtiyata uygun davranmak isteyen kimse bazen farklı ihtiyat seçenekleri ile karşı karşıya kalabilir. Böyle durumlarda, kişiyi sorumluluktan çıkarma konusunda en güçlü ihtiyatî seçenek neyse onun tercih edilmesi gerekir. Örneğin, ne zaman âdet olacağını unutmuş veya şaşırmış (mutehayyira) ve kendisinden hastalık kanı gelen (mustehâda) bir kadının, âdet günleri haricinde nasıl namaz kılacağı ya da kılıp kılmayacağı hakkındaki ihtilaf böyledir. Burada bir belirsizlik durumu olduğundan ihtiyata uygun hareket edilmesi gerektiği açıktır. Ancak burada farz olan namazın kılınması maslahatını gerçekleştirmek ile âdetli iken namaz kılmış olma mefsedetini giderme arasında tearuz bulunmaktadır. Bu durumda ihtiyatın hangisi daha güçlü ve güvenli ise ona göre hareket etmek uygun olur. Böyle durumlarda kuvvetli ihtiyatın tespitinde görüşler farklılaşabilir. Nitekim fıkıh kitaplarında bu meseleyle ilgili bilgilere bakıldığında, vakıanın da böyle olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁵ Belirtmek gerekir ki, her şüpheli

³¹¹ Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Müri, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necip el Mûtî, (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-irşad, ts.), 1/391.

³¹² İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddin, *Kavâ'idu'l-ahkâm fî ıslahi'l-enam*, thk. Nezih Kemal Hammad, Osman Cuma Damiriye, (Dimeşk: Darü'l-kalem, ts.), 1/345.

³¹³ İbn Mâce, "Menâsik", 63.

³¹⁴ Müslim, "İlim", 4.

³¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/203, 207; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/297.

meselede olduğu gibi böyle durumlarda da şüpheyi izale edecek bilgi ortaya çıktığı an artık ihtiyata başvurulmaz. Modern tıp bu durumda olan kadınlardan gelen kanın âdet kanı mı, hastalık kanı mı olduğunu tespit ederse belirsizlik ortadan kalkar.

g) *İhtiyat Başkalarının Hakları Konusunda Bir İhlal Ya da İhmale Yol Açmamalı*

İhtiyatlı davranmak bazı durumlarda tüzel veya özel kişileri ilgilendirecek bir boyutta olabilir. Bu durumda böyle bir ihtiyata baş vurulmamalı, ihtiyata baş vurulmuşsa bundan kaçınılmalıdır. Böyle bir şartın ileri sürülmesinin dayanağı, İslâm hukukunun kişi hakları konusunda ortaya koyduğu genel ilkelerdir. Bu hususta kural şudur: "İhtiyata uygun hareket etmek, hukûkullahta câiz, hukûku'l-'ibâdda ise câiz değildir."³¹⁶ Neseî kul hakkıyla ilgili şu misali verir: "Kul haklarıyla ilgili bir tazminatın câiz olup olmaması konusunda tereddüt edildiği zaman, ihtiyat gerekçesine dayanılarak kişi tazminatla sorumlu tutulamaz. Çünkü şüphe ile tazminata hükmedilemez."³¹⁷ Özellikle Hanefî doktrinde bu husus daha da öne çıkmaktadır. Onlar bu kuralı bazen: "Kul hakkı ihtiyat üzerine bina edilmez."³¹⁸ "kul haklarında ihtiyat câri değildir."³¹⁹, bazen de ihtiyatın sebebine işaretler: "Şüphe kul haklarına etki etmez."³²⁰ şeklinde farklı ifadelerle belirtirler. Örneğin bir kimsenin, hamile bir kadının karnına veya herhangi bir yerine darp etmesi sonucu kadın ölür de peşinden çocuk ölü olarak doğarsa, o kimseye tam diyet ve kefâret gerekir. Cenin için ayrıca bir diyet gerekmez. Çünkü ceninin söz konusu darbenin sonucu mu, yoksa başka bir sebeple mi öldüğü konusunda şüphe bulunmaktadır.³²¹ İşte bu şüphe nedeniyle ihtiyaten o kimse, cenin için de diyet ödemeye mahkum edilemez. Burada -şüphe ile kul hakkı sabit olamayacağından- ihtiyat geçersizdir. Ancak günümüzde ceninin aynı darp sonucu ölüp ölmediğinin adlî tıp tarafından tespiti mümkün olduğundan oradan çıkan rapora göre hüküm verilir. Çünkü bu durumda belirsizlik (şüphe) ortadan kalkmaktadır.

h) *İhtiyat İhtilaftan Çıkış Şartlarını Taşımalı*

İhtiyat, ihtilaflı bir meselede karşı görüşün dikkate alınması yani ihtilaftan kurtulma amacıyla yapılacaksa, ihtilaftan kurtulunması için gerekli bazı şartları taşımalıdır.

Şer'î hükümlerin belirlenmesinde ihtiyatın önemli bir etkisi vardır. Zira bir meselenin hükmünün haram mı helal mi, vâcip mi mendup mu olduğu konusunda bir şüphe ve belirsizlik

³¹⁶ Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl, *el-Usûl* (Usûlü'l-Pezdevî'nin içinde), (Karaçi: Mîr Muhammed İlim ve Edebiyat Merkezi, ts.), 370.

³¹⁷ Kerhî, *Usûl*, 370, 371.

³¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/88.

³¹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/133.

³²⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/113.

³²¹ Bilmen, *Hukuku İslâmiyye Kamusu*, 3/150.

söz konusu olabilir. Veya delillerin teâruz etmesi sebebiyle hükme ulaşmakta bir tereddüt oluşabilir. Bu gibi durumlarda hükme ulaşmak için izlenmesi gereken yöntemlerden birisi de ihtiyata başvurmaktır. Örneğin bir meselenin hükmü hakkında helal (mübah, vâcib) ve harama işaret eden deliller birleştğinde veya çatıştığında Hanefilere göre haramın tercih edilmesi gerekir.³²² Hatta bu genel görüş mendup ile haram ve mekruh ile haramın çatışması durumunda da geçerli olup, bu gibi durumlarda da haramın tercih edilmesi gerektiği söylenmiştir. Bu kaidenin gerekçesi de ihtiyata dayandırılmıştır.³²³ Böylece mükellef günaha girme riskinden korunmuş olmaktadır.

Yine bir defasında besmele çekerek köpeğini ava gönderen biri, avın yanına vardığında orada başka bir köpek görüp avın yenilip yenilmeyeceğinden şüphe edince meseleyi Hz. Peygamber'e arz eder. Hz. Peygamber de ona: *"O avı yeme. Zira sadece kendi köpeğine besmele çektin, diğerine çekmedin."*³²⁴ buyurmuştur. Bu hadisten anlaşıldığına göre haram ve helal arasında bir belirsizlik olduğunda ihtiyaten haramın öncelendiğini görmekteyiz.

Bir şeyi vâcib kılan delil ile onu mübah veya mendup veya mekruh kılan delil arasında bir çelişki meydana geldiğinde vâcipliğe delalet eden delil esas alınmalıdır. Bunun gerekçesi de ihtiyattır.³²⁵ Çünkü vâcib tercih edildiği zaman, mendup ile mübah zaten vâcibin kapsamına gireceğinden, bunda bir mahzur olmayacak mükellef mekruha düşmekten de kurtulmuş olacaktır.³²⁶ Dolayısı ile vâcipliğe işaret eden delilin esas alınması ihtiyata uygun olan tavidir.

Delillerin tearüz etmesi³²⁷ nedeniyle hükme ulaşmada bir belirsizlik olduğunda ihtiyat ilkesine başvurarak sonuca ulaşılabilir. Mesela sahabe teşrik tekbirlerinin ne zaman sona ereceği konusunda ihtilaf etmiştir. Bu sebeple İmâmeyn ihtiyat ile hareket edileceğine dair görüş ortaya koymuştur. Bu görüşe karşı Kâsânî: *"Çoğunluğun görüşünü esas almak ihtiyata uygun olandır. Deliller tearuz ettiğinde ihtiyat ile hareket edilir ve racih olan ile amel etmek evlâ olandır."* diyerek teşrik tekbirlerinin ihtiyaten kurban bayramının dördüncü günü ikinci namazı da dahil olmak üzere bitmesi gerektiğini ifade etmiştir.³²⁸

Hanefî mezhebinde ihtiyat ilkesine bağlı olarak fûrû-ı fıkıhta farklı konularda verilmiş hükümler vardır. Bunların birkaç tanesini konuyu daha net anlayabilmek için burada kaydetmek

³²² Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-besâir*, 1/335.

³²³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul*, 2/300.

³²⁴ Buhârî, "Vudû", 32.

³²⁵ İbnü'l-Hümmam, Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî, *et-Tahrîr*, (Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1932), 371.

³²⁶ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyât İlkesi*, 131

³²⁷ Tearüz terim olarak, birbirine eşit iki delilin biri, diğerinin gerektirdiğinin aksini gerektirecek şekilde karşı karşıya gelmesidir. Bir şey hakkında iki delilin bulunup birinin harama diğerinin ise mubaha işaret etmesi gibi. Bkz. Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 2/ 12.

³²⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/ 14.

yerinde olacaktır. Örneğin, teyemmüm abdestinde meshin elleri ve yüzü kaplamasının hükmünün ne olacağı konusu abdeste kıyas edilerek farz kabul edilmiştir. Bu ilkedan hareketle teyemmüm alırken, meshin kâmil manada yapılabilmesi için parmaktaki yüzüğün mutlaka çıkarılması ve parmak aralarının hilallenmesi icap eder. Zira teyemmüm ibadet özelliği olan bir eylemdir. İbadetlerde ise ihtiyatı esas almak gerekir.³²⁹ Tarafeyn'e göre uykudan uyanan kimsenin elbisesinde ıslaklık olduğunu anlaması, ancak bunun meni, mezi veya vediden hangisi olduğuna karar verememesi durumunda ihtiyat gereği gusül abdesti alması gerekir.³³⁰ Yine bir yere tükürüldüğünde tükürükte kan da bulunursa, bu durumda kan tükürükten fazla ise abdest bozulur, kan tükürükten az ise abdest bozulmaz. İkisi birbirine eşit olduğu zaman ise kıyasa uygun olarak bu kan, hades kabul edilmediğinden abdest bozulmaz. Zira bu durumda kanın tabîi olarak veya tükürüğün etkisiyle çıkmış olması muhtemeldir. Buradaki şüphe nedeniyle çıkan kan, hades olarak değerlendirilmez. Ancak kanın hades olarak değerlendirilmesi ve abdesti bozduğuna hükmedilmesi istihsan sebebiyledir. Kanın hades olarak değerlendirilmesinin sebebi iki gerekçeden dolayıdır. Birincisi; tükürükle kan eşit olduklarında tearuz halinde bulunduklarından hüküm olarak birinin diğerine tâbi kılınması mümkün olmaz. Bu durumda birinin hükmü aslı üzere bâki kalır. İkincisi ise; "şüphe halinde ihtiyata uygun olarak hareket etmek vâcip"³³¹ görülmüştür.

İhtiyat ile fesadüzzaman kavramı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zira fesadüzzamanın gerekçesinde dinî duyarlılığın zayıflamasına karşı bir tedbir alma durumu söz konusudur. Yani kötülüğe giden yolların kapatılması anlamına gelen sedd-i zerâ ilkesi aslında fesadüzzamanın gerekçelerinden birini oluşturur. Bu iki kavram mefsedetin def'i, menfaatin celbi ve mahzurlu olana düşme tehlikesinden korunma konusunda birleşse de kapsam olarak genellikle farklı hükümlerle ilişki içindedirler. İhtiyat bu anlamda fesadüzzaman kavramına göre daha göreceli (şahsa özel) bir alana yayılmakta, belirsizlik ve ihtibah durumlarının olduğu fikhın hemen her alanında devreye girmektedir. Fesadüzzamanda ise, daha ziyade genele yayılan bir bozulma ve fesadın etkisi dikkate alınmıştır. Fesadüzzaman kavramı, dinî hassasiyet ve takvanın azalması sebebiyle bazen ihtiyat manasında başvurulmuş bir gerekçe olmuştur. Ancak sadece ihtiyat manasında sınırlı kalmamış, mefsedeti önleyici, töhmeti uzaklaştırıcı, haksızlığı giderici ve bazen de zorluğu kolaylaştırıcı bir ilke olarak öne çıkmıştır. İhtiyatta mahzurlu olana düşme, şüphe ve zan esas iken, fesadüzzamanda dinî hassasiyetin zayıflayıp

³²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107.

³³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l muhtâr*, 1/ 301.

³³¹ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/ 236.

mahzurlu olana düşme durumu, şüphe ve zanna dayanmaz, herkesçe müsellemler bir durum olarak karşımıza çıkar.³³²

1.2.10. Ruhsat

"Ra-hu-sa" sülasi fiilinin "ruhs" mastarından türeyen ruhsat kelimesi sözlükte, "*ucuz olmak, hafif olmak, kolay olmak, kolaylık*" anlamlarına gelmektedir.³³³

Fıkıh terimi olarak ruhsat, "*bir özür sebebiyle yasaktan sonraki kolaylaştırmadır*."³³⁴ İmam Serahsî, "*söz konusu olan bir özür sebebiyle mükellef için meşrû kılınan, bu öze binâen mübah görülen şey*",³³⁵ Kâsânî (ö. 587/1191) de "*kendisinde bulunan geçici bir özür sebebiyle aslî hükmü daha hafif ve kolay olan hükme dönüştüren bir isim olarak*"³³⁶ tanımlamıştır. Çağdaş müelliflerden Zeydan ruhsatı, "*Şâri'in zarûret durumunda mükelleflerden hafifletmek, onlardan sıkıntıyı uzaklaştırmak üzere meşrû kıldığı şey*",³³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen ise "*kulların özürlerine mebni kendilerine bir suhûlet ve müsaade olmak üzere ikinci derecede meşrû kılınan şey*"³³⁸ olarak tanımlamıştır.

Tanımlardan anlaşıldığı üzere bazı meşrû mâzeretlere binaen aslî hükme uymamayı meşrû kılan geçici ve kolaylaştırıcı hükümler ruhsat kapsamına girmektedir. Dolayısı ile ruhsatın meşrû olması için birtakım sebeplerin olması veya oluşması gerekmektedir. Fakihler, meşrû ruhsatın sebepleri olarak şunları belirlemişlerdir: Zarûret, meşakkat, yolculuk, hastalık, ikrah, hâcet ve cehâlet.

Zarûret: Daha önce de ifade edildiği gibi zarûret, dinen yasaklanmış bir fiilin işlenmesini mübah kılan özür durumudur. Zarûret durumunda fiilin işlenmesi veya terkedilmesi büyük bir meşakkat ve zorluğa sebep olur. Bu meşakkat ve zorluklar ise kişinin hayatını devam ettirebilmesi için zarûriyyattan olan maslahatlarını kaybetmesi demektir. Örneğin kişinin zayıf ve güçsüz düşmesi, vücut fonksiyonlarından birinin zarar görmesi, fonksiyonunu tamamen kaybetmesi veya ölüme sebep olması. Burada zarûretin ölçüsü, alınmadığı takdirde kişinin hemen ölüm derecesine gelmesi değildir. Ölçü, darda olanın maruz kaldığı ve ileride onu ölüme kadar götürecek zayıflamayı kapsayan bir durumdur. Zarûret durumunda aslen haram olan bir şey, mübah hale gelebilir. Nitekim Kur'an'da ölü eti, kan ve domuz etinin yenmesinin hükmü

³³² Keleş, Fesadüzzamanın Ahkâmın Değişmesine Etkisi, 95-98.

³³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/1616; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 81.

³³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 81.

³³⁵ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ Efgânî, 1/117.

³³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/145.

³³⁷ Zeydan, *el-Veciz fî usulî'l-fikh*, 50

³³⁸ Bilmen, *Hukuku İslamiyye Kamusu*, 1/ 34.

aslen haram olmakla beraber zarûret durumunda haddi aşmaksızın bunların yenmesinin mübah olduğu ifade edilir.³³⁹

Meşakkat: Meşakkat, "şakk" mastarından türemiş bir kelime olup sözlükte "zorluk, güçlük, darlık ve sıkıntı" anlamına gelir. Terim olarak meşakkat, dinî/fikhî hükümlerin içerdiği, bunların uzantısı olan zorlukları kapsamakla birlikte özelde yükümlülüklerin kaldırılmasına veya hafifletilmesine sebep olan ve normal şartlarda tahammül sınırını aşan sıkıntıyı ifade eder.³⁴⁰

Meşakkatlerin dinen yasak edilen bazı hükümleri hafifleteceği veya kaldıracağı âlimler tarafından kabul edilmiştir. Bunun delilleri, doğrudan ve dolaylı olarak âyet ve hadislerde geçmiştir. Nitekim âyet-i kerimelerde *"Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."*,³⁴¹ *"Allah dinde sizin için zor olacak bir hüküm koymamıştır."*,³⁴² *"Allah size herhangi bir zorluk çıkarmak istemez"*³⁴³ buyrulmuş ve bu âyetlerle Allah'ın insanlara yüklediği sorumluluklardaki amaç, mükellefiyetin getirdiği meşakkatin bizzat kendisi değil, bu meşakkate katlanma neticesinde ulaşılan faydalar olduğu anlatılmıştır. Mesela bir kimsenin oruçla sorumlu tutulması, ibadetin getireceği bazı meşakkatleri kişiye yaşatmak için değil, aksine kişinin bu ibadeti sabır ve sebat ile hakkıyla yerine getirmesiyle onu yüceltmek, arındırmak ve açlık halinde bulunan insanların hissiyatının anlaşılmasına yöneliktir. Bu bağlamda iki özellik öne çıkmaktadır: İnsanların, daha çok sevap kazanmak niyetiyle dine ilâveler yapmamasını sağlamak, kolaylaştırmanın İslâm'ın önemli ilkelerinden biri olduğunu göstermektir.³⁴⁴

Hadis-i şeriflerde de *"Peygamber (s.a.s.), bir şeyin yapılmasını emrettiğinde her zaman bir işin kolaylıkla yapılabilecek miktar ve şeklini emrederdi."*³⁴⁵ *"İki durum arasında tercihte bulunacağı zaman da, günah olmamak kaydı ile kolayı tercih ederdi. Bir şeyde günah varsa, ondan en çok o sakınırdı."*³⁴⁶ *"Din kolaylıktır"*³⁴⁷ *"Eğer ümmetimi sıkıntıya düşüreceklerinden endişe etmeseydim her namaz kılmalarında onlara dişlerini fırçalamalarını emrederdim."*³⁴⁸ şeklindeki rivayetler, insanlardan meşakkati kaldırıp kolaylığı tavsiye eden önemli delillerdendir.

³³⁹ el-Bakara 2/173.

³⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 4/2301, 2302; Şükrü Özen, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/ 357.

³⁴¹ el-Bakara 2/185.

³⁴² el-Hac 22/78.

³⁴³ el-Mâide 5/6.

³⁴⁴ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/757.

³⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI, 56.

³⁴⁶ Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâil", 77.

³⁴⁷ Buhârî, "İmân", 29.

³⁴⁸ Buhârî, "Cum'a", 8.

Meşakkat ile ilgili fikhî kaidelerde "*meşakkat teysiri celb eder.*"³⁴⁹ ifadesi, güçlükler kolaylığı getirir demektir. Ancak buradaki meşakkat, şer'î yükümlülüklerin özünde bulunan zorluklar değildir. Buna göre cihattaki zorluk, hadlerin ve kısasların suçlulara uygulanmasındaki zorluk ve meşakkat, kolaylık ve hafifletmeye konu olmayan güçlüklerdendir. Bu kaideye göre güçlük veren bir şey, kolaylaştırmak için sebep olur. Güçlük gerektirilen bir şeyle karşılaşınca genişlik göstermek gerekir. Selem, karz, havâle, vasiyyet, ikale, rehin gibi fikhî hükümler bu fikhî kaideyle bağlantılıdır. Ruhsatlar, izinler, kolaylaştırma ve hafifletmeler genel olarak bu fikhî kaideyle ilişkilidir.³⁵⁰

Sefer: Hanefiler seferî sayılan kimseyi, yolculuk etmek için bulunduğu yerden ayrılan, yaya olarak ya da deve ile üç günlük yürüyüş mesafesi kat eden kimse olarak açıklamışlardır.³⁵¹ Ruhsat sebebiyle hafifletme, yolculukta maruz kalınan sıkıntıdan dolayıdır. Yolculuktaki sıkıntı, yolcunun yakınlarından birinin olmadığı bir yerde yükünü yüklemeye ve yine yakınlarından birinin olmadığı bir yerde yükünü indirmeye ihtiyaç duyması sebebiyledir. Üç günden az olan yolculuklarda bu ihtiyaç ortaya çıkmaz.³⁵²

Seferîlik ile ilgili bazı hadislerde onun hükümlere etkisini görmek mümkündür. Nitekim Ya'la b. Ümeyye Hz. Ömer'e: "*Biz niye namazları kısaltarak kılıyoruz? Halbuki güvendedyiz.*" diye sorunca Hz. Ömer de: "*Ben de aynı durumu Hz. Peygamber'e sormuştum; şöyle cevap verdi: 'Bu, Allah'ın size verdiği bir bağıştır, Allah'ın sadakasını kabul ediniz.'*"³⁵³ İbn Ömer (r.a.): "*Hiz. Peygamber'e yolculukta arkadaşım. O yolculuk yaptığı zaman iki rekattan fazla namaz kılmazdı.*"³⁵⁴ demiştir. Hanefilere göre yukarıdaki hadiste geçen "... Allah'ın sadakasını kabul ediniz." ifadesi namazlarda kısaltma yapmanın azimet olduğuna dair bir delil olmaktadır. Zira bu, emir anlamı ifade ettiği için kısaltmanın farz olduğunu gösterir.³⁵⁵ Bu âyet ve hadisleri delil kabul eden Hanefiler, namazları seferilikte kısaltarak kılmanın azîmet, tam kılmanın sünnete muhalif bir uygulama olarak mekruh olduğunu³⁵⁶ söylemişlerdir.

Hastalık: Hastalık durumu da ruhsatın sebeplerinden biridir. Kur'ân'da "*İçinizden hasta ve yolcu olanlar diğer günlerde tutamadığı günler sayısınca oruç tutar.*"³⁵⁷ buyrulmaktadır. Bu âyette hastalara orucunu erteleme ve tutmama ruhsatı verilmekle birlikte, tutabilecek imkânı

³⁴⁹ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/75.

³⁵⁰ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/75, 76.

³⁵¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/108.

³⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 235, 236.

³⁵³ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/25; Müslim, "*Salatü'l-Müsafirîn*", 4; Tirmizî, "*Tahâret*", 20.

³⁵⁴ İbn Mâce, "*İkâme*", 75.

³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 240.

³⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 240; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/463; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/107.

³⁵⁷ el-Bakara 2/184.

olan kimsenin orucunu tutmasının daha faziletli olduğu vurgulanarak oruç tutması tavsiye edilmektedir.

Hastalığın mazeret kabul edildiğı ibadetlerden biri de namazdır. Buna göre hastalık veya benzeri bir sebepten ötürü namazdaki kıyam, rükû gibi hareketleri yapmaktan âciz kalan kişi bu yükümlülüklerden muaf tutulmaktadır.³⁵⁸ Zira bu konuda âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: *"Onlar ayakta dururken, oturarak ve yanları üzerine yatarak Allah'ı anarlar..."*.³⁵⁹ Bu âyetin tefsirinde bazı âlimler, namazda hastanın neye gücü yeterse, o şekilde namaz kılabileceğini ifade etmektedirler.³⁶⁰

Hâcet: Sözlükte "hacv" ve bu kökten türeyen ihtiyaç, *"bir şeye muhtaç olmak, arzu ve rağbetle meyletmek"* anlamına gelmektedir. Arapçada daha çok isim olarak kullanılan hâcet de (çoğulu hâcât, havâic) *"bir şeye ihtiyaç duyma, ihtiyaç duyulan şey"* anlamına gelir. Bir şeyde eksikliği hissedilen duygu gibi manevî/ruhî şeyler de ihtiyaç kavramının kapsamındadır.³⁶¹ Terim olarak ise, *"kişinin genişliğe ve kolaylığa ulaşması için kendisine ihtiyaç duyulan şey, bulunmadığında kişiyi meşakkate ve sıkıntıya sokan hâl"*³⁶² şeklinde tanımlı yapılmaktadır. Hâcet ile ilgili fikhî kaidelerde *"Hâcet umûmî olsun hususî olsun zarûret menzilesine tenzil olunur."*³⁶³ denilmektedir. Bu kaide, ihtiyaç ister genel/toplumsal olsun ister hususî/birey bazında olsun kişinin ihtiyaç halinde ruhsattan yararlanabileceğine işaret etmektedir.

İkrah: Sözlük anlamı, kişiyi bir şeye zorlamak ve istemediğı bir davranışa itmek anlamına gelen ikrah, "kürh" kökünden türemiştir.³⁶⁴ İkrahın terim anlamı ise, bir kimsenin serbest kaldığında istemeyeceğı ve razı olmayacağı bir işi yapmaya mecbur edilmesi ve bir kimseyi korkutmak sûretiyle, tehdidin icra edileceğine inandırarak istemediğı bir işe zorlamak şeklinde tanımlanmaktadır. Zorlayan kişiye *"mükrih"*, zorlanan kişiye ise *"mükreh"* denilmektedir.³⁶⁵

³⁵⁸ Hilal Özay, *İslâm Hukuku Açısından Bedensel Engellilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 106.

³⁵⁹ Âl-i İmrân 3/191.

³⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/212. Buna göre hasta ayakta durabiliyorsa namazını ayakta kılar. Ayakta durmaya güç yetiremiyorsa oturarak rükû ve secdeli olarak namazını kılar. Oturmaktan da aciz ise namazını ima ile kılar. Zira ima böyle kimselerin güç yetirebildiğı bir kılma şeklidir. Bkz. A.y.

³⁶¹ Rahmi Yaran, *"İhtiyaç"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 573.

³⁶² Şatibî, *el-Muvafakat*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Ali Süleyman, 2/21.

³⁶³ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/90, 91.

³⁶⁴ Ali Bardakoğlu, *"İkrah"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2000), 22/ 30.

³⁶⁵ Ali Bardakoğlu, *"İkrah"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/30.

Kur'an'da, dinde zorlama olmadığı,³⁶⁶ kalbi imanla dolu olan kimseye zorlama nedeniyle inkâr edici lafızları söylemesinin zarar vermeyeceği³⁶⁷ ifade edilmiştir. Bir hadiste, *"Allah, yanılmak, unutmak ve zor altında kalarak yaptıklarından dolayı ümmetimi sorumlu tutmaz."*³⁶⁸ denilerek bunların birer özür kabul edileceği ve bu durumlarda işlenen günahların affedileceği bildirilmiştir. Buna göre domuz eti, ölü eti yemeye veya şarap içmeye ölümle tehdit edilerek zorlanan bir kimse, bunları yapmaya ruhsat verildiğini bildiği halde yapmaz ise veya öldürülürse günahkâr olur. Ancak bu yiyecekleri yiyebileceğini bilmiyorsa, o zaman günahkâr olmaz. Aynı şekilde Allah'ı inkâr etmeye zorlanan kimse bunu kabul etmez de öldürülürse günahkâr olmaz. Çünkü zarûret durumunda âyet ve hadislerde inkâr durumuna izin verilmiştir.³⁶⁹ Yine oruçlu kimse hastalanır, bir şey yemediği ve içmediğinde hayatının tehlikeye düşeceğini bilir, buna rağmen yeme içmeyi bırakır da ölürse günahkâr olur. Aynı şekilde kişi, orucunu bozması için ölüm tehdidi alıp sonra da orucunu bozmazsa günahkâr olur. İhramlı bir kimseye *"avı öldürmezsen seni öldürürüz"* tehdidi altında o kişi de bunu yapmayıp öldürülürse daha faziletli bir iş yapmış sayılır.³⁷⁰

Nisyan/Unutkanlık: Sözlükte *"unutma, erteleme, bilerek ya da bilmeden erteleme"* anlamlarına gelen nisyan, terim olarak kişinin ihtiyaç halinde sahip olduğu bilgiyi aklına getirememesi demektir.³⁷¹ Kur'an'da, *"Ey Rabbimiz! Şayet unuttur veya hata edersek bizi cezalandırma."*³⁷² âyeti unutmanın fıkhen geçerli bir mazeret sayıldığına işaret etmektedir. Hz. Peygamber, *"Şüphesiz Allah, yanılarak, unutarak ve zor kullanılarak yaptıklarından dolayı ümmetimi sorumlu tutmaz."*³⁷³ buyurmaktadır. Bu hadisten anlaşıldığına göre, anılan şeylerden doğacak dinî sorumluluk/günah kişiden kaldırılmıştır. Namazla ilgili bir hadiste *"Kim namaz kılmayı unutursa hatırlayınca kılsın. Bu kimseye bundan başka bir kefarete yoktur."*³⁷⁴ Bu delillerden anlaşıldığı üzere unutmak, dinî sorumluluğu düşüren bir unsurdur ve bu fakihler tarafından kabul edilmektedir.

Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında ruhsat hükümlerine dair pek çok örneğe rastlamak mümkündür. Ruhsat hükümlerine dair örnekler aynı zamanda konunun helaller ve haramlarla ilişkisini de ortaya koyacaktır. Zira teklifi hükümlerle ruhsat arasında çok yakın bir

³⁶⁶ el-Bakara 2/256.

³⁶⁷ en-Nahl 16/106.

³⁶⁸ İbn Mâce, "Talâk", 16.

³⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/151.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/152-153.

³⁷¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Nisyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 144.

³⁷² el-Bakara 2/286.

³⁷³ İbn Mâce, "Talâk", 16.

³⁷⁴ Buhârî, "Mevâkıtı's-Salât", 597.

ilişki vardır. Öyle ki aslen farz/vâcib olan bir amel bazı özürler sebebiyle mübaha dönüşebilmektedir. Örneğin, Hanefî mezhebinde mestler üzerine meshedilmesi mükelleflere tanınan kolaylıklardan biridir. Hz. Peygamber'in mest üzerine mesh süresini seferi için geceli gündüzlü üç gün, mukim için bir gün bir gece olarak tayin ettiğine dair rivayet³⁷⁵ bunun delilidir. Yine Ramazan ayına yetişen kimsenin oruç tutmasının farz olduğunu bildiren âyet-i kerimede³⁷⁶ hasta ve yolcuların bundan istisna edilmesi onlara tanınan bir ruhsattır. Bu durumda olan kişiler oruçlarını tutmadıklarında bundan sorumlu olmazlar. Çünkü onlara tanınan bir kolaylık hükmü açıkça belirtilmektedir. Bununla beraber tutarlarsa oruçları sahihtir.³⁷⁷ Kişinin kalbinde iman olduğu halde zorlama sonucu, ağır baskı altında inkâr lafızlarını söylemesi onu dinden çıkarmaz. Zira kendisine yapılan bu zorlama "zarûret", inkâr lafızlarını söylemesi "ruhsat", zorlama da olsa inkâr lafızlarını kullanmaması ise "azîmet"tir.³⁷⁸ Rivayete göre³⁷⁹ hâli vakti yerinde olan sağlıklı bir insanın çalışıp kazanmak yerine insanlardan dilenmesi helal olmaz. Ancak kişi yokluk içine düşer ve ihtiyaçlı olursa o zaman dilenmesine ruhsat vardır ve bu mübah olur.³⁸⁰ Bununla birlikte dilenmeyi terkeder de ölürse, azimeti tercih ettiğinden günahkâr olmaz.³⁸¹

Son bir örnek olarak kişinin çalışıp kazandığından kendine yetecek kadar harcama yapması, yemesi ve içmesi helaldir. İsrâf etmemek ve cimri olmamak şartıyla mûtedil bir harcamada bulunması meşrûdur ve tavsiye edilendir.³⁸² Ancak helal yoldan kazandığının bir kısmıyla dünyada istifade etmesinde de bir sakınca yoktur. Zira Hz. Peygamber'in bazen tereyağı ve balla karıştırılmış buğday ekmeği yediğine dair rivayet³⁸³ bunun câiz olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile kişinin kendine/ailesine yetecek kadar harcama yapması azîmet, bundan biraz daha fazla harcamada bulunup nimetlerden yararlanması ise ruhsattır. Buna göre kişi ruhsatları yapması sebebiyle kınanamaz ve onun günah işlediği söylenemez.³⁸⁴

³⁷⁵ A. b. Hanbel, el-Müsned, 4/ 247.

³⁷⁶ el-Bakara 2/ 185.

³⁷⁷ Serahsî, el-Mebsût, 3/ 91.

³⁷⁸ en-Nahl 16/ 106; Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/ 443.

³⁷⁹ "Her kim dilediği şeye ihtiyacı yokken insanlardan bir şey dilenirse dilendiği şey kıyamet günü onun yüzünü tırmalar." Bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1/ 441.

³⁸⁰ Hadis-i şerifte: 'Üç kimse hariç, insanların dilenmesi haram kılınmıştır. Bir kimse ki, borca kefil olur, ancak (ödeyecek malı yoksa) o borcu ödeyinceye kadar dilenmesi helal olur. Bir kimse ki, tabî bir afete maruz kalır da bu afet onun malını yok ederse, normal bir yaşantıya ulaşıncaya kadar dilenmesi helal olur. Bir kimse de yokluk ve ihtiyaç içine düşerse, akli başında üç kişi onun bu halde olduğunu söylerse dilenmesi helal olur. Bunun haricindeki dilenmeler ise haramdır.' buyrulur. Bkz. Beyhakî, Sünenü'l-kübrâ, 7/ 21.

³⁸¹ Serahsî, el-Mebsût, 30/ 272.

³⁸² el-İsrâ, 17/ 29.

³⁸³ Heysemî, Mecmau'z-zevâid, 10/ 571.

³⁸⁴ Serahsî, el-Mebsût, 30/ 286.

1.2.11. Zühd/ Vera'/ Takvâ

Pek çok eserde konu işlenirken bu iki kavramın aynı bahse başlık olarak kullanıldığına değinilmesine rağmen oldukça istisnâ bir kullanım biçimidir.³⁸⁵ Özellikle klasik kaynaklarda hemen hemen hiç kullanılmaz.

Zühd, sözlükte "soğuk, ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, yüz çevirmek" anlamına gelir. Zühd, bir şeye arzu duymak olan rağbetin ve dünya hırsının zıddıdır. Zühd, helal olanın kişinin şükrüne engel olmaması, haramın da kişinin sabrına mani olmamasıdır.³⁸⁶ Terim olarak, ahirete yönelmek için dünyadan el etek çekmek, Hakk'a yönelmek için dünyadan da ahiretten de el-etek çekmek, elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemektir.³⁸⁷ Gazzâlî'ye göre zühd, değerli olanı değersiz olanla değiştirmektir. Örneğin ahirete göre dünyadan el çekmek bir zühddür. Ancak bu el çekme mübah olan şeylerde olur. Haram olan şeylerden el çekmek zaten farzdır. Ona göre zühd, bir bütün olarak ilim, hâl ve amel üçlüsünden oluşan bir makamdır. Kişi vazgeçtiği şeye nispetle zühd sahibi olur. Bir şeye sahip olmayanlar için zühd söz konusu olmaz. Malı saklamayıp infak etmek, makam ve mevki peşinde koşmamak zühdün fiilî göstergelerindendir. Gazzâlî'ye göre zühdün en üstün derecesi ister dünya ister ahiret nimetleri olsun kişinin kendini/nefsini meşgul edecek her şeyden uzak durup sadece Allah'ın rızasını gaye edinmesi, kalbini Allah'tan başka her şeyden temizlemesidir.³⁸⁸ Zühd genel olarak dünya ve dünyalığa karşı olumsuz bir tavır alışı ifadesidir. Bu tavır alış, dünyevî olan her şeyi içerir. Mal, mülk, makam, mevki, şan ve şöhret gibi şeyler buna dahil olduğu gibi, az yeme, az ile yetinme, çokça ibadet etme ve ahiret için hayırlı işler yapma da bu tavrın/zühdün göstergelerindendir. Zühdde esas olan, dünyaya gereğinden fazla önem vermeme duygusunu kalbe yerleştirmektir.³⁸⁹

Vera', dinde haram ve mekruh olan şeyleri terk ettikten sonra, mekruh olduğu şüpheli olan meseleler ile helal ve mübahların ihtiyaçtan fazlasını da terk etmek;³⁹⁰ harama düşme korkusu ile şüpheli şeylerden kaçınmak demektir. Buna takvâ ve ittika da denir.³⁹¹ Ebu'l-Bekâ verayı, "bir şeyi yapmak veya yapmamak sûretiyle de olsa şüpheli şeylerden kaçınmak"³⁹² olarak tarif etmektedir. Cürcânî verayı, harama düşme korkusundan şüpheli şeylerden

³⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/145; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/428.

³⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/1876.

³⁸⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 593.

³⁸⁸ Gazzâlî, *İhya*, 13/2435- 2436.

³⁸⁹ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530-533.

³⁹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 373.

³⁹¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, 406.

³⁹² Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 944.

kaçınmak olarak tanımlamıştır.³⁹³ Dolayısı ile vera', şüpheli şeylerden kaçınmak, takvâ ise haram şeylerden kaçınmak anlamına gelir.³⁹⁴ Vera' kelimesi, Kur'an'da geçmemekle birlikte hadis kaynaklarında vera'ı tarif eden rivayetler bulunmaktadır. "*Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.*"³⁹⁵ "*Günah, kalbine yatmayan ve içini rahatsız eden şeydir.*"³⁹⁶ anlamındaki hadisler vera'ın, bir işin yapılacağı sırada onun hak mı batıl mı olduğuna dair kalbin ikna olması hali olduğunu göstermektedir. Vera'ın en üst seviyesi sakıncalı olan bir fiili işleme endişesiyle sakıncasız olan şeyi terketmektir. Vera'ın kapsamını ifade etmesi bakımından şöyle diyebiliriz: Taatın aslı vera', vera'ın aslı takvâ, takvânın aslı nefis muhasebesi, onun da aslı Allah'ın gazabından korkma ve rahmetini umma kaygısı (havf ve recâ)'dır. İnsandaki vera'ın derecesi artınca Allah'ın gazabından korkma derecesi de artar. Bu ikisi arasında doğru bir orantı vardır. Vera'ın son mertebesi de zühdün ilk derecesi kabul edilir.³⁹⁷ İmam Gazzâlî *İhya* adlı eserinde vera'ı dört mertebede inceleyerek birinci mertebesinin haramlığı açıkça bilinen şeylerden kaçınmak olduğunu ve fıkıhın konusuna da bu kısmın girdiğini söylemiştir.³⁹⁸

Takvâ ise gerçek ve olması gereken bir Müslüman kimliğe işaret eden şemsiye bir kavramdır. Dolayısıyla ihtiyatla hareket eden kimse vera'lı davranmış, vera'lı davranan da ihtiyatla hareket etmiş olur.³⁹⁹

Zühd ve vera' kavramlarının klasik fıkıh eserlerinde istihsan ve kerâhiyye bölümlerine ad olmasının sebebi, bölümde ele alınan pek çok meselenin nasslar tarafından mutlak olarak serbest bırakılmasına rağmen zühd ve vera'nın bu fiilleri terk etmeyi uygun görmesidir.⁴⁰⁰ Nitekim İbn Nüceym (ö.970/1563) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adını verdiği eserinin "*Kitâbü'l-Hazr ve'l-İbâha*" bölümüne "*Zamanımız şüpheli şeylerden kaçınılan bir zaman değildir.*" cümlesi ile başlamıştır. Şüpheli şeylerden kaçınma duygusu zühd ve vera' sahiplerinde daha kuvvetlidir.

³⁹³ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 110.

³⁹⁴ İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, 1/368.

³⁹⁵ Buhârî, "Büyü", 3; Tirmizî, "Kıyamet", 60.

³⁹⁶ Müslim, "Birr", 14; Tirmizî, "Zühd", 52.

³⁹⁷ Süleyman Uludağ, "Vera", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/49- 50. Veraya örnek olarak şu misalleri zikredebiliriz: Hz. Ömer'in devlete ait olan mumu sadece devlet işleri için kullanması, Ömer b. Abdulaziz'in beytülmale ait bir miski koklamaktan sakınması, Ebû Hanîfe'nin ribaya girer korkusu ile alacaklısına ait duvarın gölgesinde gölgelenmemesi. Bkz. A.y.

³⁹⁸ Vera'ın birinci mertebesi haramlığı açıkça bilinen şeylerden kaçınmaktır. İkinci mertebesi, günah olduğu konusunda şüphe olan şeylerden kaçınmak (salihlerin vera'ı). Üçüncü mertebe, harama yol açmasından korkulan helalleri terketmek (takva sahiplerinin vera'ı). Dördüncü mertebe, Allah'a daha çok yakın olmak için ömrün her saatini Allah'tan başkası için harcamaktan sakınmak (siddiklerin vera'ı). Bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau ulumi'd-din*, (Kahire: Daru's-Şa'b, ts.), 1/32, 33.

³⁹⁹ Pala, "Bir Dindarlık Algısı Olarak İhtiyatı Tutumun Fikhî Tahlili", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri*, ed. Kasım Şülul vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 414, 415.

⁴⁰⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/428.

1.2.12. Haram/Müfsid

Haram kelimesi, Arapça "ha-ru-me" sülâsi fiilinin mastarıdır. "Ha-ru-me", "*bir sahanın sınırlarını belirlemek için duvarla çevirmek*" anlamına gelir. Araplar meşrû olmayan bir durumu ifade etmek için haram kelimesini kullanırlar.⁴⁰¹ Bir fıkıh terimi olarak, "*şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir ifade ve üslupla yasakladığı*",⁴⁰² "*fâilinin şer'an cezalandırılıp kınandığı*"⁴⁰³ "*terkedenin ise övülüp mükafatlandırıldığı*"⁴⁰⁴ fiili karşılar. Yasaklama işine tahrim veya hazr; yasaklanan şeye de haram, muharrem, mahzur, masiyet veya zem denir.⁴⁰⁵ Bu kelimeler içinde en fazla haram ve mahzur kelimeleri kullanılır. "Mahzur" sakıncaları fazla olan şey anlamına gelir, yasak ve kesinlik için kullanılır.⁴⁰⁶ Haram kavramı farz olan hükmün zıddıdır.

Hanefîler dışındaki fakihlerin çoğunluğuna göre, ister kesin delille olsun, ister zannî delile dayalı olsun bir şeyin yapılmaması muhataptan istenirse, o şey haram olur. Hanefiler, haramın sabit olması için kesin bir delile dayanmasını şart koşarlar. "*Dilinizin alışageldiği şekilde yalan yanlış konuşarak, 'bu helaldir, bu haramdır, demeyin.' Zira böyle yaparak Allah hakkında asılsız bir söz söylemiş olursunuz. Allah hakkında asılsız söz söyleyenler ise asla iflah olmazlar.*" âyeti⁴⁰⁷ bu konudaki tavrın açık delilini oluşturmaktadır. Bu nedenle Hanefiler, haramlığı zannî bir delil ile sabit olan şeye tahrîmen mekruh ismini verirler. Mezhepte mekruh tabiri kullanıldığında bundan anlaşılan mana tahrîmen mekruhtur. Ebû Hanîfe, haramlığı katî delille sabit olmayan durumlar için haram demekten sakınır, bunun yerine "mekruh görüyorum" ifadesini kullanır.⁴⁰⁸ Haramı işleyen kimsenin şer'an zemmedilmesi bu hükmü diğer hükümlerden ayırır. Zira vâcip ve mendubun faili övülür, mekruhun ise failine zem yoktur. Mübahın ise, terki de fiili de zemme yol açmaz.⁴⁰⁹

1.2.13. Hilâfu'l-Evlâ (Terkü'l-Evlâ)

Hilâf-ı evlâ, "hilâf" ve "el-evlâ" kelimelerinden oluşan bir fıkıh usûlü terimidir. Hilâf, sözlükte "zıt, karşıt, zıtlaşmak, karşı gelmek, muhalefet etmek" anlamlarına gelir.⁴¹⁰ Terim olarak hilâf, "*hakkı doğrulamak ve batıl olanı geçersiz kılmak için birbirinin karşıtı iki taraf*

⁴⁰¹ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, 2/455.

⁴⁰² İmam Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, 1/ 215.

⁴⁰³ Âmidî, *el-İhkâm*, 98.

⁴⁰⁴ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik- K. Meral, 406.

⁴⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 99.

⁴⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 98.

⁴⁰⁷ en-Nahl 16/116.

⁴⁰⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/385; Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 49; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 126, 127.

⁴⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 99.

⁴¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 2/1239.

arasında cereyan eden tartışma demektir."⁴¹¹ Terim olarak hilâf-ı evlâ, "hakkında açık bir nass bulunmayan bir meselede durum ve vaziyete göre terkedilmesi tercih edilen fiil" veya "şer'an mendûp ve müstehap gibi fiilleri terk etmek" şeklinde tanımlanmıştır.⁴¹² Yapılması evlâ olan bir şeyin yani müstehabın terk edilmesi demek olan hilâf-ı evlâyâ, terk-i evlâ, hilâf-ı edep ve zıdd-ı evlâ da denilir.⁴¹³

Hanefî mezhebinde İbnü'l-Hümâm, hilâf-ı evlâ ile mekruhu karşılaştırarak iki kavramın birbirinden farklı olan yönünü şöyle izah etmiştir: Hilâf-ı evlâ herhangi bir yasaklama sıygası içermez. Örneğin kuşluk namazını terk etmek hilâf-ı evlâdır, ancak mekruh değildir. Kurban Bayramı gününde namazdan önce bir şey yememek müstehap, bir şey yemek ise mekruh değildir. Tenzihen mekruhta ise bir yasak/lama sıygası vardır.⁴¹⁴ İbn Nüceym, müstehap olan bir fiilin terkedilmesi, onun mekruh olduğu anlamına gelmez. Zira mekruhluk için hususî bir delilin bulunması gerekir,⁴¹⁵ der.

İbn Âbidîn, hilâf-ı evlâyı, hakkında nehiy sıygası bulunmayan olarak tanımlamıştır. Ona göre, her tenzihen mekruh, hilâf-ı evlâdır. Ancak her hilâf-ı evlâ tenzihen mekruh değildir. Zira hilâf-ı evlâ, bazen mekruh olmayabilir. Dolayısı ile müstehabın terkinin hilâf-ı evlâyâ râci olması onun mekruh olmasını gerektirmez. Mekruh, şer'î hükümlerden olduğundan hakkında hususî bir delilin olması gerekir.⁴¹⁶ Hilâf-ı evlâ kavramı hakkında Şafîîler ile Hanbelîler aynı görüştedirler.⁴¹⁷ Malikîler ise farklı düşünmektedirler.⁴¹⁸

Anlaşıldığı üzere hilâf-ı evlâ, hakkında açık bir nass bulunmayan ve yapılması terk edilmesinden daha üstün olan şeydir. Hilaf-ı evlâ kavramının "lâ be'se" anlamında kullanıldığı yerlere fıkıh literatüründe rastlanmaktadır. Örneğin, oturmuş olduğu halde konuşan bir

⁴¹¹ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 45.

⁴¹² Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra, *Hilâfu'l-evlâ inde'l-usûliyyîn diraseten usûliyyeten mukâraneten*, (B.y.: el-Âmu'l-Câmi', 1432/2011), 35, 41.

⁴¹³ Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 150.

⁴¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, 257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/247.

⁴¹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/248.

⁴¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/424, 425.

⁴¹⁷ Şafîîler hilaf-ı evlâyı mekruhtan ayırarak şöyle tarif etmişlerdir: Şayet yapılması terk edilmesinden evlâ olan bir fiil hakkında onun terk edilmesine yönelik olarak "şunu yapmayın" veya "size şu eylemi yapmayı yasaklıyorum" gibi hususi bir nehiy/yasaklama olursa mekruh, hususi bir yasaklama değil de genel bir yasaklama olursa bu hilâf-ı evlâ olur. Yapılmamasına dair hususi bir nehiy/yasaklama olmadığı için hilâf-ı evlâ, kerahet derecesine ulaşmaz. Bkz. Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, (Beyrut: Y.y., 2007), 3/ 372; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/ 302; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, 150. Hanbeli mezhebinin görüşü için bkz. İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, (Beyrut: Y.y., 1985), 63-64.

⁴¹⁸ Malikîler hilaf-ı evlâyı belirlemede bir şeyin yapılması hakkındaki talebin şiddetini esas almışlar, sünnet-i müekkede gibi talebi şiddetli olanın terk edilmesine mekruh, talebi şiddetli olmayanın terk edilmesine ise hilâf-ı evlâ demişlerdir. Bkz. Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, (Riyad: Y.y. 2003), 1/ 56.

kimsenin sırt tarafına doğru namaz kılmakta bir sakınca olmaz (lâ be'se).⁴¹⁹ Zira sahih olarak bildirilen bir rivayete göre, İbn Ömer (r.a.) âzath kölesi Nâfi'yi (ö. 117/735) bazı seferlerde kendine sütte edinerek arkasına doğru namaz kılmıştır.⁴²⁰ Ancak yüze dönük olarak namaz kılmak mekruhtur.⁴²¹ Bununla birlikte mümkün olması halinde huşûyu sağlamak için başka bir yerde namaz kılmak, konuşanın sırtına doğru namaz kılmaktan daha iyidir. Zira burada "lâ be'se" ifadesinin "hılâf-ı evlâ" manasına alınması daha uygun görülmektedir. Yine yerde bulunan bir sergi üzerine namaz kılma meselesinde, serginin üzerinde canlı bir resim varsa bizzat resmin üzerine secde edilmemek şartıyla namaz kılmakta bir sakınca olmayacağı ifade edilir.⁴²² Zira bu şekilde namaz kılmada resmin üzerine basıldığı dolayısı ile ona bir tâzimde bulunulmadığı, aksine tahfif edilip aşağılandığı için böyle namaz kılmakta bir beis görülmez. Ancak resmin üzerine secde edilmesi ona tapınmayı, tâzimi andırdığı için câiz olmaz. Merginânî, "üzerine secde edilsin edilmesin resim bulunan herhangi bir şey üzerinde namaz kılmak mekruhtur" demiştir. Fakat âlimlerin çoğunluğuna göre, resimlerin baş kısmının olmaması durumunda üzerine secde edilmesinde de bir kerahetin olmayacağı söylenmiştir.⁴²³

Üzerinde resim bulunan sergi üzerinde namaz kılmayla ilgili şunu söylemek mümkündür: Üzerinde resim bulunan sergi üzerine secde etmek terk-i evlâdır. Ebû Hanîfe'ye göre kırsal bölgelerde mecûsiler için mabet, hristiyanlar için kilise ve yahudiler için havra yapılmasında bir beis yoktur. Ayrıca bu yerlerde şarap satışı için bir yerin kiraya verilmesinde bir beis yoktur. Zira burada yapılan kira akdi belli bir menfaat üzerine yapılmıştır. Bunda ise bir masiyet söz konusu değildir. Burada masiyet olan şey, kiracının fiilindedir. Kiracı ise bu fiillerinde serbesttir. Dolayısı ile mal sahibinin, masiyet fiilleri ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaz. İmâmeyn'e göre ise bunların hiçbirisi için kiraya veremez. Zira bunların hepsinde günah işlemeye yardım etmek vardır.⁴²⁴

İmâmeyn'e göre, kısrakın artığı temizdir, çünkü o, eti yenen bir hayvandır. *Asl'da* kısrakın artığı için herhangi bir ihtilaf olmaksızın onun hükmü hakkında, "bir sakınca yoktur (lâ be'se)" denilmektedir. Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde Zâhiru'r-rivaye'ye atfen kısrak artığının temiz olduğu söylenmiştir.⁴²⁵ Bu konuda sahih olan rivayette Ebû Hanîfe'nin de İmâmeyn ile aynı görüşte olduğu zikredilir.⁴²⁶ Şarap üreticisi olduğu bilinen bir kimseye üzüm

⁴¹⁹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Câmiu's-sağîr*, 86; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 235.

⁴²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (Beyrut: Y.y., 1409/198), 1/ 279.

⁴²¹ el-Feteve'l-Hindiyye, (B.y.: Dâru'l-Fikir 1411/1991), 1/ 108.

⁴²² Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Câmi'u's-sağîr*, 88.

⁴²³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 79; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/ 417;

⁴²⁴ Şeybânî, *Câmi'u's-sağîr*, 534; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/162, 163.

⁴²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 50.

⁴²⁶ Aynî, *Binâye*, 1/ 496.

satışında da bir sakınca yoktur (lâ be'se). Zira bu kimsenin, üzümünden şarap yapacağı kesin olarak bilinmediği için bu satışta bizzat masiyet olduğunu söylemek doğru değildir.⁴²⁷ Burada "lâ be'se" ifadesinin hilâf-ı evlâ anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Zira burada evlâ olan, onun satılmamasıdır.⁴²⁸ "Lâ be'se"nin, "yapılmaması daha iyi/terkedilmesi evlâ" manasına geldiğini gösteren örneklerden birisi de ziyaret tavafından sonra nafîle veya veda tavafı niyetiyle yapılan bir tavaf, veda tavafı sayıldığından kişinin bundan sonra Mekke'de dilediği kadar kalmasında bir sakınca yoktur (lâ be'se). Daha onra Mekke'den ayrılır, memleketine döner. Ancak burada efdal ve evlâ olan, veda tavafını kişinin Mekke'den ayrılacağı zaman îfa etmesidir.⁴²⁹ Veda tavafını yaptıktan sonra kişinin Mekke'den ayrılması tercih edilen bir davranıştır. Burada "lâ be'se" ile ilgili verilen örnek uygulamalarda lâ be'se, hilâf-ı evlâ "yapılmaması daha iyi/terkedilmesi evlâ" manasına gelmektedir

1.2.14. Fesadüzzaman

Fesadüzzaman iki kelimeden müteşekkil bir kavramdır. Terkinin ilk kelimesi olan fesad, sözlükte bozulma, değişme, itidalden uzaklaşma ve salah durumunun yok olması anlamlarına gelir.⁴³⁰ Buradan hareketle fesadüzzaman kavramının manevi hayatın bozulmasını, ahlâkın zayıflamasını ve kötüleşmesini ifade eden bir terkip olduğunu söyleyebiliriz.

Zamanın hükümlerin değişmesindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Ancak buradaki zaman mutlak bir zamanı ifade etmez. Mukayyed bir zamanı ifade eder. Buna göre zamanın değişmesinden/fesadından maksat, gelişen ve değişen şartlar muvacehesinde insanların hâl ve tavırlarının örf, âdet ve sosyal yaşantılarının bozulmasıdır. Zannedildiğinin aksine burada değişen salt zaman değildir. İnsan, yaratıldığı andan itibaren aynı insandır, aynı fitrî özelliklere sahiptir. Ancak insanın ahlâkı, fikri, mesleği ve yaşadığı şartlar değişir. Bu değişim, insanın yaşadığı zamanın sosyokültürel, siyasî, askerî, ekonomik, teknolojik ve toplumsal alanlarını kapsayan genel bir değişimi içerir.

Fesadüzzaman kavramına ve buna bağlı olarak verilen hükümlere Hanefî mezhebinde yer verilmiştir. Hanefî mezhebi zâhirurriyaye eserlerinde fesadüzzaman kavramı hakkında doğrudan bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak kendi zamanlarında insanların hâl ve tavırlarında, sosyal, siyasî ve ekonomik ilişkilerinde meydana gelen değişmeye bağlı olarak İmâmeyn'in, Ebû Hanîfe'nin görüşüne aykırı olarak farklı içtihatlarında bulundukları malumdur. Örneğin, şahitlerin tezkiye edilmesi meselesinde Ebû Hanîfe'nin zamanındaki duruma aykırı

⁴²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/162.

⁴²⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/162.

⁴²⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/ 378-379.

⁴³⁰ Cürcânî, *Ta'rîfat*, 172.

olarak, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed farklı bir hüküm ortaya koymuşlardır. Onlar, yaşadıkları dönemde yalanın yaygınlaşması nedeniyle sadece zâhirdeki adalet sıfatıyla yetinmenin hakkı tayinde yeterli olmadığını gördüklerinden, hakların zayi olmasının önüne geçmek için tüm şahitlerin tezkiye edilmesinin gerekli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Burada farklı bir görüşte bulunmanın gerekçesi fesadüzzamanıdır.⁴³¹

Fıkıh kaynaklarında fesadüzzaman kavramının hükümlere etkisi doğrudan bu tabirle ifade edilmemiştir. Farklı zamanlarda farklı fakihler tarafından yaklaşık aynı manayı anlatan başka tabirlerle fesadüzzamana atıfta bulunulmuştur. Bu tabirlerin başlıcaları şunlardır: Suistimal,⁴³² zamane ehlinde fesadın ve yalanın yaygınlaşması,⁴³³ fisk zamanı,⁴³⁴ zamanın ve ehlinin değişmesi,⁴³⁵ şer ehlinin çoğalması,⁴³⁶ fesad ehlinin ortaya çıkması,⁴³⁷ salâhın ve hayır ehlinin azalması,⁴³⁸ insanların durumlarının değişmesi,⁴³⁹ fitne korkusu,⁴⁴⁰ zamane ehlinde fiske yaygınlaşması,⁴⁴¹ fese'de'z-zaman,⁴⁴² zaman ve asır ihtilafı,⁴⁴³ hallerin değişmesi,⁴⁴⁴ fesadüzzaman.⁴⁴⁵

Hanefi mezhebinde fesadüzzaman kavramı özellikle müteahhirîn döneminden sonra hükümlerin değişmesinin gerekçesi olarak kullanılmıştır. Bu kavram kötülüğün arttığı, günahların alışkanlık haline geldiği, ahlakın bozulup sosyal dengenin bozulduğu dönemler için âlimlerce kullanılan bir terimdir. Burada bozulmanın temel faktörü olarak İslâm ahlâkından uzaklaşma ön plandadır. Fesadüzzaman düşüncesinin temel dayanakları olarak şunları zikredebiliriz:

a) Fitne ve âhir zamanla ilgili haberler: Hz. Peygamber'den kıyamete kadar olan süreçte âhir zamana dair haberler,⁴⁴⁶ müminlerin bilincinde bozulma ve sapmaya karşı bir direnç

⁴³¹ İbn Âbidîn, "Neşru -Arf , (Mecmuatu Resâili İbn Âbidîn içinde), 2/124, 125.

⁴³² Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, (Kahire: Matbaatu Selefiye, 1382), 1/ 49.

⁴³³ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Füsul fi'l-Usul*, thk. Acil Casim en-Neşemi. (Kuveyt: Vezaratü'l-Evkaf, 1985), 3/ 145, 146.

⁴³⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsu'l ila Ma'rifeti'l-Usul*, 173.

⁴³⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/ 275.

⁴³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 5.

⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/ 166.

⁴³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/10.

⁴³⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 84

⁴⁴⁰ Serahsî, *Şerhu Kitabı's-Siyer'i'l-Kebir li İmam Muhammed*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen İsmail eş-Şafii, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/ 185.

⁴⁴¹ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 1/ 370.

⁴⁴² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/128.

⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, 16/ 37, 19/ 166.

⁴⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 19/166.

⁴⁴⁵ Kadıhan, Hasan b. Mansûr b. Mahmud, *Fetava Kadıhan*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Y. No: Y4409, vr.117b

⁴⁴⁶ Haberlerden maksat, sadece olumsuz olanlar değildir. Olumlu haberler de buna dahildir. Zira bir rivayete göre Hz. Peygamber: "Ümmetimin misali, yağmur gibidir; öncesi mi yoksa sonrası mı hayırlıdır bilinmez."

oluşmasına sebep olmuştur. Fesadüzzaman düşüncesi Hz. Peygamber ve sonrası dönemde fitne ve fesad olgusuna karşı bir tedbir olarak gündeme gelmiş, muhtemel bozulmalara bir tepki olarak fikhî hükümlerin değişmesinde önemli rol oynamıştır. Hükümlerdeki bu değişim olgusu da müctehitlerin içtihatları ile yönetilmiştir. Daha açık ifadeyle yeni ortaya çıkan durumlar ya Şâri'in maksadı ekseninde yorumlanarak ya da âlimlerin içtihatlarıyla fikhîen çözüme kavuşturulmuştur.

b) Maslahat-Mefsedet Çatışması: Maslahat ve mefsedet dikkate alınması fesadüzzaman kavramını ön plana çıkarmıştır. Hayatın devamı için gerekli olan maslahatlar vardır. Esasında maslahatlar üç tanedir: Bunlar zarûrî, hacî ve tahsinî maslahatlardır. Canın, malın, dinin, aklın ve neslin korunmasını sağlayan maslahatlar zarûrî olanlardır. Bunlar hayatın devamı için olmazsa olmaz maslahatlardır. Bunlar karşılanmazsa dünya işleri sıkıntıya girer, fesat ve kargaşa çıkar. Hayat yaşanmaz hale gelir. Hâcî olan maslahatlar, insanın ihtiyaçlarını temine yönelik ikincil derecede önemli olan maslahatlardır. Tahsînî maslahatlar ise hayatı daha rahat yaşama adına gerekli olan üçüncül derecede önemli maslahatlardır. Fesadüzzaman düşüncesi bu maslahatları temin etmede mevzu bahis olmaktadır. İbn Âbidîn fesadüzzaman olgusuna binaen hükümlerin değişmesi olayını şöyle açıklamaktadır: *"Hükümün varlığı ya da yokluğu illeti etrafında dönüp dolaşır. Eğer illet varsa hüküm de vardır; illet yoksa hüküm de yoktur. Mezhep sahibi/kurucu müctehidlerin ortaya koyduğu hükümlerin çoğu zamanının örfüne binaendir. Zamanın insanlarının bozulması sebebiyle zamanla meydana gelen bu değişimler, hükümlerin değişiminde etkili olabilir."*⁴⁴⁷ Dolayısı ile sosyal değişimin etkili olduğu hususlarda fakihlerin kendi zamanları için ulaştıkları çözümler, bugünün meselelerini çözmede yeterli olmayabileceğinden aynı metotlarla, fakat taklit etmeksizin yeni çözümler üretmek gerekmektedir. Ancak sosyal değişimin konusu olmayan, dinin sabiteleriyle ilgili fukahânın söyledikleri her zaman için geçerliliğini koruyan hükümler olabilir. Bu manada fıkıh geleneğinin birikimlerini toptan silip atmak çok yanlış mecralara kapı açar ve insanları çok ciddi yanlışlara sürükleyebilir.⁴⁴⁸

c) Zamanın ve Sosyal Şartların Değişmesi: Hükümlerin değişmesinde rol oynayan faktörlerle ilgili âlimler iki temel gerekçe üzerinde durmuşlardır. Birincisi, zaman kavramıdır ki buna örf, zarûret ve fesadüzzaman dahildir. İkincisi, daha genel manada kişinin içinde bulunduğu durum, zaman-mekân, niyet, örf ve âdetlerdeki değişimlerdir.

buyurmuştur. (Bkz. Tirmizî, "Emsal", 6). Bu hadis-i şeriften anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'den kıyamete kadar olan süreçte hak yolunda olan bir topluluk hep var olacaktır.

⁴⁴⁷ İbn Âbidîn, "Ukûdu Resmî'l-Müftî, Mecmuatu Resaili İbn Âbidîn, y.y., ts., 44.

⁴⁴⁸ Fatih Mehmet Aydın, *Metodoloji ve Sosyal Vakıa Açısından İstihsan*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 121.

Öte yandan hayatın getirdiği zarûret ve ihtiyaçlar, ortaya çıkan yeni gelişmeler, yapılan yasal düzenlemeler de zamanın değişmesiyle değişime konu olan hususlardandır. İdare makamındaki kişilerin tavırları da toplumu yakından etkilemiştir. Örneğin, aslen câiz olmasına rağmen fitne zamanında silah satışının yasaklanması da bu açıdan değerlendirilebilir.⁴⁴⁹ Yine şahitlerin aleni ve gizli tezkiyesi, hâkimin izzetini korumak için alınan bazı tedbirler fesadüzzaman gerekçesine dayanmaktadır.⁴⁵⁰

d) Örf ve Âdetlerdeki Değişim: Örf ve âdetlerdeki değişim hükümlerin değişmesinde etkili olmuştur. Bu gerçekten hareketle ilk dönem müçtehitleri zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi ilkesine uygun olarak yeni içtihatlarda bulunmuşlardır. Örneğin Ebû Hanîfe'ye göre mal sayılmadığı için arı ve ipekböceği gibi hayvanlar akit konusu olmadıklarından bunların sahiplenilmesi câizdi. Ancak sonraları fesadüzzamanın etkisi ile insanların binbir zahmet ve emekle yetiştirdikleri bu türden hayvanların haksız olarak sahiplenilmesine cevaz verilmemiştir.⁴⁵¹

Buna benzer içtihatlardan yola çıkarak ilk zamanlardan tevarüs edilerek günümüze ulaşan büyük fıkıh birikiminin göz ardı edilmesi gerektiği, bu fıkıh hazinesinin içerisinde gizli olan evrensel hukukî değerlerin artık çağımıza hitab etmediği asla söylenemez. Hükümlerin zamanla değişmesinde asıl vurgulanmak istenen husus şudur: İctihat sonucu ulaşılan önceki fetvaların, durum ve şartların değişmesi, toplumsal zarûret ve ihtiyaçların farklılaşması gibi yeni durumlar göz ardı edilerek günümüze olduğu gibi aktarılmasının yanlışlığıdır.⁴⁵²

İstihsan ve kerâhiyyede ele alınan konular:

Müslüman toplumların yaşayış biçimi, bilgi birikimi, bireysel ve toplumsal hayatın tamamı fıkıhın kapsamına girmektedir. Bu nedenle kişilerin sahip olduğu fıkıh kültürü, toplumun yapısı ve ıslahına etki eder.

İslâm dini, hayatı bütün yönleri ile ele alıp her alanda bireye yardımcı olmayı hedeflediğinden, kişilerin inanç dünyası ve ibâdet hayatı kadar yeme-içme, giyinme süslenme, eğlence, aile içi ilişkiler gibi hayatın değişik alanları da dinin bilgilendirme ve yönlendirmesi altındadır. Çalışmanın konusu olan "Hanefî Mezhebi'nde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi" bağlamında ilgili bölümlerde eti yenen ve yenmeyen hayvanlardan sanat ve eğlenceye, bid'at ve bâtil âdetlerden ticârî ahlaka kadar hayatın içinde karşılaşılan pek çok

⁴⁴⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/465. İbnü'l- Hümam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/461.

⁴⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/417, 418.

⁴⁵¹ Heyet, *Fetava'l-Hindiyye fi Mezhebi İmami'l -A'zam Ebî Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 5/ 142.

⁴⁵² Keleş, *Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı Ahkâmın Değişimine Etkisi*, Malatya İlmî Araştırmalar Serisi No: 1. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 701-706.

problemin ele alındığı bölümdür. Fıkıh kitaplarında ibâdât-muâmelât-ukubât ana gruplarının altında pek çok bâb ve fasıl vardır. Bunların her biri başlıca tek bir meseleye hasredilmişken, belki de sadece "Kitâbü'l-Kerâhiyye ve'l-istihsan" başlığı yeme-içmeden süs eşyası ve giyim biçimine kadar geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Bu sebeple tek bir konu tespit edip "kerâhiyet ve istihsan bölümü tam olarak şu problemle ilgilenir" demek oldukça güçtür.

Hidâye'de "Kitabü'l-Kerâhiyye" başlığı altında genel olarak ele alınan konu başlıkları şunlardır:

- a) Yeme içmeye dair meseleler⁴⁵³
- b) Giyim kuşamla ilgili hükümler⁴⁵⁴
- c) Bakma ve dokunmaya dair hükümler⁴⁵⁵
- d) İstibraya dair meseleler⁴⁵⁶
- e) Alışverişle ilgili hükümler⁴⁵⁷
- f) Farklı konulara dair meseleler⁴⁵⁸

İhtiyâr'da "Kitabü'l-Kerâhiyye" başlığı altında genel olarak ele alınan konu başlıkları şunlardır:

- a) Avret yerlerine bakma ve dokunma⁴⁵⁹
- b) Giyinme ve süslenmeye dair hükümler⁴⁶⁰
- c) İhtikâr-Karaborsacılık⁴⁶¹
- d) Farklı konulara dair meseleler⁴⁶²
- e) Müslümanın uyması gereken bazı kurallar⁴⁶³
- f) Yarışma ve müsabakalar⁴⁶⁴
- g) Kazanç ve kazanç yolları⁴⁶⁵

⁴⁵³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/360-362.

⁴⁵⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/362-365.

⁴⁵⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/366-371.

⁴⁵⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/372-375.

⁴⁵⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/375-379.

⁴⁵⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/379-383.

⁴⁵⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/429-434.

⁴⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/434-437.

⁴⁶¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/438-442.

⁴⁶² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/442-446.

⁴⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/446-449.

⁴⁶⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/449-451.

⁴⁶⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/451-462.

h) Giyim kuşama dair meseleler⁴⁶⁶

i) Söz/konuşmaya dair bazı hükümler⁴⁶⁷

Reddü'l-muhtar'da ele alınan konular:

a) Giyim Kuşam

b) Bakma ve dokunma

c) İstibra ve diğer konular

d) Alışveriş



⁴⁶⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/462-464.

⁴⁶⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/464-469.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HANEFÎ LİTERATÜRÜNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ MESELELER

2.1. HANEFÎ LİTERATÜRÜNDE İSTİHSAN VE KERÂHİYYE BÖLÜMLERİ

Tezimizde Hanefî mezhebinde istihşan ve kerâhiyye bölümlerinde inceleme konusu yapılan meseleler, Merginânî'ni *el-Hidâye* adlı eserindeki sistematik esas alınarak işlenecektir. Ayrıca konuların genişlemesine paralel olarak Mevslî'nin *el-İhtiyâr* adlı eseri de bu sistematığa ilave edilmiştir. Bu çerçevede konular yiyecek ve içecekler, ev eşyalarına ilişkin hükümler, haberlere dair meseleler, giyim ve süslenme, mahremiyet, istibra, ihtikâr, eğlence ve yarışmalar, bedensel tasarruflar ve bazı fikhî/ahlakî davranışlar, kazanç ve kazanç yolları, söz ve konuşmaya dair hükümler ile bazı muhtelif konulara dair başlıklardan oluşmaktadır.

2.1.1. Yiyecek ve İçeceklere Dair Meseleler

Eti yenen ve yenmeyen hayvanların tespiti konusunda Kur'an'da detaylı bir açıklama yapılmamıştır. Ancak genel olarak bütün nimetlerin insanın hizmetine sunulduğu, iyi ve temiz olanların (tayyibât) helal, pis ve necis olanların (habâis) ise haram kılındığı ifade edilmiştir.⁴⁶⁸ Etinin yenmesi âdet olan deve, sığır, koyun gibi hayvanların dışında kalanlara dair ayrıntılı bilgi verilmemiş, sadece domuz eti, meyte ve akıtılmış kanın haramlığı konusunda kesin bir hüküm verilmiştir.⁴⁶⁹ Kur'an'da hayvanların etinin yenilip yenilmemesi hakkında söz konusu edilen yasaklar daha çok onların kesim şekli, amacı, usûl ve âdâbı ile ilgili ilkesel yasaklardır.⁴⁷⁰

Hadislerde ise Kur'an'da temel ilkesi verilen hususlarda bazı açıklamalar yapılmış ve belli ölçüler konulmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin sıhhat derecesinin farklılığı, hadislerin yorumlanması, bölge ve coğrafya, örf ve âdet gibi faktörlerin etkisiyle bu konuda mezheplere göre farklı hükümler söz konusu olmuştur.⁴⁷¹

Yiyecek ve içeceklere dair meseleler klasik fıkıh literatüründe "et'ime" ve "eşribe" başlıkları altında detaylıca incelenir. Ayrıca fıkıh kaynaklarının "zebâih", "sayd" ve "udhiyye" bölümlerinde bu konulara dair bilgilere dolaylı olarak yer verilir. Araştırmamızda yiyecek ve

⁴⁶⁸ el-Bakara 2/29, 172; el-Mâide 5/4; el-A'raf 7/32, 157.

⁴⁶⁹ el-En'âm 6/145.

⁴⁷⁰ el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/121, 145.

⁴⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/220-256; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 5/487-490; Mehmet Şener, "Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/92-94.

içecekler konusuna klasik fıkıh literatüründeki istihsan ve kerâhiyye bölümleri bağlamında temas edecek ve meseleyi iki başlık altında işleyeceğiz.

2.1.1.1. Eşek eti ve sütü

Hanefî mezhebinde eşek eti ve sütünün hükmü konusuna âyet-i kerîme ve konuyla ilgili bazı hadis-i şerîflerin ortaya koyduğu hükümler çerçevesinde fikhî çözümler getirilmiştir.

Eşek eti ve sütünün hükmü ile ilgili rivayet edilen hadis-i şerîflerin ortaya koyduğu manalar farklı yönlerden mezheplerce değerlendirilmiştir. Bu konu Hanefi mezhebi literatüründe de incelenmiş ve meselenin hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak hadis-i şeriflere geçmeden önce meseleyi âyet-i kerimeler açısından ele almak daha uygun olacaktır.

Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi* ' adlı eserinde "*en'âmı da (eti yenen büyük baş ve küçük baş hayvanları) Allah yarattı. Onlarda sizin için bir sıcaklık ve başka yararlar da vardır. Ve bu hayvanlardan yersiniz.*"⁴⁷² âyetinde geçen "*en'âm*" kelimesinin dilcilerin ittifakıyla deve, sığır ve koyun gibi hayvanları kapsadığı dolayısı ile eşek etini kapsamadığı için fakihlerin çoğunluğuna göre eşek etinin helal olmadığı belirtilir.⁴⁷³ Ancak Hanefî mezhebinde ehlî eşek etinin hükmünün asıl gerekçesi Nahl sûresi sekinci âyet-i kerîmesine dayandırılmıştır. Bu âyet-i kerimede, "*Hem onlara binesiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Sizin daha bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır.*"⁴⁷⁴ buyrulur. Bu âyet-i kerime, ehlî eşek ve benzerlerinin etinden yararlanılması yönüne değil de binit ve süs olarak kullanılması yönüne vurgu yaparak aslında onları yemenin helal olmadığını ortaya koymaktadır. Zira onların etinden istifade etme nimeti binme nimetinden daha büyüktür. Dolayısı ile etinin yenmesi câiz olsa idi onların bu yönüne de vurgu yapılırdı.⁴⁷⁵

Hanefî mezhebinde İmam Muhammed, İbrâhim en-Nehâî'nin: "*Eşek eti ve sütünde hayır yoktur.*" kavlini aktararak mezhepte bu görüşü esas aldıklarını ve Ebû Hanîfe'nin de bu

⁴⁷² en-Nahl 16/5.

⁴⁷³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/185.

⁴⁷⁴ en-Nahl 16/8.

⁴⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/185; Hanefilerde etinin yenmesi mutlak olarak haram olan hayvanlar arasında ehlî eşek eti bulunmadığı için onun hakkında açıkça haram tabiri kullanılmaz. Ancak burada içtihadî bir haramlıktan söz edilebilir. Bu da mezhepte mekruh (tahrimen) tabiriyle ifade edilir. Dolayısı ile eşek etinin haramlığı ve helalliği konusunda itikaden tevakkuf edilmekle birlikte amelen etini yemekten kaçınmanın vacip olduğu belirtilir. (Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/186); Mevsilî, *el-İhtiyâr* , 5/ 488, 489. Fakat vahşi eşeklerin etlerinin yenmesi helaldir. İmam Malik'e göre (hem evcil hem de) vahşi eşeklerin etlerinin yenmesi helaldir. Vahşi eşeğin helal olması geyik, yaban ineği ve yaban devesinin de öncelikle helal olmasını gerekli kılar. Zira bu hayvanlar ehlî bir cins değildir. Yırtıcı hayvanlardan evcilleştirilmiş olan kedi ve köpek gibi hayvanların eti de helal değildir. Aynı şekilde yırtıcılardan kesici dişi olan ve pençesi olan kuşlar da aynı hükme tabidir. (Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/191; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkam* , (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1973), 1/310; Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecmeu'l-enhur* , 4/ 161). Ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* , 9/ 491.

görüŖte olduğunu söyler.⁴⁷⁶ Ayrıca Hanefiler, Abdullah b. Ebî Evfa'dan rivayet edilen "*Huneyn savaşı günlerinde elimize ehlî eşekler geçti. Onları kesip kazanlara koyduk. Kazanlar kaynıyordu. Resûlullah: 'Onları içindekilerle birlikte dökün.'*"⁴⁷⁷ buyurdu. Ve yenilmesini yasakladı." hadisinin kesin anlamıyla ehlî eşek etinin helal olmadığını [*ennehu harremeha elbettete*] kabul ederler.⁴⁷⁸ Ehlî eşek etine dair rivayetleri inceleyen dokuzuncu yüzyıl Hanefî fakihî ve muhaddisi Tahâvî (ö. 239/853) bu konuda Ŗu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bazılarının evcil eşeklerin yenilmesinin mübah olduğunu kabul ettikleri rivayet, darlık ve kıtlık durumuyla ilgilidir. Zira zarûret halinde meyte (leŖ) bile helal olabilir. Evcil eşeklerin etlerini yemeyi yasaklayan hadisler tevatür yoluyla bize ulaŖmıŖtır. Bununla beraber bazıları, bu mütevatir rivayetlerin ortaya koyduğu yasaklamayı bineklerin tükenmemesi, varlıklarını devam ettirmesi illetine; bazıları, eşeklerin pislik yeme alışkanlıklarına; bazıları da eşeklerin haksız yere, talan ile alınmıŖ olmalarına dayandırmıŖtır. Bütün bu gerekçelerin aksine Hz. Peygamber'in eşek etini yemeyi yasaklaması bizatihi eşeklerin tabiatından dolayıdır. Bu tıpkı azı dişli, yırtıcı her hayvanın yenilmesinin yasaklanması gibidir. Herhangi bir illet olmaksızın azı dişliler yasaklandığı gibi evcil eşekler de yasaklanmıŖtır.⁴⁷⁹ Hz. Peygamber'in Hayber kalesini fetih gününde ehlî eşek etini yasaklandığına dair rivayet⁴⁸⁰ de bu konuda diğer bir delildir.⁴⁸¹ Âyet ve hadislerin ortaya koyduğu hükümler ehlî eşek etinin amelen haramlığına delalet etmektedir. Bu hüküm İmam Mâlik'in muhalefeti sebebiyle bazen "haram"⁴⁸² bazen "helal değildir"⁴⁸³ bazen de "câiz değildir"⁴⁸⁴ veya "mekruh"⁴⁸⁵ gibi teknik olarak farklı lafızlarla ifade edilmekle birlikte bu lafızlar, yaklaşık aynı manayı ifade etmektedir.⁴⁸⁶ EŖeĐin yavrusunun etinin yenilmesinin helal ve haramlığında esas alınan annedir. Bu durumda vahŖî bir eŖeĐin ehlî bir eŖeĐi döllemesi ile doğan yavrunun eti yenmez.⁴⁸⁷

⁴⁷⁶ Ŗeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, (DimeŖk-Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 1429/2008), 691.

⁴⁷⁷ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/98; İbn Mâce, "Zebâih", 13.

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 232.

⁴⁷⁹ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Ŗerhu meani'l-âsâr*, 4/ 203-210.

⁴⁸⁰ Buhârî, "Zebâih", 28, "Megâzi", 38.

⁴⁸¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 347, 348; Ŗeyhizâde Abdurrahman, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 161.

⁴⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 232; İbrahim Halebî, *Mülteka'l-ebhur (Mecmeu'l-enhur ile birlikte)*, 4/161. Ehlî eşek etinin hükmü konusunda dört mezhep tarafından genel olarak kabul edilen görüŖ bunun haram olduğudur. Bkz. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 40.

⁴⁸³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/488; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/280.

⁴⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 347.

⁴⁸⁵ Muhammed b. Hasan eŖ-Ŗeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Darü'bnihazm, 1433/2012), 6/395; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/186; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 491.

⁴⁸⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/280; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 491.

⁴⁸⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/190; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/489.

Ehlî eşeğin sütüne gelince süt, etten meydana geldiği için etin haramlığı sebebiyle süt de haram olur.⁴⁸⁸

2.1.1.2. At eti, katır eti ve sütleri

At etinin yenilip yenilmemesi hususunda Hanefî âlimleri arasında ihtilaf vardır. Bu konuda kabul edilen genel hüküm onun mekruh olduğudur. Mekruh olması da farklı yönlerden değerlendirilmiş bazılarına göre tenzihen mekruh, bazılarına göre tahrimen mekruh kabul edilmiştir. Bazılarına göre ise at eti mübah olarak kabul edilmiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre "*Hem onları binesiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Daha bilemeyeceğiniz nice şeyleri de yaratır.*"⁴⁸⁹ âyet-i kerimesinde at, eşek, katır benzeri hayvanların binit ve süs olarak yaratılma yönlerinin zikredilmesi ve bunların yenilmesinden bahsedilmemesi sebebiyle at etinin yenilmesi mekruhtur. Zira bu hayvanların yenilmesi helal olsa idi, etlerinin yenilmesi yararının açıklanması daha öncelikli olurdu. Ayrıca Hz. Peygamber'in at, katır ve eşek etlerinden nehyettiği rivayeti bu görüşü desteklemektedir. Atın değerli bir hayvan olması [*li ma'ne'l-kerameti*] da onun yenilmesini mekruh kılar.⁴⁹⁰ Ayıriyeten atın cihad vasıtası olması ve sayılarının azalmaması nedeniyle yenmesinin mübah olmadığı, tenzihen mekruh olduğu kabul edilir.⁴⁹¹ Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şafî'ye göre ise Câbir (r.a.)'dan rivayet edilen, "*Peygamberimiz (s.a.v.) Hayber günü evcil eşek etini nehyetmiş, at etine izin vermiştir.*"⁴⁹² hadis-i şerifine göre, at etinin yenilmesinde bir beis yoktur. Bu görüş sahiplerinin gerekçesi, at etinin çarşı pazarda satılması ve buna itirazın olmamasıdır. Ayrıca artığı olan suyun temiz kabul edilmesi, sidiğinin de eti yenen hayvanların sidiği hükmünde olması, deve ve sığırlar gibi etinin yenebileceği anlamına gelir.⁴⁹³

⁴⁸⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360; Şeyhîzâde, *Mecmeu'-enhur*, 4/ 181; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/491. Ancak vahşî eşeklerin eti ve sütü helaldir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/310. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/491.

⁴⁸⁹ en-Nahl 16/ 8. Bu âyette atın "el-en'am" kavramı içinde değil, eşek ve katırlarla birlikte zikredilmesi onun mekruh olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Abbas, at etinin mekruh olduğu hükmünü bu delile dayandır mıştır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234.

⁴⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234. Değerli olması yönüyle insana benzer. Her ikisi de düşmanı korkutur ve her ikisine de ganimetten pay verilir. At da değer olarak insana benzediği için eti yenilmez, pis olduğu için değil. Bu sebeple atın artığı olan su temiz, sidiği de eti yenen hayvanların sidiği gibi kabul edilir. Bkz. A.y. Merginânî, Ebû Hanîfe'den tenzihen mekruh ve tahrimen mekruh şeklinde iki görüşün olduğunu naklettikten sonra tercih edilen görüşün tahrimen mekruh olduğunu söylemektedir. (Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 347, 348). Bir görüşe göre Ebû Hanîfe ölümünden önce at etinin haram olduğu görüşünden dönmüştür. Fetva da bu görüş üzerine olmuştur. Nitekim daha sonra Zâhirî'r-rivaye'de at etinin yenilmesinin tenzihen mekruh olduğu görüşü nakledilmektedir. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'-l-enhur*, 4/162;

⁴⁹¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/310; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 491.

⁴⁹² Tirmizî, "Et'ime", 5; Nesâî, "Sayd", 32; İbn Mâce, "Zebâih", 14. Tahâvî de *Meâni'l-asar* adlı eserinde bu rivayet sebebiyle bu konuda akıl yürütmenin doğru olmadığını dolayısı ile at etinin yenilmesinin mübah olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccar, Muhammed Seyyid Cadiru'l-hak, (Beyrut: Âlemü'l-kütub, 1414/1994), 4/210, 211.

⁴⁹³ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 690, 691; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/233, 234.

Hanefî mezhebinin klasik dönem önemli fakihlerinden Serahsî at etinin mübah olduğu görüşüne şöyle itiraz eder: "Size at, katır ve eşek etleri haram kılınmıştır."⁴⁹⁴ hadisi mübah kılan hadislerden sonra varid olduğu için haram kılan delil, helal kılan delile tercih edilir. Dolayısı ile mübahlık hükmü önceki dönemlere özgü bir hükümdür. Bu görüşe göre aklen de katır, atın doğurduğu bir hayvan olması nedeniyle eti yenmediği gibi atın da eti yenmez. Zira yavrunun etinin yenilmesi hususunda esas alınan annedir."⁴⁹⁵ Merginânî, Mevsilî, İbrâhim Halebî gibi fakihler at etinin yenilmesinin sahih kavilde tahrimen mekruh [la yehillu] olduğu görüşünü tercih ederler.⁴⁹⁶

Hanefî mezhebinde Kâsânî at etinin hükmünü, "Peygamber onlara temiz şeyleri (tayyibât) helal, pis şeyleri (habâis) de haram kılar..." âyetine⁴⁹⁷ istinaden şöyle açıklar: "At eti temiz olan şeylerden (tayyibât) değildir. Aksine o necis olan şeylerden (habâisten)dir. Zira selim tabiatlar ondan hoşlanmaz, tiksindir. Şeriat ise tabîi olarak/fitraten hoş giden şeyleri meşrû kılar, hoş gitmeyen, tiksinti duyulan şeyleri değil. Bu sebeple fitraten hoş olmayan, tiksinti duyulan şeyleri şeriat bir beslenme sebebi kılmamıştır."⁴⁹⁸ Kâsânî, bu görüşü ile at etini yemenin yasaklığını fitrat/selim tabiatların kabulü ile açıklamıştır. Ona göre, katır eti icmâen haram olduğu için at eti de haramdır. At etinin yenmesinin mekruh olduğunun söylenmesi, haram olduğunu zikretmeme ihtiyatından dolayıdır.⁴⁹⁹

Molla Hüsrev, Ebû Hanîfe'nin at etinin mekruh görüşünü belirttikten sonra bunun tenzihen mekruh olduğunu zikreder. Onun etinin mübah olmaması, cihad vasıtası olarak ona duyulan ihtiyaç sebebiyledir. Molla Hüsrev, zahir görüşün ve sahih olanın bu olduğunu söyleyerek farklı bir tercihte bulunmuştur.⁵⁰⁰

İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr*'da Timurtaşî'nin metninde at etinin hükmü için kullanılan "lâ yehillu" ifadesinin tahrimen mekruhluk anlamına geldiğini nakleder. Zira tahrimen mekruh ifadesi, mutlak olarak helal değildir, anlamına gelir. Bununla beraber İbn Âbidîn zâhiru'r-rivayedeki görüşün tenzihen mekruh olduğunu, Ebüssuûd'un da bu görüşü tercih ettiğini⁵⁰¹

⁴⁹⁴ A. b. Hanbel, el-Müsned, IV/89; Nesâî, "Sayd ve Zebâih", 30; Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, IV/110.

⁴⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 234.

⁴⁹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 347, 348; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/489; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 162.

⁴⁹⁷ el-A'raf 7/157.

⁴⁹⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/189.

⁴⁹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/190.

⁵⁰⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/280.

⁵⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/442. İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında bir ihtilaf olmadığını İmâmeynin at etini helal olmakla birlikte tenzihen mekruh kabul ettiklerini kaydeder. Ayrıca ihtilaf sadece kara atları hakkındadır. Deniz atlarının etinin yenmediği hususunda ise ittifak vardır. Bkz. A.y.

zikrettikten sonra "mûtemed olan görüş tenzihen mekruh olmasıdır", diyerek kendi tercihinin tenzihen mekruh olduğunu belirtir.⁵⁰²

Katır etine gelince, burada farklı cinslerin birleşmesinden meydana gelen bir durum söz konusudur. Buna göre her iki tür, eti helal olandan ise bunlardan doğanın da eti helal olur. Her iki tür, eti haram olan hayvandan ise bunlardan doğanın eti de haram olur. Her iki tür biri haram diğeri helal olandan ise Hanefîlere göre, burada annenin türü esas alınır. Buna göre annesi eşek olan katırın eti helal değildir. Annesi sığır olursa fakihlerin ittifakıyla eti helal olur. Annesi at olan katırın hükmü ise atın hükmü konusunda ileri sürülen farklı görüşlere tâbidir. Bu bağlamda katırın etinin eşeğe benzemesi nedeniyle yenilmez olduğunu söyleyenler olsa da İbn Âbidîn, İmâmeyn'in at etinin tenzihen mekruh olduğu görüşüne dayanarak katır etinin de aynı hükümde olduğunu söylemektedir.⁵⁰³ Bununla beraber ilk dönem fakihlerinden Merginânî ve Mevsilî at etinin yenilmediği gibi onun yavrusu olan katır etinin de yenilmesinin helal olmadığını söylemektedirler.⁵⁰⁴

Atın sütü hakkında Ebû Hanîfe'den onun mekruh olduğu konusunda bir rivayet olmakla beraber⁵⁰⁵ Hanefî mezhebinde kabul edilen en kapsamlı görüş, içilmesinde bir beis olmadığıdır. Zira onun sütünün içilmesinde cihad âletlerini azaltmak yoktur.⁵⁰⁶

2.1.2. Ev Eşyaları ile İlgili Meseleler

Ev eşyalarına dair meselelerde evde kullanılan altın ve gümüş eşyalar ile bunların dışındaki eşyaların hükümleri, ev eşyalarında ipeğin kullanılması ve eşyalarda resmin bulundurulmasına dair konular ele alınacaktır. Ev eşyalarında altın ve gümüşün kullanımına dair olumsuz bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımın temelinde ise yabancı inanç ve kültürlere benzeme ve özenme davranışı vardır. İpeğin ev eşyalarında kullanılması da ipekle ilgili genel yasaklama ile farklı inanç ve kültürlerin bir âdeti olması cihetiyle onlara benzeme davranışı üzerinden değerlendirilmiş, bu konuda farklı içtihatlarla ulaşılmıştır. Aynı durum üzerinde resim bulunan eşyaların kullanılması için de geçerlidir.

⁵⁰² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/491. Konuyla ilgili farklı görüşler, delilleri ve değerlendirme için bkz. Sabri Erturhan, "Fıkîhî Açısından At Eti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (Aralık 2007), 143-160.

⁵⁰³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/442, 451.

⁵⁰⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/347, 348; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/488, 489; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 161.

⁵⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 280. Molla Hüsrev, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü kabul eder.

⁵⁰⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 347, 348; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/442.

2.1.2.1. Altın ve gümüş kapların kullanımı

Altın ve gümüş kapların kullanılmasının hükmü, konuyla ilgili hadisler ışığında ve farklı kültürlerle ait bir örf olması cihetiyle belirlenmeye çalışılmıştır. Altın ve gümüş kapların kullanılması, örfte genellikle yeme içmede onlardan yararlanma şeklinde olur. Örfen kullanma anlamına gelmeyen durumlarda ise kullanılmasının mübah olduğu kabul edilir.

Buna göre, altın ve gümüş kapların kullanılması hakkında: "*Kim altın ve gümüş kaptan su içerse karnında cehennem ateşinin uğultusu duyulur.*"⁵⁰⁷ rivayeti vardır. İmam Muhammed, *Câmiu's-sagîr*'de altın ve gümüşü kullanmanın mekruh olduğunu söylemektedir. Bundan maksadı ise haram olduğudur. İmam Muhammed *Kitabü'l-âsâr*'da Hz. Peygamber'in, dünyada müşriklere ahirette ise mü'minlere özgü olacağından, altın ve gümüş kaplardan yemeyi ve içmeyi yasakladığına dair rivayeti zikrederek bu hadisi delil olarak aldıklarını belirtir.⁵⁰⁸ Altın ve gümüş kapların yeme ve içme gibi durumlarda kullanılması müşriklerin bir âdeti [*bi ziyî 'l-müşrikîn*], kibirli ve israfçı insanların da beslenme alışkanlıklarındandır [*tene 'umi 'l-mütrefîn*]. Bu kapların kullanılması, zahiren onlarla aynı görüntüyü vermek anlamına geldiğinden altın ve gümüş kaplarda yemek yemek, içmek, yağlanmak ve güzel koku sürünmek erkek ve kadınlar için icmâen câiz değildir.⁵⁰⁹ Zira altın ve gümüş kapların yeme, içme ve benzeri amaçlar için kullanılmasında illet birliği söz konusudur. Buradaki illet ise bunları, israfçı ve kibirli insanların kullanmasıdır. Aynı şekilde altın veya gümüşten mamul buhurdanlık, kaşık, yağlık, sürme mili, sürmedanlık, ayna ve benzeri araçlar da kap ile aynı hükme tâbidir.⁵¹⁰ Bu amaçların dışında kalan örneğin evde bir süs aracı olarak bulundurulması gibi durumlar ise câizdir. Nitekim Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin evlendiğinde, eşinin evi altın ve gümüş kaplarla süslediğinde buna mani olmayı uygun bulmadığı nakledilir.⁵¹¹

Altın ve gümüş kapların kullanılması tabirinin ne anlama geldiği, kullanmanın şekli ve amacıyla ilgili 16. yüzyıl Osmanlı âlimi Molla Hüsrev, kendi görüşünü kısaca şöyle izah etmektedir:

⁵⁰⁷ Buhârî, "Eşribe", 5634; Müslim, "el-Libâs ve'z-Zîne", 2065.

⁵⁰⁸ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 716.

⁵⁰⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436, 437. İmam Muhammed gibi Molla Hüsrev ve İbrâhim Halebî de eserlerinde bunlar için haram tabirini kullanmışlardır. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 310; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/182. Bununla beraber İbn Âbidîn *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserinde bunlar için mutlak olarak mekruh tabirini kullanır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 492.

⁵¹⁰ Kâsânî'ye göre altın ve gümüş kapların erkek ve kadınlar için kullanılmasının mekruh olmasındaki illet, beden onlardan yararlanmadır. (Bkz., Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/522, 523); Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436, 437). Aynı şekilde altın veya gümüşten sofrâ ve siniler, ibrik veya leğenler (den abdest almak) ve (altın veya gümüşten) sandalye üzerinde oturmak aynı hükme tabidir. Ebû Hanîfe'ye göre aynanın demir olması durumunda halkanın gümüşten olmasında bir beis yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 492.

⁵¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/283.

Altın ve gümüş kabın kullanılması ifadesinden anlaşılması gereken mana, bizzat bu kaplardan el ve kaşıkla yemek ve içmektir. Yani insanların örfüne göre [*bi hasebi mute 'arefi 'n-nasi*] el ve kaşıkla yemek yenilen büyük kaplarda yemek ve içmek haramdır. Zira o kaplar örfе göre [*fi 'l-urfi*], el ve kaşıkla yemek yenilmesi için yapılmıştır. Ancak altın ve gümüşten yapılan büyük kaplardan yemeğin alınıp mübah bir yere konularak yenilmesi durumunda bu haram olmaz. Aynı şekilde yağ sürünmek için altın ve gümüşten mamül küçük kaplar ve benzerlerinin kullanılması, ancak bir kimsenin (altın ve gümüş) kabı alıp ve yağı başına ondan döktüğü zaman haram olur. Zira bu kaplar, onlardan o şekilde yağlanmak için imal edilmiştir. Eğer bir kimse elini o küçük kaba sokup ve yağı alıp 'elinden' başına dökse, kullanma en başında o kaplardan olmadığı için mekruh olmaz.⁵¹² Molla Hüsrev'in altın ve gümüş kapların kullanılmasını örfle sınırlandırması mutlak kullanmanın câiz olmasını gerektirir. Bu görüşe göre, yağ ve yemek kabından su içmek örfte olmadığı için câiz kabul edilir. Oysa bu işlem, altın veya gümüş kapları kullanmak lafzının mutlak anlamına dahildir.

Meseleyi farklı görüşlerle ayrıntılı olarak inceleyen İbn Âbidîn ise, Molla Hüsrev'in görüşüne de değinerek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Esasında altın veya gümüş kaplara yemek veya yağ koymak câiz değildir. Çünkü bu, o kapları mutlak olarak kullanmak anlamına gelir. Buna karşılık bu kaplara konulan yağ ve yemeklerin kullanılmaması da bunları zayi etmek olur. Dolayısı ile onlardaki yağı ve yemeği kullanma zarûreti ortaya çıkar. Bu durumda altın veya gümüş kapta olanı, doğrudan kullanma niyeti ile değil de nakletme niyeti ile başka bir kaba koymak, ekmeğe veya ele sürmek hem şer'an hem de örfen bu kapları kullanma anlamına gelmez. Bunun tersine yemeği veya yağı, doğrudan yeme veya yağlanma kastıyla ister kaşıkla ister el ile almak o kapları kullanmak anlamına gelir. Burada kullanılan şeyin örfе uygun olarak kullanılıp kullanılmaması arasında da bir fark yoktur.⁵¹³

2.1.2.2. Altın ve gümüş dışındaki kapların kullanımı

Altın ve gümüş dışındaki kapların kullanılıp kullanılmamasında esas alınan ölçü, bunların kibirlenme ve üstünlük vesilesi olup olmamasıdır.

Buna göre kurşun, kristal, billur ve akik kaplar, bir üstünlük vesilesi yapılmadığından [*lâ tefahüre fi zâlike*] bunların kullanılmasında (bunlardan yemek, içmek, yağlanmak ve koku sürünmek) bir beis yoktur.⁵¹⁴ Serahsî, altın ve gümüş dışındaki kapların kullanılmasının mübahlığını şu âyet ile temellendirir. "*Cennette onlar için içenlere lezzet veren içkiden ırmaklar*

⁵¹² Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 310.

⁵¹³ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 9/ 493, 494.

⁵¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/ 16; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 437.

*vardır.*⁵¹⁵ Bu âyetteki mananın tam olarak gerçekleşmesi ve teşviğin oluşması için dünyada aynı lezzeti verecek mübah bir numûnesinin olması gerekir. Dolayısı ile bu maksada uygun olarak altın ve gümüş cinsinden olan cam, billur gibi kâselerin kullanılması helal kılınmıştır.⁵¹⁶ Yani insanların örf ve âdetinde altın ve gümüş gibi bir böbürlenme vesilesi yapılmadığı için kurşun, sırça, billur ve akikten yapılan kaplardan yemek helaldir.⁵¹⁷ Bununla beraber, "her kim evinin kaplarını topraktan imal ederse melekler onu ziyaret eder." hadisine istinaden ve kibir alâmeti olmaması sebebiyle topraktan yapılan kapları kullanmanın daha efdal olduğu söylenmiştir.⁵¹⁸

Anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde altın ve gümüş dışındaki şeylerin kullanılmasının câiz olması, bunların örfte bir kibir ve üstünlük vesilesi olarak kullanılmaması ile temellendirilmiştir. İnsanlar arasında kibir ve üstünlük vesilesi yapılması durumunda ise kullanılmasının câiz olmayacağı açıktır.

2.1.2.3. Gümüş kaplamalı eşyaların kullanımı

Altın ve gümüşün kullanılmasının yasaklığı konusundaki hüküm bilinmektedir. Bu yasaklamada altın ve gümüşün safi olarak kullanılması söz konusudur. Altın ve gümüşün bir de eşyalarda kaplama olarak kullanılma durumu vardır. Zira eşyalardaki altın ve gümüş oranının hükme etkisi olmaktadır.

Hanefî mezhebinde gümüş (veya altın) kaplamalı eşyaların kullanılmasının hükmü, kaplamanın yapısına göre değişmektedir. Buna göre gümüş (veya altın) kaplama karışık ise icmâen böyle eşyaların kullanılmasında bir beis yoktur.⁵¹⁹ Zira bu tür sade olmayan kaplamada yani yaldızlamada altın veya gümüş istihlak edilmiş sadece renklerinin varlığı kalmıştır.⁵²⁰

Gümüş veya altının sade olduğu kaplama şeklinde ise ihtilaf söz konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre, gümüş kaplamalı eşyaların kullanılması, gümüşün bulunduğu kısımdan sakınmak şartıyla câizdir. Buna göre gümüşle kaplanmış kabı kullanmak, gümüş kaplamalı eyere binmek, gümüş kaplamalı karyolaya oturmak gümüşlü kısımdan⁵²¹ sakınmak şartıyla câiz

⁵¹⁵ el-Muhammed 47/15.

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/16.

⁵¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 310; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 182, 183. İmam Şafiî, bunların kullanımında tıpkı altın ve gümüşte olduğu gibi kibirlenme olduğundan [fi't-tefahuri bihi] mekruhtur, demiştir. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 182, 183.

⁵¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 494, 495.

⁵¹⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360, 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 437; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 198; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 496.

⁵²⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 496.

⁵²¹ Gümüşlü kısımdan maksat, mushaf ve benzerlerinde tutulacak yer, eyerde oturma yeri, kaplarda ağzın temas edeceği yerdir. Çerçevenilmiş aynada ise aynanın halkasından kaçınılmalı. Eğer aynanın sapı gümüşten veya altından olursa ittifaqla onu tutmak mekruhtur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 495, 496.

olmaktadır. Gümüş kaplamalı kılıç,⁵²² bileme âleti, ayna halkası ve mushafta da hüküm aynıdır.⁵²³ Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün gerekçesi şudur: Kaplarda kullanılmayan kısım, kullanılan kısma tâbidir. Dolayısı ile burada tâbi olana itibar edilmez. Bu tıpkı etrafı ipekle dikilmiş elbise gibidir ve mekruh değildir.⁵²⁴

Ebû Yûsuf ve bir rivayetinde İmam Muhammed'e göre ise gümüş (veya altın) kaplamalı şeylerin kullanılması mekruhtur.⁵²⁵ Yani gümüşlü kısımdan yenilsin veya yenilmesin içilsin veya içilmesin oturtsun veya oturulmasın bu kap ve eşyaların kullanılması mutlak olarak mekruhtur. Bu hüküm yukarıda sayılan durumların hepsinde geçerlidir.⁵²⁶

İmâmeyn'in bu hükmünün gerekçesi kullanma lafzının ifade ettiği anlamın genelliğidir. Yani bunların bir cüzünü kullanan tamamını kullanmış olur. Burada esas olan husus, onların herhangi bir kayıt olmaksızın mutlak olarak 'kullanılmasının' yasaklığıdır.

2.1.2.4. Ev eşyalarında ipek kullanımı

İpekli kumaşın ev eşyası olarak kullanılmasının hükmü konusunda Hanefi mezhebinde farklı içtihatlar bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in bu konudaki farklı içtihatlarını gerekçeleriyle birlikte paylaşmak yerinde olacaktır.

Ebû Hanîfe'ye göre, ipeğin yastıkta ve döşekte kullanılmasında bir beis yoktur. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbas'ın döşemesinin üzerinde bulunan ipekten yapılmış bir yastık üzerinde oturduğuna dair rivayet ile, ipekte giyilecek şeylerden nişâne olarak az bir miktarının kullanılmasının câiz olması bu görüşün dayanağını oluşturmaktadır.

İmâmeyn'e göre ise ipeğin yastık ve döşekte kullanılması mekruhtur. Zira ipeğin kullanılmasının yasaklığını ifade eden genel anlamdaki rivayetler bunların da kullanılmasının yasaklığını içermektedir. Ayrıca ipekli elbise giymek Fers krallarının ve zâlim hükümdarların âdetidir. Onlara benzemek ise haram kabul edilmiştir. Hz. Ömer'in Acemlerin kıyafetlerinden insanları sakındırması da bunların mekruh olduğunu göstermektedir.

İmam Serahsî, Muhammed b. Hanefiyye'nin üzerinde oturmaksızın evini altın ve ipek koltukla süslediğini belirterek, altın ve ipekle kaplı koltukların üzerine oturmaksızın kullanılmasının câiz olduğunu söylemektedir. Zira "*De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü*

⁵²² Kâsânî *Bedâiu's-sanâi* 'de gümüş kaplamalı bıçak ve kılıçta icmâen bir beis olmadığı, ayrıca yüzük taşının altın çivi ile bağlanmasında bir beis olmadığını söylemektedir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ', 6/524.

⁵²³ Kâsânî ve Merginânî Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ', 6/524; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360, 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 437; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 310, 311; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 198; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 495, 496.

⁵²⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360, 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 437.

⁵²⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 360, 361; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311.

⁵²⁶ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 198; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/496.

ve temiz rızıkları kim haram kıldı.” âyeti⁵²⁷ böyle bir kullanımın câiz olduğunu göstermektedir. Ancak bundan daha aşağıda şeylerle yetinmek daha güzeldir.⁵²⁸ Merginânî ve Mevsilî, bu meselede Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmektedir.⁵²⁹

İmâmeyn’e göre ipeğin kullanılması câiz olmadığı gibi ipeğin perde olarak pencere veya kapıya asılması da mekruhtur. İpeğin evde perde olarak kullanılması konusunda Mevsilî, Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih ederek bunun câiz olduğunu söylemektedir. Mevsilî, görüşünün gerekçesini kısaca şöyle açıklamaktadır: Giyinme dışındaki kullanımlar yasaklanma konusunda giyinme gibi olmadığından aynı hükme tâbi değildir. Ayrıca nişan/işleme gibi az bir miktar ipeği elbisede kullanmak helaldir. Yani giyinme dışında az bir miktar kullanmak da helal kapsamındadır. Hatta buna binaen az bir kullanımın üstünde olduğu için, ipeğin üst örtüsü olarak kullanılması icmâ ile câiz değildir. Ayrıca İbn Abbas’ın halısı üzerinde kullandığı ipekten bir yastığının bulunması da bu görüşü destekler. İpeğin döşek örtüsü olarak yere serilmesi, Hz. Peygamber’in kullanılmasını yasakladığı bir şeyi yasağa münasip bir şekilde hafife almak/tahfif anlamına gelir. Dolayısı ile böyle bir kullanım câizdir.⁵³⁰ *Mülteka*’nın şârihi Şeyhîzâde: *"İpekten yastık veya döşek edinilmesi, ipeği kullanma ve ipekten süslenme anlamını tam olarak karşılamaz. Dolayısı ile giyinme ile haram olan ipeğin hükmü ona geçmemiş olur. Bu durumda ipekten yastık ve döşek edinmek de haram olmamış olur. Bilakis bu, giyinmeyi azaltmak, örnek olmak ve ahiretteki nimetlere rağbetin olması içindir."* diyerek bu görüşü devam ettirmiştir.⁵³¹

Osmanlı’nın son dönem Hanefî fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn, Hanefî mezhebindeki bu görüş ayrılığını detaylandırarak bazı hususî konulara açıklama getirmiştir. Buna göre, ipekli bir örtünün çocuğun beşiğine konulması ve ipekli seccade üzerinde namaz kılınması mekruh değildir. Kibir amacı olmaksızın ipek abdest mendilinin kullanılması câizdir. Zira mendil, ne hakikî ne de hükmi giyim eşyası olarak kabul edilmez. Kişinin üzerine yemek ve benzeri şeylerin dökülmesine mâni olan ipek sofranın kullanılması insanlar arasında bu sofranın kıymetsizliğini göstermesi nedeniyle yastık hükmünde kabul edilir. Oysa sargı bezi ve bele bağlanan uçkurun kıymetsiz oluşu sofranın kullanılması da mekruh olur.⁵³²

⁵²⁷ el-A’raf 7/32.

⁵²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/283.

⁵²⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/363; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/434.

⁵³⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/434, 435.

⁵³¹ Şeyhîzâde, *Mecmeu’l-enhur*, 4/194.

⁵³² İbn Âbidîn, *Reddî’l-muhtâr*, 9/512, 513.

2.1.2.5. Üzerinde resim bulunan ev eşyalarına dair hükümler

Üzerinde resim bulunan eşyanın hükmüyle ilgi açıklamaya geçmeden önce resim ve resim yapmanın fikhî konumunu daha iyi anlamayı ve tespit etmeyi sağlayacak bazı bilgileri vermek yerinde olacaktır.

Genel olarak bilinmektedir ki İslâm dini gelmeden önce insanlar câhiliye olarak isimlendirilen bir zamanda yaşıyordu. Bu dönemde insanlar kendi elleriyle yaptıkları çoğu insan sûretindeki resim ve heykellere (putlara) taparlar ve onları, Allah’a ulaştıracak bir aracı olarak görerek Allah’a şirk koşarlardı. Putperestlik inancı o kadar yaygınlık kazanmıştı ki, her kabilenin ayrı bir putu vardı ve insanlar bu putlara tapar, onlardan medet umar ve onlar için kurbanlar keserlerdi. Böylelikle yarı canlı bir varlık, aracı tanrı kabul edilen putların kendilerini her türlü belâ, musibet ve hastalıktan koruduklarına inanırlardı.

İlk bakışta insanların yaratıcı düşüncesinin, sanat ve estetik duygusunun bir eseri olarak görülen bu sûret ve heykeller, daha sonra insanlar arasında soyut ilah anlayışının zayıflaması nedeniyle somut, dokunulabilen bir tanrı anlayışının parçası oldu. Ve artık bu sûretler, basit fizikî yapısından uzaklaşarak kutsal/tapınılan bir varlık olarak görülmeye başlandı. Böyle bir sosyal ortamda gelen İslâm dini de en temel ilke olarak eşi, benzeri ve ortağı olmayan, bir ve tek olan Allah inancını, yani tevhid anlayışını insanların zihnine yerleştirmeye çalışmıştır. Bu gaye için İslâm, tevhid inancına aykırı olan, zarar veren veya zemin hazırlayan her türlü putçuluğu, sûret/resim ve heykelleri yasaklamıştır. Esasında sûret ve heykel konusunda yasaklanan bizzat onların kendisi değil, onların arka plandaki anlamı yani neye aracılık ettikleridir. Dolayısı ile insanları şirke, tapınmaya ve kutsal bir varlık olmaya götüren, böyle bir simgesel değeri olan her türlü sûret/resim ve heykel yasaklanmıştır.

Üzerinde resim bulunan eşyaların kullanılması hususu genellikle fıkıh eserlerinin namaz bölümlerinde, namazı bozan ve namazın mekruhları kısmında ele alınmıştır. Bu çerçevede resim bulunan eşyaların hükmü, namaza olan zararı bağlamında değerlendirilmiş, genel olarak resmin niteliği, konumu ve ne amaçla kullanıldığına bakılarak namazın sıhhatine olan etkisi üzerinde durulmuştur.

Buna göre *Kitabu'l-Asl*'da üzerinde canlı resmi⁵³³ bulunan bir sergi üzerinde namaz kılmak mekruh görülmüştür. Buradaki mekruhluk mutlaklıdır. Kişi resmin üzerine ister secde

⁵³³ Burada resimden maksat, canlı insan ve hayvan sûretini içeren timsaldir. Zira İbn Abbas kendisine resim yapmanın hükmünü soran birisine: "Eğer mutlaka yapman gerekiyorsa hiç olmazsa ağaç ve cansız eşya resmi yap." diye cevap vermiştir. Ruh sahibi olmayan ağaç ve çiçeklerle başı olmayan resimlere bir tapınma olmayacağından başı silinmiş olan resimlerle namaz kılmak ve bunları bulundurmamak mekruh olmaz. Bunlarla namaz, kandil veya mum ışığına doğru namaz kılmak gibidir. Resmin iki eli ve ayağının giderilmiş olması veya iki göz ve kaşının silinmiş olması mekruhlığı ortadan kaldırmaz. Bunların dışında güneşe, aya, yıldızlara,

etsin ister etmesin bu mekruhtur. Bu görüşün gerekçesi, namazgâhın tazim edilen bir yer olmasıdır. Merginânî, resmin üzerine secde etmeksizin üstünde canlı resmi olan bir serginin üzerinde namaz kılmakta bir beis olmadığını söyler. Ancak resimli olan kısmın üzerine secde etmek, zahiren ona tapınmaya benzediği için bu mekruh olur, câiz olmaz. Yine sûretli yastık, dikilmiş, duvara dayanmış vaziyette veya duvara asılı vaziyette olursa tâzimden dolayı mekruh olur. Ayrıca namaz kılanın kimsenin başının üstünde yani tavanda, önünde, karşısında asılı resimler bulunması mekruhtur. Resmin namaz kılanın önünde/kible yönünde bulunması, en kuvvetli mekruhtur. Sonra başının üstünde sonra sağında sonra solunda sonra da arkasında olmasıdır. Bu görüş Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "*Biz içinde köpek veya resim bulunan eve girmeyiz.*" hadisinin açık hükmüne⁵³⁴ dayanmaktadır.⁵³⁵

Yukarıda zikredilen Cibrîl hadisinden çıkarılan mekruhluk hükmünün illeti, resimlere gösterilen tâzimdir. Zira konuyla ilgili diğer hadisler de bunu ortaya koyar. Namazın mekruh oluşunu tâzimle illetlendirmek, meleklerin girmemesi ile illetlendirmekten daha evlâdır. Dolayısı ile kişinin sağında, solunda, secde yerinde resimlerin bulunması tâzimden dolayı mekruh olur. Kendisinde hem tâzim hem de tapınmaya benzeme bulunan durumlarda ise mekruhluk daha kuvvetlidir. Yere döşenmiş bir sergi üzerinde bulunan resim, tahkir edildiğinden meleklerin girmesine mâni değildir. Ama yukarıda ifade edildiği gibi kişi, bu resim üzerine secde ederse, tâzimden dolayı mekruh olur.⁵³⁶

Resme gösterilen saygının belirtisi olabilecek fiiller de onun hükmünde belirleyicidir. Buna göre yerdeki bir minderde veya döşek/sergide olan resimler mekruh değildir. Zira bunda bir tâzim değil, hafife alma (istihfaf) ve ihanet (aşağılama) vardır. Arkasında resim bulunan kimsenin namazının kerahati hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Bu meselede, resmin kerahatinin de gerekçesini ortaya koyacak iki farklı görüş ortaya konmuştur:

yeşil ağaca tapmanın hükmüne gelince, bunların sûretine değil de bizzat kendilerine tapınma olmaktadır. Dolayısı ile bunların sûretine değil de bizzat kendilerine yönelerek namaz kılmak mekruhtur. Sûretlerine karşı namaz kılmak ise mekruh olmaz. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 1/79; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/188, 189; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/418. Ayrıca canlı resmi olmasa da Hristiyanlığın simgesi olan haç da canlı resme mülhak edilmiştir. Zemmedilen şeylerde onlara benzemek kasten yapılmaya bile mekruhtur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/417. Bu çerçevede içerisinde sûret bulunan bir kilisede namaz kılanın hükmü ile ilgili İbn Abbas'ın bunu kerih gördüğü ifade edilir. Hatta Hz. Ömer'in, Şam'a gidince yemek için Hristiyanlar tarafından kiliseye davet edildiğinde: "*Biz sizin kiliselerinize girmeyiz; çünkü oralarda sûretler vardır.*" diyerek bu daveti geri çevirdiği nakledilmektedir. Bkz. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 104.

⁵³⁴ Şürunbülâli, Haşiyesinde bu hadisin, sûretin evde bulunmasına mahsus olduğunu, yoksa resmin yerde/sergide bulunması halindeki varlığını kapsamadığını söylemektedir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/109.

⁵³⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/79.

⁵³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/419.

Birinci görüşe göre, namaz mahallini meleklerin girişine engel olacak şeylerden temizlemek müstehap olduğu için ayak altında olsa bile evde resimli sergilerin bulunması mekruhtur. En zahir olan görüş de budur.

İkinci görüşe göre ise, resimlerin mekruh olması, "onlara gösterilen saygı ve onlara tapanlara benzemeden" dolayısıdır. Bu gerekçeden hareketle fakihler, resim bulundurmanın en kuvvetli kerahatinin namaz kılanın önünde bulunması durumunda olduğunu söylemişlerdir. Bu kerahetin derecesi başın üstü, sağ taraf, sol taraf ve arka taraf olarak azalan bir şiddette devam eder. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak namaz kılan kimsenin ayakları altında bir resmin bulunması, ona saygı ve tâzimde bulunulmadığından dolayı mekruh değildir.

Üzerinde canlı resmi bulunan elbiselerin giyilmesi (tahrimen) mekruhtur. Zira bu durumda kişi putları taşıyan kişiye benzer. Bununla birlikte üzerinde canlı resmi⁵³⁷ bulunan elbise ile kılınan namaz sahih olmakla beraber tapınmaya benzeme illetinden dolayı bunda kerahet vardır. Bu durumda namazın iade edilmesi gerekir.⁵³⁸

2.1.3. Yapılan İhbarların Kabulü ile İlgili Hükümler

İnsanların birbirleriyle olan sosyal ve ticarî iş ve muâmelelerinde iletişim temel unsurdur. İletişimde ise verilen bilgilerin doğruluğu esastır. Zira muâmeleler hayatın akışı içerisinde zorluk ve külfeti giderme kolay olan tercih etme esası üzerine kurulmuştur. Bu amaca yönelik olarak satım akdinde söz yerine geçen fiilî yollarla (teâtî) satım akdinin gerçekleştirilmesinin cevazına hükmedilmiştir. Bu nedenle muamelât meselelerinde insanların verdikleri bilgi ve haberin doğruluğunun tespitinde onun inanç ve ahlak durumuna değil, iş ve muamelelerin kolaylıkla yürütülmesine itibar edilir. Bu çerçevede fâsığın, kâfirin verdiği haberlerin doğru olduğu kabul edilir. Bu, muamelelerin tamamlanması ve insanların alışverişlerini kolaylıkla yapabilmelerini sağlamak içindir. Muâmelelerin dışında dinî meselelerle ilgili haberlerde ise onların doğruluğu araştırılır. Doğruluğuna dair bir delil ve karine olduğunda bu haberlere itibar edilir. Aksi durumda bu haberlere itibar edilmez.

⁵³⁷ Namaz kılan kimsenin kesesinde, cüzdanında üzerinde küçük resimler bulunan paralar olursa bu mekruh olmaz. Çünkü bunlar kapalı vaziyettedir. Ayrıca resimli elbisenin üstüne onu örten başka bir elbise giyilirse bu şekilde namaz kılmak mekruh değildir. İster açıkta olsun ister kapalı, mekruh olan resmin büyüklüğünde, kuşun büyüklüğü ölçü alınmıştır. Resim kuş kadar olursa bu mekruhtur, daha küçük olursa mekruh değildir. Ayrıca yüzük taşındaki resimler, deriye zerkedilerek dövme yapılmış resimler de mekruh değildir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/418; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 230.

⁵³⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/79; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/434, 435; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/109, 110; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/417. Namazın iadesi konusunda şöyle denmiştir: Kerahetle beraber kılınan namazda eğer kerahet hali namazın bir rûknünde olmuşsa namazın iadesi müstehaptır. Eğer kerahet hali, namazın bütün rûknlerinde bulunmuş ise namazın iadesi vâciptir. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/189).

Aşağıdaki başlıklarda bu konularla ilgili Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh literatüründe verilen hükümleri ve bunların gerekçelerini incelemeye çalışacağız.

2.1.3.1. Kâfirin ihbarı

Muâmelâta dair konular, hayvan kesimini haber verme, vekâlet, hibe, hediye ve izinli olma gibi konulardır. Bunlarda yapılan ihbarlar, ilke olarak sahih kabul edilir. Çünkü muamelâtta esas olan insanlardan zorluğu gidermek ve onların işlerini kolaylaştırmaktır. Bu nedenle muamelât konularında genel olarak haber verenin vasfına değil, haberin kendisine itibar edilir. Ayrıca kâfir, muamele yapmadan müslümanlar arasında kalamaz. Onun muamele yapabilmesi de sözünün geçerli olmasıyla mümkündür. Dolayısı ile sözünün geçerli olmasında bir zorunluluk vardır.⁵³⁹

Buna göre kâfir veya mecûsî olan birinin alışverişi dair verdiği habere itibar edilir. Şöyle ki, mecûsî veya ehl-i kitap birisi, müslüman birine hristiyan veya yahudiden et aldığını söylese o etten yenilir. Ancak mecûsîden aldığını söylese o et yenilmez.⁵⁴⁰ Bu durum kâfirin verdiği haberin doğruluğu hakkında bir kanaat oluştuğu zamanda geçerlidir. Eğer kâfirin yalan söylediğine dair bir kanaat oluşursa o zaman kâfirin sözüne itibar edilmez.⁵⁴¹

Dinî meselelere gelince ki, bunlar kıblenin yönünü haber verme, suyun temiz olup olmadığını haber verme gibi konulardır. Bunların meydana gelmesi muâmelata göre daha az olduğundan fazladan bir şartın ileri sürülmesi de câizdir. Dolayısı ile kâfir, hükmün gereğine tâbi olmadığından müslüman için sözü geçerli kılınmaz.⁵⁴² Örneğin zimmî bir kimse suyun necis olduğunu bir müslümana bildirirse, zahirî olarak din karşıtlığı sebebiyle müslümana zarar vermek için yalan söylediğinden⁵⁴³ zimmînin sözü kabul edilmez. Müslüman bu durumda suyun hakikaten necis olup olmadığını araştırmaz.⁵⁴⁴ Eğer zimmînin doğru söylediğine dair kalbinde bir kanaat oluşursa suyu dökmedikçe teyemmüm etmez. Ancak (sözüne hiçbir şekilde iltifat etmeden) bu su ile abdest alırsa abdesti de geçerli olur.⁵⁴⁵

⁵³⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440.

⁵⁴⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 188; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311.

⁵⁴¹ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 189.

⁵⁴² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 189; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 499.

⁵⁴³ Bunun asıl nedeni şu âyettir: “Çünkü onlar size fenalık etmekten (işlerinizi ifsad etmekten) asla geri durmazlar.” (Âl-i İmrân 3/118). Dolayısı ile zimmet ehli verdiği bu haberde töhmet altında olduğu için onun haberi kabul edilmez. (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 164.).

⁵⁴⁴ Zimmînin verdiği haberin doğru olup olmadığını araştırmak müstehaptır. Fâsıkın haberinin doğru olup olmadığını araştırmak ise vâciptir. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 499, 500).

⁵⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440.

2.1.3.2. Çocuğun ihbarı

Hız. Peygamber döneminden günümüze kadar Müslüman toplumların örf ve âdetlerinde câri olması sebebiyle, ticarete izin ve hediye konusunda çocukların verdiği haber geçerli kabul edilir.

Buna göre alışverişlerde zorluğu gidermek, insanların işlerini kolaylaştırmak ve buna ihtiyaç olması sebebiyle [*li 'l-haceti ilâ zâlike*] çocuğun sözü geçerli sayılır.⁵⁴⁶ Ancak çocuğun yalan söylediği kanaati oluşursa sözü kabul edilmez. Mesela annesi tarafından bakkala gönderilen bir çocuk bakkaldan sabun ve benzeri ihtiyaç maddesi satın almak istediğinde satıcının onu satmasında bir sakınca yoktur. Ancak çocuk kuru üzüm gibi âdeten çocukların yediği türden bir şey satın almak isterse satıcının onu satmaması uygun olur. Zira çocuk bu tür şeyleri satın almakla zahirî olarak yalan söylemektedir.⁵⁴⁷ Bununla beraber bütün çocuklar için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü zengin insanların âdeti, çocuklarına bol para vermek ve istedikleri şeyleri almalarını sağlamaktır. Esasında bu meselede hüküm, zanni galip üzerine bina edilir. Böyle bir durumla karşılaşan kimse karinelere göre karar verir.⁵⁴⁸

2.1.3.3. Fâsığın ihbarı

Muâmelât konularında daha önce de zikredildiği gibi zorluğu gidermek kolaylığı sağlamak esas kabul edilmiştir.

Bu faydayı temin için muâmelat meselelerinde fasığın sözü kabul edilir. Zira fâsığın verdiği haberin kabul edilmesinde bir zorunluluk vardır. Her yerde güvenilir insan bulmak da zordur.⁵⁴⁹ Muâmelât konularında âdil olma vasfının şart koşulması, insanlar arasında sıkıntıya sebep olur. Halbuki İslâm dininde insanları salt sıkıntıya sokacak hükümler söz konusu değildir.⁵⁵⁰

Dinî meselelerde ise verilen haberin kabul edilmesinde âdil olma vasfı esastır. Bu durumda fâsık kişi, fıskı sebebiyle töhmet altındadır.⁵⁵¹ Zâhiru'r-rivaye'ye göre adalet ve fıskı belli olmayan (mestûru'l-hâl) kimse, fâsık hükmündedir. Ve sözü kabul edilmez. Ebû Hanîfe'ye göre sözü kabul edilir. İmam Muhammed ise bu konuda şöyle demektedir: Kişi kendi görüşünü hakem kılar. Haber verenin doğru söylediği ağır basarsa kişi bu zann-i galibe göre hareket eder.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 174, 175; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 442; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311.

⁵⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 174, 175.

⁵⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 498.

⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 162; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 441; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 498.

⁵⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 441.

⁵⁵¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 361; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 499.

Zira ihtiyata dayanan konularda zanni galip kesin bilgi gibidir. Burada isabetli görülen İmam Muhammed'in görüşüdür.⁵⁵² Örneğin fâsık veya adaletli olup olmadığı bilinmeyen bir kimse suyun necis olduğunu bir Müslümana bildirirse, onda da doğru söylediğine dair bir zan oluşursa onu dinler. Yani teyemmüm eder, o su ile abdest almaz.⁵⁵³ Fakat o kimsenin doğru söylemediği kanaati kendisinde oluşursa, o takdirde su ile önce abdest alıp sonra teyemmüm etse bu ihtiyatlı davranmaya daha uygun olur.⁵⁵⁴

2.1.4. Giyinmeye ve Süslenmeye Dair Meseleler

Giysi, insanı tabîî olarak soğuk ve sıcaktan koruduğu gibi yabancı insanlara karşı bir örtünme işlevi de görür. Ayrıca giysinin insanlar nazarında estetik bir değeri olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.

Giyinmenin bahsedilen işlevlerine Kur'an'da: "...Allah sıcak karşısında size kendinizi koruyacak elbiseler ve maruz kalacağınız düşman gücünden sizi koruyacak zırhlar yapma imkanı bahsetti."⁵⁵⁵, "Ey Ademoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi ve süsleneceğiniz elbise yarattık."⁵⁵⁶ âyetleri ile dikkat çekilmiştir. Ayrıca Kur'an'da giysinin süsleyici/estetik özelliğine: "Ey Ademoğulları! Her secde edişinizde/mescide gidişinizde zinetinizi takının".⁵⁵⁷ âyeti ile vurgu yapılmıştır. Nitekim insanlar fitratlarının gereği olarak tarih boyunca giyim konusuna hep önem vermişler, gerek kendi inançlarının, gerekse örf, âdet ve coğrafyanın etkisiyle farklı giyim tarzları oluşturmuşlardır. İnsanların farklı tarz ve şekillerde giyinmeleri, bir yönüyle toplumdaki yer ve konumlarını ifade eden bir özellik taşıırken, diğer yönüyle kendini güzel gösterme gibi daha estetik duyguları tatmin amacına yöneliktir. İslâm'ın giyinmeye dair vaz' ettiği hükümler, insanların örf- âdet, kültür ve salt estetik duygularının tezahürü olarak ortaya koydukları giyim farklılıklarının ötesinde bir anlam ve amaç taşır. Zira İslâm bu konuda eşref-i mahlukât olarak yaratılan insanın en başta onurunu, izzet ve iffetini esas alan bir ölçüyü meşrû kılmıştır. Bu ölçü de avret olarak ifade edilen yerlerin örtülmesini sağlayacak bir giyinmedir. Bununla beraber İslâm'ın giysiye dair ortaya koyduğu temel hükümler bedene güzellik ve değer katan bir anlam ve mesajı da içermektedir. Öyle ki güzel giyinmek gurur ve kibir için olmamak, önceki hâl ve hareketlerinde aynı sadeliği göstermek şartıyla mübah sayılmıştır.⁵⁵⁸

⁵⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 163.

⁵⁵³ Ancak o suyu döktükten sonra teyemmüm alması ihtiyata daha uygundur. Bkz. Serahsî, *Mebsut*, 10/ 163.

⁵⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 163; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 190; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 499.

⁵⁵⁵ en-Nahl 16/ 81.

⁵⁵⁶ el-A'raf 7/ 26.

⁵⁵⁷ el-A'raf 7/ 31.

⁵⁵⁸ İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 505.

Burada hüküm olarak giyinmenin asgarî ve azamî şartlarından, kerih görülen giyim şekillerinden diğer bir tabirle giyinmenin mertebelerinden bahsedilecektir.

2.1.4.1. Giyinmenin mertebeleri

Giyinmenin mertebelerinden maksat, hüküm olarak giyinmeyi gerekli kılan durumlardır. Giyinmenin mertebelerini şu şekilde sıralayabiliriz: Farz olan giyim, müstehap olan giyim, mübah olan giyim ve mekruh olan giyim.

a) Farz Olan Giyim: Bu, asgarî olarak insanın namazının sahih olmasını sağlayacak şekilde avret yerlerini örtecek, onu sıcak ve soğuğa karşı koruyacak bir giyinmedir. Burada namazın geçerli olmasını sağlayacak bir örtünmenin şart kılınmasının gerekçesi: *"Ey ademoğulları! Her mescide gidişinizde güzelce giyinin..."*⁵⁵⁹ âyetinin ortaya koyduğu hükümdür. Burada kastedilen, namaz kılınacağı zaman avret yerlerini örtecek elbiselerin giyinişidir. Ayrıca insanın bedeni sıcak ve soğuğa karşı dayanamaz. Dolayısı ile insan tıpkı hayatını idame ettirecek kadar yeme ve içmeye ihtiyaç duyduğu gibi kendisini koruyacak giysiler edinmeye de ihtiyaç duyar. Bu miktarlık bir giysi de ona farz olur.⁵⁶⁰

b) Müstehap Olan Giyim: Bu, zarûret miktarının üzerinde insanın zinetini gerçekleştirecek bir elbiseye bürünmesidir. Müstehap olan giyinmede asıl olan zinetin (güzel görünme) elde edilmesidir. Bu da ridada, îzarda, gömlek ve benzerlerinde amaçlanan husustur. Zira Hz. Peygamber: *"Allah nimetinin eserini kulunun üzerinde görmeyi ister."*⁵⁶¹ buyurmaktadır. Dolayısı ile müstehap olan giyinmede, Allah'ın verdiği nimeti izhar etme gayesi söz konusudur. Bu nimetlerin gösterilmesi bütün insanlar için değerli olmakla beraber özellikle ilim sahibi ve mürüvvet sahibi insanların giyimleri böyledir.⁵⁶² Örneğin beyaz ve siyah elbise giymek müstehaptır. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke'nin fethedildiği günde siyah cüppe ve siyah sarık giymiştir.⁵⁶³

c) Mübah Olan Giyim: Bu giyim, cuma günleri, bayram günleri ve insanların bir araya geldikleri belli zamanlarda daha güzel görünmek için giyinmedir.⁵⁶⁴ Rivayete göre Hz. Peygamber her bayramda Yemen'de keten veya pamuktan dokunmuş üzerinde çizgiler bulunan cüppesini giyerdi.⁵⁶⁵ Ancak belli zamanların dışında devamlı olarak güzel elbiselerin giyilmesi

⁵⁵⁹ el-A'raf 7/ 31.

⁵⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 462, 463; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 190. Bu kisvenin en uygunu da pamuk, keten veya yünden yapılmış olmasıdır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 505.

⁵⁶¹ Tirmizî, "Edep", 2819.

⁵⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 268, 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 463; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 191; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 505.

⁵⁶³ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 191, 192; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 505, 506.

⁵⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 268, 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 463.

⁵⁶⁵ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 3092; Beyhakî, "Sünenü'l-kübra", 6137.

ise gurur ve kibre yol açması ve ihtiyaç sahiplerini kızdırması/imrendirmesi sebebiyle bundan kaçınmak evlâ görülmüştür.⁵⁶⁶

d) Mekruh Olan Giyim: Mekruh giyim, kibir ve gurur için giyilen elbisedir.⁵⁶⁷ Mekruh giyimden kaçınmada esas olan, insanı kibir ve gurura sevketmeyecek bir elbiseye bürünmüş olmaktır. Bu bir yönüyle insanların giyim kültürleriyle ve giyime bakışları ile ilgilidir. Bir yönüyle de kişinin giydiği elbise sebebiyle tavır ve davranışlarındaki farklılaşma ile ilgilidir. Giyinmede ölçü şudur: Parmakla gösterilecek şekilde son derece güzel ve göz alıcı elbiseler giymemek, yine parmakla gösterilecek şekilde eski ve yırtık elbiseler giymekten kaçınmaktır. Bunların birincisi israf, ikincisi ise cimrilik olur. Zira Hz. Peygamber: "*İşlerin en hayırlısı ortasıdır.*" buyurmuştur. Yine "*Sade giyinmek imandandır.*"⁵⁶⁸ hadisi gereğince bazı özel zamanlar dışında her zaman temiz ve düzgün elbiseler giyinmeli, güzel ve yeni elbise giyme zahmetine girmemelidir. Örneğin kışın daha azı ile yetinmek mümkün iken iki veya daha fazla elbise ile dışarıya çıkmak uygun olmaz. Zira bunda muhtaçları kızdırma ve kibirlilik söz konusu olur. Ancak kış mevsiminde kişi için en uygun olanı, soğuktan korunmak için kalın elbiseler giyinmek, yazın ise ince giysileri tercih etmektir.⁵⁶⁹ Renkli elbiseler giymenin hükmü konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler belirleyici olmuştur. Konuyla ilgili rivayet edilen bir hadis-i şerife⁵⁷⁰ göre kırmızı ve aspur ile boyanmış sarı renkte elbise giymek erkekler için mekruhtur. Ancak buradaki kerahet, tenzihî kerahettir. Bu ise yapılmaması uygun olan bir hükme (hilaf-ı evlâ) karşılık gelir.⁵⁷¹

2.1.4.2. İpek elbise giyinme

Geçmişten günümüze insanların süslenmek amacıyla giydikleri elbiselerden birisi ipek elbisedir. İpeğin fikhî hükmünü belirlemede kullananın cinsiyeti ve kullanımdaki ihtiyaç ve zarûret durumları belirleyici olmuştur.

⁵⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 268, 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 463; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 505.

⁵⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 268, 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/463, 464; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 191, 192; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 505, 506.

⁵⁶⁸ Ebû Dâvûd, "*Tereccül*", 1; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 1/ 271.

⁵⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 268, 269; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/463, 464.

⁵⁷⁰ Müslim, "*Libâs*", 2077; A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 6513.

⁵⁷¹ Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 191, 192; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 515. Kırmızı renkli elbisenin hükmü konusunda farklı rivayetleri değerlendiren fakihler onun mekruh olmasının sebebini şu gerekçelere dayandırmışlardır: Birincisi, kişinin zatıyla ilgili sebeplerdir ki bunlar: Kişinin kadınlara benzeme davranışı içinde olması. Kişinin gayrimüslimlere benzemeye çalışması. Kibir alâmeti olarak kullanılması. İkincisi de elbisenin bizzatı kendisiyle ilgili sebeptir ki bu da elbisenin kan gibi necasetle karıştırılmış bir madde ile boyanması. Eğer bu illetler bulunmuyorsa kerahet de ortadan kalkar. Zira bu durumda kişi Allah'ın nimetini izhar etmiş olur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 515, 516.

Kur'an'da ipek elbise ile ilgili: *"Onlar orada ince ve kalın ipekli yeşil elbiseler giyeceklerdir..."*⁵⁷² âyeti ipek elbisenin cennet ehlinin giysileri arasında olduğunu açıkça gösterir. İpek elbise giymenin hükmü kadın ve erkeklere göre farklılık göstermektedir. Ancak kadın olsun erkek olsun, ipek elbise giymenin hükmünü belirlemede esas olan elbise veya kumaşın dokumasındaki özelliğidir. Buna durumda kumaşın ipek olup olmadığını belirleyen onun çözgüsü değil, atkısıdır. Zira kumaşın dışarıdan görünen kısmı atkısıdır. Atkısı ipekten olan elbise, ipekli elbise olarak nitelendirilirken, çözgüsü ipek olan elbise ise ipekli elbise olarak nitelendirilmez.⁵⁷³ İpekli elbisenin fikhî hükmünü kendi içinde daha sistemli olsun diye cinsiyete göre iki başlık altında incelemeyi uygun görüyoruz:

Erkeklerin İpek Elbise Giymesi: Erkeklerin ipek elbise giymeleri helal değildir. Zira Hz. Peygamber bir gün sağ elinde altın, sol elinde ipek varken sahabîlerin yanına çıktı ve: *"Bu ikisi ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir."*⁵⁷⁴ buyurdu. Hz. Peygamber'in Dumetu'l-Cendel emîri Ukeydir tarafından kendisine hediye edilen ipekten dokunmuş bir cübbe giydiği rivayet edilse de bunun yasaklamadan önce olduğu, daha sonra ipek elbise giymeyi yasakladığı belirtilmektedir. Yine bir keresinde Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e bir elbise hediye etti. Hz. Ömer de: *"Ey Allah'ın Resûlü, bunu ancak ahiretten nasibi olmayanlar giyer."* deyince, Hz. Peygamber: *"Bunu sana giymen için vermedim. Başkasına giydirmen için verdim."* demiştir.⁵⁷⁵

Hanefî mezhebi fakihleri, konuyla ilgili rivayetlere dayanarak erkeklerin saf ipek altın giymelerini haram saymışlardır.⁵⁷⁶ Erkeklerin ipek elbise giymesi haram olmakla birlikte çözgüleri ipek argacı pamuk, yün veya *"attabi"*⁵⁷⁷, *"musammet"* ve *"haz"*⁵⁷⁸ denilen kumaşlardan yapılan elbiselerin savaşta da savaş dışında da giyilmesinde icmâen bir beis yoktur.⁵⁷⁹

⁵⁷² el-Kehf 18/ 31. Ayrıca Hac Sûresinde: *"Onlar orada altın bilezik ve incilerle süsleneceklerdir. Onların orada giysileri de ipektir."* buyrulmaktadır. Bkz. el-Hac 22/ 23.

⁵⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 3; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 312.

⁵⁷⁴ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/ 96; Ebû Dâvûd, *"Libâs"*, 4057; İbn Mâce, *"Libâs"*, 3595; Bezzâr, *Müsned*, 1/ 467; Zeylei, *Nasbu'r-raye*, 4/ 296. İpeğin erkeklere haram olduğuna dair aynı anlamda farklı lafızlarla gelen mütevatir rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/244-247. Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf ile Zübeyr b. Avvam'a bit ve uyuzluk sebebiyle ipek elbise giymeye müsaade ettiği de rivayet edilmiştir. (Buhârî, *"Libâs"*, 29; Müslim, *"Libâs ve'z-zîne"*, 24-26). İbn Âbidîn, Hz. Peygamber'in bu iki sahabeye mahsus olmak üzere rahatsızlıkları dolayısı ile ruhsat verdiğini kaydetmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 511.

⁵⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 520.

⁵⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 3; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 520; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 434; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 312; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 192; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 506. Fakihler haram hükmünü farklı lafızlar ile ifade etmişlerdir.

⁵⁷⁷ Attabi, ipek çözgüsü (uzatma ipleri) dışarıdan bakıldığında görülen bir kıyafettir. Bir görüşe göre, bunu giymek mekruhtur. Zira bunu giyen kimse görünüşe göre [fî menziri'l-ayn] ipek giymiştir. Ayrıca bu tür kıyafeti giymede böbürlenmek (kibir alâmeti) vardır. (Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435).

⁵⁷⁸ Haz, çözgüsü ipekten argacı pamuk, yün ve keten gibi malzemelerden olan bir kumaş türüdür. Esasında haz, bir hayvan ismidir. Ve önceleri onun derisi üzerindeki tüyleri ifade için kullanılırdı. Bkz. Şevkani, *Neylül-evtar*, 287; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 513, 514.

⁵⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 520.

Anlaşıldığı üzere dokumada atkı, çözgüyü kapladığından atkı kumaşın yapısını belirlemektedir. Bu nedenle Hanefî mezhebine göre çözgüsü ipekten olan, atkısı da pamuk, yün gibi malzemelerden olan kumaşları erkeklerin giymesinde bir beis yoktur.⁵⁸⁰ Aksi durumda yani argacı ipek, çözgüsü farklı bir madde olan elbiseyi ise zarûret sebebiyle icmâen sadece harpte giymek câiz olur. Savaş dışında ise giyilmesi mekruhtur.⁵⁸¹ Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber iki, üç veya dört parmak olması müstesna ipek kumaşın giyilmesini erkekler için yasaklamıştır. Parmaklarla işaret edilen miktarla, nişan/ işleme⁵⁸² olacak bir miktarı kastetmiştir.⁵⁸³ Hatta İskenderiye kralı Mukavkıs, Hz. Peygamber'e etrafı halis ipekten olan bir cüppe hediye etmiş, Hz. Peygamber de onu giymiştir. Dolayısı ile insanların, öncelerden beri [fi sâiri 'l-*ezmân*] kınanmaksızın [min gayri nekîrin] üzerinde nişan kabilinden ipek bulunan elbiseler giymeyi âdet edinmiş [i'tâdû] olmaları da bunun mübahlığına delildir. Dört parmak ve daha azı ipek bulunan elbisenin giyilmesinin helal olmasındaki gerekçe ise ipeğin diğer kumaşa tâbi olmasıdır. Buna göre hüküm de, tâbi olana yani ipeğe göre değil, asla (ipek olmayan kumaşa) göre verilir. Ancak bu işaret ve desenler, yumulmuş dört parmaktan fazla olursa o elbiseyi giymek mekruh olur.⁵⁸⁴

Kadınların İpek Elbise Giymesi: Kadınlar, bütün toplumlarda olduğu gibi vahyin nazil olduğu dönemde de süslenme imkânları ölçüsünde giyinmeye özen göstermişlerdir. Süslenme amacıyla giyilen elbise türlerinden biri de ipek kumaştır. Bu öneminden dolayı ipek elbise Kur'an-ı Kerîm'de cennet ehlinin giysileri arasında sayılmıştır.⁵⁸⁵ Hz. Peygamber'in kadınların ipek kumaştan elbise giymelerine müsaade etmesi, yine Hz. Peygamber'in kızı Ümmü Gülsüm'ün çizgili ipekten bir elbise giydiği rivayeti⁵⁸⁶ hükümde esas alınmıştır. İmam Muhammed, İbrâhim en-Nehâî'nin: "*Kadınların ipek ve altın giymelerinde bir sakınca yoktur.*"

⁵⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 3.

⁵⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 3; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 364; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 194, 195.

⁵⁸² Burada nişan/işleme, hem yakalara takılan armaları hem de elbiselerde kullanılan desenleri ifade etmektedir. Yenlerin etrafına, cüppenin yakasına işlenen, ilik ve kumaştan yapılan düğmeler da bunlara dahildir. Bir elbiseyi bir parça ipek yama ile yamamak da böyledir. Bunların enleri dört parmağı geçmiyorsa elbisede kullanılmasında bir beis yoktur. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 506, 507). İmam Muhammed'ten bir görüşe göre gömleğe takılan ipek yaka, şalvara takılan ipek ve ibrişim bağ müstakil bir eşya olduklarından kullanılmaları mekruhtur. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435.

⁵⁸³ Buhârî, "*Libâs*", 5828-5830; Müslim, "*Libâs*", 2069. Hz. Ömer, fetihler için gönderdiği orduyu dönüşünde karşılamaya çıktığında onların üzerindeki ipek elbiseleri görünce: "*Cehennemliklerin giydiği elbiseleri üzerinizden çıkarın.*" dedi. Onlar da özür dileyerek, "*Allah'ın bize ganimet olarak verdiği şeyleri görmen için giydik*" dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer: "*İpekten, iki üç ve dört parmağa ruhsat verildi*" dedi. İmam Muhammed: "*Biz bu görüşü alırız.*" dedi ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün de bu olduğunu söyledi. Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, 717-719.

⁵⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/362, 363; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 434; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 192, 193. Ayrıca erkeklerin başlarına giydikleri başlıkların kenarlarında dört parmak veya dört parmaktan daha az ipekten şerit bulunmasında bir beis yoktur. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 192, 193).

⁵⁸⁵ el-Kehf 18/ 31; el-Hac 22/ 23.

⁵⁸⁶ Tirmizî, "*Libas*", 1; Ebû Dâvûd, "*Libâs*", 11, 14.

görüşünü hükümde esas kabul etmiş ve bunun Ebû Hanîfe'nin de görüşü olduğunu bildirmiştir. Yukarıdaki rivayetler ve İmam Muhammed'in görüşüne/nakline istinaden Hanefî mezhebinde kadınların ipek elbise giymelerinin câiz olduğu kabul edilmiştir.⁵⁸⁷

2.1.4.3. İpek elbise giyinmede zarûret hâli

Hanefî mezhebinde zarûret halinde ipek elbise giymenin hükmü konusunda iki farklı içtihat bulunmaktadır. Ancak bu farklı içtihatlar, sadece argacı ipek veya sadece çözgüsü ipek olan elbiselerde değil, çözgüsü ve atkısı/ argacı ipek olan elbiselerde yani safi ipek elbiselerde söz konusudur.

Bu durumda İmâmeyn'e göre savaşta ipek ve kabartma ipeğin giyilmesinde bir beis yoktur. Zira rivayete göre Hz. Peygamber, savaşta ipek ve ibrişim elbiseler giyilmesine ruhsat vermiştir. Bu ruhsatın dayandığı zarûretler şunlardır: 1. İpekli kumaşın ihtişamıyla düşmana korku vermek. Zira bu durum ipeğin savaş elbisesi olarak kullanılması konusunda bir ihtiyaç oluşturmaktadır. 2. Silahın tesirini azaltmak. Zira ipek kılıç darbelerini savmada daha etkili bir özelliğe sahiptir. İmâmeyn'e göre ipeğin harp vaktinde⁵⁸⁸ giyilmesinin mübah olduğu hükmü, ipeğin kalın olması yani silahın etkisini önleyebilecek durumda olması halinde geçerlidir. Eğer ipek ince ise icmâen [Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre] giyilmesi mekruh olur.⁵⁸⁹

Ebû Hanîfe'ye göre, savaşta dahi olsa safi ipek elbisenin giyilmesi mekruhtur. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delili "*ipek ve altın ümmetimin erkeklerine haram kılındı.*" hadisinin umumî lafzının ortaya koyduğu hükümdür. Ona göre, haram bir fiili işlemek ancak zarûret halinde câiz olabilir. Dolayısı ile halis ipek, saf olma özelliğine sahipse ipek ve diğer maddelerden dokunan karışık kumaş da sert ve güçlü olma özelliğine sahiptir. Bu durumda ihtiyacı giderme konusunda ikisi eşittir. Bu nedenle bahsi geçen ihtiyaç, argacı ipek çözgüsü başka cinsten olan elbise ile giderilebilir.⁵⁹⁰

2.1.4.4. Altın, gümüş ve benzerlerinin takı olarak kullanılması

İnsanların eski tarihlerden günümüze kadar imal ettikleri metal ve kıymetli taşlarla süslendikleri bilinmektedir. Vahyin nazil olduğu dönemde de Arabistan yarımadasında değişik şekil ve yapılarda imal edilmiş süs eşyaları insanlar tarafından kullanılmakta idi. Küpe, yüzük,

⁵⁸⁷ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, 724; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 434; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 506.

⁵⁸⁸ Burada "harp halinde" ifadesinden maksat, harple meşgul olma vaktidir. İmam Muhammed'den bir rivayete göre asker, harp hazırlığı halinde iken düşmanla karşılaşsa dahi ipekli elbise giyebilir. Ve bu elbiseyi giydiği halde, düşmanla karşılaşma ihtimali varsa namaz da kılabilir. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 514).

⁵⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 282, 283; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 363; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 312; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 194, 195; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 514.

⁵⁹⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 364; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 194, 195; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 514.

bilezik, kolye ve bileklik gibi süs eşyaları özellikle kadınlar arasında yaygın olarak kullanılan takılardandı.⁵⁹¹

Kur'an'ı-Kerîm'de insanların faydalanması için denizden inci ve mercanların değerli bir meta olarak çıkarıldığı, cennet ehlinin altın bilezik ve inci takılarla süslenecekleri ifade edilmektedir.⁵⁹²

Altın ve gümüşün takı olarak kullanılmasının hükmü konusunda kadın ve erkekler arasında farklılık vardır. Hadis kaynaklarında kadınların takı kullandıklarına dair rivayetler söz konusudur. Nitekim Hz. Hatice'nin kolyesinin olduğu ve onu evlilik hediyesi olarak kızı Zeynep'e verdiği,⁵⁹³ Hz. Peygamber'e biat etmeye gelen bazı kadınların altın bilezik ve yüzük takındığı ifade edilmektedir.⁵⁹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in eşi Hz. Safiye'nin altın küpe taktığı ve Hz. Fâtıma ile başka kadınlara küpe hediye ettiği,⁵⁹⁵ Uhud savaşının en şiddetli anlarında Hz. Âişe ve Ümmü Süleym'in eteklerini toplamış halde koşuştururken ayaklarındaki halhalların görüldüğü nakledilmektedir.⁵⁹⁶ İmam Muhammed, Hz. Âişe'nin kardeşinin kızlarını altınla süslediği ve İbn Ömer'in kızlarına altın taktığı rivayetini zikrederek bunun mezhepte esas alındığını ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.⁵⁹⁷ Bu görüş ve rivayetlere, kadınlara altının helal kılındığını bildiren rivayete⁵⁹⁸ dayanarak fakihler, kadınların altın ve gümüşü zinet olarak kullanmalarının câiz olduğunu belirtmişlerdir. Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında da kadınların altın ve gümüşü zînet olarak kullanmalarının câiz olduğu görüşü kabul edilmiştir.⁵⁹⁹

Erkeklerin altın⁶⁰⁰ ve gümüşü takı olarak yani süslenme/zînet amacıyla kullanmaları câiz değildir. Zira altın ve gümüş, zînet olarak kullanılması bakımından aynı hükme tâbi tutulmuştur.⁶⁰¹ İlke olarak erkeklerin altın ve gümüşü kullanmaları câiz olmamakla beraber bazı istisnâî durumlarda gümüşün zinet olarak kullanılması câizdir. Örneğin gümüşten mamül yüzük,⁶⁰² süs ve kibir amacı taşımaksızın yüzük sahibi olma niyeti ve bir nişane olarak

⁵⁹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (B.y.: Avend-i daniş, 2006), 5/ 562- 563.

⁵⁹² "... Ancak her birinden taze et yersiniz ve takındığınız süs eşyalarını çıkarırsınız." (Bkz. el-Fâtır 35/ 12). "Orada altın bileziklerle incilerle süsleneceklerdir." (Bkz. el-Hac 22/ 23.).

⁵⁹³ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru sader, 1968), 8/ 31.

⁵⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 8/ 6.

⁵⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 8/ 127.

⁵⁹⁶ Buhârî, "Meğazi", 18.

⁵⁹⁷ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 724, 725.

⁵⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Libas", 4057; İbn Mâce, "Libas", 3595.

⁵⁹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/196.

⁶⁰⁰ Altın yüzük kullanılmasının câiz olduğuna dair rivayetler de vardır. Bu farklı rivayetleri değerlendiren Tahavî şöyle demektedir: Altın yüzük önceleri mübahtı. Daha sonra yasaklandı. Altın yüzük takmanın haram olduğunu belirten rivayetler mübah olduğunu belirten rivayetleri neshetmiştir. Bkz. Tahavî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/ 262.

⁶⁰¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 364, 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 312.

⁶⁰² Helal ve haram noktasında itibar edilen yüzüğün halkasıdır, kaşı değildir. Zira halka, yüzüğün temel yapısını oluşturmaktadır. Bu sebeple yüzük kaşının taştan, akikten, yakuttan ve benzeri maddelerden olmasında bir

kullanılıyorsa bu câizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in yüzüğünün kaşında 'Muhammedun Resûlullah' yazan altın bir yüzüğü kullandığı rivayeti⁶⁰³ söz konusudur. Esasında Hanefî mezhebinde fakihlerin çoğunluğuna göre erkeklerin gümüş yüzük takmaları mübah/helal görülmüş, altın, demir ve tunçtan mamûl yüzük takmaları ise haram kabul edilmiştir.⁶⁰⁴ Ancak kemer/ kuşak ve kılıç süsünün gümüşten olması, bunun süs amacıyla yapılması ve kullanılması câizdir.⁶⁰⁵

Altın ve gümüş dışındaki maddelerden yüzük edinme konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis-i şerifler konuyu hükme bağlamıştır. Buna göre taştan, tunçtan ve demirden yüzük edinmek haram⁶⁰⁶ kabul edilmiştir. Zira parmağında tunçtan bir yüzükle Hz. Peygamber'e gelen bir kişi putlara benzediği gerekçesiyle bundan men edilmiştir. Yine Hz. Peygamber'e parmağında demirden bir yüzükle⁶⁰⁷ gelen kişi cehennem ehlinin süsünü kullandığı gerekçesiyle bu yüzüğü takmaktan men edilmiştir.

İmam Serahsî, yeşim (yeşb) denen maddeden elde edilen yüzüğün ve akik taşının câiz olduğunu söylemiştir. Merginânî, *Camîü's-sagîr*'deki: "Ancak gümüşten olan yüzük kullanılır." ifadesinin taştan, demirden ve tunçtan yüzük edinmeyi hariç tuttuğunu dolayısı ile bunların haramlığına açık delil olduğunu söylemektedir. Molla Hüsrev ise Serahsî'nin görüşünü daha da genelleştirmiştir. Ona göre, akik taşının câiz olması ile birlikte billur, yakut gibi diğer taşların kullanılması da câiz olmaktadır. Zira taşlar arasında herhangi bir fark yoktur. İbn Âbidîn akik ve yeşimin taş cinsinden olmadığını ve dolayısı ile diğer taşları bunlara kıyas etmenin doğru

mahzur yoktur. Hatta müslümanların âdeti olduğu için kişi, [*li teamuli'n-nâsi zalike min gayri nekîrin*] yüzük kaşına kendi ismini veya Allah'ın isimlerinden birini de nakşedebilir. Yüzüğün kaşındaki taşlara altın çivilerin çakılmasında da bir mahzur yoktur. Çünkü bu çiviler elbiselerdeki nişâneler hükmünde olup tâli şeylerdendir. İbn Âbidîn'e göre çividen başka yüzüğün etrafındaki dişler gibi altından yapılan kısımlar da câizdir. (Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 312, İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 519). Bununla beraber erkeklerin taktıkları mühürlü yüzüğün iki veya daha fazla kaşı varsa bunun kullanılması câiz değildir. Zira bunda süslenme amacı bulunmaktadır. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/196).

⁶⁰³ Buhârî, "İlim", 65, Müslim, "Libâs", 2092. Hz. Peygamber'in altın bir yüzük taktığı, ancak insanların onu taklit edip altın yüzük taktıklarını görünce bundan rahatsız olduğu ve yüzüğü çıkarıp attığı sonra üzerine aynı yazıyı işlettiği gümüş bir yüzük kullanmaya başladığı nakledilmektedir. (Bkz. Buhârî, "Libâs", 47; Müslim, "Libâs ve'z-zîne", 55; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, 1/ 473).

⁶⁰⁴ Şeybânî, *Kitabü'l-âsar*, 726, 727; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 518. Kâsânî, erkeklerin altın yüzük takmalarını mekruh görmüştür. (Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/ 522).

⁶⁰⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 196; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/517.

⁶⁰⁶ Merginânî'nin *Hidâye*'sinde taş (yeşim denen maddeden elde edilen yüzük de dahil), tunç ve demirden yüzüklerin kullanılması haram tabiri ile ifade edilirken Kâsânî'nin *Bedâi'* adlı eserinde ve Mevsilî'nin *İhtiyâr*'ında bu maddelerden mamûl yüzüğün kullanılması erkek ve kadınlar için mekruhtur, denilmektedir. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 364, 365; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/525; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436.

⁶⁰⁷ Hz. Peygamber'in evlenmek isteyen ancak maddî durumu olmayan bir sahabiden mehir olarak demirden de olsa bir yüzük getirmesini istemesi demirden yüzüğün bir süre takıldığını göstermektedir. (Bkz. Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20).

olmadığını söylemektedir.⁶⁰⁸ İbn Âbidîn'e göre inci, yakut ve zümrüt gibi değerli taşların süs eşyası olarak kullanılması haramdır. Zira bunlar, kadınların süs eşyalarından sayılır.

Bunlardan ayrı olarak erkeğin yüzük dışındaki takıları kullanması hususunda olumsuz bir yaklaşım ortaya konmuştur. Ancak erkeğin inci gerdanlık takınmasının hükmü, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında farklı değerlendirilmiştir:

Ebû Hanîfe'ye göre inci, altın ve gümüş kakmalı değilse süs eşyası değildir. Zira o dönemde kadınlar, inciye altın ve gümüş kakmalı olarak kullanırlar, sade inci olarak kullanmazlardı. Ebû Hanîfe de görüşünü, zamanının örfüne dayandırmıştır. İmâmeyn'e göre ise inci, süs eşyası kabul edilir. Zira Kur'an'da denizden süs eşyaları çıkarıldığından,⁶⁰⁹ cennette mü'minlerin altın bilezik ve incilerle süsleneceğinden⁶¹⁰ haber verilir. Ayrıca insanlar arasında inci, süs eşyası olarak kullanılır, bu kullanım da kadınlar arasında yaygın olan bir durumdur.⁶¹¹ Serahsî, daha açıklayıcı ve örflerine uygun olması hasebiyle İmâmeyn'in görüşünü kabul eder.⁶¹² İbn Âbidîn'e göre, yukarıdaki âyetler esasında inci ve mercanların câiz olduğuna işaret eder. Ancak bunların yasaklığı kadınlara benzeme cihetiyle söz konusu olur. Dolayısı ile İmâmeyn'e göre bu, örfen kadınlara benzeme anlamına gelmesi yönünden haram kabul edilmiştir. Aynı şekilde erkek çocuğun halhal denilen baldır bilezik, kol bilezik takması mekruhtur. Yine erkek çocuğun kulağının delinmesi ve küpe takması helal değildir. Buruna takılan hızma ise örfte kadınların süs eşyalarından kabul ediliyorsa bu da helal olmaz.⁶¹³

2.1.4.5. Yüzük takmanın hükmü

Yüzük takmanın sünnet oluşu ve yüzük takma şekline dair farklı rivayetlere bağlı olarak farklı icthatlar söz konusu olmuştur.

Kadınların yüzük takma şekline dair fıkıh kaynaklarımızda bir bilgi bulunmamaktadır. Bu da yüzüğün kadınlar için bir zînet olduğu ve kadınların istedikleri şekilde yüzüğü parmaklarına takabileceklerini göstermektedir. Erkeklerin (mühürlü) gümüş yüzük takmasına gelince yukarıda da bahsedildiği gibi Hz. Peygamber'den gelen rivayetler (mühürlü) gümüş yüzüğün kullanılmasının cevazı için açık delildir. Ancak burada gümüş yüzüğe ihtiyacı olan sultan, kadı gibi makam sahipleri ile gümüş yüzüğe ihtiyacı olmayan kişiler arasında bir ayırım yapılmıştır. Buna göre sultan, kadı ve yüzüğe ihtiyaç duyan diğer kimselerin (mühürlü) gümüş

⁶⁰⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 364, 365; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/197; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/517, 518.

⁶⁰⁹ el-Fâtır 35/12.

⁶¹⁰ el-Hacc 22/23.

⁶¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30.

⁶¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30.

⁶¹³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 602.

yüzüğü takması sünnettir.⁶¹⁴ Buna ihtiyaç duymayan kişilerin ise yüzük takmaması daha efdal görülmüştür.⁶¹⁵ Ancak ihtiyaç duymayan kişilerin yüzüğü takmamasının daha efdal olması esasında yüzüğü kullanmalarının câiz olması anlamına gelir. Yani buradaki kerahet tenzihi kerahettir.⁶¹⁶

Yüzüğün kaşına besmele, zikir, âyet, dua ve benzeri lafızların yazdırılmasının hükmü konusunda İmam Muhammed şöyle demektedir: *"Tam bir âyet olmadıkça yüzüğün kaşına zikir yazdırmakta bir beis görmeyiz. Zira üzerinde tam bir âyet yazan yüzüğü cünüp ve abdestsiz olarak takmak uygun değildir."* Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür.⁶¹⁷

Yüzüğün ne şekilde takılacağına dair Hanefî mezhebi temel metinlerinde farklı rivayetler zikredilerek bunlar arasında tercihler yapılır. Konuyla ilgili Merginânî'nin *Hidâye*'sinde ve Mevsilî'nin *İhtiyâr* adlı eserinde şu bilgi geçmektedir: *"Erkekler yüzük kaşını avuç içine çevirirler. Kadınlar çevirmezler. Çünkü kadınlar için yüzük bir zînettir."*⁶¹⁸

Buradan anlaşıldığı üzere erkeklerin yüzük kaşını avuç içine çevirerek kullanmaları yüzüğün onlar için bir süs olarak kullanılmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum yüzüğün erkekler için bir ihtiyaç, bir nişane/sembol olarak kullanıldığının da göstergesidir. Yüzüğün hangi ele takılacağı konusunda farklı görüşler vardır. Bazı âlimlere göre, yüzük sol ele takılır, sağ ele takılmaz. Sol elin de yüzük (serçe) parmağına takılır. Bazılarına göre ise sağ ele de takılır. Zira Hz. Peygamber'den yüzüğün her iki ele de takılabileceğine dair rivayetler vardır. Bu konuda fakih Ebu'l- Leys'in Hz. Peygamber'den nakledilen sahih rivayetlerden dolayı yüzüğün her iki ele de takılabileceği görüşü mercuh bulunmuştur.⁶¹⁹

2.1.4.6. Dişlerin altın ve gümüş telle bağlanması ve altın burun

Dişlerin altın ve gümüşle bağlanması veya kaplanması meselesi geçmiş dönemlerden günümüze önemini korumuş ve bu konu her zaman ilgi uyandırmıştır. Hanefî mezhebi temel metinlerinde konuyla ilgili görüşler Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis-i şerifin anlaşılması ve yorumlanmasına bağlı olarak farklılık göstermektedir.

Bu meselede Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den nakledilen iki farklı içtihat bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerini zikretmeden önce konuyla ilgili Hz. Peygamber'den

⁶¹⁴ Gümüş yüzüğün sünnet olan miktarı Hz. Peygamber'in sahabeden birine: "Gümüş yüzük edin ve onu bir miskale tamamlama." hadisi gereğince 1 miskalden daha az miktardır. Bu da 4.25 grama yakın bir ağırlık ölçüsüdür. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 520.

⁶¹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313.

⁶¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 520.

⁶¹⁷ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 727.

⁶¹⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436.

⁶¹⁹ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 1197; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 519.

rivayet edilen hadis-i şerifi nakletmekte fayda görüyoruz. Rivayete göre Arfece b. Esed adlı sahabînin burnu Külab savaşında yaralanınca gümüşten bir burun yaptırdı. Ancak gümüş burun kokmaya başlayınca Hz. Peygamber ona altından bir burun yaptırmasını emretti.⁶²⁰ Bu hadisten çıkarılan sonuca göre Hanefî mezhebinde iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır:

Birincisi Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Ona göre, altında esas olan haram olmasıdır. Altının kullanılması ancak bir zarûrete binaen mümkün olabilir. Hadiste altın burun kullanılmasına dair ifade edilen zarûret gümüş ile giderilemediği ve koktuğu için altın burun kullanılmasına baş vurulmuştur. Dolayısı ile dişlerin altınla bağlanması ve kaplanması gerektiğinde bu ihtiyaç, erkeklerin bazı durumlarda kullandığı gümüş tel ile giderilebilir. Bu sebeple dişlerin altınla bağlanması câiz değildir. Gümüşle bağlanması ise câizdir.

İkincisi İmâmeyn'e ait olan görüştür. Onlara göre, dişlerin buruna kıyasla altınla bağlanması/kaplanması câizdir. Zira altın burun kullanılmasında ortaya çıkan zarûret dişte de bulunmaktadır.⁶²¹

Merginânî bu iki farklı içtihatla ilgili *Bidâye* metninde "*dişler altınla bağlanmaz, gümüşle bağlanır*" diyerek Ebû Hanîfe'nin görüşünü daha kuvvetli bulmuştur. Mevsilî, Molla Hüsrev, İbrâhim Halebî de aynı görüşü tercih etmiştir. Şeyhîzâde, Damat şerhinde Hz. Peygamber'in Arface'ye verdiği altın burun kullanma izninin ona mahsus olduğunu, bunun dişe kıyas edilemeyeceğini belirterek Hanefîlerin görüşünün Ebû Hanîfe'nin içtihadı yönünde olduğunu ifade etmiştir. İbn Âbidîn bu konuda bir tercihte bulunmayıp bu iki görüşün arasının bulunabileceğini söylemiştir.⁶²²

Bu çerçevede günümüzde fakihlerin çoğunluğunca tedavi amacıyla, tıbbî bir zarûret veya ihtiyaç olması durumunda altının diş kaplamada kullanılmasında, altından diş yapılmasında bir sakınca olmadığı görüşü öne çıkmıştır. Zarûret yoksa başka madde kullanılması daha uygundur.⁶²³

Burnun altın ve gümüşle kaplanmasıyla ilgili yukarıdaki bilgiler ışığında günümüzde vücudun dış görüntüsünü güzelleştirmeyi amaçlayan estetik ameliyatlara hakkında da bilgi

⁶²⁰ Ebû Dâvûd, "Hatem", 7; Tirmizî, "Libâs", 31.

⁶²¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 521. Tahâvî Şerhu meani'l-asar adlı eserinde mütekaddimundan bir topluluğun dişleri altınla kaplamanın mübah olduğuna dair rivayetleri olduğunu söylemiş ve bu rivayetlerden bir kısmını aktararak şöyle demiştir: Bu rivayetler Muhammed b. Hasen'in görüşüne uygun düşmektedir. Biz de bu görüşü kabul ediyoruz. Bkz. Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/ 259.

⁶²² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313 Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/196, 197; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 521. Diğer üç mezhebin görüşü de İmâmeyn'in görüşü ile aynıdır. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/196, 197).

⁶²³ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 87; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 7. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 521.

vermek uygun olacaktır. Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere, klasik dönem âlimleri vücudun üzerinde yapılacak cerrahî ve estetik müdahalelerde ihtiyaç ve zarûret durumuna göre hüküm vermişlerdir. Bu çerçevede fakihler, parmak, diş gibi doğuştan uzvu fazla olan kişilerin zararı gidermek, hilkate ve yaratılışa dönüş amacıyla gerçekleştirdikleri estetik işlemleri câiz görmüşlerdir. Bu manada kişiyi toplumda aşağılık kompleksine iten, psikolojik olarak eziyet ve sıkıntı yaşamasına sebep olan şekil bozuklukları, yanık, şaşılık gibi kusurların giderilmesi de tedavi mahiyetinde olduğundan câiz görülmüştür.

Ancak beden üzerindeki müdahaleler günümüzde daha çok çekici, genç ve zinde görünmek gibi estetik saiklerle yapılmaktadır. Bu ise hilkati değiştirme, Allah'ın yarattığı şekli ve sûreti bozma, değiştirme kapsamına girmektedir. Örneğin, burun (rinoplasti),⁶²⁴ kulak, göğüs,⁶²⁵ bacak, çene ve dudak⁶²⁶ estetiği, aşırı yağların alınması,⁶²⁷ yaşlılık sebebiyle kırışıklıkların ve yüz cildinin gerdirilmesi (botoks)⁶²⁸ gibi tasarruflar genellikle bu amaçlarla yapılmaktadır. Bu tür estetik işlemlerin yapılmasına belli şartlar çerçevesinde cevaz verilmiştir. Bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Tıbbî ihtiyaç ve zarûret halinde baş vurulmalı. Bunun dışında bir gaye için estetik müdahale yapılmamalı.
- b) Hilkati, aslî sûret ve şekli değiştirme kastı olmamalı
- c) İnsanları aldatma ve kandırma gibi bir amaç taşımamalı.
- d) Karşı cinse benzeme gibi bir amaç için yapılmamalı
- e) Daha kolay ve basit bir çözümün bulunmaması.

⁶²⁴ Rinoplasti (burun estetiği) ülkemizde ve yurt dışında en çok yapılan estetik uygulamalardan biridir. Burun estetiği genellikle üç amaçla yapılmaktadır. İşlev ve görüntü bozukluğu, görüntü bozukluğu ve normal görüntüyü güzelleştirme. Burun estetiğinin fikhî hükmü konusunda üç görüş bulunmaktadır. Buna göre bazı âlimler, zorunlu olmadığı halde yaratılışı değiştiren her burun estetiğinin haram olduğunu söylemişlerdir. Bazı âlimler ise işlev ve görüntü bozukluğu sebebiyle yapılan burun estetiklerinin tedavi kapsamında olduğunu söyleyerek bunu câiz görürler. Bazı fakihler, işlev ve görüntü sebebiyle normal olan buruna estetik müdahalede bulunmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. Bkz. Hüseyin Baysa, *Fikhî Açısından Beden Estetizasyonu*, (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020), 182, 183.

⁶²⁵ Doğuştan veya sonradan göğüslerinde anormallik bulunan bir kadının sağlığına zarar vermeyecekse tıbben uygun görülen tedavi şekilleriyle göğüslerini düzeltmesi caizdir. Ancak tedavi amacı taşımayan daha güzel ve çekici görünmek için göğse estetik operasyon yapılması/yaptırılması caiz değildir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 2. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 43.

⁶²⁶ Dudak estetiğinin fikhî hükmü konusunda iki durum söz konusudur: Buna göre doğuştan veya sonradan meydana gelen şekil bozukluğunu ortadan kaldırmak için yapılan estetik müdahale caizdir. Ancak yaşa göre normal olup gençlik dönemine göre deforme olmuş dudaklara yapılan estetik uygulama caiz değildir. Zira bu Allah'ın yarattığı şekli değiştirme anlamına gelir ve kişinin sağlığına da uzun vadede zarar verir. Bkz. Baysa, *Fikhî Açısından Beden Estetizasyonu*, 184, 185.

⁶²⁷ Aşırı yağlanması olan bir kişinin sağlık açısından gerekli görülmesi halinde fazla yağlarını aldirmasında dinen bir sakınca yoktur. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 22.

⁶²⁸ Botoks, bir çeşit toksin olup clostridium botulinum denilen havasız ortamda yaşayan bakteriden üretilmek tedir. Botoks sinirleri geçici olarak bloke ettiğinden göz kapaklarının istemsiz kasılması, tik, şaşılık ve konuşma bozukluğu gibi birçok hastalığın tedavisinde kullanılmaktadır. Botoksun fikhî hükmü konusunda şunu söylemek mümkündür: Botoks, genel amacı itibariyle estetik müdahale niteliğinde olduğundan beden veya ruh sağlığı açısından gerekli olmadıkça yapılması caiz değildir. (Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 519, 520).

f) İşlemin kişinin zannı galibine göre bir yararının olması, yapılmamasının ise kişiye somut bir zararının olması.⁶²⁹

2.1.4.7. Çocukların altın, ipek ve benzerini kullanması

Altın ve ipeğin kullanılması erkeklere haram kılınmıştır. Bunların çocuklar tarafından kullanılması hususu da kaynaklarımızda değerlendirilmiştir.

Buna göre erkek çocukların altın takınmaları ve ipek giymeleri mekruh görülmüştür. Bu hükümdeki gerekçe, onların altın ve ipek kullanma konusunda alışkanlık kazanmamalarıdır. Bu gerekçeden hareketle kötü fiilleri terketmeyi âdet haline getirmeleri için çocuklara namaz kılmaları emredilir. İçki gibi haram fiillerden de çocuklar men edilir. Bununla beraber çocuklara altın takılır ve ipek giydirilirse bunun günahı çocuğa değil, giydirene ait olur. Zira giyme/giydirme fiilleri çocuklara değil giydirene nispet edilir.⁶³⁰

Çocukların, erkek ve kız olmak üzere inci ve benzerlerini takı olarak kullanmaları konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den iki farklı içtihat bulunmaktadır:

Ebû Hanîfe'nin görüşüne atıfla bazı âlimler, incinin yanında yakut, zümrüt gibi değerli taşların kız ve erkek çocuklar tarafından takı olarak kullanılmasının câiz olduğunu söylemişlerdir.

İmâmeyn'in görüşüne atıfla bazı âlimler de incinin erkeklerce takı olarak kullanılmasının haram olduğunu kabul etmiştir. Zira inci ve benzerleri, kadınların süs eşyalarındandır.

İbn Âbidîn, bu konuda "... İkisinden de taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyaları çıkarırsınız..." âyeti⁶³¹ ve "Yeryüzünde ne varsa onların hepsini sizin için var eden, sonra göğe yönelerek onları yedi gök olarak yaratıp düzene koyan Allah'tır ve Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir." âyetine⁶³² dayanarak bunun ilke olarak câiz olduğunu söylemektedir. Ona göre bunları kullanmanın yasak olması kadınlara benzeme cihetindendir. Zira inci, yakut, zümrüt gibi taşlar kadınların süs eşyalarındandır. Dolayısı ile bu konuda "*Resûlullah kadınlara benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lanet etti*"⁶³³ hadisi varid olmuştur. Bu hadis de incinin kullanılmasının yasaklığına delalet eder. İbn Âbidîn, mezhepte mutemet olan görüşün, inci ve benzerlerini erkeklerin kullanmasının haram olduğu

⁶²⁹ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum* II, 82-84.

⁶³⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 436; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 198, 199; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 522.

⁶³¹ el-Fâtır 35/12.

⁶³² el-Bakara 2/29.

⁶³³ Buhârî, "Libâs", 62; Ebû Dâvûd, "Libâs", 28.

görüşünü naklettikten sonra bu takıların dışında, erkeklerin kullandığı başka süs eşyaları olduğunu, buradaki haramlığın örften kaynaklandığını ve bu nedenle haramlığın mutlak olmadığını söylemiştir.⁶³⁴

2.1.4.8. İpek mendil taşıma

İnsanlar için en ideal prensipleri teşri kılan İslâm dini müslümanların gündelik hayatında kullandıkları eşyalar için sosyal adaleti gözetici ve insanları israfa ve lükse sevketyecek ilkeler getirmiştir. Bu prensiplerden birisi de ipeğin kullanılması hakkındadır.

Halis ipeğin veya malzemesinin çoğunluğu ipek olan giyecekler ile altının erkeğe haram olduğu bilinmektedir. İpeğin bir temizlik aracı olarak kullanılması hakkında İslâm âlimleri genel nasslar çerçesinde ve kullanılma maksadına göre bunu değerlendirmişlerdir. Buna göre ipek mendilin teri silmek ve sümkürmek için kullanılması mekruh görülmüştür. Bu mekruhluk ipeğin kibirlenme maksadı ile kullanılması durumunda geçerlidir. Ancak sadece terin verdiği rahatsızlığı ve kiri gidermek için kullanılıyorsa bunda bir beis olmaz. Aynı şekilde müslümanların âdet haline getirdikleri üzere ipek, abdest sonrası azaları kurutmak için kullanılır ise bunda da bir sakınca yoktur. Bağdaş kurarak yaslanmada olduğu gibi eğer bu, kibirlenme kastıyla kullanılırsa yine mekruh hükmünde olur.⁶³⁵

Anlaşıldığı üzere ipek mendilin normal durumlarda kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Zira ipek mendil kullanımı ipek giysi gibi değerlendirilmemiştir. Zira mendili kullanmak, elbiseyi giymek gibi değildir. Aksine o bir temizlik aracıdır. Bununla birlikte ipeğin kullanımındaki kerahet onun kibir alâmeti olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

2.1.5. Cinsel Hayata ve Mahremiyet Sınırlarına Dair Meseleler

İnsanların gerek hemcinsleri gerekse karşı cinsleri ile ilişkilerinde İslâm dinin getirdiği ölçü ve sınırlamalar, onların izzet-i nefsinin, fıtratını ve muhtemel sapma ve aşırılıklarını önlemeyi amaçlamıştır. Bu sebeple birbirine mahrem olan kimselerle namahrem olan kimselere göre farklı hükümler teşri' kılınmıştır. Mahrem kavramı, kendileri ile evlenmenin dinen yasak olduğu kimseleri ifade ederken namahrem kavramı ise, birbirleri ile evlenmelerinde dinen bir yasak olmayan kimseleri ifade eder.

⁶³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 9/ 602.

⁶³⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 365; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 435; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313; Şeyhîzâde, *Mecmeu 'l-enhur*, 4/ 199.

İslâm fıkında birbirine mahrem olan kimselerle ilgili getirilen ölçü ve sınırlamalarda, daha müsamahalı ve esnek bir yaklaşım ortaya konmuştur. Bu bağlamda mahrem yakınlar arasında var olan yakın ilişki, bir arada yaşama mecburiyeti ve fitraten şehvî duyguların bulunmaması nedeniyle fakihler, ilgili âyet ve hadisler ışığında daha kolaylaştırıcı ve genişletici içtihatlarla bulunmuşlardır. Bu içtihatları, mahremlerin birbirine bakması, dokunması ve bedenın açık olan kısımlarının görülmesi ve gösterilmesi gibi durumlarda görmek mümkündür. Bununla birlikte fitneden koru/nmak gibi bazı istisnaî hallerde koruyucu tedbir ve yasaklamalar getirilmiştir. Nâmahrem kimselerin birbirleri ile ilişkilerinde İslâm dininin getirdiği ölçü ve yasaklar ise bahsedildiği gibi insanı/insan onurunu, fitratı ve bir bütün olarak aileyi ve toplumu korumayı hedefleyen ilkeleri ihtiva eder.

Cinsel hayata ve mahremiyete dair meseleler başlığı altında gerek mahremler gerek nâmahremler arasında, gerekse evlenme gibi daha özel durumlarda mahremiyet ölçü ve kurallarına dair hüküm ve görüşleri Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynakları çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

2.1.5.1. Erkeğin yabancı bir kadına bakmadaki mahremiyet sınırı

Erkeğin yabancı bir kadına bakmadaki mahremiyet sınırları, ilgili nasslarla tespit edilmiş, tafsilata dair bazı hususlar ise fakihlerin içtihadı ile belirlenmiştir.

Buna göre, bir erkek ilke olarak mahrem olmayan bir kadının ancak yüzüne ve ellerine bakabilir.⁶³⁶ Yüzü ve elleri dışındaki bir yerine bakması câiz değildir. Bu hüküm erkek şehvetten emin olduğunda geçerlidir. Nitekim âyet-i kerimede: *"Yüz ve eller gibi görünen kısımlar hariç zinet yerini göstermesinler."*⁶³⁷ buyrulur. Bu âyet-i kerimede ifade edilen "kendiliğinden görünen kısımdan" maksadın ne olduğuna dair farklı görüşler vardır. Sahabenin çoğunluğuna göre bundan maksat, sürme ve yüzüktür. Sürme ve yüzükten maksat ise bunların yeri olan yüz ve ellerdir. Çünkü yüzün ve ellerin görülmesinde zarûret söz konusudur. Örneğin sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için kadınlar, erkeklerle alışverişte bulunmaya ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle ellerinin ve yüzlerinin görülmesinde⁶³⁸ zarûret bulunmaktadır. Zâhiru'r-rivaye'de

⁶³⁶ Kâsânî şehvet ve fitne korkusu sebebiyle efdal olan, genç erkeğin yabancı bir kadının yüzüne bakmaması veya genç bir kadının yabancı bir erkeğin yüzüne bakmamasıdır, demiştir. (Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/493). İbn Âbidîn de esas hüküm bu olmakla beraber fesadüzzaman sebebiyle genç kadınlar, erkeklerin arasında yüzünü açmaktan men edilir. Bu, yüzün avret olmasından değil, fitne ve şehvetten güvende olmak içindir, diyerek aynı noktaya dikkat çeker. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/79.

⁶³⁷ en-Nûr 24/ 31.

⁶³⁸ Kadının elbisesi kalın ve bedenine yapışmıyorsa onu ve bedenini düşünmekte bir beis yoktur. Zira bakılan şey elbisedir, beden değildir. Elbise ince, şeffaf ve vücut hatlarını belli ediyorsa veya elbise kalın ancak vücut hatlarını belli ediyorsa ona bakmak helal değildir. Beden hatları ortaya çıkan kadın, giyinik çıplak olarak adlandırılır. Hz. Peygamber'in de giyinik çıplaklara dair laneti söz konusudur. (Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/496; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202).

ayakların görülmesinde zorunluluk olmadığı belirtilse de sahih olan görüş Ebû Hanîfe'ye ait olmalıdır. Ona göre, yüz ve eller⁶³⁹ dışında ayaklara bakmak da câizdir.⁶⁴⁰ Zira kadın, ayakları üzerinde yürümek zorundadır. Ayakların örtülmesi özellikle fakir insanlar için bir meşakkat oluşturmaktadır. Ve âdeten yürürken ayaklar açılmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre, erkeğin kadının ayaklarına bakması câiz olduğu gibi kollarına bakması da câizdir. Zira kollar da örf ve âdete göre ekmek pişirirken, çamaşır yıkarken genellikle açılıp görülen yerlerdendir.⁶⁴¹

Erkeğin, mahremi olmayan kadının el, yüz ve ayaklarına bakmasının câiz olması yukarıda da ifade edildiği gibi ancak şehvetten emin olunduğu zamandır. Eğer erkek şehvetten emin değilse⁶⁴² ihtiyaç dışında kadının yüzüne de bakamaz. Çünkü Hz. Peygamber: *"Her kim yabancı bir kadının güzel yerlerine şehvetle bakarsa kıyamet gününde gözlerine eritilmiş kurşun dökülür."*⁶⁴³ buyurmaktadır. Bu hadisten anlaşıldığı üzere kişi şehvet korkusu taşıdığı anda ancak hâkimin kadın hakkında hüküm vermesi, şahidin de kadına şahitlik yapması gibi durumlarda kadına bakabilir. Zira bu gibi durumlarda kadının tanınmasına ihtiyaç vardır.⁶⁴⁴

2.1.5.2. Kadına dokunmak

Erkeğin mahremi olmayan yabancı bir kadına dokunması hususunda genel ilke şudur: Erkeğin, şehvetinden emin olsa bile yabancı bir kadının elini tutması ve yüzüne dokunması helal değildir. Zira Hz. Peygamber: *"Her kim, hiçbir meşru gerekçesi olmadan bir kadının eline dokunursa kıyamet gününde insanlar arasında hüküm verilinceye kadar eline bir kor konur."*⁶⁴⁵ buyurmuştur.

Bu hadisten anlaşıldığı üzere zarûret ve kaçınılmaz bir durum olmaksızın yabancı bir kadının elini tutmak ve yüzüne dokunmak câiz değildir. Bakma ile dokunma arasındaki fark

⁶³⁹ Avuç kelimesi, sözlükte elin hem içini hem dışını ifade eder. Ancak örfte avuç, elin sırtını kapsamaz. Buna göre Zâhiru'r-rivaye, elin lügatteki kullanımını esas alarak avucun arkasının avret olduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber İbn Âbidîn, Kıvâmüddin el-Kâkî'nin Hidâye'ye yazdığı *Mi'racü'd-Diraye* adlı şerhine atıfla örf ve âdette avuç, elin sırtını kapsamadığı için elin sırtının avret olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/78.

⁶⁴⁰ Ayakların avret olup olmadığına dair üç farklı görüş vardır: Bunlardan mutemet olan birinci görüşe göre, ayaklar avret değildir. İkinci görüşe göre, ayaklar mutlak olarak avrettir. Diğer görüşe göre ise ayaklar, namaz dışında avret, namaz içinde avret değildir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/78.

⁶⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 152, 153; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 432; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/531. Ayrıca bkz. Halil b. Abdilkadir en-Nahlâvî, ed-Düreru'l-mübaha fi'l-hazri ve'l-ibaha, (Dimeşk: Matbaatü'l-itidal, 1366/1947), 106.

⁶⁴² Buradaki "emin değilse" ifadesi, erkeğin şehvetinin tahrik olunacağını bildiği veya kanaat ettiği durumlarda olduğu gibi, şehvet tahrikinden şüphelendiği halde de bakmasının mübah olmayacağına delalet eder. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366.

⁶⁴³ Zeylei, *Nasbu'r-raye*, 4/ 308.

⁶⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 153; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/492; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 432; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202.

⁶⁴⁵ Zeylei, *Nasbu'r-raye*, 4/ 380.

bakmada zarûret ve belvanın olmamasıdır. Ayrıca dokunmanın hükmü bakmaktan daha ağırdır. Zira şehvetle dokunmak sıhriyet haramlığını doğurduğu halde bakmak sıhriyet haramlığını doğurmaz. Yabancı kadının eline ve yüzüne dokunmanın helal olmaması hükmü, şehvet duyan genç kadınlar için geçerli olan bir husustur. Eğer kadın şehvetten kesilmiş, acûze bir kadın ise fitne korkusu olmadığından onun elini tutmakta/tokalaşmakta bir beis yoktur.⁶⁴⁶ Zira Hz. Peygamber'in biat alırken yaşlı kadınlarla tokalaştığına dair rivayetler söz konusudur. Ayrıca Hz. Ebû Bekir halife iken daha önceden süt emdiği kabileleri ziyaret eder ve oradaki yaşlı kadınlarla tokalaşırdı. Abdullah b. Zübeyr de Mekke'de hastalanınca kendine bakması için yaşlı bir kadın kiralamıştı. O, tedavi amacıyla Zübeyr'in ayağına masaj yapar ve saçını düzeltirdi.⁶⁴⁷

2.1.5.3. Küçüklere bakmak ve dokunmak

Küçük yaştaki erkek çocuklar için fıkhîta "emred" tabiri kullanılır. Emred, bıyıkları terlemiş, sakalı bitmemiş erkek çocuğa denir. İki yandan zülüfleri biten erkek de emred hükmündedir.

Emredlikte bıyığın terlemesi ve erkeklik çağına ulaşmış olma emredliğin başlangıcını değil sınırını ifade eder. Emredin yüzüne şehvetle bakmak ve emredten faydalanmak hiçbir şekilde helal değildir. Âlimler, emredlere cinsel arzu duyma kastıyla bakılmasının haramlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak lezzet duymaksızın ve fitne söz konusu olmaksızın bakmanın câiz olduğu konusunda da ittifak vardır.⁶⁴⁸

Çok küçük çocukların erkek olsun kız olsun avreti konusunda ilke olarak bir sınırlama yapılmamıştır. Yani bu çocuklara bakmak ve dokunmakta bir beis yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in, torunları Hasan ve Hüseyin'in avret yerlerini sevdiğine dair rivayetler vardır. İmam Muhammed avret sınırlaması olmayan bu çocukların yaş sınırını, konuşmaya başlamadan önceki dönem olarak takdir etmiştir. Bu yaştan on yaşına kadar olan dönemde çocukların avreti, galîzadır. Bu da büyüklerin avret-i galîzaları ile aynı olan bir ölçüdür. Bu yaş dönemindeki çocuklara bakmak, şehvet yaşına⁶⁴⁹ geldikten sonraki bakmaktan daha hafiftir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Bununla beraber (yaşlı) erkek, kendi nefsinden ve kadından emin değilse dokunmaktan sakınmalıdır. Yani dokunması helal olmaz. Ancak İmam Muhammed'e göre, burada erkek veya kadından biri acûze ise mutlak olarak birinin diğerine dokunması mübahtır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/529.

⁶⁴⁷ Zeyleî, *Nasbu'r-raye*, 4/ 240; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 154; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 432; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 203.

⁶⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/80.

⁶⁴⁹ Âlimler şehvet yaşının sınırı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazılarına göre şehvet sınırı yedi yaştır. Bazılarına göre dokuz yaş şehvet yaşıdır. Sahih olan ve nazarı itibara alınması uygun olan diğer bir görüşe göre ise, şehvet yaşı sınırını belirlemede yaşa itibar edilmez. Esas olan cinsel ve fiziksel açıdan belli bir gelişmişlik haline gelmiş olmaktır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/81.

⁶⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 155; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 433; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/81.

2.1.5.4. Hâkim ve şahidin kadına bakması

Yabancı bir kadına bakma hususunda esas olan hüküm şehvetten emin olunduğunda onun eline ve yüzüne bakmanın câiz olduğudur. Ancak bazı zarûrî durumlarda bu hükmün dışına çıkılabilir. Şöyle ki, insanların hak ve hukukunu koruma durumlarında hâkim ve şahitler için şehvetten emin olmasalar bile kadına bakmakta zarûret söz konusu olur. Örneğin bir kimse, kadın hakkında şahitliği yerine getirmek için çağrıldığında⁶⁵¹ veya hâkim kadın hakkında karar verme durumunda olduğunda zarûretten dolayı kadına bakabilir. Ancak bu durumda şahit veya hâkimin kadına bakmalarındaki amaç ve niyet, şahitliği yerine getirme ve hükmü bildirme olmalıdır. Zira fiilen kendini sakınma durumu olduğunda fiilen o şeyden sakınmak gerekir. Fiilen sakınma imkânı olmadığında ise niyetle sakınmak gerekir.⁶⁵²

2.1.5.5. Evleneceği kıza bakmak

Bir kimsenin evlenip yuva kurmak niyeti ile yabancı bir kadına bakmasında kolaylık vardır. Zira evlenecek kimselerin birbirini sevmesinin ve birlikte mutlu bir yuva kurabilmesinin yolu öncelikle birbirlerini tanımaktan geçmektedir. Bunun için de kişilerin birbirlerini görmesi önemli hale gelmektedir.

Bu nedenle Hz. Peygamber evlenme niyetinde olan Muğire b. Şu'be'ye şöyle demiştir: *"Onu gör, çünkü bakmak aranızdaki sevgi bağlarının oluşması için daha iyidir."*⁶⁵³ buyurmuştur. Bu hadisten anlaşıldığına göre evlenme niyetine olan insanların birbirini görmesi ve beğenmesi, evlilik hayatlarının mutluluğu ve geleceği için bir ön başlangıç, bir binanın ilk temel taşı mesabesindedir. Temelinde sevgi ve muhabbet olan evliliğin, huzuru ve geleceği de o derece sağlam olur. Dolayısı ile bu büyük faydayı temin için birbirini görmenin önemi ve ihtiyacı daha iyi anlaşılmaktadır.

⁶⁵¹ Bir olaya şahit olmak için çağrılan ve şehvet duyacağını bilen kimse hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı fakihler şehveti gidermeyi değil de şahit olmayı kastetmesi koşuluyla bunu da caiz görmüşlerdir. Ama doğru olan, bunun helal olmadığıdır. Çünkü bir olaya şahit olmada bir zorunluluk söz konusu değildir. Şehvet duymadan şahit olacak birileri de bulunabilir. Şahitliği yerine getirmek ise böyle değildir. Çünkü bu durumda kişi olaya şahit olarak bu emaneti üzerine almış ve şahitlik etmesi belirginlik kazanmıştır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 10/154, 155.

⁶⁵² Serahsî, *el-Mebsut*, 10/ 154, 155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/492; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 366, 367; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 432; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202, 203. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/80.

⁶⁵³ Tirmizî, "Nikâh", 1087; Nesâî, "Nikâh", 3236, 3237; İbn Mâce, "Nikâh", 1865.

Buna göre fakihler, evlenme niyetinde olan kişinin şehvet olsa bile kadının yüzüne bakabileceğini, bunda bir beis olmadığını söylemişlerdir. Ne var ki, bakmadaki amaç şehveti tatmin değil, sünneti yerine getirme niyeti olmalıdır.⁶⁵⁴

2.1.5.6. Bakma ile ilgili zarûret

Kadın ve erkek için bakılması câiz olmayan bölgelere ancak zarûrî durumlarda ve zarûret miktarınca bakılması câizdir. Zarûrî durumların esas hükümden istisna edildiğine dair delilleri Kur'an-ı Kerim'de görmekteyiz. Nitekim Yüce Allah şarap içmeyi, meyte ve domuz eti yemeyi zarûrî durumlarda mübah kılmıştır.⁶⁵⁵ Yine *"Allah dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklememi."*⁶⁵⁶ ve *"Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği kadarıyla yükümlü kılar."*⁶⁵⁷ âyet-i kerimleri bu hükmün delilleridir. Zarûrî durumlarda normal zamanların ötesinde insan gücünü aşan ve meşakkat olan zorluklar vardır. Bakma ile ilgili zarûrî durumlarda yapılacak işler ancak mahalline bakmak sûretiyle yerine getirilebilecek işlerdir. Buna göre bakma ile ilgili zarûreti üç kısımda incelemek mümkündür:

a) Erkeğin erkeğe bakması: Buna göre erkek bir doktorun, tedavi amacıyla sünnet edilecek bölgeye, avret ve hukne/lavman yerlerine bakması câizdir.

b) Erkeğin kadına bakması: Erkeğin kadına bakmasını gerektiren durumlarda ise esas olan ve uygun olan hemcinslerin birbirine bakmasının daha hafif olması ve fitneden uzak olunması nedeniyle öncelikle tedavi yönteminin kadınlara da öğretilmesidir. Tedaviyi öğretecek kadın bulunamazsa o takdirde erkeğin kadının zarûret mahalline zarûret miktarınca bakması câizdir. Nitekim Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda bu duruma şöyle işâret edilmiştir: *"Erkeklerin bakması mübah olmayan bir yerinde yara çıkan kadının bu yarasını tedavi edecek veya öğretildiğinde tedaviyi öğrenip uygulayacak bir kadın bulamadıklarında yaralı kadının ölmesinden veya bir musibete uğramasından veya dayanamayacağı bir sancıya yakalanmasından korkarlarsa yara mahalli dışında kadının her yerini örtmek sûretiyle kadını bir erkeğin tedavi etmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Erkek de tedavi ettiği bölge dışındaki yerlerden mümkün olduğunca gözlerini sakındırır. Zira farklı cinslerin birbirine bakması daha ağırdır. Burada zorunluluk durumunun tahakkuk etmesine yani tam olarak gerçekleşmesine itibar edilir. Buradaki zorunluluk da kadının ölme korkusudur."*⁶⁵⁸

⁶⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 6/493; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 367; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 433; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 203, 204; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/532.

⁶⁵⁵ el-Bakara 2/ 173.

⁶⁵⁶ el-Hac 22/ 78.

⁶⁵⁷ el-Bakara 2/ 286.

⁶⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 157.

c) Kadının kadına bakması: Kadının kadına bakmasını gerektiren zarûrî durumlara gelince aynı şekilde kadın, hemcinsinin zarûret mahalline ancak zarûret miktarınca bakabilir. Bunun ötesine geçmez.⁶⁵⁹

2.1.5.7. Erkeğin erkeğe bakması

Erkeğin erkeğe bakmasının sınırı ile ilgili hükümler Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler çerçevesinde belirlenmiştir. Hanefî mezhebinde erkeğin avret yerlerine dair tespitler konuyla ilgili rivayet edilen hadislerle göre şekillenmiştir.

Bir rivayete göre, *"Erkeğin avreti, göbeğin altından dizlerin altına kadar olan kısımdır."*⁶⁶⁰ denilmektedir. İbn Ömer (r.a.)'den nakledilen başka bir rivayete göre ise, *"Hz. Peygamber izar kuşandığı zaman göbeğini gösterirdi."*⁶⁶¹ diye buyrulmaktadır. Hanefiler, erkeğin avret yerinin sınırlarını belirlemede bu hadisleri esas almışlardır. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre göbek, avret yeri sayılmamakta ancak diz avret yeri sayılmaktadır. Diz, bacak ile uyluk kemiklerinin bittiği bir yer yani haram ile helalin kesişme noktasını oluşturmaktadır. *"Bir şeyde helal ve haram birleşince haram helale üstün gelir."*⁶⁶² hadisi gereğince ve ihtiyaten dizin haram olduğu kabul edilmektedir. Ancak dizdeki avretlik hükmü diğer yerlere göre daha hafiftir.⁶⁶³ Göbeğin avret yeri sayılmamasının bir nedeni de bu konuda örfün oluşmasıdır. Zira insanlar, asırlar boyunca kimse yadırgamaksızın hamamda göbeklerini açagelmışlerdir. Dolayısı ile bahsedilen avret yerleri hariç, erkeğin sair yerlerine bakmanın câiz/helal olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁶⁴

2.1.5.8. Kadının kadına bakması

Kadınların birbirlerine bakmasının hükmü hususunda cins birliğinden kaynaklanan bir kolaylık söz konusudur. Kadının hemcinsine bakması konusunda erkeğin erkeğe bakmasında olduğu gibi cins birliğine itibar edilmiştir.

⁶⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 156, 157; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/497; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 367; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 429; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 199, 200; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/533.

⁶⁶⁰ Ebû Dâvûd, *"Libâs"*, 34; Dârekutnî, *"Sünen"*, 1/ 230; Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, 2/ 229; Zeyleî, *Nasbu'r-raye*, 1/ 239.

⁶⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübra*, 1/ 459; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 1/ 137.

⁶⁶² Abdurrezzak, *Musannef*, 7/ 199; Beyhakî, *"Sünenü'l-kübra"*, 7/ 169; Zeyleî, *Nasbu'r-raye*, 4/372.

⁶⁶³ Bu nedenle dizini açan kimse kibar bir şekilde uyarılır. Baldırını açan kimse şiddetli bir şekilde uyarılır. Edep yerlerini açan kimse ise uygun bir şekilde terbiye edilir. Bkz. Merginânî, *Hidaye*, 4/ 368; Mevsîlî, *İhtiyâr*, 4/ 429; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/526.

⁶⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 146; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/497; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 368; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 430; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 200; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/526.

Kadının kadına bakabileceği sınırlar konusunda farklı görüş⁶⁶⁵ olsa da sahih olan görüşe göre erkek, erkeğin avreti dışındaki yerlere bakabildiği gibi kadın da erkeğin erkekle olan avret sınırları ölçüsünde hemcinsinin aynı yerlerine bakabilir. Zira kadınlar, kendi aralarında daha rahat bulunma zarûreti içindedirler. Hanefî mezhebinde genel bir ilke olarak erkek nasıl hemcinsinin avret yerlerinin dışına baktığında şehvet duymazsa, kadının da aynı durumda olduğu kabul edilir. Ayrıca İslâm beldelerinde öteden beri kadınlar için hamamların yapılması ve onların hamamlara gitmelerine izin verilmesi şeklinde bir örfün bulunması, kadınların kendi aralarındaki avret sınırlarını belirleyen hükmü de teyit eder.⁶⁶⁶

Gayri müslim veya müşrik kadının müslüman bir kadına bakması ise yabancı bir erkeğin bakmasındaki durum gibidir. Buna göre müslüman kadının zimmi kadınların yanında açılması, cilbab ve eteğini çıkarması câiz olmaz.⁶⁶⁷

2.1.5.9. Erkeğin eşine bakması ve dokunması

Erkeğin eşine bakması ve bunun sınırlarının nereye kadar olduğu meselesi, ilgili âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerin ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Konuyla ilgili, *"Onlar ki iffetlerini korurlar, sadece eşleri ve ellerinin altındaki cariyelerle yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir."* âyet-i kerimesi⁶⁶⁸ ve *"eşin ve cariyen dışındaki kadınlardan gözünü sakındır."*⁶⁶⁹ hadis-i şerifi konunun hükmünü tayinde belirleyici olmuştur. Bu âyet-i kerimeden anlaşıldığı üzere erkeğin eşine bakmasının ötesinde ona dokunması ve onunla cinsel birlikteliği de helaldir. Buna göre bir erkeğin eşinin her tarafına mutlak olarak (şehvetli veya şehvetsiz) bakması helaldir. Bununla beraber güzel ve uygun (evlâ) olan eşlerin birbirinin avret yerine bakmamasıdır.⁶⁷⁰ Zira Hz. Âişe: *"Ben Resûlullah (s.a.s.) ile uzun süre birlikte olmama rağmen ne o benden gördü ne de ben ondan gördüm."* demiştir. Hz. Peygamber de *"Biriniz ailesiyle cinsel ilişkiye gireceği zaman imkânı oranında*

⁶⁶⁵ Ebû Hanîfe bu konuda farklı görüştedir. Ona göre kadının kadına bakması erkeğin kendi mahremlerine bakması gibidir. Yani erkeğin, kadının sırt ve karın bölgesine bakması câiz değildir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 147, 148; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 368.

⁶⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 147, 148; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 367, 368; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 430; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 200, 201; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/533.

⁶⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/534.

⁶⁶⁸ el-Mü'minûn 23/5, 6.

⁶⁶⁹ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/3; İbn Mâce, *"Nikâh"*, 28; Ebû Dâvûd, *Hemmam* 2; Tirmizî, *"Edep"*, 22; Zeylei, *Nasbu'r-raye*, 4/ 314.

⁶⁷⁰ Ayrıca, erkeğin kendi avret yerine bakmamasının uygun olduğu görüşü de vardır. Zira Hz. Ebû Bekir'in avret yerine bakmadığı ve sağ elle dokunmadığı ifade edilir. Bununla birlikte İbn Ömer'in görüşü üzere bazıları, lezzet alma duygusu/tatminlik tam olarak gerçekleşsin diye cinsel ilişki sırasında eşin avret yarına bakılmasının en uygun olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 148, 149; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/430; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 201.

örtünsün. Eşeklerin soyunduğu gibi soyunmasınlar.”⁶⁷¹ buyurmuştur. Ayrıca avret yerine bakmanın unutkanlığa sebep olduğu bildirilmiştir.⁶⁷²

Erkeğin hayız halindeki eşine yaklaşması konusuna gelince, bu durumda erkeğin göbekte diz kapağı arasına peştamal altından bile olsa yaklaşamayacağı görüşü hâkimdir. Diğer kısımlara arada bir engel bulunmasa bile şehvetli veya şehvetsiz yaklaşabilir. Erkeğin bu durumda, arada mani bulunması koşuluyla göbek ile diz kapağı arasından cimasız olarak eşinden yararlanabileceği söylenir. Hanefî mezhebinde bu konuda iki farklı görüş vardır: Ebû Hanîfe’ye göre erkek, hayızlı eşinin etek altı yerlerinden (çıplak olarak), tamamen sakınmalıdır. İmam Muhammed’e göre ise erkek, sadece kan yerinden yani cimadan sakınmalıdır. Bunun dışındaki her şey câizdir.⁶⁷³

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un elbise üzerinden (fevke’l-izâr) yaklaşabileceği şeklindeki görüşü iki şekilde anlaşılmıştır: Bazıları bundan maksadın göbeğin üstü olduğunu söylerken, bazıları da elbisenin üstü (fevke’l-izâr) ifadesinin genel anlamı itibariyle, ferc hariç göbeğin alt kısmını da üstünü de kapsayacağını söylemişlerdir.⁶⁷⁴

2.1.5.10. Erkeğin mahremlerine bakması

Bir erkeğin mahremi, kendisiyle evlenmesinin hiçbir zaman câiz olmayacağı yakınlarıdır. Bu yakınlık ya neseple ya emzirme ile ya da evlilik yoluyla olur. Kadının zînet yerlerini göstereceği kişiler ve mahrem yakınları âyet-i kerimede açıkça zikredilmektedir.

Bir âyet-i kerime’de: “.... Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, müslüman kadınlar, hizmetlerinde çalışan köleleri ve cariyeleri, cinsel isteği bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler.”⁶⁷⁵ buyrulur. Bu âyette zinetten kastedilen, zinet eşyasının kendisi değildir. Zira zinet eşyası çarşı pazarda satılan eşyalardandır. Dolayısı ile erkekler, bu zinet eşyalarını görürler. Burada kastedilen, zinet yerleridir. Kadının zînet yerleri ise baş-saç, boyun, göğüs,

⁶⁷¹ İbn Mâce, "Nikâh", 28; Taberânî, el- Mu'cemu'l-kebir, 10/ 196; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübra, 7/ 13.

⁶⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 148, 149; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 368, 369; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 430; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 313, 314; Şeyhizâde, *Mecmeu 'l-enhur*, 4/ 201; İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 15/527. Erkeğin karısına arkadan yaklaşması (anal ilişkide bulunması) ve hayızlı iken önden yaklaşması helal değildir. Arkadan yaklaşma halindeki eza, hayızdan daha fazla ve kötüdür. Dolayısı ile evlâ olan, bunun haram olmasıdır. Zira konuyla ilgili rivayet edilen bir hadiste: "Karısına hayızlı iken (önden) yaklaşan, arkadan yaklaşan ve kâhine gidip de onun dediğini tasdik eden kimse, Hz. Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olur." (Ebû Dâvûd, "el-Kehânetü ve't-Tetayyür", 3904; Tirmizî, "Tahâret", 135; İbn Mâce, "Tahâret", 639), Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi* ' , 6/485.

⁶⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/430; İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 1/486, 487.

⁶⁷⁴ Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi* ' , 6/484.

⁶⁷⁵ en-Nûr 24/31.

pazu, bilek-el, bacak, ayak ve yüzdür. Bu yerlere bakmak mübah olduğu gibi dokunmak da mübahtır. Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'yı öptüğü ve *"ben ondan cennetin kokusunu alıyorum."*⁶⁷⁶ dediği rivayet edilmiştir.

Mahrem yakınlar ki, bu yakınlık ister nesep bağı ister süt yoluyla isterse hısımlık yoluyla oluşsun onlara bakmada ve dokunmada mübahlık, ancak kişinin şehvet konusunda kendisinden ve mahrem yakınından emin olduğunda geçerlidir. Zaten mahremler arasında bu yerlere bakmak ve dokunmakta âdeten bir şehvet söz konusu olmaz. Hatta bu sebeple insanlar arasında annelerini ve kızlarını öpme âdeti süregelmiştir. Ancak erkek, kendi mahrem yakınlarının zînet yerleri dışındaki sırt, karın ve uyluk yerlerine bakamaz.⁶⁷⁷

Bakma ve dokunmanın mübah olması, şehvetten emin olunduğunda geçerlidir. Baktığında ve dokunduğunda zanni galibe göre şehveti düşünürse o zaman bakması ve dokunması câiz olmaz. Bu, zinanın bir türü sayılır. Bu durumda harama düşme tehlikesi olduğundan bakması ve dokunması da haram olur. Ayrıca mahremlere bakmak, kadının kendi mahrem yakınlarının yanında yani ev halinde rahat olması onun için bir ihtiyaç ve zarûrettir. Ancak sırt ve karın gibi yerlerin açılmasında bir ihtiyaç ve zarûret söz konusu değildir. Dolayısı ile bu durumda bakmak, şehvetle olacağından haram olur. Şehvetten emin olduğunda, mahrem yakınlı seychat etmekte de bir beis yoktur.⁶⁷⁸

2.1.5.11. Erkeğin mahremine dokunması

Erkeğin mahremine bakmasında gösterilen kolaylık hükümleri dokunma konusunda da belli şartlarda bulunmaktadır.

Buna göre, erkeğin mahremine bakmasının câiz olduğu yerlere dokunmasında ilke olarak bir sakınca yoktur. Ancak bu, seferîlik ve benzeri durumlarda ihtiyaç meydana geldiğinde söz konusu olan bir hükümdür. Zira Hz. Peygamber: *"Kadın, yanında kocası veya*

⁶⁷⁶ Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, 22/ 400; Heysemî, Mecmeu'z-zevaid, 9/ 326. Ayrıca Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, kız kardeşleri Ümmü Gülsüm saçlarını tararken onun yanına girdikleri rivayet edilir. Bkz. İbn Ebi Şeybe, Musannef, 17290.

⁶⁷⁷ İmam Şafiî önceki görüşünde (kavl-i kadim): "Bunda sakınca yoktur." demiş ve bakmak konusunda bunların durumunu aynı cinsten olan iki kişinin durumu gibi kabul etmiştir. Ancak bu doğru değildir. Sırt ve karın da avret hükmündedir. Çünkü zihar'ın hükmü kocanın, karısının sırtını annesinin sırtına benzetmesi sebebiyle sabit olmuştur. Şayet sırt bakılması haram bir yer olmasaydı, karısının elini veya ayağını annesinin eline veya ayağına benzetmesi halinde olduğu gibi karı koca arasındaki haramlık hükmü sabit olmazdı. Buradan sırtın bakılması câiz olmayan bir yer olduğu anlaşılınca karın bölgesine bakmak öncelikli olarak câiz olmaz. Zira karın bölgesi şehveti daha çok uyandırdığı için bakılması haram olma konusunda daha evlâdır. Ayrıca karın ve sırt bölgesi âyetle bakılması câiz kılınan zinet yerlerinden değildir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/489; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 431; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202.

⁶⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 149, 150; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/489, 490; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 369; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 431; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 202.

mahrem bir yakını olmadan üç gün ve üç geceyi aşan bir yolculuğa çıkmasın."⁶⁷⁹ buyurmaktadır. Bu hadis kadının mahrem yakınıyla yolculuğa çıkmasında bir sakınca olmadığını açıkça göstermektedir. Yani onu bir vasıtaya bindirirken ve indirirken elbisesinin üzerinden tutmakta bir sakınca olmaz. Zira mahrem yakınlar arasında şehvetin az olduğu kabul edilir. Ayrıca bu durumda kadın örtülü olduğu için avret manası bulunmaz. Mahrem yakını olduğu için de şehvet söz konusu olmaz. Ancak kişi şehvetinden veya karşı tarafın şehvetinden emin olmazsa o zaman hem bakamaz hem de dokunamaz. Zira girilmesi yasak olan bir alanın etrafında dolaşan bir gün oraya girebilir. Nitekim Hz. Peygamber: *"Sana şüphe veren şeyleri terket, şüphe vermeyen şeylere bak."*⁶⁸⁰ buyurmaktadır.

Aynı şekilde kadının karnı ve sırtı açıksa veya kadın, vücudunun sıcaklığını hissettirecek ince bir elbise giymişse fitneye mahal vermemek için ona dokunmamak gerekir.⁶⁸¹

2.1.5.12. İğdiş edilen erkeğin ve çocukların kadına bakması

Erkekliği eksik olan kişilerin yabancı bir kadına bakmasının hükmüne geçmeden önce erkekliği zedeleyen bazı kusurları burada açıklamakta fayda görüyoruz. Erkekliği etkileyen bazı kusurlar şunlardır:

Hadım: Kelimenin aslı, Arapça "hizmet etmek" anlamındaki "hıdme" masdarının ism-i fâili olan "hâdim"dir. Kelime Türkçeye "hadım" olarak geçmiş ve iğdiş kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır.⁶⁸² Hadım, hayaları çıkarılmış, iğdiş edilmiş erkeğe denir. Bu kimseler cinsel ilişkide bulunabilir. Kendilerinde boşalma olmadığı için cinsellikleri de güçlüdür.⁶⁸³

Mecbub: Cinsel organı kesilmiş erkeğe denir. Bu kimseler sürtünme yoluyla inzal olabilir.⁶⁸⁴

Muhannes: Kadınsı, kadın elbiselerini giyen ve yumuşak konuşan erkeğe denir.

Hadım ve mecbubun yabancı kadına bakmasının hükmünü tayinde Hz. Aişe'den rivayet edilen şu söz belirleyici olmuştur. *"Erkekliğin yok edilmesi, bir işkencedir. Ondan önce haram*

⁶⁷⁹ A. b. Hanbel, el-Müsned, 3/ 7; Dârimî, "İsti'zan", 46; Buhârî, "Taksir", 4.

⁶⁸⁰ Buhârî, "Alışveriş", 2052; Tirmizî, "Sıfetu'l-kıyame", 2518; Nesâî, "Eşribe", 5714.

⁶⁸¹ Serahsî, el-Mebsût, 10/ 150; Merginânî, el-Hidâye, 4/ 369; Mevslî, el-İhtiyâr, 4/ 431; Molla Hüsrev, Dürer, 1/ 314; Şeyhizâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 202.

⁶⁸² Aydın Taneri, "Hadım", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/1-3. Hadımların karakteristik özellikleri genel olarak şöyledir: Neşe ve öfkelerini çok hızlı ortaya koymaları, yemek yemeye düşkün olmaları, hadımlıktan dolayı erkeklere karşı hınçla dolu olmaları, insanları aşağılamaları ancak güçlü ve zengin insanları takdir etmeleri, ev işlerinden hoşlanmaları ancak ağır işlere gelmemeleri. Bkz. A.y.

⁶⁸³ Serahsî, el-Mebsût, 10/158.

⁶⁸⁴ Serahsî, el-Mebsût, 10/158. Cinsel organı kesik olup menisi kalmamışsa bazı fakihler, fitne korkusu olmadığı için [li vuku'i'l-emni mine'l-fitneti] mecbubun kadınlarla bir arada bulunmasına izin vermişlerdir. Ancak en doğrusu bunun helal olmadığıdır. Bkz. A.y.

olan bir şey, onunla helal olmaz." Tanımlardan da anlaşıldığı üzere hadım ve mecbub olan kimseler, her ne kadar bazı kusurlara sahip olsalar da erkeklik fonksiyonlarını kaybetmedikleri için normal erkek gibi değerlendirilmişlerdir.

Buna göre fitne korkusu ortadan kalkmadığı için hadım ve mecbubun kadınlara bakmasının hükmü normal erkeklerin hükmü gibidir. Muhannesin durumuna gelince, eğer bu kişi âdi işlerde muhanneslik yapıyorsa kadınlardan uzaklaştırılır. Ancak âdi işlerde çalışmayan, yaradılıştan organlarında yumuşaklık, konuşmasında incelik olan ve kadınlara arzu duymayan muhannes kimsenin kadınlarla bir arada bulunmasına bazı ilk dönem fakihleri cevaz vermişse de sahih olan bunun câiz olmamasıdır. Bu meselenin hükmü Nûr Sûresi 30. ve 31. âyetler ışığında fakihlerce şöyle değerlendirilmiştir: "...erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi ve benzeri tabi kimseler"⁶⁸⁵ âyeti müteşabihdir. "Mü'min erkeklere, gözlerini (haram bakışlarını) kısımlarını söyle."⁶⁸⁶ âyeti ise bu konuda muhkemdir. Bu âyetin açık anlamı, hiçbir erkeğin önünde, kadınların gizli zinet yerlerini göstermesinin, erkeğin de ona bakmasının helal olmadığını ortaya koymaktadır.⁶⁸⁷ Yaşı küçük çocuk, âyette "Henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler."⁶⁸⁸ ifadesiyle istisna edilmiştir.⁶⁸⁹

2.1.6. İstibrâ

İstibrâ kelime olarak, beklemek anlamına gelir. Fıkıhta nesebin karışmasını önlemek amacıyla kadının önceki ilişkisinden hamile olup olmadığını ortaya çıkarmak için belli bir süre beklemesi anlamına gelir. Bu terim klasik fûrû-i fıkıh kaynaklarında bir bölüm başlığı altında kullanılır. Bu babta cariyenin mülk edinilmesi sağlamak amacıyla onun hamile olup olmadığının belirlenmesine yönelik bir süre bekletilmesini ifade eder. Bu bölümde cariyenin mülk edinilmesinin şartları, istibrâ durumları gibi meselelerden bahsedilir.

Biz bu bölümde meselenin güncel boyutuyla ilgili olarak sadece el öpme, kucaklaşma ve musafaha konuları hakkındaki görüşleri inceleyeceğiz.

2.1.6.1. El öpme ve kucaklaşma

Erkeklerin birbirlerinin elini öpmesi ve birbirlerini kucaklamasının hükmü ile ilgili rivayet farklılığına bağlı olarak farklı içtihatlar söz konusu olmuştur.

⁶⁸⁵ en-Nûr 24/31.

⁶⁸⁶ en-Nûr 24/30.

⁶⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 158; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 371; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 433; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 314; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 204; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/536.

⁶⁸⁸ en-Nûr 24/31.

⁶⁸⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 433.

H. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: "*Mukağame (el öpmek) ve mukame'a (kucaklaşmak) yasaktır.*"⁶⁹⁰ Bu hadis-i şerife dayanan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, bir erkeğin başka bir erkeğin ağzını, elini veya başka bir uzvunu öpmesi (tahrimen) mekruhtur. Ebû Yûsuf'a göre ise ne öpmenin ne de kucaklaşmanın bir sakıncası (beis) yoktur.⁶⁹¹ Ebû Yûsuf'un görüşünün dayandığı hadis şöyledir: "*H. Peygamber, H. Cafer'i Habeşistan'dan geldiğinde kucaklamış ve iki gözünün arasını öpmüştü.*" Fakihler, imamlar arasındaki bu görüş ayrılığını şu şekilde açıklamışlardır:

Öpmenin ve kucaklaşmanın mekruh olması, iki tarafın da üzerinde peştemalden başka bir giysi bulunmadığı, tek bir elbise bulunduğu zamandır. Ancak iki erkek karşılaştığında üzerlerinde gömlek veya cüppe gibi bir elbise bulunursa imamların ortak görüşü ile yani icmaen öpmenin ve kucaklaşmanın bir mahzuru yoktur. Sıhhatli görüş de budur.⁶⁹² Burada Ebû Mansûr el-Mâtürîdî' (ö. 333/944)'nin görüşü konuyu daha açıklayıcı mahiyettedir. Ona göre, muanakadan (kucaklaşmadan) mekruh olan şey, şehvet cihetiyle yapılan ['alâ vechi's-şehveti] kucaklaşmadır. Saygı ve hürmet kastıyla yapılan ['alâ vechi'l-birri ve'l-kerameti] kucaklaşma ise bütün imamlara göre câizdir. Hatta Serahsî ve bazı müteahhirîn fakihlerine göre, saygı ve hürmet kastıyla ['alâ sebili't-teberruki] âlimlerin ve ehl-i takvâ insanların elinin öpülmesine ruhsat verilmiştir.⁶⁹³

İbn Âbidîn ise âlimin ve âdil sultanın elinin öpülmesinin sünnet olduğunu ve sultan hakkında onun saygınlığının korunması için en uygun olanının ise elinin öpülmesi olduğunu belirtmiştir. Bu sınıfın dışındaki insanların elinin öpülmesi ise tahrimen mekruh görülmüştür. Yine bu minvalde bazı kimselerin, âlimlerin veya ileri gelenlerin huzurunda yer öpmeleri de haramdır. Bunu yapan kimse de izin veren kimse de günahkâr olur. Zira bu, putlara tapmaya benzer. Eğer bu öpme tazim ve ibadet kastıyla olursa küfür sebebi olur. Fakat selamlama (tahiyye) niyeti ile olursa kâfir olunmaz. Ancak bu haramdır ve bu durumda büyük günah işlenmiş olunur.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Ebû Dâvûd, "Libâs", 4049; İbn Şeybe, Musannef, 17597.

⁶⁹¹ Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un görüşünü destekleyen rivayetleri aktararak şöyle demektedir: "İşte Rasûlullah'ın ashabının birbirlerinin boynuna sarıldıklarını görüyoruz. Bu da boyna sarılıp kucaklaşmanın mübah olduğuna dair H. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin bunu yasaklayan rivayetlerden daha sonra olduğuna delildir. Biz de bu görüşü (Ebû Yusuf'un görüşü) kabul ediyoruz." Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/281, 282.

⁶⁹² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/374, 375; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/546.

⁶⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/433; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/317, 318.

⁶⁹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 374, 375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/433, 434; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 317, 318; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/204-206; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/550, 551. El öpmenin dışında Kâbe'nin eşiğinin öpülmesi bir tâzim ifadesidir. Rûkn-i Yemanî köşesinin öpülmesi hususunda da sünnet ve bid'at olduğu noktasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/552.

Osmanlının son dönem âlimlerinden İbn Âbidîn'in eserinde öpmeye ilgili daha detaylı bir açıklama yapılmıştır. Buna göre öpme şu şekillerde olur:

Sevgi öpmesi: Çocukların yanaklarından öpülmesi böyledir.

Merhamet öpmesi: Anne ve babanın başlarının öpülmesi buna örnektir.

Şefkat öpmesi: Kardeşlerin alnından öpülmesi gibi.

Şehvet öpmesi: Kişinin eşini öpmesi

İkram öpmesi: Müminlerin birbirinin elini öpmesi şeklindeki öpmedir.⁶⁹⁵

Buradan anlaşıldığı üzere bir kimsenin başkasının elini öpmesi mutlak olarak men edilmemiştir. Bu, kişinin içinde bulunduğu toplumun örf ve âdetlerine göre anlam kazanmıştır. Ancak burada mekruhluk ve haramlık hükmü konusunda çizilen çerçevenin de her zaman dikkate alınması gereken bir nokta olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira bu sınırlarda gösterilecek zaafiyet, insanı insanın esiri yapabilecek, onun şerefli bir varlık olmasına halel getirebilecek ve insanların dinî duygularını istismar edebilecek bir potansiyeli de içerisinde barındırmaktadır.

2.1.6.2. Musafaha etmek

Musafaha, "safh" kökünden türemiş ve "müfâale" babından bir kelimedir. Safh, "yaymak, açmak, kaplamak; bağışlamak" manalarına gelir. Musafaha ise "*el sıkışmak, nazikçe dokunmak, selamlaşmak*" gibi anlamlara gelir. Dolayısı ile musafaha, selamlaşmanın bir parçası ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan âdâb-ı muâşeret kurallarından bir tanesidir.⁶⁹⁶

Musafaha kavramı Kur'an'da yer almamakla birlikte kendisinden türediği safh kelimesi ve türevleri, "bağışlamak, hoş görülme olmak" anlamlarıyla sekiz yerde geçmektedir. Hz. Peygamber'den tokalaşmanın kalpteki kin duygularını gidereceği,⁶⁹⁷ tokalaşmanın selâmlaşmanın tamamlayıcısı olduğuna⁶⁹⁸ dair rivayetler ise onun sünnetteki yerini ve önemini gösterir. Hatta Hz. Peygamber ile tokalaşan sahabîler bununla övünmüşlerdir. Sahabeden Abdullah b. Büsr: "*Şu elimi görüyor musunuz? Onunla Resulüllah'a biat ettim.*"⁶⁹⁹ demiştir. Buna göre musafaha etmekte yani bir erkeğin başka bir erkeğin elini tutup tokalaşmasında bir beis yoktur. Zira tokalaşma, Hz. Peygamber'den günümüze kadar süregelen kadim bir sünnettir.

⁶⁹⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/551.

⁶⁹⁶ Nebi Bozkurt, Tokalaşma, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/217-219.

⁶⁹⁷ Muvatta', "*Hüsnü'l-huluk*", 16.

⁶⁹⁸ Tirmizî, "*İsti'zan*", 31.

⁶⁹⁹ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/189.

H. Peygamber bir hadis-i şerifte: "Kim bir müslüman kardeşinin elini musafaha eder ve elini sallarsa daha oradan ayrılmadan günahları affedilir."⁷⁰⁰ buyurmuştur.

Anlaşıldığı üzere musafaha herhangi bir zaman ve mekân kaydı olmaksızın mutlak olarak müstehaptır. Musafahanın aslı müstehap olmakla birlikte bunun bazı namazların ardından yapılmasının âdet haline gelmesi durumunda da bunun bir zararı yoktur. Bununla beraber her namazın veya bazı namazların ardından musafahanın âdet haline getirilmesi, bazı bilgisiz insanlar tarafından bunun daha üstün olduğu inanişına yol açabileceği için bunun mekruh veya mekruh bir bid'at olduğu görüşü⁷⁰¹ de vardır. Zira insanlar bunu, cemaatle namazın ayrılmaz bir parçası olarak algılayarak gerekli bir amel olarak görürler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir uygulamanın bid'at olması, bir sünneti ortadan kaldırması, bir ibadetin parçası gibi kabul edilmesi ve terkedilmesinin ayıplanması durumunda söz konusu olabilir. Böyle bir yanlış algılamının ve uygulamanın olmadığı durum ve ortamlarda namazlardan sonra musafahanın bir zararı yoktur. Bununla birlikte namazdan sonra cami içerisinde veya cami dışında musafaha yapmayı, cemaatle namazın ayrılmaz bir parçası gibi algılayarak toplu halde icra edilen bir merasim haline getirmek de uygun değildir.⁷⁰² Tokalaşmanın sünnet olan şekli selâmlaşmadan sonra iki elle ve ellerin içinin birbirine dokunacak ve yüzler de birbirine yönelecek şekilde olmasıdır. Ayrıca baş parmakların ellerin içine alacak şekilde olmasına da dikkat edilir. Sadece parmakların tutulması ile musafaha olmaz.⁷⁰³

2.1.7. Alım Satım Dair Meseleler

İslâm dininin insanların ticarî iş ve işlemlerine dair getirdiği ilke ve kurallar, alışveriş akdinin esasen mübah olduğunu gösterir. Alım satım konularıyla ilgili âyet ve hadislerde verilen bilgi ve getirilen hükümler, onları bazı yönlerden sınırlamış veya yasak kapsamına almıştır. Örneğin bir alışverişte faiz/haksız kazanç olmaması, karşılıklı rızanın olması, malın

⁷⁰⁰ Ebû Dâvûd, "Edep", 154.

⁷⁰¹ Nitekim sahabenin namazların ardından musafaha yapmadıkları gerekçesiyle Şafiîler ve Malikîler bunu mekruh bir bid'at olarak görmüşlerdir. Onların görüşünün gerekçesi özetle şöyledir: Şeriatta musafahanın yeri müslümanın müslümanla karşılaştığında yaptığı musafahadır. Namazların ardından bir musafahalaşma yoktur. Bu sebeple namazdan sonra musafaha etmekten insanlar sakındırılır. Eğer bunu yaparlarsa ise uyarılır ve şiddetle kınanırlar. Zira bu sünnetin hilafına olan bir uygulamadır. Ancak devrinin en büyük Şafiî fakihlerinden İmam Nevevî (ö. 676/1277) *el-Ezkâr* adlı eserinde şöyle demektedir: "Musafaha her karşılaştığında müstehaptır. İnsanların sabah namazından sonra âdet haline getirdiği musafahanın ise o haliyle şeriatta bir aslı yoktur. Ancak bunun bir zararı da yoktur. Zira musafahanın esası sünnettir. Dolayısı ile insanların bazı zamanlarda bu sünneti korumaları veya herhangi bir namazdan sonra bunu sürekli olarak uygulamaları bunun sünnet olan musafahadan sayılmamasına gerekçe olamaz." Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/547, 548.

⁷⁰² Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 177.

⁷⁰³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 433; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 318; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 204, 205; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/548.

mevcut ve mütekavvim yani kendisinde yararlanma imkânının olması gibi ilkeler akdin meşrû olmasını sağlayan ilkelerden bazılarıdır.

Nasslarda temel ilke ve çerçevesi belirlenen alım satım konularının, diğer unsur ve şartları ise, fakihlerce tespit edilmiş hatta bu konuda detaylı bir alışveriş akdi teorisi oluşturulmuştur.

Alım satım konusunda İslâm'ın getirdiği ve hâkim kılmak istediği yüksek hedefler, hem bireyi, hem toplumu ve hem de insanın ilahî sorumluluğunu güvence altına alan çok yönlü bir faydayı ihtiva eder. Maddî vechesiyle salt bir ticarî faaliyet gibi görülen alışveriş işlemleri, manevî vechesiyle bakıldığında çok daha önemli ve ağır sorumluluğu olan fiilleri ifade eder.

Alım satıma dair meseleler başlığı altında ele alacağımız aşağıdaki konular, harama aracı olmaları, haram unsur içermeleri ve toplumsal zarara yol açmaları sebebiyle Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında incelenen belirli konulardır.

2.1.7.1. Hayvan ve insan tersinin satılması

Hayvan tersinin satılıp satılmamasında belirleyici olan unsur, onun kendisinden yararlanılan bir mal olup olmamasıdır.

Hanefîler, diğer mezheplerden farklı olarak⁷⁰⁴ hayvan tersinin satılmasında ve kullanılmasında bir sakıncanın (beis) olmadığı görüşündedirler. Zira hayvan tersi tarlada, bağ ve bahçelerde, ürünlerin yetiştirilmesinde kendisinden yararlanılan bir maddedir. Dolayısı ile mal kabul edilir ve diğer malların alınıp satılması gibi o da alım ve satıma konu olabilir. Esasında insanlar onu elde etmek için bedel öderler.⁷⁰⁵

İnsan tersinin satılmasına gelince bu, mekruh görülmüştür. Zira insan tersi bizatihi kendisinden yararlanılan bir şey kabul edilmez. İnsanların örf ve âdetinde de safi olarak insan tersinden yararlanma vaki olmamıştır. O ancak bir karışım neticesinde kendisinden yarar sağlanabilen bir maddeye dönüşür.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'den sahih olarak gelen bir rivayette ve İmam Muhammed'e göre, karışımı necis olan şeylerin satılması ve kullanılması câizdir. Ve bu sahih bir görüş olarak mezhepte kabul edilmiştir. Ancak insan tersi katıksız ise ne satılması ne de toprağa atılması câiz değildir. Zira bu haramlık, insanın saygınlığını korumak içindir.

⁷⁰⁴ Diğer üç mezhep imamına göre hayvan gübresi bizatihi necis olduğundan safi olarak satılması câiz değildir. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/211, 212.

⁷⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/ 13, 14; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 318; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 211, 212; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/552.

Karışımında ise toprak, kum veya külün ona galip olması gerekir. Zira karışımında çok olan şeye itibar edilir. Hüküm de galip olana göre verilir.⁷⁰⁶

2.1.7.2. Karaborsa (İhtikâr)

İhtikâr, "he-ke-ra" sülâsî fiilinin "hekr" mastarından türemiş bir kelime olup sözlükte, "bir şeyi bir araya getirip hapsedmek" anlamına gelmektedir. İhtikâr, karaborsacılık, istifçilik, tekelsizlik olarak bilinir. Kısaca ihtikâr, bir şeyi fiyatı yükselsin diye bekletmek, piyasadan çekmek, malı tekeline almak demektir. Fıkî bir terim olarak ihtikâr, gıda maddelerini bir şehirden veya şehre sevk edilen bir yerden satın alıp fiyatların yükseleceği zamana kadar bekletmektir, depolamaktır.⁷⁰⁷

Bir işlemin ihtikâr sayılmasının şartı, gıda maddelerine kamunun hakkı taalluk ettiği için bunun belde/şehir halkına zarar veriyor olmasıdır. Eğer malı stoklama büyük bir şehirde oluyor ve o şehrin halkına zarar vermiyorsa bu, ihtikâr olmaz. Bu durumda kişi kendi malını hapsedmiş olur.⁷⁰⁸ Bir uygulamanın ihtikâr sayılıp sayılmamasının tespiti Hanefî mezhebinde farklı gerekçelere bağlanmış ve bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır:

Ebû Hanîfe yaşadığı dönemin örfünde câri olan uygulamayı dikkate alarak belli ürünlerde ihtikârın olacağını söylemiştir. Ona göre buğday, arpa, saman ve yonca gibi gıda maddelerinde ihtikâr olur. Zira bunlar, insanlar ve hayvanlar için dönemin en önemli gıda maddelerindendir. Ebû Hanîfe ihtikârın gerçekleşmesinde topluma olan zararı [ez-zarare'l-me'hûde'l-müte'âraf] esas almıştır. Buna göre malların az bir süre⁷⁰⁹ ile stoklanması durumunda topluma bir zarar olmayacağından ihtikâr gerçekleşmez. Ebû Yûsuf'a göre ihtikârın gerçekleşmesinde mutlak zararın varlığı [nazaran ilâ aslî'l-zarar] yeterlidir. Ona göre buğday, arpa gibi gıda maddesi altın, gümüş gibi ticarî eşya veya elbise gibi ne tür eşya olursa olsun süre söz konusu olmaksızın bunların stoklanması topluma zarar veriyorsa ihtikâr gerçekleşmiş olur. İmam Muhammed'e göre ise yaygın zarara binaen [nazaran ile'z-zararî'l-meksûd] hurma,

⁷⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/ 13, 14; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 318; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 211, 212; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/552.

⁷⁰⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 438; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/571; Cengiz Kallek, "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 560.

⁷⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 438, 439.

⁷⁰⁹ İhtikârın müddeti konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bir görüşe göre "Kim insanların gıda maddesini kırk gün boyunca satmayarak stoklarsa Allah'tan uzak, Allah da ondan uzak olur." hadisinde ifade edildiği üzere ihtikârın en azı kırk gündür. Kırk günden az bir sürede, insanlar için zarar olmayacağı için ihtikâr olmaz. Bir başka görüşe göre ihtikârın en azı bir aydır. Zira ondan daha kısa süre (vade sayılmayıp) peşin sayılır. Ancak süre az olsa da stoklama gerçekleştiğinde kişi günah işlemiş olur. İhtikârda süre belirleme çabası, dünyevî hükümleri açıklamak yani hakimlin müeyyide uygulamasına imkan vermek içindir. Kısaca insanların gıda maddeleri üzerinde ticaret yapmak gayri mahmûde yani övülmeyen işlerdendir. Bunu yapmak dünyada insanların nefretini, ahirette ise günahını gerektirir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440.

buğday, arpa gibi insan gıdalarında ve yonca gibi hayvan besinlerinde ihtikâr olur, elbisede/kumaşta ihtikâr olmaz.⁷¹⁰

İhtikârla ilgili olarak ayrıca şehir dışından gıda maddeleri getirenleri yolda karşılayıp o malları daha ucuz fiyata satın almak veya ileride daha yüksek fiyattan satmak için stoklamak amacıyla satın almak anlamına gelen telakki'l-celep/telakki'r-rûkbân da ihtikâr kapsamında olup hadisle yasaklanmıştır.⁷¹¹ Telakki'r-rûkbânda üretici, tüketici ve toplumsal olarak çok yönlü bir zarar söz konusudur. Üretici, malını değerinin altında sattığı için zarar etmektedir. Tüketici, malı pahalıya satın aldığı için zarara uğramaktadır. Aracılık yaparak malı ucuza alıp pahalıya satanlar ise piyasada tekel oluşturup tek fiyat oluşturmakta ve dolayısı ile hayat pahalılığına sebep olmaktadır. Bu ise toplumun tamamına zarar vermektedir. Böyle bir haksızlığı ve zulmü ise İslâm'ın onaylamadığı açıktır.⁷¹²

Bu görüşlerden anlaşıldığı üzere ihtikâra konu olan mallarda Ebû Hanîfe ve sonraki fakihler arasında bir farklılaşma söz konusudur. Ebû Hanîfe kendi zamanında halkın zarar gördüğü ürünleri ihtikâra konu mallardan kabul ederken Ebû Yûsuf ise bu malları genişleterek halka zarar verme ilkesini esas almıştır. Bu görüş günümüz şartları açısından özellikle de koronavirüs sonrası ortaya çıkan küresel fiyat dalgalanmaları ve gıda fiyatlarındaki fahiş artışları dikkate aldığımızda tercihe şayan gözükmektedir. Zira hızla gelişen günümüz dünyasında gıda maddeleri önemini korumakta bunun yanında petrol, enerji, doğal gaz, kömür, ulaşım, inşaat, haberleşme, tekstil, taşımacılık gibi sektörlerin ürettiği mal ve hizmetlerde ihtiyaçlar ve maliyetler artmaktadır. İnsanların temel ihtiyacı olan bu gıda ve ihtiyaç maddelerini piyasadan çekerek ihtikâr yapmak ise insanlar için büyük sıkıntılara sebep olmaktadır. Toplum yararını önceleyen bu yaklaşımın dinin genel ilke amaçlarına da uygun olduğu görülmektedir.⁷¹³

İhtikârda Mekân Sınırı:

İhtikârda mekân sınırından kastedilen şey, malın toplandığı yer ile kişinin kendi mülkündeki malda tasarruf hakkının bulunup bulunmamasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre şehir içinde satın alınan mallara o şehirde yaşayan insanların hakkı taalluk ettiğinden bu malların

⁷¹⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 376, 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 438, 439; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 213; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/574.

⁷¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/439. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/571, 572. Bir hadiste, "Malları yolda karşılamayın. Kim malları yolda karşılar ve onlardan bir şey satın alırsa malı satan, şehre geldiğinde muhayyerdir." buyrulur. (Buhârî, "Büyû", 71). Telakki'r-rûkbânda men edilen husus, şehir dışında malları satın alırken fiyatların manipüle edilmesidir. Yoksa gerçek piyasa fiyatlarının söylenmesi ile şehir dışında malların satın alınmasında bir kerahet yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 572.

⁷¹² Yusuf Şen, "İslâm İktisadında Piyasaya Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi", *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2003), 33.

⁷¹³ Kallek, "İhtikâr", 562.

alıkonulması ihtikâr olur. Ancak başka bir şehirden satın alınıp biriktirilen mala amme hakkı taalluk etmez. Dolayısı ile bu malların satıştan alıkonulmasında ihtikâr söz konusu olmaz.

Ebû Yûsuf'a göre ihtikârın mekruh olmasına, pazarda mal kıtlığı ile topluma yansiyacak zarar, mutlak zararın bulunması sebeptir. Dolayısı ile toplumsal zarar varsa, her durumda ihtikâr mekruhtur. İmam Muhammed ise çoğunlukla toplanıp şehirde pazara arz edilen her ürün o şehrin ürünü kabul edilir. Ve o mallara amme hakkı taalluk eder. Bunların ihtikârı da haramdır. Ancak belde uzak olur ve o beldeden mal getirme âdet haline gelmişse bu malların satılmayıp elde tutulması ihtikârdır ve mekruhtur. Eğer âdet haline gelmemişse bunlara amme hakkı taalluk etmediği için ihtikâr olmaz, demiştir.⁷¹⁴ İmam Muhammed'in görüşü mezhepte muhtar olan görüştür.⁷¹⁵

Kişinin kendi tarlasındaki mahsulü veya başka bir beldeden satın alıp getirdiği malı stok etmesi ihtikâr olmaz. Zira kişi kendi tarlasının mahsulünü dilediği şekilde tasarruf etme hakkına sahiptir. Dilerse o tarlayı eker mahsulünü toplar, dilerse ziraat yapmaz. Tarlasından topladığı bu mahsule amme hakkı taalluk etmez.⁷¹⁶ İbn Âbidîn'e göre bir kimsenin kendi tarlasından topladığı ürünü elinde tutmasının ihtikâr olmamasından maksat, kişinin ihtikârcı gibi günaha girmemesi demektir. Yoksa kişi müslümanları sıkıntıya sokacak bir kıtlık ve fiyat artışı beklentisi içinde olursa o takdirde kötü niyeti dolayısı ile günah işlemiş olur.⁷¹⁷

İhtikârın Hükümü:

İhtikârın hükmünü ortaya koyan açık naslar bulunmaktadır. Bir âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: "...Kim orada (Mescid-i Haram'da) zulmederek haktan sapmak isterse ona acı azaptan tattırırız."⁷¹⁸ Hz. Ömer bu âyeti açıklayıcı mahiyette şöyle demiştir: "*Mekke'de ihtikâr yapmayın. Çünkü bu haktan sapmaktır.*" İbn Ömer de Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "*Malı piyasaya süren rızıklandırılır, piyasadan çeken (karaborsacılık yapan) ise mahrum bırakılır.*"⁷¹⁹ Başka bir rivayette "mel'undur." denilmiştir. Yine İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.): "*Kim insanların gıda maddelerini kırk gün stoklar ise Allah'tan uzak olur, Allah da ondan uzak olur.*" buyurmuştur. Ebû Umâme el-Bâhilî, Resûlullah (s.a.s.)'in gıda maddelerinin ihtikârını yasakladığını rivayet etmiştir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadiste ise, "*Kim Müslümanların gıda*

⁷¹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 214.

⁷¹⁵ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 214.

⁷¹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321, 322; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 214.

⁷¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/572.

⁷¹⁸ el-Hac 22/ 25.

⁷¹⁹ İbn Mâce, "Ticaret", 12.

maddelerini ihtikâr yaparsa Allah onu cüzzam hastalığı ve iflas ile cezalandırır."⁷²⁰ buyrulmuştur.

Yukarıda ifade edilen: *"Malı piyasaya süren rızıklandırılır, piyasadan çeken (karaborsacılık yapan) ise mahrum bırakılır veya lanetlenmiştir."* ve *"Kim insanların gıda maddelerini kırk gün stoklar ise Allah'tan uzak olur, Allah da ondan uzak olur."* hadis-i şeriflerinin mutlak anlamından ve bu hadislerde ihtikâr yapan için ifade edilen tehdidin şiddeti sebebiyle Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* adlı eserinde ihtikârın haram olduğunu söylemiştir. Kâsânî'ye göre ihtikâr, zulmün bir çeşididir. Çünkü bir şehirde alınıp satılan mallara o şehirde yaşayan insanların hakkı taalluk eder. İnsanların şiddetli ihtiyacı varken malın satılmayıp alıkonulması, insanların hakkına engel olmaktır. Bir hakkı hak sahibinden alıkoymak ise, zulümdür. Zulüm de haramdır. Zulmün gerçekleşmesi açısından malı stoklama müddetinin az veya çok olması haramlık açısından eşittir.⁷²¹ Ayrıca ihtikârın haram olduğunu kabul edenler Hz. Ömer'in: *"Bizim pazarımızda karaborsacılığa yer yoktur. Elleri çok fazla altın parası olan kimseler Allah'ın beldemize indirdiği rızka kastetmesinler ve bize karşı karaborsacılık yapmasınlar. Fakat dışarıdan yazın, kışın satmak üzere pazara mal getirenlere gelince onlar Ömer'in misafirleridir. Allah'ın dilediği şekilde mallarını satsınlar. Allah'ın dilediği şekilde de mallarını ellerinde tutsunlar."*⁷²² sözünü ve uygulamasını delil olarak almaktadırlar. Bununla beraber Hanefî mezhebinin temel metinlerinde haram tabiri yerine tahrimen mekruh anlamında mekruh tabiri kullanılmıştır. Zira hadis-i şerifler haber-i vahid yoluyla geldiği için haram yerine daha ihtiyatlı bir ifade olan tahrimen mekruh tabiri kullanılmıştır. Esasında haram ve tahrimen mekruh ayrımı teknik bir ayrımdır. Her iki durumda da bunun büyük bir günah ve haksız kazanç sebebi olduğu açıktır. İlgili hadislerden de anlaşıldığı üzere ihtikâr insanların hayatını sıkıntıya sokmakta ve onlara büyük zarar vermektedir. Bu nedenle de (tahrimen) mekruhtur.⁷²³

Anlaşıldığı üzere ihtikârın yasaklanmasının asıl nedeni batıl yollardan haksız kazanç sağlanmasıdır. Genellikle sermayeyi elinde bulunduran güç sahipleri, bu yolla fakir ve yoksul kesimleri ekonomik zorluk ve sıkıntılara sokmaktadırlar. Daha açık ifadeyle ihtikâr yapanlar, sırf kendi menfaatleri için insanlara zâlimlik yapmaktadırlar. Bu kimseler ise âyet ve hadislerle kesin olarak kınanmışlardır.⁷²⁴

⁷²⁰ İbn Mâce, "Ticaret", 6.

⁷²¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/516.

⁷²² İmam Malik, "Muvatta'", Büyu', 24.

⁷²³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 376, 377; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 438; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321, 322.

⁷²⁴ Şen, "İslâm İktisadında Piyasaya Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi", 26.

2.1.7.3. Fiyat sınırlaması ve ihtikâr yapana verilecek ceza

Arapçada piyasa fiyatına si‘r, bu fiyatların takdir edilmesi ve sınırlandırılmasına da tes‘îr denir. Kısaca fiyat sınırlaması olarak isimlendirilen narh kavramı fikhî bir terim olarak, toplumun açık yararına olmak üzere insanların temel ihtiyaç maddeleri ve hizmet alanlarında oluşan fiyatlara müdahale edilmesi ve resmî bir tavan fiyatın belirlenmesi anlamına gelir.⁷²⁵

İhtikârın topluma verdiği zarar malum olduğuna göre onun bu zararının önlenmesi için bir takım müeyyidelerin olması da tabîî olarak akla gelmektedir. İhtikâra karşı alınacak tedbir ve cezalar konusunda bazı görüşler ileri sürülmüştür.

Buna göre, fiyatların arz talep dengesi içinde serbest piyasa şartlarında belirlendiği normal durumlarda devlet başkanının insanlara karşı fiyat sınırlaması getirmesi uygun değildir. Bununla ilgili olarak şöyle bir olay nakledilir: Medine’de fiyatlar artınca bazı insanlar, Hz. Peygamber’e gelip dediler ki: Ya Resûlellah! Keşke fiyatlara narh koysan. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *"Fiyatlara narh koyucu, kabzedici, genişlik verici rızık verici Allah'tır. Ben umarım ki Allah'ın huzuruna hiç kimse ne can ne mal hususunda benden bir zulüm talep etmeksizin varayım."*⁷²⁶ buyurdu. Dolayısı ile Resûlüllah (s.a.s.) bu konuda fiyat sınırlamasına gitmedi. Ayrıca fiyatlara sınırlama getirmek fiyatı belirlemektir. Bu da hacrin bir çeşididir. Yani insanların hürriyetini bir nevi kısıtlamak anlamına gelir. Bununla beraber gıda satıcıları malların kıymetini takdir etmede aşırıya giderlerse⁷²⁷ devlet başkanının bilirkişilerle (ehl-i hibre) istişare ederek narh uygulamasına gitmesinde ise bir beis yoktur. Çünkü bununla insanların haklarının zayi olmaktan korunması söz konusudur.⁷²⁸

Konuyla ilgili Merginânî *el-Hidâye* adlı eserinde şöyle demektedir: Ebû Hanîfe’ye göre rayiç uygulamasına geçildikten sonra birisi, rayiçten fazla bir fiyatla malı sattığı takdirde zahir olan hâkimin alışverişi geçerli saymasıdır. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre hür kişiye men' (hacr) uygulanmaz. İmâmeyn de aynı görüştedir. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre, iş ferdiyetten çıkıp toplumsal bir hal kazandığı zaman topluma hacr konulacağı görüşü ile (yani hâkim hacr konulacağı topluluğu tayin etmişse) o durumda satış onaylanmaz. Tayin etmemesi durumunda meçhule hacr olamayacağından satış onaylanır. İmâmeyn ise bu konuda Ebû Hanîfe’den farklı görüştedirler. Devlet başkanının koyduğu rayice göre malını satan esnafın alım-satımı da

⁷²⁵ Kallek, "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 387.

⁷²⁶ A. b. Hanbel, *Müsned*, 3/ 156; Dârimî, "Sünen", 2/ 249; Ebû Dâvûd, "Sünen", 3/ 731; Tirmizî, "Sünen", 3/ 605. Bu hadisin isnadı Müslim’in şartına uygundur. İbn Hıbban ve Tirmizî de bu hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/ 573.

⁷²⁷ Zeylâî ve başkaları fahiş satışı, bir malı esas fiyattan iki kat fazlaya satmakla açıklamışlardır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/ 573.

⁷²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 9/ 573.

sahihtir. Çünkü rayicin konulması ile esnaf malını satmakla zorlanmış olmaz.⁷²⁹ Bu konuda Mevsilî *İhtiyâr*'da şu görüşü ifade etmektedir: "*Devlet başkanı_örneğin fırıncılara karşı ekmeğin fiyatına narh koyduğunda, bir kimse fırıncılardan belirlenen fiyatla ekmek satın alırsa ve fırıncı da noksan verdiğinde devlet başkanı tarafından cezalandırılacağından korkarsa, malını ikrah/icbar altında satmış olacağından müşterinin aldığı bu ekmeği yemesi helal olmaz.*"⁷³⁰ Bu nedenle satışın sahih olması için müşterinin satıcıya "istediğin fiyata bana satabilirsin." demesi gerekir.⁷³¹

İbrâhim Halebî'nin *Mülteka*'sının şerhi *Mecmeu'l-enhur*'da da İmâmeyn'in yaklaşımı benimsenmiştir. Buna göre gıda maddeleri sahiplerinden birisi, devlet başkanının belirlediği fiyatla satarsa, bu sahih olur. Çünkü her ne kadar devlet başkanının belirlediği fiyatta satıcının rızası bulunmasa bile satıcı sattığı şeyde zorlama altında değildir. Satın alan kimse satın aldığı malı eksik aldığını bulursa onun eksikliğinin farkını satıcıdan alır. Çünkü miktarı belirlenmiş olan şey, şart kılınmış gibidir.⁷³²

İbn Âbidîn *İhtiyâr*'daki görüşe şu itirazda bulunur: Bu, devlet başkanı tarafından malı müsadere edilmiş ve malının satış fiyatı belirlenmemiş kişinin durumuna benzer. Bu durumda satıcının malını hiç satmama yetkisi vardır. Devlet başkanı satışı yasaklamamış sadece belirli bir fiyattan satışın yapılmasını tayin etmiştir. Dolayısı ile kişi ikrah altında olmadığından satış işlemi de sahihtir.⁷³³

Stokçunun rızası olmadan hâkim, stok edilen yiyecek maddesini satarak dağıtabilir mi dağıtamaz mı sorusuna kimi, borçlu şahsın malının satımı bahsinde geçen ihtilafın aynısı bu konuda da caridir, derken kimi de ittifakla hâkim satar demiştir. Çünkü İmam Ebû Hanîfe, genel zararın def'i için men'i (hacri) câiz görür. Bu da men gibidir.⁷³⁴

Muhtekirin dünyevî cezasına gelince sahih olan şudur: "Muhtekirin durumu hâkime arz edildiğinde hâkim, kendisinin, ailesinin ve hayvanlarının ihtiyacından fazla olan malı satmasını ona emreder. Bu vâciptir. Eğer satmaktan kaçınırsa hâkim imamların ittifakı ile onun adına bunları satar." Sahih olan da bu görüştür. Çünkü kendisinin ve ailesinin gıda ihtiyacı olan

⁷²⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 377, 378.

⁷³⁰ *İhtiyâr*'da geçen bu görüşe karşı İbn Âbidîn şöyle demektedir: Bu durum, devlet başkanı tarafından malı müsadere edilmiş ve malının satışı tayin edilmemiş kimsenin durumuna benzer. Yani böyle bir kimse malını kendiliğinden satarsa bu alışveriş geçerlidir. Çünkü kişi malını satmaya mecbur edilmemiştir. Satıcı malını satmama hakkına da sahiptir. *Hidaye*'de de geçtiği üzere devlet başkanının tayin ettiği fiyat ile malın satılması sahihtir. Zira devlet başkanı malı satmayı emretmiyor. Satarsa belli bir fiyatın üzerinde satış yapmamayı emrediyor. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 573, 574.

⁷³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440.

⁷³² Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 215.

⁷³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/573, 574.

⁷³⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378.

miktârı saklamasında ihtikâr yoktur. Bu sebeple kendilerine yetecek miktarda malı hâkim kendilerine bırakır.

Diğer bir görüşe göre, muhtekir ilk defa hâkime arz edildiğinde (şikayet edildiğinde), hâkim onu ihtikârdan nehyeder. İkinci defa hâkime arz edildiğinde (şikayet edildiğinde) bu durumda hâkim, onu hapseder ve insanların zararını engellemek ve onu alıkoymak için uygun gördüğü bir ceza ile onu cezalandırır. Bu konuda İmam Muhammed'in: "*Muhtekirleri stokladıkları malları satmaya zorlarım.*" sözünün iki gerekçesi olabilir: Birincisi, karaborsacının malını zorla sattırmak maslahat-ı âmme olduğundandır. Veya İmâmeyn'in kısıtlılık görüşüne (gerektiğinde hür ve ergen insanların tasarruflarına kısıtlama getirmek câizdir.) binaen söylenmiştir.⁷³⁵

Devlet başkanı şehir halkının zayi olmasından ve helak olmasından korkarsa, gıda maddelerini muhtekirlerden (karaborsacı) alır ve insanlara dağıtır. Daha sonra insanlar (geniş imkânlarla kavuşup karaborsacılarından alınıp kendilerine verilen malın mislini) bulurlarsa, o malların mislini geri verirler. Bu uygulama, (mal sahipleri aleyhine) bir hacr (kısıtlama) değildir. Bu açlık/kıtlık zamanlarında olduğu gibi bir zarûrettir.⁷³⁶

Anlaşıldığı üzere toplumun menfaatinin korunmasına yönelik olarak aşırı fiyat artışlarının yaşandığı dönemlerde devletin piyasa fiyatlarına müdahale etmesinde bir beis yoktur. Zira bununla devlet, karaborsacıların, açgözlü, stokçu ve vurguncu insanların topluma zarar vermesinin önüne geçmiş olmaktadır. Buna karşılık piyasa fiyatlarının arz talep dengesine göre devam ettiği normal dönemlerde devletin fiyatlara müdahale etmemesi gerekir.⁷³⁷

2.1.7.4. Fitne zamanında silah satışı

Hayatın normal zamanlarında geçerli olan bazı muameleler, olağan dışı şartların meydana çıkması ile farklı bir hükümle nitelendirilebilir. Zira bazı durumlarda iş ve muameleler maksatlarına göre değerlendirilir.

Toplumsal kargaşa zamanı olarak ifade edilen fitne zamanlarında silah satışı yapmak mekruhtur.⁷³⁸ Burada kerahetin gerekçesi şudur: Masiyetin bizzat kendisi ile işlenmediği şeylerin satılması mekruh değildir. Ancak kendisi ile masiyetin işlendiği şeylerin satışı ise tahrimen mekruhtur. Fitne zamanında silah satmakla fitnecilere ve onların destekçilerine silah verilmiş olur. Yukarıdaki gerekçeden de anlaşılacağı üzere fitne zamanında mekruh olan bizzat

⁷³⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 213, 214; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321, 322.

⁷³⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 439, 440.

⁷³⁷ Şen, "İslâm İktisadında Piyasaya Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi", 31.

⁷³⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378.

silahın kendisidir. Bizzat silah olmayıp da silah olabilecek şeylerin satılması ise mekruh değildir. Bu tıpkı çalgı âletlerini satmanın mekruh olması ile çalgı yapımında kullanılacak kereste ve benzeri maddeleri satmanın mekruh olmamasına benzer. Şayet kişinin eşkiya veya fitneci olduğu bilinemezse ona silah satmakta bir beis yoktur.⁷³⁹

2.1.7.5. Şarap imalatçısına üzüm suyu satmak

Fıkıh kaynaklarında harama yol açan satım çeşitlerinden en önemlisinin bu konu olduğu söylenebilir. Zira bu meseleye dair fıkıh kaynaklarında farklı görüşler vardır.

Kur'an-Kerîm'de konuyla ilgili bir âyet-i kerimede *"İyilik ve takva hususunda yardımlaşın. Günah ve düşmanlık hususunda yardımlaşmayın."*⁷⁴⁰ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber de şarap konusunda on kişiye lanet etmiştir: *"Suyunu çıkarmak üzere üzümü sıkarak, sıkıran, şarabı içen, taşıyan, kendisine taşınan, servis yapan, satan, parasını yiyen satın alan ve kendisi için satın alınan."*⁷⁴¹ Bazı bilginler bu âyet ve hadis-i şeriften hareketle şarap imalatçısına üzüm satmanın yasak olduğunu söylemişlerdir. Konuyla ilgili Hanefî mezhebinde Merginânî'nin *Hidâye*'sinde geçen ibarenin anlamı şöyledir: *"Şarap yapacağı bilinen bir kimseye (şarap imalatçısına) üzüm satmakta bir beis yoktur."*⁷⁴² Hanefî mezhebinde şarapçıya üzüm suyunun satılmasında ilke olarak bir beis yoktur. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün gerekçesi şöyledir: Böyle bir alışverişte satıcının kastında bir kötülük bulunmamaktadır. Kötülük alıcının kastındadır. *"Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez."* âyeti⁷⁴³ de buna işaret etmektedir. Üzüm suyu temiz bir içecek olduğundan satılması ve bedelinin alınması da câizdir. Nasıl ki bir arazinin, üzüm ağacı dikerek üzümden içki yapacağı bilinen bir kimseye satılması câizdir. Aynı şekilde üzüm suyunun satılması da câizdir. *Hidâye*'deki bu ibare, mutlak olarak zikredilmektedir.

Burada şarap imalatçısından maksadın ne olduğunu bilmek, meselenin doğru anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Şarap imalatçısından maksatla ilgili iki yorum söz konusudur: Birincisine göre, bundan maksat, ehl-i zimmet olan kâfirlerle mecûsîlerdir. Yoksa üzümü şarap yapacağı bilinen bir müslümana satmak câiz değildir. Zira bu günaha yardım etmek anlamına gelir ki, bu câiz değildir.⁷⁴⁴ İkincisine göre, bu ibareden maksat, gayr-i müslimlerin yaşadığı köylere ki bunlar fıkhîta "sevad" olarak isimlendirilir. Buna göre,

⁷³⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/ 465; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 306; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/561.

⁷⁴⁰ el-Mâide 5/2.

⁷⁴¹ Tirmizî, "Büyü'", 59; İbn Mâce, "Eşribe", 6.

⁷⁴² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378.

⁷⁴³ ez-Zümer 39/ 7.

⁷⁴⁴ Semerkandî, *Uyûni'l-mesail*, 1/ 377. [Mevsîlî, el- Muhtar li'l-fetva, terc. Tahir Tural, (İstanbul: Nuh Yayınları, 2017), 568.'den naklen].

köylerde yaşayan ve üzümü şarap yapacağı bilinen ehl-i zimmet kâfirlere üzüm satmakta bir sakınca yoktur.⁷⁴⁵

Anlaşıldığı üzere ibaredeki şarap imalatçısı ifadesi, herhangi bir ayırım yapmaksızın müslüman veya zimmet ehli olan kimseleri kapsamaktadır. Dolayısı ile Ebû Hanîfe'nin görüşü müslüman ve gayri müslim herkesi kapsayan bir görüştür. Ancak şarapçı ifadesini, sırf şarap imal eden bir kişi olarak değil, satın aldığı üzümü, yeme içme, pestil, pekmez, sirke yapma gibi başka amaçlarla kullanma ihtimali olan biri olarak anlamak gerekir. Yani burada sırf ticarî maksatla üzüm satmanın cevazlığı söz konusudur. Ancak bu satım, sırf şarap için, şarap yapsın diye yapılırsa haram olur.⁷⁴⁶ İmâmeyn ise istihsan delilini işleterek bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Onlara göre, üzüm suyunu veya yaş üzümü şarap imalatçısına satmak bir günaha yardım etmek [*i'ānetün 'ale'l-ma'siyeti*] ve imkân vermektir. Bu ise haramdır. Satıcı satmaktan kaçındığı takdirde alıcının içki üretmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısı ile kötülüğün önü kesilmiş olacaktır. Bu nedenle böyle birisine üzüm suyunun satılması mekruhtur.⁷⁴⁷

İbn Âbidîn konuyla ilgili görüşünde üzüm suyunun şarap imalatçısına satılmasında müslüman gayri müslim ayrımı yapmaz. Ona göre kâfirler de şeriatın amelî hükümlerinden sorumlu olduklarından şarap imalatçısı ister müslüman olsun, ister zimmet ehli olsun her ikisine de üzüm suyunun satılması (tahrimen) mekruhtur.⁷⁴⁸

2.1.7.6. Bir yerin ateşgede, kilise veya havra olarak kiraya verilmesi

Müslüman bir ülkede bir yerin ya da evin mecûsiler için ateşgede, hristiyanlar için kilise ve yahudiler için havra olarak kiraya verilmesi meselesi devletin izni, yerin şehir olup olmaması ve o yerin sakinlerinin çoğunluğunun müslüman olup olmaması çerçevesinden hareketle fakihler tarafından değerlendirilmiştir.

Buna göre Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ile İmâmeyn konuya farklı açılardan yaklaşmışlardır. Ebû Hanîfe'ye göre, şehirden uzak olan sevad bölgesinde⁷⁴⁹ bir kimsenin

⁷⁴⁵ Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetva*, çev. Tahir Tural, 568.

⁷⁴⁶ Orhan Çeker, *el-Muhtâr'ın Anahtarı*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2022), 247. Bu ictihadı, Ebû Hanîfe'ye göre şarap fabrikasına üzüm satılması caizdir, şeklinde değerlendirmek yanlış olur. Zira fabrikada diğer ihtimaller yoktur. Bkz. A.y.; Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 375. Fakihlerin çoğunluğuna göre üzümü satan kimse, şarap imal edenin onu şarap yapma maksadıyla aldığını biliyorsa bu satış haram olur. Üzümü satan bu maksadı alıcının sözünden veya diğer karinelere de anlayabilir. Ancak şarap imalatçısı, şarabın yanında sirke gibi başka şeyler de imal ediyorsa o zaman bu satış, haram olmaz. Bkz. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 375.

⁷⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/ 26; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 214.

⁷⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/561.

⁷⁴⁹ Sevad, sahabe sonrası dönemde Irak'ta halkının çoğu zimmi olan köylere denir. Uzaktan bakıldığında siyahımsı görünen sık koyu yeşil ağaçlarla dolu olduğu için "siyah" anlamında Sevad şeklinde

yerini/ evini ateşgede, kilise, havra veya meyhane olarak kiraya vermesi câizdir. Zira kira akdi, evin menfaatine karşılık olarak yapılan bir muâmeledir. Akit karşılığında alınan ücret ise, evin teslimi karşılığında tahakkuk eden bir bedeldir. Bunda ise bir günah söz konusu olmaz. Bu durumda günah kiralayana değil, kiracıya nispet edilir. Yani burada meydana gelen masiyet kiraya verme işleminden ayrı olarak kiracının eylemi ile gerçekleşir. İmâmeyn'e göre ise, bir müslümanın böyle amaçlar için kendi evini kiraya vermesi mekruhtur. Çünkü bunun yapılması masiyete imkan verme ve destek olma anlamına gelir.

Şehirlerde ise bir yerin ateşgede, havra veya kilise olarak kiraya verilmesi icmaen mekruhtur. Şehirlerde, İslâm'ın şiarı (cami, ezan, kurban, namaz ve benzeri) açık ve görünür olduğundan zimmîlerin kilise ve havra kurlmaları da engellenir. Zira Hz. Peygamber: *"İslâm'da iğdiş/hadım etmek ve havra/kilise yoktur."*⁷⁵⁰ buyurmuştur. Bu hadisteki *"havra/kilise yoktur."* ifadesinden maksat, dâru'l-islâm'da havra inşa edilmesinin câiz olmamasıdır. *"İğdiş yoktur."* ifadesi ise, rahiplerin yaptığı gibi kadınlardan uzaklaşmanın câiz olmaması anlamına gelir. Kadınlardan uzak durmak, bir nevi iğdiş etmektir. Şehirler, namazların cemaatle kılınması, cezaların uygulanması, İslâmî hükümlerin uygulanışı gibi konularda dinin açıktan yaşandığı bölgelerdir. Dolayısı ile Müslüman şehirlerinde zimmîlere ait ibadethanelerin yapılması Müslümanlara karşı gelme anlamı taşır. Ancak İslâm fethinden önce var olan kilise, manastır, havra ve benzeri yerler yıkılmış ise, zimmet akdiyle kendilerine söz verilmiş olduğundan onları tamir ederler veya etmelerine izin verilir. Zimmîlerin müslüman şehirlerinde açıktan şarap içmeleri, şarap satmaları, müzik âletlerini çalmaları, sarhoş olarak sokağa çıkmaları engellenir. Çünkü söz konusu bu fiiller, müslümanları küçümseme anlamı taşır.⁷⁵¹

2.1.7.7. Zimmîye içki taşımak

Zimmîye içki taşıma meselesi, şarap imal edene üzüm satışı gibi bir masiyete yol açıp açmama ile ilgili farklı içtihatlar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

isimlendirilmiştir. Bu yerlerde Cuma namazı kılınmaz ve hadler uygulanmaz. Burada zimmîlerin şarap veya domuz satmalarına mani olunmaz. (Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 412). Ancak halkının çoğu müslüman olan köylerde İslâmın alametleri zahir olduğundan zimmet ehline bir yerin ibadethane olarak kiraya verilmesi veya zina yapılmak, içki içilmek gibi günaha aracılık eden bir amaç için kiraya verilmesi caiz değildir. Bunun mekruh olmasında icma vardır. Sahih olan görüş de budur. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/378; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320. Diğer üç mezhep imamı da bu görüştedirler. Onlara göre, Ebû Hanîfe'nin bu mesele ile ilgili zikrettiği şey Kûfe şehrinin köylerine özgüdür. Çünkü Kûfe'nin köylerinin çoğu, zimmî olan kimselerden oluşur. Ama bizim köylerimizde İslâm dininin alâmetleri zahirdir. O halde Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bir yerde, ev veya dükkan sahibi müslüman bir kimse için evini veya dükkanını batıl inanç mensupları için tapınak olarak kiraya vermesi veya içinde zina yapılmak veya içki içilmek gibi günah bir fiil için kiraya vermesi en sahih olan görüşe göre caiz olmaz. Bkz. Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 187).

⁷⁵⁰ Beyhâkî, *"Sünenü'l-kübrâ"*, 10/ 24.

⁷⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/ 39; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 412; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 187, 188; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 562.

Ebû Hanîfe'ye göre bir zimminin içkisini taşıyan⁷⁵² müslüman bir kimsenin, işverenden taşıma ücretini alması mübahtır. Zira burada masiyet, içkinin içilmesindedir, taşınmasında değil. İçmek taşımanın zorunlu sonucu olarak gerçekleşen bir durum da değildir. Yani içkiyi taşımaktan doğrudan içme eylemi kastedilmez. Masiyet, hür ve irade sahibi bir kimsenin o fiili işlemisiyle gerçekleşir. Onu taşıyan ticaret ve benzeri başka maksatlar için de taşıyabilir. Bu durumda o kişi, üzümü sıkmak veya onu bağından koparmak için tutulan kişi gibi olur. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber'in şarap taşıyanı lanetlediği hadisten maksat da onun bizzat içmek için taşınmasına hamledilir.⁷⁵³

İmâmeyn'e göre ise bir zimmi, şarabını taşımak üzere ücretle bir müslümanı tutsa sözleşme geçerli olmaz. Çünkü şarap, içmek için taşınır. Şarabı içmek ise isyandır. Günah olan bir şey için ücretle insan tutmak ise sahih değildir. Zira Hz. Peygamber: "*Allah şarap nedeniyle on kişiyi lanetlemiştir.*"⁷⁵⁴ buyurarak bunlardan birinin de şarap taşıyan olduğunu bildirmiştir. Dolayısı ile bu işlem, günaha destek olma ve aracılık etme unsuru taşıdığından kişinin içki taşıması mekruh olur.⁷⁵⁵ İmam Serahsî bu konuda şöyle demektedir: İşçi kendisinden istenen işin maksadının ne olduğunu biliyorsa ücrete hak kazanamaz. Bunu bilmiyorsa aldanma nedeniyle ücrete hak kazanır.⁷⁵⁶

İmam Serahsî'nin bu görüşü İmâmeyn'in ortaya koyduğu görüşle aynı sonuca çıkmaktadır. O da niyetin tayini halinde bu işlemin sahih olmadığını ve alınan ücretin de helal olmadığını söylemektedir.

2.1.7.8. Mekke'nin binalarının ve arazisinin satılması

Mekke'nin binasını satmaktan kasıt, orada kendisine ait olan evi satmaktır. Hanefî mezhebinde üç imamın ortak görüşüne göre bir kimsenin Mekke'deki evini satması câizdir. Zira bina onu satanın özel mülküdür.

Mekke'nin arazisinin satılmasına gelince, Ebû Hanîfe'ye göre bu mekruhtur.⁷⁵⁷ Zira Abdullah b. Amr Hz. Peygamber'den: "*Mekke haredir, evlerinin satılması da haramdır.*" yine

⁷⁵² Zimminin şarabını sıkamak, eğer üzümü şarap yapma maksadıyla sıkamak olursa bu masiyet olduğundan caiz olmaz. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/562.

⁷⁵³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 562.

⁷⁵⁴ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 25; İbn Mâce, *"Eşribe"*, 6; Tirmizî, *"Büyü"*, 59.

⁷⁵⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 378; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 440; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 188.

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/ 38, 39.

⁷⁵⁷ Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği diğer bir görüşe göre Mekke'nin evlerini satmak câizdir. Evlerin satımında da hak sahipleri için şuf'a hakkı vardır. Zira insanlar hiçbir ilim ehlinin tenkidine maruz kalmadan asırlar boyunca evlerini alıp satmaya devam etmişlerdir. Bu da ev ve arazilerin satılabileceğinin en kuvvetli delilidir. Ebû Hanîfe'ye göre, evlerin kiraya verilmesi hac zamanında insanların o evlere ihtiyaç duyması sebebiyle mekruhtur. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 441.

"Mekke mübah bir belde'dir, evleri/mahalleleri satılmaz ve evleri kiraya verilmez." hadis-i şeriflerini rivayet etmektedir. Ayrıca Mekke mülk edinilemeyen kutsal bir yerdir ve Kâbe'nin avlusudur. Mekke arazileri hakkında tazim gerektirici deliller de varid olmuştur. Mesela avı avlanmaz, otu biçilmez ve dikenleri kesilmez. Aynı şekilde arazilerinin satışı hakkında da durum aynıdır. Mekke arazisinin kiraya verilmesi de mekruhtur. Çünkü Hz. Peygamber: "Mekke arazisini icar olarak veren, sanki riba yemiş gibi olur." buyurmuştur. O zamanki uygulama da bu görüşü teyit eder niteliktedir. Zira Mekke arazisi, Hz. Peygamber zamanında sahihsizdi, ihtiyacı olan tarafından kullanılır, mesken edinilir ve ihtiyacı biten başkasını yerleştirdi.

İmâmeyn'e göre ise Mekke'nin arazisini satmakta bir beis yoktur. Zira bu araziler sahiplerinin mülküdür. Şer'î bakımdan sahiplerinin özelindedir. Dolayısı ile binaları gibi arazilerinin de satılması câizdir. Mekke'nin arazisi, oranın halkı için Mekke'nin binaları gibi olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in: "Âkil bize taşınmaz mal mı bıraktı." şeklindeki sözü Mekke'nin arazisinin elinde bulunan kimsenin mülkü olduğuna bir delildir. Mekke arazisi, halkı arasında birinden diğerine geçer. Oranın insanları Mekke'nin arazilerini ve bu arazilerin içinde bulunan binalarını satmayı ve satın alınmayı örf ve âdet edinmiş ve buna karşı çıkan kimse de olmamıştır. Bu uygulama Mekke arazisinin satılabileceğinin en açık göstergesidir. İmam Şafî de bu şekilde söylemiştir.⁷⁵⁸

2.1.8. Eğlence ve Yarışmalar ile İlgili Meseleler

İslâm'da insanın meşru ölçüler içerisinde eğlenmesi ve kendini geliştirici aktiviteler, sportif faaliyetlerde bulunması tabîî karşılanmış, hatta bu tür faaliyetler teşvik edilmiştir. Oyun ve müsabakalar esasında insanı geliştiren, bilgi ve beceriyi artıran faydalı işlerdendir. Bunlardaki meşruiyetin ölçüsü de kumara, nizaya, bağımlılığa ve namazsızlığa vasıta olmamasıdır. Bir sanat olarak müzik ve diğer yarışmalara karşı Kur'an ve hadislerde doğrudan bir yasaklamanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Esasında bir sanat olarak müzikte insanın estetik ve psikolojik ihtiyaçlarına cevap veren, onun yalnızlığını gideren, duygu ve düşünceleri insanlarla paylaşmayı sağlayan olumlu bir yön vardır. Kısaca müziğin bir dili vardır. Bununla birlikte müzikte insanları yanlış, kötüye, dinî ve ahlakî ilkelere aykırı birtakım yanlış ve sapkın yollara sevkeden bir yön de bulunmaktadır. Dolayısı ile müziğin hükmünü tespitinde mutlak olarak bir yargıya bulunmak isabetli olmasa gerek. Bu konuda en tutarlı ve

⁷⁵⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 379; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/ 441; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 212; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/563, 564.

sağlıklı yaklaşım, İslâm'ın inanç ve ahlak ilkelerine uygun olup olmamasına ve araçsal durumuna göre bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Aşağıdaki başlıklarda müzik ve müzikli ortamlarda bulunma, müzik dinleme, yarışmalara katılma ve diğer oyun türlerine dair Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında yer alan meseleleri incelemeye çalışacağız.

2.1.8.1. Müzikli ve eğlenceli ortamlarda bulunma

Müzikli ve eğlenceli ortamlarda bulunma konusu klasik fıkıh eserlerinde velime (düğün yemeği) bağlamında değerlendirilmiştir.

Buna göre düğün yemeğine katılmanın önemi hakkında Hz. Peygamber : *"Davete icabet etmeyen kişi Ebe'l-Kasım'a asi olmuş olur."* buyurmuştur. Bu hadisin ortaya koyduğu kesin yargıdan hareketle velimeye icabetin hükmü hakkında bazı âlimler vâciptir, demişlerse de âlimlerin çoğunluğu sünnet olduğu görüşündedir.⁷⁵⁹ İbn Âbidîn, velimeye icabet etmenin müekked sünnet olduğunu, diğer yemek ve davetlerde ise kişinin muhayyer olduğunu ancak bid'at ve günahların olmadığı yakinen biliniyorsa efdal olanın davete icabet olduğunu belirtmiştir.⁷⁶⁰ Düğün yemeği davetine icabet ise iki aşamada ele alınmıştır: Bunlardan birincisi, yemeğe davetten önceki duruma dair hükümler, diğeri ise davete icabetten sonraki duruma ait hükümlerdir.

Bu duruma göre kişi, davet edilen yere gitmeden önce orada eğlence ve müziğin olduğunu bilirse davete icabet hakkı lazım gelmez.⁷⁶¹ Bu durumda davet edilen ister kendine uyulan ister kendine uyulmayan kimse olsun davete icabet etmez. Zira kendisinin davet edildiği ziyafette münker vardır.⁷⁶²

İkinci duruma göre, düğün yemeğine veya ziyafete davet edilen kişi gittiği yerde eğlence ve müzikle karşılaşırsa oturup yemesinde bir beis yoktur. Zira davete icabet etmek sünnettir. Bu, içinde ağıtlar yakılan cenazeye katılmaya benzer. Bu durumda kişi kendine uyulan birisi değilse gücü yeterse bunu engellemeye çalışır. Gücü yetmezse sabreder.⁷⁶³ Eğer müzik ve eğlence yemek masasında cereyan ediyorsa davet edilen kendisine uyulan kişi olmasa da

⁷⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461, 462; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311. Bu hüküm ister velime olsun ister diğer davetler olsun hepsini kapsar. Bununla beraber kendisini ve cömertliğini göstermek niyeti ile yapılan davetlere icabet etmek bilhassa ilim adamları için uygun değildir. Zira bir adam diğerrinin çanağına elini koyduğu zaman ona karşı zelil olur, denilmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 501.

⁷⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 501.

⁷⁶¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461, 462; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311.

⁷⁶² Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 217; Molla Hüsrev, *Dürer* (Şürunbülâli haşiyesi), 1/ 311.

⁷⁶³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461, 462; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 217; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 501, 502.

masaya oturması uygun değildir. Zira "âyetlerimiz hakkında olur olmaz konuşmaya dalanları gördüğünde onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur. Eğer şeytan bunu sana unutturursa hatırladıktan sonra artık zalimler topluluğu ile beraber oturma." âyeti⁷⁶⁴ bunun delilidir. Ayrıca müzik ve eğlenceyi dinlemek haram, davete icabet ise sünnettir. Haramdan kaçınmak, sünneti yerine getirmekten daha evlâdır.⁷⁶⁵ Dolayısı ile kişinin o masaya oturmaktan kaçınması vaciptir.⁷⁶⁶ Şayet kişi kendisine uyulacak bir vasıfta ise ve bid'at işleyenleri men etmeye kadirse onları men etmesi gerekir. Men etmeye kadir değilse davet yerinden çıkıp gitmelidir. Eğlence ve müzik yemek masasında olursa aynı şekilde o masaya oturmayıp gider. Zira oraya oturup kalmakta din için bir ayıp/dinin itibarını zedeleme [*şeynu 'd-dîn*] ve müslümanlara günah işleme kapısını açma [*fethu bâbi 'l-ma 'sıyeti 'ale 'l-müslimîn*] sakıncası vardır.⁷⁶⁷

2.1.8.2. Müzik ve müzik âletlerini dinlemek

İslâm hukukunda müziğin ve müzik dinlemenin hükmüyle ilgili değerlendirmeler ilk dönemlerden günümüze değin hep önemini muhafaza etmiş ve bu meselenin hükmünü ortaya koymak için fakihler içtihatlarında bulunmuşlardır.

Esasında müziğin hükmünün ne olduğu ile ilgili ortaya konulan görüşler, onun bizatihi haram veya helal olduğundan ziyade, neye vasıta oluyorsa onun hükmünü taşıyacağını ortaya koymaktadır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında konunun tarihsel süreç içerisinde müslüman toplumların sosyokültürel yapısı, ahlakî değerleri ve estetik anlayışları ile yakın ilişkisi olduğu da görülecektir. Zira müzik ve ona bağlı olarak icra edilen oyun ve eğlenceler farklı devirlerde ve coğrafyalarda farklı amaçlara hizmet edecek şekilde kullanılagelmiştir. Günümüzde de müzik, helal veya haram farklı gayeleri gözeterek şekilde hatta daha komplike olarak insanların düşünce, duygu, yaşam biçimi, inanç ve değer yargılarını belirleyici bir unsur olarak varlık ve önemini sürdürmeye devam etmektedir.

Hanefî mezhebinde müzik/şarkının hükmü konusunda ilkesel ve keskin bir tutum söz konusudur. Buna göre gina/şarkı söyleme, oyun ve eğlence (lehv) üzere ise bu haramdır.⁷⁶⁸ Şarkı söylemenin mutlak olarak haram olduğunu kabul edenler olsa da sahih olan görüşe göre

⁷⁶⁴ el-En'am 6/ 68.

⁷⁶⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461, 462; Molla Hüsrev, *Dürer* (Şürunbülâlî Haşiyesi), 1/311.

⁷⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, 9/ 501. Aynı şekilde yemek masasında oturanlar gıybet ediyorlarsa, layık olan o masaya oturmamaktır. Zira gıybet, eğlence ve müzikten günah bakımından daha şiddetlidir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, 9/ 501.

⁷⁶⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461, 462; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 311; Şeyhîzâde, *Mecmeu 'l-enhur*, 4/ 217.

⁷⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/37, 38; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362.

oyun ve eğlence (lehv) dışında kendi nefesine işittirmek ve yalnızlığını gidermek için şarkı söylemek câizdir. Yine kafiye düzenini sağlamak ve fasih konuşmayı temin gibi edebî gayelerle şarkı söylemek de câizdir.⁷⁶⁹ Ginanın hangi durumda haram olduğu ile ilgili İbn Âbidîn *Fethu'l-Kadir*'den nakilde bulunarak özetle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Haram olan gina, hayatta olan belli bir kadın veya erkeğin niteliklerini, insanları özendirecek şekilde alkol ve benzeri içeceklerin özelliklerini ve bizatihi yermek kastıyla müslim veya gayri müslimin özelliklerini anlatan şarkı sözleridir. Bunun dışında kokuların, çiçeklerin, suların özelliklerini anlatan şarkı sözleri haram değildir. Ancak bu sözler bir çalgının eşliğinde söylenirse bundan da kaçınılır.⁷⁷⁰

Müzik âletlerini kullanma ve dinleme konusunda Hanefî mezhebi aynı ilkesel tavrı sürdürmüştür. Buna göre bütün üflemeli ve vurmali çalgı âletleri ve bunları dinlemek haram kabul edilmiştir. Hatta nöbetçinin elindeki değnek ile bir yere vurup nağme yapması da haram kabul edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'den *"çalgı âletlerini dinlemek masiyet, çalındığı yerde oturmak fasıklık, ondan lezzet duymak ise küfürdendir."* dediği rivayet edilmiştir.⁷⁷¹ Bu hadis-i şerifte çalgı âletlerini dinlemenin masiyet olması onun harama vesile kılınması durumunda söz konusu olur. Bu da onu çalan ve dinleyenin niyetine göre değerlendirilir. İbn Âbidîn, çalgı âletlerinin (âlâtü'l-lehv), bizzat kendisinden dolayı haram (haram li 'aynihi) olmadığını, dinleyen veya kullanan kimsenin bazı özelliklerden dolayı haram olduğunu belirtir. Haram veya helal oluşun bunlardan birisiyle belirleneceğini söyler. Devamında şöyle der: *"Görmez misin ki, bu âletlerin çalınması, dinleyicinin niyetine göre bazen haram bazen de helal olmaktadır. Genel bir kaide ise şöyledir: "İşler maksatlarına göre değerlendirilir."*⁷⁷²

Anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde ilk zamanlardan beri müziğin, insanları haram ve günaha, münkere ve gayri ahlakî davranışlara sürüklememesi için müziğe karşı ihtiyatlı ve ilkesel bir tutum sözkonusudur. Müziğin bu çift taraflı yönüne günümüzde de daha fazlasıyla rastlamak mümkündür. Dolayısı ile müzik ve müzikli ortamlarda bulunmanın hükmünü salt müziğe göre değil de onun araçsal konumuyla ve onu çevreleyen diğer unsurlarla bir bütün olarak değerlendirmek daha isabetli olur.

⁷⁶⁹ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 3/ 225, 226.

⁷⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/503.

⁷⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/37, 38; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 362; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/445. Çalgı âletlerini istemeden ansızın dinleyen kimse mazurdur. Ancak elinden geldiği kadar dinlememeye çalışmalıdır. Rivayet edildiğine göre, "Hz. Peygamber kulağına kaval sesi geldiğinde dinlememek için parmaklarını kulağına tıkaştır." (Bkz. İbn Mâce, "Nikâh", 1901; A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 4535.) Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/445.

⁷⁷² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 505.

kaynaklarında genel olarak zikredilen bazı oyunları ve bunların hükümlerini burada inceleme konusu yapacağız.

"Eşyada ve eylemlerde aslolan mübalıktır." kaidesi gereğince haram unsur taşımayan, harama götürmeyen, müslümanın temel görev ve ibadetlerini aksatmayan her oyunun mübah olduğunu söylemek mümkündür.

Buna göre satranç, tavla ve ondörtlük oyunu benzeri oyunları oynamanın hükmü konusunda farklı içtihatlar söz konusu olmuştur. Fakihler, bu oyunların hükmünü tayin ederken nassın ortaya koyduğu açık hükümler çerçevesinde meseleyi ilkesel olarak incelemişlerdir. Hanefî mezhebinde de bu ilkesel yaklaşımı görmektediriz. Bununla beraber Hanefî fakihleri meselenin hükmünü daha sağlıklı tespit edebilmek için oyunları, vasıta oldukları durumlara göre de değerlendirmişlerdir. Buna göre Hanefî mezhebinde satranç, tavla ve ondörtlük benzeri oyunların oynanmasının hükmünü iki aşamada inceleyeceğiz.

Birincisi, tavla, satranç ve ondörtlük oyununun kumara vasıta kılınarak oynanmasıdır ki, bu nass ile haram kılınmıştır. Zira *"Ey iman edenler! Muhakkak ki, şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir."*⁷⁷⁸ âyeti bunların haram olduğunun açık delilidir. Bu durumda kişinin âdil olma vasfı kalmadığından şahitliği de kabul edilmez.⁷⁷⁹

İkincisi, tavla, satranç ve ondörtlüğün kumara vasıta olmaksızın eğlence amaçlı oynanmasıdır. Bu da boş ve faydasız bir işle iştigal olduğundan mekruh kabul edilmiştir. Zira Resûlullah (s.a.s.): *"Ademoğlunun bütün oyunları haramdır. Ancak şu üç oyun hariç: Erkeğin eşiyle oynaması, ok atması ve atını terbiye etmesi."*⁷⁸⁰ buyurmuştur. Konuyla ilgili başka rivayetler de söz konusudur: *"Ben oyundan (oyun ehli) değilim, oyun da benden değildir (oyunla bir alakam yoktur)."*⁷⁸¹ *"Nerd/nerdeşir ile oynayan kimse, elini domuz eti ve kanına daldırması gibidir."*⁷⁸² *"Zar (kiâb) ile oyun oynayan kimse Allah'a ve Resülü'ne isyan etmiştir."*⁷⁸³ rivayetleri bunlardan birkaçıdır. Son iki hadis-i şerifin kumar olsun veya olmasın her tavla oynayanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Sahabeden Abdullah b. Amr b. Âs, tavlayı kumar amacıyla oynayanın domuz eti yemiş gibi olacağını, kazanç elde etme amacı olmaksızın oynayanın ise domuzun yağı ile yağlanmış gibi yanlış bir iş yapmış olacağını söylemektedir.⁷⁸⁴

⁷⁷⁸ el-Mâide 5/90.

⁷⁷⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 381; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/442, 443. Tavla oynamada ister kumar olsun ister olmasın kişinin şahitlik vasfı mutlak olarak düşer. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 3/276.

⁷⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Cihad", 2513.

⁷⁸¹ Buhârî, "Edebu'l-müfred", 785; Taberânî, *el-Mucemu'l-evsat*, 413.

⁷⁸² Müslim, "Şiir", 10; Ebû Dâvûd, "Edep", 56.

⁷⁸³ Şevkanî, *Neylû'l-evtâr*, 8/94.

⁷⁸⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, 10/468.

Tavla ve satrancın hükmü Hanefî kaynaklarında genelde birlikte değerlendirilmiştir. Bunların hükmü Merginânî'nin *Bidaye'si*, Mevsilî'nin *Muhtâr'ı* ve Molla Hüsrev'in *Gurerü'l-Ahkâm*'ında mekruh⁷⁸⁵ lafzıyla, Kâsânî'nin *Bedâi'si*, İbrâhim Halebî'nin *Mülteka'sı* ve Timurtaşî'nin *Tenvîru'l-efsâr*'ında haram⁷⁸⁶ lafızlarıyla ifade edilmiştir. Burada mekruh ifadesinden kasıt tahrimen mekruh olmalarıdır. Bununla beraber yukarıda zikredilen "*Ademoğlunun bütün oyunları haramdır. Ancak şu üç oyun hariç: Erkeğin eşiyle oynaması, ok atması ve atını terbiye etmesi*" hadisine istinaden bunlar da "le'b" yani oyun kapsamında abes bir iş olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle haram sayılmıştır.⁷⁸⁷ Ayrıca bu oyunlar [genel olarak] insanı Cuma namazından ve cemaate katılmaktan alıkoyduğu için haram sayılmıştır.⁷⁸⁸ Kâsânî, bu oyunların yahudilerin kumar olarak oynadığı bir oyunun adı/ simgesi olması ve kumara âlet edilmeleri nedeniyle haram olduğunu belirtir.⁷⁸⁹ Eğer kişi satranç oynamak suretiyle namazını kaçırırsa fasıklığı zahir olduğundan bu kişinin şahitliği de kabul edilmez.⁷⁹⁰

Buradan anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde genel olarak bütün oyunların mekruh görülmesinin bir sonucu olarak satranç, tavla ve ondörtlük benzeri oyunlar da mekruh görülmüştür. Zira bu oyunlar genel anlamda insanı dünyevî işlerinden alıkoyup ahireti unutturur, kumara aracı yapılır ve kişinin üzerine vacip olan ibadetleri terketmesine sebep olur. Ancak Ebû Yûsuf'tan bir rivayete göre, bu zikredilen şartların dışına çıkmadan kişi, satrancı kumara âlet etmeden, oyun ve eğlence haline getirmeden (onu alışkanlık haline getirip bağımlılık kazanmadan), bir vacibi terketmeden sınırlı zamanlarda oynarsa bu mübah olur.⁷⁹¹ Tavla oynamanın hükmü konusunda her ne kadar hadislerde zikredilen "nerd" veya

⁷⁸⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 442; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321.

⁷⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'*, 6/507; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 222; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/565.

⁷⁸⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/442.

⁷⁸⁸ Ebû Hanîfe'ye göre, (kısır bir süre için de olsa) satranç oynayanları oyundan alıkoymak için onlara selam vermekte bir beis yoktur. İmâmeyn'e göre ise onları tahkir edip küçük düşürmek maksadıyla [*istihkaren bihim ve ihaneten lehum*] onlara selam vermek mekruhtur. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/442.

⁷⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'*, 6/507. Bu yaklaşımın devamı olarak günümüzde tavla, iskambil kağıdı, domino gibi âletlerle parasına olmasa bile oyun oynamak, bunlarla kumar oynandığından, kumara teşvik bulunduğu haramdır. Satranç, kumara oynanan bir oyun olmadığından, kumara teşvik özelliği taşımadığından haram sayılmamıştır. Ayrıca büyü, fal bakma, kehânet gibi haramın reklamını yapan oyunlarla vahşeti, öldürmeyi, zinayı ve benzeri haramları teşvik eden oyunlar haramdır. Bkz. Faruk Beşer, "Haram Olan ve Olmayan Oyunlar", Yeni Şafak (09.08.2015), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beşer/>

⁷⁹⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/442, 443; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 3/276. Kumar ve namazı kaçırma söz konusu olmaksızın satranç oynamak kişinin şahitliğini düşürmez. Zira mücerred satranç oynama konusunda farklı içtihatlar vardır. İmâm Malik ve İmâm Şafî'ye göre zekâyı geliştirdiği için mücerred satranç oynamak mübahdır. Bu da hükümde bir kolaylığı getirmiştir. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 3/ 122; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/321; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 3/276.

⁷⁹¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 566. Çağdaş âlimlerden merhum Yusuf el-Kardâvî, satranç konusunda şöyle demektedir: Onda aslolan mübahlıktır. Haramlığı konusunda bir delilin olmaması, onda zihin egzersizi ve düşünce eğitimi olması nedeniyle satranç mübahdır. O, tavla oynamak gibi değildir. Zarlar ile tavla oynamak fal okları atmaya benzer. Düşünce ve bilgiye dayalı satranç oynamak ise ok atışı müsabakasına benzer. Bkz. Yusuf el-Kardâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslâm*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 291.

"nerdeşir" tabirinin tam karşılığı olan bir oyun olmadığı söylene de kanaatimizce bu oyun, kumara âlet edildiğinden yani çoğunlukla kumarhanelerde, kıraathanelerde oynanan bir kumar oyunu/kumarın simgesi olduğundan câiz değildir.

2.1.8.5. Yarış ve ok atma müsabakaları yapma

İslâm dini insanın doğal ihtiyacı olan dinlenmeye ve insanın kendini geliştirici sportif aktiviteler yapmasını mübah saymıştır. Hayatın her alanında olduğu gibi belli yarışma ve oyunlar konusunda da İslâm'ın getirdiği sınırlama ve yasaklamalar ise, insanlık onurunun hiçe sayıldığı, helal haram konusunda temel ilkelerin ihlal edildiği durumlar hakkındadır.

Buna göre, koşu (atletizm), at, katır, deve üzerinde yapılan yarışmalar ile ok atma yarışmaları kaybedenin kazanana herhangi bir ödül vermeksizin yapıyorsa bunlar câizdir. Zira Hz. Peygamber'den bu tür yarışmaların câiz olduğuna dair rivayetler vardır. Bir rivayette "*Huf (deve), nasl (ok), hafir (at) yarışı dışında yarış yoktur.*" buyrulmaktadır. Hadisteki huff'tan maksat deve yarışı; nasl'dan maksat ok atma yarışı; hafir kelimesinden maksat ise at, katır ve eşekle yapılan yarışdır.⁷⁹² Zührî'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber'in sahabileri arasındaki müsabakalar at, deve ve ayakla koşu müsabakaları şeklinde idi. Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice ile zamam zaman koşu yarışı yaptığı ve bu tür yarışları teşvik ettiği rivayetlerde⁷⁹³ belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, "*Onlara karşı elinizden geldiğince kuvvet hazırlayın.*"⁷⁹⁴ âyetindeki kuvvet kelimesini ok atma (remy) olarak açıklamış ve ok atmayı, okçuluğu öğrenmeyi teşvik etmiştir.⁷⁹⁵ Bu gibi yarışmaların câiz olmasının bir nedeni de bu müsabakaların cihat meydanında hücum yapma ve geri çekilme manevraları için ihtiyaç duyulan şeylerden olmalarıdır. Cihada hazırlık için olan bütün şeyleri öğrenmek ise menduptur.⁷⁹⁶

Bununla birlikte örneğin atıcılığı öğrenmeye yönelik olarak güvercin ve ona benzer hayvanları besleyip onları nişan almak cahiliye âdetlerindendir. Bu şekilde canlı bir şeyi vasıta yapıp onları öldüren ve eziyet verenler lanetlenmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber hayvanları dövüştürmeyi nehyetmiştir. Cahiliye devrinde insanlar iki koç veya iki boğayı karşı karşıya getirir, onları ölünceye veya ölecek dereceye gelinceye kadar dövüştürürler, kendileri de eğlenir

⁷⁹² Hafir (at)'ın dışındaki katır ve merkebin cihat aracı olarak kullanılmamasından dolayı bunlarla yarış yapılabileceği söylenmemiştir. Nitekim Ebussuud, müsabakanın caiz olması cihada hazırlık ve teşvik amacı taşımasından kaynaklanır, diyerek katır ve merkebi bunun dışında tutmaktadır. Ancak İbn Âbidîn, hafirin genel bir kavram olduğunu dolayısı ile katır ve merkebin de buna dahil olduğunu ve onlarla da yarışın yapılabileceğini söylemektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 577.

⁷⁹³ Ebû Dâvûd, "Cihad", 68.

⁷⁹⁴ el-Enfâl 8/60.

⁷⁹⁵ Buhârî, "Cihad", 78; Müslim, "İmâre", 169.

⁷⁹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/449; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 216; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 566.

ve onlara gülerlerdi. Özellikle günümüzde dünyanın farklı ülkelerinde horoz dövüştürme, köpek dalaştırma, deve güreştirme, boğa güreştirme, mandalara kazık söktürme, şehrin en yüksek yerinden keçi atıp parçalama gibi oyunlar oynanmaktadır. Bunlar hayvanlara açıkça eziyet ve işkence anlamı taşımaktadır. Dolayısı ile bunlar, haram olan oyunlardır.⁷⁹⁷ Öte yandan bugün değişiklik olsun diye ortaya çıkarılan ve insanları çeşitli derecelerde eziyete maruz bırakan pankreas güreşi ve boks gibi spor dallarının zahiren horoz dövüştürmekten farkı yoktur. Bu tür oyunların da mekruh olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁷⁹⁸

Esasında oyun ve yarışmalarla ilgili genel kaide onların herhangi bir şart koşulmaksızın oynanmasının câiz olmasıdır. Bu çerçevede insanı geliştiren, geleceğe hazırlayan daha genel anlamıyla İslâm'ı en iyi şekilde temsil etme ve yüceltme amacıyla yapılan koşu, güreş, okçuluk ve binicilik gibi oyun ve yarışmalar her zaman ve zeminde mübahtır. Özellikle günümüzde milletlerin ve devletlerin askerî ve siyasî açıdan savunulmasında, maddî ve manevî değerlerle kalkınmasında yetişmiş insan gücüne duyulan ihtiyaç çok daha önemli hale gelmiştir. Dolayısı ile bu tür oyun ve yarışmaların günümüzde kültür ve medeniyetin tanıtılmasında, ülkelerin birlik ve bütünlüğünün sağlanmasında önemli rolü bulunmaktadır. Eski dönemlerde de savlancan denilen çomak oyunu, kişiyi biniciliğe hazırlardı. Aynı şekilde güreşmek, insanın güç ve kuvvet kazanmasına vesile olur ve kişiyi genel anlamıyla savaşa hazır hale getirirdi.⁷⁹⁹

2.1.8.6. Yarışmalarda ödül konulması

Yarışmalarda ortaya konan ödüllerin ve bu şekildeki yarışmaların hükmünü ortaya koymadan önce bu yarışma ve oyunların ne şekilde yapıldığını anlamak gerekir. Bunları aşağıdaki şekilde inceleyebiliriz:

Tek taraflı bahis: Yarışmalarda taraflardan birinin diğerine kendisini geçmesi halinde bir ödül vereceğini söylemesi şeklindeki yarışmadır. Örneğin, yarışmacılardan biri diğerine, "Şayet sen beni geçersen sana şu kadar vereceğim; ama ben seni geçersen senden bir şey almayacağım." demesi ile yapılan yarışmadır. Bu tek taraflı bir ödüllendirmeyi içerdiğinden caizdir.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ Yusuf el-Kardâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslâm*, 285, 286; Faruk Beşer, *Haram Olan ve Olmayan Oyunlar*, Yeni Şafak, 09.08.2015.

⁷⁹⁸ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 116.

⁷⁹⁹ Güreşmek, amaç ve niyete göre hüküm ifade eder. Buna göre eğlenmek, başkasını yenmekle kibirlenmek veya şecaati göstermek için olursa zahiren bu mekruh olur. Zira ameller niyete göredir. Mübah olan bir fiil, niyetle taate dönüştüğü gibi taat olan bir fiil de niyetle masiyete dönüşebilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 577.

⁸⁰⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/450. Buna günümüzde ücretsiz kuponlu çekilişleri de örnek verebiliriz. Örneğin bir marketin, sürümü arttırmak amacıyla belli miktarda alışveriş yapanlara kupon verip çekiliş yapması ve sonuçta kazananlara ödül vermesi kumar olarak değerlendirilmez. Zira burada ödenen para çekilişe katılma parası değil, alışverişe ödenen paradır. Bkz. Osman Bayder, Osman Güman, *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 178.

Üçüncü bir şahsın müdahil olduğu yarışmalar: Örneğin, komutanın süvari birliğinde kazanana bir ödül vereceğini söylemesi şeklindeki tek taraflı ödüllendirme içeren yarışmalar (bahis) ki bu da caizdir. Zira Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Müslümanlar kendi aralarında koymuş oldukları şartlara uyarlar.*"⁸⁰¹ hadisi bunun delilidir. Ayrıca bu yarışmalarda insanların kendilerini düşman saldırısından koruma ve dinlerini muhafaza için cihada hazırlanmaya teşvik vardır.⁸⁰²

Müşterek bahis şeklindeki yarışmalar: Örneğin yarışmacılardan her birinin diğerine, "Ben seni geçersen şu kadar vereceksin, sen beni geçersen şu kadar vereceğim." diyerek karşılıklı şart koşmaları şeklinde yapılan yarışmalardır ki bunlar kumar⁸⁰³ içerdiğinden haramdır.⁸⁰⁴ Müşterek bahisli yarışmalar, aslında haram olmayan at yarışı, futbol, basketbol gibi oyunlar üzerinde de gerçekleşebilir. Günümüzde "İddaa" adlı kumar oyunu müşterek bahisli oyunların başında gelir. Bu tür oyunlarda tarafların emek harcaması veya zihinsel çaba ortaya koyması bunların kumar olma hükmünü değiştirmez.⁸⁰⁵

Ödül vaadi: Buna örnek olarak iki âlim arasında kimin dediği doğru ise diğerinin ona ödül vereceği şeklinde tek taraflı olarak yapılan sözleşmeleri zikredebiliriz. Bu câizdir. Zira bunda aynı zamanda ilme teşvik etmek de vardır.⁸⁰⁶

2.1.8.7. Atın koşturulup burulması

Atın koşturulup burulması meşru bir amaç için olursa bu câizdir. Buna göre aşırıya gitmeden eğitim amacıyla bütün talimler menduptur. Gerek savaşa hazırlık için⁸⁰⁷ gerekse başka sahih bir gaye için atı kamçı ile dürtmek veya seğirtmesi için atı ayaklar ile tepmekte bir beis yoktur. Ancak eğlenmek için yapılan bu hareketler mekruh olur. Atın koşturulup dürtülmesi eğer müşteriye aldatma amacı taşıyorsa bu da mekruhtur. Huysuz bir atın ürküp kaçmaması için terbiye edilmesi ise câizdir.⁸⁰⁸

⁸⁰¹ Buhârî, "İcâre", 14.

⁸⁰² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/450; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 216; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/578.

⁸⁰³ Kumar kelimesi, bir defa artan bir defa eksilen manasına gelen "kamır" kelimesinden türemiştir. Buna kumar denilmesinin nedeni, birinin malının diğerine gitmesi ve onun malının artıp diğerinin malının azalması sebebiyledir. Bu nas ile haram kılınmıştır. Ancak tek taraflı olarak para şart koşulursa bu kumar olmaz. Zira kumarda tarafların malında aynı anda artma ve eksilme ihtimali söz konusudur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 577, 578.

⁸⁰⁴ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 216; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321.

⁸⁰⁵ Osman Bayder, Osman Güman, *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, 177. Günümüzde kaybeden takımın halı saha parasını ödemesi veya baklava ısmarlaması ya da çay paralarını ödemesi gibi şartlarla oynanan futbol, satranç ve benzeri oyunlar tek taraflı bir bedel kaybını içerdiği için kumar hükmündedir. Dolayısı ile haramdır. Bkz. A.y.

⁸⁰⁶ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 217.

⁸⁰⁷ Bir rivayete göre Hz. Peygamber: "*Allah tek bir okla üç kişiyi cennete koyar; oku yapanı, oku okçuya uzatanı ve oku atanı*" buyurmuştur. Bkz. Ebû Dâvûd, "Cihad", 23; Tirmizî, "Fezailü'l-cihad", 11.

⁸⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 450, 451.

2.1.9. Müslümanın Uyması Gereken Bazı Kurallara (Âdâb) Dair Meseleler

Âdâb kelimesinin müfredi olan edep, kelime olarak İslâm dinine ve akl-ı selime göre güzel görülen söz ve davranışları anlatan bir kavramdır. İstilahî anlamıyla Hz. Peygamber'in devamlı olarak değil de bazı zamanlar yaptığı davranışlar anlamına gelen edep, bu anlamda nafile, mendup, müstehap, tatavvu', fazilet gibi kelimeleri de içeren geniş kapsamlı, hüküm bildiren bir kavramdır. Hatta edep anlamında, bazen sünnet kavramı da kullanılır.⁸⁰⁹

Fıkıh kaynaklarının ilgili bölümlerinde kullanılan edep/âdâb kelimesi, terim anlamında değil, sözlük anlamına uygun olarak İslâm ahlakına uygun olan ve müslüman bireyin uyması güzel olan söz ve davranışlar anlamında kullanılır. Esasen bu bölümde incelenen, beden temizliği ve bakımı, sakal, bıyık, sünnet olmak gibi konular da müslüman bireyin ahlâk ve edebini yansıtan bir özelliğe sahiptir. Bu konular ayrıca, her zaman ve zeminde müslümanın kendine özgü bir kimlik ve kişilik inşa etmesini ve bu kimliği ile bireysel ve toplumsal varlığını korumasını hedefleyen ilke ve kuralları (âdâb) ihtiva eder.

2.1.9.1. Beden temizliği, sakal bırakma ve benzeri hükümler

Bu konuda vaz' edilen hükümler esasında müslüman kimliğini ve şahsiyetini inşa etme ve belli değerler etrafında birleşmek sûretiyle bir İslâm toplumu oluşturma amacına yöneliktir. Beden temizliği ve vücut bakımı müslümanın yerine getirmekle mükellef olduğu en önemli temizlik çeşitlerindendir.

Beden temizliğinde esas olan bir bütün olarak bedenin tamamının temiz olması ve belli yerlerin de hususen temizliğinin yapılmasıdır. Beden bakımı ve temizliği insanın fitratında var olan bir gereksinimdir. İnsan tabîî olarak, güzel ve bakımlı görünmek ister. Fıtrat dini olan İslâm da insanın çirkin bulduğu şeyleri hoş karşılamamış ve temiz fıtratın korunması ve güzelleştirilmesi için bazı ölçüler getirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber: *"Beş şey fitrattan sayılır. Sünnet olmak, avret mahallindeki kılları temizlemek, koltuk altını temizlemek, bıyığı kısaltmak, tırnakları kesmek."*⁸¹⁰ buyurarak beden bakımı ve temizliğindeki ölçüleri ortaya koymuştur.

Buna göre tırnakları kesmek⁸¹¹ sünnettir. Bir kimsenin aşırı bir gecikme olmaksızın tırnaklarını kesmeyi Cuma günü yapması ise müstehaptır. Tırnakları uzadığı halde Cuma günü

⁸⁰⁹ Abdülaziz Bayındır, "Âdâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/334.

⁸¹⁰ Buhârî, "İsti'zân", 51.

⁸¹¹ Tırnakların dişlerle kesilmesi mekruhtur. Zira bu alaca hastalığına sebep olan bir uygulamadır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/580. Tırnakların kesilme şekliyle ilgili olarak farklı bilgiler anlatılmaktadır. Ancak *Hidâye*'de nakledilen usûl şu şekildedir: Sağ elin şahadet parmağıyla başlanır. Sonra sol elin tırnakları kesildikten sonra sağ elin baş parmağının kesilmesiyle bitirilir. Ayaklarda ise sağ ayağın serçe tırnağı ile başlanır, sol ayağın serçe tırnağı ile bitirilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/582.

kesmek için geciktirmek, mekruhtur. Kesilen tırnakları bir yere gömmek uygun olmakla⁸¹² beraber, tırnakların çöpe atılmasında da bir beis yoktur. Ayrıca koltuk altı tüylerinin alınması, sünnettir. Burada sünnet olan, koltuk altı tüylerinin yolunmasıdır. Bununla beraber traş etmekte (halk) de bir beis yoktur. Aynı şekilde edep yerini traş etmek sünnettir.⁸¹³ Bunun haftada bir defa⁸¹⁴ olmak üzere bedeni yıkamak sûretiyle yapılması ise müstehap kabul edilmiştir.⁸¹⁵ Bunlarla birlikte beden temizliğinin yapılmaması mekruhtur. Âdeten kırk günden fazla beden temizliğini ihmal eden kişi ise azaba müstehak olur. Zira kırk günden sonrası tahrimen mekruh hükmündedir.⁸¹⁶

Bıyıkları kazıtmaya gelince, bunun hükmü sünnettir. Zira Hz. Peygamber zamanında Araplar arasında bıyığı kazıma ve kısaltma âdeti vardı.⁸¹⁷ Hz. Peygamber de bu işlemin fıtrata uygun olduğunu bildirmiş,⁸¹⁸ mecûsîlerden farklı olarak bıyığı kısaltmaya teşvik etmiştir.⁸¹⁹ "Bıyığınızı kısaltınız, sakalınızı uzatınız."⁸²⁰ şeklindeki bir rivayette bu uygulama mutlak olarak zikredilmiştir. Başka rivayetlerde "Bıyıkları dipten kesin, sakalları bırakın."⁸²¹ şeklinde farklı lafızlarla hadisler varid olmuştur.

Konuyla ilgili rivayetlerdeki lafız farklılığından dolayı bıyıkların kesilme şekli üzerinde ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu farklı rivayetleri değerlendiren Tahâvî, kökten traş etmenin bıyıkları kısaltmaktan daha faziletli olduğunu, genel kurala uygun olarak da ihramda traşın emredilmiş olması kısaltmaya da ruhsat verildiği anlamına gelir. Buna göre nasıl ki, ihramda dileyen saçını traş edebiliyor, dileyen kısaltabiliyorsa bıyıkta da dileyen kökten traş edebilir, dileyen de kısaltabilir. Bununla birlikte bıyıkları kökten kazımak kısaltmaya göre daha faziletlidir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu görüştedir.⁸²² Hanefî mezhebinde bazı müteahhirîn âlimleri, bıyıkların kazıtılması sünnet olmakla beraber kısaltılması daha güzeldir, demiştir. Nitekim Kâsânî, *Bedâi'* adlı eserinde bıyıkları kısaltmanın sahih olduğunu

⁸¹² Kesilen tırnakların ve saçların toprağa gömülmesinin delili "*Biz yeryüzünü ölümlere ve dirilere mekan yapmadık mı?*" (el-Mürselât 77/ 25, 26.) âyet-i kerimelerinin ifade ettiği hükümdür. Dört şey var ki, bunlar toprağa gömülür: Tırnak, saç, hayız bezi ve kan. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/580.

⁸¹³ Edep yerinin traş edilmesi veya yolunması göbek altından başlayarak yapılır. Nevre denilen tüylerin ilaç ve benzeri şeylerle giderilmesi de caizdir. Kadınlarda sünnet olan, edep yerinin yolunmasıdır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/583.

⁸¹⁴ Bu temizlik haftada bir defa yapılamazsa 15 günde bir yapılır. Eğer 40 günü geçerse bu özür olarak kabul edilmez. Bkz. Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/226.

⁸¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446, 447; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/226.

⁸¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/583.

⁸¹⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-arab*, 4/ 610.

⁸¹⁸ Müslim, "Tahâret", 56; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 29; Tirmizî, Edep, 14; İbn Mâce, "Tahâret", 8. Hz. Peygamber, fıtrat gereği yapılması gereken şeylerin on olduğunu ve bunlardan birinin de bıyıkları kesmek (kassu's-şarib) olduğunu zikretti.

⁸¹⁹ "Bıyıklarınızı kırpınız, sakalları uzatınız. Mecûsîler'e muhalefet ediniz." (Müslim, "Tahâret", 16).

⁸²⁰ Buhârî, "Libâs", 64.

⁸²¹ Buhârî, "Libâs", 64; Müslim, "Tahâret", 52-55; Tirmizî, "Edep", 18

⁸²² Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/230-232.

bildirmiştir. Ve mezhepte tercih edilen görüş de budur.⁸²³ Bıyıkları kısaltma şeklinin nasıl olacağı üzerinde de fakihler durmuşlardır. Bir görüşe göre kısaltma, bıyıkları dudak kenarlarından alarak bütünüyle bıyık bölgesini kesmektir. Merginânî'nin tercih ettiği diğer bir görüşe göre ise kısaltma, bıyıkları dudaklara paralel bir şekilde kısaltmaktır. Bıyıkları dudağın en yüksek kenarına eşit olacak kadar kesmek mezhepte sünnettir. Bıyıkların iki ucunun kesilip kesilmemesi hakkında da iki farklı görüş bulunmaktadır:

Bazılarına göre bunlar, sakaldandır ve onları bırakmakta bir beis yoktur. Doğru olmaya layık olan diğer bir görüşe göre ise onlar bıyıktandır ve bırakılması mekruhtur. Zira bu, ehl-i kitap ve acemlere benzeme anlamına gelir.⁸²⁴ Bıyıkların harp esnasında gür bırakılması menduptur. Zira bunda düşmana karşı heybetli görünme gibi meşru bir gaye vardır.⁸²⁵ Bu türden beden temizliğinde efdal olan haftada bir tırnakları kesmek, bıyığı kısaltmak, etek tıraşı olmak ve bedeni yıkayarak temizlenmektir. Bunları haftada bir yapma imkânı olmazsa on beş günde bir yapılması gerekir. Kırk günü geçirmenin ise bir mazereti yoktur. Bu durumda kişi azaba müstehak olur.⁸²⁶

Sakal bırakma hususunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis-i şerifler konuyu açıklayıcı mahiyettedir. Bu rivayetlerde sakal bırakmanın fitrata uygun olduğu,⁸²⁷ mecûsî,⁸²⁸ hristiyan ve yahudilerden farklı olarak sakalın uzatılması gerektiği⁸²⁹ ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'den sakal bırakmayla ilgili rivayette geçen "i'fau'l-liha" ifadesini, İmam Muhammed Ebû Hanîfe'den rivayetle şöyle açıklamaktadır: "İ'fau'l-liha", sakalın sıklaşıp kesse⁸³⁰ olacak hale kadar salıverilmesidir. Buna göre sakalın bir kabza kadar uzatılması sünnettir. Zira sakal, erkeğin zineti/süsüdür. Sakalın uzatılması ise, zinetin tamamlanması demektir. Bununla beraber sakalın aşırı uzatılması ise sünnete aykırıdır. Sakalın sünnet olan miktarı, bir kabzadan fazla olmayacak miktara ulaşmasıdır. İmam Muhammed, İbn Ömer'in bir tutamdan fazla olan sakalını kestiğini belirterek mezhepte bu görüşü esas aldıklarını söylemektedir.⁸³¹

⁸²³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/ 580. Dâr-ı harpte tırnakların ve bıyıkların uzatılması düşmana karşı daha heybetli görünmek amacıyla mendup sayılmıştır. Ayrıca tırnaklar silahın olmadığı yerde kişinin kendini koruması için bir nevi silah işlevi görür. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 447; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 323.

⁸²⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/ 581, 9/ 583.

⁸²⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 581.

⁸²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446, 447; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 1/ 322, 323; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 226. Cuma günü namazdan önce tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak hac ibadetine benzemesi dolayısı ile mekruh görülmüştür. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/ 542.

⁸²⁷ Müslim, "Tahâret", 56; İbn Mâce, "Tahâret", 8; Nesaî, "Zînet", 1.

⁸²⁸ Müslim, "Tahâret", 55.

⁸²⁹ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/ 613.

⁸³⁰ Kesse, sakalın dipleri gür ve sıkı olması, kılların da kısa ve kıvrıkcık hale gelmesidir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446, 447.

⁸³¹ Şeybânî *Kitabü'l-âsâr*, 766, 767; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446, 447; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/583.

Sakal ve bıyığın dışında yüzde gerçekleşen bazı işlemlere dair hükümler de Hanefî fıkıh eserlerinde yer almıştır. Buna göre süslenme kastı olmaksızın kişinin ağarmış kıllarını, sakal ve bıyığından koparmasında bir beis yoktur. Göğüs ve sırttaki kılların tıraş edilmesi ise, edebe aykırı görülmüştür. Yine erkeğin kaşlarını ve kendisini hünsalara benzetmemek kaydı ile yüzündeki tüyleri almasında veya aldırmasında bir beis yoktur.⁸³² Göze sürme çekmeyle ilgili olarak Merginânî, erkeklerin süslenmek maksadı ile değil [dûne'z-zîneti],⁸³³ tedavi maksadı ile gözlerine sürme çekmesinde ve bıyıkları yağlamasında bir beis olmadığını söyler. Zira tedavi olmakta zarûret söz konusudur.⁸³⁴ İbn Âbidîn ise göze sürme çekmenin mutlak olarak sünnet olduğunu, ancak aşûre günü sürme çekmenin Şîîlerin âdet ve alâmeti olduğundan (tahrimen) mekruh olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Âbidîn, aşûre günü göze sürme çekmenin faziletiyle ilgili olarak rivayet edilen hadislerin mevzu ve münker olduğunu dolayısı ile o güne mahsus bir sürme çekmenin bid'at olduğunu ifade eder.⁸³⁵

2.1.9.2. Sünnet olmak

Sünnet uygulaması, öteden beri dinî- kültürel bir ritüel olarak farklı inanç ve kültürlerde uygulanagelmış bir ameliyedir. Sünnet, Türkçe'de erkek cinsel organının üstündeki derinin alınmasını ifade ederken Arapça karşılığı olan "hitân", hem kadının sünnet edilmesini hem de erkek ve kadının sünnet mahalli anlamında kullanılır. Hitân, ayrıca sünnet nedeniyle verilen daveti de ifade eder.⁸³⁶

İslâm dininde konuyla ilgili rivayet edilen hadisler nedeniyle sünnet, yaratılış/fitrat gereği yapılan güzel âdet ve sünnetlerden kabul edilmiştir. Ayrıca sünnetin önemiyle ilgili varid olan hadisler, sünnetin müslüman toplumlarda yerleşmesini ve bir şeâir olarak kabul edilmesini de sağlamıştır.⁸³⁷

Sünnetin hükmü hakkında, rivayet edilen hadislerin yorumlanmasına göre farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre Hanefî mezhebinde sünnet olmak, fitrattan⁸³⁸ olduğu için

⁸³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/583.

⁸³³ Zira sürme ile süslenmek, kadınlara mahsustur. Bkz. Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 3/680.

⁸³⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/151, 2/320; Mevsilî hastalığın ölçüsünü, kişinin alışılageldiği şekilde sürme ve yağı kullanmadığında hasta olacağından duyacağı endişe ile açıklamaktadır. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/ 230.

⁸³⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/615, 616. Ancak sürme ile ilgili bu genel hükmün istisnası olarak *Mebsut*'ta iddet bekleyen kadının süslenmek amacıyla gözlerine sürme çekemeyeceği, ancak göz ağrısı nedeniyle siyah sürme çekebileceği belirtilir. (Serahsî, *el-Mebsut*, 6/59). Ayrıca saçları yağlamak ve gözlere sürme çekmek ihramlıya haram kılınmıştır. Ancak baş ağrısı ve göz rahatsızlığı gibi zarûret durumunda [fî hâli'z-zarûreti] süslenmeyi kastetmeksizin bunların kullanılmasında bir beis yoktur. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/461.

⁸³⁶ Salime Leyla Gürkan, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155, 156.

⁸³⁷ Nebi Bozkurt, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/158.

⁸³⁸ Sünnet olmak erkekler için fitrattan, kadınlar için de bir değer göstergesi kabul edilmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 10/156. Şûrunbülâli Haşîyesi'nde kadınların sünnetinin cinsel hazzı artıracığı ifade edilmiştir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/ 377.

erkeklere sünnet, kadınlara ise sünnet değildir.⁸³⁹ Sünnetin terkedilmesi câiz değildir.⁸⁴⁰ Sünnet olmak, aynı zamanda İslâm'ın şeaîrinden ve ayırt edici vasıflarındandır. Bu sebeple bir şehir halkı sünnet olmama hususunda anlaşıp bunu kabul etmezlerse devlet başkanı onlarla mücadele eder.

Ebû Hanîfe'ye göre sünnet olmanın zamanı belli değildir. İmâmeyn'den ise bu konuda bir rivayet gelmemiştir. Sünnet olmanın zamanı hakkında herhangi bir nass varid olmadığından müteahhirîn âlimleri konuyla ilgili farklı içtihatlarında bulunmuşlardır:

Bir görüşe göre, çocuk yedi yaşından on yaşına kadar sünnet edilebilir. On yaş çocuğun gelişimi açısından ve namazla emredilme yaşı olması hasebiyle sünnet olmaya uygun bir yaş dilimidir. Diğer bir görüşe göre doğumun yedinci gününde veya yedinci günden sonra sünnet olmaya dayanabilecek bir süreç içerisinde sünnet yapılabilir. Bu görüşlerden herhangi biriyle amel edilebileceği gibi uygun olan çocuğun ruhsal ve fiziksel gelişimine uygun olan makul bir zaman diliminde sünnetin yapılmasıdır.⁸⁴¹

2.1.9.3. Kız çocuklarının kulağının delinmesi, küpe ve benzeri takıların kullanılması

Altın, ipek ve inci gibi süs eşyalarının erkeklere haram kadınlara helal olduğu bilinmektedir. Aynı hükmün çocuklar hakkındaki durumu da kaynaklarda yer almıştır.

Buna göre altın ve ipekten mamûl eşyaların zinet olarak kullanılması kadınlar için helal olduğu gibi bunların dışında başka şeylerle de süslenmeleri kadınlara câizdir. Buna göre küpe takmaları için kız çocuklarının kulaklarının delinmesinde bir beis yoktur. Nasıl ki sünnet olmak, hacamat yaptırmak ve yarayı açtırmakta kişinin menfaatine bir durum söz konusudur. Aynı şekilde kişiye acı verse de süslenmenin faydasından dolayı kulağın delinmesinde bir mahzur yoktur. Zira Resûlullah (s.a.s.) zamanında bunlar yapılmış ve o, bunları nehyetmemiştir.⁸⁴²

⁸³⁹ Kadının sünnet edilmesi, eski zamanlardan beri uygulanagelen bir âdet olarak İslâm'ın geldiği dönemde de toplumdaki varlığını devam ettirmiştir. Konuyla ilgili 2006 yılında el-Ezher âlimleri ve diğer ülkelerden gelen âlim ve uzman isimler, bu konuyu fikhî ve tıbbî açıdan incemiş ve şu sonuca ulaşmışlardır: Hz. Peygamber bunu emir ve teşvik etmemiştir. Bu uygulama tıbbî olarak kadınların yararlı organına zarar vermekte, onu sakatlamaktadır. Uygulanan yerlerde devletin bunu yasaklaması gerekmektedir. Çağdaş âlimlerden merhum Yusuf el-Karadâvî de, kadının sünnetiyle ilgili rivayet edilen sahih hadislerde bir gereklilik ve tavsiye bulunmadığını, bunun kadınların normal yaratılışını ve organlarını bozduğunu/ değiştirdiğini söyleyerek bunun yasaklanması gerektiğini ifade etmiştir. Günümüzün önemli fakihlerinden Hayrettin Karaman da aynı kanaati paylaşmaktadır. Bkz. Karaman, *Hayatımızdaki İslâm 4*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 73, 74.

⁸⁴⁰ Mülteka metninde şöyle denir: Yaşlı bir kimse Müslüman olsa ve bilirkışı onun sünnet olmaya güç yetirmeyeceğini söylese o kişinin sünnet edilmemesi câiz olur. Zira onda açık mazeret söz konusudur. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 490.

⁸⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 156; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 447; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/ 377; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 490, 491.

⁸⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 447; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/602.

Kadınların taktıkları hızmanın hükmüne gelince bu, kullanıldığı memlekette bir süslenme vasıtası olarak örf haline gelmesine bağlı olarak değişir. Hızmanın kadınlarca zinet olarak kullanımı örf haline geldiyse küpe için kulağı delmek gibi onun da kullanılması câiz olur.⁸⁴³

Kadınların veya genç kızların günümüzde kullandıkları bir takı biçimi de pirsing (piercing)'tir. Pirsing kaş, kulak heliksi, dudak, dil ve burun gibi bedenin farklı bölgelerindeki yağ tabakasının delinip buralara takı takılması işlemidir. Ayrıca buralara takılan takılara da pirsing denir. Pirsing, kulak memesi dışında kullanılan yerlerde sağlık sorunlarına ve bazı hastalıklara sebep olabilmektedir. Fikhî açıdan konuyu değerlendirenler, sağlık, toplumsal değerlere başkaldırı, bedeni metalaştırma ve teşhir etme anlamı nedeniyle pirsingi mekruh ya da haram olarak değerlendirmişlerdir. Dudak, kaş, göbek ve dil gibi bölgelere pirsing uygulamasını haram kabul edenler, fıtratı değiştirme, Batı âdetlerinden olma ve önemli sağlık sorunlarına yol açması gerekçelerine dayanmışlardır. Sonuç olarak, riskinin daha az olması nedeniyle kulağa takılan pirsingin câiz olduğu söylenebilirse de ahlaken sorunlu olduğu için mekruhtur. Kulak dışındaki pirsing uygulamaları ise mezkur gerekçeler sebebiyle câiz değildir.⁸⁴⁴

2.1.9.4. Hamile kadının çocuğunun alınması

Döllenme olduktan sonra rahimdeki ceninin alınması veya düşürülmesi öteden beri insan vicdanının, dinin ve hukukun kabul etmediği bir davranıştır. Ancak bu olgu toplumdan topluma ve farklı toplumlarda çoğunlukla karşılaşılan bir sorun olarak günümüzde de önemini korumaktadır.

İslâm dininde "zarûrât-ı hamse" olarak isimlendirilen ve korunması teminat altına alınan beş temel ilkedен bir tanesi, canın korunmasıdır. Bu hak esasında erkek spermi ile kadın yumurta hücresinin birleştiği ve döllenmenin gerçekleştiği andan itibaren başlayan bir haktır.

Anne karnındaki ceninin düşürülmesi ile ilgili Kur'an'da açık ve doğrudan bir hüküm olmamakla beraber âyet ve hadislerde canın korunmasına dair genel ilke ve hükümler, ceninin meşru' bir gerekçe olmaksızın düşürülmesine ve gebeliğe son verilmesine izin vermez. Nitekim "*Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin.*"⁸⁴⁵ âyetinin dolaylı anlamı ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen kasten çocuk öldürmeyi cinayet kabul eden hadislerin zahir hükümleri ceninin hayat hakkını en başında güvence altına alan tedbirlerdir. Bu konuda genel

⁸⁴³ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 9/602. Şafiîler'e göre bunun caiz olduğu açıkça belirtilmiştir. Bkz. A.y.

⁸⁴⁴ Baysa, *Fikhî Açidan Beden Estetizasyonu*, 210, 211.

⁸⁴⁵ el-En'am 6/151; el-İsrâ 17/31.

ilke, tıbbî ve dinî bir zarûret olmadıkça anne karnındaki bebeğin düşürülmesi veya aldırılması -anne ve babanın müdahalesiyle olsa bile- cinayet olarak kabul edilmesi ve haram sayılmasıdır.

Çocuk düşürmenin hükmü genel bir ilke olarak haram olmakla birlikte döllenmiş yumurtanın hangi aşamadan sonra cenin kabul edilip koruma altına alınacağı hususu İslâm hukukçularınca tartışmalı bir konudur. Hz. Peygamber'den anne karnındaki çocuğa 120. günden sonra ruhun üflendiği, başka bir rivayette 40. günden sonra ruhun üflendiğine dair rivayetler⁸⁴⁶ söz konusudur. Bu konuyla ilgili bir rivayet şöyledir: *"Şüphesiz sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk günde teşekkül eder. Ardından bu kadar bir süre kan pıhtısı olur. Sonra da bir o kadar süre içinde orada et parçası haline gelir. Sonunda Allah bir melek gönderir. Ve meleğe şu dört kelimeyi yazması emredilir. Ve ona amelini, rızkını, ömrünü, bedbaht veya mes'ud olup olmayacağını yaz, denir. Sonra ise cenine ruh üflenir."*⁸⁴⁷

Hanefî mezhebinde 120. günden sonraki düşürmelerin câiz olmadığına ittifak edilmiştir. Bu süreden önceki düşürmelerde ise fakihler ceninin canlı ve insan olup olmaması konusundaki kabullerine göre görüş beyan etmişlerdir. Bu konuda iki görüş ortaya çıkmıştır:

Birinci görüşe göre, çocuğun henüz azaları oluşmadığından (çocuğun parmak, tırnak saç gibi yaratılışı tamamlanmadığından) ve kan pıhtısı olduğundan ilaçla düşürülmesinden dolayı kişi günahkâr olmaz.⁸⁴⁸

İkinci görüşe göre, çocuğun alınması veya düşürülmesi ancak zarurî durumlarda câiz olabilmektedir. Örneğin annenin karnında çocuk oluşur ve rahatsızlanır da annenin hayatî tehlikesi olursa bu durumda bebek anne karnında ölmüşse çocuğun kesilerek çıkartılmasında bir beis olmaz. Eğer çocuk canlı ise, kürtaajla çıkartılması câiz olmaz.⁸⁴⁹ Bunların dışında

⁸⁴⁶ Müslim, "Kader", 2, 4.

⁸⁴⁷ Buhârî, "Bed'u'l-halk", 6; Müslim, "Kader", 1.

⁸⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/150; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 10/456; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448. Yaratılışının tamamı veya bir kısmı oluşan ceninin düşürülmesinde ise ceza terettüp eder. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 10/456.

⁸⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 447. Bir mazarete binaen ceninin düşürülmesini Hanefî fakihlerinin çoğu câiz görmektedir. Çağdaş fıkıhçılardan Mahmut Şeltut, Yusuf Karadâvî, Vehbe Zuhayli gibi fakihlerde meşrû bir mazeret gerekçesiyle 120 günden önceki aldirmaları câiz görmektedirler. Bkz. Ali İhsan Pala, "Kürtajın Fıkî Boyutu", Güncel Meseleler İstisare Toplantısı-V, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 687. Ali İhsan Pala, konuyla ilgili tebliğinde ruh üflenmeden önce ceninin düşürülmesi hakkında genel olarak dört yaklaşımın olduğunu söyler: Mutlak olarak câiz görenler, meşrû bir mazarete binaen câiz görenler, mutlak mekruh kabul edenler ve mutlak sûrette haram olduğunu söyleyenler. Çağdaş fakihlerin büyük çoğunluğu bu son görüşü kabul ederler. Onlara göre, ruh üflenmeden önceki aşama, insanın ilk başlangıç aşamasıdır. Bu ilk durumdaki varlık, gelişir ve tam olarak teşekkül eder. Öldürme fiili ise, birinde insanın tam teşekkül etmiş haline yönelirken diğerinde ise ilk aşamasındaki haline yönelmiştir. Dolayısı ile normal bir insan hayatına kastetmek nasıl câiz değilse insanın ilk haline kastetmek de câiz değildir, haramdır. Zira ikisinde de ortak illet, öldürme fiilidir. Ayrıca Mü'minûn Sûresi 13. âyeti insanın nutfе olarak sağlam bir karargahta koruma altına alındığını ifade etmektedir. Dolayısı ile onun oradan çıkarılması bir iflaf olur. Ali İhsan Pala, kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu zikreder. Bu görüş ve gerekçeleri için bkz. Pala, "Kürtajın Fıkî Boyutu", 687, 688. Klasik dönemlerde tıbbî imkân ve tekniklerin yeterli olmaması sebebiyle mevzu bahis olmayan özürlü ceninin kürtaaj meselesi, günümüzde önemli bir tartışma konusudur. Zira günümüzde anne karnındaki ceninin özürlü olup olmadığı tıbben tespit edilebilmektedir. Özürlü ceninin kürtaaj konusunda fakihlerin hemen tamamı 120

herhangi bir zarûret olmaksızın, kadının rahmindeki çocuğu belli bir aşamaya gelmeden ve özürsüz olarak ilaçla düşürmesi mekruhtur.⁸⁵⁰ Azaları oluştuktan sonra bunu yaparsa yine mekruh olur. Bu durumdaki düşürme katl cezası kadar kişiye günah kazandırmaz. Ancak emziren annenin yeniden gebe olması nedeniyle çocuğunu emzirememesi zarûretinden dolayı kadının ay hâli olmak için ilaç kullanması câiz kabul edilmiştir. Ancak bu, ceninin et parçası veya kan pıhtısı kadar küçük, azaları oluşmamış bir durumda olduğu zaman böyledir. Bu hükmün gerekçesi, onun "mudga" veya "alaka" olması, yani bir insan olarak telakki edilmemesidir. Bunun da ölçüsü 120 gün ile tayin edilmiştir. Yani 120 günden önce olursa bu câiz olur. Aynı şekilde emziren kadının yeniden gebeliği durumunda babanın, çocuğu dadıya verme imkanı yoksa bu durum da bir özür sayılır ve ilaç kullanması câiz olur.⁸⁵¹

Bu bilgilere dayanarak bazı Hanefî âlimler 120 günden önce meydana gelen düşürmeleri tam olarak teşekkül etmiş bir çocuk düşürme saymama kanaatine sahip olmuşlardır. Zira fakihlerin bu şekilde hüküm vermelerinde çocuğun anne karnındaki canlılık vasfının ruhun üflendiği⁸⁵² 120. günden sonra başlayacağı temel düşüncesi etkili olmuştur. Zira onların dönemlerinde anne karnındaki çocuğun döllenme sonrası gelişim aşamaları hakkında yeterli tıbbî ve teknik bilgiye ulaşma imkânı yoktu. Dolayısı ile 120. günden önce ceninin cansız veya belirsiz bir durumda bulunduğu kanaati hâkimdi.⁸⁵³

Anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde bazı âlimlerin 120. günden önceki düşürmeleri câiz görmesi, ceninin anne karnındaki varlığının tam olarak tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Rahimde bulunan kitlenin hareket etmediği ve hareketin çocuktan geldiği bilinmediği için çocuğun varlığına hükmedilemeyeceği kanaati onların temel hareket noktası

günden soraki aldirmaları mutlak olarak câiz görmezler. 120 günden öncesi için ise iki görüş bulunmaktadır: Bazı fakihlere göre, ceninin özürlü olduğu tıbben kesin olarak tespit edilir ve bunun tedavi edilmesi de mümkün değilse, kürtaj câiz olur. Bazılarına göre ise, özürlü ceninin kürtajı, ister tedavi edilme imkânı olsun ister olmasın mutlak olarak câiz değildir. Günümüz fakihlerinden Hayreddin Karaman, Hamza Aktan, Ali İhsan Pala gibi birçok fakih bu görüştedir. Bu görüşler ve gerekçeleri için bkz. Pala, "Kürtajın Fıkhi Boyutu", 695-706; Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm 1*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 86.

⁸⁵⁰ Kaynaklarda kadının çocuğunu düşürmek için harekette bulunması durumunda, eğer çocuğun vücudu ve organları belirmemişse düşürenin kâtil günahı kadar günahkâr olmayacağı belirtilmektedir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/615.

⁸⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/615.

⁸⁵² Ruhun üflenmesi iki şekilde anlaşılmıştır: Bazılarına göre ruhun üflenmesinden maksat, ceninde canlılık vasfının bulunması demektir. Bazıları da ruhun üflenmesinden maksat, cenine insanlık kimliğini kazandıran bir vasıftır. Buna göre ruh üflendiği aşama ile canlılık ayrı ayrı şeylerdir. Nitekim çağdaş fakihlerden Muhammed Yasîn: Tıbbın verilerine göre ceninin daha erken bir zamanda canlılık vasfı kazanması, hadiste ifade edilen 120. Gün bilgisi ile çelişmez. Zira hadisteki ruh üfleme zamanı, ceninin hayatının başladığı zamanı değil, aksine ceninin insanlık kimliği ve niteliğini kazandığı aşamayı ifade eder. ruhun daha önce üflenmemesi, bu haldeki ceninin cansız bir varlık olduğu anlamına gelmez. Nitekim Kehf Sûresi 37. âyet buna delalet eder. Günümüz fakihlerinden Ali İhsan Pala da ruhun üflenmesi olayının gaybi bir durum olduğu, onun canlı olma niteliğinden farklı bir aşama olduğunu söyleyerek Muhammed Yasîn'in görüşünü kabul eder. Bkz. Pala, "Kürtajın Fıkhi Boyutu", 683.

⁸⁵³ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 138.

olmuştur. Günümüzde tıbbın ve teknolojik imkanların gelişmesi ile yaklaşık üç haftalık iken rahimde olan şeyin çocuk olup olmadığı tespit edilmektedir. Ayrıca çocuğun birçok organının ilk kırk gün içinde oluştuğu, hatta kalp atışlarının hissedildiği bilinmektedir. Dolayısı ile günümüz şartları ve verileri ışığında fıkıhçıların çoğunluğu, hangi aşamada olursa olsun anne karnındaki ceninin düşürülmesini câiz görmezler.⁸⁵⁴

2.1.9.5. Yırtıcı kuşların eğitilmesi

Doğan ve şahin gibi yırtıcı kuşları diğer canlı kuşlara saldırtarak eğitmek mekruhtur. Çünkü bunda diğer kuşlara eziyet söz konusudur. Ancak boğazlanmış ölü bir hayvanı bunların pençesine vererek eğitmekte bir beis yoktur.⁸⁵⁵

2.1.9.6. Hamama gitmek

Hamamlar çok öncelerden beri insanların temizlenme ve süslenme amacıyla gittikleri mekânlar olmuştur. İslâm dini temizlik esası üzerine bina edildiğinden müslüman toplumlarda hamamlar, çok önemli bir yere sahip olmuştur.

Hamam (hammâm), Arapçada "ısıtmak, sıcak olmak" anlamındaki "hamm" kökünden türemiştir. Hammâm kelimesi ise, "ısıtan yer" demek olup yıkanma yeri anlamında kullanılmıştır. Hamam deyince sıcak suyun kullanılmasına imkân sağlayan yapı akla gelir. Türkçede yer altından çıkan şifalı suların bulunduğu havuzlu mekânlara daha çok kaplıca ismi kullanılırken, suyu tabîî olarak sıcak olanlarına ise ılıca denir.⁸⁵⁶

Hz. Peygamber'den ilk zamanlarda hamamla ilgili rivayet edilen hadislerde dikkat çekilen ana nokta, bu yerlerdeki örtünmenin önemi, açık saçıklığın önlenmesi, gayri ahlakî davranışların engellenmesi ve çevre temizliği gibi konulardır. Esasında hadislerde hamamlara yönelik yasaklayıcı ve sınırlandırıcı tutumun arkasında bu dönemde hamamlarda yaygın olan açık saçıklığın ve İslâm ahlakı ile bağdaşmayan davranışların İslâm toplumuna yayılmasını engellemek vardır.⁸⁵⁷ Nitekim hamamların ilk dönemlerde bazı olumsuzluklara vesile yapılması nedeniyle bazı âlimler, kadınlar için hamam yapmayı mekruh saymışlardır. Hatta Hz. Âişe'nin kendini ziyarete gelen bir grup kadını, hamama gitmeleri sebebiyle yanından uzaklaştırdığı rivayet edilir. Sonraki dönemlerde hamamlarla ilgili olumsuz tavır ve davranışlar ortadan kalkınca, müslüman toplumlarda hamamlar yaygınlaşmış ve İslâm medeniyetinin

⁸⁵⁴ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 138, 139; Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm 1*, 83, 84.

⁸⁵⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448.

⁸⁵⁶ Semavi Eyice, "Hamam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/402.

⁸⁵⁷ M. Kamil Yaşaroğlu, "Hamam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/433, 434.

önemli bir parçası haline gelmiştir. Hatta hamam âdâbıyla ilgili bilgiler kaynaklarda yer almıştır.⁸⁵⁸

Hanefî mezhebine göre avret kurallarına dikkat edilmesi halinde kadınların da hamam gitmesinde bir mahzur yoktur. Kadınların hamama gitmeleriyle ilgili 11. asır Hanefî fakihî Serahsî meseleyi şöyle değerlendirmektedir: Kadınlar ve erkekler için hamam yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Özellikle bizim bölgemizde buna kadınların daha çok ihtiyacı vardır. Zira onlar bazı özel durumları sebebiyle temizlenmeye daha fazla ihtiyaç duyarlar. Ayrıca yıkanmanın amacı temizlenmek ve süslenmek olduğuna göre bu, kadınlar için daha elzemdır. Bu sebeple kadınların ve erkeklerin örtünme ölçülerine uydukları ve gözlerini haramdan sakındıkları takdirde hamama gitmelerinde bir sakınca yoktur.⁸⁵⁹ 13. asır Kûfe fakihî Mevsilî, kadınlar ve erkeklerin öteden beri hiçbir tenkide/ayıplamaya maruz kalmadan temizlenme ve süslenme amacıyla hamamlara gittiklerini söyleyerek bunun örfen de câiz olduğunu söylemiştir.⁸⁶⁰ Dolayısı ile onlar, bu mekânları hayatın doğal bir parçası olarak görmüşlerdir.

Hamamlarda ağrı ve yorgunluk gibi sebeplerle masaj yaptırmakta da bir mahzur söz konusu değildir. Ancak bu masaj, kibir ehli insanlara benzetmek gibi bir amaçla yapılır/yaptırılırsa mekruh olur. Hamama gitmenin mekruh olduğuna dair rivayetler, esasında mutlak olarak hamama gitmenin kerahatini değil, avret yerlerinin açıldığı ve fitnenin zahir olduğu hamamlara gitmenin mekruh olduğunu ifade eder.⁸⁶¹ Nitekim *Dürrü'l-muhtâr* müellifi Haskefî (ö. 1088/1677): "Avret yerlerinin açılması sebebiyle zamanımızda hamama gitmenin kerahatinde şüphe yoktur."⁸⁶² diyerek bu bozulmaya dikkat çeker.

19. asır Osmanlı fakihî İbn Âbidîn *Reddü'l-muhtâr*'da hamama gitmenin mekruh olduğunu söyleyenlere karşı şöyle cevap vermektedir: "Hamamda avretin açılması kadınlara has bir durum değildir. Bizim memleketimizde câhil ve fâsık erkekler de hamamda hafif ve galiz avretlerini açmaktadır. Dolayısı ile bu meselede hüküm tafsilata göre verilir. Kişi hamamda gözlerini sakınır, kimsenin avretine bakmaz ve kendi avretini de kimseye göstermezse o takdirde hamama gitmekte mutlak olarak kerahet yoktur. Eğer bu şartlara riayet edilmezse hem

⁸⁵⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, "Hamam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/434.

⁸⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/156, 157.

⁸⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448.

⁸⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/156, 157; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 226.

⁸⁶² Haskefî, Alaüddin Muhammed b. Ali, *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîru 'l-ebâr* (Haşiyetü İbn Âbidîn'in içinde), 9/72.

erkeklere hem de kadınlara hamama gitmek mekruh olur. Zira bu konudaki hükmün gerekçesi, avret yerleri ile ilgili mahzurlardır."⁸⁶³

Anlaşıldığı üzere hamamlar esasında beşerî ve sosyal ihtiyaçlar sonucu vücut bulmuş yapılardır. Farklı kültür ve inançlarda hamamlarda görülen bazı olumsuzluklar onlardan uzak durmayı gerektirmiştir. Ancak hamamlar, bizatihi kerih görülen mekânlar olmamış, aksine onlarda vuku bulan birtakım olumsuzluklar sebebiyle yasaklanmış veya mekruh addedilmiştir. İnsanlar mahremiyete ve avret kurallarına dikkat ettiğinde ise, hamamlar İslâm toplumunda kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır. Bu yönüyle hamamlar, İslâm kültür ve medeniyet tarihinin de önemli yapılarından biri olmuştur.

2.1.9.7. Mezarların üzerine oturmak

Mezarların üzerine oturma veya basma gibi eylemlerin hükmü, insanın saygın bir varlık olması temelinde ele alınmıştır. Zira dinimizde insanın dirisi değerli ve saygın olduğu gibi ölüsü de değerli ve saygındır. Mezarlara karşı yapılan farklı uygulamalar da bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Buna göre mezarların üzerine oturmak, mekruh görülmüştür. Zira Hz. Peygamber mezarların üzerine oturmaktan insanları nehyetmiştir.⁸⁶⁴ Kişi kabir üzerine oturmakla⁸⁶⁵ kabirde olanı hor görüp küçümsemiş olmaktadır. Oysa kabrin üstü ölünün hakkıdır. Ayrıca kabre basmak (kabir üzerinde yürümek), uyumak, hacet gidermek, üzerindeki ağaçları kesmek⁸⁶⁶ ve sünnet olarak bilinmeyen her şey mekruhtur. Örneğin bir kimsenin bir yakınının

⁸⁶³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/72.

⁸⁶⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448. Bir hadis-i şerifte "Sizden birinizin ateş üzerinde oturup da bu ateşin elbisesini yakması kabir üzerine oturmasından daha iyidir." buyrulmaktadır. (Müslim, "Cenâiz", 96).

⁸⁶⁵ Tahâvî *Şerhu meani'l-âsâr*'da "Kitabu'l-cenâiz" bölümü "kabirler üzerine oturmak babı"nda konuyla ilgili rivayet edilen hadis-i şerifleri naklettikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır: Birinci grup rivayetlerde, Rasulullah'ı: "*Kabirlere doğru namaz kılmayın ve kabirlerin üzerine oturmayın.*" (Müslim, "Cenâiz", 97, 98; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 73; Tirmizî, "Cenâiz", 57; Nesâî, "Kıble", 11) derken işittim, buyrulmaktadır. Burada yasaklanan "oturuş"dan maksat, küçük veya büyük abdest bozmak kastıyla oturmaktır. Bunun dışındaki bir maksat ile kabir üzerinde oturmak ise: "*Her kim bir kabrin üzerine oturup orada küçük veya büyük abdestini yaparsa o sanki kor bir ateş üzerine oturmuş gibidir.*" rivayeti esas alındığında yasak kapsamına girmez. Bu görüş, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de görüşüdür. Ayrıca bu kanaat Hz. Ali ve İbn Ömer'den de rivayet edilmiştir. (Bkz. Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 1/ 515-517). İbn Âbidîn Tahâvî'nin bu görüşünü açıklama sadedinde şöyle demektedir: Kabir üzerine oturmak kazayı hacet için olursa tahrimen mekruh, bunun dışında kabir üzerine basmak ve oturmak tenzihen mekruhtur. Kur'an okumak gayesi ile kabir üzerine oturma gerçekleşirse o zaman kerahet ortadan kalkar. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/155.

⁸⁶⁶ Kabirlerin üzerinde sabit olan ağaçları kesmek, otları sökmek mekruhtur. Kuru olanda ise bir beis yoktur. İhtiyaç sebebiyle yaşı kesmekte de bir beis yoktur. İhtiyaç dışında ise yaş ot ve ağaçları kesmek mekruhtur. Bunun delili de Hz. Peygamber'in yeşil hurma dalını ikiye ayırarak azap olunan iki kabrin üzerine koyması ve dallar kurumadıkça o kimselerin azabını hafifletir diye ta'lilde bulunmasıdır. (Buhârî, "Vudû", 55). Bununla dalların tesbihi bereketine bu kişinin de azabının hafifleyeceğini bildirmiştir. Dolayısı ile yaş ot ve ağaç kendiliğinden bitse de kesilmesinde kerahet vardır. Ayrıca burada kesilen otlar mülk edinilmez. Zira onlarda meyyitin hakkını yemek vardır. Bu bilgidен hareketle kabir üzerine yeşillik koymanın mendup olduğunu söylemek mümkündür. Zamanımızda mersin dalı koyma âdeti de bu kapsamda değerlendirilir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 168. (Şürûnbülâli haşiyesi, a.y.); İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/155.

mezarının etrafına başka cenazeler defnedilmiş olsa, o kimsenin diğer mezarlara basarak yakınının mezarına gitmesi mekruh görülmüştür. Kabirlerle ilgili sünnet olan şeyler, kabir ziyareti ve kabrin yanında ayakta dua etmektir.⁸⁶⁷

2.1.9.8. Hristiyan babayı kiliseye götürmek

Anne babanın evladı üzerindeki hakkı yaratılıştan gelen bir haktır. Kâfir de olsalar evlat, anne babasına masiyet olmayan hususlarda itaat etmeli, onlara iyi muamelede bulunmalıdır. Örneğin müslüman bir kimsenin hristiyan olan babasını kiliseye götürmesi câiz değildir. Ancak baba kiliseye gitmiş ise onu gidip alması câizdir.⁸⁶⁸

Ayrıca evlatlarının sıkıntıya düşmesinden endişe eden kâfir anne babanın, evladını cihattan alıkoyma hakları vardır. Ancak anne baba, üslüman olan evladını, kendi dininden olan insanları öldürmesinden korktuğu için cihattan men ederse, bu durumda evlat, onların sıkıntıya düşüp ölmelerinden korkmadıkça anne babaya itaat etmez. Aksi halde onlara itaat eder. Zira kâfir de olsalar, anne babanın evladını savaştan men etme hakkı vardır.⁸⁶⁹

2.1.9.9. Zâlimlerle bir arada bulunma

Zâlim insanlarla bir arada bulunmak câiz değildir. Ancak zâlimden gelecek zulmü ve şerri savmak için normal bir kişinin onun yanında bulunmasında bir mahzur yoktur. Ancak kişi örnek alınan biri ise, zâlimin yanında bulunması mekruhtur. Zira insanlar, o kimsenin zâlimin zulmüne rıza gösterdiğini zannederler. Bu ise hakikat ehli insanlar için bir zillet olur.⁸⁷⁰

2.1.10. Çalışıp Kazanmaya Dair Meseleler

İslâm dininin dünya hayatına dair getirdiği düzenlemeler salt dünyalık amaçları içermez. Bu ilkeler bir yönüyle dünya hayatındaki iş ve çalışmaların dengeli ve âdil bir şekilde yürütülmesini sağlarken diğer yönüyle ahiret hayatının kazanılmasına yönelik ilkeleri de içerir.

Kur'an'da gecenin bir dinlenme zamanı, gündüzün de geçim, çalışıp kazanma zamanı olarak yaratıldığının bildirilmesi, esasında dünya şartlarında çalışmanın ve helal kazanç peşinde koşmanın önemini gösterir. Ayrıca dünyada insana, ancak çalıştığı kadarının karşılığının

⁸⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/154. Mezara saygı sebebiyle toplumsal bir yarar veya zaruret olmadıkça ne kadar eski olursa olsun bir mezarlığı satmak, üzerine bina ve benzeri şeyler yapmak, üzerinden yol geçirmek ve mezarın içindeki kemikleri çıkarıp başka bir yere nakletmek caiz değildir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 221, 222.

⁸⁶⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 448.

⁸⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/202.

⁸⁷⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 449.

olduğu belirtilir. Çalışıp kazanmaya dair âyet ve hadislerde dikkat çekilen asıl nokta, dünya ile ahiret arasında makul bir dengenin kurulmasıdır.

Hanefi mezhebi temel fûrû-i fıkıh kaynaklarında çalışıp kazanmaya dair aşağıda ele alacağımız konular, ‘istihsan ve kerâhiyye’ bölümlerinde geçen, çalışıp kazanmanın hükmü, ilim tahsili, kazanç yolları, yeme içme ve benzeri konularla ilgili meselelerden oluşmaktadır.

2.1.10.1. Çalışıp kazanmanın hükmü

İktisâb kelime olarak, helal vasıtalarla mal elde etmek anlamına gelir. Kesb kavramı, iyi olsun kötü olsun her türlü kazancı ihtiva eder. Mutlak olarak kullanıldığında ise, mal kazanma anlamını ifade eder.⁸⁷¹ Kesb, kişinin hem kendisi hem de başkalarının faydasına olan çalışmasını ifade ederken iktisâb, kişinin sadece kendi yararına olan çalışmasını ifade eder.⁸⁷²

Çalışmak, peygamberlerin yolu olduğu için Kur’an’da: *"Sen de onların yoluna tâbi ol."*⁸⁷³ denilerek çalışıp kazanmanın önemine vurgu yapılır. İbn Mes’ud’dan bir rivayete göre Hz. Peygamber çalışıp kazanmayla ilgili şöyle buyurur: *"Helal kazanç için çalışmak her Müslümana farzdır."*⁸⁷⁴ *Helal kazanç için çalışmak farz namazlardan sonra gelen bir farzdır."*⁸⁷⁵ Peygamberlerin hayatlarına baktığımızda da çalışıp kazanmanın önemi ve hükmüne işaret eden açık bilgileri görmekteyiz. Peygamberlerin hepsi çalışıp kazanırlardı. Örneğin Âdem (a.s.) buğdayı ekti, suladı, hasat etti, dövdü, öğüttü, yoğurdu (hamur yaptı), pişirdi ve onunla beslendi. Nuh (a.s.), marangoz idi. İbrâhim (a.s.) bezzaz (kumaş) işiyle uğraşırdı. Dâvûd (a.s.) zırh yapardı. Süleyman (a.s.) hurma (ağacının) yaprağından sepet yapardı. Zekeriyya (a.s.) marangoz idi. İsa (a.s.) annesinin eğirdiği ip ile geçimini sağlardı. Hz. Peygamber çobanlık yaptı.⁸⁷⁶

Sonuç olarak bütün peygamberler kendi elinin emeğiyle kazanarak hayatlarını idame ettirdi. İlk dört halifeden Hz. Ebû Bekir’in kumaş ticareti ile uğraştığı, Hz. Ömer’in dericilik yaptığı, Hz. Osman’ın ticaretle uğraştığı, dışarıdan gıda maddeleri getirip sattığı ve Hz. Ali’nin çalışarak rızkını kazandığı bilinmektedir. Hatta sahih olarak anlatıldığına göre o, başkalarının

⁸⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/244, 245.

⁸⁷² Mustafa Çağrı, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/302.

⁸⁷³ el-En’âm 6/90.

⁸⁷⁴ Taberânî, Ebu’l Kasım Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-evsat, thk. Ayman Salih Şa’ban, Raşid Ahmed Süleyman, (Kahire: Dârü’l-Medye, 1417/1996), 8/325 (No: 8610).

⁸⁷⁵ Taberânî, Ebu’l Kasım Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-kebir, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (B.y.: Dârü İhyai’t-türasi’l-arabî, y.y.), 10/74 (No: 9993); el-Kuzai, Müsnedu’s-şihab, 121-122; Beyhakî, Şuabu’l-iman, 1177.

⁸⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/246; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 451, 452.

yanında işçi olarak çalışıp kazanırdı.⁸⁷⁷ Hz. Ömer, Müzzemmil 20. âyetinde, çalışıp kazanmanın önce zikredilmesine istinaden onun cihaddan daha üstün olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁸

İmam Muhammed çalışıp kazanmanın hükmüyle ilgili şöyle demektedir: "İlim talep etmek farz olduğu gibi kazancı talep etmek, kazanç peşinde koşmak da farzdır."⁸⁷⁹

Buradan anlaşıldığı üzere helal kazanç peşinde koşmak farzdan sonra gelen yeni bir farzdır. Ayrıca farz olan ibadet gibi vazifeleri yerine getirmek ancak çalışmak, çalışıp kazanmak ile olur. Dolayısı ile kazanmak için gayret sarf etmek de farzdır. Zira kişi ancak bedeninin kuvveti ile ibadetlerini yerine getirebilir.⁸⁸⁰ Bedenin kuvveti ise âdeten ve yaratılış bakımından gıda maddesi ile gerçekleşir. Bunun üzerindeki çalışmayla ilgili olarak Hz. Peygamber: "*Her kim can ve malından emin, bedeni sıhhat ve afiyette içinde bir günlük rızkı yanında olduğu halde sabahlarsa bütün dünyanın kendisine verildiği insan gibi olur.*"⁸⁸¹ buyurmuştur. Kişinin farzları eda edecek miktarda kazanç sağladıktan sonra kendisi ve ailesi için birikim yapması câizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in ailesinin bir yıllık yiyeceğini biriktirdiği sahih olarak rivayet edilmiştir.⁸⁸² Kişinin borcu varsa borcunu ödeyecek kadar kazanması yine farz olur. Çünkü zengin ise borcunu ödemesi gerekir. Eşi ve küçük çocukları varsa onların geçimini sağlayacak kadar kazanması da farz olur. Çünkü eşin nafakasını karşılamak kocanın yükümlülüğüdür. Kur'an'ı Kerim'de "*Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*"⁸⁸³ buyrulmuştur. Buradan çıkarılan anlam, "onlara gücünüz ölçüsünde nafaka verin." demektir. Bir kimsenin yaşlı ve fakir anne babası varsa onların geçimini sağlayacak kadar kazanması da farz olur. Zira fakir olsa bile kazanacak durumda ise onların nafakasını ödemesi gerekir.⁸⁸⁴

Fakirleri gözetmek ve akrabaya yardım etmek maksadıyla farz olan miktarın üzerinde çalışmak müstehaptır. Zira anne baba dışındaki mahrem yakınların nafakasını karşılamak için kazanmak farz değildir. Çünkü onların nafakasını karşılamak ancak zenginlik durumunda gerekli olur. Fakat o kimsenin kazanıp onların nafakasını ödemeleri teşvik edilir. Çünkü böyle

⁸⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 451.

⁸⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/245.

⁸⁷⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 451.

⁸⁸⁰ İmam Muhammed hangi tür kazanç olursa olsun çalışıp kazanmakta ibadetlere yardım etme anlamı bulunduğunu açıklayarak şöyle demektedir: İplerin lifini, bardakların ve kapların kulpunu ve kumaşı kazanmakta bile ibadetlere yardım etme anlamı vardır. Çünkü taharet olmadan namaz kılınmaz. Bunun için de suyu kuyudan çekmekte kullanılacak olan bir kovaya ve ipe ihtiyaç duyulur. Namaz kılmak için avret yerini örtmek gerekir. Avret yeri ise kumaş dokumakla örtülebilir. Buradan anlıyoruz ki, bütün bunlar ibadetleri yerine getirmeye yardım eden nedenlerdendir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 258.

⁸⁸¹ İbn Mâce, "*Zühd*" 9; Tirmizî, "*Zühd*", 34; İbn Hibban, "*Sahih*", 2/445.

⁸⁸² Buhârî, "*Cihad*", 2904, "*Talak*", 5357; Müslim, "*Cihad*", 1757. Ayrıca bkz. İmam Birgivi, *Tarikat-ı Muhammediyye ve Siret-i Ahmediyye*, çev. M. Fatih Güneş (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 110.

⁸⁸³ et-Talak 65/6.

⁸⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/256.

yapmakta sıla-i rahim vardır. Sıla-i rahim ise dinen menduptur. Bu kimseler için bir kazancın peşinden koşmak, sırf ibadetle uğraşmak için uzlet hayatı yaşamaktan daha faziletlidir. Çünkü nafile ibadetin faydası sadece onu yapana ait olur. Ancak çalışıp kazanmanın menfaati hem kendine hem de başkasına ait olur. Nitekim “İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır.”⁸⁸⁵ hadisi de bu gerçeğe işaret eder.

Farz ve müstehabın dışında çalışıp kazanmak, yani daha fazla nimetlenmek ve daha estetik yaşamak (güzel yaşamak) için çalışmak ise mübahtır. Bu konuda Hz. Peygamber: “Salih mal, salih adam için ne güzeldir.”⁸⁸⁶ “Kim iffetini/onurunu koruyarak ve helal kazanarak dünyayı isterse, yüzü dolunay gibi parladığı halde Allah ile mülaki olur. Her kim zenginliği ile övünmek ve böbürlenmek için dünyayı isterse Allah’ın huzuruna Allah kendisine gazaplanmış olarak çıkar.”⁸⁸⁷ buyurmuştur. Bu hadislerden anlaşıldığı üzere kişi bu amaçla ister çalışır mal toplar, isterse kazanmayı bırakır. Zira selef-i salihinden mal toplayanlar olduğu gibi toplamayanlar da olmuştur. Buradan anlıyoruz ki, her ikisi de mübahtır. Ayrıca bu hadis iffetli olarak mal toplamının mübah olduğunu göstermektedir. Bununla beraber mal toplamaktan kaçınmak da mübah bir yoldur. Çünkü Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in: “İnsanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister. İnsanoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder.”⁸⁸⁸ buyurduğunu rivayet etmiştir.⁸⁸⁹

Bu çerçevede çalışıp kazanmayı inkâr edip mescitlerde oturarak gözlerini insanların elindekine diken, ellerini insanların ellerindekine uzatan ve gerçekte tevekkül sahibi olmadıkları halde kendilerini mütevekkil olarak isimlendirenler şu âyete dayanmışlardır: “Gökte rızkınız ve size vaad olunan şeyler vardır.”⁸⁹⁰ Halbuki bu âyette geçen rızıktan maksat, rızık yerden bitmesine sebep olan yağmurdur. Eğer rızık gökten üzerimize yağsaydı bize çalışıp kazanmak ve rızık peşinde koşmak emredilmezdi. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de: “O halde yerin omuzlarında (üzerinde) yürüyün. Ve Allah’ın rızıkından yiyin.”⁸⁹¹ “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden (Allah yolunda) harcayın.”⁸⁹² buyrulmaktadır.⁸⁹³ Hz. Ömer,

⁸⁸⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 12/347 (No:13646); Taberânî, *el-Mu’cemu’s-sağır*, 861; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsâd*, 6/208, (No: 6023).

⁸⁸⁶ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 17763, 17865; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 22188; Beyhakî, *Şuabü’l-îman*, 1190; İbn Hibban, *Sahih*, 3210.

⁸⁸⁷ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 22186; Beyhakî, *Şuabu’l-îman*, 9889-9890; Ali el-Muttaki, *Kenzu’l-ummal*, 4/21.

⁸⁸⁸ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/122; Buhârî, “Rikak”, 10; Müslim, “Zekât”, 116.

⁸⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 258; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 451, 452; Şeyhîzâde, *Mecmeu’l-enhur*, 4/ 183.

⁸⁹⁰ *ez-Zâriyat* 51/ 22.

⁸⁹¹ *el-Mülk* 67/ 15.

⁸⁹² *el-Bakara* 2/267.

⁸⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 452; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 247, 248.

Kur'an okuyan bir topluluğa verdiği cevapta doğru tevekkül anlayışını şu şekilde açıklamıştır:
"Tevekkül eden, tohumu yere atar, sonra tevekkül eder."⁸⁹⁴

Bir de mekruh olan çalışma vardır ki, bu helalinden olsa bile başkalarına karşı kibirlenmek, mal biriktirmede yarışmak, taşkınlık yapmak ve şımarıklık için mal toplamaktır. Zira Hz. Peygamber: "Kim kibirlenmek ve mal yarışına girmek için dünya malını talep ederse, kıyamet gününde Yüce Allah öfkeli olduğu halde onun huzuruna çıkar."⁸⁹⁵ buyurmuştur.⁸⁹⁶

2.1.10.2. İlim tahsili

İlim tahsili hakkında Hz. Peygamber: "İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır."⁸⁹⁷ buyurmuştur. Burada ilim, farzları yerine getirmek için ihtiyaç duyulan hakkı batıldan, helali haramdan ayırma imkânı verecek miktarı ifade eder. Bu hadiste "ilim" kelimesiyle, içinde bulunulan hal (durum bilgisi) kastedilmiştir. Nitekim bununla ilgili "en üstün bilgi ilmihal bilgisidir. En üstün iş, durumu korumaktır." denmiştir. Bunun anlamı, kişinin şu anda yapması gereken şeyi yerine getirmek için bilmesi gereken şeyi öğrenmesi, farz-ı ayn olur, demektir. Dolayısı ile kişinin namaz kılmak için abdest almayı, ticaret yaparken faizden kaçınmayı ve geçersiz akitlerden kaçınmak için gereken şeyleri bilmesi farz olur.

Ayrıca malı olan bir kimsenin malının zekâtının nasıl verileceğini öğrenmesi, hacca gitmesi gerekli hale gelmiş ise hac ibadetinin nasıl yapılacağını öğrenmesi farz olur. İlmihal bilgisinin anlamı budur. Allah (c.c.), dinin kıyamet gününe kadar kalmasına hükmetmiştir. Bu sebeple dinin insanlar arasında devam etmesi öğretim ve öğrenimle mümkün olur. İlim öğrenmenin öneminden dolayı, Hz. Peygamber, ilmin kalkmasına sebep olacakları için, ilim öğrenmeyen ve öğretmeyenlere lanet etmiştir. "İlim öğretmek, en kuvvetli farzlardan biridir." sözünün açıklaması şöyledir: Bir kimse ömrünün tamamında ilim öğrenmek ve öğretmekle uğraşsa bütünüyle bir farz işlemiş olur. Ömrünün tamamını oruç tutarak ve namaz kılarak geçirse bu ibadetlerin bir kısmında farz işlemiş olur.⁸⁹⁸ Bir rivayette "bir saat ilim müzakeresi yapmak bir gece ibadet etmekten daha hayırlıdır." buyrulmuştur. Bu hadis, ilim/ fıkıh öğrenmenin önemini açıkça göstermektedir. Öyle ki ilim ve fıkıh tahsilinde bulunmak niyet doğru olduğu müddetçe bütün iyi amellerin tamamından üstündür. Aynı şekilde ilim/ fıkıh ilmini ileri düzeyde öğrenmek de böyledir. Zira ilmin faydası daha geneldir. Yeter ki kişi, ilim tahsili yaparken farz olan ibadetlerini aksatmasın. Burada niyetin sahih olmasından maksat,

⁸⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 30/248.

⁸⁹⁵ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 22186; Beyhakî, *Şuabü'l-îman*, 9889-9890.

⁸⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 30/ 256, 257; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 454, 455; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 184, 185.

⁸⁹⁷ İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Bezzâr, *Müsned*, 10/195; Ebû Ya'la, *Müsned*, 5/223; Zeylaî, *Nasbu'r-raye*, 1/323.

⁸⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 30/ 260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 452, 453.

kişinin ilim/fıkıh tahsilini dünya malı ve makamı için değil sırf Allah'ın rızası için yapma kastını taşımasıdır. Bununla beraber kişi ilim tahsilini, cahillikten kurtulmak, insanlara faydalı olmak ve ilmi yaşatmak/ ihya etmek niyetiyle yaparsa bu da halis bir niyettir.⁸⁹⁹

İlim öğrenmenin hükmüne göre çeşitli kısımları vardır. Bunları dört kısımda incelemek mümkündür:

Birincisi farz ilimdir ki bu, farzları yerine getirmek için ihtiyaç duyulan, hakkı batıldan, helali haramdan ayırma imkanı verecek miktardır. Yukarıdaki hadiste farz olarak kastedilen budur. Farzı yerine getirebilmek için ihtiyaç duyulan miktarda insanlara ilim öğretmek de farzdır. Nitekim *"Kendisinde insanların ihtiyaç duyduğu ilim bulunan kimseye bir bilgi sorulduğunda ilmini gizleyen kimsenin ağzına kıyamet gününde ateşten gem vurulacaktır."*⁹⁰⁰ hadisi farz olan ilmin önemini göstermektedir. Hatta âlimler şöyle demiştir: Efendinin kölesine farzları yerine getirebilmek için ihtiyaç duyduğu miktarda Kur'an ve ilim öğretmesi vâciptir. Ayrıca âlimlerin, öğrencilerin anlayıp ezberleyeceği ve onların tam olarak kavrayacağı şekilde ilim öğretmesi farzdır. Zira insan farz olan ibadetleri ancak (yeterli miktarda) ezber ile yerine getirebilir. Bu çerçevede bir fakihin bulunduğu yerde başka bir âlim olduğunda, kendisine sorulan her soruya cevap vermesi vâcip değilken, başka bir âlim bulunmadığında sorulan sorulara cevap vermesi vâciptir. Zira fetva verme ve ilim öğretme farz-ı kifayedir.

İlim tahsili farz olduğu gibi, ilmi insanlara ulaştırmak da farzdır. Çünkü ilim sahibinin ilmine uygun davranması güzeldir. İlmine aykırı davranması ise kötüdür. Dolayısı ile ilim öğretme, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama anlamına gelir. Bu ise bu ümmetin üzerine farzdır. *"Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz."*⁹⁰¹ âyeti ilmin insanlara ulaştırılmasının bütün müslümanlar üzerine yüklenen bir yükümlülük olduğunu gösterir. Bununla beraber az bir bilgiye sahip olan insanların bunu bilmeyene açıklamasının gerekip gerekmeyeceği konusunda ise âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda iki farklı görüş vardır:

Bazı fakihlere göre öğretmesi gerekir. Bu görüşün temel dayanağı *"İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lanet eder hem de lanet okuyanlar lanet eder."*⁹⁰² ve *"Allah kendilerine kitap verilenlerden, onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz, diye sağlam söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir*

⁸⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 9/ 584.

⁹⁰⁰ Ebû Dâvud, "İlim", 3658; Tirmizî, "İlim", 2649; İbn Mâce, "es-Sünne", 261, 266.

⁹⁰¹ el-Âl-i İmrân 3/ 110.

⁹⁰² el-Bakara 2/ 159.

dünyalıkla değiştiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz."⁹⁰³ âyetleridir. Bu iki âyet-i kerimeden anlaşılmaktadır ki, kişinin bildiğini saklaması haramdır. Aksine bildiğini ortaya koyması gereklidir. Diğer yandan ilim öğretmek zekât vermek gibidir. Herkes elindeki malın miktarına göre zekât vermekle yükümlüdür. Bu konuda nisap miktarına sahip olan kişi ile ilmî bir makama sahip olan kişi birdir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ise, bu gerekli değildir. Bu, ancak insanların ilmine güvendikleri kimseye gereken bir şeydir. İmam Muhammed, *"âlimlerden basiret sahibi olanların insanlara fikhî hükümleri açıklaması gerekir."* demiştir. Bu da gösteriyor ki, öğretme yalnızca ilimle meşhur olup temayüz etmiş insanlar üzerine farzdır. Bu görüşün dayanağı, *"âlimler peygamberlerin mirasçısıdır."*⁹⁰⁴ hadisidir.

Hz. Peygamber, dönemindeki insanlara dinî konularda ihtiyaç duydukları şeyleri bizzat açıklıyordu. Nitekim *"O peygamberi, apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve ola ki üzerinde düşünürler diye sana da uyarıcı kitap indirdik."*⁹⁰⁵ buyrularak onun bu niteliğine vurgu yapılmıştır. Onun yanında iken bu, hiç kimseye farz olmadığı gibi başka zaman ve yerlerde de yalnızca ilimle meşhur olan kimselere farz olur. Çünkü insanlar normal olarak ilimle meşhur olan kimselerin sözüne güvenirler. Başkalarının sözüne ise nadiren güvenirler. Diğer yandan kimileri ilmiyle meşhur olmayan kimseden duyduğu şeyi küçümseyebilir. Bundan dolayı açıklama yükümlülüğü yalnızca ilmiyle meşhur olan kimselere aittir.

Müstehap olan ve Allah'a yaklaştırmaya vesile olan ilim, bir kimsenin kendisinin ihtiyaç duymadığı şeyi ihtiyacı olanlara öğretmek için öğrenilen ilimdir. Örneğin, zekât ve hac ile mükellef olmayan fakirin, bunlarla mükellef olan kişilere öğretmek için zekât ve haccın hükümlerini öğrenmesidir. Ezan, kamet, cemaat, sünnet olma ve benzeri sünnetleri ve fazilet sayılan şeyleri öğrenmek de böyledir.

Mübah ilim, zinet (ilim süsü ile süslenmek) ve kemâle ulaşmak için müstehaptan fazlasını öğrenmektir.

Mekruh ilim ise, âlimlere karşı övünmek ve sefihlerle tartışmak için öğrenilen ilimdir. Hz. Peygamber: *"Kim âlimlere karşı övünmek ve cahillerle tartışmak maksadı ile bir ilim öğrenirse, kıyamet gününde ateşten gem ile ağzına gem vurulacaktır."*⁹⁰⁶ buyurmuştur. Bundan

⁹⁰³ el-Âl-i İmrân 3/ 187.

⁹⁰⁴ Dârimî, Mukaddime 32; Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Sünne", 17; İbn Hıbban, Sahih, I/289.

⁹⁰⁵ en-Nahl 16/ 44.

⁹⁰⁶ Hadisin 'ağzına kıyamet gününde ateşten gem vurulacaktır' şeklindeki son kısmı yerine "bu kimse ateştedir." şeklinde de rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Mâce, "es-Sünne", 253-254.

dolayı Ebû Hanîfe ihtiyaç olanın dışında kelim ilmi tahsil etmeyi ve bu ilim hakkında münazara etmeyi⁹⁰⁷ mekruh görmüştür.⁹⁰⁸

2.1.10.3. Kazanç yolları

Kazanç yollarını maddeler halinde cihad, ticaret, ziraat ve zanaat olarak dört başlık altında inceleyeceğiz:

Cihad: En faziletli kazanç yolu kabul edilir. Cihad ile elde edilen kazanç, askerî hizmetler karşılığında elde edilen maldır. Cihadı üstün kılan özellik, hem kazanç elde etme hem de İslâm'ı aziz kılıp Allah'ın düşmanlarını kahretme özelliklerinin onda birlikte bulunmasıdır.

Ticaret: Hz. Peygamber: *"Dürüst tüccar, şerefli meleklerle beraberdir."*⁹⁰⁹ hadisiyle müslümanları ticarete teşvik etmiştir. Ziraat ve ticaretin üstünküğü konusunda fakihler farklı görüşte bulunmuşlardır. Fakihlerin bir kısmı, *"Bir kısmınız Allah'ın lütfundan aramak için yeryüzünde yol tepecekler, diğer kısmınız da Allah yolunda çarpışacaktır."*⁹¹⁰ âyetine dayanarak ticaretin daha üstün olduğunu söylemiştir. Burada yeryüzünde yol tepmekle kastedilen şey, ticaret yapmaktır. Bu âyette ticaret yapmak, dinin koruyucu unsuru ve Peygamberler yolu (sünneti) olan cihaddan önce anılmıştır. Bundan dolayı Hz. Ömer, *"Allah'ın lütfundan istemek maksadıyla devemin üzerinde yol teperken ölmeyi Allah yolunda cihad ederken öldürülmeye tercih ederim."* demiştir. Nitekim, *"Güvenilir tüccar kıyamet gününde iyi kimselerle birlikte dir."*⁹¹¹ hadisi de ticaretin değer ve faziletin işaret etmektedir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ise, ziraat ticaretten daha üstündür. Zira ziraatin yararı, daha geneldir. Ziraatçılık sayesinde kişi kendini ayakta tutar, ibadet için güçlenir. Ticarete ise böyle bir şey gerçekleşmez. Fakat mal artar. Hz. Peygamber'in: *"İnsanların en hayırlısı insanlara en çok fatdalı olandır."*⁹¹² sözü, ziraatin daha üstün olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca ziraat ürünlerinden verilen sadaka daha temizdir. Ziraatçının ürettiği şeylerden insanların, hayvanların ve kuşların yemesi kaçınılmazdır. Bunların hepsi sadakadır. Esasında kazancın bütün çeşitleri mübah olmaları bakımından eşittir. Biri diğerinden derece olarak üstün olmakla beraber diğer kazancın değersiz olduğu söylenemez. Zira bazen kazancın bir çeşidini kişi meslek olarak, geçimini temin etmek için icra eder. Bazen ihtiyaç anında bazen de hobi

⁹⁰⁷ Münazaranın câiz olabilmesi şu şartla açıklanmıştır: Eğer inatçı olmaksızın hidayet yolunu göstererek yolun ortası olarak konuşursa mekruh olmaz. Aynı şekilde hidayet yolu gösterici olarak değil de inatçı olmayan yolun ortası olarak konuşursa yine mekruh olmaz. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 184.

⁹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 260, 261; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 452, 453; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 184.

⁹⁰⁹ Tirmizî, "Büyü", 1209.

⁹¹⁰ el-Müzzemmil 73/ 20.

⁹¹¹ İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, IV/555; İbn Mâce, "Ticaret", 1; Ali el-Müttaki, *Kenzu'l-ummal*, IV/10;

⁹¹² Ali el-Müttaki, *Kenzu'l-ummal*, 16/171; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, 2/234.

olarak bir şeyle uğraşır. Ancak fazilet bakımından değerlendirildiğinde ise en üstün kazanç yolu cihat, sonra ticaret, sonra ziraat, sonra da zenaat şeklinde sıralanmıştır.⁹¹³

Ziraat: İlk defa ziraat işiyle uğraşan Hz. Âdem'dir. Hz. Peygamber: *"Rızkınızı yerin altında yani ziraat yaparak arayın."*⁹¹⁴ buyurmuştur. Bazı fakihler, Hz. Peygamber bir kavmin evinde ziraat âletleri görünce: *"Bunlar bir eve girince onlar zelil olur."*⁹¹⁵ hadisi nedeniyle ziraatçılık kötülen bir kazanç yoludur, demişlerdir. Hanefi fakihlerinin bu konudaki delili ise, Hz. Peygamber'in Cüruf'te ziraat yaptığı ve yukarıda ifade edilen *"Rızkı yerin altında arayınız."* hadis-i şerifidir.

Yukarıda rivayet edilen ziraat âletleriyle ilgili hadis-i şeriften kastedilen mana şudur: Halkının tamamı ziraatle uğraşan ve bu yüzden cihadı terkeden kimselere düşmanları musallat olur ve onlara zarar vermeyi düşünürler. Nitekim İbn Ömer'in hadisinde de rivayet edildiği üzere: *"Siz cihad etmediniz ve zelil oldunuz. Bu nedenle düşmanlarınız sizi yenmeyi ümit ettiler."* hadisi bu manayı ifade eder. Dolayısı ile en faziletli kazanç yolu cihat etmektir. Sonra diğerleri onu takip eder. İnsanların örf ve âdetinde içinde sadaka bulunmayan işler kınanır. Örneğin dokumacılık, örtünme konusunda namaz kılanlara yardım etme anlamı taşımasına rağmen böyledir. İnsanların işlere bu şekilde bakışından anlaşılmaktadır ki, içinde çokça sadaka bulunan işler daha faziletlidir.

Zenaat/sanatkârlık: Hz. Peygamber: *"Sanat öğrenmek fakirliğe karşı bir emniyettir."*⁹¹⁶ buyurmuştur. Bununla beraber fakihlerin çoğunluğuna göre mezhepte tercih edilen görüş, bütün kazanç çeşitlerinin helal olmada eşit olduğudur. Doğru olan görüş de budur.⁹¹⁷

2.1.10.4. Yeme içme ve hükümleri

İnsanın kendisini ayakta tutacak ve ibadetlerini yerine getirebilecek kadar yemesi ve içmesi onun hayatının korunması için önemlidir. Zira hayatın korunması ancak insanın beslenmesi ile mümkündür. İnsanın içinde bulunduğu ihtiyaç ve zarûret durumlarına göre de

⁹¹³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 10/ 46. Kazanç yollarından biri de avcılıktır. Avlanmanın hükmüne dair bazıları, mekruhtur, zira avlanma işinde canın alınması vardır. Bu ise kalbin katılaşmasına yol açar, demişlerdir. Ancak bunun mekruh olduğuna dair hususi bir delil bulunmamaktadır. Dolayısı ile avlanma da bir meslek olarak yapılan/yapılabilen kazanç yollarından biridir. Konuyu geniş boyutları ile değerlendirmesi açısından Ebû Yûsuf'un görüşü kayda değerdir. Avlanmaya dair Ebû Yûsuf şöyle demektedir: Oyun ve eğlence için avlanmada hayır yoktur. Ve onu mekruh görürüm. Eğer satmak, rızık edinmek veya başka bir ihtiyaç için olursa avlanmakta herhangi bir beis yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 10/ 47.

⁹¹⁴ Beyhakî, *Şuabü'l-îman*, 1178,1179; Taberânî, *el-Mucemu'l-evsat*, 895; Beyhaki, *Şuabü'l-îman*, II/87; Ebu Ya'la, *Müsned*, 7/347; Ali el-Müttaki, *Kenzu'l-ummâl*, 4/41.

⁹¹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VIII/293; Heysemî, *Mecmeu'z-zevaid*, 4/216; Ali el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl*, 4/475.

⁹¹⁶ Hadis bu lafızlarla kaynaklarda bulunamamıştır. Ancak benzer manalarla farklı rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Beyhakî, *Şuabü'l-îman*, 1181; Taberânî, *el-Mucemu'l-evsat*, 9/60 (No: 8934).

⁹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 259, 260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 453, 454; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 184.

yeme ve içmesinin hükümleri vardır. Beslenmenin mertebeleri olarak ifade edilen bu hükümleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Farz olan beslenme: Farz olan beslenme, insanın helakine mani olacak yani ölmeyecek kadar yemesi ve içmesidir. Zira bu kadarlık yemek bünyenin varlığının devamı içindir. Bedenin varlığının devamı, farz olan miktardan az olursa mümkün değildir. Bu miktar yemek ile insan farz ibadetleri yerine getirebilir. Ve bu niyetle yemesi karşılığında ecir de kazanır. Nitekim Hz. Peygamber: *"Yüce Allah, aldığı lokmayı ağzına koyması da dahil olmak üzere kulunun her fiiline mükafat verir."*⁹¹⁸ buyurmuştur. Buradan anlaşıldığı üzere bir kimsenin yemesi farz olan her durumda, yemesinden dolayı sevap alır. Böylece namaz, oruç gibi diğer farzları yapma kuvvet ve kudretine ulaşır. Dolayısı ile bu, Cuma namazını kılmak için koşmak ve namaz kılmak için abdest almak gibi olur. Bu konudaki delil de Hz. Peygamber'den rivayet edilen, *"Müslüman eşiyle cinsel ilişkiye varıncaya kadar her şeyden sevap alır."* hadisidir. *"O kendi şehvetini gideriyor, bundan hiç sevap alır mı?"* diye sorulunca, *"söyle bakalım şehvetini helal olmayan bir yoldan karşılamaya çalışsa bundan dolayı cezalandırılmaz mıydı?"*⁹¹⁹ demiştir.

Serahsî, bu konuda biz de böyle bir delil getirerek şöyle diyoruz, der: Kişi yemesi farz olan bir durumda yemeyi terketse cezalandırılır. O durumda yediği zaman da sevap alır. Bir insan yeme ve içmeyi terkettiği için vefat ederse Allah'a isyan etmiş olur. Zira yeme ve içmeyi bırakmak nefsi tehlikeye atmak demektir. Bu da Kur'an-ı Kerim'in açık âyeti ile⁹²⁰ yasaklanmıştır. Kişi yemeyi, yediğinden yararlanamayacak duruma gelinceye kadar terketmemelidir. Zira açlık o noktaya varır ki kişi bundan zarar görür ve midesi yanarak bozulur. Artık yediğinden yararlanamaz. Çünkü muhtaç iken ihtiyacını önemsememesi yanlıştır. Hz. Peygamber bir sahabiye *"Nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, ailenin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver."*⁹²¹ buyurmuştur. Bu lafızdaki emrin gerçek anlamı farz kılmaktır. Diğer yandan bu dereceye kadar yemeyi terketmekle can yok olmaya bırakılmış olur. Bu da haramdır. Diğer yandan böyle yapmak ibadetlerin yerine getirilmemesine neden olur. İbadetlerin yerine getirilmemesi de haramdır.⁹²²

Sonuç olarak diyebiliriz ki farz ibadetleri yerine getirmeye mâni olacak kadar az yiyerek rejim yapmak câiz değildir. Zira böyle bir davranış kişiyi temel ibadetlerini yerine getirmekten alıkoyar.

⁹¹⁸ Beyhakî, Şuabü'l-ıman, 4168; Abdullah b. Zübeyr, el-Humeydî, Müsned, 143; Tayalisî, Müsned, 211.

⁹¹⁹ Ebû Dâvûd, "Salatü's-sefer", 12; Beyhakî, Şuabü'l-ıman, 6/104; Ali el-Müttaki, Kenzü'l-ümmal, 6/638.

⁹²⁰ el-Bakara 2/ 195.

⁹²¹ A. b. Hanbel, el-Müsned, VI/268; Buhârî, "Savm", 51; Ebû Dâvûd, "Kıyamu'l-leyl", 27.

⁹²² Serahsî, el-Mebsût, 30/ 269, 270, 275, 276; Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 455; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 178; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, 9/ 488, 499.

Müstehab olan beslenme: Bu, ayakta namaz kılınabilecek ve orucu kolaylıkla tutabilecek miktarda farza ilave olan yeme ve içmedir. Nitekim Hz. Peygamber: *"Kuvvetli mü'min zayıf mü'minden Allah'a daha sevimlidir."*⁹²³ buyurmuştur. Ayrıca taate güç yetirebilecek kadar kuvvetli olmak için çalışmak da taattir. Ebû Zer'e amellerin en faziletlisi sorulunca o dediğimiz şeye işaret ederek "namaz ve ekmek yemektir." buyurmuştur.

Mendup olan beslenme: Bu, insanın nafîle namaz kılmasına, ilim öğrenme ve öğretmesine yardımcı olan yeme ve içmeyi ihtiva eder. Ancak şehveti kabarıp kötülüğe düşeceğinden endişe eden gencin yemekten kaçınarak şehvetini kırmasında bir sakınca yoktur. Dolayısı ile ibadetleri yapmaya engel olmayacak kadar nefsi aç bırakmak menduptur. Çünkü Hz. Peygamber: *"Gençler! Evleniniz. Evlenemeyenler oruç tutsun. Oruç onun günah işlemesine engel olur."*⁹²⁴ buyurmuştur. Diğer yandan genç kimse bu durumda yemekten kaçınarak kendine yarar sağlamış ve kendini günah işlemekten korumuş olur. Günah işlemekten kaçınmak farz olup bunun nefsi aç bırakmak dışında bir yolu da olmayınca nefsi aç bırakmak da farz olur.⁹²⁵

Mübah olan beslenme: Mübah olan beslenme, müstehabın ötesinde bedenın kuvvetinin artması için doyacak kadar yemektir. Burada amaç nefsi ibadetlerini yapmasına engel olmayacak kadar aç bırakıp sonra yemektir. Çünkü kişi ya oruçlu olduğu zaman oruç ibadetini tamamlamak için ya da yemediğinde kendisine daha lezzetli gelmesi için yemekten sakınır. Aç olup lezzetle yemek yiyen bir kişinin doyduktan sonra yemesi geçerli bir amacı yoksa haramdır. Bu kadar yemenin ne sevabı ne de günahı vardır. Ancak helalinden kazanılmış olsa da kişi bir miktar hesaba çekilebilir. Rivayet edildiğine göre kendisine üzerinde taze ve kuru hurmaların bulunduğu bir dal getirilince Hz. Peygamber: *"Vallahi bundan da hesaba çekileceksiniz."*⁹²⁶ buyurmuştur.

Helva, meyve ve şeker gibi türlü meyvelerden aynı anda istifade etmekte bir sakınca yoktur. Zira, *"Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin."*⁹²⁷ âyeti bunun câiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca *"Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez."*⁹²⁸ âyeti buna vurgu yapmaktadır.

⁹²³ Müslim, "Kader", 2664.

⁹²⁴ A. b. Hanbel, el-Müsne'd, I/378; Darimî, "Nikâh", 2; Buhârî, "Nikâh", 2; Müslim, "Nikâh", 1; İbn Mâce, "Nikâh" 1; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 1; Tirmizî, "Nikâh" 1; Nesâî, "Nikâh", 3.

⁹²⁵ Serahsî, el-Mebsût, 30/ 270, 271; Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 455, 456; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, 9/ 489; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 178, 179.

⁹²⁶ A. b. Hanbel, el-Müsne'd, 440.

⁹²⁷ el-Bakara 2/ 172.

⁹²⁸ el-Mâide 5/87.

Bununla birlikte manevî derecesinin düşmemesi ve "inkâr edenler ateşe sunuldukları gün, onlara şöyle denir: Dünyadaki hayatınızda güzellikleri bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız."⁹²⁹ âyetinin bahsettiği zümreye dahil olmamak için türlü türlü meyvelerden aynı anda istifade etmeyi terketmek daha efdaldır. Zira bu, kişiye zahiren ehl-i dünya olduğu görüntüsü kazandıracağından bundan kaçınmak gerekir. Kaldı ki küresel bir köy haline gelen günümüz dünyasında bir dilim ekmeğe muhtaç milyonlarca insan varken böyle davranmak geniş anlamda İslâm'ın komşuluk hukuku ile bağdaşmaz. Dolayısı ile bu nimetlerin yenilmesi ruhsat, yemekten kaçınılması ise azimettir. Bu konuda rivayet edilen iki hadisten daha üstün olan da azimettir. Doyuncaya kadar ekmeğe yiyen kimseye, arzdan başka yani verilen nimetlere şükredip etmediği hesabının dışında herhangi bir sual sorulmayacaktır. Sonuç olarak kişinin farz olan miktardan doyuncaya kadar yemeye devam etmesi mübahtır ve nimeti hatırlatma tarzında küçük bir hesaba çekilir.⁹³⁰

Haram olan beslenme: Bu, insanın doyduktan sonra yemeye devam etmesidir. Zira fazla yemek, malı zayi etmek ve bedeni de hasta etmek anlamına gelir. Ayrıca doyduktan sonra yemek malı saçıp savurmak ve israf etmek demektir. Kişi doyduktan sonra yemeye devam etmesi durumunda cezalandırılır. Çünkü doyduktan sonra yemeye devam etmek haramdır. İmam Muhammed *Kitabu'l-asl*'da bunun mekruh olduğunu söylemiştir. Ancak onun bundan maksadı haram olduğudur.⁹³¹ Hz. Peygamber: "İnsanoğlu midesinden daha şerli bir kap doldurmamıştır. Şayet mutlaka yiyecekse midesinin üçte birini yemek için, üçte birini içmek için kalan üçte birini ise rahat nefes alabilmek için ayırsın."⁹³² buyurmuştur. İbn Ömer'e, "Cevariş denilen şeyleri almaz mısın? diye sorulunca İbn Ömer, "Cevariş (soda) nedir?" diye sormuş, o kişi hazmı kolaylaştıran bir madde olduğunu söyleyince İbn Ömer: "Sübhane'llah! Müslüman doyduktan sonra yer mi ki?"⁹³³ diye cevap vermiştir. Bir kimsenin doymak kadar yemesi⁹³⁴ durumunda kınanması söz konusu olmaz. Çünkü kendi yararı için yemektedir. Doyduktan sonra yemeye devam etmekte ise yarar değil, zarar vardır. Dolayısı ile bu, yiyeceği çöplüğe atmak

⁹²⁹ el-Ahkâf 46/20.

⁹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 270, 276-278; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 456, 457; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 180. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 489.

⁹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 278. Allah (c.c.) israfı haram kılmıştır. Ve bunu "israf etmeyin." lafzı ile emir sıygasında beyan etmiştir. Allah Teala'nın bu kavlinin sübutu da delaleti de katidir. Dolayısı ile doyduktan sonra yeme ve içmenin haram olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 489.

⁹³² Tirmizî, "Zühd", 2380; İbn Mâce, *Et'ime*, 3349; A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 17186; Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 5261; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 644; İbn Hibban, *Sahih*, 674.

⁹³³ A. b. Hanbel, *Zühd*, 189; Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 5294; Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetü'l-evliya*, 1/300.

⁹³⁴ Doymaktan maksat, şer'i doymaktan fazla olan yeme değildir. Çünkü şer'i doymak, midenin üçte birini doldurmaktır. Burada doymaktan maksat, mideyi ifsad edecek kadar fazla yemektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 489, 490.

gibi hatta ondan daha kötüdür. Diğer taraftan ihtiyacından fazla yiyecekte başkasının hakkı vardır. Ayrıca doyduktan sonra yemeye devam etmek kişinin hastalanmasına neden olabilir. Bu da kendisini yaralaması gibi olur. Ancak misafirin mahcup olmaması ve sonraki günün orucuna dirençli olabilmek için fazla yemede bir sakınca yoktur.⁹³⁵

Doyduktan sonra fazla yemek bazı istisnâî durumlarda meşru gerekçelere bağlı olarak câiz görülmüştür. Buna göre doyduktan sonra yemeye devam eden kimsenin yarınki oruca dayanabilmek amacıyla fazla yemesinde bir sakınca yoktur. Ancak kişide midesinin ifsad olacağı kanaati kuvvetli ise, bu durumda midesini bozacak kadar Ramazan için fazla yemesi câiz olmaz. Bununla beraber hastalanmaktan korkmuş olsa bile onun iftar etmesi mübahtır. Burada ifsattan maksat mideye aşırı zarar vermeyen bir ifsattır. Veya bir kimse misafiri utandırmamak maksadı ile yemeye devam ederse bu günah olmaz. Zira ev sahibi yemeği bırakırsa ve misafir de doymamışsa misafir utanacak ve belki çekindiğinden yemeye devam etmeyecek ve doymadan sofradan kalkacaktır. Bu sebeple aklen ve şer'an misafiri hakkıyla ağırlamamış olmaktan sakınmak için doyduktan sonra yemeye devam etmekte bir beis olmaz.⁹³⁶

2.1.10.5. Yemede zarûret halleri

İslâm hukukunda kabul edilmiş genel prensiplerden birisi güçlüğü kaldırmak ve insanlar için kolaylaştırma ilkesini geçerli kılmaktır. Mecelle'nin 21. maddesinde bu prensip, 'zaruretler memnu' olan şeyleri mübah kılar.' şeklinde ifade edilmiştir. Bunun sonucu olarak normalde câiz olmayan şeylerin, zarûret durumunda veya bazı ihtiyaç durumlarının zarûret olarak kabul edilmesiyle cevazı mümkün olmaktadır.

Zarûret durumlarında haram olan bir şeyin yenilmesi, izin değil, farz olarak kabul edilmiştir. Örneğin bir kimse açlık halinde leş yemekten imtina ederse veya yemek yemeden oruç tutar da bu sebeple vefat ederse günahkâr olur. Zira kişi bu durumda nefsinin telef etmiş olur. Zira bilindiği üzere insan ancak yemekle ayakta durabilir. Açlık halinde leş yemek ya helal ya da günahı kaldırılmış bir fiildir. Bu sebeple canı kurtarmak söz konusu olduğunda⁹³⁷ leş eti

⁹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 266, 267; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 456.

⁹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 267; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 456; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 179; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 490.

⁹³⁷ Eğer bir kimse, yolcu olduğu halde açlıktan veya susuzluktan ölmekten korkarsa ve yol arkadaşı ile birlikte yiyecek veya su varsa, ondan açlığını ve susuzluğunu giderecek miktarını, kıymeti karşılığında satın alır. Eğer kendisinin yanında yiyecek ve su bulunan yol arkadaşı bunları satmaktan çekinirse, silahsız olarak onunla çarpışır. Eğer kendisiyle birlikte yiyecek ve su bulunan yol arkadaşı kendisi de açlıktan ve susuzluktan ölmekten korkarsa, bu takdirde yiyeceğin ve suyun bir kısmını ona bırakır. Bkz. Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 180. Yine bir kimse susuzluk yüzünden öleceğinden korksa yanında da içki olsa susuzluğunu giderecek kadar ondan içebilir. Yanında içki ve idrar bulursa içki idrara tercih edilir. Bkz. İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 488.

yemekten kaçınmak câiz değildir. İmam Muhammed'e göre normal şartlarda insanlar yemeyi ve içmeyi terkederlerse, Allah'a isyan etmiş olurlar. Çünkü bunda kişinin kendisini yok etme anlamı vardır. İnsan, normal koşullarda yemeden ve içmeden varlığını devam ettiremez. Dolayısı ile yemeden ve içmeden kaçınan kendini öldürmüş olur. Zira Kur'an'da *"ve kendinizi öldürmeyin."*⁹³⁸ buyrulmuştur.

Bu âyetin açık anlamına göre, kişi yemekten kaçınırsa kendini ölüme sunmuş olur. Rivayete göre, *"Zorda kalınca yemeyip ölen kimse cehenneme girer."*⁹³⁹ buyrulmuştur. Burada kastedilen şey, murdar ölen hayvanı yemektir. Çünkü zarûret durumunda haramlık kalkar ve haram olan şey, mübah olur. Haram olduğu halde zarûret durumunda murdar ölen hayvanın hükmü böyle olunca zarûret durumu dışında helal yiyeceğin hükmü elbette câiz olur. Ayrıca yemekten, içmekten ve bir evde barınmaktan kaçınarak ölen kimse, cehenneme girmeyi kendine gerekli kılmıştır. Çünkü kasten kendini öldürmüştür. Sanki kendini bir demir parçasıyla öldürmüş gibidir. Hz. Peygamber: *"Her kim kendini bir demir parçası ile öldürürse o demir parçası elinde olarak cehenneme gelir."*⁹⁴⁰ buyurmuştur. Bu söz iki şekilde anlaşılabilir:

Birincisi Hz. Peygamber, tehdit için böyle söylemiş ve sözünde doğru olan bir anlamı gizlemiştir. O da Peygamber'in yeminin yerine getirilmesi demek olan cehenneme girmeyi kastetmiş olmasıdır.

İkincisi bu kimsenin yaptığı işin cezasını açıklamayı kastetmiş olabilir. Yani bu kimsenin bu eyleminin cezası cehenneme girmektir. Fakat bu da Allah'ın dilemesine bağlıdır. İsterse lütfu ile onu affeder, isterse adaleti ile onu cehenneme sokar.⁹⁴¹

2.1.10.6. Tedaviyi reddetmenin hükmü

Bir kimse tedavi olmaktan kaçınır da vefat ederse dinen doğru bir davranışta bulunmamış olmakla birlikte bundan ötürü günahkâr olmaz. Çünkü ilacın şifa vereceği kesin değildir. Belki hasta ilaç olmadan da (veya tedavi olmasa da) iyileşebilir.⁹⁴² Konuyla ilgili detaylı bilgiye ileride haram madde ile tedavi başlığında yer verilmiştir.

2.1.10.7. Yemek hazırlama, yemek yeme âdâbı ve israf

İnsanın yemesi ve içmesiyle ilgili hükümlere fıkıh kaynaklarında yer verildiği gibi müslümanın bütün ibadet ve işlerinde ahlakî bir boyut olduğu cihetiyle yeme usûl ve âdâbından

⁹³⁸ en-Nisâ 4/29.

⁹³⁹ Abdurrezzak, Musannef, 10/413; Beyhakî, "Sünenü'l-kübra", 9/357.

⁹⁴⁰ A. b. Hanbel, el-Müsned, 2/254; Buhârî, "Tıb", 56; Müslim, "İman", 175; Tirmizî, "Tıb", 7.

⁹⁴¹ Serahsî, el-Mebsût, 30/ 265, 266; Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 457; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 180; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, 9/ 490.

⁹⁴² Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 457; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 180; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, 9/ 489.

da bahsedilmiştir.

Yemek yemenin âdabını kısaca şöyle ifade edebiliriz: Evvelinde besmele çekmek, sonunda hamdetmek, yemekten önce ve sonra da elleri yıkamaktır. Eğer kişi besmeleyi yemeğin başında söylemeyi unutursa, hatırladığında yemeğin başı ve sonuna bismillah anlamında *'bismillahi 'ala evvelihi ve ahirihî'* der. Uygun olan yemeye başlarken besmelenin sesli yapılmasıdır. Zira bunda başkalarına besmeleyi hatırlatma gibi bir gaye vardır. Ancak yemeğin sonunda hamdin yüksek sesle getirilmesi uygun değildir. Bununla beraber sofrada bulunanlar yemeklerini bitirmişlerse, o zaman yüksek sesle "elhamdülillah" denmesinde bir mahzur yoktur. Besmele, ancak yemek helâl olduğunda çekilir. Ama sonundaki hamd, yemek ister helâl olsun ister haram, yerine getirilir. Yemekten önce elleri yıkamak fakirliği giderir. Eller mendille silinmez. Yemekten sonra elleri yıkamak ise kınanmayı izâle eder. Ancak yemek yedikten sonra elleri yıkamada yemeğin eserinin elden gitmesi için eller kurulanır. Elleri yıkamanın yemenin bereketi olduğu da söylenmiştir. Un yemekle de el yıkamada bir beis yoktur. Yemek için ağzı yıkamak elleri yıkamak gibi sünnet değildir.⁹⁴³

Yemek yemeye başlamada uygun olan, ekmekle yemeğe başlamaktır. Yemeğin ortasından yememek, kenarından yemek ve aynı yerden yemek sünnettir. Zira yemeğin hepsi bir bütündür. Ancak bir tabağın içinde farklı çeşit meyveler olsa, bu durumda o meyvelerden dilediğini alabilir. Zira meyveler farklı türdedir. Sofraya oturmada, sol bacağın yatırılıp, sağ bacağın yukarıda olması sünnettir. Yemeğin sıcak yenmemesi ve koklanmaması sünnettir. Ebû Yûsuf'tan yemeği üflemede kerahet olmadığı, ancak sesli olarak yemeğe üflemenin mekruh olduğu rivayeti nakledilmiştir. Yemek yeme esnasında susmak mekruhtur. Çünkü bu Yahudilere benzemektir. Yemek esnasında maruf üzere konuşulur. Hz. Peygamber: *"Bir çanakta yemek yiyen sonra o çanağı iyice temizleyen kimseye, çanak: "Allah seni ateşten uzak eylesin, zira sen beni şeytandan uzak ettin, der."* buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde, *"çanak o kimseye istiğfar eder"* denilmiştir. Yemeğin sünnetlerinden biri de tuzla başlamak ve tuzla bitirmektir. Hatta onda yetmiş derde şifa olduğu söylenir. Sofrayı çeşit çeşit yemekler ile çokça donatmak ve ihtiyaçtan fazla ekmeği sofraya koymak israftır. Zira Hz. Peygamber bunu kıyamet alâmetlerinden saymış,⁹⁴⁴ *"Sofralarına yemek kaplarından biri gider biri gelir ve bu sırada onların üzerine lanet yağar."*⁹⁴⁵ buyurmuştur. Hz. Âişe Resûlullah'ın bunu yasakladığını söylemiştir. Ancak bu bir ihtiyaçtan dolayı ise o zaman mübah olur. Örneğin bir kimse bir çeşit

⁹⁴³ Şu kadarı var ki cünüp adamın ağzını yıkamadan yemek yemesi mekruhtur. Ama hayızlı kadın için bu mekruh değildir. Ayrıca el yıkamada yemekten önce gençlere yemekten sonra ise yaşlılara öncelik verilir. Zira gençler yaşlılardan çok yemek yeme ihtiyacı duyarlar. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 490.

⁹⁴⁴ Tirmizî, *"Sıfetu'l-Kiyame"*, 2476.

⁹⁴⁵ Hâkim, *Müstedrek*, 2/728; Ali el-Müttaki, *Kenzu'l-ummal*, 11/1200.

yemekten bıkar ve her çeşitten bir miktar tatmak için mübah yiyecek çeşitlerini çoğaltır. Böylece ibadete güç kazanacağı miktarda yiyecekleri toplamış olur.

İsraf türlerinden biri de sofraya yemek çeşitlerini yiyecek kimsenin ihtiyaç duyduğundan fazla miktarda koymaktır. İhtiyaç duyulan miktardan fazla olan kısımda başkalarının hakkı olduğu malumdur. Ancak misafirleri sofraya gruplar halinde çağıran kimsenin amacı insanların ardı ardına gelip yemeği bitirmeleri ise bunda bir fayda olduğu için bu câizdir. Ekmeğin ortasını yiyip kenarlarını bırakmak veya ekmeğin üst ve kabarık tarafını yiyip kalan kısmını bırakmak israftır. Zira böyle yapmakta bir nevi kibir vardır. Bununla beraber bir başkası ekmeğin kenarlarını ve kalan kısmını yiyorsa bunda bir beis yoktur. Nitekim ekmeğin birini bırakıp diğerini almakta da bir beis yoktur. Ayrıca muhtar olan kavle göre, bir yere yaslanarak veya baş açık olarak yemek yemekte beis yoktur.⁹⁴⁶

2.1.10.8. Ekmeğe saygı

Ekmek insanların temel gıdalarından olan ve insanların emekleriyle yoğrulan bir nimet olarak her zaman ihtiyaç duyulan bir besin kaynağıdır. Ekmeğe saygı öncelikle bu nimeti yaratana ve onu farklı zorluklarla işleyip ürün haline getiren insanların emeğine saygıdır.

Buna göre tuzluk ve tabak gibi şeyleri ekmeğin üzerine koymak, parmakları ve bıçağı ekmekle silmek mekruh görülmüştür. Zira insanlar bu gibi şeylerden tiksindir. Ve böyle yapmakla ekmeğe de hakaret edilmiş olur. Halbuki bize ekmeğe hürmet etmek emredildi. Nitekim hadiste *"Ekmeğe hürmet ediniz. Çünkü o göklerin ve yerlerin bereketidir."*⁹⁴⁷ buyrulmuştur. Başka bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber: *"Ekmeği hafife alan bir kavmi Allah mutlaka açlıkla imtihan eder (terbiye eder)."*⁹⁴⁸ buyurmuştur. Bununla birlikte katık olarak ekmeğin üzerine tuz bırakılır. Etin ve ekmeğin bıçakla kesilmesi de mekruh değildir. Sofraya ekmek geldiğinde diğer katıkları beklemeden ekmekten yemeye başlamak, ekmeğe gösterilen bir hürmettir. Elinden bir ekmek lokması düştüğünde onu yerden almamak da israftır. Uygun olan, kişinin önce o lokmayı yemesidir. Çünkü onu almama durumunda yiyeceği küçümseme anlamı vardır. Alıp yemekte ise yiyeceğe saygı vardır. Hz. Peygamber yere düşen lokmayı kastederek: *"Üzerindeki kirleri gider ve onu ye."*⁹⁴⁹ buyurmuştur. Sofraya önce ekmek geldiği zaman katığı beklememek ve katık gelmeden önce yemeye başlamak da ekmeğe saygı göstermektir. Çünkü insan verilen nimete şükretmeye ve nimete nankörlük etmekten kaçınmaya

⁹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 267; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 457, 458; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 180; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 490, 491.

⁹⁴⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 5481; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 22/335, No: 840; Hâkim, *Müstedrek*, IV/136.

⁹⁴⁸ Ebû Nuaym el- İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, 9/397; İbn Mâce, *"Etime"*, 3353.

⁹⁴⁹ Müslim, *"Eşribe"*, 2033.

teşvik edilmiştir. Katık gelmeden önce ekmeği hemen yemekte de nimete şükrettiğini gösterme vardır.⁹⁵⁰

2.1.10.9. Ev geçimi ile ilgili bazı hükümler

İslâm'da aile hukukuna dair temel ilkeler, eşlerin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları Kur'an ve sünnetin açık hükümleri ile belirlenmiştir. Ailenin huzur ve mutluluğunun teminatı olan bu ilkelerin dışında sosyal hayatın gerektirdiği bazı iş ve eylemler de örf ve âdete göre aile bireylerinin üzerine düşen görevlerdendir.

Buna göre evlere su taşımak için kaplar edinmek müstehaptır. Zira kadınların abdest almak ve içmek için suya ihtiyaçları vardır. Çünkü kadınlar avret olduklarından (ihtiyaç yokken) evlerinden dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "(Ey kadınlar!) Evlerinizde oturun."⁹⁵¹ buyrulmaktadır. Kadının bu ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamak erkeğin üzerine bir görevdir. Ev eşyalarından olan kapların çanak (testi) olması daha faziletlidir. Zira bu kapları kullanmakta ne israf ne de kibir vardır. Bir hadiste rivayet edildiğine göre, "Kim evinde çanaktan kaplar edinirse melekler onu ziyaret eder."⁹⁵² buyrulmaktadır. Kapların bakırdan, kurşundan, sarı bakırdan veya deriden olması câizdir. Ancak daha önce geçtiği gibi altın ve gümüşten olması câiz değildir.⁹⁵³ Ayrıca un elemek için elek, hamur yoğurmak için gerekli âletler ile su kabı, tas, tava, tencere, kepçe gibi yemek pişirmede kullanılan âletleri tedarik etmek erkeğe vaciptir. Bunlara ilave olarak hasır, keçe ve yaygı ile temizlikte kullanılan fırça, yağ, sidr, hatmi, çöven ve sabun gibi şeyler âdeten kocaya vacip tir.⁹⁵⁴

İmam Serahsî, "Kitabu'l-kesb" bölümünde konuyla ilgili döneminin şartlarını yansıtmaları, fikhın toplumsal ihtiyaçları karşılamadaki rolünü göstermesi aynı zamanda kadın erkek ilişkilerini ve görevlerini fikhî perspektifle açıklaması bakımından şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İnsanlar, kadınlara su getirmek için su kabı edinmelidirler. Çünkü kadın abdest almak ve içmek için suya ihtiyaç duyar. Abdest yerine teyemmüm etse bile su içmek için suya muhtaçtır. Kadının nehir, kuyu ve havuzlardan su almak için dışarı çıkması ise mümkün değildir. Çünkü ona "Evlerinizde oturun."⁹⁵⁵ âyetiyle evinde oturması emredilmiştir. Bu

⁹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 267, 268; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 458; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 180, 181; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 490.

⁹⁵¹ el-Ahzâb 33/33.

⁹⁵² Hadis bu lafızla kaynaklarda bulunamamıştır.

⁹⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/458, 459; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/226.

⁹⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/291.

⁹⁵⁵ el-Ahzâb 33/33. Bu âyet-i kerimeden kadınların evden çıkmasının câiz olmadığı, bütün zamanını evde geçirmesi gerektiği gibi bir mana anlaşılmamalıdır. Kadınların sosyal hayata katıldıkları ve önemli görevlerde bulunduklarına dair Hz. Peygamber'den gelen açık rivayetler vardır. Nitekim "Allah'ın kadın kullarının Allah'ın mescitlere gitmelerine engel olmayın." (Müslim, "Salât", 136). "Hanımlarınız geceleyin mescide gitmek için sizden izin istediklerinde onlara izin verin." (Buhârî, "Ezân", 162; Müslim, "Salât", 138) rivayetleri

nedenle erkeğin ona su getirmesi gerekir. Çünkü din, nafaka gibi kadının ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamayı erkeğin görevi kılmıştır. Erkeğin suyu eliyle getirmesi mümkün olmadığından su getirmek için su kabı edinmesi gerekir. Çünkü bir hakkın ifa edilmesine araç olan şey de yerine getirilmesi gereken bir haktır."⁹⁵⁶

Ev işlerinin yerine getirilmesi konusunda genel olarak bir kısımlandırmadan bahsetmek mümkündür. Buna göre ev işlerinin yerine getirilmesi dinen kadının üzerine düşen/vâcib olan bir sorumluluktur. Örfen de kadından ev işlerini yerine getirmesi beklenir. Zira Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma'yı Hz. Ali ile evlendirdiğinde evin iç işlerini yapma sorumluluğunu Hz. Fâtıma'ya evin dışıyla ilgili işlerin yapılması sorumluluğunu da Hz. Ali'ye yüklemiştir. Haddi zatında kadın ev işlerini gördüğü, zamanını eşinin yanında bulunmaya hasrettiği için kendisine nafaka ödenmesi vâcib kılınmıştır. Bunların dışında örneğin kadın, hayvanları gütmek, evin dışıyla ilgili başka işleri yapmak ile yükümlü tutulamaz. Bu işlerin yerine getirilmesi kadının üzerine düşen bir görev ve sorumluluk olmadığı için bu işleri yapması konusunda kendisiyle iş akdi yapılması câizdir.⁹⁵⁷ Yukarıda bahsedildiği gibi kadın evin işlerini yaptığı için değil, sahih bir nikah akdi ile kocasının evinde tutulduğu (ihtibas) ve kendisini eşinin maslahatına hasrettiği için nafakayı hak eder.⁹⁵⁸ Kadın evde yemek ve ekmek pişirmek istememesi durumunda bu işleri yapmaya icbar edilemez ve nafaka hakkı yine devam eder. Bu durumda bu işleri yapacak birisi kendisine getirilir. Zira kadına yemek vermek erkeğin vazifesidir, erkeğe vâciptir. Bir görüşe göre kadın bu işleri yapmaya kadir değilse veya eşraftan birinin kızı⁹⁵⁹ ise o zaman bu işleri yapacak birisi tutulur. Ancak bu işleri yapma kudretine sahipse ve kendi hizmetini

bunlardan birkaçıdır. Ayrıca kadınların savaşa katıldıkları, askerlere yardımcı oldukları, tedavi ve bakım hizmetinde bulundukları bilinmektedir. (Müslim, "Cihad ve siyer", 142). Bunların dışında kadınların sosyal ve ticarî hayatın içinde bulundukları, esnaflık, çarşı pazar denetimciliği (muhtesiplik), marangozluk, dericilik gibi hizmetlerde bulundukları da olmuştur. (Müslim, "Selâm", 35; A. b. Hanbel, el-Müsned, VI/ 370). Bununla beraber kadınların sosyal hayatı ile ilgili bazı kısıtlama ve tedbirler de getirilmiştir. Ancak bunlar tamamen toplumsal huzur ve güvenliğin sağlanmasına, kadın ve erkeklere rahatlık sağlamaya ve onların saygınlığına halel gelmemesine yönelik tedbirlerdir. Nitekim Hz. Peygamber döneminden uzaklaşıldıkça toplumsal hayatta ortaya çıkan ahlakî yozlaşma ve bozulmanın etkisiyle Hz. Âişe şöyle demiştir: "Eğer Resûlullah (s.a.s.), bugün kadınların icat ettikleri yeni âdetleri görmüş olsa idi İsrailoğulları zamanında kadınların mescidden men edildikleri gibi muhakkak onları da mescide gitmekten men ederdi." (Müslim, "Salât", 144; Buhârî, "Ezân", 163). Bkz. Heyet, *Hadislerle İslâm*, 5. Baskı, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/227-240.

⁹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/265, 266.

⁹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/55; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/15. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/290. Ayrıca anne babadan birinin koyunları gütmek veya başka bir işi yapmaları için çocukları ile iş akdi yapmaları câizdir. Zira bu işleri yapmak çocukların görevi olmadığı gibi örfen de onlardan böyle bir iş beklenmez. Dolayısı ile çocukların ücret karşılığında bu işleri yapmaları câiz olur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/56.

⁹⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/114; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 2/174; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/280, 285. Kadın hakikaten veya hükmen kocasının evinde bulunuyorsa nafakayı hak eder. Bununla birlikte kadın kocasının evine taşınamayacak kadar hasta olursa teslim aslen ve vasfen gerçekleşmediğinden kendisine nafaka verilmez. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/ 285.

⁹⁵⁹ İbn Âbidîn'e göre kadının eşraftan birinin kızı olup olmaması dikkate alınmaz. Zira eşraftan olan nice kişiler kendi hizmetlerini kendileri görürler. Burada nazar-ı itibara alınacak şey, kişinin zenginliği ve fakirliğidir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/ 291.

görebiliyorsa o takdirde müteannit olduğundan bu işleri yapmaya icbar edilir.⁹⁶⁰ Bu durumda Serahsî'nin kavline, İbn Âbidîn'in de sahih bulduğu bu kavle göre, kadın icbar edilmez, ancak ona katık olan yiyecek verilmez. Bu durumda erkeğe vacip olan ise ekmeği temin etmektir. Zira müfta bih olan kavle göre, yemek ve ekmek pişirmek diyaneten kadına vâcip olan bir iştir.⁹⁶¹

Anlaşıldığı üzere toplumsal hayatta evin ihtiyaçlarını karşılamada genel olarak erkeklere bir sorumluluk yüklenmiştir. Bu aynı zamanda kadınları dış etkilere karşı koruma ve onun saygınlığına zarar getirmeme gibi daha üst bir gayeyi içerisinde barındırır. Esasında bu, müslüman toplumların aile ağırlıklı bir toplum olduklarını ve buna göre toplumsal bir yapılanma oluştuğunu bize gösterir. Bununla birlikte İslâm toplumunda 'kadın evin içinde, erkek evin dışındadır', sözünden erkeğin hiç eve gelmeyeceğini anlamak nasıl mümkün değil ise, kadının da evden hiç çıkmayacağını anlamak aynı şekilde mümkün değildir.⁹⁶² Fakihler de içinde yaşadıkları toplumun şartlarını en iyi bilen kişiler olarak hükümlerini ona göre vermişlerdir.

Ev geçimi ile ilgili konulardan biri de sefer/taşınmaya dair eşlerin birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarıdır. Buna göre erkeğin mehrini (mehr-i muaccel) verdiği eşini istediği yere götürme hakkı vardır. Zira "*iddet sürelerini bitirdiklerinde kadınları maruf/meşrû ölçüler çerçevesinde nikahınız altında tutun.*" âyeti⁹⁶³ bunun delilini oluşturur. Mehrini (mehr-i muaccel) ödemediği takdirde ise eşini sefere götürme hakkı olmadığı gibi, evinden dışarı çıkmaktan ve ailesini ziyaretten alıkoyma hakkı da yoktur. Dolayısı ile kocanın ifadan önce istîfa hakkı yoktur.⁹⁶⁴ Erkeğin mehr-i muaccelini ödemediği takdirde ise eşini, şehrin yakın

⁹⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/ 181; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/241. Kadın, eşine itaat etmemesi durumunda nafakayı hak etmez. Ancak eşinin yanında kalıp kendini ona teslim etmemesi durumunda bile nafakayı hak eder. Zira bu durumda eşi ona cebren de sahip olabilir. Kadın eşinden izinsiz olarak evi terkedip giderse bu durumda nafakası kesilir. Eve dönüp geldiğinde ise tekrar nafakayı hak eder. Bkz. A.y.

⁹⁶¹ Şeyhîzâde *Mecmeu'l-enhur*'da bu konuda sahih olanın kadın, ekmek pişirmedeği takdirde kendisine katık olan yiyeceklerin verilmeyeceği görüşü olduğunu söyler. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 2/178; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/ 290, 291. Günümüzde kadının evde eşi ve çocukları için çalışmasının/ hizmet etmesinin vâcip olduğu görüşü benimsenir. Zira bu, Allah'ın emrettiği üzere iyilikle geçinmenin ve iki taraf arasında hak ve görevlerin adilce paylaşılmasının bir gereğidir. Eğer kadın, erkeğin çalıştığı gibi dışarıda çalışıyorsa özellikle de çocukları varsa bu takdirde erkek, ya bir hizmetçi tutmak sûretiyle ya da kendisinin gücü yettiğince eşine yardım etmesi âdaletli olmanın bir gereğidir. (Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, (Kuveyt- Kahire: Dârü'l-kalem, 1424/2003), 3/ 585). Ayrıca kadının, kendi çalışması, miras, hediye ve benzeri yollarla kazandığı parayı yatırılabileceği kendi adına bir banka hesabı açma hakkı vardır. Erkeğin, eşinin kazancını ortak bir hesapta veya kendi hesabında birleştirmek için eşini zorlama hakkı yoktur. Kadın, miras ve çalışma yoluyla zengin olsa evin nafakasına yardım eder. Ancak bu destek, bir zorunluluk ve mükellefiyetten değil, gönüllülük ve güzel ahlaktan kaynaklanan bir katkıdır. Sonuç olarak, çalışan kadının eve katkıda bulunması güzel/müstahsendir. Özellikle kadının dışarıdaki işi ve görevi eve hizmetçi ve çocuklara mürebbiyeci tutmayı gerektiriyorsa veya bu işler, giyim, ulaşım gibi fazla masraf gerektiriyorsa kadının evin nafakasına yapacağı en fazla katkı üçte birdir. Üçte iki erkeğe aittir. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 3/595.

⁹⁶² Faruk Beşer, *Güncel Meseleler Dinî Çözümler*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 174-180.

⁹⁶³ et-Talâk 65/2.

⁹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/106; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/246; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/ 145; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 3/515. Molla Hüsrev, *Dürer*, (Baskı T.: 2023), 1/527. Ancak bu durumda kadın, mahrem yakınıyla farz olan

civarları gibi sefer müddetinden az bir mesafeye götürmesinde ittifak vardır. Zira bu kadarlık bir mesafede kadın için gurbetlik ve gurbetliğin eziyeti söz konusu olmaz.⁹⁶⁵ Erkeğin mehrini ödediği takdirde eşini istediği yere götürebilmesi mezhepte zâhirurrivâye olan bir görüştür. Ancak zamanın değişmesi, insanların ahlakının bozulması nedeniyle müteahhirîn âlimleri, erkeğin eşini uzak yerlere götüremeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Hatta bu konuda "zamanın bozulması nedeniyle [li fesâdi'z-zaman] kadının rızası olmadan mutlak olarak kocası onu sefere götüremez. Kadın kendi evinde güven içinde değilken uzağa giderse durumu nice olur?" tespitiyle şartların bozulduğuna, kadının güven ve emniyet içinde olamayacağına işaret etmişler ve fetvalarını bu şartlara göre vermişlerdir.⁹⁶⁶ Nitekim Mevsilî, *el-Muhtâr* adlı eserinde müfta bih olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁷ Bu mesele sonraki fakihler arasında tartışılmıştır. Bazıları, "kadınları kendi oturduğunuz yerde oturtun."⁹⁶⁸ âyetine istinaden kadınların götürülebileceğini savunurken, bazıları da "kadınlara ezâ ve cefâ vermeyin."⁹⁶⁹ âyetine istinaden kadının gurbete götürülemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Nitekim Bezzâzî (ö. 827/1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı eserinde zamanın değişmesi ve insanların ahlakının bozulması nedeniyle kadının zarar göreceğini dolayısı ile gurbete mutlak olarak götürülemeyeceğini söylemiştir. İbn Âbidîn, bu konuda kısaca şöyle demektedir: Bu meselede mutlak olarak iki görüşten biri ile hüküm vermek doğru olmaz. Zira bazen kadının kocası, onun hakkında güvenilir birisi olmayabilir. Eşini uzaklara nakletmek sûretiyle ona zarar vermek, eziyet etmek ve benzeri zararlar vermek isteyebilir. Bazen de koca güvenilir birisi olarak gurbette bulunur. Orada bir kadınla evlenir ve daha güvenilir bir yer olarak kadının memleketine gelmek ister. Bu durumda kadın değil, erkek zarar görebilir. Dolayısı ile bu konuda en doğru olan, meseleyi müftîye havale etmektir. Müftî de kişinin durumuna bakar ve işin maksadına göre hüküm verir.⁹⁷⁰

Erkeğin mehrini ödemesi halinde kadının normal durumlarda anne babasını ziyaret etmesi veya anne babasının onu ziyaret etmesi meselesine gelince bu konuda ihtilaf söz konusudur. Bazıları, kadının izinsiz olarak ziyaret edemeyeceğini söylerken, bazıları da ziyaret

haccı edaya gidebilir. Eşi kendisini bundan alıkoyamaz. Mehr-i muaccel'in tamamını almadıkça kadının kendini eşine teslim etmeme hakkı vardır. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/515; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/ 144

⁹⁶⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, (Baskı T.: 2023), 1/528. Burada zikredilen mehir, peşin verilmesi âdet olan mehirdir. Zenginlik vaktine, ölüme veya boşamaya kadar ertelenmesi âdet olan mehirde kadının kendini men etme hakkı yoktur. Zira âdet olan şey şart kılınmış gibidir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, (Baskı T.: 2023), 1/528; Mevsilî de bu görüşü nakleder. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/145.

⁹⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/294.

⁹⁶⁷ Mevsilî, *Muhtâr* (el-İhtiyâr ile birlikte), 3/145.

⁹⁶⁸ et-Talak 65/2.

⁹⁶⁹ et-Talak 65/6.

⁹⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/295; İbn Âbidîn, *Neşrü'l-Arf fi binâi ba'zi'l-ahkâmi ale'l-urf* (Mecmuatü Resâil-i İbn Âbidîn'in içinde), 2/126.

edebileceğini söylemişlerdir. Kâsânî erkeğin, evin mülkiyetinin kendisine ait olması ilkesinden hareketle, eşinin anne babasını, başka birinden olma çocuklarını, eşinin mahrem yakınlarını ve dilediği kimseleri, kendi evine gelmekten men edebileceğini söyler. Ancak onları, evin dışında eşiyile görüşüp konuşmaktan men etme hakkı yoktur.⁹⁷¹ *Hidâye* müellifi Merginânî konuyla ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra sahih olan görüşü ve kendi tercihini şöyle açıklar: "Erkek, eşinin anne babası ne zaman isterlerse, gelip kızları ile görüşüp konuşmalarından onları men edemez. Zira bunda akrabalık bağlarını kesmek günahı söz konusudur. Ve erkek için bunda bir zarar durumu yoktur. Ayrıca kişi, karısını anne babasını gidip ziyaret etmesinden men edemez. Kadının diğer yakınlarının da yılda bir defa gelip ziyaret etmelerini men edemez."⁹⁷² Mevsilî, *İhtiyâr*'da kadının anne babasının her Cuma, diğer akrabalarının ise yılda bir defa gelip onu ziyaret etmelerine kocanın mani olamayacağını ve muhtar olanın da bu görüş olduğunu belirtir.⁹⁷³ İbn Âbidîn kadının her hafta ziyaret edebileceği görüşünü uzak bir görüş olarak addetmiş, bunun özellikle kadın genç ve erkek yakışıklı olduğunda fitne kapısının açılmasına vesile olacağını [fethu bâbi'l-fitneti] ileri sürmüştür. İbn Âbidîn, erkeğin mehrini ödediği takdirde bile eşini, -kâfir bile olsa- hasta olan anne babasını ziyaretten,⁹⁷⁴ onların hizmetini yapmaktan alıkoyamayacağını belirtir. Veya kadının bir ihtiyacı olur da kocası onunla ilgilenmezse kadın bu durumda izinsiz olarak dışarı çıkar.⁹⁷⁵ Kadının, kocasının zararına olmayan bir durumda ondan izinsiz olarak dışarı çıkmasında bir mahzur yoktur.⁹⁷⁶ Ayrıca kadın kendi iş ve mesleği ile ilgili konularda, ebe ve gassale olması gibi durumlarda izinsiz olarak dışarı çıkabilir. Zira fakihlerin sözlerinden anlaşılan mana mutlak anlam ifade eder. Dolayısı ile erkeğin kadının bu durumunu bilerek onunla evlenmesinde ve hakkından feragat etmesine bir mani yoktur.⁹⁷⁷ Bununla birlikte erkek, eşini nafile namaz kılmaktan,⁹⁷⁸ yanında mahremi

⁹⁷¹ Erkek, eşi hakkında bir fitneden endişe ederse bu durumda dışarıda görüşmelerine de mâni olur. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/145.

⁹⁷² Merginânî, *el-Hidâye*, 2/331.

⁹⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 245. Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Mecmeu'l-enhur'un içinde), 2/186, 187.

⁹⁷⁴ Müslüman bir erkeğin, müslüman eşinin hristiyan olan anne babasını ziyaret etmesini engellemesi câiz değildir. Zira kadına, müslümanlığı gereği anne babasına iyilik etmesi ve güzel/nazik davranması emredilmiştir. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 3/ 576-578.

⁹⁷⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/293.

⁹⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/325.

⁹⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/293, 294. Haskefî, *Dürrü'l-muhtar*'da erkeğin eşini cenaze yıkamaktan men edebileceğini söylemektedir.

⁹⁷⁸ İbn Âbidîn'e göre, nafile namazdan maksat, teheccüt namazıdır. Zira kadın uykusuz kalıp yorulmak sûretiyle güzelliği eksileceğinden kocanın hakkına riayetsizlik etmiş olacaktır. Dolayısı ile kocası onu sadece teheccüd namazından men edebilir. Diğer nafile namazlarda ise böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/324, 325.

olmaksızın hac seferine çıkmaktan,⁹⁷⁹ yabancıları ziyaret etmekten,⁹⁸⁰ onlarla bayramlaşmaktan, düğünlere gitmekten,⁹⁸¹ ilim meclisine katılmaktan,⁹⁸² hamama gitmekten⁹⁸³ men edebilir.⁹⁸⁴

2.1.10.10. Malına haram karışan kimsenin hediyesini kabul etmek

Zâlim idarecilerin hediyesini kabul etmekte esas olan bunun câiz olmadığıdır. Bu, onların mallarının çoğunun haram olduğu ilkesine dayanır. Ancak malının çoğunun helal olduğu bilinirse, bu durumda hediyesi kabul edilir. Bu da onun işiyle bilinir. Örneğin bu kimse ticaret veya ziraat ile uğraşıyor ise o zaman almakta bir beis yoktur. Zira insanların malları az da olsa haramdan korunmuş değildir. Dolayısı ile burada malın çoğuna itibar edilir. Bunun aksine malının çoğu haram olan kimsenin hediyesi kabul edilmez ve o kimsenin malından da yenmez. Yemeklerini yemenin hükmü de hediyelerinin hükmü gibidir.

⁹⁷⁹ Kadının yanında eşi ve mahrem yakını olmaksızın sefere çıkıp çıkamayacağı konusu farklı yönleriyle mezhepte tartışılmıştır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste kadının üç gün ve üç gecelik bir mesafeye eşi ve mahrem yakını olmaksızın gidemeyeceği belirtilir. Buhârî ve Müslim'de geçen başka bir hadiste, bir gün ve bir gecelik yola mahremi olmaksızın gidemeyeceği ifade edilir. Başka rivayetlerde bu sürenin bir günlük veya bir gecelik olduğu da nakledilir. Buhârî ve Müslim'deki hadisin ortaya koyduğu hükme binaen Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan bir rivayete göre, kadının mahremsiz/eşsiz olarak bir günlük yola gitmesinin mekruh olduğu ifade edilir. Hatta mahrem yakın ve eşte fâsık olmama vasfı da aranır. Bir görüşe göre, zaman fesada uğradığından [li fesâdi'z-zaman] bu görüşle amel edilmelidir. Mezhepte tercih edilen ise kadının, yanında eşi ve mahrem yakını olmaksızın "üç gün ve üç gecelik sefere" (90 km.lik mesafe) çıkamayacağı görüşüdür. Bu durumda bir görüşe göre, kadının eşi ve mahrem yakını bulunmaz ise haccın vücut-i edasının şartı karşılanmadığından kadının haccı vasiyet etmesi vâcibtir. Kadının mahremi yoksa evlenmesi vâcib olur. Kâsânî'nin sahih kabul ettiği ve İbn Âbidîn'in tercih ettiği diğer bir görüşe göre ise kadına hiçbir şey lazım gelmez. Koca, eşini yanında mahrem yakını yoksa kendisine farz olan hacdan (nafile olandan hacdan da) men edebilir, men etme hakkı vardır. Mahrem yakını varsa men edemez. Kadın, yanında eşi veya mahrem yakını olmaksızın, hacca [üç günlük sefer mesafesi ve daha uzaktan] giderse haccı, kerâhet-i tahrîmiye ile câiz olur. Zira kadının üç günlük mesafe için, mahremsiz/eşsiz olarak sefere çıkamayacağı hadisinin mutlak olarak zikredilmesi bunu gösterir. Bkz. Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/464, 465. Şafiîlere göre, üç veya daha fazla kadın bir araya gelerek yanlarında eş veya mahrem yakınları olmaksızın hacca gidebilir. Bu itibarla günümüzde fetva kurulları, Hanefî bir kadının, Şafiî mezhebini taklid ederek kocasının izin ve rızasını alarak kadınlardan müteşekkil güvenilir bir hac grubu ile hacca gidebileceği görüşünü kabul ederler. Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar, 329.

⁹⁸⁰ Erkeğin, eşini müslim veya gayri müslim belirli/tanındık bir kadını ziyaret etmesinden engelleme hakkı vardır. Şöyle ki, erkek eşine çocuklarına ve evlilik hayatına bir zarar geleceğinden veya ifsadından endişe ederse eşinin ziyaretine engel olma hakkı vardır. Erkek bu konuda galip zanna bile sahip olsa engel olabilir. Zira erkek, ailenin reisi ve koruyucusudur. Dolayısı ile eşini her türlü tehlikeden korumakla sorumludur. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 3/ 574.

⁹⁸¹ İbn Âbidîn, düğün kadının kendi mahrem yakınlarının düğünü bile olsa kocası kadını men edebilir, demektedir. Zira düğünler çok farklı insanları bir araya topladığından normal olarak [âdeten] fesattan hali olmazlar. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/325.

⁹⁸² Bu, kocanın namaz ve abdest konularını bilip eşine öğretmesi durumuyla kayıtlıdır. Aksi takdirde evlâ olan, bazen ilim öğrenmek için kadına izin vermektir. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/325.

⁹⁸³ Nifaslı ve hasta olanların hamama gitmesinde bir mani/engelleme yoktur. Kadınların dışarı çıkmalarının mübah olması esasında zinetlenmemesi ve fizikî görüntüsünü, erkeklerin bakışını ve ilgisini/meylini cezbedecek hale [da'iyeten li nazari'r-ricali ve'l-istimâleti] getirmemesi şartına bağlıdır. Nitekim teberrec âyeti ile (el-Ahzâb 33/33) müslüman kadınların açılıp saçılarak dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/326.

⁹⁸⁴ Haskefi, *Dürrü'l-muhtar* (Haşiyetü İbn Âbidîn'in içinde), 5/325.

Bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü şöyledir: Zâlim kimselerin yemeklerini yemek mecburiyetinde kalan kimse araştırmaz. Eğer bu yemeğin helal bir yemek olduğu kalbine düşerse, yemeği kabul eder ve yer. Eğer böyle olmazsa bu yemeği kabul etmez ve yemez. Zira Hz. Peygamber, sahabeye: "Fetvayı kalbinden al." demiştir. Ebû Hanîfe'nin buradaki görüşünün dayanağı kendisinde takva, selim kalp bulunan kimsenin, etrafa yüce Allah'ın nuru ile bakacağı ve keskin görüşü ile olayları anlayacağı düşüncesidir.⁹⁸⁵

Bu çerçevede şunu söylemek mümkündür: Kazancının tamamı veya çoğunluğu haram olduğu bilinen kimselerden gelen hediye ve ikramların kabulü haram olur. Kazancının tamamı haramdan elde edilmeyen durumlarda ise bakılır. İkram edilen yiyecek veya hediyenin kendisi bizzat haramdan elde edilmişse, onu almak yine haram olur. Kazancının çoğunluğu helal olduğu veya helal olup olmadığının bilinmediği durumlarda hediye ve ikramın kabulü câiz olmakla birlikte ihtiyaten kaçınmak daha uygun olandır.⁹⁸⁶

2.1.11. Konuşma/Söze Dair Meseleler

İnsan sorumlu bir varlık olarak yaratıldığı için hem sözlü hem de fiilî tavır ve davranışları fıkıhta bir değer ifade eder. Bu anlamda insanın tespih, tahmid, zikir, Kur'an okuma gibi fiilleri zahiren güzel ve matlup olan fiillerdendir ve yapıldığında kişiye sevap kazandırır. Ancak bu türden fiiller bazı hallerde kasıt aranmaksızın yanlış olabilir. Yapılması mekruh olabilir. Fürû-i fıkıh kaynaklarında "el-Kelâm" fasıllarında da tespih, zikir, gıybet, Kur'an okumak gibi sözel fiiller yapıldığı yere göre mana ve maksatları açısından incelenirler.

2.1.11.1. Tespih, tahmid ve Kur'an okumak

Tesbih, tahmid, tekbir, tehlil, salavat gibi sözleri söylemek, Kur'an, hadis ve fıkıh ilmi okumak gibi davranışlar esasında insana sevap kazandıran güzel işlerdendir.

Bu fiillerle ilgili Kur'an-ı Kerim'de: "*Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya işte onlar için Allah, bağışlanma ve büyük bir mükafat hazırlamıştır.*"⁹⁸⁷ buyrulmuştur. Bu konuda pek çok âyet-i kerime ve hadis-i şerif bulunmaktadır. Bu türden fiilleri mahzurlu hale getiren söylendiği ortam ve kişi ile ilgili durumlardır. Dolayısı ile bu fiiller, bazı durumlarda insan için günah sebebi olabilir. Örneğin bir kimse, sözü edilen tesbihatı ve

⁹⁸⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 461; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 5/ 186, 187. Bu konuyla bağlantılı olarak fıkıh âlimleri, haram yollardan elde edilmiş dolayısı ile bütün malı haram olan bir kimseden alışveriş yapmanın da haram olduğunu söylemişlerdir. Şayet kişi, satın aldığı şeyin haram yoldan mı helal yoldan mı elde edildiğini bilmiyorsa, bu durumda şüphe sebebiyle satın alınan şey mekruh olur. Satım işlemi ise batıl olmaz. Bkz. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 376.

⁹⁸⁶ Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, (İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2019), 258, 259.

⁹⁸⁷ el-Ahzab 33/35.

diğerlerini kendisinin de irtikap ettiği fiske meclisinde yaparsa günah işlemiş olur. Çünkü böyle bir davranış zahiren söyledikleriyle alay etme ve onların gereğine muhalefet etme anlamına gelir. Ancak insanların ibret alması ve onları nehyetmek/ayıplamak için ve insanların içinde bulundukları fiske uzaklaşmalarını sağlamak için böyle bir yerde tesbihatta bulunursa, bu güzel (müstehap) bir davranış olur. Aynı şekilde kendisi tesbihat ile meşgulken çarşı pazarda insanların gaflette olduklarını ve dünya işlerine dalmış olduklarını görüp bu niyetle açıktan tesbihatta bulunan kimsenin de bu davranışı güzeldir. Böyle yapması çarşı dışında تنها bir yerde tek başına tesbihatta bulunmasından daha efdaldir. Nitekim Hz. Peygamber: *"Gafiller içinde Allah'ı zikreden, Allah yolunda cihad eden gibidir."*⁹⁸⁸ buyurmuştur.⁹⁸⁹

2.1.11.2. Tüccarın zikir ve tespihte bulunması

Tespih ve zikirlerin bazı durumlarda söylenmesi günah olduğu gibi ticaret erbabının da işini yaparken kullandığı sözlerin günahı olabilir. Örneğin tüccarın, iş yerini veya ticaret mallarını açarken müşterinin ilgisini çekmek için zikir ve tespihte bulunması (tahrimen) mekruhtur. Zira onun bu sözleri söylemesi, dünya menfaati içindir. Riyakârlık, din istismarcılığı gibi kötü fiillerdendir. Aynı şekilde içecek satanların içeceklerini açarken (yüksek sesle): *"Lâ ilahe illellah"*, *"sellellahu alâ Muhammed"* demesi de mekruhtur. Kişi bu tesbihatları söylemekle, maddî bir karşılık aldığı için (para kazandığı için) günaha girer. Ancak gazinin mübareze esnasında, âlimin ise ilim meclisinde tekbir getirmesinde hüküm farklıdır. Zira gazi ve âlimden her biri bununla dini tazim etmek, yüceltmek ve şeâir-i diniyyeyi ortaya koymayı kastetmişlerdir.⁹⁹⁰

2.1.11.3. Kur'an okurken tegannide bulunmak

Kur'an okurken tegannide bulunmanın hükmü konusunda genelde olumsuz bir yaklaşım söz konusudur. Bu olumsuz yaklaşımın temelinde ise teganniye yüklenen anlam ve dönemin teganni anlayışı vardır.

Buna göre Kur'an okurken sesi yükseltip alçaltarak (terci')⁹⁹¹ ve teganni ile okumak⁹⁹² ve böyle okunan Kur'an'ı dinlemek mekruhtur. Buradaki mekruhluk, okuyuşun fâsıkların

⁹⁸⁸ Bezzar, Müsned, 1759, 6139; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebir, 10/16 (No: 9797); Taberânî, el-Mu'cemu's-Sagîr, 271; Beyhakî, Şuabu'l-İman, 562.

⁹⁸⁹ Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 464; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 218, 219.

⁹⁹⁰ Mevsilî, el-İhtiyâr, 4/ 465; Şeyhîzâde, Mecmeu'l-enhur, 4/ 219.

⁹⁹¹ Terci', geri çevirmek, döndürmek, sesi boğazda tekrar etmek, ezanda şehadet sözlerinde olduğu gibi sesi alçalttıktan sonra yükseltmek manalarına gelir. Bkz. Firuzabadî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, Kamusu'l-muhit, 8. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2005), 721.

⁹⁹² Teganni, bir kelimeyi oluşturan harfleri uzatmada bir harfî iki harf olacak şekilde uzatmak ve bu şekilde kelimeyi bozarak gerçekleştirilen okuyuştur. Bu okuyuş mekruhtur ve namazı da ifsad eder. Harf ilavesikelimenin manasını bozuyorsa bu haramdır. Ancak teganni kelimeyi bozmuyor ve uzatmalarda bir harf

günah esnasındaki fiillerine yani şarkı söylemelerine benzemesinden kaynaklanmaktadır. İslâm'ın ilk dönemlerinde böyle okuyuş şekli yoktu. Bu sebeple ezanda harfi bozacak şekilde teğannide bulunmak da mekruh görülmüştür. Konuyla ilgili diğer bir görüşe göre, Hz. Peygamber'den rivayet edilen *"Kur'an'ı sesinizle süsleyiniz."*⁹⁹³ anlamındaki hadis gereği Kur'an okuyuşunda terci'de bulunmakta bir beis yoktur.⁹⁹⁴

Kur'an'ın teganni ile okunması konusunda büyük müfessir Elmalılı Hamdi Yazır şöyle demektedir: *"Bu güzel musikî sanatını İslâm'da kesin olarak kınanmış bir sanat zannedenler olmuştur. Fakat bilmek gerekir ki kınanmış olan fâsıklığa yol açan nağmelerdir. Yoksa Kur'an okunurken tertîl ve sesi güzelleştirme emrolunan bir şeydir...Din istiyor ki Kur'an okunurken ses güzelleştirilsin, makamla okunsun. Ancak lafızları bozarak, manayı unutturarak kuru ses izleyen fâsıkların nağme ve besteleriyle değil, lafızların tecvidini, fasihliğini bozmayarak manasını belağatının incelikleriyle duyurarak şuurlu bir hayat yaşatacak olan bir seda ile okunsun ki buna Hz. Peygamber'in hadisinde "lühûn-i Arab" denmiş, ilm-i edada tecvid diye tarif edilmiştir."*⁹⁹⁵

Anlaşıldığı üzere Kur'an'ı teganni ile okuma konusundaki olumsuz düşüncenin arkasında onun şarkı ve türkü nağmelerine benzetilerek lafızlarının bozulması korkusu vardır. Tabbiî olarak böyle bir okuyuşta medlere dikkat edilmez, harekeler ve harfler aşırı şekilde uzatılır. Ve mananın gönüllerde makes bulmasının önüne geçilir. Bununla ilgili olumsuz yaklaşımda bulunanlar, esasında şahit oldukları kıraat hataları neticesinde bu kanaate varmışlardır. Zira farklı zaman ve dönemlerde tecvid konusunda zayıf ve hatalı kıraatler, âlimleri daha hassas davranmaya sevketmiştir. Ancak tecvid ilminin mevcudiyeti ve bunun öğretilmesi sayesinde böyle hatalı okuyuşların önüne geçmek mümkündür.

iki harf olacak şekilde okunmuyorsa bu müstehaptır. Zira bunda amaç sesin ve kıraatin güzelleştirilmesidir. Hanefilere göre böyle bir okuyuş namazda da namazın dışında da müstehaptır. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 604). Kur'an'ın teganni ile okunmasına dair bir hadiste *"Kur'an ile teganni etmeyen bizden değildir."* (Buhârî, "Tevhid", 44; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20) buyrulmaktadır. Hadiste geçen teganni kelimesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Burada teganni'yi açıklayan en makul yorum, onun tertil ve tecvid anlamında olduğudur. Bu da Kur'an'ı tertil ve tecvid üzere, âdâbına uygun olarak ve mümkün olduğunca sesi güzelleştirerek okumak demektir. Dolayısı ile hadis, Kur'an'ı böyle okumayanlar, gerekli dikkat ve özeni göstermeyenler bizden değildir, anlamındadır. Yoksa Kur'an'ı teganni (makam ile okumak) ile güzel ses ve nağme ile okumayan bizden değildir, demek doğru olmaz. Teganni'yi, Kur'an'ı makam ile okuma olarak anlamak doğru olmakla birlikte uzatılmayacak yerleri uzatmak, uzatılacak yerleri uzatmamak veya eksik uzatmak, sakın harfe hareke vermek, harekeleri med haline getirmek, harf eksiltmek veya ilave etmek câiz değildir. Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 340, 341. Burada câiz olmayan şey, Kur'an'ı tecvide aykırı olarak telhin, terci' ve nağmelerle okumaktır. Kelimeleri tağyir eden bir lahn ittîfakla haramdır. Kur'an'ı lahn ile okuyan kimseye -bir adavet ve kin oluşacağı bilinse de- doğrusunu ihtar etmek, işiten kimseye vaciptir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 224.

⁹⁹³ Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; İbn Mâce, "İkame", 176; Nesâî, "İftitah", 83.

⁹⁹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/465; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/219, 220.

⁹⁹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3948-3949. (Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 347, 348'den naklen).

Başka bir rivayette: "*Kur'an okurken, cenazeyi taşıırken, savaşta ve vaaz ederken sesin yükseltilmesini mekruh görmüştür.*"⁹⁹⁶ buyrulmuştur. Bu hadisten anlaşıldığı üzere cenazenin arkasından sesi yükselterek konuşmak, savaşta ve vaaz esnasında vaizin değil de dinleyenlerin yüksek sesle tehlil ve salavat getirmeleri mekruhtur. Ayrıca mescidde, helada, cima halinde konuşmak mekruh görülen fiillerdendir.⁹⁹⁷

2.1.11.4. Kabir ziyareti ve kabirde Kur'an okumak

Ölen bir kimsenin cenazesinin yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi müslümanların üzerine farz-ı kifaye olan bir görevdir. Kabre konulan ölünün ziyaret edilmesi de yakınlarının ona karşı bir yakınlık ve kardeşlik vazifesidir. Bu nedenle kabir ziyaretleri İslâm toplumunda önemli bir gelenek olarak öteden beri süregelen bir uygulamadır. Kabir ziyaretinin usûl ve âdâbına dair bilgiler de fûrû-i fıkıh kaynaklarda yer verilen konulardandır.

Hanefî mezhebinde kabirlerde Kur'an okumanın hükmü konusunda iki farklı içtihat bulunmaktadır:

Birinci görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüdür ki, ona göre Hz. Peygamber'den sahih olarak rivayet edilen bir hadis olmadığı için kabir başında Kur'an okumak mekruhtur. Zira kabir ehli cife (ceset)'dir. Kabirle ilgili sünnet olarak bilinen, sadece kabirleri ziyaret etmek ve orada ayakta dua etmektir.

İkinci görüş İmam Muhammed'in görüşüdür ki ona göre, kabir başında Kur'an okumak mekruh değildir. Mevsilî, ölüye faydalı olduğu için İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir. Mevsilî'ye göre, ayrıca kabir başında Âyetü'l-kürsî, İhlâs, Fâtiha ve başka sûrelerin okunabilmesi hakkında rivayetler bulunduğu ve insanın yaptığı amellerin sevabını başkasına bağışlayabileceği ve sevabın da kendisine bağışlanana ulaşacağı⁹⁹⁸ düşüncesine istinaden bu câizdir. Aynı zamanda bu, ehl-i sünnetin de kabul ettiği görüştür. Bu görüşünü destekleme sadedinde İmam Mevsilî meseleyi şu şekilde temellendirmektedir: "*İnsan için ancak çalıştığıının karşılığı vardır.*"⁹⁹⁹ ve "*İnsan öldüğünde üç şey hariç amel defteri kesilir.*"¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 30174-30175, 33421; Hâkim, Müstedrek, 2/ 116.

⁹⁹⁷ Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/219, 220; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/600.

⁹⁹⁸ Hanefî mezhebinde insan namaz, oruç, sadaka ve diğer amellerinin sevabını başkasına bağışlayabilir. Hatta nafil sadaka veren kimse ölü veya diri bütün mü'minlere niyet ederek sevabını onlara bağışlayabilir. Onun sevabından da bir şey eksilmez. İmam Malik ve İmam Şafî'ye göre ise sırf bedenî olan namaz ve Kur'an okumak gibi amellerin sevabı başkalarına bağışlanamaz. Yani bunların sevabı meyyite ulaşmaz. Diğer hac ve sadaka gibi ibadetlerin sevabı ise geçmişlerin ruhuna bağışlanabilir. İbn Âbidîn, bir kimse bütün kabristandakiler için bir Fatiha okusa sevabı onlara bölüşülür mü yoksa her birine birer Fatiha sevabı mı verilir? sorusuna âlimlerinin çoğunun her birine birer Fatiha sevabı verileceği görüşünde olduğunu naklederek bu görüşü benimsediğini bildirmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/151-153.

⁹⁹⁹ en-Necm 53/39.

¹⁰⁰⁰ Müslim, "Vasiyyet", 14; Tirmizî, "Ahkâm", 36; Nesâî, "Vesaya", 8.

hadisi bu konuda yeterli delildir. Daha sonra Mevsilî konuyu şöyle tamamlamaktadır: "(İlk asırlardan beri insanlar, amellerin sevabını bağışlamayı güzel görmüşlerdir. Dolayısı ile bu uygulama da hadis-i şerife (Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir.) binaen güzeldir."¹⁰⁰¹

Kabir ziyaretine gelince kişinin, kabir ziyaretini kabre yakın olsun uzak olsun, sağlığında olduğu gibi onun yüzüne karşı ayakta durup ziyaret etmesi müstehaptır. Ziyaret eden kimse: "Allah'ın selamı üzerinize olsun." der ve kibleye dönerek ona dua eder. Bir görüşe göre kabirde kibleye karşı ayakta dua etmek daha evlâdır.¹⁰⁰² Ziyaret âdâbı ise mümkünse meyyitin başı tarafından değil, ayakları tarafından gelmektir. Ziyaret zamanı konusunda ise bir sınırlama yoktur. Kabir ziyaretinin her hafta yapılması uygun olmakla beraber, efdal olan Cuma, Cumartesi, Pazartesi ve Perşembe günleri bu ziyaretin yapılmasıdır.¹⁰⁰³

Kabirleri ziyaret etmek erkekler için mendup, bir görüşe göre kadınlara haramdır. Ancak sahih olan [ve'l-esahhu] ise, her ikisi için de ruhsatın sabit olduğudur. Serahsî: "Esah olan görüşte kadınların kabirleri ziyaret etmelerinde bir beis yoktur." demiştir.¹⁰⁰⁴ Hatta kabirlerin çevresinde kadın ve erkeklerin ihtilati, münkirat ve mefsedetler işlense bile kabir ziyareti terkedilmez. Zira kabir ziyareti Allah'a yakınlık sağlamaya vesile olan fiillerdendir.¹⁰⁰⁵

Söz ile ilgili olması bakımından şu hususu da paylaşmak yerinde olacaktır. İbn Âbidîn *Reddü'l-muhtâr*'da ölümü temenni etmeyle ilgili şöyle demektedir: Bir kimsenin dünya korkusu nedeniyle ölümü temenni etmesi mekruhtur. Örneğin geçim darlığı veya düşman korkusu nedeniyle kişi, ölümü temenni ederse bu mekruh olur. Zira Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Sakin herhangi biriniz başına gelen bir zarardan dolayı ölümü temenni etmesin." hadisi bunun mekruh olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu, zamanın bozulması, günahların çokça yaygınlaşması ve günah işlemekten korkulması gibi dinî bir endişeden dolayı olursa bir sakınca yoktur. Bunun dayanağı ise "Yeryüzünün içi size yeryüzünün üstünden daha hayırlıdır." şeklindeki hadistir. İbn Âbidîn kendi görüşünü ilk hadisin *Sahih-i Müslim*'deki rivayeti ile şöyle açıklamaktadır: "Sakin herhangi biriniz başına gelen bir zarardan dolayı ölümü temenni

¹⁰⁰¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/465, 466.

¹⁰⁰² Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/220.

¹⁰⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/150.

¹⁰⁰⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 465, 466; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 168; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 220.

¹⁰⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/150. Kadınların kabirleri ziyareti esasında câizdir. Ancak bu ziyaret, üzüntüyü tazeleme amacıyla ve ağlamakta aşırı gitmek şeklinde olursa câiz olmaz. Nitekim Hz. Peygamber'in kabirleri ziyaret eden kadınlar için beddua ettiği hadisler (Tirmizî, "Cenâiz", 62; İbn Mâce, "Cenâiz", 49) bu şekildeki davranışlara hamledilir. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/151). Benzer şekilde günümüzde kabir ve türbe ziyaretlerinde yüksek sesle ağlayıp gürültü yapmak, kabrin parmaklık ve taşlarını öpmek, onlara sarılıp ağlamak gibi davranışlar câiz değildir. Esasında bu tür davranışlar İslâm'ın tevhid anlayışına uymayan ve itikadî olarak da kişiye zarar veren eylemlerdir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 220.

etmesin. Eğer illa ölümü temenni etmesi gerekiyorsa şöyle desin: Ey Rabbim! Hayat benim için hayırlı ise beni yaşat. Fakat vefat benim için hayırlı ise emanetini al."¹⁰⁰⁶

2.1.11.5. Günah olan sözler/yalan söylemek

Yalan, dedikodu, gıybet, nemime ve sövmek gibi bazı sözler günahkâr olmayı gerektirir. Zira bunların hepsi naklî ve aklî gerekçelerle günahdır ve haram kılınmıştır. Yalan söylemek haramdır. Ancak şu durumlarda mübah olur: Harp meydanında düşmanı aldatmak için, dargın olan iki kişiyi barıştırmak için, karı koca arasını düzeltmek için ve zâlimin zulmüne engel olmak için. Kişinin niyeti temiz ve halis ise bu hususlarda yalanı dikkate almaz. Nitekim Hz. Peygamber: "Yalan şu üç şeyde mübah olur: İki kişinin arasını sulh etmede, savaşta ve erkeğin eşini memnun etmesinde."¹⁰⁰⁷ buyurmuştur. Zâlimi işlediği zulümden men etmek de insanlar arasını sulh etme/uzlaştırma kapsamına dahildir. Örneğin haram bir fiili işleyen kimse hakkında yetkili bir kimse tarafından kendisine soru sorulan kişi o kimsenin işlediği fiili inkâr edebilir. Ancak bu doğru söylemenin kişiye vereceği zarar daha fazla olduğunda söz konusu olabilir. Eğer doğru söylemenin zararı daha az veya bundan şüphe ederse o zaman yalan söylemek haram olur. Kişinin kendi nefsiyle ilgili bir durum olursa yalan söylememesi müstehaptır.¹⁰⁰⁸

İhtiyaç hali dışında yalan ile ta'rizde bulunmak mekruhtur. Mesela bir kimseye "ye" denildiğinde onun dünü kastederek "ben yedim" demesi. Ancak yemek ikramında bulunan kişinin malının tamamı haramsa veya bir başkasından gasp ettiği maldan ikramda bulunuyorsa, davet edilen kişinin dün yediğini kastederek "yedim" demesi mübah olan ta'rizdir. Esasında bu sözü ile kişi kastında doğru olduğu için bunda (ihtiyaç durumunda) bir beis yoktur. Bir görüşe göre bunun zahirde yalan olduğu için mekruh olduğu söylenmiştir.¹⁰⁰⁹

Yalan sözle ilgili başka bir husus da konuşurken söylenen mübalağalı ifadelerdir. İnsanlar arasında belli ifadelerin söylenmesi âdet haline geldiyse böyle ifadeler yalan kapsamına girmez. Örneğin konuşma esnasında "sana bin defa geldim." sözünü söylemek gibi. Aynı şekilde şiirde söylenen abartılı ifadeler de yalan olarak görülmez.¹⁰¹⁰

Yalan söylemenin bir başka şekli olan gereğinden fazla yalan sevgi göstermek de haramdır. Çünkü yalan/yapmacık sevgi gösterip yaltaklanmak dinimizde kınanmış fiillerdendir. Fakat alçakgönüllülük göstermek başkadır. O, dinimizde övülmüş ahlakî bir davranıştır.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 601.

¹⁰⁰⁷ Ebû Dâvûd, "Edep", 4921; Tirmizî, "el Birru ve's-sıla", 1939; A. b. Hanbel, el-Müsne'd, 27316.

¹⁰⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 467; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 612.

¹⁰⁰⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 467; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 221; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 613.

¹⁰¹⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 612.

¹⁰¹¹ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 221.

2.1.11.6. Gıybet ile ilgili bazı hükümler

İnsan değerli ve şerefli bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın bu değerine zarar veren her türlü eylem İslâm dininde yasaklanmıştır. Bir kimseyi arkasından hoşuna gitmeyeceği şekilde çekiştirmek anlamına gelen gıybet de yasaklanan bu tür fiillerdendir.

Gıybet, ölü bile olsa kişide bulunan kusurları arkasından hoşuna gitmeyecek şekilde söylemektir. Kişide olmayan özellikleri söylemek ise iftira olur.¹⁰¹² Bu nedenle kişinin bedeni, nesebi, ahlakı, tavır ve davranışı, inancı hatta kıyafeti, evi ve arabası gıybet konusu olabilir. Gıybet yapılan ortamda bulunan kişi gücü yeterse gıybete engel olur. Yetmezse kalbiyle reddeder. Eğer bulunduğu ortamı terketme imkânı varsa ortamı terkeder. Ortamı terketmezse veya konuyu değiştirebiliyorsa ve bunu yapmazsa o da günaha girer. Zira hadis-i şerifte: *"Kim gıyabında müslüman kardeşinin onurunu korursa Allah onu ateşten beri kılar."* buyrulmaktadır. Gıybetten tevbe etmenin hükmüyle ilgili olarak iki durum söz konusudur:

Birincisi gıybetin, kişiye ulaşmadan önceki tevbenin durumu: Gıybet edenin sözü gıybet edilenin kulağına gitmeden önce kişi tövbe ederse bu tevbe makbul olur. Bu durumda o kişiyle helalleşmek gerekmez. Diğer bir görüşe göre ise gıybeti yapılan, gıybet kendisine ulaşmadan ölmüşse bu durumda gıybet edenin tevbesi makbuldür. Yoksa makbul değildir.

İkincisi gıybetin, tevbeden sonra kişiye ulaşması durumu: Bu durumda kişinin tevbesi geçersiz olmaz. İkisinin de affedileceği umulur. Diğer bir görüşe göre gıybet, ölmeden önce gıybet edilenin kulağına gitti ise bu durumda gıybet edenin tevbesi geçerli değildir. Gıybetçi, arkasından konuştuğu kişiden helallik alması, ayrıca tevbe ve istiğfarda bulunması gerekir.¹⁰¹³

Bazı kişiler vardır ki bunlar hakkında gıyaben söylenen şeyler gıybet olmaz. Buna göre söz ve fiili ile insanlara eziyet eden zâlimler aleyhindeki sözler, gıybet olmaz. Zira Hz. Peygamber: *"İnsanların kendisinden sakınması için facirlerin/zâlimlerin yaptıklarını (zulümlerini) anlatın."*¹⁰¹⁴ Ayrıca zâlimi zulmünden men etmesi için onu devlet başkanına/yetkilisine şikayet etmekte günah yoktur. Çünkü devlet başkanına şikayet münkeri nehyetmek ve zulmü men etmek kabilindendir.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 741.

¹⁰¹³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587, 588. Bu durumda kişi gıybetini yaptığı kişiye yaptığını itiraf edip gönüllü nû almaya çalışmalıdır. Kendisinden samimi olarak özür dilemelidir. Ayrıca kişi yaptığı gıybetin içeriğini söylemesi gerekir. Eğer söylemek gıybeti yapılanı zarar verirse o zaman genel olarak durumu kişiye söyleyip kendisinden helallik dilemelidir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 588.

¹⁰¹⁴ Taberânî, *el-Mucemu'l-evsâd*, 4372; Taberânî, *el-Mucemu's-sağîr*, 598; Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, 9219.

¹⁰¹⁵ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 467; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/221. Gıybetin yapılmasının vacip olduğu durumları maddeler halinde şöyle sayabiliriz: 1. Zalime engel olabilecek bir kimseden yardım istemek. 2. İhtimam vechiyle kişi hakkında konuşmak. 3. Bir kimsenin yaptıkları ile ilgili fetva istemek. 4. Bir kimsenin satın alacağı şeyin ayıp ve kusurlarını aldanmaması için kendisine söylemek. 5. Bir kimseyi tanıtmak amacıyla vasıflarından bahsetmek. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 586, 587.

Gıybet ancak tanınan kimseler aleyhinde konuşmakta olur. Şahıs belirtmeden bir köy halkı aleyhinde konuşmak, gıybet sayılmaz. Zira böyle bir konuşmada kastedilen kimse meçhuldür. Bu da kazf gibi (yani bu, bilinmeyen bir kimseye kazfetmek hükmünde olup böyle bir kazf ise haddi gerektirmez) olur. Bununla beraber kişi bütün bir belde halkını kastederse bu gıybet olur. Çirkin işleri açıkça işleyen ve yaptığı şeyin kötülüğü kendisine söylendiğinde yüzü kızarmayan kişinin açıkça işlediği günahlar sebebiyle gıybetinin yapılması câizdir. Ancak başka yönlerinin çekiştirilmesi câiz değildir. Halk arasında "*namazı terkedenin gıybeti yoktur.*" sözü de kişi açıkça namaz kılmıyor ve sadece bu yönü konuşuluyorsa o zaman bu gıybet olmaz. Aksi halde gıybet olur. Aynı şekilde itikadı bozuk olan bir kimse açıkça bid'atleri işliyorsa insanları ondan sakındırmak için hakkında konuşulması gıybet olmaz.¹⁰¹⁶

Gıybet, dil ile olduğu gibi fiil,¹⁰¹⁷ ve ta'riz¹⁰¹⁸ şeklinde, yazı yazmak sûretiyle, hareket¹⁰¹⁹ ile remz¹⁰²⁰ ile ve göz kırpması şeklinde de olur. Ve kendisinden gıybet kastedilen her şey gıybet girer ve o da haramdır." denilmektedir. Molla Hüsrev'in *Dürrer*'inde: "*Bir kimse Müslüman kardeşinin yaptığı kötü fiilleri ihtimam veçhi üzere anlatırsa, gıybet olmaz. Gıybet ancak bir kimseyi öfke veçhi üzere anıp bununla o kimseye sövmeyi kastetmektir.*" denilmektedir.¹⁰²¹

Gıybetin kaynaklarda zikredilen bazı çeşitleri vardır. İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr* adlı eserinde fakih Ebu'l-Leys'ten nakille gıybetin şu dört çeşidinden bahseder:

Birincisi küfür olan gıybet ki bu, gıybet ettiği halde yaptığı gıybet olmadığını, o kişide bulunan özellikleri söylediğini belirterek kesin delillerle sabit olan bir haramı kabul etmediğinden kişiyi küfre düşüren gıybettir.

İkincisi münafıklık olan gıybettir ki kişi, gıybetini yaptığı kişiyi tanıyan birisinin yanında onun gıybetini yaptığı halde bunu gıybet olarak kabul etmemektir.

Üçüncüsü bir kimsenin gıybetini açık ve aleni bir şekilde yapmaktır ki, bu haram olan bir gıybet türüdür.

¹⁰¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 467; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 586. Zimmet ehlinin gıybeti, müslümanların gıybetinin hükümlerine tabidir. Ancak darülharpte yaşayan (harbi olan) kişiler hakkında konuşmakta gıybet yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587.

¹⁰¹⁷ Fiilden maksat bir kimsenin ismi anılınca işaretle, göz kırpması ile o kimse hakkında mesaj vermektir. Bu da gıybet olur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587.

¹⁰¹⁸ Mesela bir kimsenin sözü geçince: Beni şu şu ayıplardan beri kılan Allah'a hamd olsun, demek gibi. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587.

¹⁰¹⁹ Mesela bir kimseden hayır üzere bahsedilirken bir başkasının, "*onun iç yüzünü bilmiyorsunuz.*" anlamında başını sallaması hareket ile gıybettir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587.

¹⁰²⁰ Remz ile gıybet, işaret, dudak, göz, kaş, ağız, dil veya elle işaret şeklinde yapılan gıybettir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 587.

¹⁰²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 467; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 221, 222.

Dördüncüsü mübah olan gıybettir ki, fasıklığı aleni olan birisi hakkında konuşmaktır. İnsanlar kendisinden sakınsın diye bir kimsenin gıyabında konuşmak bu kabildendir. Kişi bu durumdan sevap alır. Bu nedenle açıkça ibadet etmeyen bir kimse sırf bu fiili nedeniyle aleyhinde konuşulsa bu gıybet olmaz. Aynı şekilde dünürlük kurmak, ticaret yapmak, yolculuğa çıkmak ve benzeri nedenlerle birisinin güvenilirliği hakkında üçüncü bir şahısla istişare edildiğinde o kişi hakkında bilinen şeylerin söylenmesi gıybet olmaz.¹⁰²²

2.1.12. Farklı Konulara Dair Meseleler

2.1.12.1. Kur'an'ın harekelenmesi ve ta'sîr edilmesi

Kur'an-ı Kerim'in noktalanıp harekelenmesi ve âyetlerinin onar onar ayrılmasının (ta'sîr) hükmü konusunda zaman ve mekân kaynaklı iki görüş bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre, bu mekruhtur. Çünkü Abdullah b. Mes'ud ve sahabilerden bazıları, *"Kur'an'ı (bir rivayete göre mushafı), Kur'an olmayan şeylerden tecrit edin, ona bir şey katmayın."* buyurmuştur. Bir başka rivayette ise *"Kur'an'ı tecrit edin."* demişlerdir. Dolayısı ile Kur'an'ı noktalayıp harekelemek ve âyetlerini onar onar ayırmak, ona bir şeyler katmak anlamına gelir. Üstelik Kur'an'ın âyetlerinin onar onar ayrılması, âyetlerin daha çok ezberlenmesine mâni olur. Harekelenip noktalanması, ona güvenerek Mushaf'a bakmadan iraplarının ezberlenmesine mâni olur. Dolayısı ile bu şekildeki işlemler mekruh olur. *Hidâye* ve *İhtiyar*'da bu görüş üzerine hüküm verilmiştir.¹⁰²³

İkinci görüşe göre bu câizdir. Nitekim Molla Hüsrev bu görüşü şöyle savunmaktadır: *"Kıraatler ve âyetler tevkîfidir. Onda re'ye yer yoktur. Dolayısı ile aşîrlenme ile âyetler hıfz olunur, noktalama ile irab hıfzolunur. Kur'an'ı ezberlememiş olan Acemîler, Kur'an'ı ancak nokta ile okuyabilir. İbn Mes'ud'dan Resûlullah'ın: "Kur'an'ı tecrid ediniz." dediği rivayet onların zamanı içindi. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e indirildiği şekilde naklederlerdi. Kur'an okumak onlara kolay idi. Onlar noktalamanın, irabın hıfzını; ta'sîrin de âyetlerin ezberlenmesini bozacağını düşünüyorlardı. Zamanımızda Acemîler (Arap olmayan kimseler) ise böyle değildir. Dolayısı ile noktalamak ve aşîrlemek, güzel bulunur. Bu sebeple sûre adlarını ve âyet sayılarını yazmakta bir beis yoktur. Bu her ne kadar sonradan ortaya çıkmış olsa bile güzel bulunmuştur."*¹⁰²⁴ Şeyhîzâde, *Mülteka* şerhinde aynı şeyleri zikrettikten sonra nice

¹⁰²² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 586.

¹⁰²³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 379; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 445, 446.

¹⁰²⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 318, 319

şeylerin zaman ve mekânın değişmesi ile değişeceğini söyleyerek bunun zamana bağlı olarak değişen bir durum olduğunu açıklamaktadır.¹⁰²⁵

Ayrıca sûrelerin isimlerini ve âyet sayılarını mushafın kenarına yazmak, vakf ve secde işaretleri ile tecvid işaretlerini yazmakta da bir beis yoktur.¹⁰²⁶

2.1.12.2. Kur'an-ı Kerim'e saygı ve Kur'an'ın süslenip yaldızlanması

Kur'an-ı Kerim'in süslenmesi ve yaldızlanması Kur'an'a saygı bağlamında değerlendirilmiş konulardan biridir.

Buna göre mushafı süslemekte bir beis yoktur. Zira bunda, tıpkı caminin nakışlanması ve süslenmesinde olduğu gibi Kur'an'a saygı, tazim anlamı vardır. Benzer şekilde Kur'an'ı Kerim'in öpülmesinde de bir beis yoktur. Zira Abdullah b. Ömer her sabah Kur'an'ı eline alır, öper ve şöyle derdi: *"Bu, benim Rabbimin ahdi ve yayılmış eseridir."*¹⁰²⁷

Kur'an'a tâzim gösterme bağlamında şunu da burada söylemek yerinde olacaktır: Çocukların abdest ile mükellef tutulmalarında güçlük bulunduğundan onlara mushafın verilmesi mekruh olmaz. Eğer onlara Kur'an'ın verilmesi bülüğ çağına kadar ertelenirse bu durum Kur'an'ın ezberlenmesine mani olur. Ve çocukların Kur'an ile ilişkileri zayıflar. Dolayısı ile zarûretten dolayı çocuğa Kur'an vermeye izin (ruhsat) verilmiştir.¹⁰²⁸

Kur'an'a saygı gösterme konusunda asıl olan, onun ilke ve prensiplerine bütünüyle hürmet etmek ve onları çiğnememektir. Bununla birlikte mushaf olarak toplanmış haline de saygı göstermek müslümanın en başta gelen vazifelerindendir. Örneğin eskimiş ve okunmaz hale gelmiş mushafların yakılması câiz değildir. Uygun olan böyle mushafları temiz bir beze sarıp üzerine toprak düşmeyecek/atılmayacak şekilde bir laht yaparak veya üzerine engel/tavan koyarak toprağa defnetmektir.¹⁰²⁹

2.1.12.3. Gayri müslimlerin Mescid-i Haram'a girmeleri

Ebü Hanîfe'ye göre zimmînin Mescid-i Haram'a ve diğer mescitlere girmesinde bir beis yoktur. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Tâif'ten gelen kâfir Sakîf heyetini mescitte

¹⁰²⁵ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 223, 224; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 554.

¹⁰²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 554.

¹⁰²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 379; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 318; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224.

¹⁰²⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/21.

¹⁰²⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 605. Ayrıca içinde Mushaf bulunan evde cinsel ilişkide bulunmakta umûmu'l-belvâ sebebiyle [li'l-belvâ] bir beis yoktur. (Bkz. Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebsâr*, (Haşiyetü İbn Âbidîn'in içinde), 9/606). Ancak bu, Mushafın örtülü olması ile kayıtlanmıştır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 606.

ağırlatmış ve "Onların necasetleri yere bulaşmaz."¹⁰³⁰ demiştir. Ancak müşriklerin necis olduğunu bildiren âyet-i kerimenin açık hükmünden hareketle bunun câiz olmayıp mekruh olduğunu söyleyenler¹⁰³¹ olmakla beraber Hanefîler bu âyette ifade edilen 'neces' kelimesini şöyle yorumlamışlardır: Âyette geçen pislik, inanç yönündendir, beden yönünden değildir. Bunun delili ise Hz. Peygamber'in Sakîf heyetini müşrik oldukları halde mescide yerleştirmiş olmasıdır. Şayet müşrikler pis olsaydı Hz. Peygamber onları mescide yerleştirmezdi. Aynı âyette ifade edilen "mescide yaklaşmasınlar" ifadesinden maksat ise şudur: "Kafirler Mescid-i Haram'a hâkim ve istilacı olarak giremez veya cahiliye dönemindeki âdetleri üzere çıplak olarak tavaf etmek üzere giremez." demektir.¹⁰³² Ayrıca zimmî ve müşriklerin Mekke ve Medine'de yerleşmeleri de yasaklanmıştır. Zira "Arap topraklarında iki din bir araya gelmez." şeklindeki rivayet bunun delilidir. Ancak bunlar ticaret için geleceklerse uzun kalmamaları şartıyla bir süre ikametleri câiz görülmüştür.¹⁰³³

2.1.12.4. İğdiş edilen kişilerin çalıştırılması

Hadım edilmiş kimsenin çalıştırılması mekruhtur. Çünkü bunda ibretlik bir işkence olan hayaları sökmeye teşvik etme söz konusudur. Ve insanlar ondan nehyedilmiştir. Ayrıca hadım kimsenin kadınlar arasına karışması hoş görülmez.¹⁰³⁴ İğdiş edilmiş kimsenin kazancının mekruh olması onu çalıştıran efendisinden dolayıdır. Zira genellikle onlardan çalışıp kazanç getirmesi beklenir. Ve onlar da genellikle mahrem olmayan kadınların yanında bulunmakla kazançlarını temin ederler. Esasında onbeş yaşına giren böyle kimselerin kadınların yanına girmesi de mekruhtur.¹⁰³⁵

¹⁰³⁰ Abdurrezzak, Musannef, 1620; İbn Ebi Şeybe, 8774; Ebû Dâvûd, "el-Merasil", 1/80, No: 17; Beyhakî, Marifetü's-süneni ve'l-asar, 4335; Ebû Dâvud, "Harac", 3026; İbn Mâce, "Sıyam", 1760; A. b. Hanbel, el-Müsned, 17913.

¹⁰³¹ İmam Şafî'ye ve Ahmed b. Hanbel'e göre zimmîlerin Mescid-i Haram'a girmeleri "Ey iman edenler, şüphe yoktur ki Allah'a ortak koşanlar pistirler. Bunun için bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yanaşmasınlar." (et-Tevbe 9/ 28) âyet-i kerimesinin açık hükmü nedeniyle mekruhtur. Ancak diğer mescitlere girebilirler. İmam Malik'e göre zimmîlerin bütün mescitlere girmesi mekruhtur. Zira onların camilere girememelerinin sebebi cünüplüktür. Bu da bütün camileri kapsar. (Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 379, 380; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224).

¹⁰³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 47; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 379, 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 555.

¹⁰³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 556.

¹⁰³⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 442; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 320, 321; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 221, 222.

¹⁰³⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/564.

2.1.12.5. Hayvanların husyelerinin alınması

İnsanların üreyip çoğalmaları nasıl tabîî bir hak ise hayvanların üremeleri ve bu şekilde türünü devam ettirmesi de tabîî bir haktır. Bu nedenle hayvan neslini yok edecek veya azaltacak sebeplere tevessül etmek mekruhtur.

Tahâvî, hayvanların kısırlaştırılmasının hükmüyle ilgili olarak *Şerhu meani'l-âsâr* adlı eserinde şöyle demektedir: "*Hayvanların kısırlaştırılması câizdir. Esasında onları kısırlaştırmaktan maksat semirmeleri ve ısırmalarının önlenmesidir. Bu ise mübah bir iştir. İnsanların kısırlaştırılmasından maksat ise günahlardır. Bu ise mübah bir iş değildir. Nitekim Rasûlullah'ın kısırlaştırılmış iki koçu kurban ettiğini biliyoruz. Eğer bu iki koçun kısırlaştırılması mekruh olsaydı Hz. Peygamber bu iki koçu kurban etmezdi. Ancak türün neslinin devam etmesini engelleyecek kısırlaştırma ise mekruhtur.*"¹⁰³⁶ Hayvanların kısırlaştırılmasıyla ilgili olarak Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a bir mektup yazarak şöyle demiştir: "*Atları iğdiş etmeyin ve onları gücünün ötesinde koşturmayın.*" Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Atın kişnemesi düşmanı korkutur. İğdiş edilmesi ise kişnemesine mani olur. Yoksa atın burulması (iğdiş edilmesi) haram değildir. Çünkü insanlar Hz. Peygamber'den günümüze kadar herhangi bir tenkide maruz kalmadan hayvanların iğdiş edilmesi uygulamasını örf haline getirmişlerdir. Ayrıca yumurtalıkları olmayan atın satın alınması ve ona binilmesi ittifakla câizdir. Bu da atların iğdiş edilmesinin câiz olduğunun açık delilidir.¹⁰³⁷

Anlaşıldığı üzere insanların yararına olarak bütün hayvanların iğdiş edilmesi câizdir. Hayvanların iğdiş edilmesinde genel olarak iki yarar söz konusudur. Bunlar da besili olmalarını sağlamak ve ısırmalarına engel olmaktır. Atın iğdiş edilmesinin haram olduğuna dair bir görüş bulunmaktadır. İğdiş edilmeleri ise onların yararına bir durumun olmasıyla kayıtlanmıştır. Bir yarar dışında iğdiş edilmeleri uygun olmaz.¹⁰³⁸

Benzer bir mesele de eşiğin kısrağa çekilmesiyle ilgili hükümdür. Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr* adlı eserinin "*Kitâbu's-siyer*" bölümü "*eşeklerle atları çiftleştirmek babı*"nda

¹⁰³⁶ Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/ 317, 318.

¹⁰³⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 451; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224.

¹⁰³⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/557. Hayvanların iğdiş edilmesi toplumsal bir ihtiyaç veya zorunluluk haline geldiğinde çoğalmalarını kontrol altına almak için gebe kalmalarını engelleyici ilaç ve benzeri şeylerin kullanılmasında dinen bir beis yoktur. Ayrıca iş gücünden, nesil ıslahından ve et verimliliğinden ziyadesiyle istifade edebilmek için dana ve teke gibi bazı hayvanların kısırlaştırılması câizdir. Yine ölümcül bir hastalığa yakalanmış, tedaviyle iyileşme imkânı olmayan ve şiddetli acılarla baş başa kalmış bir hayvanın veteriner gözetiminde itlafında bir sakınca yoktur. (Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 533, 534). Ayrıca zararlarını gidermek için yılan, akrep, fare, çaylak, kudurmuş köpek gibi hayvanlar öldürülebilir. Bununla birlikte ne kadar zararlı olursa olsun hiçbir hayvanın ateşe atılarak öldürülmesi caiz değildir. (Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 457). Esasında ülkemizde son günlerde başıboş sokak köpeklerinin saldırılarına maruz kalarak yaralanan veya sakat kalan çocuk veya yetişkinlerin mağduriyeti hayvanların kısırlaştırılarak kontrol altına alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

özetle şu bilgileri vermektedir: *"Katırların edinilmesi (üretilmesi) ve onların binilmesinin mübah olduğu konusunda icma vardır. Zira Hz. Peygamber'in katırlara bindiğine dair mütevatir rivayetler vardır. Bu rivayetler katırlara binmenin mübah olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber'den atları bağlayıp beslemenin mükafat ve sevabına dair rivayetler de vardır. Atlardan farklı olan katırlar da onlar gibidir. Bununla beraber at üretimi katır üretiminden daha faziletlidir. Bu görüş Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşüdür."*¹⁰³⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in bir katıra bindiği sahih olarak nakledilmiştir. Zira eğer eşiği kısrağa aştırmak günah olsaydı, Hz. Peygamber bu eylemin mahsulü olan katıra binmezdi. Zira onun katıra binmesinde bu kapıyı aralamak vardır.¹⁰⁴⁰

Hayvanlara yapılacak muâmele hakkında da fıkıh eserlerinde açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Buna göre cihad ve benzeri meşru gerekçelerle koşması için atı kamçılar ve seğırtmekte bir beis yoktur. Ancak bu tür şeyler eğlenmek maksadıyla yapılırsa [hayvana bir tür eziyet sayılacağından] mekruh olur. *"Ata tökezlediği için değil, ürktüğü için vurulur."* rivayetinde tökezleme, binicinin gemi iyi tutmamasından ürkme ise, atın huysuzluğundan kaynaklanır. Bu sebeple de at te'dip edilir.¹⁰⁴¹ Ayrıca öküze, merkebe yük taşımak, zorlama ve darp olmaksızın câizdir. Hayvanın yüzüne ve başına vurulmayacağına icmâ vardır. Ebû Hanîfe'ye göre hayvan kendi mülkü olsa bile hiçbir şekilde ona vuramaz.¹⁰⁴² Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise bir hayvanı kiralayan kimsenin yolda giderken ona mûtaad olan bir vuruşla vurması örfe uygun olan bir davranıştır [müte'ârefun].¹⁰⁴³

2.1.12.6. Ehl-i kitabın ziyaret edilmesi ve onlara dua

İslâm dini insana değer veren ve onu değerli kılan bir dindir. Bu nedenle bütün insanların hayır ve iyiliği, dünya ve ahiret mutluluğu için en güzel ilkeleri teşri' kılınmıştır. Bu sebeple ehl-i kitap olan insanlara iyilikte bulunmak yasaklanmamış, bilakis onlarla en güzel şekilde geçinilmesi istenmiştir.

Hanefî mezhebinde bir zimmî hastalandığında onun ziyaret edilmesinde icmâen (üç imamın ortak görüşüne göre) bir beis yoktur. Çünkü onu ziyaret etmekte İslâm'ın güzelliklerini ortaya koymak, göstermek söz konusudur. Zira Hz. Peygamber'in, komşusu olan bir hasta yahudiye ziyaret ettiğine dair sahih rivayetler vardır. Dolayısı ile Hz. Peygamber'i örnek alarak

¹⁰³⁹ Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 3/ 271- 275.

¹⁰⁴⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380.

¹⁰⁴¹ Ayrıca müşteriye aldatmak amacıyla ona göstermek için atı aşırı şekilde seğırtmek/dört nala koşturmak mekruhtur. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 450, 451; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/576.

¹⁰⁴² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/576.

¹⁰⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/13.

gayrimüslimleri ziyaret etmekte bir beis yoktur. Ayrıca onları ziyaret etmek, onlara iyiliktir. Onlara iyilik etmek ise Müslümanlara yasaklanmış bir durum değildir.¹⁰⁴⁴

Mecûsînin ziyaret edilmesi konusunda ise iki farklı görüş bulunmaktadır. İmam Muhammed'den nakledilen bir görüşe göre onlar da zimmet ehli olduğundan ziyaret edilmeleri câizdir. Diğer bir görüşe göre, onlar İslâm'a yahudi ve hristiyanlardan daha uzak oldukları için ziyaret edilmesi câiz değildir. İbn Âbidîn, Kudûrî'nin "oğlu veya bir yakını ölen komşu yahudi veya mecûsiye taziyede bulunmak gerekir." görüşüne atıfta bulunarak bunun câiz olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴⁵

Aynı şekilde fâsık kimselerin ziyaret edilmesinde de bir beis yoktur. Esasında kendisine uyulan önder insanların, batıl ve şer ehli (fâsık ve zâlim) kişilerle zarûret miktarından fazla bir arada bulunması mekruhtur. Zira bu durumda fâsık ve zâlimin insanlar arasındaki itibarını artırmış olur. Onlarla bir arada bulunan, eğer tanınmayan bir kişi ise günah işlemeksizin onların zulüm ve kötülüğünden sakınmak için onlarla iyi geçinmeye çalışır. Yani onları müdârâ eder. Bunda ise bir beis yoktur.¹⁰⁴⁶

Zimmî ve fâsık insanların ziyaret edilmesi câiz olmakla birlikte genel anlamda hasta ziyaretlerinin ziyaret âdâbına uygun olarak yapılması gerekir. Buna göre hastayı rahatsız edecek ve ona ağır gelecek ziyaretin yapılması mekruhtur. Bu çerçevede "sıkıcı insanla oturmak ruhun sıtmasıdır." sözü meşhur olmuştur. Dolayısı ile ziyaret esnasında hastayı endişeye ve korkuya sevketmemek gerekir. "Bu kadar ağır hasta olduğunu bilmiyordum." gibi sözlerin söylenmesi doğru olmaz. Bilakis hastalığı ona kolaylaştırıcı ve kalbini teskin edici sözler söylemek uygun olur. Örneğin "seni iyi, sağlıklı gördüm." şeklinde moral verici sözleri söylemek güzel olur. Kısaca hastaya, Allah'ın rahmetine daha fazla ümit bağlayıcı ve biraz da korkuyla karışık sözler söylemeli. Yanına girildiğinde selefin uyguladığı şekilde "kendini nasıl hissediyorsun, nasılsın?" diye sorulur. Cahillerin âdeti olduğu üzere "vasiyette bulun." gibi sözleri söylemek uygun olmaz.¹⁰⁴⁷

Gayri müslim bir kimseye dua etmenin hükmüne gelince bunu iki kısımda değerlendirmek uygun olur:

¹⁰⁴⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 445; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/556.

¹⁰⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/556, 557. Müslümanın gayri müslimlerin cenazelerine katılması, taziye ve tesellide bulunmak gibi insanî amaçlarla caizdir. Ancak böyle bir merasimde müslümanın diğer dinlere ait dua, ibadet ve benzeri ayin ve merasimlerin icrasına katılması ve gayrimüslim ölüler için rahmet dilemesi câiz değildir. Tevbe sûresinin 11. âyet-i kerimesi gayri müslimler için bağışlanma dilemeyi yasaklamıştır. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 215.

¹⁰⁴⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 557.

¹⁰⁴⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 557.

Gayri müslim için rahmet ve istiğfar dileğinde bulunmak: Hayatta veya ölmüş bir gayri müslim için Allah'tan rahmet dileğinde bulunmak câiz değildir. Zira bu Allah'ı inkâr eden biri için Allah'tan af dilemek anlamına gelir ki, böyle bir dua aynı zamanda geçersizdir. Zira birçok âyet-i kerimede¹⁰⁴⁸ inkâr üzere ölen kâfirler için af dilense bile onların affedilmeyecekleri bildirilmiştir.

Gayri müslimlere taziyede ve iyi dilekte bulunmada dua benzeri cümlelerin söylenmesi: Bir kimsenin zimmîye, "Allah ömrünü uzun etsin." demesinde eğer kişinin bu dua ile kastı, onun Müslüman olması veya cizye ödemesi için ömrünün uzun olmasını temenni etmek ise böyle bir dua câiz olur; zira böyle dua etmek İslâm adına yapılmış bir duadır. Eğer başka bir niyeti varsa o zaman câiz olmaz.¹⁰⁴⁹ Yine oğlu veya bir yakını ölen ehl-i kitaba taziyede bulunan kimse, "Allah sana ondan daha hayırlısını versin" diyebilir. Ancak bu söz Allah sana rızık müslüman bir çocuğu versin anlamında olursa câizdir. Veya o kimseye Allah sana İslâm'ı rızık olarak versin anlamında "Allah seni ıslah eylesin." diyebilir.¹⁰⁵⁰

2.1.12.7. Dua etmenin şekli ve bazı dua lafızları

Dua insanı Rabbine yaklaştıran, kul ile Allah arasındaki en önemli bağlardan biridir. İnsan zayıf ve aciz bir varlık olarak Allah'a muhtaçtır. Dua insanın Rabbinden bir şey istemesi, O'ndan yardım dilemesidir. Dolayısı ile duada belli usûl ve esaslara dikkat etmek gerekir.

Bir kimsenin duasında: *"Allah'ım! Arşına izzetle istiva etmen hürmetine/arşında izzetin makamı hakkı için istiyorum."* demesi mekruhtur. Bu şekilde dua etmenin câiz olmadığına hükmeden Zâhiru'r-rivaye görüşünün gerekçesi şudur: Bu ifade Allah'ın izzetini sonradan var edilen arşa bağlamaktadır. Allah'ın tüm sıfatları, zatı gibi kadimdir. Bu nedenle ihtiyat gereği Allah'ın izzet sıfatının sonradan var edilmiş olabileceği ihtimalini hissettirdiği için bu şekilde dua etmekten uzak durulmalıdır. Ebû Yûsuf'a göre, böyle dua etmek câizdir. Zira Hz. Peygamber'den bu ifadelerin de içinde bulunduğu *"Allah'ım! Senden izzetinin arşına bağlandığı yerin hakkı için istiyorum. Kitabında rahmetinin nihayet bulduğu yerin hakkı için istiyorum. İsmi azam hakkı için kâmil ve tam kelimelerinin hakkı için istiyorum."* duası nakledilmiştir. Ebû Yûsuf'un görüşünü benimseyenler¹⁰⁵¹ olmakla beraber Hanefi mezhebinde

¹⁰⁴⁸ en-Nisâ 4/18, 48; et-Tevbe 9/ 80.

¹⁰⁴⁹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 445;

¹⁰⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 557.

¹⁰⁵¹ Fakih Ebu'l Leys ve diğer üç mezhep imamı bu görüşle (Ebû Yûsuf'un görüşü) amel etmişlerdir. Denildi ki bu şekilde dua etmenin câiz olmasının gerekçesi, izzet sözcüğünün "arşı'l-azim" olan ifadeye sıfat kılınmasıdır. Tıpkı arş kelimesinin Kur'an'da "mecid ve kerim" kelimesiyle sıfatlanması gibi. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 223.). Molla Hüsrev bu şekilde dua etmenin câiz olmasının gerekçesini şöyle açıklamaktadır: Belki bu iki duanın câiz olmasının sırrı, izzeti arş için sıfat kılmanın câiz olmasıdır. Zira arş, Kur'an'da mecd ve kerem ile mevsuftur. Aynı şekilde izzet ile de mevsuftur. Açık ki Allah Teala arştan

tercih edilen görüş bu rivayetin tek kişi tarafından yapıldığı için ihtiyaten bu şekilde dua etmekten kaçınmak gerektiğidir.¹⁰⁵² Yine bir kimsenin: "*Ya Rabbi! Senden falanın hakkı için, meleklerinin hakkı için, peygamberlerinin hakkı için, evliyaların hakkı için, Beyt'in hakkı için, Meş'ar-i Haram'ın hakkı için ve benzeri kimselerin hakkı için istiyorum.*" diye dua etmesi mekruhtur. Zira yaratılanların Hâlik üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Allah (c.c.) üzerine vâcip olmaksızın rahmetini dilediği kimseye tahsis eder. Ayrıca bir kimse başkasına, "Allah hakkı için veya Allah için şöyle yapasın" dese, o işi yerine getirmek evlâ olsa bile onu yerine getirmesi şer'an o kimse üzerine vâcip olmaz.¹⁰⁵³

2.1.12.8. Çocuk adına hediye almak

Çocuklar hakkındaki tasarrufları üç kısımda inceleyebiliriz:

Birincisi, sırf zararına olan tasarruflardır. 'İtak ve talak buna örnektir. Küçük çocuk ve onun elinde olduğu kimse o talak ve itaka malik olmaz. Bunlar velayet babından olup tasarrufa ancak çocuğun velisi sahip olabilir. Örneğin çocuk erkek veya kız olsun onu bulan kimsenin, çocuğu evlendirme ve onun adına alışveriş yapma yetkisi yoktur. Çünkü bu işlemlerin başkası hakkında geçerliliği özel yetkiye (velayet) bağlıdır. Hz. Peygamber: "*Velisiz nikah olmaz.*"¹⁰⁵⁴ buyurmuştur. Bu hadisten anlaşıldığı üzere veli, çocuk hakkında evlendirme ve korumak üzere mal alım satımı yetkisine sahiptir. Bu konuda veli şeriatın naib olarak tayin etmesi sebebiyle, çocuk yerine kaim kişi konumundadır. Dolayısı ile çocuğu bulan kişinin onun üzerinde velayet hakkı yoktur. Velayeti umûmî olduğu için evlendirme, satma ve satın alma selahiyeti hâkim içindir. Hâkim onu evlendirir, ancak onun malı yoksa mehri hazineden verilir. Çocuğu bulanın onun üzerinde yalnızca koruma ve yetiştirme hakkı vardır. Çünkü bunlar çocuğun tamamen yararınadır. Bu nedenle bunun dışındaki konularda çocuğu bulan kimsenin herhangi bir yetkisi yoktur.¹⁰⁵⁵

İkincisi, fayda ve zarar arasında mütereddid olan şeyleri kapsar. Tefecilik (istirbah) için satmak ve kira buna örnektir. Buna ancak çocuğun dedesi, babası ve onların vasileri mâlik olur. Her ne kadar çocuk babasının ve dedesinin ellerinde olmasa da bu böyledir. Zira onlar, velayetleri sebebiyle tasarruf hakkına sahiptirler. Çocuğun ellerinde olması şart kılınmamıştır.

müstağni olsa bile arş, Allah'ın heybeti ve kemali kudretini gösterme yeridir. (Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321).

¹⁰⁵² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 380, 381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 223.

¹⁰⁵³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 381; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 321.

¹⁰⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 394; Dârimî, "Nikâh", 11; İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, "Nikah", 14.

¹⁰⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 213, 214; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 382; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/ 40, 41; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 215, 216.

Bunlar, çocukluk halinin arzettiği zorunluluklardan doğan zarûrî tasarruflardır. Örneğin çocuk için yapılacak alışverişler ve sütannesi kiralamak. Bu tür tasarrufların, çocuğun kendi evlerinde yaşaması durumunda çocuğun menfaat ve nafaka durumuyla ilgilenen kardeş, amca ve çocuğu bulup himayesinde bulunduran şahıslar tarafından yapılması câizdir. Kişi, üzerinde mal/para bulunan bir çocuk bulsa bu, zahire göre çocuğa ait olur. Bulan kişi ancak kadı'nın emriyle o paradan çocuğa harcar. Zira kadı'nın velayeti umûmîdir. Dolayısı ile mal çocuğa aittir. Çünkü onun yanında bulunmuş ve çocuk, o malı başkalarından önce elde etmiştir. O da çocuğun nafakasını çocuğa ait olan maldan karşılamaktadır. Ayrıca zahirî durum, bu malı bırakan kişinin malı çocuğun nafakasının ondan karşılanması için bıraktığını gösterir. Zâhire göre hüküm vermek de, aksi bir durum olmadıkça câizdir. Çocuğu bulan, bu maldan giyecek ve yiyecek satın alsa, çocuğun malı üzerindeki bu tür işlemleri geçerli olur. Çünkü hâkim ona, malı çocuğun nafakası için harcamasını emredince çocuğun ihtiyacı olan giyecek ve yiyecekleri satın almasını emretmiş olur. Hâkimin bulunan çocuk üzerinde bu yetkisi vardır. Çocuğu bulanın sahip olduğu mal da hâkimin emriyle çocuğun kendi malı gibi olur. Onu bulan kimse o paradan çocuğa, emsallerine yaptığı oranda harcama yaptığını söylerse, bu sözü geçerli olur. Bu kişiler, bu tasarruflara sahip olunca veli daha layık olarak sahip olur. Ancak asıl veli için, çocuğun yanında bulunması şart değildir.¹⁰⁵⁶

Üçüncüsü, çocuğa sadece menfaat sağlama tasarrufudur. Elinde küçük çocuk olan kimse, çocuğun velisi olsun veya olmasın o çocuğu mâlik kılar. Hibe ve sadakanın kabulü gibi. Eğer küçük çocuk mümeyyiz olursa bizzat kendisi mâlik olur. Örneğin, çocuğa sadaka, hibe ve buna benzer şeylerin kabulü gibi. Çocuğu bulan, kendi isteği ile çocuğa harcama yaparsa çocuğa verdiği bu nafakayı ona bağışlamış olur. Çocuk büyüdüğünde bu nafakayı ondan talep edemez. Zira çocuk, bunu yerine getirmekle sorumlu değildir. Bu durumda bağışlayan, bir şeyi yapmaya dinen yükümlü tutulmayan ve yapmakla yapmamak arasında serbest bırakılan kişi konumundadır.

Kişi, babası bilinen bir çocuğun nafakasını babasının izni olmaksızın karşılasa, bunu bağışlamış yani karşılık beklemeden yapmış olur. Bulduğu çocuğun nafakasını karşılaması da böyledir. Çünkü çocuğu bulup koruması altına bulunduran, ancak onun faydasına olan şeyleri yapma yetkisine sahiptir. Bu fayda da, çocuğu korumak ve eğitimi sağlamaktır. Çocuğu bulanın onu borç altına sokma selahiyeti yoktur. Zira borçlanmada çocuk için bir fayda bulunmaz. Ayrıca bulan kimse ile çocuk arasında velilik doğuran bir neden yoktur. Dolayısı ile nafakayı ondan talep edemez. Ayrıca insanlar genellikle bu tür şeyleri karşılık beklemeden

¹⁰⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 213, 214; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 382; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/ 40, 41; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319.

yaparlar, geri istemeye tenezzül etmezler. Kaldı ki bir şeyin mutlak olarak yapılması, yani daha sonra isteyip istemeyeceğini açıklamadan nafakayı karşılamak, insanlar arasında câri olan örf ve âdete göre değerlendirilir. Ancak hâkim, çocuğun borcu olmak kaydı ile onun ihtiyacını gidermesini kişiden istese bu câiz olur. Dolayısı ile ödenen nafaka çocuğun borcu olarak sayılır. Çünkü hâkim, insanların yararını korumakla görevlidir. Çocuğun yararı ise, ancak hâkimin bu emri ile sağlanabilir. Bulan kişi, onun için bağış kabul edebilir. Bu tür tasarruflara, çocuğu bulan başta olmak üzere kardeşi, amcası ve mümeyyiz ise çocuğun kendisi sahip olabilir. Çünkü çocukları korumak için hikmete uygun olan böyle kapılara yol açmaktır. Bu nedenle çocuk, mümeyyiz olma vasfı ile birlikte velayet ve mahiyette bulunma yolları (çocuk kendi evlerinde yaşadığından kardeş, amca ve annenin illeti) ile mülk edinebilir. Bu hibe, sadaka, kabul ve teslim alma, ona infak mesabesindedir. Çünkü bu, çocuk için mahza bir faydadır.¹⁰⁵⁷

2.1.12.9. Buluntu çocuğun çalıştırılması

Çocuğu bulan kimse ile amcasının, onu ücretle çalıştırmaları câiz olmaz. Ancak çocuk, kendi annesinin yanında bulunuyorsa, annesi tarafından ücretle çalıştırılabilir. Anne, çocuğu kendi işinde çalıştırıp ücretini alıkoyabilir. Bu durumda anne çocuğun yararlarını bir karşılıkla yok etmeye yetkilidir. Dolayısı ile bir bedel karşılığında kiraya vermesinin câiz olması öncelikli olur.

Çocuğu bulan kişi ile kardeşi ve amcası, bu yetkiye sahip değillerdir. Zira bunlar her ne kadar küçük çocuk yanlarında olsa da onun yararlarını yok etmeye yetkili olamazlar. Bu *Câmiu's-sagîr*'den gelen rivayete göredir. En sahih olan görüş de budur. Çocuk ücretle çalışmak istediğinde, çalıştırılması câiz olmaz. Çocuğun çalıştırılması onun zararına olabilir. Ancak kendi işinden ayrılmış ise o zaman çalıştırabilir. Bu durumda çalışması, sadece kendi menfaati için olur. Dolayısı ile akitte sözü edilen anlaşmanın ifası (üzerinde anlaşılan ücret) vâcip olur. Bununla beraber çocuğu bulan kimse, onu meslek edinmesi için çırak olarak bir sanata verebilir. Çünkü bu, kültür sahibi olması ve halini muhafaza edebilmesi amacına yöneliktir. Kudûrî'den gelen bir nakilde çocuğu ücretle de çalıştırabilir. Bu, çocuğun kültürlü olmasına yöneliktir. Kudûrî'nin rivayetinde: *"Sokağa bırakılmış olan çocuğu alan şahıs için, bu çocuğu hizmetçi olarak kiraya vermesi ve onu bir sanata verme yetkisi vardır."* denmiştir. Bu birinci çeşitten yani çocuğa verilen sadaka ve bağış gibi yararlardandır. Eğer çocuk iyiyi kötüden ayırt edecek yaşta olursa bunlara kendisi sahip olabilir. Kudûrî bunu bu çeşitten

¹⁰⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 210; Merginâî, *el-Hidâye*, 4/ 382; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/ 40, 41; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 319.

saymıştır. Bu gerçeğe daha yakındır. Zira bunda küçük çocuk için zarûret ve mahza fayda söz konusudur.¹⁰⁵⁸

2.1.12.10. Tedavi için lavman yaptırmak/ haram madde ile tedavi

Tedavi, "ilaç ve şifa" anlamına gelen "deva" kökünden türemiştir. Buna göre tedavi, "hem bedenî hem de ruhsal hastalıklar için ilaç kullanmak, tıbbî olarak gerekeni yapmak" anlamına gelmektedir. Fakihler bu anlamı esas alarak tedaviyi, "hastalığı iyileştireceğine inanılan ilaç, okuma ve buna benzer maddî ve manevî yöntemleri kullanmak" olarak tanımlamışlardır. 'Îlâc, mualece ve te'âlûc" kelimeleri de tedavi anlamında kullanılan benzer kelimelerdir.¹⁰⁵⁹

Kur'an-ı Kerim'de tedavi olmanın önemine ve meşruiyetine, bazı âyet-i kerimelerle dikkat çekilmiştir. "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*"¹⁰⁶⁰ "*Balda insanlar için şifa vardır.*"¹⁰⁶¹ "*Kendinizi öldürmeyin.*"¹⁰⁶² meâlindeki âyetler bunlardan birkaçıdır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "*Her hastalığın bir ilacı vardır. İlacı bulununca Allah'ın izniyle hastalık iyileşir.*"¹⁰⁶³ "*Tedavi olun; zira Allah ihtiyarlık hariç yarattığı her hastalığın ilacını da yaratmıştır.*"¹⁰⁶⁴ anlamındaki hadisler de tedavi olmanın yollarını aramak gerektiğine ve şifanın Allah'tan istenmesinin önemine işaret etmektedir. Ayrıca bu hadislerde tedavi olmak için sebeplere tevvesül etmek gerektiği ve tevvekkülün de ancak bu şekilde yapıldığında doğru olduğu vurgulanmaktadır.

Tedavi olmanın önemiyle ilgili bu bilgiler ışığında fakihlerin çoğunluğu, tedavinin hükmünün sünnet veya müstehap olduğunu söylemişlerdir. Hatta iyileşmenin kesin olduğu durumda ise bunun vacip olduğunu belirtmişlerdir. Bazıları "*hastalandığımda bana şifa veren O'dur.*"¹⁰⁶⁵ âyetinin ve dağlama ve okuma usûlüyle tedaviyi tevekküle aykırı gören bazı hadislerin¹⁰⁶⁶ lafzî yorumuna dayanarak tedavi olmayı mekruh saymışlardır. Oysa fakihlerin çoğunluğu bu âyet ve hadislerin şifanın Allah'tan olduğu inancının terkedildiği, tedavide İslâm inancına aykırı sözlerin söylendiği ve tedavi yönteminin hastalığa şifa verme ihtimalinin zayıf olduğu durumlarla ilgili olduğunu söylemişleridir. Dinen yasaklanmış madde içermeyen gıda,

¹⁰⁵⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 382, 2/ 467; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/ 40, 41; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 215, 216.

¹⁰⁵⁹ Abdullah Kahraman, "Tedavi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 254-256.

¹⁰⁶⁰ el-Bakara 2/195.

¹⁰⁶¹ en-Nahl 16/69.

¹⁰⁶² en-Nisâ 4/29.

¹⁰⁶³ Müslim, "Selâm", 69.

¹⁰⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Tıb", 1.

¹⁰⁶⁵ eş-Şuarâ 26/80.

¹⁰⁶⁶ Müslim, "İman", 371; Tirmizî, "Tıb", 14.

bitki ve ilaçların kullanımı, masaj, kan aldırma ve perhiz gibi tedaviler ve uzmanlarca gerekli görülen cerrahi müdahalelerin câiz olduğu konusunda ise fakihlerin icmaı vardır.¹⁰⁶⁷

İslâm hukukuna göre, haram olan şarap, alkol, uyuşturucu, domuz eti, kan, idrar gibi necis maddelerle tedavi meselesinde farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde genel olarak üç görüş bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre, haram maddelerle tedavide şifa bulmak kesin olmadığından ve onların alternafı olan helal maddeleri bulma imkânı bulunduğundan haram şeylerle tedavi câiz değildir. Delil olarak *"Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."*¹⁰⁶⁸ âyeti ile şarap ve haramla tedavi olmayı yasaklayan hadislerle¹⁰⁶⁹ dayanmışlardır.

Bu görüş sahiplerine göre, hastalık ile ıztırrar hali aynı şey değildir. Açlıktan ve susuzluktan ölecek durumda olan kişinin haram bir maddeyi yemesi veya içmesi helal kılınmıştır. Çünkü bu durumda o maddenin kişinin ölmesine çare olacağı kesindir. Ve kişinin bu durumda başka bir seçeneği de yoktur. Ancak hastalık halinde, kişinin haram maddelerle tedavi olacağı kesin değildir. Üstelik bu durumda başka maddelerle tedavi olma imkânı da bulunur. Dolayısı ile kişi haram maddelerle tedavi olmayı ölünceye kadar reddederse günahkâr olmaz. Zira haramla tedavide şifa bulunacağı kesin değil, zannî bir durumdur.¹⁰⁷⁰ Örneğin bir kimse susuzluk yüzünden ölmekten korkarsa yanında da şarap olsa ve onun susuzluğunu gidereceğini bilirse susuzluğunu giderecek kadar ondan içebilir. Veya birisi, elinin kesip yenilmesini söylese bu helal olmaz. Zira insan saygın ve şerefli bir varlık olduğundan mecbur olunduğunda da insan eti yenmez.¹⁰⁷¹

İkinci görüşe göre, hastalık hali zarûret kapsamında olup bu durumda kişinin haram maddelerle tedavi olması câizdir. Bu görüş sahipleri, *"Allah size yalnızca murdar eti ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur..."*¹⁰⁷² ve *"...Kim açlıktan bunalıp darda kalırsa günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."*¹⁰⁷³ âyetleri ile bazı durumlarda necis madde ile tedaviye izin veren hadisleri¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁷ Kahraman, "Tedavi," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 40/ 254-256.

¹⁰⁶⁸ el-Mâide 5/90.

¹⁰⁶⁹ Müslim, "Eşribe", 12; Ebû Dâvûd, Tıb, 11.

¹⁰⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 558.

¹⁰⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 488.

¹⁰⁷² el-Bakara 2/173.

¹⁰⁷³ el-Maide 5/ 3.

¹⁰⁷⁴ Buharî, "Tıb", 5-6; Müslim, "Kasame", 9-11.

delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca onlar, "*Zarûretler memnû olan şeyleri mübah kılar*,"¹⁰⁷⁵ ve "*Meşakkat teysîri celbeder*."¹⁰⁷⁶ gibi küllî kaidelere dayanmışlardır.

Üçüncü görüşe göre, kişinin durumuna göre belli şartlarda haram maddelerle tedavi olmak câizdir. Buna göre hastalığın hayatî tehlike arz etmesi, helal maddelerle tedavi olma imkânının olmaması, mütehasıs bir doktorun ilacın büyük ihtimalle şifa vereceğini söylemesi ve ilacın zarûret miktarınca alınması şartıyla haram maddelerle tedavi olmak câizdir.¹⁰⁷⁷ İmâmeyn başta olmak üzere Hanefî fakihlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta denebilir ki, helal bir madde bulunmaz ve haram maddenin hastalığı iyileştireceğine dair uzman doktorun kuvvetli görüş ve tavsiyesi bulunursa bu takdirde haramla tedavi olmanın câiz olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.¹⁰⁷⁸

Hanefî mezhebinde tedavi olmakla ilgili hükümler, klasik fıkıh eserlerinde hukne (makattan ilaç kullanma) konusuyla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Buna göre tedavi olmak için lavman (makattan ilaç kullanmak) yaptırmakta bir beis yoktur. Çünkü tedavinin mübah olduğuna dair icma vardır. Hz. Peygamber'den yukarıda zikredilen: "*Ey Allah'ın kulları tedavi olunuz. Çünkü Allah yaşlılıktan başka devasını da yaratmadığı bir hastalık yaratmamıştır*."¹⁰⁷⁹ anlamındaki rivayet tedavi olmanın mübahlığını göstermektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un, çok zayıf kişiye: "Lavman, sendeki zayıflığı yok eder." denildiğinde onun lavman yapacak kimseye o yeri göstermesinde sakınca yoktur." sözü aşırı zayıflığın da normal bir durum olmadığını ve tedavi edilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Zira aşırı zayıflık, sıtmaya ve mecalsizliğe yol açan bir hastalık türüdür. Bütün tedavi türlerinin mübahlığı hususunda erkekler ve kadınlar arasında bir fark yoktur. Ancak tedavide şarap ve benzerleri gibi haram kılınan şeyler kullanılmamalı. Zira haramla şifa arama çabası haramdır.¹⁰⁸⁰ Eğer bir kimse "şifa veren Allah'tır, ilaç değildir," şeklinde inansa günah değildir. Şırınga vurmak tedavi için câizdir. Ancak şarap ve şaraba benzeyen haram şeylerle şırınga yaptırmak câiz değildir.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁵ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkam*, 1/80, 81.

¹⁰⁷⁶ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkam*, 1/75, 76.

¹⁰⁷⁷ Kahraman, "Tedavi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/ 254-256; Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 164-166.

¹⁰⁷⁸ Abdullah Kahraman, *Güncel Dinî Konular ve Fıkıhî Hükümler*, 2. Baskı, (Malatya: Nasihat Yayınları, 2017), 144, 145.

¹⁰⁷⁹ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/278; İbn Mâce, "Tıb", 1; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2; Hakim, *Müstedrek*, 4/220.

¹⁰⁸⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 383; Bir görüşe göre denildi ki: Bir kimse, eğer Müslüman bir doktor kendisinde şifa vardır diye ona haber verse şarap ve idrar gibi haram kılınmış şeylerle tedavi görürse caizdir. Haramlık hükmü zaruret ile ortadan kalkar. O zaman bu kimse haramla tedavi olmuş sayılmaz. Ve "haramla tedavi olmayın." şeklindeki hadisin nehyi de onu kapsamamış olur. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224, 225; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 558).

¹⁰⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 156; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 382, 383; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/ 40, 41; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/ 224, 225.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere fakihlerin çoğunluğunun kabul ettiği görüş şudur: Uzman bir doktorun hayatî tehlike arz eden bir durumda alternatifsiz olarak haram madde ile tedavi olmanın hastaya fayda sağlayacağını söylediği bir durumda haramla tedavi olmak câizdir. Ancak bu şekilde hayatî tehlikenin bulunmadığı durumlarda bazıları, haramla tedaviyi câiz görmemekle birlikte fakihlerin çoğunluğu, bu konuda daha daha esnek bir tutum takınmakta ve belli şartlarda haramla tedavi olmayı câiz görmektedir. Bu iki şart ise alternatif helal bir ilacın bulunmaması ve uzman bir doktorun teşhis ve önerisinin bulunmasıdır.¹⁰⁸²

2.1.12.11. Hâkime maaş bağlamak

Hâkime maaş bağlamada bir beis yoktur. Zira Hz. Peygamber Attap b. Useyd'i Mekke'ye, Hz. Ali' yi de Yemen' e gönderirken onlara maaş bağlamıştır. Rivayete göre Hz. Ömer, Süleyman b. Rebia el-Bahilî'ye aylık beş yüz dirhem hûkimlik maaşı ödüyordu. Bu rivayet, devlet başkanınca hâkime hazineinden belirli bir aylık verilebileceğini ve hâkimin de bunu kabul etmesinde bir sakınca olmadığını gösterir. Zira hâkim, zamanını Müslümanların işlerini yapmaya tahsis eder. Bu sebeple kendisinin ve ailesinin geçimliğini devletten alır. Ayrıca hâkim olarak tayin edilen kimseler, müslümanların hakkını korumak için serbest olarak çalışmaktan alıkonulmuştur. Dolayısı ile nafakaları müslümanların malından karşılanır. O da beytûlmaldaki mallardır. Bunun gerekçesi vasîde ve mudarebe malıyla sefere çıkan mudaripte olduğu gibi başka işlerden men edilmenin nafakaya sebep olmasıdır. Nasıl ki şirket malını çalıştıran kimse, şirket adına sefere çıktığında yapacağı masrafı müşterek yapıyorsa bu da öyledir. Buradaki câizlik hükmü kifayet edecek miktardır. Yani hâkime Beytûlmaldan maaş vermenin câiz olması da, ona ödenen maaşın yeterinden fazla olmaması şartına bağlıdır. Eğer maaş baştan şart koşulursa (pazarlık sûretiyle olursa) o zaman haram olur. Çünkü hâkimlik yapmak, itaat üzerine kira akdi yapmaktır. Çünkü kaza (insanların anlaşmazlıklarını halletme) itaattir. Hatta ibadetlerin en üstünüdür. Dolayısı ile ibadete karşı ücret almak da haramdır. Şayet hâkim fakir ise, efdal olan belki de vâcip olanı, beytû'l-malden maaş almasıdır. Zira maaş almadığında, görevini layıkıyla yerine getirmesi mümkün olmaz. Hâkimin geçimini sağlamakla meşgul olması, hâkimlik görevini yapmaktan onu alıkoyar.

Eğer hâkimlik yapan kimse zengin ise, bazıları; beytûlmalın faydasını düşünerek efdal olan, maaş almamasıdır, demiştir. Servet sahibi olan hâkimin maaş almayıp hâkimliği Allah rızası için yapması daha hayırlıdır. Bunun delili, "Zengin kimse iffetli olmaya çalışsın, yoksul da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin."¹⁰⁸³ âyetinin açık anlamıdır. Bu âyet-i kerime vasi

¹⁰⁸² Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 164-166.

¹⁰⁸³ en-Nisâ 4/6.

hakkındadır. Hâkim, müslümanların işleri için çalıştığı gibi vasî de yetimler için çalışır. Sahabîler, Hz. Ebû Bekir'in beytûlmalden kendisi ve ailesine yetecek kadar maaş ayırdığını söyleyince o, Hz. Âişe'ye bu malların tamamını geri vermesini emretmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Allah sana rahmet etsin. Kendinden sonrakileri yordun." demiştir. Hz. Ömer, kendisinin ve ailesinin geçimine yetecek kadar alırdı. Hz. Ali de, "*sizin malınızda benim her gün bir kap tiritid alma hakkım vardır.*" derdi ve o da alırdı. Zengin olduğu için Hz. Osman almazdı.

Bazıları da hâkim fakir ise maaş alması daha iyidir, demiştir. Ve esah olan görüş de budur. Zira hâkim, maaş almakla hâkimliğin itibarını korumuş, kendisinden sonra o mesleği icra edecek olan fakir hâkimlerin durumunu gözetmiş olur. Zira bir defa maaş alınmadığında, ikinci defa almak güçleşir. Nitekim Şüreyh (r.a.)'in "*Ben insanların hakkını tam olarak verirken niçin ihtiyacımı hazineden ve hakkımı tam olarak almayayım. Kendimi onlar için hüküm meclisinde tutuyorum. Hüküm verirken aralarında adil davranıyorum.*" dediği söylenir. Şüreyh, Hz. Ömer ve Ali dönemlerinde hâkimlik yapmıştır. Hz. Ömer ona her ay yüz dirhem, Hz. Ali de beş yüz dirhem verirdi. Miktardaki bu farklılığın nedeni şudur: Hz. Ömer döneminde Şüreyh'in aile üyeleri azdı ve yiyecek maddeleri ucuzdu. Hz. Ali zamanında ise aile fertleri çoğalmış, yiyecek maddeleri pahalı idi.

Hâkimin maaşında kesin için bir ölçü yoktur. Maaş da yaptığı işin karşılığı değildir. Zira hüküm vermek için hizmet akdi yapmak câiz değildir. Hâkime kendinin ve ailesinin geçineceği kadar mal verilir. Şüreyh'in arkadaşlarından birisi onu hazineden geçimlik aldığı için kınayarak "*Bu işi Allah rızası için yapsan.*" dediğinde Şüreyh: "*Ben niye rızkımı almayayım.*" diye karşılık verdi. Ve vaktini hüküm vermeye ayırdığını, geçinmek için mala gereksinim duyduğunu, hazineden geçimliğini almazsa rüşvet alma gereksinimi duyacağını açıkladı. Bu söz, hâkimin ihtiyaç içinde olduğu zaman, insanların mallarına göz dikmemek için geçinecek kadar devletten maaş alması gerektiğini açıklamaktadır.¹⁰⁸⁴

Netice olarak hâkime, beytûlmalden kifayet miktarı, esah olan görüşe göre ister zengin olsun ister fakir her zamanda kendisine ve bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin ihtiyaçlarına yetecek miktarda nafaka verilir. Ve icra ettiği mesleği karşılığında maaş almasında da bir beis yoktur.¹⁰⁸⁵

Hâkimin maaş almasının rızık olarak adlandırılması, onun yetecek kadar alınacağına delalet eder. Maaşın ödenme şekli, sene başlarında hâkimin maaşının verilmesi şeklinde cari olmuştur. Çünkü haraç (vergiler), sene başlarında alınır, hâkimin ödeneği de ondan karşılanırdı.

¹⁰⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/ 102; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 383.

¹⁰⁸⁵ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/225.

Ancak günümüzde (*Hidâye*'nin yazıldığı yıllarda) haraç, sene sonunda alınmaktadır. Ve alınan haraç da önceki yılın haracı olur. Sahih olan da bu görüştür. Eğer hâkim bir yıllık maaşını alır ve daha yıl bitmeden görevinden ayrıldığında bazıları, bunda bir yıllık nafakasını alıp, yıl bitmeden ölen kadın hakkında ileri sürülen görüş ayrılıkları gibi ihtilaf vardır, demiştir. Ancak esah olan görüşe göre, fazladan ödenen maaşın geri alınması vâcib olur.¹⁰⁸⁶

2.1.12.12. Beden estetiği, saç saç eklemek, diş törpülemek ve benzeri durumlar

Saç ve sakal bedene estetik değer katan özelliğiyle her zaman önemini korumuş ve çeşitli şekil ve uygulamalara tâbi olmuştur. Cahiliye dönemi insanlarında da sakal erkekliğin sembolü olarak kabul edilmiş, sakala hakaret ağır aşağılama ifadesi kabul edilmiştir. Birisinin sakalını tutup yemin etmesi en güçlü yeminlerden sayılırdı. Bu öneminden dolayı o dönemde insanlar sakalı uzatır ve gerekli bakımı yaparlardı.¹⁰⁸⁷

Fıkıh kitaplarında saç ve sakalın estetik değerine diyet bahislerinde yer verilmiş ve bu konuda şu görüşlere yer verilmiştir: Hanefî mezhebinde Hz. Ali'den rivayete göre bir kimse, başkasının saç ve sakalını traş etse ve o kimsede kıl bitme özelliği kaybolursa traş eden kimseye tam diyet gerekir. Bir daha çıkmayacak şekilde bir kimsenin saç ve sakalını traş etmek onun güzelliğini ortadan kaldırmaktır. Zira saç ve sakalda kişi için tam bir güzellik ve yarar vardır. Ayrıca akıl sahibi insanların güzelliği talep etmeleri, yararı talep etmelerinden daha fazladır.¹⁰⁸⁸

Saça insan saç eklemeye gelince bu, haram görülmüştür. Saç, ister kendi saç olsun ister başkasının saç olsun hüküm aynıdır.¹⁰⁸⁹ Zira Hz. Peygamber: "*Saça saç ekleyene (vâsile), eklettirene (müstevsile); dövme yapana (vâşime), yaptırana; dişleri törpüleyene/inceltenlere (vaşire), törpülettirene; yüzden kıl alana (namisa), aldırana Allah (c.c.) lanet etsin.*"¹⁰⁹⁰ buyurmuştur. Hadiste zikredilen *Vâsile*, kandırmak/aldatmak sûretiyle saçına bir başkasının saçını ekleyen veya saç bir başkasının saçına eklenmiş kadındır. Müstevsile, saç eklemek

¹⁰⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/ 383.

¹⁰⁸⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab*, 4/ 609.

¹⁰⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/ 72,73. Bununla beraber traş edilen saç ve sakal tekrar çıksa bir şey gerekmez. Traş edilen sakal daha sonra beyaz olarak çıkarsa Ebû Hanîfe'ye göre bir şey gerekmez. Zira sakal ağardıkça güzellik artar. İmâmeyn'e göre ise hükümet-i adl gerekir. Zira bedendeki kılların beyazlığı zamanında güzeldir. Zamanı dışında ise yadırganan bir şeydir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 26/72, 73.

¹⁰⁸⁹ Buradaki haramlık hükmünün gerekçesi kandırma/aldatma olarak açıklanmıştır. Ayrıca insanın bütün cüzleri mükerremdir, değerlidir. Ondan ayrılan bir cüzden faydalanmak ise onun hürmetine aykırıdır. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 502; Mevsûlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 535. Burada haram olmanın illetinin Allah'ın yarattığı şekli değiştirmeye ve insanları aldatmaya dayandırılması daha isabetli gözükmemektedir. Bu gerekçeden hareketle, hangi malzeme kullanılırsa kullanılsın bir erkek veya kadının, başına saçtan veya görünüş olarak saç benzeyen bir maddeden peruk takmasının Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmadığı; ancak saç dökülen kimsenin tedavi ile bunu önlemesinin veya yeniden saç bitmesini sağlamasının câiz olduğu söylenebilir. (Bkz. Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 80).

¹⁰⁹⁰ Buhârî, 5937; Müslim, 2124; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 5937; A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 3945; Abdurrezzak, *Musannef*, 5101.

isteyen için bu işi yapan kadındır. Vâşime, cilde iğne batırıp oraya sürme ve mavi boya veren bir madde ile doldurarak yüze ve kollara dövme yapandır. Müstevşime, talebe göre bir başkasına dövme yapan kadındır. Vâşire, dişlerini inceltip keskinleştirerek onları seyrekleştiren kadındır. Bu işlemi, kendini gençlere benzetip genç göstermek isteyen yaşlı kadınlar yapar. Mûşira, talep üzerine bu işlemi yapan kadındır. Nâmisa,¹⁰⁹¹ yüzündeki tüyleri alan kadındır. Mütenemmisa ise talep üzerine bu işi yapan kadındır.¹⁰⁹²

Saça saç ekleme konusunda şöyle bir olay cereyan etmiştir. Ensardan bir kadın evlenmek üzere olan oğlunun saçının hastalık sebebiyle döküldüğünü, düğün öncesi saçına saç ekletmek istediğini Hz. Peygamber'e sorunca Resûlullah da, "*Allah, saçına saç ekleyene ve eklettirene lanet etsin.*"¹⁰⁹³ buyurmuştur. İmam Muhammed, "bize göre" ifadesiyle saça saç eklemenin (haram anlamında) mekruh olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁴ Saça hayvan kılı ve yünü gibi insan saçı dışında yapılan eklemelerde ise, bir beis yoktur. Zira bu, kadının örgülerini artırması için zinet olarak kendisinden yararlanılması mümkün olan bir uygulamadır.¹⁰⁹⁵ Saça saç ekleme ile ilgili rivayetlerde hüküm her ne kadar kadınlara yönelik ifade edilmişse de bu, o dönemde kadınların bu uygulamayla daha çok ilgilenmeleri sebebiyledir. Fakihler, evli veya bekâr erkeğin süslenmek maksadıyla başkasının saçını kendi saçına eklemesinin (peruk takmak) de haram olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁹⁶

Saçların tıraş edilmesinin hükmü ile ilgili burada bazı bilgilerin paylaşılması faydalı olacaktır. Erkeğin başının tıraş edilmesi hakkında müstehap ve câiz şeklinde iki farklı tabir kullanılmıştır. Ancak saçta sünnet olan, başın tamamının tıraş edilmesidir. Saçların taranıp salıverilmesi ile ilgili belli bir şekil kaydı yoktur. Bununla birlikte zahiren kâfirlere benzemeksizin farklı modellerin uygulanması câizdir. Kadınların saçlarının tıraş edilmesi de haram kabul edilmiştir. Bu haramlıktaki illet ise, erkeklere benzemeye çalışmaktır. Bu bağlamda erkeklerin de kendilerini kadınlara benzetmesi câiz değildir. Buna göre örneğin,

¹⁰⁹¹ Yabancılar güzel görünmek için bu işlem yapılırsa bunda lanet vardır. Ancak eşine güzel görünmek, hoşnutluğunu kazanmak için bu yapılırsa bunun haram olduğu söylenemez. Esasında kadının yüzündeki tüyleri bütünüyle yolması haramdır. Ancak yüzünde belirgin bir şekilde biten bıyık ve sakal tüylerini yolması haram olmaz. Hatta bu müstehaptır. Ayrıca Tatarhaniye'den nakille kişi, muhanneslere benzemediği sürece kaşlarını ve yüzündeki tüyleri almasında bir beis yoktur, denilmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 536. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hüseyin Baysa, *Fıkhi Açidan Beden Estetizasyanı*, 56-62.

¹⁰⁹² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443.

¹⁰⁹³ Müslim, "Libâs", 115.

¹⁰⁹⁴ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 763.

¹⁰⁹⁵ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 763, 764. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/ 503; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 535, 536. Bu çerçevede ipek, iplik, yün ve benzeri maddelerden yapılmış peruğun takılmasını fakihlerin çoğunluğu câiz görürler. Ayrıca günümüzde cerrahi operasyonla kişinin kendi saçından alınarak saçı dökülmüş bölgesine uygulanan saç ekimi işlemi de câizdir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 520.

¹⁰⁹⁶ Hüseyin Baysa, *Fıkhi Açidan Beden Estetizasyanı*, 95.

kadınların ip eğirdiği gibi erkeklerin ip eğirmesi mekruh görülmüştür.¹⁰⁹⁷ Ayrıca saçta ağaran kılların koparılması hususunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "*Ak saçlarınızı yolmayın. Saç ve sakalını müslüman olarak ağartan kimse için o saç ve sakal kıyamet gününde nur olacaktır.*"¹⁰⁹⁸ hadisi nedeniyle İslâm âlimleri, saçta ağaran kılların koparılmasını mekruh saymışlar, evlenmek üzere olan bir kimsenin daha genç görünmek için böyle yapmasının ise tahrimen mekruh olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁹⁹

Saçlarla ilgili diğer bir mesele de onların boyanmasının hükmüdür. Esasında erkeklerin saçlarını siyaha boyaması mekruh görülmüştür.¹¹⁰⁰ İmam Muhammed İbrâhim en-Nehâî'den, vesime¹¹⁰¹ ile saçları boyamada bir sakınca olmadığı görüşünü naklederek mezhepte bu görüşü tercih ettiklerini ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.¹¹⁰² Ancak harp zamanında daha heybetli görünmek için siyaha boyamak ittifakla övülmüştür. Kadınların süslenmek için saçlarını siyaha boyatmaları ise âlimlerin çoğunluğuna göre mekruh, bazılarına göre ise kerahetsiz olarak câizdir. Saçların boyanması ile ilgili Ebû Yûsuf'un: "*Kadının benim için süslenmesi benim hoşuma gittiği gibi benim onun için süslenmem de onun hoşuna gider.*" dediği rivayet edilir.¹¹⁰³ Saçların kınalanmasına gelince en sahih olan görüşe göre erkeklerin saç ve sakallarını harp dışında olsa bile kınalaması müstehaptır.¹¹⁰⁴

Veşm (dövme yaptırma) işlemine M.Ö. 2000'li yıllarda Mısır mumyalarında rastlanmıştır. Ancak bunun daha eskilerde yapılmaya başlandığında şüphe yoktur. Zira bu

¹⁰⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/584. Kadınların saçlarını kesmesinin/ kısaltmasının hükmüne gelince bu konuda iki durumdan bahsetmek mümkündür: Birinci duruma göre, kadının âdet olduğu üzere saçlarını tarama ve şekillendirmede kendisine zahmet olmasın diye yaptırdığı mütad kısaltma ki bu, câizdir. Bunun için eşinden izin alması da gerekmez. İkinci duruma göre, kadının şekil ve görüntüsünü değiştiren âdeta onu farklı bir kimliğe bürüten kısaltmalar ki bu, eşler arasında sevgi ve uyumun devamı açısından eşden izin almayı gerektirir. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 3/572.

¹⁰⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Tereccül", 17.

¹⁰⁹⁹ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 80.

¹¹⁰⁰ Çağımızın fakihlerinden merhum Yusuf Karadâvî, "*Yahudi ve Hristiyanlar saç boyamazlar, onlara muhalefet ediniz.*" hadisine binaen bazı sahabîlerin saçlarını boyattığını, bazılarının ise boyatmadığını söyleyerek saç boyatmanın mübah olduğunu ifade eder. Saçı siyaha boyatmaya seleften bazıları izin vermiş, bazıları ise savaş dışında cevaz vermemiştir. Zührî'nin; yüzleri genç olduğunda saçlarını siyaha boyadıkları, yüz ve dişler canlılığını kaybettiğinde ise boyamayı terkettiklerini söylediği nakledilir. Bir rivayette, "*saçın beyazlığını değiştirmek için kullandığınız şeylerin en iyisi kına ve ketemdir.*" buyrulur. Ketem, saç boyamada kullanılan bir bitkinin adıdır. Onun boyasının rengi ise kırmızıya yakın bir siyahlıktadır. (Bkz. Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, 769; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 90, 91). Saçları kına kırmızısı ve ketemle boyamak ittifakla câiz kabul edilmiştir. Bkz. Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 51.

¹¹⁰¹ Vesime, baklagillerden olan (yapraklarından siya boya elde edilen) güzel bir bitkidir. Bkz. Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, 768.

¹¹⁰² Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 768.

¹¹⁰³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/605.

¹¹⁰⁴ Timurtâşî, *Tenvîrû'l-âsâr*, (Haşiyetü İbn Âbidîn'in içinde), 9/604. İbn Âbidîn, erkeklerin el ve ayaklarına kına yakmasının kadınlara benzeme sebebiyle [li't-teşebbühi bi'n-nisâ] mekruh olduğunu söylemektedir. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/604). Ancak burada mekruh olmaktan kastedilen, el ve ayak parmaklarının tamamına kadınlar gibi kına yakılmasıdır. Yoksa erkeğin elinin bir parmağına veya bir kısmına kına sürmesinin kadınlara benzeme illetini içermediği için mekruh olmadığı kanaatindeyiz.

âdetin ilkel toplumlarda yaygın olarak uygulandığı bilinmektedir. Bu toplumlarda süslenme ve kötü ruhlardan korunma amacıyla uygulanan dövme işlemi, 18. ve 19. yüzyıllarda batı toplumlarına yayılmış hatta bir dönem İngiliz erkek ve kadın soyluları arasında moda olmuştur.¹¹⁰⁵ Bugün de batı toplumlarında özellikle gençler arasında yaygın olarak kullanılmaktadır. Dövme konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin ortaya koyduğu ağır tehdit nedeniyle¹¹⁰⁶ fakihler, dövme yaptırmanın haram olduğunu söylemişlerdir. İmam Muhammed, veşmi, yüze ve ellere dövme yaptırmak olarak açıklayarak bunun yapılmasının câiz olmadığını belirtir.¹¹⁰⁷ Dövme yaptırma konusunda hadiste kadınların zikredilmesi o dönemde çoğunlukla kadınların dövme yaptırmaları sebebiyledir. Dolayısı ile dövmenin haramlığı konusunda kadınla erkek arasında bir fark yoktur. Fakihler vücuda zarar vermediği takdirde dövmenin vucuttan çıkarılması gerektiğini söylemişlerdir.¹¹⁰⁸

Veşr yani dişlerin törpülenerek seyrekleştirilmesi işlemi yasaklanmıştır. Âlimler sırf güzellik kastıyla¹¹⁰⁹ dişlerin seyrekleştirilmesini yaratılışı değiştirme olarak nitelendirmişler ve bunu câiz görmemişlerdir. Zira dövme, dağlama, dişleri seyrekleştirme gibi işlemlerde tedaviden çok estetik görünüm, yaratıldığı şekil ve sûreti düzeltme ya da değiştirme maksadı hâkimdir. Bununla birlikte fakihler, dişlerin gümüşle hatta altınla bağlanarak sağlamlaştırılmasını tedavi ve ihtiyaç açısından değerlendirerek câiz görmüşlerdir.¹¹¹⁰

2.1.12.13. Selâm verme ve selâm alma ile ilgili hükümler

Selâm kelimesi, Arapça "s-l-m" kökünden gelen bir kelime olup, "gizli ve açık her türlü kötülüklerden ve eksikliklerden uzak olma, selamet bulma" gibi anlamlara gelir. Kur'an'da birçok yerde geçen kelime, "tahiyye" yani selamlaşma,¹¹¹¹ selamet, huzur ve esenlik¹¹¹² manalarında kullanılmış, bazen de dua anlamında¹¹¹³ yer almıştır. "es-Selâm" kelimesi ise,

¹¹⁰⁵ Rahmi Yaran, "Dövme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/521, 522.

¹¹⁰⁶ Buhârî, "Libâs", 87; Müslim, "Libâs", 119, 120. Dövme Yapmaktan sakındıran rivayetler ile bunlara dair senet ve metin tahlili için bkz. Harun Mehmetçik, *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70-100.

¹¹⁰⁷ Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, thk. Halid Avvad, 763.

¹¹⁰⁸ Yaran, "Dövme", 9/521, 522.

¹¹⁰⁹ Buradaki güzellikten maksat yalancı güzelliktir. Yani başka bir gaye olmaksızın salt estetik amaçlarla yapılan işlemlerdir. Yoksa bir sıkıntıyı ve zararı giderici olarak yapılan güzelleştirme işlemi esasında bir tedavi olduğundan onlarda bir beis yoktur. Bkz. Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 87.

¹¹¹⁰ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 82; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 86, 87; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 50

¹¹¹¹ en-Nûr 24/61; el-Yûnus 10/10.

¹¹¹² el-Enbiyâ 21/69; el-Hûd 11/48.

¹¹¹³ el-Ahzâb 33/56.

Allah'ın isimlerinden biri olup her türlü eksikliklerden, kusurlardan ve yok olmaktan uzak olan, selametın kaynağı anlamında Kur'an'da geçmektedir.¹¹¹⁴

İslâm'daki selâm kavramı, kuru bir iletişimin ötesinde insanlar arasında selamlaşma ifadelerinde kullanılan bütün iyi dilek ve temennileri içine alan kapsamlı bir kavramdır. Nitekim Kur'an'da, Allah'ın peygamberlere,¹¹¹⁵ mümin kullarına,¹¹¹⁶ meleklerin de peygamberlere¹¹¹⁷ ve cenneteki müminlere¹¹¹⁸ "selâm" lafzıyla selâm verdiği ve bunun cennet ehlinin selamlaşması olduğu¹¹¹⁹ bildirilmiştir.¹¹²⁰ Müslümanlar arasındaki iletişimin en güzel ifadelerinden biri olan selamın ve selamlaşmanın şekil, usûl ve âdâp, yer ve zaman bakımından bazı fikhî husûsiyetleri vardır. Bunların bilinmesi, günlük hayatta doğru ve sağlıklı bir iletişim ve selamlaşma için yol gösterici olacaktır.

Selâm, müslümanların karşılaştıklarında birbirlerine söyledikleri ilk sözdür. Selâm bir emniyet, güven ve esenlik mesajıdır. Söze selâm ile başlamak esastır. Öyle ki "*es-Selâm kable'l-kelâm*" (Selâm, kelimadan öncedir.) rivayeti¹¹²¹ öteden beri müslümanlar arasında bir kültür olarak uygulanagelmıştır. Hatta Hz. Peygamber kendisine İslâm'da hangi hasletin daha hayırlı olduğunu soran bir kimseye: "*(Başkalarına) yemek yedirmen, tanıdığın ve tanımadığına selâm vermendir.*"¹¹²² buyurarak selâmı, müslümanların karşılaştıklarında yerine getirmeleri gereken en önemli görevleri arasında zikretmiştir.

Selâmın fikhî boyutuna gelince, bir kimsenin verdiği selâmı almak, bu selâmı işitenlerin tamamına farz (-ı kifaye)dir. Yani topluluktan biri selâmı alınca, diğerlerinden mesuliyet kalkar. Selâm vermek sünnet, ona icabet etmek ise farzdır. Selâmı almaktan kaçınmak, müslümanı tahkir etmek (küçümsemek) ve onu hafife almak anlamına gelir. Bu ise haram bir davranıştır. Selâm verenin sevabı, selamı alanınkinden daha çoktur. Dolayısı ile selâm vermek, selâm almaktan daha üstündür. Nitekim Hz. Peygamber: "*Selâm veren kimsenin yirmi sevabı, selâm alanın on sevabı vardır.*"¹¹²³ buyurmuştur. Selâmı veren duymadıkça selâmı alan kimsenin selâmı, yani sessiz aldığı selâm sahih olmaz. Zira ancak selâmı veren işittiğinde,

¹¹¹⁴ el-Haşr 59/23.

¹¹¹⁵ es-Saffat 37/79.

¹¹¹⁶ el-Yâsin 36/58.

¹¹¹⁷ el-Hicr 15/52.

¹¹¹⁸ er-Ra'd 13/24.

¹¹¹⁹ el-İbrâhim 14/23.

¹¹²⁰ Heyet, *Hadislerle İslâm*, 4/360.

¹¹²¹ Tirmizî, "*İsti'zân*", 11.

¹¹²² Buhârî, "*İman*", 6; Müslim, "*İman*", 63.

¹¹²³ A. b. Hanbel, el-Müsned, V/254; Ebû Dâvûd, "*Edep*", 132; Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, VIII/179.

selâma icabet edilmiş olur. Dolayısı ile selâmı muhataba duyurmak gerekir. Eğer selâm verilen kimse sağır olursa, dudaklarını hareket ettirerek selâmı alması gerekir.¹¹²⁴

Selâm vermede ve selâmı almada usûl ve âdap; tek kişiye bile selâm verilse, cemi' (çoğul) sıygasıyla selam vermek, yine cemi' (çoğul) sıygasıyla selâmı almaktır. Zira her kişinin beraberinde iki tane de hafaza meleği vardır. Verilen selâma icabet etmek ise fevrîdir yani hemen olmalıdır. Kişinin özürsüz olarak selâma icabet etmeyi geciktirmesi, tahrimen mekruhtur. Daha sonra cevap vermekle kişi günahattan kurtulamaz. Bilahare tevbe etmesi gerekir. Kendisine "*es-Selâmu aleyküm*" diye selâm verilen kimsenin cevap olarak, tercihen "vav" ilavesiyle: "*Ve aleykümüsselâm ve rahmetullahi ve berakatüh*" demesi uygundur. Bunun üzerine ekleme yapmaz. Bununla birlikte Tatarhaniye'den nakille selâm veren için en efdalinin, "*es-Selâmu aleyküm ve rahmetullahi ve berakâtüh*" demek olduğu söylenmiştir. Selâm veren: "Selâmun aleyküm," veya "es-Selâmu aleyküm" diye selâm verirse selâmı alan da aynı şekilde selâmı alır. Ancak selâmın, "elif-lâm"lı olması daha evlâdır.¹¹²⁵ Selâmın bu iki sıyga ile verilmesi sünnete uygun olan şekildir. Bunların dışında "aleyke's-selâm" veya "aleykümü's-selâm" ifadeleriyle selâm verilmez. Zira Hz. Peygamber "aleyke's-selâm" şeklindeki selâmın mevtalara verildiğini söylemiş ve böyle selâm vermekten insanları men etmiştir. Dolayısı ile bu şekilde selâm verenin selâmına icabet etmek de vâcib değildir. Burada esas kaide şudur: Başlangıçta selâma uygun olan lafız, ona icabet etmeye de uygundur. Selâma uygun olmayan lafız ise, icabete de uygun değildir.¹¹²⁶

Buradan anlaşıldığı üzere sünnet olan selâmın, belli bir şekli ve sıygası vardır. Selâm, bu sıygalarla yerine getirildiğinde icra edilmiş olur. Sünnet olan da budur. Bunun dışında özellikle günümüzde bazı ortamlarda kısaca söylenen "selâm, hey selâm ve benzeri" tâbirler sadece birer temenni ve dilek ifadesi olabilir. Böyle lafızlar selâma uygun olmadığından bu lafızlarla selâm verene, uygun bir selâm lafızıyla karşılık verilmez. Bu, Allah'ın selâmını küçümsemek olur. Ancak aynısıyla mukabele edilebilir.

Selâm, muhataba sözlü olarak verildiği gibi, mektupla yazılı olarak da iletilebilir. Bu durumda kişinin, kendisine ulaşan selâma veya yazılan mektuba icabet etmesi gerekir. Ancak yazılı olarak iletilen selâma icabet etmenin mi, yoksa mektuba cevap vermenin mi vâcib olduğu

¹¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 274; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443, 444. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 591, 592. Bu konuda şu ayrıntı önemlidir: Selâm vermek sünnet, onu duyurmak ise müstehaptır. Ona icabet etmek farz-ı kifaye, cevabı karşı tarafa duyurmak ise vâciptir. Dolayısı ile selâm verene duyurulmayan bir selâmda kişiden farz-ı kifayenin sorumluluğu düşmez. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 593.

¹¹²⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 593.

¹¹²⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 596. Ebû Yûsuf, "Selâmullahi aleyküm" şeklindeki ifadenin bir selam değil, dua olduğunu ve bu şekilde selam verenin selâmına icabet etmek gerekmediğini söylemiştir. Bkz. İbn Âbidîn, A.y.

konusunda farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre, burada vâcip olan, lafızla veya mektupla bu selâma icabet etmektir. Diğer bir görüşe göre ise, gelen mektuba cevap vermek selâma icabet etmek gibi vâciptir. İbn Âbidîn'e göre, burada maksadın mektuptaki selâma icabet etmek olduğu, mektuba cevap vermek olmadığıdır. Dolayısı ile vâcip olan, selâma icabet etmektir, mektup göndermek değil.¹¹²⁷

Selâmın, içinde bulunulan hâl ve durumla ilgili de bazı husûsiyetleri vardır. Bir eve veya meclise giren kimse, önce selâm verip sonra konuşmaya başlaması uygun olmalıdır. Aynı şekilde bir meclisten ayrılırken de selâmla ayrılmak gerekir. Zira rivayete göre, *"bir meclise vardığınızda topluluğa selâm veriniz. Meclisten ayrıldığınızda onlara selâm vererek ayrılın. Şüphesiz ki ayrılırken verilen selâm birinci selâmdan daha faziletlidir."* buyrulmuştur. Yine bir mescide girildiğinde namaz kılanlar olduğu gibi namaz kılmayanlar da varsa, selâm verilir. Eğer selâm verilmezse sünnet terkedilmiş olur. Bir topluluğun yanına gelen kimse, isim vermeden bir kişiye yönelerek selâm verdiğinde, diğer kimse bu selâma icabet ederse selâm verilen kişiden selâmı alma sorumluluğu kalkar. Ancak isim vererek selâm verir de başka birisi bu selâma karşılık verirse ilk selâm verilenden sorumluluk kalkmaz.¹¹²⁸ Ayrıca ister büyük, ister küçük, isterse az veya çok olsun, yürüyen/ gelen kişi, oturana; binitli olan, yaya olana; küçük, büyüğe selâm verir. Bir mecliste iki defa selâm veren kişinin, ikinci selâmına icabet etmek vâcip değildir.¹¹²⁹ Evde kimse yokken eve giren kimse, *"es-selâmu 'aleyna ve 'ala 'ibadillahi's-salihin"* diye selâm vererek eve girer. Bu şekildeki bir selâmlama mücerret bir dua cümlesidir.¹¹³⁰

Fâsık kişiye selâm vermeyle ilgili İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr* adlı eserinde şöyle demektedir: Alay edip dalga geçen ihtiyar, kezzap (çok yalan söyleyen), devamlı alay edip saçmalayan, insanlara sövüp sayan küfürbaz, bakışları ile süzerek yabancı kadınları rahatsız eden, muğanni (çalgılı ve oyunlu olarak haram müzik icra eden şarkıcılar), güvercin uçuran gibi -bunların tevbe ettikleri bilinmedikçe, yani fiilen günah işlemedikleri halde- aleni olarak günah işlemeye devam eden bu kişilere selâm vermek mekruhtur. Ancak fâsık olup olmadığı hakkında şüphe olursa buna itibar edilmez. Zira müslümanlar hakkında esas olan hüsn ü zanda

¹¹²⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 594. Burada işaretle selâm vermede durum nedir sorusu önem arz etmektedir. Örneğin başını sallayarak ima ile bize selâm veren kimsenin selâmını, "ve aleyküm selâm" diyerek alamayız. Baş ile imaya aynısıyla karşılık veririz. El ile işaret ettiyse, aynı şekilde elle selâmına karşılık veririz. Zira bu şekildeki el ve baş işaretleriyle selâm verme şekli dinimizde yoktur. Ancak kişi sözlü olarak verdiği selâmı karşı tarafa duyuramadıysa o zaman elle işaret edebilir. Şoförler, sözlü olarak selâm vermek şartıyla, korna ile bu selâmı karşı tarafa iletebilir. Karşı taraf da önce sözlü olarak sonra işaretle bu selâma icabet eder. Bkz. Orhan Çeker, *Fetvalarım*, 3. Baskı, (Konya: Damla Ofset Mat. Ve Tic. A.Ş., 2018), 316, 317.

¹¹²⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 592, 597.

¹¹²⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 596, 597.

¹¹³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 597.

bulunmaktadır. Masiyet halinde olanlara selam vermenin hükmüyle ilgili olarak iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi Ebû Hanîfe'nin görüşüdür ki ona göre, günah işlemekten alıkoymak maksadıyla böyle kişilere selâm vermek câizdir.

İkincisi İmâmeyn'in görüşüdür ki onlara göre, bu kişileri tahkir etmek gerektiği için onlara selâm vermek mekruhtur. Zira günah işler durumda olan kişiler, selâm verilmeye layık değildir.¹¹³¹

Bazı durumlar vardır ki bu durumlarda kişiye selâm vermek uygun değildir. Buna göre yemek yemekte olup selâma karşılık vermekten âciz olan kişiye selâm vermek mekruhtur. Ancak yemeğe başlamadan önce veya ağzındaki yemeği bitirdikten sonra selâm vermek ise mekruh değildir. Ayrıca namaz kılana, Kur'an tilavet edene,¹¹³² ezan okuyana, hutbe okuyana,¹¹³³ zikredene,¹¹³⁴ tesbih çekene, birine ders (hadis, fıkıh vb.) okutana, hutbe okuyan ve hutbeyi dinleyenlere, müezzine, kamet getirene, müderrise selâm verilmez, bu mekruhtur.¹¹³⁵ Selâm verildiğinde ise bu selâma icabet etmek gerekmez. Zira selâm vermenin meşrû olmadığı her yerde selâm almak da vâcib değildir.

Namahrem genç kadına da selâm vermek mekruhtur.¹¹³⁶ Kadının, kendisine selâm veren erkeğin selâmını alması gerekir. Ancak kadının sesi avret olduğu için¹¹³⁷ sesini yükseltmez. Bir

¹¹³¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 592, 595, 2/ 374.

¹¹³² Ebû Yûsuf'a göre, Kur'an okuyana selam verildiğinde kıraati bitirdikten sonra veya âyet tamam olduktan sonra selâma icabet edilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 595.

¹¹³³ Hutbe okuyana, hutbeyi dinleyen ve açıktan Kur'an okuyan imamı dinleyen kimse de dahildir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/374.

¹¹³⁴ Zikredenden maksadın ne olduğuna dair bazıları vaaz edeni kastetmişlerse de İbn Âbidîn zikrin genel manada alınmasının daha açık olduğunu söylemiştir. Buna göre ne şekilde olursa olsun Allah'ı zikreden kimseye selam vermek mekruhtur. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/ 373, 374.

¹¹³⁵ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*'da selâm verilmeyecek kişileri bu şekilde zikrettikten sonra bunlara selâm vermenin mekruh olduğunu belirtmiştir. İbn Âbidîn ise burada mekruhluktan kastedilen mananın haram olmasıdır, demiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/ 373.

¹¹³⁶ Yabancı genç kadına selam vermenin hükmü hakkında Timutâşî: "Ben bunu men ederim." tabirini kullanmıştır. Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, (Haşiyetü İbn Âbidîn'in içinde), 2/374.

¹¹³⁷ Kadının sesinin avret olduğuna dair bazı kaynaklarda bilgiler yer almaktadır. Ancak tercih edilen görüşe göre kadının sesi avret değildir. İbn Âbidîn, Ebu'l-Abbas Kurtubî'den nakille bu konuda şu bilgiyi vermektedir: Kadının sesinin avret olmasından kastedilen mana, onun konuşması değildir. Bu şekilde bir anlayış da sahih değildir. Aksine yabancı erkeklerin ihtiyaç halinde kadınlarla konuşması câizdir. Câiz olmayan şey, kadınların yüksek sesle konuşmaları, seslerini uzatmaları, yumuşatmaları ve aruza göre uzatmalarıdır. Zira bu şekildeki ses ve seslenmeler, erkekleri kendilerine meylettirir ve onların şehvetini tahrik eder. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/ 78, 79. Nitekim kadının sesinin hükmü ilgili günümüzde yapılan araştırmalarda âyet ve hadislerde kadının sesinin haramlığını bildiren doğrudan bir nassın olmadığı belirtilmektedir. Kur'an'da Ahzâb Sûresi 32. âyet-i kerimesinde peygamber hanımlarının yabancı erkeklere karşı çekici bir eda ile konuşmamaları, aksi halde kalbinde hastalık olan kimselerin kötü ümitler besleyebilecekleri ve bu nedenle onlara maruf üzere (ciddi ve vakur bir ses tonuyla) konuşmaları emredilmektedir. Yine Bakara Sûresi 282. âyet-i kerimesinde kadınların mahkemede şahitlik yapabilecekleri hükme bağlanmıştır. Hz. Peygamber zamanında, kadınlar doğrudan kendisiyle konuşmuşlar ve onun selâmını almışlardır. (Ebû Dâvûd, "Edep", 127; Tirmizî, "İsti'zan", 9; İbn Mâce, "Edep", 14). Hz. Ömer zamanında yine toplum huzurunda kadınlar açıktan konuşmuşlar, savaşırlara katılmışlardır. Bu âyet ve hadisler, kadının sesinin haram olmadığını açıkça

kadın, erkeğe selâm verirse kadın ihtiyarsa erkek onun selâmını sesli olarak alır, kadın genç ise kendi içinden selâmına karşılık verir.¹¹³⁸

Dilenen Kimsenin Selâmını Almak:

Dilenciler genellikle insanlardan bir şey istemek için selam verirler. Bu selâm da zahiren bir menfaatin karşılığı olarak verilmektedir. Dolayısı ile dilencinin selâmını almak vâcip değildir. Çünkü bu selâm, selamlaşma için değil bilakis dilenmenin şiarı içindir.¹¹³⁹

Birine Selâm Göndermek:

Kendisiyle selâm gönderilen kişi, selâmı üzerine aldıysa selamı ulaştırmak onun üzerine vacip olur. Zira bu onun için bir emanet hükmündedir. Kendisine başkasının selâmı gönderilen kimse, hem selâmı yollayana hem de selâmı getirene selâm vermesi, yani selâma icabet etmesi gerekir. Nitekim İmam Muhammed, *"Kim bir insana başkasının selamını getirip bildirirse selamı alan, önce bildirene sonra selamı gönderene cevap vermesi gerekir."* hadisine dayanarak selâmı alanın bu şekilde karşılık vermesinin vâcip olduğunu ifade etmiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan, Resûlullah'a gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü! Babamın sana selâmı var." dediğinde Hz. Peygamber: *"Sana ve babana selâm olsun [‘aleyke ve ‘ala ebike’s-selâm]"* diye icabette bulunmuştur.¹¹⁴⁰

Kur'an okuyana, ilim öğretene selâm vermek:

ortaya koymaktadır. Yasaklanan husus, kadınların edalı ve çekici bir üslupla konuşmalarıdır. Günümüzde kadının sesiyle ilgili oluşan olumsuz algının temelinde kadınlara bakış açısından kaynaklanan örf vardır. Örf kadının sesini kısmıştır. Dolayısı ile kadının sesi haram olmadığı için erkeklere selâm verebilirler. Bkz. Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 179-181. Burada örfün kadının sesini kısıttığı, konuşmasını yasakladığı şeklindeki görüşe katılmıyoruz. Esasında klasik fıkıh kaynaklarımızda kadının, erkeğin selâmına karşılık veremeyeceği değil, sesini yükseltmeden selâma karşılık verebileceğinden bahsediliyor. Burada kadın erkek arasındaki konuşma ve selamlaşma usûl ve âdâbıyla ilgili bir boyut vardır. Günümüzde insanların kişisel özel alan mesafesi gibi hususların konuşulduğu bir zamanda kadın ile erkeğin diyalogunda bir farkın olmadığı düşünülemez. Dolayısı ile fıkıhta hem kadının hem de erkeğin vakar ve iffetini korumaya, onları belli bir çizgide tutmaya yönelik ince ve edebî bir ölçünün bulunduğu ve onun korunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim günümüz fakihlerinden merhum Yusuf Karadâvî kadının erkekle konuşmasının hükmü hakkında özetle şöyle demektedir: Haya imandandır ve haya ancak hayır getirir. Haya hem kadın hem erkek için övgüye layık bir vasıftır. Bununla beraber haya kadına daha çok yaraşan ahlakî bir erdemdir. İhtiyaç olduğunda, İslâm âdap ve kuralları çerçevesinde kadının erkekle erkeğin kadına konuşması câizdir. Sahih olarak rivayet edilen hadisler erkeklerin kadınlara kadınların erkeklere selâm vermesinin, erkeklerin kadınları kadınların erkekleri ziyaret etmesinin câiz olduğunu ortaya koyar. Nitekim Mısır ve diğer Irak, Şam ve Hicaz kırsalında müslüman erkeklerle kadınlar karşılaştıklarında maruf üzere konuşurlar ve buna da karşı çıkan bir âlim olmaz. Özellikle günümüzde insanlar arası karmaşık ilişkiler ve hayat şartlarının gereği olarak kadın, bir erkekle ancak akraba, sıhrî yakın, öğretmen/hoca, komşu, iş yeri yöneticisi ve buna benzer kişilerle konuşabilir. Bu kişilerle de güvenli ortam olduğu, fitneden emin bulunduğu ve normal koşullarda konuşabilir. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 3/587, 588, 2/270-275. Ayrıca bkz. Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 393.

¹¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 274; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 443, 444; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 595, 2/ 374.

¹¹³⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 444.

¹¹⁴⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 444; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 595.

Kur'an okuyan kimseye selâm vermek gerekmez (uygun olmaz). Çünkü bu, onu Kur'an okumaktan alıkoyar, meşgul eder. Bununla beraber selâm vermişse tercih edilen görüşe göre selâmı almak vâcip olur. Zira selâmı almak farz, Kur'an okumak ise farz değildir.¹¹⁴¹ Ebû Yûsuf'a göre, Kur'an okuyan kişi, kıraati bitirdikten sonra veya âyeti tamamladıktan sonra selâma karşılık verir. Yine talebelerine Kur'an öğreten, ilim öğreten bir öğretmenin sınıfına girildiğinde selâm verilmesi halinde bu selâma karşılık verilmesi gerekmez. Zira bu ortam ilim ortamıdır ve öğretmen orada ders vermek, ilim öğretmek için bulunmaktadır. Dolayısı ile orası selâma karşılık verme makamı değildir.¹¹⁴² Ezan esnasında selâm almayla ilgili Ebû Yûsuf'tan, o da Ebû Hanîfe'den bunun mekruh olduğunu rivayet etmiştir. Ancak Sevrî (r.a.) selâm almak farz olduğu için, ezan esnasında selâm almanın zararı yoktur, demiştir. Fakat Hanefîler, ezanı bitirene kadar selâm almayı ertelemenin mümkün olduğu görüşündedir. Hutbe sırasında selâm almaya gelince Hanefîlere göre (bir kimse) hapsirana "yerhemukellah" demediği gibi selâm alma işini de yerine getirmez. Zira Hanefîler'e göre selâmı almak, selâm eğer tahiyye/selamlama selâmı ise farzdır. Hutbe durumunda Müslümanın selâm vermesi yasaktır. Dolayısı ile tıpkı namazda olduğu gibi almak da farz olmaz.¹¹⁴³

Kadı, vali ve emirlere selâm vermek:

Mevsîlî *İhtiyâr* adlı eserinde Razî'nin "Edebü'l-Kaza" bölümünden nakille bu konuyla ilgili şu bilgiyi vermektedir: Mahkemede kadı/hâkimin yanına giren kimse kadıya duyduğu tâzim ve hürmetten dolayı selâm vermemesi câizdir. Bu sebeple resmî teamüle göre, valiler ve emirler, kadı'ların yanına girdiklerinde onlara selâm vermezler. Hassâf da bu görüşe meyletmiştir. Bununla beraber sahih olan görüşe göre, emir (ve vali) kadı'nın yanına girdiğinde selâm vermeli, resmi teamüle uymak için [li teklîdi'l-ameli] sünneti terketmemelidir. Kadı/hâkim mescidin bir kenarına hüküm vermek için oturursa davalılara selâm vermez. Davalılar da ona selâm vermezler. Zira kadı/hâkim, mescide hüküm vermek için oturdu, selâm verip almak için değil. Birine selâm vermek, ziyaret edenlerin bir hediyesidir. Dolayısı ile kadı, Kur'an okuyan kimsenin konumunda sayılır. Yani bulunduğu yere ne için oturmuş ise onunla meşgul olmalıdır. Davalılar kadıya selâm verirse, kadı/hâkimin onların selâmına karşılık vermesi vâcip olmaz.¹¹⁴⁴

Hâkimin yanına gelince selâm vermemek onun özel durumuna has bir meseledir. Bazı âlimler vali ve emirleri de bu kapsamda değerlendirerek onların da yanına girildiğinde selâm

¹¹⁴¹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/ 444.

¹¹⁴² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 595, 596.

¹¹⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 134, 2/28, 29.

¹¹⁴⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/444.

verilmeyeceğini söylemişlerdir. Ancak İmam Serahsî, sahih olan görüşün vali ve emirlere selâm vermek olduğudur, demiştir. Zira bu, insanlar arasında cereyan eden bir uygulamadır. İkisi arasında şöyle bir fark vardır. Mahkemeye hâkimin huzuruna gelen davacılar, ziyaretçi olarak gelmezler. Şayet hâkim ziyaretçileri kabul için otursa o zaman ona selâm verilir. Ancak mahkeme böyle değildir. Vali ve emirin yanına gelenler ise onlara selâm verirler. Bu insanlar arasında örf haline gelmiş bir uygulamadır. Bu çerçevede müftinin yanına gelen davacıların da ona selâm vermeyeceği söylenebilir.¹¹⁴⁵

Zimmîlere selâm vermek:

Ehl-i kitapla ilişkilerin düzeyini ve mahiyetini ifade etmesi bakımından şu âyet-i kerime bize ışık tutmaktadır: *"Allah din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah ancak din konusunda sizinle savaşmış sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir."*¹¹⁴⁶

Bu âyet-i kerimelerden anlaşıldığı üzere müslümanlarla arasında harp ve düşmanlık bulunmayan kimselere adaletle davranmanın yanı sıra onlara iyilikte bulunmak da yasaklanmamış, bilakis onlara iyilikte bulunmak teşvik edilmiştir. Bu sebeple zimmet ehli ve ehl-i kitapla ilişkiler açısından onlarla iletişim halinde olmanın da belli kuralları bulunmaktadır. Burada onlarla selamlaşmanın ölçüsünü ve sınırlarını ortaya koyan bazı kurallara değinilecektir.

Zimmîlere Müslümanlara has bir şekilde selâm vermek mekruhtur. Zira selâm vermek onları tâzim etmek anlamına gelir ki onlara tâzimde bulunmak mekruhtur.¹¹⁴⁷ Müslümanlar ve kâfirler bir arada bulunuyorlarsa,¹¹⁴⁸ onların yanına giren, müslümanlara niyet ederek onlara: *"Selâm, hidayete tabi olanlara olsun [es-Selâmu 'alâ meni't-tebe'a'l- hüdâ]."* diyerek selâm verir.

¹¹⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/374.

¹¹⁴⁶ el-Mümtehine 60/8, 9.

¹¹⁴⁷ Zimmîye selâm vermek tebcil (yüceltme) maksadıyla olursa bu kişiyi küfre düşürür. Ancak meşru bir gaye için selâm vermekte kerahet yoktur. Örneğin belki müslüman olur diye kalbiyle niyet edip selâm vermekte kerahet olmaz. Hiçbir niyet olmaksızın verilen selâmda kerahet vardır. (Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 591, 592). Aynı şekilde bir hacet yokken zimmî ile musafaha etmek mekruhtur. Ancak bir yolculuktan dönen hıristiyan komşu, eli sıkılmadığında rahatsız olacaksa bu takdirde elini sıkmakta bir beis yoktur. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/590.

¹¹⁴⁸ Müslüman mı zimmî mi olduğu konusunda şüphe söz konusu olursa burada asıl olan müslüman olduğu zanni galibi ile selâm vermektir. Fâsık olup olmadığı konusunda şüphe olursa bu şüpheye itibar edilmez. Müslüman hakkında hüsn-i zanda bulunarak selâm vermek gerekir. Hz. Peygamber'in "tanıdığın ve tanımadığın kimseye selâm ver." hadisi mutlak olarak ifade edilmiştir. Ve şüphe durumundaki zimmet ehlini de kapsar. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/ 591.

Zimmet ehline ihtiyaç için bir mektup yazarken de aynı şekilde bu selâm ifadesi kullanılabilir. Hatta bu durumda yani bir ihtiyaç hasıl olduğunda zimmiye selâm vermek de câizdir. Zira onlara selâm vermenin mekruh oluşu tâzim kastıyla olması halindedir. İhtiyaç halinde ise ona bir tâzim kastı olmadığından selâm vermek câizdir. Burada esas hüküm zimmiye mutlak olarak selâm vermemektir. Selâm verilmenin cevazı arızî durum sebebiyledir.

Netice itibariyle denebilir ki, kişi selâm vermezse bir mahzuru yoktur. Fakat mutlak olarak zimmiye selâm verirse bunda mahzur vardır. Zimmîlerin verdiği selâmı almakta ise bir beis yoktur. Zira selâmlarını almaktan kaçınmak onları incitir. Onların selâmını almak ise bir ihsandır. Onlara eziyet etmek mekruh, onlara iyilikte bulunmak ise menduptur. Zimmînin verdiği selâmı alırken sadece "ve aleyküm" (sizin de üzerinize olsun) denilir, ilave yapılmaz. Bazen zimmîler selâm verirken "es-sâmu aleyküm (ölüm size olsun)" derler. Bu nedenle onlara sadece "ve aleyküm" diye karşılık verilir. Hz. Peygamber'in de onların selâmına böyle karşılık verdiği¹¹⁴⁹ rivayet edilmiştir.¹¹⁵⁰

2.1.12.14. Camileri nakışlayıp süslemek

Camilerin nakışlanıp süslenmesiyle ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır:

Tercih edilen birinci görüşe göre mescitleri yazı ve sac ağacı, kireç ve altın suyu gibi süslemelerle nakşetmekte bir beis yoktur. Çünkü bu, Allah'a güzel bir yaklaşma (kurbet) vesilesidir. Bu aynı zamanda mescitlere ta'zimin bir göstergesidir. Ancak mihrabın üzerini süslemek, namaz kılanın gözü önünde olması ve kalbini/zihnini meşgul etmesi sebebiyle mekruh¹¹⁵¹ görülmüştür. Ayrıca mescitleri kireçlemek, mescidin binasını sağlamlaştırdığı için güzel görülmüştür. Ancak bütün bu süslemelerde ve boyamalarda bir beisin olmaması¹¹⁵² yani câiz olması, kişi bunları kendi parası ile yapması halindedir. Yoksa müteveli heyeti, vakfedilmiş yerlerin gelirini camiye ayakta tutmak, sağlamlaştırmak için kullanır. Caminin nakış ve süslemesi için kullanamaz. Eğer kullanılacak olursa bu, parayı zayi etmek olduğundan mütevellinin bunu camiye ödemesi gerekir.¹¹⁵³

¹¹⁴⁹ Buhârî, "İsti'zan", 6258; Müslim, "Selâm", 2163.

¹¹⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/ 341-343; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 444; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 590.

¹¹⁵¹ Namazda esas olan namaz kılanın yere bakmaktır. Zira namazdaki huşu' ve tevazu' ancak bu şekilde sağlanır. Namazın huşu' kılınması müstehap olduğundan buradaki kerahet tenzihîdir. Ayrıca mihraptan maksat kible duvarıdır. Zira mihraptaki süslemelerden kaynaklanan rahatsızlık, hem imam hemde cemaat için söz konusu olabilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/ 431.

¹¹⁵² İmam Serahsî, Halvanî'den şu nakilde bulunmuştur: "Bu sözde böyle yapmanın sevap da olmadığına işaret vardır. Çünkü İmam Muhammed'in "sakınca yoktur." ifadesinin sevabı gerektirmek için değil, günahı kaldırmak için kullanıldığını" belirtmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 283, 284.

¹¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/283, 284; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/80; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/446; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/111.

Diğer görüşe göre ise mescitleri nakşetmek mekruhtur. Zahirî mezhep âlimleri bu görüştedirler. Onların bu konudaki delilleri şunlardır:

H. Peygamber'e: *"Mescidini yıkp yeniden inşa edelim, ne dersin?"* denince o, *"Hayır, Musa'nın gölgesi gibi bir gölgelik olsun."*¹¹⁵⁴ demiştir. Ayrıca Resûlullah'ın mescidinin tavanı hurma liflerindendi. Yağmur yağdığı zaman açılırdı. Onlar çamurda ve suyun içinde secde ederlerdi. Ayrıca H. Ali süslenmiş bir mescide rastlamış ve: *"Bu kilise kime ait?"* demiştir. Zira bu söz onun mescitlere böyle yapmayı uygun bulmadığının işaretidir. Yine Velid b. Abdulmelik, Mescid-i Nebvî süslemsin diye kırk bin dinar göndermişti. Ömer b. Abdulaziz ona rastladı ve *"Fakirler bu mala direklerden daha fazla muhtaçtır."* dedi. Bu konudaki asıl rivayet ise şudur: H. Peygamber: *"İnsanların kalpleri imandan yoksun iken mescitlerin süslenmesi, minarelerin yükseltilmesi kıyamet alâmetlerindendir."*¹¹⁵⁵ buyurmuştur. İmam Serahsî'nin bu hadis hakkındaki yorumu şöyledir: *"Kalpleri imandan yoksun iken"* sözünden maksat, onlar mescitleri süslerler, ancak cemaatle namaz kılmaya devam etmezler. Ya da H. Peygamber bu sözle helal olmayan mallarla süslemeyi veya riya için süslemeyi kastetmiştir. Bu hüküm kişi süslemeyi kendi kazandığı malla yaptığı zamandır. Mescidin malıyla yaparsa günahkâr olur.¹¹⁵⁶

İmam Serahsî bu meselede Hanefî mezhebinin görüşünü şöyle açıklamaktadır: *"Bunda bir sakınca yoktur. Çünkü böylece cemaat çoğaltılmış, insanlar mescitte itikafa girmeye ve namazı beklemek için mescitte oturmaya teşvik edilmiş olur. Bunların tümünde ise ibadet ve taat anlamı vardır. Ameller de niyetlere göredir."* Ayrıca bize mescitlere saygı göstermemiz gerektiği emredilmiştir. Halktan bazı kimselerin anlayışında mescidi süslemenin, onu yüceltme anlamı taşıdığına şüphe yoktur. Bu nedenle, mescidi süsleyen kimsenin, bundan sevap alacağını söylemek de mümkündür. Ayrıca İmam Serahsî bu görüşünü şu dellillerle desteklemektedir: Beytü'l-Makdis'i ilk inşa eden Dâvûd (a.s.)'dır. Ondan sonra Süleyman (a.s.), mescidin inşasını tamamlamış ve kubbenin başına kibrit-i ahmer (kırmızı değerli bir taş) dikerek onu süslemiştir. Kırmızı kükürt o zamanlarda bulunabilen en değerli şeydi. Bir mil uzaklıktan ışık verirdi. Abbas b. Abdulmuttalip de Mescid-i Haram'ı süsleyen ilk kişidir. Ömer b. Hattap da Mescid-i Nebvî'yi süslemiş ve genişletmiştir. H. Osman ise kendi malı ile mescidi daha da büyötmüş ve süslemeye önem vermiştir. İşte bu uygulamalar, mescidi süslemekte bir sakınca olmadığını gösteren delillerdir.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ Ebu'l-Hasen el-Heysemî, Mecma'u'z-zevâid, 2/125; Ali el-Muttakî, Kenzü'l-'ummâl, 3/1330.

¹¹⁵⁵ Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, 9/84; Ali el-Muttakî, Kenzu'l-'ummâl, 14/263.

¹¹⁵⁶ Serahsî, el-Mebsût, 30/283, 284.

¹¹⁵⁷ Serahsî, el-Mebsût, 30/283-285.

Mescidi süslemenin hangi maldan yapılacağı hususu da fakihlerce değerlendirilmiştir. Buna göre mescidin malıyla, mescidin binasını sağlamlaştıran şeyler yapılabilir. Süsleme ise binayı sağlamlaştırma anlamında değildir. Bu nedenle mütevellî heyeti, mescidin malıyla mescidin duvarlarını badana yaptırabilir. Fakat mescidin malıyla duvarlara nakış yapma yetkisi yoktur.¹¹⁵⁸ Böyle yaparsa bunu öder. Çünkü badana yapmakta mescidin binasını sağlamlaştırma anlamı vardır. Duvarlara nakış yapmak ise binayı sağlamlaştırmak değil, onu süslemektir. Bundan dolayı mütevellî mescidin malından harcadığı şeyi öder.¹¹⁵⁹

2.1.12.15. Cami âdâbı ve camilerin dünyevî işler için kullanılması

Mescid kelimesi, Arapça "s-c-d" sülasî fiilinin "sücûd" mastarından türemiş, secde edilen yer anlamında bir mekân ismidir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde müslümanların ibadet ettiği mekânlar, mescid (çoğulu: mesâcid) kelimesiyle ifade edilmiştir. Ancak daha sonraki zamanlarda insanların Cuma namazı kıldıkları ve hutbe okunan mescitler için cami kelimesi kullanılmıştır. Cami, sözlükte, insanları cem' eden, bir araya toplayan anlamına gelmektedir.

İnsanları mescide gelmeye, maddî ve manevî olarak mescitleri imar etmeye teşvik eden birçok âyet-i kerime ve hadis-i şerif vardır. Nitekim Teybe Sûresi'nde: *"Allah'ın mescitlerini Ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır."*¹¹⁶⁰ Hz. Peygamber: *"Bir kimsenin mescitlere gidipgelmeyi alışkanlık haline getirdiğini görürseniz, onun imanına şahit olunuz."*¹¹⁶¹ buyurmuştur. Ayrıca mescit yolunda atılan her adımın sevaba vesile olacağını,¹¹⁶² ve mescide her gidip gelmenin cennette bir konağın hazırlanmasını sağlayacağını bildiren¹¹⁶³ hadisler varid olmuştur. Mescitler, Kâbe'nin birer şubesi olmaları hasebiyle ayrı bir önem ve değere sahiptir. Zira Kâbe, Beytullah yani "Allah'ın evi"¹¹⁶⁴ olarak nitelendirilmiştir. Dolayısı ile mescitlerde müslümanların hâl ve

¹¹⁵⁸ Şeyhîzâde bu konuda şöyle demektedir: "Vakıf yapanlar, kendi zamanlarında mescidi süslemeyi vakıf malından şart koşmuşlarsa o müstesnadır. Ancak bizim zamanımızda (Şeyhîzâde'nin yaşadığı zamanda) caminin imaretinden artanı caminin süslemesine harcamak caizdir. Çünkü zalimler bunları zorla almaktadırlar. Ayrıca camilerin mihrapları ve duvarları üzerine yazılan yazıların düşüp çığnenmesinden korkulduğu için Kur'an'dan yazılması güzel görülmemiştir." (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/ 191).

¹¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/ 283-285; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/ 80; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/111; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/ 431.

¹¹⁶⁰ et-Tevbe 9/18.

¹¹⁶¹ Tirmizî, "İman", 8; İbn Mâce, "Mesâcid", 19.

¹¹⁶² Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 36.

¹¹⁶³ Buhârî, "Ezân", 37.

¹¹⁶⁴ el-Bakara 2/125.

tavırlarının nasıl olması gerektiğini ortaya koyan birtakım ölçüler ve âdâp kuralları tespit edilmiştir.

Fıkıh eserlerinde cami âdâbına uymayan bazı mekruh davranışlar üzerinde durulmuştur. Buna göre camide insanları rahatsız edecek şekilde yardım toplayan dilenciye para verilmesi mekruh görülmüştür. Mescitte kayıp eşya arayıp sormak da mekruhtur. Mescitte şiir okuma konusunda ise fakihler, şiirin içerik ve maksadına göre farklı hükümlerde bulunmuşlardır. İnsanların faydasına olan ilim, hikmet ve Allah'ın nimetlerini hatırlatan şiirlerin okunması güzel görülmüştür. Binalardan, zamanlardan ve milletlerden bahseden şiirler mübah, hiciv ve gayri ahlakî şeylerden bahsedenler haram, güzel yüzden, servi boydan ve saçlardan bahseden şiirler ise mekruhtur. İbn Âbidîn'e göre, mescitte şiir söylemek, satış yapmak, terzilik yapmak gibi hususların mekruh olması, bunların insanlar tarafından camide çokça yapıldığı durumlara mahsustur. Bunlar az ve seyrek olursa mekruh olmaz. Camilerde yüksek sesle zikir yapılması hakkında da farklı rivayetler vardır. Bir rivayette, "...*kulum beni bir cemaat içinde anarsa ben de onu o cemaatten daha hayırlı bir cemaat içinde anarım.*",¹¹⁶⁵ başka bir rivayette ise, "*zikrin en hayırlısı gizli yapılandır.*" buyrulmuştur. Fakihler birbirine muarız manada bulunan hadisleri şöyle açıklamışlardır: Mescitlerde sesli veya sessiz zikirde bulunmanın hükmü, kişinin haline ve duruma göre değişir. Riyadan korkulduğu, namaz kılanlar ya da uyuyanlar rahatsız edildiği durumlarda zikrin sessiz yapılması gerekir. Böyle durumlar yoksa kişiye ve dinleyenlere olan faydası nedeniyle zikrin sesli yapılması daha efdaldır. Ayrıca mescitler, temiz tutulması gereken mekânlar olması hasebiyle ayrı bir yer olması dışında buralarda abdest almak mekruhtur.¹¹⁶⁶

Mescitler, asıl olarak sükûnetle Allah'a ibadet edilen, namaz kılınan, tefekkür edilen, zikir yapılan, Kur'an okunan mekânlar olduğu için, zorunlu durumlar dışında mescitte beşeri bazı iş ve işlemlerin yapılması mescit âdâbına uymadığından hoş karşılanmaz. Örneğin itikâfa giren ve garip (çaresiz ve kimsesiz) kimseler dışında mescitte bir şey yemek ve uyumak mekruhtur. Yiyecek konusunda özellikle soğan, sarımsak, pırasa ve buna benzer pis kokan şeyleri yiyen, ağzı ve üzeri kokan insanlarla, bunlara ilhak edilen kasap, balıkçı, cüzamlı gibi kimselerin de mescide gelmeleri mekruhtur. Zira Hz. Peygamber: "*Her kim sarımsak veya soğan yemiş ise mescidimizden uzak dursun ve evinde otursun.*"¹¹⁶⁷ buyurmuştur. Bu hadise

¹¹⁶⁵ Buhârî, "Tevhid, 15; Müslim, "Zikir", 2.

¹¹⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/433, 434. Bu konuda İmam Şa'rani'den nakille, geçmiş bütün âlimlerin cemaat halinde zikrin uyuyan, namaz kılan veya Kur'an okuyanlar rahatsız olsa bile, mescitlerde ve sair yerlerde yapılmasının müstehap olduğunda ittifak denilmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/ 434.

¹¹⁶⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 24. Başka bir hadiste: "Allah Resûlü mahallelerde mescitler inşa edilmesini, buraların temiz tutulmasını ve güzel kokularla kokulandırılmasını emretti." buyrulmuştur. (Ebû Dâvûd, "Salât", 13; Tirmizî, "Cum'a", 64).

dayanarak fakihler, yukarıda zikredilen meslek sahipleri ile insanları diliyle rahatsız eden kimselerin bile mescide gelmelerinin mekruh olduğunu söylemişlerdir. Dolayısı ile mescitte insanlara rahatsızlık veren her şey mekruhtur.

Mescitte konuşma, dünya kelâmında bulunmanın hükmü konusunda farklı görüşler vardır: Bazıları mutlak olarak mübah söz, mekruhtur derken bazılarına göre de, sırf konuşmak için mescitte oturmak ittifakla mübah değildir. Bazıları ise, konuşmanın mekruh olmasını kötü söze hasrederek mübah sözlerin konuşulmasını câiz görmüşlerdir.¹¹⁶⁸

Mescitlerde dikiş dikmek/terzilik¹¹⁶⁹ ve her türlü dünyevî işler yapmak mekruhtur. Çünkü mescitler, içerisinde bu tür işlerin yapılması için inşa edilmemiştir. Ayrıca bu işler için de vakfedilmemiştir. Nitekim mescitlerin yapılış amacıyla ilgili bir âyet-i kerime: *"Allah'ın yapılmasına ve isminin anılmasına izin verdiği evlerde sabah akşam Allah'ı tenzih ederek anarlar."*¹¹⁷⁰ buyrulmaktadır.

Mescit içinde taziye için üç gün oturmak mekruhtur. Ancak mescit dışında oturmaya ruhsat verilmiştir. Allah rızası için yapıyorsa ilim öğretmek için mescitte ders vermekte ve kitap istinsah etmek için mescitte oturup kitap yazmakta bir beis yoktur. Bunlar ücret karşılığında yapıyorsa mekruhtur; ancak mescit dışında başka bir yer bulamaması gibi zarûret durumlarında yine mescitte yapılabilir. Mescitte alışveriş de câiz değildir.¹¹⁷¹

Mescidde nikah kıyılması müstehap kabul edilmiştir. Buna göre nikahın Cuma günü reşid taraflar ve âdil şahitler huzurunda, nikahtan önce hutbe okumak sûretiyle mescidde kıyılması müstehaptır. Hutbeden maksat akitten önce, *"Hamd Allah'a mahsustur. O'na hamd eder, O'ndan yardım diler, O'na istiğfar ederiz. Nefislerimizin şerlerinden ve amellerimizin kötülüklerinden Allah'a sığınırız. Allah kime hidayet verirse artık onu saptıracak yoktur. Kimi de saptırırsa ona hidayet verecek yoktur. Ben şehadet ederim ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Ve O'nun şeriki yoktur. Ve ben şehadet ederim ki, Hz. Muhammed onun kulu ve elçisidir. Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan Rabbinizden korunun."* şeklindeki cümlelerle Allah'a hamd ü sena ederek teşehhütte bulunmaktır.¹¹⁷²

¹¹⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/435, 436.

¹¹⁶⁹ Mescitte terzilik yapmanın hükmüyle ilgili terzinin, mescidi koruyacağı gerekçesiyle bunun câiz olduğu da söylenmiştir. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/ 379.

¹¹⁷⁰ en-Nûr 24/36.

¹¹⁷¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/446; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/ 379

¹¹⁷² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/66, 67.

2.1.12.16. Cami kapılarının kapatılması/kilitlenmesi

Camiler, insanları ibadet için bir araya toplayan, onları aynı değerler etrafında birleştiren ve kaynaştıran mekânlardır. Ve bu nedenle camiler bütün inananlara açık yerlerdir.

Cami kapılarının kapatılması ile ilgili İmam Serahsî kendi zamanındaki yaklaşımı şöyle belirtmektedir: Hiç kimsenin mescidin kapılarını kapatma gibi bir yetkisi yoktur. Cami cemaatinin mescidin kapılarını kapatmaları hoş karşılanmayıp mekruh görülürken başka birisinin bu tür bir uygulamaya girişmesi kesinlikle hoş karşılanmayacaktır. Bu yüzden mescidi vakfetme işleminin tamamlanması orada cemaatle namaz kılınana kadar askıda kalır.¹¹⁷³

Buradan anlaşıldığı üzere cami kapılarının kapatılmasını fakihler, mekruh görürler. Ancak daha sonraları durum değişince farklı hükümler söz konusu olmuştur. Örneğin Mevsilî *İhtiyâr* adlı eserinde şöyle demektedir: "*Zamanımızda*¹¹⁷⁴ insanların bozulmasından dolayı namaz vakitleri dışında cami kapılarının kapatılmasında bir beis yoktur. Zira camilerdeki eşyalardan ancak bu şekilde emin olunabilir."¹¹⁷⁵ İbn Âbidîn caminin kapılarının kilitlenmesinin mekruh olma gerekçesini namaza mani olmaya benzeyen bir görüntü vermesi olarak nakleder. Zira "*Allah'ın mescitlerinde Allah'ın isminin anılmasını engelleyen ve oraların tahrip olması için çalışandan daha zâlim kim vardır.*" âyeti¹¹⁷⁶ bunun kerahetini gösterir. Bununla beraber mescidin kapılarının kapatılmasının belli bir zamandaki bozulma ile kayıtlanması isabetli değildir. Daha uygun olan görüş, eşyalarının çalınması ve zarar görmesinin söz konusu olduğu bütün zamanlarda namaz vakitleri dışında mescidin kapılarının kilitlenmesinin mekruh olmadığıdır. Böyle bir endişe yoksa namaz vakitleri dışında kapatılması mekruh olur.¹¹⁷⁷

Anlaşıldığı üzere mescitler, Allah'ın evi ve O'na ibadet edilen mekânlar olarak müslümanların her zaman uğradıkları, birlikte namaz kıldıkları, hasbihal ettikleri, birlik ve kardeşlik şuuruna erdikleri buluşma mekânlarıdır. Bu yönüyle her zaman insanların ziyaretine açık olmaları önemlidir. Camilerin müslümanları birleştirici ve kaynaştırıcı rolü de ancak açık

¹¹⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/ 36.

¹¹⁷⁴ Merginânî, *el-Hidâye*'de onu zamanla kayıtlamadı. Bilakis dedi ki: "*Bazı fakihler, "namaz vakitleri dışında caminin eşyasına zarar gelmesinden korkulursa bir beis yoktur."* demiştir. Bu görüş bazılarının ibarelerinde olduğu gibi "*zamanımızda*" ifadesiyle kayıtlamaktan daha güzeldir. Bu görüşün dayanağı ise, zarar korkusudur. Zarar kelimesinin zıddında da, kitlemeningerekli olmadığına dair bir işaret vardır. Tacu's-şeria ise mescide bulunan Mushafları ve asılı kandilleri korumak için kitlemek gereklidir, demiştir. (Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, (Şürunbulâli haşiyesi), 1/ 110, 111). Bir görüşe göre de akşam ve yatsı gibi iki vakit birbirine yaklaştığı zaman mescidin kapısı kapatılmaz. Fakat yatsı ve sabah namazları gibi iki vakit birbirinden uzaklaştığında da kapatılır, denmiştir. (Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/ 190, 191).

¹¹⁷⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/ 446; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/ 110, 111.

¹¹⁷⁶ el-Bakara 2/114.

¹¹⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/428.

tutulmaları ile mümkün olabilir. Dolayısı ile camilere ve içerisindeki eşyalara bir zararın olmadığı durumlarda camilerin her zaman ibadete açık bulundurulması gerekir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ GÜNCEL TARTIŞMA ALANLARI

3.1. İSTİHSAN VE KERÂHİYYE İLE İLGİLİ BAZI GÜNCEL MESELELER

İslâm hukukunda temel bir ilke olarak helal ve haram kılma yetkisi Allah'a aittir.¹¹⁷⁸ İnsanların bir şeyi mutlak olarak helal veya haram kılma yetkisi olmadığı gibi böyle bir teşebbüste bulunmak ise kendini ilah yerine koymak olarak nitelendirilir.¹¹⁷⁹ Kesin sınırlarla birbirinden ayrılmış olan helal ve haramı birbirine eşitlemek veya denkleştirmek ise şirkle aynı anlamda¹¹⁸⁰ kabul edilir.

Helal ve haram olduğu konusunda hakkında açık nass bulunan konulardaki helallik ve haramlık hükümleri taabbudî bir özellik taşır. Zira bunlardaki illet açıkça bilinemediği için zamanın, dönem ve şartların, teknik ilerlemenin gelişmesi ile bu konulardaki hüküm de değişmez, değiştirilemez. Hakkında açıkça haram veya helal hükmü bulunmayan konularda ise "eşyada asıl olan mübah olmaktır" kaidesi gereğince mübahlık hükmü esas alınır.¹¹⁸¹

İslâm hukuku insanın maddî ve manevî bütünlüğünü esas alarak onun her iki yönden gelişimini destekleyici kurallar vaz' etmiştir. Bu çerçevede doğrudan Allah ile kul arasındaki ilişkileri tanzim edici kurallar getirdiği gibi insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen sosyal kurallar da vaz' etmiştir. Helal ve haramlar da Allah ile kulları arasındaki ilişkileri düzenleyen ibadât başlığı altında değerlendirilir ve incelenir.

Tezimizin bu bölümünde inceleyeceğimiz konular esasında dinin korunmasını istediği zarurât-i hamseden olan dinin korunması, canın korunması, malın korunması başlığı altında yer alan meseleleri kapsamaktadır.

3.1.1. Resim

Kur'an'da özellikle yaratma ve rızık konusuna temas eden âyetlerin genel karakteristiğinde önemli bir ayrıntı vardır. Putperestlere karşı Kur'an, insanın yaratılışını anlatarak onun en güzel sûrette/güzel görünümde yaratıldığını dile getirmektedir. İnsanın

¹¹⁷⁸ en-Nahl 16/116.

¹¹⁷⁹ et-Tevbe 9/31.

¹¹⁸⁰ el-Mâide 5/103.

¹¹⁸¹ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 132, 133.

hammaddesinin temelinde *salsal*, *hamein mesnûn*¹¹⁸² yani şekillendirilmiş çamur anlamına gelebilecek balçık-pişmemiş toprak olduğu vurgulanır.

Bu çerçevede insan ve başka varlıkların resminin ve heykelinin yapılması fikhî açıdan önem arz etmektedir. Konunun klasik fıkıh literatüründe ele alınış şekli, daha çok Allah'ın yaratışına benzeme, tapınma vasıtası olma, namazın sıhhatine zarar verme, başka inançların sembolü olma ve dünyayı hatırlatma gibi özellikler taşıması yönüyle olmuştur. Günümüzde bu konular daha karmaşık bir hal almış, bu durum farklı yönleriyle meselenin incelenmesini gerekli kılmıştır. Araştırmamızda resim ve heykel başlıklarında meselenin güncel boyutuna değinmeye çalışacağız.

Türkçede resim denilince bir nesnenin, bir canlının veya doğanın kara kalemle, sulu boya veya yağlı boya ile kağıt, bez ve benzeri bir yüzey üzerine yapılan benzeri tasvir ve timsali akla gelir. Görülen veya hayal edilen şekilleri çizme anlamına da gelen resim, fotoğraf; tarz, şekil; âdet, usûl anlamlarına da gelir. Hukukta ise resim, bazı işlerden veya eşyadan alınan vergi veya harçtır. Resim çekmek ise bir şeyin veya kimsenin görüntüsünü fotoğraf makinesiyle kâğıda geçirmektir.¹¹⁸³ Sûret ise, ilk bakışta gözün gördüğü şey, dış görünüş, şekil, biçim, yazı veya resim kopyası, nüsha anlamına gelir. Aynı zamanda sûret, tarz, yol demektir. Sûret, yüz, çehre ve suratı da ifade eder. Sûret ayrıca bir varlığın dıştan görünen, beş duyu organı ile bilinen yönü anlamına da gelir. Bir yazının kopyasını almak (sûretini çıkarmak), görüldüğü gibi olmamak, olduğu gibi görünmemek (sûreti, siretine uymamak) anlamında deyim olarak da kullanılır.¹¹⁸⁴ Timsal kelimesi, resim, sûret, tasvir anlamında kullanıldığı gibi sembol, örnek, simge anlamında da kullanılır. Timsal-i mücessem, heykel anlamındadır.¹¹⁸⁵ Heykel ise mermer, tunç, taş, pişmiş toprak, bakır, kil, alçı gibi maddelerden yontulup kalıba dökülmek veya yoğrulup pişirilmek suretiyle biçimlendirilen insan veya hayvan şekline denir.¹¹⁸⁶ Sözlükte ağaç veya tahtadan ifadesi geçmemektedir.

Arapçada sûret; şekil, biçim, tür, görünüş ve resim anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁸⁷ Arapça savvera, tesavvera, musavvir kelimeleri de (sa-ve-ra) kökünden türemiştir. "Savvera", bir şeye sûret vermek, sûretli kılmak ve şekillendirmek anlamlarına gelmektedir.¹¹⁸⁸ Tasvir;

¹¹⁸² Salsal, kumla karıştırılmış halis çamur veya çanak, çömlek haline gelmemiş toprak anlamına gelir. Hamein mesnun, kokuşmuş toprak anlamına gelmektedir. bkz. el-Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), "salsal", *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mekteb tahkiki't-turâs fî müesseseti'r-risâle, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1426/2005), 1023; el-Firuzâbâdî, "hamein mesnun", 1207.

¹¹⁸³ İlhan Ayverdi, "Resim", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Baskı, 2006), 3/2575.

¹¹⁸⁴ Ayverdi, "Sûret", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3/ 2861.

¹¹⁸⁵ Ayverdi, "Timsal", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3/3170.

¹¹⁸⁶ Ayverdi, "Heykel", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2/1254.

¹¹⁸⁷ Firuzâbâdî, "sûret", *el-Kâmûsü'l-muhît*, 427.

¹¹⁸⁸ Firuzâbâdî, "savvera", *el-Kâmûsü'l-muhît*, 427.

resim, heykel, sûret veya resim yoluyla izah etmek demektir. Sûret ise, heykel, şekil, kılıç, çeşit ve tür anlamlarına gelir.¹¹⁸⁹ Bu anlamda Kur'ân'da geçen şu âyet dikkat çekicidir: "O Rab ki seni yarattı, sana insan suretinde şekil verdi ve seni dengeli bir varlık kıldı. Seni dilediği suretlerden biriyle terkiib etti."¹¹⁹⁰ "el-Musavvira" kelimesi, kamera anlamında kullanılır. 'Mesele' veya 'mesûle' kökünden¹¹⁹¹ türemiş olan 'timsâl' kelimesi, heykel anlamına geldiği gibi sûret anlamında da kullanılabilir. Bu kelime aynı zamanda elbisedeki resimler, sûretler anlamında da kullanılmıştır. "Timsâlun yu'bed" ise 'kendisine tapınılan sanem' yani put anlamındadır. Hadislerdeki kullanım durumuna bakıldığında bazen sûret kelimesi kullanılırken bazı durumlarda ise timsâl ve temâsîl lafızları kullanılır.¹¹⁹² Hadisleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde bu lafızlarla örtü, yaygı, perde, elbise, duvar, kilim gibi ev eşyası olarak kullanılan eşyaların üzerindeki resimler kastedilmektedir.¹¹⁹³

Sûreti genel olarak iki kısımda değerlendirmek mümkündür:

- a) Canlı veya cansız olan gölgeli sûretlerdir ki bunlar, timsâl-temâsîl yani heykellerdir.
- b) Canlı veya cansız gölgesi olmayan sûretlerdir ki bunlar, bir yüzey üzerine resmedilen, çizilen, şekil verilenler yani resimlerdir.¹¹⁹⁴

Bu anlamda A'râf sûresinin 11. âyetinde: "Sizi yarattık sonra tasvîr ettik." ibaresinde geçen tasvirin dilsel olarak; şekil ver/ilme, estetik biçime büründürme şeklinde anlaşılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bu âyete getirilen bir yorum da şudur: "Önce ruhlarınızı yarattık sonra bedenlerinizi şekillendirdik."¹¹⁹⁵ Gölgesiz resimler günümüzde; elbise, kumaş, halı, kitap, duvar ve tavan gibi düz bir yüzey üzerine uygulanan soyut veya somut nesnelerin çizimi, minyatür, karikatür, süsleme, sembol, teknik resim (proje ve harita çizimleri), sanayi ürün tasarımları, araç tasarımları, mimarî planlar, harita, şema, bilgisayar veya ekran üzerinde çizilen resimler ve fotoğrafları kapsamaktadır.¹¹⁹⁶

¹¹⁸⁹ Firuzâbâdî, "tasvîr", *el-Kâmusu'l-muhît*, 427.

¹¹⁹⁰ el-İnfitar 82/7, 8.

¹¹⁹¹ Mesele ya da mesule, ayak üzerinde dikilip durmak, bir şeyi bir şeye benzetmek, bir şeyi yontarak şekil vermek, ibretlik ceza vermek, faziletli olmak anlamlarına gelir. Bu durumda timsâl, sabit resim ve heykele verilen ad olmaktadır. Bkz. Feyruzâbâdî, "timsal", *el-Kâmusu'l-muhît*, 1364-1365.

¹¹⁹² Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1364-1365.

¹¹⁹³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/79.

¹¹⁹⁴ Tuncay Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/579-582.

¹¹⁹⁵ Sûretin, yaratılış anlamına geldiğine dair açıklamalar için bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîl'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1410/2000), 18/316- 318.

¹¹⁹⁶ Yıldırım, Sipahi. "İstihsân Açısından Resim Ve Heykel". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 525.

Resim ve heykelin hükmünün ne olduğu sorusunda ilk akla gelen kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Cahiliye dönemindeki putperestlik inancıyla ilgili Kur'an-ı Kerim bize somut bilgiler vermektedir.¹¹⁹⁷ Dolayısı ile resim veya heykel denildiğinde ilk akla gelen kavram put kavramıdır.¹¹⁹⁸ Kur'ân'ın en büyük gayesi putperestlik inancını ortadan kaldırıp tevhid akidesini yerleştirmek olduğu için özellikle Mekke'de inen âyetler putperestlik üzerine yoğunlaşmıştır. Mekke bağlamında Kur'an, puta tapmanın zihinsel arkaplanını göstermek için puta tapanların psikolojik tahlillerini yaptığı gibi, putperestlerin çok şiddetli azaba çarptırılacağını da bildirmiştir. Bununla birlikte Kur'an'da doğrudan resim yapmanın aleyhinde herhangi bir yasak söz konusu değildir. Allah'ı bırakıp putlara tapan ve bunları yüce ve kutsal bir varlık gibi sevenlerin, dünyada ve ahirette şiddetli bir azaba uğrayacakları Kur'an'da haber verilmiştir.¹¹⁹⁹ Böylece onlara Allah'ı bırakıp, kendilerine ne fayda ne de zarar verme kudretine mâlik olmayan şeylere tapmanın anlamsızlığı gösterilmek istenmektedir.¹²⁰⁰ Âyetlerden anlaşılacağı üzere Allah, insanların selim akıllarına hitap ederek kendilerine faydası olmayacak resim ve heykel görünümlü putlara tapmanın anlamsızlığını gösterip insanlara "...hiç akletmez misiniz?"¹²⁰¹ diyerek zihinlerini kullanmalarını ve tapınma vesilesi yapılan her türlü sûret ve resimden kaçınmalarını istemiştir.

Meseleyi hadisler bağlamında değerlendirdiğimizde sûret kelimesi, insanın dış görünüşü ve şekli anlamına gelir. Sûret lafzı, ruhu olan ile ruhu olmayan ancak hacmi olan, cisimleşmiş bütün şeyleri kapsamaktadır.¹²⁰² Timsâl ise sadece gölgesi ve ruhu olan canlılar anlamında kullanılmış olmalıdır.¹²⁰³ Böylece sûret, kendisine belli bir şekil verilmiş ve biçimlendirilmiş (tasvîr) heykel ve resim anlamında kullanılabilir.¹²⁰⁴ Buna göre sûret kelimesinden türemiş olan tasvîr kelimesini günümüzde anlaşıldığı şekilde sadece resmetmek ya da çizim olarak anlamak doğru değildir. Aksine tasvir, hem bir şeyi resmetmeyi (çizmeyi) hem de bir nesneye şekil ve biçim verme anlamlarını içerecek şekilde somut bir manayı da ihtiva eden bir anlam genişliğine sahiptir. Zira Allah'ın isimlerinden olan el-Musavvir¹²⁰⁵ kullanımının yanında hadislerde de ifade edilen musavvir kavramı, şekil verme manasına gelir.

¹¹⁹⁷ el-Bakara 2/198; et-Tevbe 28/22; el-Hac 28/33; Kureyş, 101/1-4; Ayrıca bu değerlendirmeler için bkz. Selim Türkan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 32-33. Ayrıca bkz. Harun Ögmüş, *Cahiliye Döneminde Araplar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 271-283.

¹¹⁹⁸ Galip Türkan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006), 8-9, 15; Selim Türkan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 27, 46-47.

¹¹⁹⁹ er-Ra'd 13/33-34; eş-Şuâra 26/93-104.

¹²⁰⁰ el-Yûnus 10/106; el-Hac 22/12-13; el-Furkân 25/55; es-Sebe 34/22. el-Fâtır 35/39-41; ez-Zuhrûf 43/81-87; el-Yûnus 10/15-16; er-Rûm 30/112-13; es-Sebe 34/23, ez-Zümer 39/43-44.

¹²⁰¹ el-Enbiyâ 21/ 51-67.

¹²⁰² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud, 1/ 542.

¹²⁰³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XI, 99.

¹²⁰⁴ el-A'râf 7/11; el-Âl-i İmrân 3/6; et-Teğâbun 64/3; el-Mü'min 40/64.

¹²⁰⁵ el-Haşr 59/24.

el-Musavvir, canlı-cansız bir varlığı yaratırken şekil ve biçim veren demektir. "Savvera" fiili yarattı anlamında Kur'an'da birçok âyette geçer. Ancak bu mana ile resim yapmak arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün değildir. Bununla birlikte "*Azîz ve Celîl olan Allah şöyle buyurmuştur: Benim yarattığım gibi yaratmaya teşebbüs edenlerden daha zalim kim olabilir? Haydi, bir zerre yaratsınlar veya bir tane yaratsınlar ya da arpa tanesi yaratsınlar.*"¹²⁰⁶ ve "*Kıyâmet gününde azapları en şiddetli olan kimseler, sûret yapanlardır.*"¹²⁰⁷ şeklindeki hadislerde, insanın fizikî görünümünün resmini çizenler, Allah'ın taklitçisi (tanrılık özentisi saplantısında) olarak telakki edilmiş ve bu yüzden de ahirette çok şiddetli azaba uğrayacakları ifade edilmiştir. Bu konuda hadislerde zikredildiği gibi Kur'an'da resim yasağına doğrudan işâret eden bir nass bulunmamaktadır. Ancak resmin yasak olduğuna sadece Kur'an'da bir delil olup olmamasına göre hükmetmek doğru olmaz. Hadisleri değerlendirirken de dönemin şartları göz önünde bulundurulmalı ve bu yasağı neden olan hususlar dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla resim yasağının daha çok hadislerden kaynaklandığını bilmek ve kabul etmek isabetli olur. Hukuku şekillendiren en önemli hususlardan biri, mevcut toplumsal/sosyal şartlar olduğu düşünüldüğünde yasağın sebebi ve gayesi daha iyi anlaşılır. Kaldı ki nüzul sürecinde zihin ve kalplerde put/putçuluk henüz kırılmamış ve iman kalplerde kök salmamıştı.

Meselenin klasik fıkıh literatüründeki yerini değerlendirmek açısından Tahâvî'nin *Muhtasâr* adlı eserinde resim ve heykelle ilgili hükümler Kitâbu'l-kerâhe bölümünde incelenmiş konu, namaz ibadeti bağlamında tesâvir ve temâsil kelimeleri üzerinden değerlendirilmiştir. Buna göre namazda, namaz kılanın üstünde, tavanda, baş hizası veya karşısında bulunan resimler ile evde asılı olan ve secde de iki elin arasında bulunan resimlerin namazı bozmayacağı bildirilmiştir.¹²⁰⁸ Burada zikredilen tesâvir kavramı sûretler anlamındadır. Üzerinde sûretler bulunan sedir, kilim, sergi veya yolluk üzerinde namaz kılmakta herhangi bir sakınca olmadığı; ancak sûretlerin üzerine secde gerçekleştirilmesi halinde bunun mekruh görüldüğü araştırmamızın ilgili bölümünde detaylıca zikredildi.

Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinde halı, kilim ve sergi gibi eşyaların üzerinde namaz kılınabileceğinin gerekçesini ve şartını şöyle açıklamaktadır: Müşriklerden bir grup kulluk edinceye kadar sûretleri ululadılar. Dolayısı ile sûretleri yüceltmeye benzeyen her fiil de mekruh olur. Ancak yerdeki eşyalar üzerinde bulunan sûretlere/resimlere basıldığı için bunda yüceltme anlamı olmadığından mekruh olmaz. Bununla beraber bu eşyalar üzerinde

¹²⁰⁶ Buhârî, "Libâs", 90; Müslim, "Libâs", 101.

¹²⁰⁷ Buhârî, "Libâs", 89, 91, 92; Müslim, "Libâs", 96-99; Nesâî, "Zinet", 113. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/286.

¹²⁰⁸ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu muhtasâru't-Tahâvî*, thk. Zeynep Muhammed Hasan Fulâne, Hazırlayan: Sâid Bektaş, (Medine: Dâru'l-beşâiri'l-islâmî, 1434/2013), 8/529.

bulunan resimlerin üzerine secde etmek, öpmek, yanak koymak ululamaya benzediğinden mekruh olur.¹²⁰⁹ Cassâs'ın burada anlatmak istediği sûretleri ululayan kimselerin onları öptüğü ve yanaklarını onlara sürdükleridir. Cassâs bu konuda Hz. Peygamber'in, evinde üzerinde resim bulunan bir perdeyi indirterek kesilip yastık yapılması emri vermesini delil olarak göstermektedir. Burada perdenin asılması, resim ve heykelleri ululamada kâfirlerin fiiline benzediği için nehyedilmiştir. Yastığın kesilip yastık yapılmasına ise izin verilmiştir.¹²¹⁰ Bir rivâyette ise Hz. Peygamber temâsil diye adlandırılan sûretlerin basılmasına, çiğnenmesine ruhsat vermiş; ancak onlara dayanmayı hoş karşılamamıştır.¹²¹¹

Nakışlar ve Levha Resimleri:

Örtü, elbise, kâğıt, duvar, kilim, halı, para ve benzeri maddelerin üzerine çizilen teknik levha veya resimlerin hükmü konusunda maksat dikkate alınır. Eğer bu işlemler putlaştırma, tapınma ve takdîs gibi bir amaç içermiyorsa hüküm ne olacaktır? "*Kıyâmet gününde azabı en şiddetli olan kimseler sûret yapanlardır.*"¹²¹² hadisi hakkında Taberî şu yorumu yapmaktadır: Burada sûret yapanlardan maksat, Allah'tan gayrısına kendisine ibadet edilen bir şeyi bilerek ve onu kastederek tasvir edenlerdir ki böyle bir fiil, kişiyi küfre düşürür. Fakat böyle bir amaç olmaksızın bu fiili yapan kimse âsi sayılır.¹²¹³ Bu cümleden olarak takdîs niyetiyle resimleri asanların aynı hükme tâbi olacağı hükmüne ulaşabiliriz. Ancak ağaç, bitki, deniz, dağ, güneş, ay, yıldız ve benzeri nesneler ile doğal manzara ve eşyalara ait resimleri yapmakta bir mahzur yoktur. Aynı şekilde halı, kilim, duvar, levha, örtü ve elbise gibi somut/maddî cisimlere bu resimlerin yapılmasında da herhangi bir sakınca bulunmaz.¹²¹⁴ Zira rivayetlerden anlaşıldığına göre bu resimler, elbise üzerinde bulunan nakışlar kategorisine girer. Bir insan veya hayvana

¹²⁰⁹ Cessâs, Şerhu Muhtasârî't-Tahâvî, 8/528.

¹²¹⁰ Cessâs, Şerhu Muhtasârî't-Tahâvî, 8/528.

¹²¹¹ Cessâs, Şerhu muhtasârü't-Tahâvî, 8/528-529; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/541, 542. İslâm'da sûret fiili, Allah'ın yaratmasını taklit etme ve puta tapıcılığa teşvik etmesi temel gerekçesiyle yasaklanmıştır. Ancak çocuklara ait oyuncaklar bu hükmün dışında tutulmuştur. Zira onlarda ta'zim ve tapınma bulunmaz. Bu tür oyuncaklarla oynandığı için de onlar hakir görülmekte ve tapınma fiilinden uzaklaşmış olunmaktadır. Namaz esnasında gözü ve zihni meşgul ettiği için çocuk oyuncaklarından kaçınmak gerekir. Bu istisnâ hükmünün dayanağı, Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği hadistir. Hadiste, Hz. Âişe'nin kız bebeklerle ya da kanatlı atlarla oynadığı ve Hz. Peygamber'in Âişe'nin cevapları karşısında azı dişleri görülünceye kadar güldüğü anlatılmıştır. İlgili hadis için bkz. Mâlik, Malik b. Enes b. Âmir el-Esbahî el-Medenî (ö.179), *el-Müdevvene*, (B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/182, 4/456; Değerlendirmeler için bkz. Karadâvî, *el-Haram ve'l-helal fi'l-İslâm*, 110; Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/579.

¹²¹² Buhârî, "Libas", 89; "Müslim", "Libas", 98.

¹²¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/ 80, 18/ 316.

¹²¹⁴ İslam dini tevhid esası üzerine bina edilmiş bir din olduğundan Hz. Peygamber, ne şekilde olursa olsun şirk ile lekelenmemesi için resim ve sûret konusunda çok hassas davramıştır. Bu sebeple İslâm'ın ilk günlerinde ta'zim veya tahkir hangi amaçla olursa olsun resimli eşyaların kullanılmasını yasakladı. Daha sonra İslâm'ın şirke üstün gelip tevhidin gönüllere yerleşmesi ile birlikte resim ve sûretin ta'zim ifade etmeyecek şekilde kullanılmasına izin vermiştir. Hz. Peygamber tevhit ilkesinin korunmasına yönelik olarak kendi kabrine bile ibadet edercesine ihtiram gösterilmesini istememiştir. Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: Başbakanlık Basım evi, 1978), 6/415-419; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 104-106.

ait sûretin yapılması, takdis/tapınma ve ta'zim ile ibadet mekânlarında bulundurma gayesi yoksa bunların yapılmasında bir beis yoktur.¹²¹⁵ Rivayetlerde levha resimlerin, kilim, elbise, duvar ve benzeri yerlere resmedilen sûretlerin haram olduğuna dair herhangi bir delil yoktur.¹²¹⁶ Bununla birlikte Hz. Peygamber'den, sahih olarak gelen rivayetlerde israfçılara ve bayağı şeylere düşkün olan kimselere benzeme sebebiyle Hz. Peygamber'in bunlardan hoşlanmadığını bilmek gerekir.¹²¹⁷ Daha önce bahsi geçen bu manaya gelen hadislerden Yusuf Karadâvî; resimli örtülerle duvarları örtme hükmünü kerahet-i tenzihiye oluşundan başka anlam çıkartılamaz diyerek¹²¹⁸ İmâm Nevevî'nin, "hadiste haram kılmayı gerektirecek bir şey yoktur. Zira Allah (c.c.) böyle emretmemiştir. Dolayısıyla bu ifadeden haram hükmü anlaşılmayacağı gibi vâcib ya da sünnet hükmü de çıkarılamaz."¹²¹⁹ şeklindeki görüşünü gerekçe gösterir. Ancak kuş gibi hayvan resimlerinin kapı ve duvar gibi yerlere asılması ve bu resimlerdeki görüntünün namazdaki huşuya engel olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Hz. Peygamber, kuş nakışı bulunması sebebiyle örtünün göz önünden kaldırılmasını istemiş, evde bulundurulmasına ise bir şey dememiştir.¹²²⁰ Karadâvî, bu hadislerden hareketle "gölgesi olan sûretlerden sakındırılır, gölgesi olmayan resimlerde ise herhangi bir sakınca yoktur" şeklindeki İmâm Nevevî ve Hattâbî'nin görüşüne atıfta bulunur.¹²²¹ Nakış ve benzeri şeylerdeki sûretler Hz. Peygamber' in rivayetlerindeki tehditlerin kapsamında değildir. Bu cansız varlıklara ruh verme imkânı bulunmaz. Zira bu teklifte açık olan husus tehdidin, gölgesi olan ve kendisi olmadan yaşayamayacağı bir organı bulunmayan mücessem sûretleri yapanlara yöneltileceğidir. Sûret, bu halde kendisine ruh verilebilecek durumdadır. Ruh vermek de imkansız olduğundan acziyet, bunu yaşatmaya muktedir olamayan musavvîre râci olur, ona soru sorulur ve azap edilir.¹²²² Karadâvî, yukarıda geçen yaratma hadisindeki tehdidin Allah'ın yarattıklarının hacimli, mücessem birer sûretlerini yapanları/yapmayı kapsadığını, onların bir satıh üzerinde bulunan resimlerini yapmayı kapsamadığını belirtmektedir.¹²²³

Resim ve sûretlerin imal ve isti'mali konusunda diyebiliriz ki, âlimler iki konuda ittifak etmişlerdir. Buna göre ağaç, taş gibi eşya ve manzara resimleri mutlak olarak câizdir. Yine

¹²¹⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/285. Yasak olan sûretler Hristiyanlarda olduğu gibi kilise duvarlarına yapılanlar ile ta'zim ve takrim amaçlı duvarlara asılan örtülerdeki sûretlerdir. Bunun dışında ta'zime delalet etmemek üzere elbise ve örtülerde bulunan sûretler yasak kapsamında değildir. Nitekim Ebû Hanîfe ve İmameyn'in görüşü de bu şekildedir. Bkz. A.y.; Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 6/418.

¹²¹⁶ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 107.

¹²¹⁷ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 107.

¹²¹⁸ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 107.

¹²¹⁹ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 107.

¹²²⁰ Müslim, "Libas", 93; Nesâî, "Zînet", 110.

¹²²¹ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 108.

¹²²² Tahâvî, *Şerhu meân'l-âsâr*, 4/286; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 108.

¹²²³ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslam*, 108, 109.

vesikalık fotoğraflar gibi tâmmü'l-hilka olmayan bedenın bir kısmına ait canlı (zî-hayat) resimlerinin imal ve isti'mali câizdir. İhtilaf edilen nokta ise tâmmü'l-hilka olan resimlerin hükmüdür. Bazı âlimler ta'zim kastı olmaksızın bunların isti'malini kerahetle beraber câiz görürken bazıları da câiz görmemişlerdir.¹²²⁴

Günümüzde resim ve sûretle ilgili tartışma alanı şudur: İlk başta yasak kılınmasında illet olarak görülen tapınmanın modern zamanlarda ortadan kalkmasıyla resim ve sûret yasağının da ortadan kalktığı/kalkacağı görüşüdür. Bu tez, pozitivist ve aydınlanmacı tarih anlayışının etkisi ile ileri sürülmektedir. Bugün putperestlik inancı kalmadığı dolayısı ile sûret yasağının illeti ortadan kalktığı için sûretin de câiz olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira yasaktaki illet sadece putperestlik değildir. Bunda Allah'ın yaratma sıfatıyla ilgili, O'na benzeme, özenme gibi daha üst bir düşüncenin olduğu kabul edilir. Ayrıca sûret ve heykellere cahiliyede olduğu gibi yarı canlı bir varlık olarak bakılması ve onlara kutsiyet atfedilmesi her zaman ihtimal dahilindedir. İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in resminin veya heykelinin yapılmamasının gerisinde de böyle bir gaye yani onu ebedileştirme ve zaman içinde putlaştırma gibi sebepler bulunmaktadır.¹²²⁵ Her sanat dalı, doğduğu çevrenin dünya görüşünü yansıtır. Örneğin heykelin Katoliklerde, resmin Ortodokslarda dinî bir muhteva ile kullanılması, İsa heykel ve ikonlarının evlerde, kiliselerde yer alması ve büyük etkinliklerde/oyunlarda bu resimlerin bir simge olarak kullanılması putperestlik anlayış ve kültürünün daha sofistike bir formatta devam ettiğini gösterir. Dolayısı ile resim, sûret ve benzeri şeylerin haram veya helal olmasında esas olan neye vasıta oldukları, insanları küfre, şirke ve dalâlete yönlendirip yönlendirmemeleridir. İnsanların her devirde belli şeyleri putlaştırma, onlara kutsallık atfetme potansiyelinde oldukları düşünüldüğünde ilkesel olarak resim/sûret yasağının da her zaman var olacağını söylemek mümkündür. Bunun dışında, bir ihtiyaç ve salt estetik duygusunun bir yansıması olarak yapılan resimlerde/sûretlerde¹²²⁶ aslî hüküm olan mübahlığın geçerli olacağını söylemek daha uygun gözükmemektedir.¹²²⁷

¹²²⁴ Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 6/421.

¹²²⁵ Sipahi, *İstihsan Açısından Resim ve Heykel*, 537, 538; Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/581.

¹²²⁶ Bu kapsamda çocuklar için yapılan oyuncaklar, mağazalarda giysileri sergilemede kullanılan cansız mankenler, ilk yardım eğitimi ve benzeri eğitimler amacıyla kullanılan mankenler ile bunların imali maslahat ilkesine binaen câiz görülmüştür. Ayrıca suçluları yakalamak için çizilen robot resimler ve ta'zim amaçlı olmaksızın çekilen resimler (fotoğraf) de câizdir. Bkz. Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, (İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 1441/2019), 376.

¹²²⁷ Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/581.

3.1.2. Heykel

Kur'an'da insanın yaratılışı ile ilgili kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yaratıldığı¹²²⁸ Allah'ın kendi ruhundan üflemesi ile saygıya layık bir varlık olduğundan bahsedilir.¹²²⁹ Ayrıca Mü'min ve Tîn sûrelerinde bu biçimlendirme işinin niteliği üzerinde durulur ve insanın en güzel şekilde sûretlendirildiği anlatılır.¹²³⁰

Kur'an'da heykel kelimesinin karşılığı olarak "temâsil" kelimesi kullanılır. Temâsil kavramı Kur'an'da geçtiği iki yerde iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Birisi put¹²³¹ diğeri de heykel anlamına¹²³² gelmektedir. Temâsîl, timsâl kelimesinin çoğuludur. Timsâl ise canlı veya cansız bir şeyin sûretine mûmâsil tasvir olunan herhangi bir sûrettir. Put kavramıyla ilgili Kur'an'da şu tabirler önemlidir: Put (sanem, vesen), buzağı, temâsil, ensab, tâğût ve salsâl. Ayrıca lât, menât, uzzâ (hübel, is'af, nâile), ved, suvâ, yeğûs, yeûk, nesr de putlara verilen isimlerden bunlardan bazılarıdır.¹²³³ Enbiya sûresinin 52. âyetinde, Hz. İbrâhim'in, yırtıcı hayvan, kuş ve insan şekillerinden yapılmış heykellere tapan babası ve kavmine dediği: "*Sizin tapmakta olduğunuz bu heykeller nedir*"? sözünden kasıt, puta tapma ameliyesidir. Burada temâsîl sadece ve sadece tapınmak için yapılan putları ifade etmektedir. Heykel manasında kullanılan temâsîl kelimesi ile melâike, enbiyâ ve sâlihlerin sûretleri kastedilmiştir.¹²³⁴ Sebe' suresinin 13. âyetinde ise temâsîlin anlamı farklıdır. Cinler Hz. Süleyman için, "*mabetler, heykeller, havuzlar, sağlamca yerleştirilmiş kazanlar yaparlardı.*" Heykelin mutlak olarak yasak olup olmadığı konusunda bu iki âyet-i kerime bize bilgi vermektedir. Mâide sûresi 110. âyetinde İsa (a.s.)'nın çamurdan kuş heykeli yaptıktan sonra ona üflemesi ve kuşun Allah'ın dilemesi ile canlanması sanat için heykel yapmanın sakıncasının olmadığına dair bir delil olarak ileri sürülebilir. Son iki âyet-i kerimde bir heykel yapma işlemi vardır. Bu da peygamberler tarafından yapılmaktadır.¹²³⁵ Süleyman (a.s.) ile ilgili bölüme bakıldığında burada, temâsile tapınmakla ilgili bir durum olmadığı görülür. Zira heykeller, Süleyman (a.s.) için yapılmış ve

¹²²⁸ el-Hicr 15/16-27.

¹²²⁹ el-Hicr 15/ 28-31.

¹²³⁰ el-Mü'min 24/64; et-Tîn 93/4.

¹²³¹ el-Enbiya 21/52.

¹²³² es-Sebe' 34/13.

¹²³³ Klasik kaynaklarda 'sanem-esnâm' ve 'vesene-evsân' olarak geçen Putperestliğin doğuşu ve İbrahim peygamberle ilgili kıssa el-En'âm 74; el-Yûnus 10/18-19; el-Meryem, en-Neml, el-Hac, ez-Zümer, 39 âyetlerinin birlikte değerlendirilerek verilen bilgiler için bkz. Râzî, Ebû Abdullah b. Ömer b el-Hasen et-Teymî Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 14/14, 20/154, 21/543, 26/435, 451, 456.

¹²³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 4/ 609, 610. Halk görsün de onlar gibi ibadet etsinler diye mescidlerde bakırdan, pirinçten, sırcadan mermerden bunların sûretleri yapıldı. 'Böyle tasvirler yapılmasına Süleyman aleyhisselâm nasıl cevaz verdi?' diye sorabilirsin,cevâben derim ki:Tasvir, yalan ve zulüm gibi aklın takbih ettiği şeylerden değildir. Böyle olanlarda şeriatların ihtilâfî câizdir. Bkz. A.y.

¹²³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya, 4/ 609.

bir Peygamber'in de put yapmasından söz etmek mümkün değildir. Timsallerin tapınmak dışında bir maksatla yapıldıklarında şüphe yoktur. Nitekim Kurtubî ve Ebû Hayyan'a göre, bu âyetteki timsalin Allah'ın verdiği bir nimet olarak görülüp ona şükür istenmesi, onun makbul bir şey olduğuna işâret eder. Bu da timsalin cevazına hükmetmenin bir gerekçesidir. Şevkanî de bu âyetin tefsirinde: *"Bu timsaller, peygamberlerin, meleklerin, ulemanın ve salihlerin resimleri idi. İnsanlar bu timsalleri görüp ibadet ve salih amellerini arttırsınlar diye bunlar mescitlere tersim edilirdi. Dolayısı ile Hz. Süleyman'ın şeriatında tasvirin mübah olduğu istidlal edilmiş olmaktadır."*¹²³⁶ Buradan anlaşıldığı üzere mutlak olarak heykelin yasaklığından bahsetmek mümkün değildir. Zira heykel ve put anlamında kullanılan temâsil kelimesi, iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle heykelin yasaklığı, taşıdığı amaç ve anlamdan kaynaklanmaktadır, diyebiliriz.

Sûret/heykel yasağına delil olarak kullanılan bazı hadisleri burada paylaşmak yerinde olacaktır:

Hz. Âişe'den bir rivayete göre Hz. Peygamber, evinde üzerinde salîb (İsa (a.s.)'ın çarmıha gerilişini tasvir eden resim) bulunan her şeyi kırmıştır.¹²³⁷ Bu hadis-i şeriften anlaşıldığı üzere yasaklanan şey haç edinmektir. Nasıl ki kelime-i tevdid İslâm'ın şiarıdır. Aynı şekilde haç da Hristiyanlığın bir simgesi/şiarıdır. Onun bozulması/kırılması resim ve sûret olmasından değil, tevhid dini olan İslâm'ın temel unsurları ile ikame edilmesi içindir. Esasında İslâm, daha başlangıçta tevhid akidesini bütün gönüllere yerleştirmek için Hristiyanlığın teslis inancıyla da mücadele etmiştir.¹²³⁸

Yine Hz. Âişe'den rivayete göre Hz. Peygamber bir seferden dönmüştü. Ben dolabın önüne üzerinde resim ve sûret bulunan ince bir perde koymuştum. Hz. Peygamber onu alıp yırttıktan sonra: *"Kıyamet günü insanlardan azabı en şiddetli olanlar, yaptıkları şeyleri Allah'ın yaratmasına benzeten kimselerdir."* dedi. Hz. Âişe daha sonra bu perdeden bir veya iki yastık yaptıklarını söylemiştir.¹²³⁹

Bu hadis-i şerifte de resmin/sûretin yasaklığına dair açık bir delil yoktur. Zira perde indirilmiş ancak ondan yastık yapılmıştır. Hz. Âişe Hz. Peygamber'in resimli yastığa dirseğini dayamak suretiyle yaslandığını söylemiştir. Anlaşıldığı üzere sûretler yastık yapınca da bulunmaya devam ediyor. Demek ki, burada asıl maksadın putperestlik inancının alâmetlerini

¹²³⁶ Osman Keskiöğlu, İslam'da Tasvir ve Minyatür, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1-4 (Haziran 1961), 12, 13.

¹²³⁷ Buhârî, "Libâs", 90.

¹²³⁸ Keskiöğlu, "İslâm'da Tasvir ve Minyatür", 15.

¹²³⁹ Buhârî, "Libâs", 91; Müslim, "Libâs", 91, 92. Ayrıca bkz. Tahâvî, Şerhu Meani'l-âsâr, 4/283, 284.

herhangi bir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde silmektir. Zira zahiren yukarıda duran bir resim/sûret kendisine tapınıldığı algısı oluşturur.¹²⁴⁰

H. Âişe'nin üzerinde tasvirler olan bir perdesi vardı ve bunu odasının bir tarafına asmıştı. H. Peygamber bunu görünce H. Âişe'ye: *"Bunu şuradan gözümün önünden kaldır. Üzerindeki tasvirler namazda iken hep bana görünüp duruyor."*¹²⁴¹ demiştir. Buradan anlaşıldığına göre üzerinde resim bulunan perde yırtılmamış, namazda tasvirler rahatsız etmesin diye oradan kaldırılmıştır. Ayrıca burada daha genel olarak sûrete tapınma görüntüsü vermemek de amaçlanmıştır. Dolayısı ile buradan mutlak olarak sûretin haramlığına dair bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Fıkıh kaynaklarında da bu mesele namaz bahsinde mevzu bahis edilmiştir. Fakihler, resim ve heykele karşı namaz kılmanın mekruh olduğunu belirtirler. Bununla beraber resimler, arkasında veya altında bulunursa bunda bir beis görmezler. Çünkü yerde serilmiş olan eşya üzerindeki nakışlar ve resimler kendilerine tapılıyor görüntüsü vermezler. Bunların mekruh olmasının sebebi, kendilerine tapılıyor zannı/görüntüsü uyandırmalarıdır. Onun için fukahâyâ göre sûretin hükmü, duvarda asılı olması yani ihtiram mevkiinde bulunup bulunmaması bakımından değişir. Resim, resimli eşya, canlı veya cansız şeylerin tasvirlerinin hükümleri, gölgesi olup olmaması bakımından farklılık arz eder.¹²⁴²

Heykel/sûret ve heykeltraşçılıkla ilgili bir kavram da musavvir kelimesidir. Heykelin ve heykel traşçılığının yasaklığı musavvirle ilgili rivayet edilen edilen bir hadise dayandırılmaktadır. Hadis-i şerifte: *"Her musavvir cehennemdedir. Musavvirin tasvir ettiği her surete kıyamet günü hayat verilir de bunlar cehennemde onu tazib ederler."*¹²⁴³ buyrulmaktadır. Başka bir rivayette ise musavvirlerin durumu şu şekilde ifadelendirilmiştir: *"Allah katında, kıyamet günü azabı en ağır olanlar musavvirlerdir."*¹²⁴⁴ Bu hadislerde geçen "musavvir" kelimesinden kasıt, tapınmak için put yapanlardır. Dolayısı ile her musavvirin ateşte olduğunu anlatan hadis-i şeriften kastedilen mana doğrudan put yapıcılığıdır. Nitekim Zeynüddin b. Ahmed ez-Zebidî tarafından hazırlanan ve Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından Türkçeye çevrilen Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi'nde konu özetle şu şekilde açıklığa kavuşturulmuştur: İslâm'ın ilk yıllarında Mekke ve çevresinde tevhit inancını zihinlere yerleştirmek ve putperestliği ortadan kaldırmak amacıyla H. Peygamber hangi amaçla olursa olsun resim/sûret yapmayı ve böyle eşyaların kullanılmasını mutlak olarak yasaklamıştı. Ancak Medine'ye hicret edildikten ve özellikle Mekke fethedilip asırlarca

¹²⁴⁰ Keskiöğlu, İslâm'da Tasvir ve Minyatür, 18.

¹²⁴¹ Buhârî, "Libâs", 93.

¹²⁴² Keskiöğlu, İslâm'da Tasvir ve Minyatür, 9/ 19.

¹²⁴³ Kâmil Miras, *Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 13 cilt, 5. Baskı. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Başbakanlık Basımevi, 1980), 6/416.

¹²⁴⁴ Buhârî, "Libâs", 89, 91; Müslim, "Libâs", 98.

tapınılan putlar yıkıldıktan sonra ilk zamanlardaki yasaklar hafiflemiş, insanlar tasvirlerle ibadetten uzaklaşınca da ilk dönem âlimleri, tazim ifade etmeyen hayvan ve doğa resimlerinin kullanılmasına cevaz vermişlerdir.¹²⁴⁵ Anlaşıldığı üzere putperestliğin hâkim olduğu bir toplumda dönüşümü sağlamak ve insanları saf bir tevhid akidesine ulaştırmak için Hz. Peygamber tarafından resim ve resimli eşyaların kullanımı bile yasaklanmıştır. Zira insanların sosyo-psikolojik açıdan eski inançlarına dönmemeleri için bu tutum gerekliydi. Ve tevhid inancının toplumun tüm katmanlarına yayılması ve yerleşmesi için putperestliğin izlerini taşıyan unsurların maddî/toplumsal ve manevî/zihinsel zeminde izlerini silmek gerekli idi. Esasında tevhid dini olan İslâm'da, Âdem (a.s.)'dan sonra gelen peygamberler silsilesinde insanların tevhid inancından koparak şirke ve putperetliğe düşmeleri en büyük ve en önemli sapma olarak birçok âyet-i kerimede vurgulanmıştır.

Ayrıca eserin başka bir bölümünde benzer bir açıklama şu şekildedir: *"Tersim ve tasvir (resim ve heykel) bahsinde yegâne sebep-i nehiy, resimlere, sûretlere taabbüd endişesidir. İslâm tevhid dini olduğu için Resûlullah en küçük bir şirk unsurunun bulunmamasına çok ihtimam gösteriyordu. Hatta tevhid inancına en küçük bir leke gelmemesi için kendi kabrine bile ibadet edercesine izhar-ı hürmet edilmesini de istemiyordu. Bu yüzden Resûlullah, İslâm'ın ilk günlerinde ister tazim, ister tahkir, ister ibadet, ister ihanet manasında olsun resimli eşya istimalini mutlak sûrette nehyetmişti."*¹²⁴⁶

Resim ve heykel yasağının hükmü ile ilgili olarak 1931 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltilen bir soruya Diyanet Riyaseti Heyet-i Müşavere Âzâsı Ahmed Hamdi Akseki tarafından bir mütalaa ile cevap verilmiştir. Merhum Akseki, resim ve heykel yasağı konusunda Kur'an'da açık bir delil olmadığı halde hadis-i şeriflerde bununla ilgili yasaklamaların ve ağır ceza ile yapılan tehditlerin bulunmasını resim ve heykelin insanları putperestliğe götürme riskine ve şirki andırma potansiyeline bağlamıştır.

Ahmed Hamdi Akseki konuyla ilgili hadisleri açıklayıcı mahiyette meseleyi şu şekilde incelemiştir:

Allah'a yaklaştırmaya vesile olsun diye put ve sanem edinmek şirk sayılır. Dolayısı ile insanı şirke götüren/aracılık eden şeyler de şirk olur. Hz. Peygamber burada Kur'an'da bulunmayan bir şeyi yasaklıyor değil, aksine Kur'an'da delaleten nehyedilen veseniliğe vasıta olması/olabilmesi yönüyle tasviri ve ittihaz-ı suveri saraheten yasaklamıştır.

¹²⁴⁵ Miras, Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, 12/ 116, 117.

¹²⁴⁶ Miras, Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, 6/ 418, 419.

İttihaz-ı suverin yasaklanmasının ikinci bir illeti de Allah'ın yaratmasına benzeme, özenmedir. Sebe' Sûresi 13. âyet-i kerimesinde Süleyman (a.s.)'ın şeriatinde resim ve heykelin yasak olmadığı görülür. Ancak önceki şeriatlerin bizler için bağlayıcı olması mutlak değildir. Dolayısı ile bu âyete dayanarak timsâle cevaz verilemez. Akseki'ye göre bu âyet, aynı zamanda tasvir ve ittihaz-ı suverin lizatihi haram değil, li gayrihi haram olduğunu gösterir.

Akseki tasvire ve ittihaz-ı süvere maslahatı raciha olması yönüyle cevaz vermektedir. Bu cevazını şu kaide ile temellendirmektedir: "*Seddi zerî'a için haram olan bir şey maslahatı râciha için caizdir.*" Akseki, umum-i belva sebebiyle bazı şeyler serbest olduğu gibi resim de umum-i belvâ, ihtiyaç ve zaruret sebebiyle caizdir. İslam'ın ilk yıllarında resim ve heykel tapınma amacıyla imal ediliyordu. Amaç belli olduğu için heykel yapımı yasaklandı ve bu işi yapanlar (musavvirun) da ağır bir azap ile tehdit edildiler.

Netice olarak merhum Ahmed Hamdi Akseki bu tartışmalı meseleyi şu ilkeler çerçevesinde sonuca bağlamıştır:

- a) Resim ve heykelin hükmüyle ilgili mutlak olarak haramdır sonucuna varılamaz.
- b) Resim ve heykelin önceki şeriatlerde yasaklanmamış olması, onun lizatihi (liaynihi) haram olmadığına bir delildir.
- c) Resim ve heykel lizatihi haram değildir. Seddi zerî'a kaidesine göre haram kılınmıştır. Bu ise geçici yasak hükmü nevindendir. Günümüzde yasağın illeti ortadan kalktığından resim ve heykelin yasak olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır.
- d) Sedd-i zerî'a kaidesi gereği haram olan bir şeyin maslahat-ı râciha bulunduğu da câiz olması da bir kâide-i esâsiyedir. Kendisinde bulunan mefsedet sebebiyle değil de kötülüğe götüren bir vasıta olduğu için yasaklanan fiiller baskın bir maslahat sebebiyle mübah olur. Resim de lizatihi olarak yasaklanmamış, şirke vesile/vasıta olduğu için yasaklanmıştır. Dolayısı ile bir ihtiyaç durumunda yasak ortadan kalkar ve fiil meşru hale gelir.
- e) Yasaklanan bazı fiillerin umûm-i belva sebebiyle câiz görüldüğü malumdur. Umûm-i belva, çokça karşılaşılan ve kaçınılması mümkün olmayan olumsuz durumları ifade eder.
- f) Sonuç olarak yaşadığımız asırda resme duyulan zarûret ve umûm-i belva dikkate alındığında dinî/kutsal bir tazîme vesile oluşturmeyen, Allah'ın yaratmasına benzeme (teşebbüh bihalkillâh) maksadıyla yapılmayan ve kendisinde maslahat-ı râciha ve bir sanat bulunan tasvîr ve ittihâz-ı suverde şer'î bir mahzur olmadığı kanaatindeyim.¹²⁴⁷

¹²⁴⁷ Hasan Yaşaroğlu, "İslâm'da Resim Heykel Yasağı ve Ahmed Hamdi Akseki'nin Konu Hakkındaki Görüşleri," *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 84-91.

3.1.3. Mûsikî

Mûzik (musikî) kelimesinin kaynağı hakkında farklı görüşler olmakla beraber en yaygın olan görüş onun Latince "musica" kelimesinden geldiğidir. Musicanın kökü de mûz (muse)'dir. Musica terimi farklı dillerde benzer bir seslendirme ile telaffuz edilmiştir. Kelime Arapça'da mûsikî, Farsça ve Türkçe'de de musikî şeklinde seslendirilir.¹²⁴⁸ Türkçe'de musikî, insanın duygu ve düşüncelerinin seslerle ifade edildiği sanat veya bu sanata ait eserlerin okunması ve çalınması olarak tarif edilir.¹²⁴⁹ Arapça'da ses ile ilgili bir terim olarak tam mûzik kelimesinin karşılığı olmasa da ona yakın bir kelime olarak "gina" kullanılır. Gina, sözlükte "kendisiyle hoşnut olunan şey, sesin coşkulu bir şekilde terennüm edilmesi, belli bir ses düzeni içerisinde icra edilen ses dizisi, melodi" anlamına gelmektedir.¹²⁵⁰ İbn Sina müziği şöyle tanımlamıştır: "Mûzik, birbiriyle uyumlu olup olmadığı yönünden sesleri ve bu sesler arasındaki zaman sürelerini araştıran riyazî bir ilim"dir.¹²⁵¹ Terim olarak musikînin yaygın tariflerinden biri şöyledir: Mûsikî, bir duygu, düşünce, fikir ya da tabîî bir olayı anlatmak amacıyla, belli bir sanat anlayışı içinde ölçülü ve düzenli sesleri, ritimli veya ritimsiz olacak şekilde estetik olarak bir araya getirme sanatıdır.¹²⁵² Arapçada sesi yükseltme; bir sözü mırıldanma; şarkı, türkû, gazel ve kasideyi heyecan verici tarzda söyleme işi, gina kelimesinin kapsamı içerisindedir.¹²⁵³ Hanefî fakihlerinden Kuhistânî'ye (ö. 962/1554) göre gina, şiir lafızlarının makamlı olarak el çırpma sûretiyle söylenmesidir. Bu üç şart -ses, makam ve el çırpma- olmazsa gina da gerçekleşmiş olmaz.¹²⁵⁴ Bu icraların dinlenilmesi ise semâ' olarak ifade edilir. Ayrıca ginâ ve tegannî kelimeleri çalgı âletlerini kapsayacak biçimde de kullanılmaktadır. Mûzik kelimesinin karşılığı olarak IV. (X.) yüzyıldan sonra elhan kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Başta hadis kaynakları olmak üzere klasik fıkıh literatüründe mûzik kelimesinin karşılığı olarak başka tabirler de kullanılmaktadır. Bu tabirlerin başlıcaları

¹²⁴⁸ Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 Cilt, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/ 257.

¹²⁴⁹ Ayverdi, "Musikî", *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, 2/2152.

¹²⁵⁰ İbn Manzur, "gina", *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir, 5/ 3310; Firuzabadi, "gina", *Kamusu'l-muhit*, 1319.

¹²⁵¹ Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Musiki", 31/ 257.

¹²⁵² İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikî Nazariyatı ve Kudüm Velveleleri*, (İstanbul: Neşriyat Yayınları, 2007), 35

¹²⁵³ Yunus Apaydın, "Musikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/261. Ebu'l-Bekâ (ö. 1094/1683)'ya göre bir şeyin "ginâ" ve "teğannî" olarak sayılabilmesi için, bu sözlerin şiir formatında olması, alkış eşliğinde söylenmesi ve bu alkışın çalgıyla birlikte bir ahenk içerisinde olması gerekir. Bkz. Ebu'l-Bekâ, Eyüp, *Külliyât*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993), 670.

¹²⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 9/ 503.

şunlardır: *Melâhî, elhan*,¹²⁵⁵ *lehv, meâzif, nasb*,¹²⁵⁶ *tagbîr (tağyîr), tağrîd, neşîd, inşâd*,¹²⁵⁷ *niyâhe*,¹²⁵⁸ *savt, terennüm, şiir*.

Çalgı âletleri de farklı isimlerle anılmıştır. Telli çalgılar veter, vurmali çalgılar kub, üflemeli çalgılar ise mizmar olarak adlandırılır.

Müziğin hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre müzik, âlimlerin çoğunluğu tarafından kerih (haram veya mekruh) görülen bir icradır. Bazılarına göre ise gina/müzik mübah olan bir uygulamadır. Müziğin mübah olduğunu söyleyenlerin dayandıkları bazı delilleri ve bunların izahını burada zikretmek uygun olacaktır.

Rûm Sûresi'nde "*İman edip salih amel işleyenler için cennette ağırlanacakları güzel bir bahçe vardır.*"¹²⁵⁹ buyrulmaktadır. Evzâî, bu âyetin Kur'an metninde geçen "yuhberûn" kelimesini açıklarken, cennet ehli kimseler şarkı söylediklerinde cennette bu teganniye tesbih ve takdisle dinlemeyen hiçbir ağacın bulunmayacağını ve Allah'ın yarattıkları arasında İsrâfîl'den daha güzel sesli kimsenin bulunmadığını söylemektedir.¹²⁶⁰

Fâtır Sûresi'nde "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a aittir. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.*" buyrulmaktadır. Zührî ve İbn Cüreyyh "yaratmada arttırır." ibaresini, güzel ses olarak tefsir etmişlerdir.¹²⁶¹

¹²⁵⁵ Elhân, lahn kelimesinin çoğuludur. Lahn ise "kaideli ve besteli ses" demektir. Kıraatte, coşturucu okuyuşlara lahn denilir. (Bkz. Firuzabadi, *Kamusü'l-muhit*, 1230). Sözlükte "nağme, ezgi", demektir. Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçen lahn (Muhammed 47/30) "ima, ta'riz, kinaye gibi örtülü anlatım", hadislerde ise "ezgi, nağme, teganni" gibi manalarda kullanılmıştır. Hz. Ömer'in bir sözünde yer alan lahn "dil, lisan" olarak açıklanmıştır. Bkz. Abdurrahman ÇETİN, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 55.

¹²⁵⁶ Nasb, bir çeşit yolculuk türküsidür. Aynı zamanda bir tür gurbet türküsiydü. Müslümanlar içerisinde Mekke'den Medine'ye hicret edenler, Mekke'ye olan özlemlerini türkülerle (nasb) dile getirirlerdi. Bkz. Mehmet Hoş, "İslam Hukukunda Müzik," (Bursa:Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

¹²⁵⁷ İnşad, daha çok musiki özelliği olan yüksek sesle şiir okuma anlamında kullanılan bir kelimedir. Bkz. Firuzâbâdi, "inşad", 322.

¹²⁵⁸ Niyâhe, "ağlamak (ağıt yakmak) ve başkası için yas tutmak anlamına gelir." (Bkz. Firuzabadi, "niyahe", 246). Hz. Peygamber devrinde ve sonraki her dönemde halk arasında yaygındı. Cahiliye döneminde ölen kişilerin ardından ücret karşılığında kıyafetlerini yırtıp, saç-baş yolarak feryat eden birtakım kadınlar vardı. Bu kadınlar ölen kimselerin arkasından iyiliklerini ve kahramanlıklarını ifade eden ezgiler okur, ses ve hareketleriyle çevredekileri acıya ve kedere boğar, hüznü bir matem havası meydana getirirlerdi. (Bkz. Süleyman Uludağ, "Ağıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/470.

¹²⁵⁹ er-Rûm 30/ 15.

¹²⁶⁰ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 16/ 404-405.

¹²⁶¹ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 17/342.

Gazzâlî, gınanın belli bir mana ifade eden güzel sestem oluştuğunu ve bu güzel sesin de kalbi harekete geçirdiğini belirterek konuyu farklı açılardan incelemiştir. Buna göre güzel ses vezinli ve vezinsiz olmak üzere ikiye ayrılır:

Vezinsiz Güzel Ses: Vezinsiz güzel sesin haram olduğunu söylemek doğru olmaz. Nitekim yukarıdaki "...Allah, yaratmada dilediğini artırır. şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter." yeti buna işaret etmektedir. Zira yette geçen "ziyade" kelimesinden maksat güzel sestir.¹²⁶²

Vezinli (ll, nağmeli) ses: Bu sesler, manası anlaşılan ve anlaşılmayan olarak ikiye ayrılır. Manası anlaşılan seslere örnek olarak şiirler zikredilebilir. Bu sesler kesin olarak mbahırlar. Bir sözün ne manaya geldiğinin anlaşılması onun haram olmasını gerektirmez. Esasında vezinli güzel ses li aynihı haram değildir. Sözün manasına bakılır. Eğer anlamı haram olan şeyleri ifade ediyorsa ister nağmeli olsun ister nağmesiz o zaman haram olur. Manası anlaşılmayan sesler ise hayvanların ve cansızların sesleridir. Vezinli sesler ayrıca çıkış yerlerine göre üç kısıma ayrılır: Cansızlardan çıkan sesler, insanların çıkardığı sesler ve hayvanların çıkardığı sesler. Cansızlardan çıkan sesler, mızmar (flemeli algılar), evtar (telli algılar) ve davuldan gelen seslerdir. Hayvanlardan çıkan sesler ise bülbül, kumru ve bunlara benzer ten kuşlardan gelen seslerdir. Bu sesler hem güzeldir hem de vezne uygun seslerdir. Bu seslerden zevk alınır. Hayvanlardan gelen sesleri dinlemenin haramlığını ileri süren olmamıştır. Bülbül sesine kıyasen insan sesinin ve diğer cansızların sesinin de haram olmaması gerekir. Sesin insan haneresi ile hayvan haneresinden çıkması veya davul, def gibi letlerden çıkması arasında herhangi bir fark yoktur. Bununla beraber melahi (eğlence âletleri), evtar (telli algılar) ve mezamir (flemeli/nefesli algılar) yasaklanmıştır. Bunların yasaklanma sebebi zevk verdikleri için değildir. Bunlar içki ve kadın lemlerini hatırlattığı ve insanları günaha sürüklediği için yasaklanmıştır. şarap içme yasağı geldiğinde insanlar ondan bütünüyle korunmak için şarap küplerini dahi kırmaya başladılar. Ve şarapıların çaldığı evtar ve mezamir de haram kılındı. Ancak içkiyle hiçbir ilişkisi bulunmayan ve şarapıların mtadı olmayan davul ve benzeri çalgıların haramlığı söz konusu değildir. Bununla beraber içkiyi hatırlatan evtar (telli algılar) vezinsiz olsalar ve zevk vermeseler dahi haram olurlar.¹²⁶³

Gazzâlî müzik dinlemenin mübah olduğunu açıkladığı başlık altında yukarıdaki âyet-i kerimeyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Fâtır sresi birinci âyetindeki "yaratmada arttırır." lafzı ile kastedilen güzel sestir. Lokman sresi 19. yet-i kerimesinde "Seslerin en çirkini elbette

¹²⁶² Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi 'd-din*, 6/ 1125.

¹²⁶³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-din*, 6/ 1126-1128.

eşek sesidir." âyeti¹²⁶⁴ mefhumuyla güzel sesin methedildiğine işaret eder. Şayet güzel ses ancak Kur'an okumada kullanıldığı zaman mübah olur demek caiz olsaydı, o zaman güzel seslerden oluşan ve insanın hoşuna giden bülbülün sesini dinlemek de haram olması gerekirdi. Çünkü bülbülün ötmesi de Kur'an okumak değildir. Nasıl ki, anlamsız birtakım sesleri dinlemek câizdir, kendisinden hikmet ve doğru anlamlar anlaşılan bir sesi dinlemek niçin câiz olmasın? Esasında 'şiiirin bir kısmı muhakkak ki hikmettir' sözünün anlamı da bu görüşü destekler."¹²⁶⁵

Müziğin mübah olduğunu savunanlar, görüşlerini konuyla ilgili bazı hadis-i şeriflere dayandırmışlardır. Bu hadislerin bazıları şunlardır: Hz. Âişe'den rivayete göre, "Bir gün (bayram günü) Ebû Bekir (r.a) yanıma geldi. Ensardan mesleği şarkıcılık olmayan iki kız benim yanımda Buas günü ensarın söylediği mersiyelelerden söylüyorlardı (şarkı söylüyor ve def çalıyorlardı).¹²⁶⁶ Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir: "Hz. Peygamber'in evinde şeytanın mizmarı öyle mi!" diye çıkıştı. O gün bayram günüydü. Hz. Peygamber de: "*Onlara ilişme ey Ebû Bekir! Her milletin bir bayram günü vardır. Bu gün de bizim bayramımızdır.*" buyurdu.¹²⁶⁷

İmam Gazzâlî bu hadis-i şerife dayanarak şer'an sevinilmesi gerekli olan durumlarda def çalma, raks, şarkı, kılıç-kalkan oynamak ve buna benzer eğlencelerin tertibinin câiz olduğunu söyler. Hz. Ebû Bekir def çalmayı şeytanın düdüklerine benzetmesine rağmen, burada Hz. Peygamber'in buna karşı çıkması ve yasaklanan çalgı âletlerinin deften başka âletler olduğunu ifade etmesi söz konusudur. Def çalıp söyleyen iki kız telli âletler (evtâr) kullanmış olsalardı o mecliste bulunmak câiz olmazdı. Ve Hz. Peygamber de orada oturmazdı. Bu durum telli çalgılar gibi kadının sesinin haram olmadığına delalet etmektedir. Kadının sesinin haramlığı, ancak fitne korkusu olan durumlarda söz konusu olur."¹²⁶⁸

Hz. Âişe'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "*Habeşliler bir bayram gününde mescitte oynuyorlardı. Hz. Peygamber beni çağırdı, başımı onun omuzlarına koydum. Yoruluncaya kadar onları seyrettim.*"¹²⁶⁹

Bu ve aynı muhtevadaki hadislerle göre bayram gibi sevinç ve neşeli günlerde teganni, raks, def çalma, kılıç kalkan oyunları oynamak mübahtır. Dolayısı ile düğün, ziyafet, doğum,

¹²⁶⁴ el-Lokman 31/19.

¹²⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 6/ 1125-1126.

¹²⁶⁶ Buhârî, "Menakıb", 15.

¹²⁶⁷ Buhârî, "İdeyn", 2; İbn Mâce, "Nikâh", 21.

¹²⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 6/ 1138.

¹²⁶⁹ Müslim, "Salatü'l-ideyn", 4.

sünnet, karşılama ve uğurlama günleri, sevinç ve neşe günleri olduğu için mezkur eğlencelerin tertip edilmesi mübah olmaktadır.¹²⁷⁰

Düğün gibi belli zamanlarda eğlenmeyle ilgili olarak Âmir b. Sa'd (r.a)'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Bir düğün vesilesiyle Karaza b. Kâ'b ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî'nin yanına gittim. Küçük bir kız çocuğu şarkı söylüyordu. Ben de: "Siz Resûlullah'ın arkadaşları ve Bedir ashabından olduğunuz halde sizin yanınızda bunlar (nasıl) yapılır?" dedim. Onlar da: "İster bizimle kalırsın, istersen gidersin. Bize, düğünde eğlenmeye, musibet anında da ağlamaya izin verildi." dediler."¹²⁷¹

Seleme b. Ekva'dan rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber ile beraber gece vakti Hayber'e doğru yolculuğa çıkmıştık. Bu sırada kafilenden bir kimse (şairliği ile tanınan) Âmir b. Ekva'a: "Bize bildiğin şeylerden bir şeyler söyle, dinleyelim" dedi. Âmir devesinden indi ve şu türküyü söylemeye başladı: "Ey Allahım! Sen olmasaydın biz hidayet bulamazdık. Sadaka verip, namaz kılamazdık. Her şeyimiz sana feda olsun, bizi bağışla. Düşmanla karşılaşsak, ayaklarımızı sabit kıl. İçimize huzur ve güven ver. Biz, çağrılınca gideriz. Seslendikçe yardıma erişiriz." Bu sözleri işiten Hz. Peygamber: "*Kim bu sürücü?*" dedi. "Âmir b. Ekva" dediler. Hz. Peygamber: "*Allah onu esirgesin.*" buyurdu."¹²⁷²

Enes b. Mâlik (r.a)'den rivâyete göre: "Hz. Peygamber Medine sokaklarında dolaşırken def eşliğinde şu beyitleri okuyan kız çocuklarına rastladı:

"Biz Neccar kızlarındanız.

Muhammed gibi bir komşudan dolayı ne mutlu bize!"

Bunun üzerine Hz. Peygamber: "*Allah biliyor ki ben de sizi seviyorum.*"¹²⁷³ dedi.

Konuyla ilgili rivayet edilen hadis-i şeriflerin bazılarını burada aktardık. Müziğin hükmüne işaret eden en önemli delil olarak yukarıda zikredilen ilk hadis-i şerif önem arz etmektedir. Zira müziğin mübah olduğunu söyleyenlerin en önemli delili bu hadis-i şeriftir. Meselenin hükmünü ortaya koyma çabasının bir ürünü olarak hadis-i şerifle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır.

Bazı âlimlere göre bu mecliste söylenen şarkılar Arapların Buas gününde söyledikleri şarkılardır. Yoksa bunlar eğlence meclisinde söylenen şarkılar değildir. Bu türden şarkılar da insanları kötülüğe sevk etmez. Ayrıca bu kızların yaptıkları şey, sadece yüksek sesle şiir

¹²⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 6/ 1138.

¹²⁷¹ Nesâî, "Nikâh", 80; Beyhâkî, "Sünen", 7/289; Tahâvî, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4/294.

¹²⁷² Buhârî, "Meğâzî", 38; "Edeb", 90; "Diyât", 17; Müslim, "Cihad ve Siyer", 123.

¹²⁷³ İbn Mâce, "Nikâh", 21.

okumaktır. Gina kelimesi, sesi yükseltme anlamına geldiği gibi "nasb" (gurbet türküleri) ve "hida" (yolculuk türküleri) anlamına da gelmektedir. Çekişli, coşturucu ve kötülüğe sevk edici şarkılar için gina değil, muğanniye kelimesi kullanılır.¹²⁷⁴

Bazılarına göre ise burada müziğin hükmünü belirleyen asıl nokta Hz. Peygamber'in, Ebû Bekir'e söylediği: "*Resûlüllah'ın huzurunda şeytanın düdükleri mi (çalıyor)?"*" sözüdür. Hz. Peygamber'in, "*Ey Ebû Bekir! Her milletin bir bayramı günü vardır. Bugün de bizim bayramımızdır.*" cümlesini bir itiraz ifadesi olarak düşünmek isabetli değildir. Bunu düşünmek delaleten de olsa mümkün değildir. Hadisteki itiraz, Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'in cariyelere tepki göstermesinedir. Hz. Peygamber burada edebî bir kelim ile bir taraftan Ebû Bekir'in çalgı âletlerine itiraz etmesini asıl bir kural olarak kabul etmekte diğer taraftan iki cariye için def çalarak şarkı söylemelerini ikrar etmektedir. Böylece bu işlerin asıl ilkedeki istisnâ olarak ayrı olduğunu ima etmektedir. Resûlüllah bu sözleriyle Hz. Ebû Bekir'e şu mesajı vermiştir: "Sen asıl kurala sarılmakta isabetlisin; fakat bu iki cariye karşı çıkmakta hatalısın. Çünkü bugün bir bayram günüdür."¹²⁷⁵

Bazı âlimlere göre müzik mutlak olarak haramdır. Müziğin hükmünün haram olduğunu söyleyenlerin dayandıkları bazı delilleri burada zikretmek faydalı olacaktır. Bu haramlığın bazı istisnaları olmakla beraber genel bir ilke olarak onlara göre Lokman Sûresi'nde geçen "lehve'l-hadis"¹²⁷⁶ ifadesi müziğin haram olduğuna işaret eder.

Kurtubî, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın "lehve'l-hadis"ten maksadın şarkı olduğu görüşünü nakleder. Bu konudaki en doğru görüşün "lehve'l-hadis" ten maksadın şarkı olduğunu ifade eden görüş olduğunu; zira İbn Mes'ûd, kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederek üç kere bu sözden maksadın şarkı olduğunu söylemiştir. Kurtubî şarkının haramlığı ile ilgili diğer görüşleri naklettikten sonra Ebû Hanîfe ve Kûfe âlimlerinin şarkıyı ve şarkı dinlemeyi mekruh gördüklerini nakleder.¹²⁷⁷

İbnü'l-Arabî bu konuda rivayet edilen bazı hadisleri zikrettikten sonra bunların sahih olmadığını, "lehve'l-hadis" ten maksadın ne olduğu ile ilgili, "şarkı ve çalgı âletleri", "batıl olan şeyler" ve "davul/darbuka" şeklinde üç farklı görüş olduğunu ifade ettikten sonra en sahih olan görüşün "batıl şeyler" olduğunu ifade eden görüş olduğunu belirtir. Taberî'nin "lehve'l-hadis" ten kastın darbuka/davul olduğu görüşünü aktardıktan sonra bunda da iki durum olduğunu

¹²⁷⁴ Hoş, "İslam Hukukunda Müzik," 20, 21.

¹²⁷⁵ Muhammed Nasuriddin Elbanî, *Tahrîmu Alâti't-Tarabî* (İslam Fıkında Çalgı Aletleri), çev. Beşir Eryarsoy, (Bursa: Hadis Yayınları, 2006), 138, 139. (Hoş, "İslam Hukukunda Müzik," s. 22.'den naklen).

¹²⁷⁶ el-Lokmân 31/ 6.

¹²⁷⁷ Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kuran*, 16/457, 462.

söyler. Birincisi, savaş davuludur ki bu, ruhları dirilttiği ve düşmanı korkuttuğu için câizdir. İkincisi oyun, eğlence davuludur ki, bunun hükmü def gibidir. Ayrıca sözü güzelleştirdiği ve kötü sözden salim kıldığı için nikah/düğündeki meşhur eğlence âletlerinin kullanılması câizdir.¹²⁷⁸

Yine İsrâ Sûresi'nde "Haydi, insanlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunmak sûretiyle) çağrınla ayart..."¹²⁷⁹ âyeti ile ilgili İbn Abbas ve Mücahid burada sesteki kastın, gina (şarkı), mizmar (telli ve üflemeli çalgılar) ve lehv (eğlence), Dahhak ise mizmar sesi olduğunu belirtmiştir.¹²⁸⁰

İbnu'l-Kayyim bu âyet hakkında özetle şöyle der: İnsanı Allah'a itaaten alıkoyan her ses şeytanın sesidir. Dolayısı ile şarkı, ağıt yakma, telli ve üflemeli çalgı âletlerinin sesleri şeytanın yoluna hizmet etmeleri sebebiyle şeytana nispet edilen seslerdir. Bu sebeple ilk dönem âlimleri şeytanın sesinin şarkı olduğunu ifade etmişlerdir. Şüphesiz şarkı, Kur'an sesine aykırı olarak kalpleri kışkırtır, huzursuz eder ve kararsız bırakır.¹²⁸¹

İbn Kayyim'a göre Kasas Sûresi'nde geçen "el-leğv"¹²⁸² tabiri umûmî bir mana ifade eder. Her türlü faydasız ve gereksiz şeyi (lağviyyat) içerir. Müzik de faydasız ve gereksiz işlerden olduğuna göre o da bu âyetin hükmüne girer.¹²⁸³

Ebû Âmir el-Eş'arî' den rivayet edildiğine göre: "(Bir zaman gelecek) Ümmetimden öyle topluluklar ortaya çıkacak ki, bunlar zina etmeyi, ipek elbise giymeyi, şarap içmeyi ve meazifi (çalgı aletleri ile eğlenmeyi) helal sayacaklar. Yine birtakım topluluklar, kendilerine ait koyun sürüleri ile dağ başlarına konaklar yapacaklar. Bir fakir, ihtiyacı için onlara gelecek, bunlar (duygusuz insanlar) da fakire: "(Bugün git) yarın gel" diyecekler. Allah (c.c.) da onları bir gece ansızın helak edecek, dağı başlarına yıkacak. Hayatta kalan diğer bir kısmını da kıyamet günününe kadar maymun ve domuz sûretine çevirecektir."¹²⁸⁴

Hanefî fakihlerinden Zeylâî, bu hadisi şarkının haramlığına delil olarak zikretmiştir.¹²⁸⁵

¹²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2003), 3/526.

¹²⁷⁹ el-İsrâ 17/ 64.

¹²⁸⁰ Kurtubî, el-Cami li Ahkâmi'l-Kuran, 13/ 118.

¹²⁸¹ İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Ebî Bekr, *el-Kelam 'ala mes'eleti's-sema'*, (Riyad: Y.y., 1989), 379, 380. (Mehmet Hoş, "İslam Hukukunda Müzik,"s. 28, 29'dan naklen).

¹²⁸² el-Kasas 28/ 55.

¹²⁸³ İbn Kayyim, *Hükmü'l-İslâm fi'l-Ginâ*, 2 (Mehmet Hoş, "İslam Hukukunda Müzik,"s. 31'den naklen).

¹²⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Buhârî, el-Câmi'u-sahîh, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr, (B.y.: Dâru Tavki'n-Necat, 1422/2001), "Eşribe", 7 (No:5590).

¹²⁸⁵ Zeylâî, Fahrreddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzu İnaye, (Beyrut: Y.y., 1420/2000), 6/13. (Mehmet Hoş, "İslam Hukukunda Müzik,"s. 34'den naklen).

Nafi' den rivayet edildiğine göre: "İbn Ömer (r.a) defasında zurna sesi işitti. Parmakları ile kulaklarını tıkayarak yoldan çekildi ve 'Ey Nafi bir şey işitiyor musun?' dedi. Ben de 'Hayır' dedim. Bunun üzerine parmaklarını kulaklarından kaldırdı ve 'Ben Hz. Peygamber ile beraberdim. Bunun gibi bir şey işitti ve aynen böyle yaptı.'"¹²⁸⁶

Hanefi fakihlerinden İbn Âbidîn bu hadisi şerife dayanarak çalgı âletlerinin haram olduğunu söylemişlerdir.

Enes b. Malik (r.a)'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: *"İki ses vardır ki, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir: Nimet zamanı mızmar çalma (telli ve üflemeli çalgı aleti) ve musibet anındaki ses (ağıt)."*¹²⁸⁷

Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında tüm eğlence âletlerinin, mücerred ginanın ve onu dinlemenin haram olduğuna dair bilgiler vardır. Hatta nöbetçinin, elindeki sopayı nağme yapmak için vurup şarkı söylemesi de haram kabul edilir. İmam Serahsî, şarkı söylemenin, ağıt yakmanın, zurna ve davul çalmanın masiyet olduğunu dolayısı ile câiz olmadığını söyler.¹²⁸⁸

Buraya kadar müziğin haram olduğunu kabul edenlerin dayandıkları belli başlı âyet ve hadislerin neler olduğunu açıkladık. Konuyla ilgili âyet-i kerimelere bakıldığında müziğin haram olduğuna dair sarih bir ifade bulunmamaktadır. Müziğin mutlak helallğine dair de açık bir nas söz konusu değildir. Lokman Sûresi 6. âyet-i kerimesinde eğlendirici sözden (lehve'l-hadis) ne kastedildiği sorusu meselenin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Lehve'l-hadis hakkında sahabe ve tabiîn âlimlerinin görüşü bu ifadedeki anlam kapalılığını gidermektedir. Örneğin yukarıda geçtiği üzere Abdullah b. Mes'ûd'a, bu âyette geçen "eğlence amaçlı boş söz"den kastın ne olduğu sorulduğunda, o da Allah'a yemin ederek onun "şarkı" olduğunu söylemiş ve bunu üç kere tekrar etmiştir."¹²⁸⁹ Bu açıklama, "lehve'l-hadis" lafzındaki kapalılığı kaldırmıştır. Lehve'l-hadisle ilgili müfessirlerin tercihleri de meselenin farklı şekilde anlaşılabilirliğini ve icthadî bir durum olduğunu ortaya koymaktadır.

İmam Gazzali "lehve'l-hadis"e dayanılarak müziğin haram olduğunu söylemenin doğru olmadığını belirterek bu âyetin ifade ettiği manayı şöyle açıklamaktadır: Boş sözler ve yalanlar

¹²⁸⁶ Ebû Dâvud, "Edeb", 60. Ebû Dâvûd'un bu hadisin münker olduğunu söylemesine rağmen Seharenfurî, hadisin güvenilir ravilerce rivayet edildiğini ve bundan daha güvenilir ravilerin hadislerine de aykırı olmadığını söyleyerek bunu kabul etmemektedir. Bkz. Sehârenpûrî, Halil b. Ahmed, Bezlû'l-Mechud, fi halli Ebî Dâvûd, (Beyrut: Y.y., ts.), 19/166. Bazı âlimlere göre bu hadisin haramlığa delalet ettiğini söylemek doğru değildir. Zira Hz. Peygamber kendi kulaklarını kapatmakla birlikte İbn Ömer'in kulaklarını kapatmasını istememiştir. Bkz. (Hoş, "İslam Hukukunda Müzik,"s. 37, 38'den naklen).

¹²⁸⁷ Heysemî, *Mecma*, 3/ 13.

¹²⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/37, 38. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 513; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/362. Osmanlı toplumunda düğünlerdeki müzikle ilgili farklı fetvalar için bkz. Huzeyfe Çeker, *Osmanlı Fetvalarında Musikî*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 319-345.

¹²⁸⁹ Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kuran*, 16/457, 462.

uydurarak dinini satıp insanları saptırmaya çalışanların bu yaptıkları işlerin haram olduklarında bir şüphe yoktur. Bununla beraber bütün şarkıların dini satmak veya insanları doğru yoldan saptırmak anlamına geldiği söylenemez. Lokman Sûresi 6. âyet-i kerimesinin ortaya koyduğu mana ve maksat, insanları doğru yoldan sapıtmak, dinlerini verip dünyalığı satın almak için söylenen her türlü şarkı ve çalgılardır. Şayet bu maksat, Kur'an okuyan kişide bulunursa bu kıraat de haram olur.¹²⁹⁰

Hanefî mezhebinin son dönem âlimlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Hanefî mezhebi âlimlerinin "lehve'l-hadis" lafzının her türlü ginayı kapsadığı, dolayısı ile buna istinaden mutlak şarkının mekruh olduğu görüşünü aktardıktan sonra kendisi *Fefhu'l-Kadir*'den nakille gina lafzının haramlığı konusundaki görüşünü kısaca şöyle açıklamaktadır: Haram olan teganni, hayatta olan belli bir erkeğin veya kadının vasıflarını anlatan, insanı içki içmeye sevk edecek şekilde içkinin vasıflarını anlatan sözler, melodik söyleyişler, müslim veya gayri müslim olsun bizzat o kişiyi kastederek söylenen hicivli sözlerdir. Bunun dışında belli bir kişiyi kastetmeksizin şiir söyletmek, fesahat ve belagat göstermek amacıyla söylenen hicivli sözler haram değildir. Ayrıca çiçekleri, kokuları ve suları anlatan şiir ve tegannilerin de haram olmasının bir delili yoktur. Ancak bunlar bir çalgı eşliğinde söylendiğinde, çalgılar nasihat ve hikmet amacıyla kullanılsa da bu söyleyiş gina sayıldığından bundan kaçınmak gerekir.¹²⁹¹

Ayrıca İbn Âbidîn, çalgı âletlerinin (âlâtü'l-lehv), zatından dolayı haram (haram li aynihi) olmadığını, dinleyendeki veya kullanandaki bazı özelliklerden dolayı haram olduğunu belirtir. Haram veya helal olusun bunlardan birisiyle belirleneceğini söyler. Devamında meseleyi şöyle tavzih eder: Görmez misin ki, bu âletlerin çalınması, dinleyenin niyetine göre bazen haram bazen de helal olmaktadır. Genel bir kaide şöyledir: "İşler maksatlarına göre değerlendirilir."¹²⁹² Bu çerçevede Hanefî mezhebinde, lehv (oyun ve eğlence) içermeyen yalın müzik hakkında kalbi hassas hale getirip yumuşattığı için bir sakınca olmadığı görüşü vardır. Kişinin yalnızlığını gidermek için şarkı söylemesi de aynı şekilde câizdir.¹²⁹³

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bahsi geçen âyetteki "lehve'l-hadis"ın şarkı anlamına gelmediğini şu şekilde açıklamaktadır: Müfessirlerin çoğu bunu şarkı ile tefsir etmişlerse de muhakkik âlimlerin çoğuna göre bu, zahiri üzere genel manada alınmalıdır. Zira

¹²⁹⁰ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyau Ulümi'd-din*, 6/ 1148

¹²⁹¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 502, 503. İbn Âbidîn eğlence âletlerinin (âlete'l-lehv) kullanılması hakkındaki esas görüşünü şöyle açıklamaktadır: Çalgı âletlerinin bizzat kendisi haram değildir. Eğer onu dinleyen ve çalan eğlence kastı ile (kasti'l-lehvi) bunu yaparsa o zaman haram olur. Dolayısı ile meşru maksatlar için bu âletlerin kullanılmasının caiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 505.

¹²⁹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/ 505.

¹²⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/20; Molla Hüsrev, *Dürer*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2023), 2/380; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 3/226.

bu âyetin nüzul sebebi ve lehve'l-hadis'in siyak-sibakı umûm manasına alınmasını gerektirmektedir. Nitekim âyetin devamında bilmeyerek Allah'ın yolundan saptırmak, işin âkıbetini sezdirmeden dini, ahlakı bozmak ve bu şekilde Allah'ın yolunu eğlence yerine koymaktan bahsedilmesi bu görüşü destekler niteliktedir.¹²⁹⁴

Müzikle ilgili açıklanan bilgilerden sonra şunu söylemek mümkündür: Müziğin/sesin iyi/ma'ruf veya kötü/münker olduğuna dair Kur'an'da açık bir delil bulunmamaktadır. Bu durum müziğin Kur'an'ın temel prensipleri çerçevesinde incelenmesini gerekli kılar. Müziğin hükmü hakkında önceden beri lehte ve aleyhte farklı düşünceler serdedilegelmiştir. Bazı âlimler onun helal/mübah, bazıları da onu münkerâtan kabul ederek haram olduğunu bildirmiştir. Kimileri de daha farklı sonuçlara ulaşmaya çalışmışlardır. Müziğin lehinde ve aleyhinde ortaya konulan delillere baktığımızda onun mutlak olarak yasaklanmadığı, aksine mübah olduğu hükmüne ulaşmak mümkündür. Hemen bütün âlimler faydalı olan müziğin mübah olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla beraber müzik, haramın işlenmesine vesile kılınırsa bu durumda hükmü harama dönüşür. Daha açık ifadeyle müzik, uygulama ve sonucu itibarıyla lehv (zevk ve eğlence) özelliği taşıyorsa bu müziğin yapılması ve dinlenmesi haram olur. Öyle ki, müzikte fazlasıyla bulunan lehv (zevk ve eğlence) unsuru sebebiyle insanlar aslî görevlerinden, iman ve ahlaktan uzaklaşır, zevk ve eğlence peşinde koşan bir topluluk oluverir. Nitekim bu unsurları taşıması nedeniyle içinde isyan, tuğyan, küfür, cinsellik gibi harama yol açan bir müziğin ne söylenmesi ne de dinlenmesi câiz değildir.¹²⁹⁵

Esasında müziği bir tedavi aracı olarak keşfetmiş ve kullanmış bir kültürün mensupları olarak yeterli delil olmaksızın vaktiyle sosyolojik gerekçe ve amaçlarla verilmiş olan hükümleri olduğu gibi günümüze taşımak doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Bu dar yaklaşım sebebiyle doğal tedavi aracı olan müzikten insanları mahrum etmek isabetli bir tutum olarak gözükmemektedir.

3.1.4. Karşı Cinslerin Tokalaşması

İnsanların birbirlerine karşı sevgi, saygı, tebrikleşme, akitleşme ve benzeri şeylerin göstergesi olarak uyguladıkları tokalaşma, günümüzde de farklı şekil ve usûllerde varlığını devam ettirmektedir.

¹²⁹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Haz.: Asım Cüneyd Köksal- Murat Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 4/ 509, 510.

¹²⁹⁵ Pehlül Düzenli, "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", *Ma'rife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Güz 2001), 57, 58. Ayrıca Bkz. Yusuf Karadâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslâm*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 13. Baskı, 1400/1980), 294, 295; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 527, 528.

Türkçede karşılıklı olarak birbirinin elini sıkma, el sıkışma anlamına gelen tokalaşma¹²⁹⁶ kelimesinin karşılığı olarak Arapçada musafaha tabiri kullanılır. Musafaha, "safh" kökünden türemiştir. Safh ise, insanın yanı, bir şeyin yan tarafı, kenarı anlamına gelir. Musafaha ise avuç içini avuç içine koymak sûretiyle birleştirmek ve yüz yüze gelmek anlamına gelir.¹²⁹⁷ Tokalaşma, ellerin içleri birleşecek şekilde yapıldığından buna musafaha denilmiştir. Musafaha esasında selâmlaşmanın bir parçası sayılır. Kur'an-ı Kerim'de musafaha kelimesi yer almamakla birlikte safh kökünden türevleri yer almaktadır.

Tokalaşma farklı kültürlerde de olsa genellikle aynı maksatlar için uygulanagelen bir âdettir. Tokalaşmada maksat, genellikle teşekkür etme, karşılaşma, ayrılma, anlaşma, iyi dilekte bulunma, tebrikleşme, antlaşma ve centilmenlik gibi amaçlardır. Farklı cinslerin tokalaşmasında bütün toplumlarca kabul edilmiş bir usûl bulunmamaktadır. Örneğin Rusya, Gürcistan, Azerbaycan ve Kazakistan gibi ülkelerde tokalaşmada, öncelikle bayanların el uzatması beklenir. Orta ve Güney Amerika ülkelerinde ise karşıt cinslerin tokalaşmasında öncelik sonralık söz konusu olmaksızın tokalaşanlar el uzatır ve göz teması sağlarlar. Hindistan'da kadınlar genellikle toplum içinde erkeklerle tokalaşmazlar. Ukrayna'da kadınlar ne diğer kadınlarla ne de hemcinsleriyle tokalaşmayı tercih etmezler.

Buradan anlaşıldığı üzere, Müslüman erkek ya da kadınların karşıt cinsleri ile tokalaşmamaları başka kültürlerce yadırganacak bir davranış tarzı değildir. Esasında müslüman için uygun ve doğru olan tutum, başka kültür mensuplarına özenmek ve onları taklit etmek değildir. O, sosyal ilişkilerini dininin ilke ve esasları doğrultusunda düzenler. Bu nedenle kültürel değişim, yozlaşma ve modernleşme gibi olgular, tokalaşmada sünnetin ve müçtehitlerin tayin ve tespit ettiği çerçevenin terkedilmesini veya onun belli bir döneme hasredilmesini gerektirmez.¹²⁹⁸

Müslüman toplumlarda tokalaşma olgusu aynı zamanda bir kültür ögesidir. Bu yönüyle zaman içinde bir tokalaşma âdâbı oluşmuştur. İnsanlar sıkça karşılaştığında selamlaşma ve tokalaşma ile birbirlerine olan sevgi, muhabbet ve nezaket duygularını ifade ederler. Tokalaşma esnasında elin hızlıca çekilmemesi, ilk elini uzatanın elini çekmesinin beklenmesi, elini ilk uzatmanın daha faziletli olduğu, sağ elle ve güler yüzle yapılması tokalaşmanın âdâbından sayılan hususlardır. Ayrıca kendisi ve karşı taraf için dua etmek, Hz. Peygamber'e salavat getirmek tokalaşma usûlündendir. Tokalaşma şekliyle ilgili olarak farklı görüşler ileri

¹²⁹⁶ Ayverdi, "Tokalaşma", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3/3177.

¹²⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 4/ 2455, 2456.

¹²⁹⁸ Şemsettin Ulusal, "Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 358, 359.

sürülmüştür. Bazılarına göre tokalaşma tek elle yapılır. Bazılarına göre ise sağ elle tokalaşılır ve sol eller, onların üzerine konulur. Bu, sünnet olan şekildir.

Fıkıh âlimleri karşılama, karşılaşma ve sözleşme/biatleşme durumlarında tokalaşmanın sünnet olduğu hususunda ittifak halindedirler. Genel olarak tokalaşmanın önemiyle ilgili Hz. Peygamber'den bazı rivayetler söz konusudur. Bir rivayette: *"İki müslüman karşılaşır ve tokalaşırlarsa ayrılmadan önce Allah onların günahlarını affeder."*¹²⁹⁹ buyrulmaktadır. Yine tokalaşmanın kalpteki kin duygularını gidereceği,¹³⁰⁰ selâm nasıl güven vermenin bir işareti ise gülyüzle musafahanın da onun te'kidi olduğu ve Hz. Peygamber'in ashabıyla musafaha ettiği, ashabin da kendi aralarında musafahalaştığı¹³⁰¹ şeklindeki rivayetler, tokalaşmanın sünnetteki yeri ve önemini gösteren delillerdir.¹³⁰²

Tokalaşmanın usûl, âdâp ve sünnetteki yeri ile ilgili bu bilgilerden sonra bizim üzerinde duracağımız husus modern dönemlerde ortaya çıkan farklı cinsler arasındaki tokalaşmanın îslâm hukuku açısından incelenmesidir. Günümüzde bu konuyla ilgili yaklaşımlara geçmeden önce klasik dönem fıkıh âlimlerinin özellikle de Hanefî mezhebinin temel metinlerinde konunun nasıl incelendiğini, hangi çerçevede ele alındığını kısaca görmek faydalı olur.

Klasik fıkıh literatüründe karşı cinslerin tokalaşması meselesi gündelik hayatta dostluk, sevgi ve saygıyı güçlendirici davranışlar çerçevesinde değil, namahremle birlikte bulunma âdabı, ona bakma ve dokunma gibi kadın-erkek ilişkilerinin sınırlarını tespit edici bir mesele bağlamında ele alınmıştır. Buna göre tokalaşma dört farklı sınıflama ile ortaya konmuştur:

a) Kişinin ebediyyen evlenmesi haram olan kadınlarla tokalaşması. Bunlar nesep, süt akrabalığı ve sıhriyet ile kurulan akrabalıklardır. Nesep yoluyla evlenilmesi ebediyyen haram olanlar şunlardır: Anneler, kız çocukları, kız kardeşler, halalar, teyzeler, erkek kardeş kızları ve kız kardeş kızlarıdır. Süt emme yoluyla kurulan akrabalıklar şunlardır: Sütanneler, sütkızlar, sütkardeşler, süt halalar, süt teyzeler, süt emme nedeniyle kardeş olan bir erkeğin kızları, süt emme nedeniyle kardeş olan bir kadının kızları. Sıhriyet yoluyla kurulan akrabalar ise babanın sonradan evlendiği kadınlar ile dedenin sonradan evlendiği kadınlar, çocuğun hanımı, kayınvalideler, hanımının önceki eşinden olan kızı (torunları). Bunlarla tokalaşılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bazı fakihler bu sınırı, sadece usûl, fûru ve nesep yoluyla akrabalığa hasrederler.

¹²⁹⁹ Tirmizî, "İsti'zan", 31/2727.

¹³⁰⁰ Muvatta, "Hüsnü'l-hulk", 16.

¹³⁰¹ Buhârî, "İsti'zan", 27.

¹³⁰² Nebi Bozkurt, "Tokalaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/217-219.

b) İleri yaşta olanlarla tokalaşma. Hanefilere göre mahrem olmasa da yaşlılarla tokalaşmakta bir sakınca yoktur.¹³⁰³

c) Küçüklerle tokalaşma. Malikî mezhebi dışındakilere göre küçüklerle tokalaşılmasında bir sakınca bulunmaz.

d) Karşı cinsten genç ve orta yaşta olanlarla tokalaşma.

Mahrem olanlar dışında karşı cinsten genç ve orta yaşlı olanlarla tokalaşmaya ilk dönem fakihleri cevaz vermemiştir. Musafahayı câiz görmeyenler Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmadığını bunun yerine sözle biat aldığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Hz. Âişe, *"Ey iman edenler! Mü'min kadınlar hicret ederek size geldiklerinde -Allah imanlarını daha iyi bilmekle beraber-siz onları imtihana tabi tutun. Eğer mü'min olduklarını bilip anlarsanız, onları kâfirlere geri vermeyin. Mü'min kadınlar, onlara helal değildir, o kâfirler de mü'min kadınlara helal olmazlar. Onlara (kocalarına) harcadıkları şeyi iade edin. Mehirlərini verdiğiniz takdirde bu kadınlarla nikahlanmanızda size bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikahınız altında tutmayın. Siz harcadığınız mehri talep edin, onlar da harcadıklarını talep etsinler. İşte bu Allah'ın hükmüdür. O, aranızda böyle hüküm veriyor. Allah her şeyi çok iyi bilen ve hükmünde isabet edendir."*¹³⁰⁴ âyeti gereğince Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmadığını onlardan sözlü beyat aldığını söylemiştir.¹³⁰⁵ Yine Hz. Âişe: *"Vallahi Rasûlullah'ın eli biatleşme esnasında hiçbir kadının eline değmedi. O ancak söz ile biat aldı."*¹³⁰⁶ demiştir.¹³⁰⁷ Bir başka hadiste Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmam dediği¹³⁰⁸ rivayet edilmiştir.

Hanefî mezhebine göre erkeğin kadının yüzüne ve avucuna dokunması helal değildir. Şehvet hissetmeyeceğinden emin olsa dahi böyledir. Hanefilerin bu görüşlerinin gerekçesi şu rivayettir: *"Kim bir kadının eline dokunursa, kıyamet günü avucuna kendisini diğer mahlukattan ayıracak kadar bir kor parçası konulur."*¹³⁰⁹ Hanefilere göre hür bir kadın, erkeğin avret mahallinin dışındaki kısımlara bakabilir. Ancak bu yerlere dokunamaz. Çünkü dokunmanın hükmü bakmaktan daha ağırdır. Hanefî mezhebinin temel metinlerinde erkeğin kadına dokunması ile ilgili şu görüşler yer almaktadır:

¹³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/154; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/366; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/432.

¹³⁰⁴ el-Mümtehhine 60/10.

¹³⁰⁵ Buhârî, *"Ahkâm"*, 49; Müslim, *"İmâret"*, 21.

¹³⁰⁶ Buhârî, *"Şurût"*, 1.

¹³⁰⁷ Bozkurt, *"Tokalaşma"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/218.

¹³⁰⁸ A. b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/ 459; İbn Mâce, *"Cihad"*, 43. Tokalaşma ile ilgili rivayet edilen hadislerin semantik açıdan analizi için bkz. Ahmet Keleş, *Kadınlar İle Tokalaşmanın Haramlığını Bildiren Hadislere Semantik Bir Analiz*, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 14/3-4, (2001), 517-528.

¹³⁰⁹ Bu hadis sahih hadis kitaplarında bulunamamıştır. Zeyla'i hadisi garib olarak niteler. Bkz. ez-Zeyla'i, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye li Ehadisi'l-Hidâye*, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 1418/1998), N/240 (Hadis No: 7301).

Şehvet korkusu olmasa dahi erkeğin yabancı bir kadının yüzüne ve eline dokunması helal değildir. Buradaki haramlık hükmünün illeti fitne korkusudur [li enne'l-hurmete li havfi'l-fitneti].¹³¹⁰

Kâsânî'ye göre, iki organa (el ve yüz) dokunmak helal değildir. Zira dokunmak için bir zarûret yoktur. Dokunmak, şehveti harekete geçirir ve görmenin ötesinde şehveti tahrik eder. El ve yüze bakmanın câiz olması, ondan daha üstte olan dokunmanın câiz olmasını göstermez.¹³¹¹

Hidâye'de ifade edildiğine göre erkeğin, şehvetinden emin olsa da, yabancı bir kadının eline ve yüzüne kendi eliyle dokunması helal değildir. Zira bu konuda zarûret hali ve kaçınılmaz bir durum [in'idami'z-zarûreti ve'l-belva] yok iken dokunma/tokalaşma haram olur.¹³¹²

Mevsîlî, İbrâhim Halebî ve İbn Âbidîn'e göre erkeğin, şehvetten emin olsa dahi yabancı bir kadının elini tutması ve yüzüne dokunması câiz değildir. Zira dokunmak bakmaya göre daha ağır olup dokunmak neticesinde şehvetin uyanması daha çoktur.¹³¹³

Elmalılı Mümtahine Sûresi 12. âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in kadınlarla biatının nasıl olduğuna dair bazı rivayetleri naklettikten sonra şöyle demektedir: Meşhur ve itimat edilen görüş şudur ki Rasulüllah kadınlarla musâfaha etmemiştir.¹³¹⁴

Meseleyi günümüzün değişen sosyal şartları ve ilişkileri bağlamında değerlendiren fakihlerin görüş ve gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz:

Günümüzün önemli fakihlerinden Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022) Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmadığına dair rivayetleri zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Hz. Peygamber'in bir şeyi terketmesi o şeyin zorunlu olarak haram olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber, bir şeyi haram, mekruh, hilaf-ı evlâ olduğundan veya ondan hoşlanmadığından terkedebilir. Karadâvî mahrem yakınlar dışındaki yenge, kuzen, amca kızı, eşin annesi ve kardeşi gibi yakınların ve diğerlerinin birbirleri ile tokalaşmalarının câiz olduğunu iki şartla kayıtlamıştır: Birincisi, tarafların herhangi birinde bir şehvet, telezzüz olmaması ve fitneden emin olunması. İkincisi, karşı cinsler arasındaki tokalaşmayı ihtiyaç hali gibi belirli durumlarla sınırlı tutmak. Bu da hasta ziyareti, seferden dönüşte karşılama ve bayramlaşma gibi

¹³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/154.

¹³¹¹ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi*, 6/495.

¹³¹² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/366.

¹³¹³ Mevsîlî, *el-Ihtiyâr*, 4/432; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/203; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 9/528.

¹³¹⁴ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/573.

durumlardır. Bununla beraber efdal olan müslüman kadın veya erkeğin tokalaşmayı ilk başlatan olmamasıdır. Ancak onlardan biri tokalaşırsa diğeri de tokalaşır.¹³¹⁵

Günümüz fakihlerinden merhum Faruk Beşer (ö. 2024) kadınlara mahsus durumlar için yazdığı ilmihal kitabında konuyla ilgili şöyle demektedir: "Genç ve şehvet duyulabilecek yabancı kadınla tokalaşmak haramdır. Hz. Peygamber yabancı bir kadının elini tutan ele, kıyamet günü ateş doldurulacağını haber vermiştir. Kendisi de biat esnasında kadınlar ile el sıkışmamış ve sizden sözlü biat alıyorum, buyurmuştur. Hz. Âişe annemiz de yemin ederek: *"Allah Resûlü'nün eli, kadın eline değdi diyen yalan söylemiştir."* demiştir.¹³¹⁶

Bünyamin Erul'a göre tokalaşmanın câiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak ülkemizde çok yaygın anlaşıldığı gibi haram olduğunu, kebâir gibi değerlendirilmesi gerektiğini söylemek de yanlıştır. Eğer art niyetle, kötü niyetle tokalaşıyorsa en fazla seğairden olabileceği söylenebilir.¹³¹⁷

Tokalaşmayla ilgili ikinci yaklaşım ise onun câiz olduğu görüşüdür. Günümüzdeki bazı âlimler tokalaşmanın câiz olmasını şu şekilde gerekçelendirmişlerdir:

Klasik fıkıhçılar, tokalaşmanın câiz olmadığı sonucuna kıyas yoluyla varmışlardır. Zira kadınların el ve yüzleri avret olmadığı için bunlara şehvetsiz bakmak câizdir. Ancak bu yerlere dokunmak bakmak gibi değildir. Dokunma, bakmaya göre şehveti daha çok celbeder. Dolayısı ile tokalaşma câiz değildir, demişlerdir. Bu duruma göre günümüzde âdet haline gelmiş ve yaygınlaşmış bir tokalaşmada şehvetin varlığından söz edilmediğinden veya çok zayıf olduğundan kadınla tokalaşma câiz olmalıdır. Hatta tokalaşma bugün bazen bir ihtiyaç ve zarûret haline gelmiştir.¹³¹⁸

Aralarında evlenme engeli bulunmayan ergen erkek ve bayanın tokalaşmalarının hükmü kişilerin cinsel tahrik ve şehvî arzu durumlarına bağlıdır. Şayet tahrik ve şehvet duyulması söz konusu ise tokalaşmak câiz değildir. Bunun dışında yalnızca bir karşılama veya veda ya da resmî işlerde bir dostluk amacı taşıyan el sıkışma ve tokalaşmaların haram olduğu görüşü güçlü şer'î delillerden yoksundur. Bu durumda yapılması gereken dünyada medenî ülkelerce de kabul gören şekliyle bayan tarafın elini uzatmadıkça onu tokalaşmaya zorlamamak, aksi takdirde

¹³¹⁵ Yusuf el-Karadâvî, *Fetâvâ Muasıra*, 2/294, 301, 302. Kanaatimizce taraflardan herhangi birinde bir şehvet olmaması ve fitneden emin olunması unsurlarının örflle ilişkisi vardır. Zira bazı yerlerde zahiri olarak normal karşılanan ve örfen makul kabul edilen bu tür tokalaşmalar, bazı yerlerde olumsuz olarak algılanabilir. Bu konuda örfle itibar etmek daha ihtiyatlı bir davranıştır.

¹³¹⁶ Faruk Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997), 246.

¹³¹⁷ Şemsettin Ulusal, "Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI", 376.

¹³¹⁸ Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm 2*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 152, 153.

onunla tokalaşmak olmalıdır. Tokalaşmada az da olsa cinsel arzu ve istismarın olması onun bütünüyle haram kılınmasını gerektirmez.¹³¹⁹

Tokalaşma ile ilgili rivayetler dikkate alındığında bu rivayetlerden hareketle tokalaşmanın haram olduğu söylenemez. Zira rivayetlerde birbirinden farklı hükümlere ulaşmak mümkündür. Bir şeyin haram olduğunu söyleyebilmek için manaya delaleti açık ve kesin bir delilin bulunması gerekir. Bu nedenle şehvet ve fitne söz konusu olmadığı bir durumda kadınla tokalaşmanın, sünnete aykırı bir davranış olduğundan mekruh olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şehvet veya fitne korkusu olduğunda tokalaşmanın, seddi zerîa prensibince haram olduğu aşîkârdır.¹³²⁰

Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmadığına dair rivayetler sebebiyle tokalaşmanın haram olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olması, onun yasak olduğu anlamına gelmez. Fakihler, tokalaşmanın haramlığı hükmüne harama götüren şeyin de haram olduğu ilkesinden hareketle varmışlardır. Oysa insan ilişkilerinin biçimine ve yerine göre farklılık gösterebilecek bir konuda genel bir kural olarak tokalaşmanın harama götüren bir sebep olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Dolayısı ile tokalaşmanın zinaya götürme ihtimalinin zayıfladığı bir sosyal ortamda hüküm de haramlıktan mekruhluğa iner. Hatta bunu zayıf bir ihtimal olarak görenler, ihtimalin derecesine göre tokalaşmayı tahrimen mekruh, tenzihen mekruh bir fiil olarak kabul etmişlerdir. Bu ihtimalin olmadığı durumlarda ise tokalaşmanın câiz olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca tokalaşmanın zinaya sebep olabileceği genel ve kategorik olarak değil, toplumun farklı kesimlerine, insan ilişkilerinin biçimine ve ortamına göre değişebilen bir husustur. Bu nedenle bireylerin dinin bu tedbirlerle korumak istediği ilkeleri bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması gerekir.¹³²¹

3.1.5. Piyango ve Toto

İnsanlar, emekle çalışıp kazanç elde etmenin yanında emek harcamadan daha kısa yoldan kazanç sağlamak, zengin olmak için farklı uygulamalar geliştirmişlerdir. Genel olarak kumar/şans oyunları kelimesi ile ifade edilen bu uygulamalar, farklı isimler altında her zaman ve dönemde varlığını devam ettirmiştir. Piyango ve spor toto da günümüzdeki şans oyunlarından bazılarıdır.

¹³¹⁹ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 2. Basım, (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 330.

¹³²⁰ Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 153, 154.

¹³²¹ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 484-486; Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 196-198.

Piyango kelimesi, İtalyanca "bianco" kelimesinden dilimize geçmiştir. "Bianco" ise, İtalya'nın kimi bölgelerinde siyah beyaz kartlarla oynanan bir lotaryo sisteminde kazanan kağıtların rengi olan beyazın İtalyanca karşılığıdır.¹³²² Piyango, kur'a çekmek suretiyle gerçekleşen, isabet edecek şeyi kabul etmek şartıyla belli bir miktar para vererek oynanan bir tür oyundur.¹³²³ Piyango, evvelemirde kur'a çekerek isabet eden numaraya para veya eşya vermek esasına dayanan bir şans oyunudur.¹³²⁴

Piyango işlemi genellikle basit bir uygulamaya dayanır. Katılımcıları belirlemek için ya kayıt sistemi uygulanır ya da numaralı bilet satış yöntemi. Numaralı bilet yönteminde kazanan numarayı izlemek katılan kişiye aittir. Piyangoda çekiliş işlemi de tamamen şansa bağlı olarak yapılır. Günümüzde çekiliş işlemlerinde bilgisayar kullanımı yaygınlık kazanmıştır.¹³²⁵

İlk piyango örneklerine kura çekmek sûretiyle arazi dağıtımlarında rastlanmaktadır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'te bunun örnekleri bulunmaktadır. Örneğin Tanrı Hz. Musa'ya İsrailoğulları arasında sayım yaparak onlara kura yoluyla toprak dağıtmasını emreder.¹³²⁶ Ayrıca Roma imparatorlarından Neron ve Augutus'un Saturnalia (Satürn Şenliği) ile diğer eğlencelerde mal ve köle ödüllü çekilişler düzenlemesi piyango'nun ilk örneklerindendir.¹³²⁷

Halka açık para ödüllü ilk piyango uygulaması 1530'da Floransa'da gerçekleştirilen La Loto de Firenze olduğu sanılmaktadır. Bu uygulama çok kazançlı olduğundan diğer İtalyan kentlerine de hızla yayıldı.¹³²⁸

Avrupa'da 17. ve 18. yüzyıllarda, örgütlü olarak kurulan halka açık talih oyunu piyangolar idi. Bu oyunlar meşale alaylarıyla sokaklarda reklâm ediliyor ve insanların ilgisini topluyordu. Ancak oyunlarda yolsuzluk ve bazı şaibeler ortaya çıkınca piyangocular da güven kaybına uğradı. Bunun sonucunda 19. yüzyılın başlarında bazı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Amerika'da da piyangolar gözden düştü. Hatta İngiltere, Fransa ve Amerika'daki birçok eyalette yasaklandı. 1895'te ABD Kongresi her türlü piyangoyu yasadışı ilân etti. Piyango için alınan bu yasaklama kararları, çeşitli yollarla bozulmuş büsbütün bir yasaklama durumu vaki olmamıştır. Nitekim piyangoyu yasaklayan devletler 1930'lu yıllarda piyangoyu tekrar serbest

¹³²² Tunçay Mete, *Türkiyede Milli Piyango Tarihi ve Milli Piyango İdaresi*, (Ankara: Milli Piyango İdaresi Yayını, 1993), 11.

¹³²³ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, 1/365.

¹³²⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 254.

¹³²⁵ Komisyon, "Piyango", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Yayıncılık A. Ş., 1993), 25/ 309.

¹³²⁶ Komisyon, "Piyango", *Ana Biritanica*, 25/ 309

¹³²⁷ Komisyon, "Piyango", *Ana Biritanica*, 25/ 309.

¹³²⁸ Komisyon, "Piyango", *Ana Biritanica*, 25/ 309.

birakmışlardır. Halen birçok Afrika ve Yakın Doğu ülkesinin yanı sıra Latin Amerika'nın çoğu yerlerinde Çin hariç Asya ve Japonya'da büyük piyangolar vardır.¹³²⁹

Osmanlı döneminde 1852 yılında başlayan piyango düzenleme işi 1857'de yasaklanmış 1861'de yeniden başlamıştır.¹³³⁰ 1909'da kurulan Osmanlı Donanma Cemiyeti Heyeti Temsilîyesi'nce cemiyete kaynak oluşturma amacıyla ilk piyango uygulamaları organize edilmiştir. Bu kaynaklar daha sonra donanmaya savaş gemileri satın almada kullanılmış, bu yararına istinaden devlet tahvillerinin satışı için piyango uygulamalarına başlanmıştır.¹³³¹

Cumhuriyetin ilanından sonra, hava kuvvetlerine yardım etmek amacıyla Milli Piyango İdaresi 11.07.1939 tarih/4255 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan 5.7.1939 tarih ve 3670 sayılı kanunla kurulmuştur. 4/4/1988 tarih ve 320 sayılı kanun hükmünde kararname (Mülga: 2/7/2018- KHK-703/80 md.) ile Milli Piyango İdaresinin görevleri şöyle belirlenmiştir: Piyango planlarının hazırlanması, biletlerin basım ve satışının yapılması, piyango çekilişi ve ikramiyelerin dağıtılması. Sayısal loto ve hemen-kazan oyun sistemlerinin tertip edilmesi. Her türlü eşya piyangosu, şans oyunu, müşterek bahis ve benzeri oyunların düzenlenmesi. Talih oyunlarını ve işletmelerini denetlemek. Karşılığı nakit olmayan her türlü eşya ve piyangoların tertip edilmesine izin verilmesi. Faaliyet alanına giren oyunlarla ilgili bilet, kupon ve benzerlerinin karşılığı Türk parası veya döviz olarak ödenmek üzere yurt dışında pazarlanması gibi görevlerdir.¹³³²

Piyangonun İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi bir kumar türü olması hasebiyle kumar yasağı çerçevesinde olmuştur. Kumar kelimesi, Türkçeye Arapçadaki "kımar" kelimesinden geçmiştir. "Şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse tutuşma ve bu yolla kazanç elde etme" anlamında kumar, türü ve şekli toplumlara göre farklılık arz eden haksız kazanç, zaman ve servet israfı, irade zaafiyeti olarak belirlenmiş ve netice itibarıyla toplumsal çözümü getireceği ifade edilmiştir.¹³³³

Kumar, kişide iman, irade zaafiyeti ve güvensizlik duygusu oluşturmaya, toplumda yozlaşma ve düşmanlığa yol açması, kişinin manevî hayatında büyük bir huzursuzluğa, zaman israfına ve en önemlisi insanı Allah'ı anmaktan uzaklaştırması sebebiyle haram kılınmıştır. Aile içi şiddet ve geçimsizlik, boşanmalar, cinayetler, intiharlar gibi toplumun bünyesini zehirleyen

¹³²⁹ Mete, *Türkiye'de Milli Piyango*, 19-21.

¹³³⁰ Mete, *Türkiye'de Milli Piyango*, 41

¹³³¹ Mete, *Türkiye'de Milli Piyango*, 121.

¹³³² <http://www.mpi.gov.tr/files/cbkararname.pdf> (Erişim: 3 Aralık 2024)

¹³³³ Ali Bardakoğlu, *"Kumar"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/364.

birçok sorunun temelinde kumar ve ona bağlı hastalıklar bulunmaktadır. Meysir (kumar) kelimesi Kur'ân'da üç yerde geçmekte ve üçünde de içki ile birlikte kullanılmaktadır.¹³³⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de: "Ey iman edenler! Şarap, kumar (meysir), dikili taşlar (putlar) ve şans okları, birer şeytan işi pisliktir. Onlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan alıkoymak ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"¹³³⁵ buyrulmaktadır. Yine "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin..."¹³³⁶ buyrulur. Âyetteki "haksız yollar"dan maksat kumar, faiz, hırsızlık ve gasp gibi yollardır. Aynı âyette "Kendinizi öldürmeyin." cümlesi çok anlamlıdır. Zira haksız yollarla mal edinmenin insanı sürükleyeceği yer anarşidir, birbirinin hayatına kastetmedir.¹³³⁷

Yukarıdaki âyette geçen "meysir" sözcüğü, kumar olarak açıklanmış ve şarapla birlikte zikredilmiş olması hasebiyle kumar, şarabın arkadaşı, kardeşi olarak isimlendirilmiştir. Hatta İbn Ömer ve tabiînden bir gurup âlim, âyette geçen meysir kelimesinin muhtevasını oldukça geniş tutmuş, çocuklar tarafından oynanan ceviz oyununun dahi kumar olduğunu söylemişlerdir.¹³³⁸ Ayrıca belirsiz bir sonuca veya kur'aya bağlanan her türlü haksız kazanç kumar olarak değerlendirilmiş ve kumar yasağının gerekçesi kabul edilmiştir. Hanefî mezhebinde klasik fıkıh literatüründe kumar kelimesi karşılığında kumar ve meysir kelimeleri de kullanılır. Buna göre Hanefî fakihî Cessâs, kumarı karşılıklı risk üzerine temlik olarak, Serahsî, mal kazanmanın şansa ve riske bağlanması olarak, Cürçânî, yenen kişinin yenilenden bir şey almayı şart koştuğu bir oyun çeşidi olarak tanımlar. Özellikle ilk dönem metinlerinde kımâr, cehalet, garar, muhatara, ayb gibi kelimelerle birlikte kullanılarak bazı hukukî işlemlerin hukuka aykırı biçimde risk ve belirsizlik taşıdığına işaret edilmiş ve işlemin geçersizliği adem-i cevaz için mesnet yapılmıştır.¹³³⁹

Meysir (kumar)'ın neden haram olduğu açıklanırken iki açıdan değerlendirme yapılmıştır:

Birincisi, Allah (c.c.)'ı zikretmekten ve namazdan alıkoyması,

İkincisi de insanlar arasında düşmanlığa sebep olması.

¹³³⁴ Faruk Beşer, "İnsanlığın Bir Baş Belası Kumar," *Yeni Şafak* (24.12.2021).

¹³³⁵ el-Mâide 5/90–91.

¹³³⁶ en-Nisâ 4/29.

¹³³⁷ Beşer, "İnsanlığın Bir Baş Belası Kumar," *Yeni Şafak* (24.12.2021).

¹³³⁸ Yunus Apaydın, "Kumar", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 1997), 3/ 81–82; Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 121.

¹³³⁹ Bardakoğlu, "Kumar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/365.

Ayrıca İslâm âlimleri, sedd-i zerayî‘ açısından, kumara girmeyecek kadar basit olan oyunları bile, yasaklayarak tedbir almışlardır.¹³⁴⁰

Gerek Kur’ân-ı Kerim gerekse hadislerde kumar, ilke olarak yasaklanmıştır. Tek tek neyin kumar olduğu sayılmamakla birlikte birkaç örnek üzerinde açıklamaya gidilmiştir. Şöyle ki İslâm, kumarı haram kılarken bunların çeşitlerini değil; götürdüğü neticeleri hedef almıştır. Esas olan nasslarda ilke olarak geçen kumar yasağını her devirdeki âlimlerin kendi şartları içinde yorumlayarak kumar kapsamına giren uygulamaları tespit edip değerlendirmeleridir.

Kuzey Afrika, Mısır ve İran bölgeleri ile Hicaz bölgesinde yaygın olarak eğlence ve kazanç aracı olarak kullanılan kumar, Cahiliye döneminde de dikkat çekici bir belirginliğe sahiptir. Cahiliye dönemindeki kumarın en yaygın usulü, meysir adı verilen tarzıdır. Meysir, üzerinde risk ve pay yazılı her birinin ayrı ismi olan ağaç çubuklarının çekilmesi ile yapılan bir kumar türü idi.¹³⁴¹

Piyango, spot toto ve buna benzer oyunların helal ve haramlığı konusunda gündemde olan boyutu, bunların bir yönüyle iyilik ve hayır maksadı güdülerek oynanmasının caiz olup olmadığı meselesidir. Bu boyutu ile de fakihler konuyu şöyle değerlendirmişlerdir:

Piyango, İslâm’da helal değildir. Ondan kâr sağlamak, haramdır. Zira o, şer‘an haram olan kumardandır. İnsanların mallarını bâtıl yolla yemek olduğu için Allah (c.c.), onu yasaklamıştır. Ayrıca onda cehalet ve aldatma, yalancı emellere, tembelliğe sürüklenme vardır. Bir kısım Müslümanların, iyilik ve sevap işlemek için piyangoya başvurmaları garip bir durumdur. Yani, insanî bazı payeleri elde etmek ya da hayır cemiyetleri adına katılmak

¹³⁴⁰ İslâm’da kumar oynama aracı olan tavla, zar ve kâğıt oyunu gibi her oyun, parayla olmasa bile haram sayılmış, böylece kumara giden bütün yollar kapatılmıştır. Allah (c.c.) kumarı yasaklarken, o zamanın kumar âleti olan fal oklarını/ ezlâm’ı zikreder ve bunlar “şeytan işi birer pisliktir” buyurur. Demek ki kumar âletinin kendisi bile pisliktir. Çocukların dahi böyle araçlarla oynaması haram görülmüştür. (Bkz. Faruk Beşer, “İnsanlığın Bir Baş Belası Kumar,” *Yeni Şafak*, 24.12.2021).

¹³⁴¹ Bardakoğlu, “Kumar”, 26/364. Mâide sûresi 3. âyette ifade edilen ezlam kelimesinin bir manası da zarlarla kısmet aramaktır. Yani meysir anlamındaki kumardır. Öyle ki ezlamın yiyeceklerle ilişkisi vardır. Zira putlar için boğazlanan hayvanlardan kısmet almak uygulaması bunun rızık ve yiyeceklerle ilişkisini ortaya koyar. Cahiliye Araplarının zar makamında ezlâm ü aklâm diye isimlendirilen on okları vardı, bunlara tev’em, fezz, rakîb, hils, nâfis, müsbil, mu’allâ, menîh, sefh ve vağd derlerdi. Menîh, sefh, vağd hariç diğerlerinin bir nasîbi olurdu. Meselâ piyango çekilmek üzere bir deve kesilir, yirmi sekiz hisseye ayrılır, fezze bir, tev’eme iki, rakîbe üç, hilse dört, nâfise beş, müsibile altı, mu’allâya yedi pay tahsis edilir. Menîh, sefh, vağd okları boş ve mahrumdur. Bu on kalemin hepsi “rebâbe” denilen bir torbaya atılıp bir adlin önüne konur, o da torbayı çalkalayıp elini sokar, iştirak eden herkes nâmına bir ok çeker, nasibli ok çıkanlar muayyen olan nasîbini alırlar, boş ok çıkanlar da mahrum kalırlar ve fakat devenin bedelini öderlerdi. Nasîb alanlar da nasîblerini fukarâyâ verirlerdi. Bu suretle meysir evvelemirde diğer kumarlara nazaran ehven-i şer gibi görünen ve hayır zannedilen böyle tevziüstiksam, yani piyango tarzına kullanılan ve bundan ‘ale’l-‘umûm kumarlara dahi “meysir” denilmişt. Esasında hayır nâmına piyango haram olunca diğer kumarların haram olacağı evleviyetle anlaşılmış olur. Bkz. (Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/384, 2/528, 529).

bahanesiyle piyango düzenlenmesi, bu kabilden fiillerdir. Hâlbuki İslâm, insanlardan amacı da aracı da hayır olan yollara müracaat etmelerini istemektedir.¹³⁴²

Spor toto ve buna benzer oyunlar kumarın bir çeşididir. Çünkü birçok kimseden para toplanmakta ve kazananlara belli bir pay verilmektedir. Üçüncü bir şahsın aracılık yapıp, yarışanlardan para toplaması ve kazananları mükâfatlandırması, dinen sakıncalı görülmüştür. Piyango oyunları da piyangoya katılanlardan belli oranda para alınıp kazananlara yine belli bir oranda pay verilmesi, ya da iki kişi arasında her iki tarafın belli bir meblağ ortaya koyması ve kazananın o meblağı alması şeklinde gerçekleşir. Bu iki şekil de, kumar kapsamına girdiğinden dinen haram sayılmaktadır.¹³⁴³

Piyango, spor toto, müşterek bahis gibi tertib ve oyunlar daha büyük kalabalıkların oynadıkları kumarlardır. Bunların kumarın bütün unsurlarını taşımaktadır. Bunlardan bazı tesislerin ve hayır kurumlarının yararlanması, İslâmî açıdan mazeret kabul edilmez; zira İslâm kendi toplumu içinde menfaat vaadetmeden hayra yardımcı olması mümkün olmayan ferdlerin -nâdirleri müstesna- bulunacağını düşünmez. Bu tür kumar yollarına tevessül edenler, toplumun hayır yapma, merhamet ve iyilik duygularının öldüğünü, bağış toplamak için kumardan ve yasak eğlenceden başka yolların bulunmadığını kabul ederler. Oysa bu tür meşru olmayan vasıtalarla toplanan bağışlar caiz görülemez. Zira Allah temizdir, ancak temiz olanı kabul eder. Kaldı ki İslâm'ın devlet, ekonomi, hukuk ve ahlak düzeni hayır kurumlarını yaşatmak için kumarın tertibine muhtaç değildir.¹³⁴⁴

Anlaşıldığı üzere kumar, namazdan alıkoyma, zaman israfı gibi insan -Allah arasındaki ilişkilerle sınırlı veya insanlar arasına kin ve düşmanlık sokma gibi insan- insan ilişkilerini ilgilendiren boyutu ile yasaklanmış bir fiil değildir. Aynı zamanda şansa ve tesadüfe bağlı, önceden belirli olmayan bir sonuç üzerinden kaybetme veya kazanmaya dayalı, haksız bir

¹³⁴² Ahmet Şerbâsî, *İslâm Fıkhi*, çev. Komisyon, (İstanbul: Özgü Yayınları, 1998), 3/ 120-121; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 297, 298;

¹³⁴³ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi*, (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 4/128-129.

¹³⁴⁴ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 297, 298; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller Haramlar*, 26. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 132. Bir ticaret veya zenaat erbabının müşterisini artırmak için kur'a çekmesi ya da belli oranda alışveriş yapanları ödüllendirmesinde bir sakınca yoktur. Ancak piyango bundan farklı bir uygulamadır. Piyangoda bilet satmak suretiyle müşterilerden para toplanıyor. Sonra çekiliş yapılarak paranın bir kısmı kazananlara, asıl büyük kısmı da kendisinde kalıyor. Bu işlemde müşteriler bir iş veya hizmet almıyor, parayı piyangoyu işletenlere de vermiyorlar. Bilet almaktan amaç az para ile çok para kazanmaktır. Bu kazanç yolu ise kumardır. Örneğin birkaç kişinin ortaya belli bir meblağ koyup zar atmak, at koşturmak, kağıt çekmek suretiyle birinin parayı kazanması ile piyango arasında bir fark söz konusu değildir. Market veya mağazadan alışveriş yapan kimse verdiği para karşılığında bir mal veya hizmet satın almaktadır. İşyeri sahibinin verdiği ödül, kendi kazancından verdiği bir karşılıktır. Piyango bileti alan kimse ise aldığı para oranında işyeri sahibinden bir hizmet almaz, daha fazlasını kazanmak ister. İşletmenin piyangodan kazandığı paranın bir kısmını veya tamamını insanların yararına, hayır yollarına harcaması bu işi meşru/helal hale getirmez. (Bkz. HayrettinKaraman.net (H.Karaman), "Milli Piyango Neden Haramdır?" (Erişim 13 Aralık 2024).

kazanç aracı olması yönüyle de haram kılınmıştır. Dolayısı ile piyango'nun bazı faydaları sebebiyle mübah olduğunu söylemenin isabetli bir görüş olmadığı görülmektedir. Piyangoda taraflarda zahiren görülen rıza, kumar yoluyla elde ettikleri kazancın helal olduğu anlamına gelmez. Esasında kaybeden tarafın razı olduğu görülse de, içinden razı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Razı olsa bile bu, oyunun helal olduğu anlamına gelmez.¹³⁴⁵

3.1.6. Sinema ve Televizyon

Modern zamanlarda sinema, kendine has sembolik dili ve yapısıyla insanların algılama ve anlama biçimlerini değiştirebilmektedir. Sinemanın bu değiştirici ve dönüştürücü özelliği onu daha detaylı tanıma ve analiz etme ihtiyacını ortaya koymuştur.

Teknik olarak sinemayı, bir ışık kaynağından gelen ışınları, üzerinde resimler olan bir film şeridinden geçirmek sûretiyle hareketli görüntüler oluşturma ameliyesi ve bu şekilde meydana gelmiş görüntü olarak tanımlamak mümkündür. Başka bir ifadeyle sinema nesnelerin sürekliliğinin görüntüleri anlamına gelir. Sinemanın bir sanat olduğunu söyleyenler olduğu gibi sosyolojik ve endüstriyel bir olgu olduğunu söyleyenler de vardır.¹³⁴⁶

Sinemada kameranın nesneleri ekran üzerine yansıtması ile bizler bu görüntüleri izlerken tabiatı izlediğimiz gibi birinci gözden değil, bize yansıtıldığı şekilde ikinci gözden izleriz. Dolayısı ile ekrandaki görüntüleri başkalarının gözüyle izleriz. Bu da gösterilen görüntülerin salt nesnel bir görüntü olmadığı olumlu veya olumsuz anlamda bizde bir algı ve anlama biçimi oluşturarak yeni bir yapı oluşturduğu anlamına gelir. Jaun Paul Satre'a göre tiyatro, aktör merkezli bir sanat olmasına karşın, sinema dekor merkezli oluşturulmuş bir sanat dalıdır.¹³⁴⁷

Sinemanın temel unsurları görüntü ve işittir. Sinemanın bir ürün olarak ortaya çıkan film, bir yazarın, bir ressamın veya bir mimarın ortaya koyduğu eserden farklılık gösterir. Zira bunların sanatkârı belli iken sinemanın sanatkarı açıkça belli değildir. Bu da sinemanın çok yönlü bir sanat olmasının sonucudur. Nitekim edebiyat gibi sanatlarda belli bir anlatıcı varken temel unsuru teknik araç ve âletlerle birlikte yapımcı, senarist, oyuncu ve yönetmen gibi birden çok unsura dayanan sinemada farklı bileşenlerin etkisi vardır.¹³⁴⁸

¹³⁴⁵ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 123.

¹³⁴⁶ Andre Bazin, *Sinema Nedir*, çev. İbrahim Şener, (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007), 73.

¹³⁴⁷ Bazin, *Sinema Nedir?*, 104; Mustafa Sarmış, *Sinema ve Din* (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği), (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 42.

¹³⁴⁸ Mustafa Sözen, "Anlatıcı Kavramı, Sinematografide Anlatıcı Tipolojisi ve Örnek Çözümlemeler", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 5/2 (Ocak 2008), 173, 174.

Sinema icat edilmesinin hemen ardından 1895'te Mösyö Jamin isimli bir Fransız tarafından Osmanlı devletine getirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin resmi kurumları tarafından "sinematograf" hakkında "ilmin yayılmasında insanlık için önemli bir araç" şeklinde olumlu bir rapor verilmesi sinemanın ülkede ve sarayda kullanılmasında etkili olmuştur. Bu raporu takiben ilk film gösterimi 1897 yılında Sigmund Weinberg tarafından Beyoğlu'ndaki Sponeck Restoran'ında yapılmıştır.¹³⁴⁹ Film gösterimleri birkaç yıl içinde Osmanlı Devleti'nin tüm büyük şehirlerine ulaşmıştır.¹³⁵⁰ Sinematografiye halkın karşı çıkmaması aksine ilgi göstermesinin sebebi, onun geleneksel olarak oynanagelen Karagöz oyunu ile teknik ve biçimsel yönden benzerlikler taşıması olarak açıklanır.¹³⁵¹

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde sinema filmlerinde müstehcenliğe yer verilmekle birlikte açık/mayolu kadın görüntüleri ve aşk sahneleri de perdeye yansıtılmıştır. Özellikle yabancı yönetmenler tarafından çekilen filmlerde müstehcenlik giderek artmıştır.¹³⁵² 1950-60'lı yıllar arası sinemanın oluşum yılları olarak anılır. Bu dönemde İstanbul'da Yeşilçam Sineması'nın kurulması ile çekilen filmlerde ciddi bir artış olmuştur. Bu dönemin yönetmenleri, köy destanları, melodramlar, kent filmleri gibi Türk filmlerinin ortaya çıkmasına öncülük etmişlerdir.¹³⁵³ Ancak bu yıllarda üretilen filmler ideolojik ve siyasî çatışmaların gölgesinde kalmış ve fazla rağbet görmemiştir.¹³⁵⁴

1968 yılında dinî hassasiyetlerin gözetildiği Milli Sinema anlayışına dayalı Elif Film Kolektif Şirketi ismiyle bir firma kuruldu. Bu şirket, millî sinama anlayışını şu şekilde ifade eder: Bu zamana kadar müslümanlar yeteri kadar sinemadan istifade edemedi. Bilakis ondan zarar gördüler. Artık yeni nesil yetiştirme misyonuna uygun olarak sinemadan faydalanmak bir zarûret haline gelmiştir.¹³⁵⁵ "Milli Sinema" akımının ilk konulu filmi, Yücel Çakmaklı tarafından çekilen ve 1971 yılında vizyona giren Şûle Yüksel Şenler'in "Huzur Sokağı" romanından uyarlanan "Birleşen Yollar" filmi olmuştur.¹³⁵⁶

¹³⁴⁹ Ali Özuyar, *Bâbîâli'de Sinema*, (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004), 19; Ali Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", *Sinematürk*, /7 (Mayıs 2007), 22.

¹³⁵⁰ Yusuf Kaplan, "Türk Sineması", Geoffrey Nowell Smith (Ed.), *Dünya Sinema Tarihi*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003), 740.

¹³⁵¹ Salih Diriklik, *Fleşbek- Türk Sinema-TV'sinde İslami Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar*, (İstanbul: Söğüt Ofset, 1995), 1/9. Bununla beraber Osmanlı devletinde yayımlanan "Sinema Nizamnamesi" ile müstehcenlik, ahlaka ve edebe aykırı görüntüler içeren filmlerin halka gösterilmesine izin verilmemiştir. Ayrıca filmlerin gösterime girmesi devlet memurlarının iznine tabi kılınmıştır. (Bkz. Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", 22.).

¹³⁵² Diriklik, *Fleşbek- Türk Sinema-TV'sinde İslâmî Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar*, 1/ 14.

¹³⁵³ Kaplan, "Türk Sineması", *Dünya Sinema Tarihi*, 741.

¹³⁵⁴ Kaplan, "Türk Sineması", *Dünya Sinema Tarihi*, 744.

¹³⁵⁵ Diriklik, *Fleşbek- Türk Sinema TV'si*, 1/30.

¹³⁵⁶ Diriklik, *Fleşbek- Türk Sinema TV'si* 1/ 39.

Sinemanın İslâm hukuku açısından değerlendirmesini yapabilmek için öncelikle sinemayı öncesi ve sonrası ile bir bütün olarak ortaya koymak gerekir. Salt görüntüye bağlı olarak verilecek bir hüküm isabetli olmaz. Zira sinema sadece ekrana yansıyan bir görüntüden ibaret değildir. Öncesinde sinemayı oluşturan bazı unsurlar vardır. Bunların başında ise fotoğraf ve kamera gelmektedir.

Fotoğraf ve kamera 19. yüzyılda icat edilen, görüntüyü anlık veya video olarak kaydedip aktaran âletlerdir. Yeni icat edilen bu aygıtlara âlimlerin yaklaşımı da farklı olmuştur. Bazı âlimlere göre bu aygıtların kullanılması haram, bazılarına göre ise mübahtır. Fotoğraf ve sinemanın haram olduğunu savunanların temel dayanakları şunlardır:

a) Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen resim yasağı hem sinemayı hem de fotoğrafı kapsamaktadır. Zira hadisler, tasvirin her çeşidinin yasak olduğunu bildiren genel lafızlar taşımaktadır.

b) Bu araçlar, tevhid inancına zarar vermektedir. Öyle ki geçmiş milletlere putperestlik inancı tasvir (resim) yoluyla girmiştir. Hz. Nuh'un kavminde insanların putperestliğe kaymaları geçmiş insanların heykellerini yapmak suretiyle gerçekleşmiştir. Bu durum nasslarda da bu şekilde anlatılmaktadır.

c) Dinin korunması gereken değerleri tasvirin bütün çeşitleriyle yasaklanmasını gerektirmektedir. Fotoğraf ve sinema da buna dahildir.

Bu delillerden hareketle fotoğraf ve kamera gibi araçlar vasıtasıyla tevhid inancının sarsılacağını söylemek ve bunun üzerine hüküm bina etmek isabetli bir tavır olmasa gerektir. Zira bu, çok uzak bir ihtimal üzerine hüküm bina etmek olur. Oysa hükümler illetler üzerine veya illet mesabesinde sebepler üzerine bina edilir. Tevhid inancı İslâm dini ile birlikte bütün unsurları ile ortaya konmuş ve Hz. Peygamber tarafından bununla ilgili bazı sınırlamalar getirilmiştir. Fotoğraf ve sinema esasında var olan gerçekliğin bir kayıt vasıtası ile sabitlenmesidir. Ve bu kayıtlar gerçekliğin bir yansıması/ yansıtılması olayıdır. Bu yönüyle tıpkı gözün bakması veya görmesi gibidir. Dolayısı ile bakmadaki yasaklar veya sakıncalar ne ise bu aygıtlar vasıtası ile ortaya çıkan görüntüler de neredeyse aynı hükümdedir.

Putperestliğin heykel ve resimler yoluyla yaygınlaştığı, dolayısı ile fotoğraf ve kameranın da bunlardaki yasak kapsamına dahil edilmesi kıyas meal fariktir. Zira heykel ve elle çizilen resimler vasıtası ile putperestliğin yaygınlaşması ihtimal dahilinde bir durum olsa da kamera ve fotoğraf vasıtası ile yaygınlaşması çok uzak bir ihtimaldir. Eski milletlerde putperestlik inancı; heykel ve resimlere yüklenen anlam üzerinden, özellikle de onların gizli bir güce sahip olduğu düşüncesinden hareketle yaygınlaşmıştır. Ancak günümüzde kamera ve fotoğraf gibi aygıtların görüntü ve kayıtlarında böyle bir özellik ve mana söz konusu değildir.

Ayrıca kamera ve fotoğrafın caiz olmadığını ileri süren âlimler bunların resim kapsamında yasak olduğunu söylemişler, ancak bunun gerekçesine dair açık bir nedenden ve illet bağlantısından bahsetmemişlerdir. Bu durum kamera ve fotoğraf yasağının dinî delillerden yoksun olduğunu göstermektedir.

Fotoğraf ve sinemayı mübah görenlerin belli başlı delilleri ise şunlardır:

a) Hz. Peygamber'den gelen rivayetler tasviri içermez. Bununla ilgili yasak, o dönemde elle çizilen resimler hakkındadır. Sinema ve fotoğraf ise yeni bir icattır ve mübah olarak kabul edilir.

b) Rivayetlerdeki resim yasağındaki haram kılmanın illeti, Allah'ın yaratmasına benzeme ve tazimdir. Halbuki sinema ve fotoğrafta, çekim işlemi yapan kişinin, Allah'ın yaratışına benzeme ve tazim gibi bir amaç gütmesi söz konusu değildir.

c) Sinema ve fotoğraf vasıtasıyla ortaya çıkan görüntünün aslında bir değişme olmadığı gibi ona bir şekil/sûret verme durumu da yoktur. Bu resimler aslına uygun anlık görüntülerdir.

d) Sinema, fotoğraf ve benzeri görüntüler, aslında aynada ve sudaki görüntülere benzer. Elle yapılan resimlerden farklı olduğu için aynı hükme tabi olmazlar.

e) Elle çizilen resimler aslen yasak olmakla birlikte, elbisenin üzerine rakam çizmenin cevazına istinaden sinema ve fotoğrafın da caiz olduğuna hükmedilebilir.¹³⁵⁷

Sinemada temsil ve mesel kavramları sinemayı oluşturan unsurların başında gelmektedir. Mesel kelimesi “müsül” kökünden türemiş bir sıfat olarak, “benzeyen” anlamına gelmekle birlikte, “sıfat, vasıf, söz, ibret ve kıssa” gibi anlamlar için de kullanılmaktadır.¹³⁵⁸ Terim olarak temsil, diğer insanların rollerini ve hallerini müşahhas hale getirmek, bir olay veya şahsı canlandırmak, bunları benzetme yöntemiyle ayrıntılı olarak anlatmak olarak tanımlanabilir. Daha genel olarak temsil, soyutlama yoluyla kavramları kişilerin gözünün önünde hazır ve canlı hale getiren anlatımlardır.¹³⁵⁹ Aristo'ya göre temsil, insan fiillerinin birebir taklididir.¹³⁶⁰

Temsilin farklı türleri olmakla birlikte konumuz açısından bizi ilgilendiren sinematografik temsildir. Sinematografik temsil, bir varlık veya durumun somutlaştırılarak anlatılmasıdır. Bu temsilin ilk örnekleri karagöz ve gölge oyunlarında görülür. Karagöz oyununun fikhî hükmüne dair bilgiye Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) verdiği

¹³⁵⁷ Ahmed Mustafa Ahmet Kudat, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun: et-tasvir, el-musikî, el-gina, et-temsil*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988), 106. [İsmail Güllük, *İslam Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 63-65'den naklen.]

¹³⁵⁸ İsmail Durmuş, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

¹³⁵⁹ Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım: Emsâlü'l-Kur'an*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 15.

¹³⁶⁰ Ahmet Kudat, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun*, 335.

fetvalarda rastlamaktayız. Osmanlı'da Karagöz (gölge oyunu) hakkında Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvası meselenin hükmünü doğru bir şekilde tespitmekte bize ışık tutacaktır: Ebüssuûd Efendi, bir gece bir meclise hayal-i zıl oyunu getirilip, imam ve hatip olan Zeyd ol mecliste bile olup, oyun âhirine değin bile seyr eylese, şer'an imametten ve hitabetten azle müstahak olur mu? sorusuna, ibret olsun diye nazar edip ehl-i hâl fikriyle tefekkür ettiyse olmaz, diyerek bu tür oyunları seyretmenin gayesine vurgu yapmaktadır. Yani burada oyunun oynanma şekli değil, oyunda anlatılan şeyin niteliği, izleyenin gayesi ve oyundaki unsurların dinî/fikhî ölçülere uygun olup olmadığı önem arz etmektedir. Dolayısı ile aynı yaklaşımın sinema için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁶¹

Sinemanın hükmünü tespitte temsil konusuna bakış önem arz etmektedir. Temsil, bazı yönlerden tartışma konusu olmuştur. Bu, temsilin niteliği ile ilgili bir husustur. Bunları birkaç başlık altında kısaca inceleyebiliriz:

Temsil- Gıybet İlişkisi: Bazı âlimler temsilin bizzat kendisinin, görünüm ve sûretinin haram olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca temsil, gıybete benzemesi yönüyle de haram kılınmış bir faaalıyettir. Zira gıybet nasıl nass¹³⁶² ile haram kılınmış ise temsil de aynı şekilde haram kılınmıştır.¹³⁶³ Bu görüşe göre temsil gıybetten daha kötüdür. Zira gıybetinde bir kişinin arkasından hoşlanmayacağı şekilde konuşmak söz konusu iken temsilde ise çok yönlü olarak bir kimseyi taklit etmek vardır. Öyle ki kişi temsilde, konuşmasıyla, giyim tarzıyla, oturup kalkmasıyla, ses tonuyla ve buna benzer farklı özellikleriyle anlatılmaktadır. Bu ise gıybetten daha kötü bir fiil olmaktadır.

Bu görüş, içinde bazı sakıncalar barındıran temsilin tümünden yasaklanması gibi aşırı bir yoruma dayanmaktadır. Oysa bazı sakıncaların bulunması, temsilin bizzat kendisinin haram olduğu anlamına gelmez. Bu esasında beşerî ilişkiler gibidir. Sosyal hayatta bazen insanların gıybet etmesi, birbirlerini çekiştirmesi durumunda sosyal ilişkilerin yasaklanması mümkün olmadığı gibi temsilin de bizzat yasak olduğunu söylemek isabetli olmaz.¹³⁶⁴ Bununla birlikte temsil/film yoluyla insanların şahsiyetlerinin onur, izzet ve inanç değerlerinin rencide edilmesi caiz değildir. Böyle durumlarda sorumluluk filmin yönetmeni, oyuncusu ve idarecilere aittir. İnsanların da kişileri ve kutsal değerleri çekiştiren ve aşağılayan filmlere, özellikle sübliminal

¹³⁶¹ Güllük, İslam Hukuku Açısından Sinema, 69-72.

¹³⁶² Hz. Âişe'den rivayete göre, "Resûlullah'a bir kişiden, taklidini yaparak bahsetmişim de şöyle buyurdular: *"Benim şu kadar veya bu kadar menfaatim olsa bile, birinin taklidini yapmak hoşuma gidip beni sevindirmez."* Hz. Âişe diyor ki: Bir seferinde "Ey Allah'ın Rasûlü!, Safiyye küçücük bir kadındır." dedim ve elimle kısa boylu oluşunu kastettim. Bunun üzerine Resûlullah buyurdular ki: *"Öyle bir söz sarf ettin ki o söz denize karışsaydı, denizin suyu bozulurdu."* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 35; Tirmizî, "Sıfâtul-Kıyâme", 51).

¹³⁶³ Gumari, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk, *et-Tenkil evi't-taktil limen ebaha't-temsil*, (Beyrut-Lübnan: Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 37, 41.

¹³⁶⁴ Güllük, İslam Hukuku Açısından Sinema, 87, 88.

mesaj yoluyla toplumun ortak değerlerini küçümseyen ve toplumu kutuplaştıran yapılara karşı dikkatli olması gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır.

Temsil-Yalan İlişkisi: Temsilde yalan içeren unsurlar nedeniyle temsilin haram olduğu görüşü vardır. Zira temsilde gerçeğe aykırı bilgiler verilmesi, kasıtlı olarak iyi insanların, âlimlerin olumsuz içeriklerle gösterilmesi gibi hususlar temsilin yalan olduğunun ispatıdır. Hatta temsilde hayalî karakterler üzerinden bile dinî değerlere ve şahıslara yönelik olumsuz bir algı oluşturuluyor. Hakaretler ediliyor. Bu tür aşağılayıcı tavırların temsilde yer bulması esasında küfürdür.¹³⁶⁵

Temsilde yalan unsurların bulunması sebebiyle onun haram olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira temsil gerçeğin bizzat kendisi değil, onun bir taklidi, yansımasıdır. Yalan ise gerçeğe aykırı beyanlarda bulunma eyleminin adıdır. Temsilde gerçeğe aykırı beyanlar olmakla birlikte onun bütünüyle gerçeğe aykırı olduğunu söylemek doğru olmaz. Esasında sinema, tiyatro gibi sanat dallarında gerçeğin olduğu gibi temsil edilmesi diye bir zorunluluk söz konusu değildir. Temsilde hayalî ve kurgusal unsurların olması, gerçeğin temsili olmadığı için bunu yalan olarak nitelemek de mümkün gözükmemektedir.¹³⁶⁶

Temsil-Alay/Hakaret İlişkisi: Temsilde önceki milletlere ve büyüklere ve örnek şahsiyetlere yönelik alay ve hakaret unsurlarının bulunması onun haram olmasını gerektirir. Zira ilgili âyet¹³⁶⁷ ve hadislerde¹³⁶⁸ alay ve hakaret yasaklanmıştır. Dolayısı ile temsil/film üzerinden bile olsa müslümanların alaya alınması, aşağılanması, şahs-i manevîlerinin incitilmesi câiz değildir.

Temsil-Ayıp/Kusur İlişkisi: Temsilde geçmiş din ve devlet büyüklerinin hayatları konu ediliyor. Bu gösterimlerde onların ayıp ve kusurları, yanlışları, ihanetleri açığa çıkarılıyor. Oysa Hz. Peygamber: *"Ölülerinizin iyiliklerini anınız, kötülüklerini zikretmekten kaçınınız"*¹³⁶⁹, *"Ölülerinize sövmeyiniz. Çünkü onlar, önden göndermiş oldukları amellerinin karşılıklarına ulaşmışlardır."*¹³⁷⁰ buyurmaktadır. Bu hadis-i şerifler temsil yoluyla da olsa insanların özellikle önder şahsiyetlerin ayıp ve kusurlarının gösterilmesini yasaklamaktadır.

¹³⁶⁵ Gumari, et-Tenkil, 47, 56.

¹³⁶⁶ Güllük, İslam Hukuku Açısından Sinema, 89.

¹³⁶⁷ el-Hucurât 49/11.

¹³⁶⁸ "Kişiye şer olarak müslüman kardeşini hakir görmesi yeter...." (Müslim, "Birr ve Sıla", 32; Tirmizi, "Birr ve Sıla", 18; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35). Diğer bir rivayet şöyledir: "Ey diliyle Müslüman olduğunu söylediği halde kalbine îman yerleşmemiş kimseler! Müslümanları üzmeyin, onları ayıplamayın, onların kusurlarını araştırmayın. kim bir Müslümanın ayıbını araştırırsa, Allah onun ayıbını ortaya çıkarır. Allah kimin ayıbını ortaya çıkarırsa, evinde bile olsa onu rezil rüsva eder." (Tirmizi, "Birr ve Sıla", 85).

¹³⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 42.

¹³⁷⁰ Buhârî, "Cenâiz", 97; "Rikak", 42; Nesai, "Cenâiz", 52.

Bunların yanında temsilin mahzurluğunu gösteren başka unsurlar da vardır. Oyuncuların makyaj ve kıyafet yönüyle başkalarına benzemeleri, rolünü üstlendikleri kişilere benzemek için makyaj ve kıyafet değiştirmeleri hadis-i şeriflerce yasaklanmıştır. Ayrıca temsilde bir defalığına kullanılan farklı eşyaların israf edilmesi, insanların mürüvvetini zedeleyici düşük tavırların sergilenmesi gibi hususlar temsilin câiz olmadığını gösteren sebepler olarak görülür.

Bazı âlimlere göre ise temsilin mutlak olarak haram olduğunu söylemek mümkün değildir. Temsilin hükmü filmin kullanım amacına göre değişir. Bazı şartlar yerine getirildiğinde sinema filmi çekmenin müstehap bir iş olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim meşru ölçüler çerçevesinde çekilen filmlerin insanlar üzerindeki olumlu etkisi inkâr edilemez.¹³⁷¹ Bu çerçevede filmlerde haç gibi başka inanç mensuplarına ait dinî sembollerin kullanılmasının ve gösterilmesinin hükmü önem arz etmektedir. Günümüz fakihlerinden merhum Yûsuf Karadâvî bu konuda şöyle der: Filmlerde bu sembollerin gösterilmesinin amacı onları takdis ve tâzim değildir. Takdis ve tâzim amaçlı gösterimler yasaklanmıştır. Bu sembollerin filmlerde gösterilmesinin amacı, müslümanları ve düşmanlarını giysi, nişâne ve bayraklarında birbirinden ayırmaktır. Kur'an'da da müşriklerin, dehrîlerin, yahudilerin, hristiyanların, şeytan ve diğerlerinin sözleri aktarılmaktadır. Bu küfür ve dalâlet sözlerinin zikredilmesinin amacı, onları desteklemek değil, onlara cevap vermek içindir. Dolayısı ile "küfrü nakleden kâfir değildir" kaidesi gereğince bunların kullanılmasında bir sakınca yoktur.¹³⁷²

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse sinema ve film gibi sanatsal faaliyetlerin insanların yararına, ilim, kültür ve medeniyet mirasının hatta dilin yayılmasına, neslin ataları ve tarihiyle bağlarının güçlenmesine, millî ve manevî değerlerin hatırlanıp yaşatılmasına çok önemli katkısının olduğu inkâr edilemez. Dolayısı ile bu bu tür sanat vasıtalarının icat edilmesi, kullanılması ve onlardan istifade edilmesinin ittifakla câiz olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁷³ Bununla birlikte günümüz dünyasında modern sinemanın tamamen masum olduğunu söyleyebilmek de mümkün değildir. Nitekim modern/seküler sinemanın insanlara sunduğu yaşam biçimlerinin belli karakteristik özellikleri vardır. Buna göre modern/seküler insan, hafızasını kaybetmiş, geçmişle bağını koparmış sadece ânı yaşayan ve "şimdi"ye odaklanmış bir insandır. Modern insan, ahiret inancından, uhrevi sorumluluk anlayışından uzaklaştırılmıştır. Öyle ki herkesin ölünce kesin olarak cennete gideceği empozesi sebebiyle dünyadaki hiçbir davranışını

¹³⁷¹ Yusuf Karadâvî, *Fikhü'l-lehv ve't-tervih*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2005), 146.

¹³⁷² Yusuf Karadâvî, *Fetava Muasıra*, 3/ 396.

¹³⁷³ Gumari, *et-Tenkil*, 23; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 135.

umursamayan bir insan olmuştur. Modern/seküler sinema tasavvurunda insan maddeleşen, kimliksizleşen, bireyci (rasist) ve eğitilen bir insandır.¹³⁷⁴

Sinema/temsilin hükmü konusunda toptan kabul veya reddetmenin doğru olmadığını söyleyen âlimler olduğu gibi¹³⁷⁵ başlangıçta haram olduğunu kabul edip sonra mübah yönlerini bildiren âlimler de bulunmaktadır. Temsile nasslardan, âlimlerin görüşlerinden, vakıa ve aklî delillerden hareketle aslen mübah diyenler de olmuştur.¹³⁷⁶

Sinema/temsilin hükmünün "eşyâda asıl olan ibâhadır" kaidesi gereğince mübah olduğunu söyleyebiliriz. Temsil yeni bir olay kabul edildiğinde onu yasak kılan bir delil olmadığı için mübah olması gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi temsilde içerik mübah unsurlardan oluşuyorsa caiz, haram unsurları içeriyorsa haram olur. Ancak insanın normal fiilerinde esas olan mübahlıktır.¹³⁷⁷ Buna göre sinemanın/sinemaya gitmenin câiz olması için aşağıdaki şartları haiz olması gerektiğini söyleyebiliriz:

a) Filmlerin konularının İslam inanç ve ahlak kaidelerinde uygun olması gerekir. Günah işlemeyi teşvik eden, sapkın fikirleri aşılayan ve batıl inanışlara yer veren filmlerin izlenmesi câiz değildir.

b) Sinemanın insanı dünyevî ve uhrevî görevlerinden alıkoymaması gerekir. Bir müslümanın farz olan bir ibadeti terketmesine sebep olan bir filmi izlemesi caiz olmaz.

c) Sinemada namahrem karşıt cinslerle birarada yanyana oturmaktan uzak durulması gerekir.¹³⁷⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, modern sinema, işlediği hayat kesitleri ile seyirciyi kendi anlam dünyasına çekmekte ve onun yaşamını, duygu ve düşünce dünyasını yeniden inşa etmektedir. Dolayısı ile günümüzde geniş kitlelerce izlenen sinema/televizyon filmlerinin caizliğini sadece sinemanın teknik/maddî unsurları ile değerlendirmek yanlış olur. Her zaman ve dönemde geçerli olduğu gibi günümüzde de müslüman bireyin sinema/televizyon izleyebilmesi için en azından temel düzeyde inanç değerlerini bilmesi, bu anlamda medya okuryazarlığına sahip ve yanlış yönlendirmelere gelmeyecek kadar bilgi ve bilinç sahibi olması gerekir.

¹³⁷⁴ Sarmış, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*, 202-291.

¹³⁷⁵ Ahmed Kudat, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun*, 50

¹³⁷⁶ Ahmed Kudat, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun*, 350.

¹³⁷⁷ Ahmed Kudat, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun*, 356.

¹³⁷⁸ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 298, 299.

3.1.7. Fotoğraf

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte daha önce kullanılmayan âletler yaygınlık kazanmış ve bunların sağladığı faydalar yanında zararları da mevzu bahis olmuştur. Bir makine yardımıyla çekilen resimler ve bu resimleri çekmenin hükmü de İslâm hukuku açısından önem kazanmıştır.

Bir cihaz vasıtasıyla çekilen resimlerin hükmü esasında resim ve heykele dair görüşler temelinde değerlendirilmiştir. Günümüzde konuyu tartışmalı kılan husus bir âletin çektiği resimlerin naslarda yasaklanan resim/suretler ile aynı illete sahip olup olmadığıdır. Resim/sûret ile ilgili naslarda ifade edilen yasaklama hükmünün gerekçesine bakıldığında illetin, tapınmaya benzeme/takdis veya ta'zim olduğu görülmektedir. Örneğin, "*biz içinde sûret bulunan eve girmeyiz.*" hadisi, tâzim ile malul iken diğerlerinde illet tapınmaya benzeme/takdistir. Kendisinde hem ta'zim hem de takdis olan durumlarda ise kerahet daha kuvvetlidir.¹³⁷⁹

Resim ve sûret hakkındaki âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere bunlardan kastedilen mana elle çizilen veya yontulan resim ve sûretler/heykellerdir. Bunların dışında bir cihaz veya teknolojik âlet vasıtası ile çekilen fotoğrafların hükmü farklı bir değerlendirme konusudur. Fotoğraf, bir cihaz vasıtası ile görüntüyü hapsedmek anlamına geldiği için resim veya sûret yasağı ile aynı mahiyette olduğu düşünülemez.

Bir cihaz vasıtasıyla çekilen resimlerin hükmü konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır:

Mücessem resim ve heykellerin haram olduğunu ifade edenlere göre fotoğraf makinesi gibi bir âletle çekilen resimlerde herhangi bir sakınca yoktur. Bu fotoğrafların tam olmaması ise daha makbuldür.¹³⁸⁰ Yusuf Karadâvî, konuyla ilgili Mısır Müftüsü Muhammed Buhayt'ın fetvasına dayanarak bir cihazla çekilen resmin belirli vasıtalarla bir gölgeyi hapsedmek anlamına geldiğini ve bunun nehyedilen resimlerden olmadığını söylemektedir. Zira makine ile çekilen resimlerde Allah'ın yarattığı bir insan veya hayvan resmine benze/tme gibi bir anlam yoktur. Dolayısı ile fotoğraf çekmek caiz olan bir eylemdir.

Diğer görüşü benimseyenlere göre ister makine ile ister elle olsun tüm resimler yasak kapsamındadır. Ancak bunlara göre, zaruret durumlarında resim çekmek caizdir. Buna göre toplumun güvenliği, kişisel verilerin korunması, tanınma/teşhis, hukuken delil olma¹³⁸¹,

¹³⁷⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/419.

¹³⁸⁰ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm*, 112.

¹³⁸¹ Art niyetli kimselerin yüksek teknolojik programlar vasıtası ile bu resimleri tağyir ve taklit amaçlı kullanarak insanı onurunu rencide etme ve basın yoluyla teşhir etme durumu gibi istisnâî sakıncalar olsa da hüküm zahire

uluslararası anlaşmalar gereği nüfus cüzdanı, pasaport, ehliyet, evlilik cüzdanı ve şüphelileri tanımak için çekilen ve kullanılan fotoğraflarda bir mahzur yoktur.¹³⁸²

Fotoğrafın konusu açısından değerlendirildiğinde bir resmin veya fotoğrafın haram veya helal olmasında onun içeriği büyük ölçüde belirleyici olmaktadır. Bu çerçevede İslam inanç, ahlak ve değerlerine aykırı olan ve bunları aşağılayan resim/fotoğraf ve benzeri görsellerin haramlığı tartışılmaz. Buna göre açık/müstehcen fotoğraflar, bunların resmedilmesi, duvarlara asılması, gazete, dergi, sinema ve sanal ortamlarda/sosyal medya platformlarında gösterilmesi caiz değildir. Bu durumlardaki haramlık erkekler için de geçerlidir. Yani bu tür resimler çekmek, çizmek, onlara bakmak ve insanlara göstermek haramdır. Bunların dışında Allah’a düşmanlık eden kâfir, fasık ve zalimlerin resimleri de aynı hükme tabidir. Ayrıca bazı dinlerin sembollerini, ikonlarını, halı, kilim, yatak örtüsü gibi eşyalarda da olsa bunların resimlerini bulundurmamak caiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethedildiği yılda Kâbe’nin içindeki putlar ve putperestlere ait resimler temizlenmeden Kâbe’ye girmemiştir.¹³⁸³

3.1.8. Oyuncak

İslâm’da resim ve heykel yasağının temelinde cahiliye toplumunun bir inancı olan putperestlik inanç ve kültüründen insanları tamamen uzaklaştırmak vardır. Bu bağlamda tevhit inancını hâkim kılmak ve gönüllere bu akideyi yerleştirmek için resim ve sûret/heykel ile ilgili kesin yasaklamalar getirilmiştir.

Resim ve sûret/heykele dair yasaklama hükmünde temel gerekçe putperestliğe benzeme ve onları ta’zim/yüceltmedir. Bu gerekçeye istinaden her türlü heykelin yapımı, kullanılması, resimlerin evlerde duvarlarda veya ev eşyalarının üzerinde asılması yasaklanmıştır. Hatta namaz kılanın önünde, tavanda, sağında ve solunda canlı sûretlerin bulunması namazın mekruhlarından görülmüştür. Resim ve sûret/heykele dair bu gerekçelerin dışında sadece bir oyun/cak ve eğlence olarak alınan ve kullanılan sûretlerin durumu nedir? Bunlar da resim/sûret yasağının kapsamına girer mi? sorusu konumuz açısından önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivayetler çocuk oyuncaklarının resim/sûret yasağı dışında tutulduğunu göstermektedir. Nitekim bir defasında Hz. Peygamber bebek oyuncak heykelleri işaret ederek Hz. Âişe’ye onların ne olduğunu sormuş ve o da kanatlı

ve çoğunluğa göre verildiğinden istihsanen fotoğraf çekmede, bu işi meslek olarak yapmada dinen bir sakınca yoktur. Bkz. Sipahi, "İstinsan Açısından Resim ve Heykel," 532.

¹³⁸² Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/580; Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 112, 113.

¹³⁸³ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm*, 113, 114; Karaman, *Günlük Hayatta Helaller ve Haramlar*, 55, 56.

at olduğunu söyleyince Hz. Peygamber buna tebessüm etmiştir.¹³⁸⁴ Yine kız çocuklarının oyuncak bebek heykeller ile oynamalarına izin verildiğine dair rivayet,¹³⁸⁵ bunların yasak kapsamının dışında olduğunu gösterir. Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre de çocuk oyuncakları yasak kapsamında değildir. Bu tasvibin arkasında çocukların oynadığı bebek, hayvan ve benzeri oyuncakların heykel mana ve mahiyetinde olmadığı düşüncesi olduğu açıktır. Ayrıca helvadan yapılan bayram ve benzeri günlerde satılan yiyecek türündeki şekiller/sûretler de caiz görülmüştür.¹³⁸⁶

3.1.9. Sun'î Tohumlama ve Tüp Bebek

Evlilik yoluyla kurulan aile kurumunu dinimiz, toplumun temel direği kabul eder. Evliliğin, insan neslinin devamını sağlamak, şehvî duyguları meşru yoldan karşılamak, meşru bir evlilik ile çocuk sahibi olmak, bireysel ve toplumsal huzuru temin ederek dünya ve ahiret mutluluğuna imkân hazırlamak gibi birçok gayesi vardır.

İslâm dinine göre evli çiftlerin çocuk sahibi olmayı istemeleri en tabîî haklarıdır. Zira bu fitrî bir olgudur. Esasında dinimiz evlenmeyi mübah kılıp¹³⁸⁷ teşvik etmekle çocuk sahibi olmayı da teşvik etmiş olmaktadır. Nitekim kendi nefsimizden yaratılan eşlerin varlığı ve onlardan bahşedilen çocuk ve torunlara sahip olmamız insana bahşedilen nimetlerin en büyüklerindendir. İnsandaki bu tabîî istek dinimizce de teşvik edilmektedir. Çocuğun Allah'ın insana bahşettiği en güzel nimetlerden biri olduğu,¹³⁸⁸ çocuğun dünya hayatının süsü¹³⁸⁹ ve insan için bir imtihan vesilesi olduğu¹³⁹⁰ Kur'an'da açıkça belirtilmektedir. Dolayısı ile evlat sahibi olmayı istemek ve bunun için sebeplere tevessül etmek de meşrudur ve tarafların en tabîî hakkıdır.¹³⁹¹ Tüp bebek uygulaması da bu isteğin sonucu olarak ortaya çıkmış bir tedavi yöntemidir.

Bu uygulamanın meşru ve mübah olması için öncelikle üremenin tabîî yollarla gerçekleşme imkânının bulunmaması gerekir. Esasında tüp bebek, kısırlığın bir tür tedavisi anlamına geldiği için ona ancak rahim kanallarının tıkanıklığı sebebiyle kısır kalınması ve başka bir çarenin olmaması durumlarında müracaat edilir. Dolayısı ile normal yollarla çocuk

¹³⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Edep", 62.

¹³⁸⁵ Buhârî, "Edep", 81.

¹³⁸⁶ Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm*, 102, 103; Ahmet Yakutcan-Cuma Ömür, *İslâm'da Resim, Heykel ve Mûsikî*, (İzmir: Nil Yayınları, 1991), 50, 51; Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 102.

¹³⁸⁷ en-Nûr 24/12; en-Nisâ 4/3, 4,5, 19, 22, 26; el-Bakara 2/102, 221,228, 230; el-A'raf 7/189, 190; er-Rûm 30/21; el-Mümtehine 60/ 10-12.

¹³⁸⁸ eş-Şûra 42/49, 50.

¹³⁸⁹ el-Kehf 18/46.

¹³⁹⁰ el-Enfal 8/28; et-Teğabun 64/15.

¹³⁹¹ Komisyon, *İlmihal İslâm ve Toplum II*, 140.

sahibi olunamayan durumlarda yardımcı üreme tekniklerinin kullanılması mübah hale gelir. Zira ‘zarûretler mahzurlu şeyleri mübah kılar.’¹³⁹² fikhî kaidesi de bunu ifade eder. Buna göre tüp bebek yoluyla çocuk sahibi olmak zarûret durumunda câiz olan bir ruhsat hükmüdür. Nitekim günümüzdeki fıkıh âlimleri de bu görüşü kabul ederler. Bununla beraber bir şeyin meşru olması onun herhangi bir kötülüğe yol açmaması ile yakından ilgilidir. İstismara neden olacak bir durum olursa o zaman bunun meşruiyeti de ortadan kalkar. Günümüzde tüp bebek uygulaması bazı yönlerden tartışma konusu olmuş ve bununla ilgili bazı eleştiriler ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde sun’i tohumlama ve tüp bebek uygulamaları tartışılmıştır. Tüp bebek uygulamasını tartışmalı kılan başlıca unsurlar şunlardır:

- a) Bir batında birden çok hamileliklere yol açması ve yumurta ifrazı için verilen ilaçlar nedeniyle annenin sağlığını ve hayatını tehlikeye düşürmesi.
- b) Özürlü bebek doğumlarına yol açması ve bu çocukların ileriki hayatlarında ruhî ve bedenî yapılarının nasıl gelişeceğini bilinmemesi.
- c) Evli olmayan kişiler arasında uygulanması ve bunun istismar edilmesinin ortaya çıkaracağı sorunlar.
- d) Nesep karışıklığına yol açması.
- e) Fazladan döllen hücrelerin canlı oldukları halde öldürülmesinin ortaya çıkardığı sorunlar.¹³⁹³

¹³⁹² Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkam*, 1/80, 81.

¹³⁹³ İslam hukukunda ‘canın korunması,’ zaruriyyat-ı hamse denilen beş temel haktan ve değerden biridir. Buna göre tüp bebek uygulamasında aşılınmış fazla yumurtaların imha edilmesi dinen sakıncalı bir durumdur. Bu durumda rahme yerleştirilecek kadar yumurta döllendirme işleminin yapılması bir çözüm olabilir. Ancak herhangi bir çare mümkün değilse zarûret nedeniyle rahme yerleştirilmeyen fazla embriyolar sonlandırılabilir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 90.

f) Zigotlar üzerinde bireysel deneyler yapılması, genler üzerinde oynanması¹³⁹⁴ ve zigotta genetik teşhis uygulanması.¹³⁹⁵

Yukarıda ifade edilen hususlar tüp bebek uygulamasının mahzurlu yönlerini göstermesi bakımından önemlidir. Bir uygulama bireysel ve toplumsal yönden bazı zararlara yol açıyorsa o zaman meşruiyeti tartışılır hale gelir. Ve ‘*def’i mefasid celbi menafiden evladır.*’ fıkıh kaidesi gereğince artık meşru olmaktan uzaklaşır ve dinen yasak hale gelir.¹³⁹⁶

Tüp bebek uygulaması yeni bir mesele olması hasebiyle konuya nassların genel hükümlerinden çözümler aranmış ve bu çerçevede farklı içtihatlar ortaya çıkmıştır.

Sun’i Tohumlama Kavramı:

Sun’i tohumlama, kadının çeşitli sebeplerle gebe kalamaması durumunda doktorların erkek ve kadından alınan sperm ve yumurtaları laboratuvar ortamında dölleyerek oluşturdukları cenini kadının rahmine yerleştirme işlemine denir. Halk arasında bu işleme tüp bebek denmektedir. Tıpta bu terim yapay dölleme, tüpte dölleme kelimeleriyle de ifade edil

¹³⁹⁴ Günümüzde PGT (Preimplantasyon genetik teşhis) tekniği ile bebeğin cinsiyetini belirlemek mümkün hale gelmiştir. Teknik imkânlarla cinsiyet belirlemek mümkün olsa da Allah’ın bu konudaki takdirine rıza göstermeme ve toplumsal dengenin bir cinsiyet aleyhine bozulma ihtimali gibi nedenlerle genler üzerinde müdahalede bulunmak caiz değildir. Ancak uzman hekimlerce genetik bir hastalık sebebiyle cinsiyet seçimine gidilmesi öneriliyorsa bu uygulama, tedavi kapsamına girdiği için caizdir. (Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 92). Günümüz İslâm hukukçuları arasında cinsiyet tayini konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi, cinsiyetin anne baba tarafından belirlenmesi mutlak olarak câizdir. Nitekim Hayrettin Karaman, cinsiyet tayininin eşler arasında şahsî bir mesele olduğunu, karşılıklı rıza çerçevesinde nesebin karışması önlenerek tüp bebek tedavisinde ebeveynin isteği ile cinsiyet belirlemede bir sakınca olmadığını söylemiştir. Bu görüşü savunanlar Hz. Zekeriya’nın erkek çocuk duasında (el-Meryem 19/5) bulunmasını delil olarak göstermektedirler. İkincisi, cinsiyet tayininde bulunmayı mutlak olarak caiz görmeyenler. Nitekim Dünya İslam Birliği’ne Bağlı Fıkıh Akademisi cinsiyet tayininde bulunmanın uygun olmayacağı görüşündedir. Merhum İslâm hukukçusu Faruk Beşer de Ra’d Süresi 8. ve Lokman Süresi 34. âyetlerdeki ‘bilmek’ lafzının, “seçmek, tayin etmek” anlamında farklı bir vurgu taşıdığını, Şûrâ Süresi 49. ve 50. âyetlerin de bu manayı desteklediğini, bunun Allah’ın yaratmasına/fitrata bir müdahale olduğunu söyleyerek cinsiyet belirlemeyi mutlak olarak caiz görmez. Ona göre müşriklere kız çocukları doğduğu müjdelendiğinde onların gösterdikleri hoşnutsuzluk, öfke ve kötü yargıda bulunmalarını anlatan Nahl Süresi 58. ve 59. âyetlerin delaleti de bunun açıkça câiz olmadığını gösteren destekleyici bir delildir. Ülfet Görgülü hangi gerekçeyle olursa olsun cinsiyet tayinine cevaz verilemeyeceğini savunmaktadır. Üçüncüsü de cinsiyet tayininde bulunmak aslen haram olmakla beraber, zaruri durumlarda câiz olduğunu söyleyenler. Yukarıda ifade edilen Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kararı bu yöndedir. (Bkz. Alparslan Alkış, Tayyibe Tabak, ‘Yapay Embriyo Üzerindeki Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi’, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, /38. (Aralık 2021), 106-108. Karaman, *Hayatımızdaki İslâm* 3, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 172; Faruk Beşer, *Güncel Meseleler Dinî Çözümler*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 221-224; Ayrıca bkz. Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, (İstanbul: IFAV, 2018), 130-132.

¹³⁹⁵ Preimplantasyon genetik teşhis (PGT), tüp bebek uygulamasında embriyonun rahme yerleştirilmeden önce genetik hastalıklarının teşhisi için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntemle irsî hastalık taşıyan embriyolar yok edilmekte sağlıklı embriyolar ise anneye transfer edilerek genetik hastalık taşımayan çocukların dünyaya gelmesi mümkün olabilmektedir. Dolayısı ile ‘zaruretler haramları mubah kılar.’ ve ‘zaruretler kendi miktarınca takdir olunur.’ kaideleri gereğince genetik hastalık taşıyıcısı olduğu bilinen kimselerin tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmalarına ve PGT uygulamasına cevaz verilebilir. Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 91, 92.

¹³⁹⁶ Ali Kaya, *Güncel Fıkıhî Konular*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 271-278.

mektedir.¹³⁹⁷ Genel olarak ifade etmek gerekirse sun'i tohumlama insandaki dişi ve erkek üreme hücrelerini vücut dışında hazırlanmış yapay bir ortamda bir araya getirme işlemidir. Bu yapay dölleme işleminde ilk üç haftayı kapsayan dönemdeki döllenmiş yumurtaya zigot denir. İlk üç haftanın sonundan sekizinci haftanın sonuna kadar olan dönemdeki yumurtaya ise embriyo denir. Sun'i tohumlama yardımcı tedavi yöntemlerinin uygulanması bakımından ikiye ayrılır: Tüpte gerçekleşen dölleme ve rahimde gerçekleşen dölleme.

Tüpte gerçekleşen döllenme, kadından yumurta hücresinin alınıp tüp içine yerleştirilmesi ile başlar. Sonra erkekten sperm hücresi alınıp o da aynı tüpe enjekte edilir ve orada döllendirme işlemi gerçekleşir. Zigot adı verilen bu döllenmiş yumurta ikiye, dörde ve sekize bölünüp 'morula' adı verilen şekle dönüşür. Sonra hızla gelişerek 'blastula' denilen aşamaya geçer. Ve içi boşaltılan hücre sıvı ile doldurularak doğuma kadar geçecek süre için rahime yerleştirilerek döllenme işlemi böylece tamamlanmış olur.¹³⁹⁸ Tüpte gerçekleşen döllenme şekillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a1) Nikahlı olan eşlerin sperm ve yumurta hücrelerinin bir tüpte döllendirilerek daha sonra eşinin rahmine aktarılması ve çocuğun onun tarafından dünyaya getirilmesi.

a2) Kocasını kısır olan kadının başka bir erkekten sperm alınarak yumurta hücresinin tüpte döllendirildikten sonra tekrar kadının rahmine aktarılması ve çocuğun gelişimi tamamlayıp dünyaya gelmesi.

a3) Karısı kısır olan erkeğin spermi, başka bir kadından yumurta hücresi alınarak tüpte döllendirildikten sonra tekrar kısır olan eşinin rahmine yerleştirilmesi suretiyle çocuğun dünyaya gelmesi.

a4) Her ikisi de yabancı olan erkek ve kadının sperm ve yumurta hücreleri tüpte döllendirildikten sonra çocuk sahibi olmak isteyen çiftlerden kadının rahmine yerleştirilmesi ve çocuğun burada gelişimini tamamlayıp dünyaya gelmesi.

a5) Nikahlı eşlerden her birinin yumurta ve sperm hücreleri tüpte döllendirildikten sonra bu döllenmiş yumurta hücresinin nikahlı eşin rahmi gebeliğe elverişli olmadığı için başka bir kadının rahmine yerleştirilmesi ve çocuğun bu kadın tarafından dünyaya getirilmesi. Buna taşıyıcı annelik denmektedir.

¹³⁹⁷ Arif Ali Arif, *Taşıyıcı Anne veya Kiralanmış Rahim Konusuna İslâmî Bir Bakış*, çev. Esra Rahat Özer, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, /17, (Nisan 2011), 391.

¹³⁹⁸ Muhammed Ali el-Bârr, *Din ve Tıp Açısından Tüp Bebek*, çev. Adil Bebek, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 31, 32.

a6) Nikahlı çiftlerden kocanın spermi ile eşi kısır olduğu için başka bir kadının yumurta hücresi tüpte döllenir. Bu döllenmiş yumurta hücresinin tekrar kadının rahmine aktarılması suretiyle çocuğun dünyaya getirilmesi.

a7) Nikahlı olan çiftlerden alınan yumurta ve sperm hücreleri tüpte döllenirildikten sonra kadının rahmi gebeliğe elverişli olmadığı için dölenen yumurtanın kocanın ikinci eşinin rahmine yerleştirilmesi ve çocuğun onun tarafından dünyaya getirilmesi.¹³⁹⁹

Rahimde gerçekleşen sun'î döllenme ise erkekten alınan sperm hücresinin rahme zerkedilmesi ve döllenmenin orada gerçekleşmesi suretiyle tamamlanan döllenme şeklidir. Rahim içi döllenme de şu şekillerde uygulanmaktadır:

b1) Nikahlı kocanın spermi eşinin rahmine enjekte edilmek suretiyle yumurtanın döllenirilmesi.

b2) Nikahlı eşlerin sperm ve yumurta hücreleri kadının rahminde döllenirildikten sonra oradan alınıp yabancı bir kadının rahmine aktarılması ve çocuğun gelişimini orada tamamlayıp bu kadın tarafından dünyaya getirilmesi.

b3) Nikahlı olmayan başka bir erkeğin sperminin kadının rahmine zerkedilmesi.

b4) Kocanın sperminin nikahlı eşi olmayan başka bir kadının rahmine zerkedilip bu kadının yumurta hücresi ile döllenirilip gelişimini sağlayarak çocuğun bu kadın tarafından dünyaya getirilmesi.

b5) Herhangi bir erkeğin sperminin başka bir kadının rahmine zerkedilerek orada döllenirildikten sonra bu hücreyi çocuk sahibi olmak isteyen çiftlerden kısır olan fakat rahmi sağlam olan kadının rahmine aktarılması.

b6) Nikahlı eş olmayan herhangi bir kadının yumurta hücreleri, tüp bebek yoluyla çocuk sahibi olmak isteyen çiftlerden erkeğin spermi ile döllenirilip yine bu çiftlerden kısır olan kadının rahmine aktarılması ve çocuğun onun tarafından dünyaya getirilmesi.

b7) Eski nikahlı kocadan alınan spermin, nikah sona erdikten sonraki bir zamanda kadının rahmine zerkedilmesi suretiyle çocuğun dünyaya getirilmesi.¹⁴⁰⁰

Tabiî döllenme ise normal birleşme ile üreme hücrelerini rahme ulaşıp rahim kanalında dölendikten sonra rahmin çeperlerine tutunarak oradaki gelişimini tamamladıktan sonra dünyaya gelmesini sağlamaktır. İnsanın anne rahmindeki bu süreci Kur'an'da insanın tek bir

¹³⁹⁹ Kaya, *Güncel Fıkhi Konular*, 274-276.

¹⁴⁰⁰ Kaya, *Güncel Fıkhi Konular*, 274.

nefis/özden, ondan da eşinin yaratıldığı ve her ikisinden kadın ve erkeklerin var edildiği,¹⁴⁰¹ kadının neye gebe kalıp kalmayacağını Allah tarafından bilinip belirlendiği,¹⁴⁰² insanın anne karnından dünyaya geliş sürecinde geçirdiği her bir aşamanın Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği,¹⁴⁰³ ve bu yaratılış sürecindeki her oluşumun Allah'ın yaratması ile olduğu açıkça vurgulanmıştır.¹⁴⁰⁴

İlk sun'î tohumlama çalışmaları XIX. yüzyılın sonlarında yapılmış, deneylerde insan eşey hücreleri ilk defa 1944'te kullanılmıştır. Dünyada ilk tüp bebek uygulamasını Patrick Steptoe adlı bir doktor İngiltere'de Oldham Hastanesinde gerçekleştirmiştir. Ve ilk tüp bebek 25 Temmuz 1978 tarihinde dünyaya gelmiştir. Bu uygulama kadından yumurta hücresi alınarak onun bir tüp içine yerleştirilmesi ile başlamış, ismini de buradan almıştır. Türkiye'de ilk tüp bebek merkezi 1988'de Ege Üniversitesi Tıp Fakültesinde kuruldu. Ve Türkiye'de doğan ilk tüp bebek de 1989 tarihinde sağlıklı olarak dünyaya geldi. 2007 yılından itibaren tüp bebek tedavilerinin devlet tarafından desteklenmesi tekrar düzenlenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu durum da Türkiye'de doğan tüp bebek sayısının yılda 7500'e ulaşmasını sağlamıştır.¹⁴⁰⁵

- a) Türkiye'de tüp bebek uygulamasının bazı esasları şunlardır:
- b) Çiftler evli olmalı ve evliliklerini belgelendirmelidirler.
- c) Çiftler rıza belgesini imzalamalıdır.
- d) Sadece evli çiftlere ait yumurta ve sperm kullanılabilir. Hücre bağışısı yapılamaz.
- e) 35 yaş altı adaylara birinci ve ikinci tüp bebek denemelerinde sadece 1 embriyo transfer edilir. Üç ve sonraki denemelerde en fazla 2 embriyo transfer edilebilir. Birden fazla embriyo transfer edilmemesi esastır.
- f) 35 yaş ve üstü adaylarda tüp bebek denemelerinde en fazla iki embriyo transfer edilebilir. Üç veya daha fazla embriyo transferine hiçbir şekilde izin verilmez.
- g) Çiftler hastanelerin IFV konseyince alınan karar sonrasında işlemlere başlarlar.

Kısırlık olgusu farklı oranlarda da olsa bütün toplumlar da görülen genel bir durumdur. Dünya genelinde çiftlerin yaklaşık yüzde on beşi, Türkiye'de ise iki milyon çift çocuk sahibi olamamakta veya zor olmaktadır. Kısırlığın nedenleri araştırıldığında ve bir hastalık teşhisi

¹⁴⁰¹ en-Nisâ 4/1.

¹⁴⁰² er-Ra'd 13/8. Allah'ın rahimlerde olanı bilmesinden maksat, rahimlerde olanı Allah'ın belirleyip tayin edeceğidir. Yani bu âyette kesin olmamakla birlikte insanların cinsiyet belirleme hususunda herhangi bir müdahalede bulunmalarının caiz olmadığı vurgusu bulunmaktadır. (Bkz. Beşer, *Güncel Meseleler Dinî Çözümler*, 222).

¹⁴⁰³ el-Hac 22/5.

¹⁴⁰⁴ el-Mü'minûn, 23/12-14.

¹⁴⁰⁵ Kaan, *Güncel Fıkıh Problemleri*, 56, 57.

konulduğunda bunun yüzde kırkı kadınlarda yüzde kırkı erkeklerde ve yüzde yirmisi de hem kadınlar hem erkeklerde çıkan sağlık sorunlarından kaynaklanmaktadır.

Kısırlık oluşturan rahatsızlıklara baktığımızda kadın ve erkeklere göre şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Kadınlarda hormonal bozukluklar, yumurtlama bozuklukları, yumurtlamanın olmaması veya seyrek olması, fallop tüplerinin hasarlı veya tıkalı olması,¹⁴⁰⁶ endometriyozis,¹⁴⁰⁷ polikistikover hastalığı,¹⁴⁰⁸ fazla androjen¹⁴⁰⁹ üretimi, genetik bozukluklar, psikolojik sorunlar, aşırı kilo ve aşırı zayıflık, yaşlılık ve sebebi bilinmeyen durumları kısırlık sebepleri olarak sayabiliriz. Erkeklerde düşük sperm sayısı, bozuk morfoloji, genetik anormallikler, hormonal bozukluklar, psikolojik sebepler gibi etkenlerdir.¹⁴¹⁰

Tüp bebek uygulaması yeni ortaya çıkmış bir mesele olması hasebiyle nasslarda konuyla ilgili açık hükümlere rastlanmamaktadır. Ancak çocuk sahibi olmak ve bununla ilgili çarelere başvurmak olarak adlandırılan tedavi yöntemlerine başvurmakla ilgili âyet ve hadislerde açık deliller bulunmaktadır. Örneğin çocuk nimetiyle ilgili bir âyet-i kerimede: "...Allah dilediği şeyi yaratır. Dilediği kimselere kız, dilediği kimselere de erkek çocuk verir. Veya onları erkek ve dişi olarak çift yaratır, dilediği kimseyi de kısır kılar. Muhakkak ki Allah her şeyi hakkıyla bilen, her şeye gücü yetendir."¹⁴¹¹ Ayrıca insanların Allah'tan kusursuz hayırlı bir çocuk istedikleri,¹⁴¹² kendilerine iyi bir nesil ve temiz bir soy vermesi ve soylarından da Allah'a kulluk eden hayırlı nesiller vermesi için Allah'a dua ettikleri¹⁴¹³ bildirilmektedir. Çocuk sahibi olma ve bunun için gerekli tedavi yollarına başvurmayla ilgili olarak Üsâme b. Şerik'in şöyle dediği rivayet edilir: 'Hz. Peygamber'in yanına varmıştım. Sahabiler sanki başlarının üstünde bir kuş varmış gibi durmakta idiler. Selam verip yanlarına oturdum. Şuradan buradan birtakım bedeviler gelip 'Ey Allah'ın Resûlü tedavi olabilir miyiz? diye sormaya başladılar. Hz. Peygamber de "Tedavi olunuz. Çünkü Allah (c.c.) şifasını yaratmadığı bir hastalık vermemiştir. Ancak bir hastalık müstesna. O da ihtiyarlıktır."¹⁴¹⁴ buyurdu.

Tüp bebek uygulamasının İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi için öncelikle konunun meşruiyet sınırlarının tespit edilmesi gerekir. Yukarıda da değinildiği gibi buna ihtiyaç

¹⁴⁰⁶ Kanalların tıkanmasının ve rahim boşluğunun iltihaplanmasının en önemli nedeni gayri meşru ilişki nedeni ile bakterilerin türemesidir. Ayrıca doğum kontrol araçları olarak kullanılan spiral ve benzeri araçlar ile kürtaj uygulamasının rahim boşluğu iltihaplarının dolayısı ile kısırlığın başlıca nedenlerindendir. Bkz. Muhammed Ali el-Bârr, *Din ve Tıp Açısından Tüp Bebek*, 39, 40.

¹⁴⁰⁷ Rahim içini döşeyen dokunun başka bir bölgede bulunması durumudur.

¹⁴⁰⁸ Yumurtalıkta oluşan birçok iyi huylu kist.

¹⁴⁰⁹ Her iki cinsiyette de bulunan böbrek üstü bezinin üst kısmında yer alan erkekleştirici hormon.

¹⁴¹⁰ Kaan, *Güncele Fıkıh Problemleri*, 57, 58.

¹⁴¹¹ eş-Şûrâ 42/ 49, 50.

¹⁴¹² el-A'raf 7/189, 190.

¹⁴¹³ el-Bakara 2/128; el-Âl-i İmrân 3/35-38; el-İbrâhim 14/35, 40.

¹⁴¹⁴ Tirmizî, "Tıb", 1; İbn Mâce, "Tıb", 1.

duyulduğunda meşruiyetin ilk şartı sperm ve yumurta hücrelerinin gerek rahim içinde gerekse rahim dışında döllenme işlemine tabi tutulabilmesi için kişilerin nikahlı eşlerden olması gerekir. Buna göre nikahlı eşlerden olan kadına, yabancı erkekten sperm enjekte edilerek uygulanan ve rahim içi döllenme olarak ifade edilen yöntem nikah bağı olmadığı için câiz değildir. Dolayısı ile yukarıdaki b3 ve b4 şeklindeki tüp bebek uygulamaları caiz değildir. Aynı şekilde erkeğin spermi ile yabancı kadından alınan yumurta hücresi tüpte döllenirildikten sonra evli eşlerden kadının rahmine aktarılması ve bu sûretle yapılan dış döllenme de caiz değildir. Buna göre yukarıda geçen a2 ve a3 uygulamaları caiz olmaz. Eşler arasındaki nikah bağı üreme hücresi alınan kişilerde arandığı gibi döllenmiş yumurtanın gelişip büyüdüğü kadın da aranır. Yani taşıyıcı anne olarak adlandırılan kadının nikahlı eş olması gerekir. Zira İslâm hukukuna göre, çocuk dünyaya geldiği döşeye aittir. Yani çocuk onu dünyaya getiren annesidir. Ancak tüp bebek uygulamasında çocuk üreme hücrelerinin her ikisi veya biri alınmış olsa da tüp bebek uygulaması yaptıran aileye verilmektedir. Bu durumda çocuğun iki annesi olmaktadır. Bu da cahiliye döneminde Araplar arasında uygulanan istibda nikahına benzediği için câiz görülmemektedir. Örneğin evli eşlerin üreme hücreleri iç veya dış döllenme şekillerden biriyle döllenirildikten sonra zigot aşamasına gelmiş bir halde iken bunun yabancı bir kadının rahmine aktarılması ve çocuğun bu kadın tarafından dünyaya getirilmesi böyledir. Yukarıda b2, a5 şeklindeki tüp bebek uygulaması bu nedenle câiz değildir. Aynı şekilde a5 ve a6 şeklindeki tüp bebek uygulaması da kişiler arasında nikah bağı olmadığı için caiz görülmez.

İnsanlık ailesi farklı renk, soy, dil, ırk gibi farklı akraba gruplarından farklı birey ve toplumlardan meydana gelmektedir. Ancak her bir grubu birbirine bağlayan ve o gruba mensubiyetini oluşturan bir nesep bağı da bulunmaktadır. Dolayısı ile kendi içerisinde sahih bir nesep bağı ile insan grupları bir bütünü oluşturur. Nesep karışıklığına yol açacak evlilikler ve ilişki biçimleri ise İslâm hukukunca meşru görülmemiştir. İslâm hukukçularına göre evlilik dışı birliktelikten dünyaya gelen çocukların nesebi sahih olmadığı gibi tüp bebek uygulamasında da sahih ilişki bağı ihlal eden ve nesep karışıklığına yol açan uygulamalar caiz görülmez.¹⁴¹⁵

Taşıyıcı Annelik:

Döllenmiş yumurta hücresinin yabancı bir annenin rahmine yerleştirilmesi şeklindeki uygulamaya taşıyıcı annelik denir. Tüp bebek uygulamasını en tartışmalı hale getiren de bir çocuğun birden fazla anne ve babasına imkân veren taşıyıcı annelik uygulamasıdır. Örneğin başka bir kadının yumurta hücresi döllenirilip nikahlı bir kadının rahmine yerleştirilip çocuk o kadın tarafından dünyaya getirildiğinde veya tersi uygulamada yabancı kadın çocuğu dünyaya

¹⁴¹⁵ Kaya, *Güncel Fıkhi Konular*, 277-280.

getirdiğinde çocuğun nesebi nasıl belirlenecek? Çocuğun annesi yumurta hücresi veren midir, yoksa onu dünyaya getiren midir? Ayrıca çocuğun nesep bağı hangi anne ve babaya göre kurulacak gibi sorular gündeme gelmektedir. Taşıyıcı anneliği, bazıları "eşyada asıl olan ibahadır." küllî kaidesine istinaden câiz görürler. Bu görüşü savunanlar, onu süt anne gibi değerlendirerek ayrı bir statü tanımışlardır. Onlara göre süt anne nasıl bebeği besleyip büyütüyor ise taşıyıcı anne de bebeği karnında bakıp büyütmektedir. Muâsır İslâm hukukçusu merhum Yusuf el-Karadâvî başlangıçta bu görüşü benimsemiş olsa da sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.¹⁴¹⁶ İslâm hukukçularının çoğunluğu, taşıyıcı annelik uygulamasını nesebin karışmasına ve zina şüphesine yol açması nedeniyle câiz görmezler. Onlara göre bu işlem ilahî iradeye aykırı olmakla birlikte Kur'an'da belirtilen Allah'ın yaratıcı ve cinsiyeti belirleyici olma¹⁴¹⁷ sıfatına da hâlel getirir.¹⁴¹⁸ Tüp bebek uygulamasında birden fazla eşi olan bir kocanın eşlerinden birinin yumurta hücresi döllendirilip diğer eşin rahmine enjekte edilip çocuğun onun tarafından dünyaya getirilmesini bazıları câiz görmüştür. Bu konuda son dönem İslâm hukukçularından Mustafa ez-Zerkâ çocuğun annesinin yumurta hücresi veren olduğunu söylerken çoğunluk âlimlere göre çocuğun annesi olarak onu dünyaya getiren kadını kabul etmektedir. Onların dayandıkları delil "...Onların anneleri onları doğuranlardan başkası değildir."¹⁴¹⁹ "...Annesi onu zorlukla taşıdı ve zorluğa katlanarak doğurdu."¹⁴²⁰ "...Anne çocuğu yüzünden zarara sokulmasın."¹⁴²¹ âyetleridir.

Âyetlerden de anlaşıldığı üzere çocuk onu dünyaya getiren anneye nispet edilmiş, anne ile çocuk arasında doğrudan bir irtibat kurulmuştur. Ancak bu âyet-i kerimelerin delaleti yumurta hücresini veren yabancı bir kadın hakkında ve yumurta hücresi taşıyan ve çocuğu dünyaya getiren kadın hakkında açık değildir. Bu nedenle günümüz İslâm hukukçularından bazıları İslâm'ın korumayı temel gaye edindiği beş temel esastan biri olan nesebi ve nikahın kutsallığı ilkesini esas alarak çocuğun nikahlı anne ve babaya nispet edilmesini kabul etmişler, bunun dışındaki tüp bebek uygulamalarının meşru ve mübah olmadığını söylemişlerdir. Bu görüş Şafîî, Hanbelî ve Malikî mezhebinin de görüşüdür. Recep Temimî gibi bir kısım İslâm hukukçusu da tüp bebek uygulamasının tüm türleri ile câiz olmadığını ileri sürmüştür. Onlara göre çocuk sahibi olmanın meşru yolu karı kocanın normal cinsel birlikteliğidir. Ayrıca tüp

¹⁴¹⁶ Ayşe Şimşek, *İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelik*, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 44. Günümüz İslâm hukukçularından Orhan Çeker taşıyıcı anneliği süt anneye kıyas ederek câiz görür. Ayrıca İbrahim Paçacı da bu görüşü savunur. Taşıyıcı anneliği câiz görenlerin görüş ve gerekçeleri ve onlara yapılan itirazlara için bkz. Şimşek, *İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelik*, 44-49.

¹⁴¹⁷ er-Ra'd 13/ 8-9; en-Nisâ 4/119.

¹⁴¹⁸ Bu görüş ve gerekçeleri için bkz. Şimşek, *İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelik*, 37-44.

¹⁴¹⁹ el-Mücâdele 58/2.

¹⁴²⁰ el-Ahkâf 46/15.

¹⁴²¹ el-Bakara 2/233.

bebek uygulaması batı kültüründen gelen ve İslâm toplumuna yabancı bir konudur. Bunun cevazı toplumda birtakım bozulmalara, fitnelere ve şüphelere yol açabilir. Dolayısı ile seddi zeria prensibince tüp bebek uygulaması tüm türlerince câiz değildir. Ayrıca bu uygulama Allah'ın iradesi ile de bağdaşmaz. Zira Allah'ın dilediğini yarattığı, dilediğine de kız ve erkek çocukları verdiğini bildiren âyet-i kerime¹⁴²² bunun câiz olmadığına delildir.¹⁴²³

Konuyla ilgili İslâm Fıkıh Akademisi Meclisi'nin 11-16 Ekim 1986 tarihleri arasında Amman'da yaptığı 3. dönem toplantısında aldığı karar özet olarak şöyledir:

- Eşin spermi, yabancı kadının yumurta hücresiyle döllendirilmesi sonucunda oluşan embriyonun eşin rahmine yerleştirilmesi.
- Eşin yumurta hücresi yabancı bir erkeğin spermi ile döllendirildikten sonra embriyonun eşin rahmine yerleştirilmesi.
- Eşlerin yumurta ve sperm hücrelerinin dışarıda döllendirilmesi ile oluşan embriyonun, hamile kalmayı kabul eden bir başka kadının rahmine yerleştirilmesi.
- Her ikisi de yabancı olan kadın ve erkek üreme hücrelerinin dışarıda döllenerek oluşan embriyonun eşin rahmine yerleştirilmesi.
- Eşlerden her ikisinin üreme hücrelerinin dışarıda döllenerek oluşan embriyonun ikinci eşin rahmine yerleştirilmesi ile yapılan tüp bebek uygulamaları caiz değildir.
- Kocanın spermi ile karının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilir ve oluşan embriyo aynı kadının rahmine yerleştirilir veya kocanın spermi alınır kadının rahmine enjekte edilir ve bu şekilde çocuk sahibi olunursa bu şekildeki uygulama caizdir.¹⁴²⁴

Tüp bebek uygulamasının hükmüyle ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 20.05.1992 tarihinde aldığı karar şu şekildedir:

Kadın veya erkekteki bir kusur sebebiyle tabîî ilişkiyle gebeliğin gerçekleşmesi mümkün olmadığı takdirde:

- Döllendirme işleminde sperm ve yumurta hücrelerinin her ikisinin nikahlı eşlere ait olması gerekir. Birinin yabancıya ait olması câiz olmaz.
- Döllendirme işleminde yumurta, yabancı bir kadının rahmine değil, yumurta sahibi eşin rahmine yerleştirilmeli ve orada gelişmeli.

¹⁴²² eş-Şûra 42/49, 50.

¹⁴²³ Kaya, *Güncel Fıkıhî Konular*, 282-287.

¹⁴²⁴ Faruk Beşer, "İlkah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 116.

- Tüp bebek uygulamasının, anne -baba ve doğacak çocuğun sağlığı ile ilgili maddî, ruhî ve aklî olumsuz bir etkisinin olmayacağı tıbben sabit olması koşuluyla tüp bebek yöntemine başvurulmasında bir sakınca yoktur.¹⁴²⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tüp bebek uygulaması zorunlu durumlarda ve nikahlı eşlerden alınan üreme hücrelerinin yine nikahlı eşin rahminde gelişip büyümesi ve dünyaya getirilmesi şeklinde olması halinde câiz olmaktadır. Bunun dışında sperm, yumurta ve rahim unsurundan birinin yabancı birine ait olması durumunda sun'î döllenme ve tüp bebek uygulaması câiz değildir.

3.1.10. Organ Nakli

İnsanın yaratılanlar arasında ayrı bir değeri ve konumu vardır. Yaratılanların en şerefli olması anlamında insan/oğlu, eşref-i mahlukat olarak anılır. Ancak insanın yaratılmaşlar arasındaki eşsiz değeri kendisi ile kaim değildir. Bu nedenle o kendi bedeninin mutlak hakimi bir varlık değildir. Değerini kendini var eden yüce Yaratan'dan ilahî bir nefha taşımasından almaktadır. O halde insan tek başına bir varlık olarak değil, bütüncül sistem içinde merkezî bir varlık olarak değerlidir.

İnsanın değerli bir varlık oluşu aynı zamanda onu yaşatmanın, onun hayatını kurtarmanın da çok kıymetli olduğu anlamına gelir. İnsan hayatını kurtarma anlamında bir tedavi yöntemi olarak başvuru organ nakli günümüzde çeşitli yönleri ile incelenmiş ve hakkında farklı hükümler söz konusu olmuştur. Organ naklini dinî/fikhî açıdan önemli ve tartışılır kılan unsur, insanın uzuvlarıyla bir bütün olarak Allah'ın bir emaneti olması gerçeğidir. Bu gerçekten hareketle insanın uzuvları normal bir eşya veya mal gibi alışverişe konu olamaz. Bundan dolayı organ satışı tabiri yerine organ nakli veya organ bağıışı tabirleri kullanılmaktadır. Organ bağıışının insandan insana yapılan bir işlem olması konunun dinî, hukukî ve ahlakî açılardan incelenmesini gerekli kılmıştır.

Organ Nakli Kavramı:

Organ nakli, görevini yapamayan veya kaybedilen bir organın yerine ölü veya canlı bir vericiden alınan organın nakledilmesi olayına denir. Nakledilen organa 'greft', organın alındığı canlıya donör/verici, organın nakledildiği kimseye de 'alıcı' denir. Organ nakli iki şekilde yapılır. Canlıdan organ nakli ve kadavradan organ nakli. Burada kadavra kavramı önem arz etmektedir. Kadavra, ilgili uzman hekimlere göre¹⁴²⁶ tıbbî olarak geri dönüşü mümkün

¹⁴²⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 517, 518.

¹⁴²⁶ Beyin ölümüne biri nöroloji uzmanı veya beyin ve sinir cerrahisi uzmanı, biri de anesteziyoloji ve reanimasyon uzmanı veya yoğun bakım uzmanından oluşan iki hekim tarafından kanıta dayalı tıp kurallarına

olmayan, ancak cihaza bağılı olarak hayati fonksiyonlarını sürdürebilen ve sağlığında organlarını bağışlamış veya ailesi tarafından bunun izni alınmış kişileri ifade eder. Geri dönüşü mümkün olmayan aşama, kişinin beyin ölümünün gerçekleştiği yani beynin korteks tabakasının yanında beyin sapı denilen bölümün de tamamen öldüğü artık iyileşmenin kesinlikle mümkün olmadığı aşamadır. Yoksa şuur kaybı ile en ileri safha olan beyin ölümü arasında koma, derin koma ve bitkisel hayat gibi aşamalar vardır ki bu aşamalarda hastanın iyileşmesi mümkündür. Örneğin bitkisel hayatta olan hastanın beyin kabuğu/ korteksi ölmüş durumdadır. Ve buna bağlı olarak hastanın hafıza, zekâ ve kişilik özellikleri de kaybolmuştur. Ancak hastanın hayatî organlarının kendi kendilerine çalışmasını sağlayan beyin sapı ölmediği için bitkisel hayatta olan kişi, ölü kabul edilmez ve ondan organ nakli de yapılmaz.¹⁴²⁷

Organ naklinin tarihi XVI. yüzyılda oto-organ naklinin geliştirilmesi ile başlamıştır. XIX. yüzyılda insandan insana doku ve organ nakli gerçekleştirilmiştir. İlk zamanlar deri, damar ve kas nakli şeklinde işleyen bu tedavi yöntemi XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra kalp, karaciğer, böbrek ve kornea gibi hayatî organların nakli aşamasına gelmiştir. Artık günümüzde bu tedavi yöntemi gerek dünyanın farklı ülkelerinde gerekse Türkiye’de binlerce ölümcül hasta için bir yaşama kaynağı ve ümidi haline gelmiştir. Yukarıda da bahsi geçtiği gibi organ naklinin insandan insana olması onu fikhî/hukukî ve ahlakî açılardan tartışılır hale getirmiştir. Tezimizde konunun genel bir değerlendirmesini yapacak, konu hakkındaki farklı görüşleri ortaya koyacak ve İslâm hukuku açısından durumunu tespit etmeye çalışacağız.

Genel olarak organ naklinin hükmü konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre organ nakli câiz değildir. Zira insandaki organlar birer emanettir. Dolayısı ile onlar üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisi söz konusu değildir. Bu görüşe göre bağışta bulunulacak kimsenin dini kimliği ve kişiliği de bağış açısından önemlidir. Buna göre gayri müslime ve fâsık kimseye organ bağışında bulunmak câiz değildir.

İkinci görüşe göre, organ nakli caizdir. Zira organ nakli esasında bir insanın hayata tutunmasına vesile olma anlamına gelmektedir. Bununla ilgili birçok âyet ve hadis bulunmaktadır.¹⁴²⁸ Bu temel gerekçeye istinaden organ nakli de câizdir. Birinci görüşü benimseyenler, bazı itikadî gerekçelerle bunu câiz görmemişlerdir. Örneğin ahirette haşrin cismanî olacağı inancı ve kişinin başka birinin organıyla işlediği günahın veya sevabın karşılığını nasıl göreceği sorusu organ nakline karşı çıkışın temel gerekçesini oluşturur. Oysa

uygun olarak oy birliği ile karar verilir. Bkz. Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği (ODNHY), Resmîgazete 32038 (9 Aralık 2022), Kanun No: 3359/md. 8/1.

¹⁴²⁷ HK, "HayrettinKaraman.net", "Beyin Ölümü, Organ Bağışı" (Erişim: 1 Ekim.2023).

¹⁴²⁸ el-Bakara, 2/ 195; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2; İbn Mâce, "Tıb", 1.

nakledilen organ kıyamette asıl sahibine dönecektir. Organı ilk defa yaratan orada da yeniden yaratacaktır. Dünyada yanıp kül olan, çürüyen, helak olan organlar orada tekrar sahibine iade edilecektir. Bağışlanan organla işlenen günahın sorumluluğu ise onu işleyene aittir. Organın ilk sahibinin bunda herhangi bir sorumluluğu olmaz. Zira günah veya sevapta esas olan iradedir. Düğer bir gerekçe organların emanet olduğu ve onlar üzerinde tasarrufta bulunma yetkisinin olmadığı tezidir. Halbuki ölüm vuku bulunca Allah'a ait bir organ önceki emanetçisinden alınıyor başka birine emanet ediliyor. Bu sayede kişi acı ve ızdıraptan kurtuluyor. Kulluk görevlerini yerine getirecek hale geliyor. Bunda ise bir mahsur söz konusu olmaz.¹⁴²⁹ Aynı şekilde ahiret gününde organların şahitliğinin nasıl olacağı da bir başka gerekçedir. Oysa bu durumda fiili işleyen organ her iki kimse hakkında da şahitlikte bulunabilir. Bunlar zaten Yüce Allah'ın bilgisi dahilindedir. Diğer bir gerekçe organ bağışının gayri müslim ve fasığa yapılamayacağı tezidir. Buna karşı da şöyle cevap verilmiştir: Akıl, düşünce, duygu, inanç gibi ruhî-manevî özellikler organların biyolojik yapısına bağlı değildir. Bu nedenle organ bağışında bulunan veya kendisine organ bağışlanan kimsenin manevi-ruhi durumu, duygu ve düşünceleri karşı tarafa geçmez. Dolayısı ile organ nakli ile bir kişilik veya günah-sevap şeklinde manevî sorumluluk transferi olmamaktadır. İslâm her türlü tali özelliklerden bağımsız olarak bütün insanlara eşit olarak hayat hakkı tanımıştır. Ayrıca İslâm tedavi olmaya önem vermiş,¹⁴³⁰ bir insana hayat vermeyi bütün insanlara hayat vermek gibi değerli kabul etmiştir. Dolayısı ile organ naklinde taraflar arasında müslim-gayri müslim, fasık-fasık olmayan ayrımının yapılması doğru olmaz. Bir müslüman, gayri müslime organ bağışlayabileceği gibi gayri müslimden de organ bağışı kabul etmesi câizdir. Zira, "...Kim de bir canı (nefs) kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur."¹⁴³¹ âyet-i kerimesinde müslüman gayri müslüm ayrımı yapılmadan bütün insanları kapsayan bir lafız kullanılmaktadır. Ayrıca, "Allah din uğrunda size savaş açmayan, sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz. Doğrusu Allah adil davrananları elbette sever."¹⁴³² âyet-i kerimesi onlar için organ bağışında bulunmanın cevazına işaret etmektedir.

Organ nakli yeni bir mesele olduğu için İslâm hukukunun genel ilke ve gayeleri açısından meseleye yaklaşılmıştır. Zira konu hakkında gerek âyetlerde gerekse hadislerde doğrudan bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte klasik fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili açık bir hüküm bulunmamakla beraber insan ve insan hayatını ilgilendiren yönüyle meseleye ışık tutacak hükümler yer almıştır. Örneğin Hanefi mezhebi klasik dönem fakihleri

¹⁴²⁹ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm* 3, 381.

¹⁴³⁰ Ebû Dâvûd, "Tıb", 11.

¹⁴³¹ el-Mâide 5/ 32.

¹⁴³² el-Mümtehine 60/ 8.

insanın saygınlığını esas alarak onun cüzlerinin satılmasını ve kullanılmasını, canlı veya ölü, bedeninden istifade edilmesini caiz görmezler.¹⁴³³ Yine Hz. Âişe'den rivayet edilen "*ölünün kemiğini kırmak diriyken kemiğini kırmak gibidir.*"¹⁴³⁴ hadisi ölüye saygı duymanın, onu basit görmemenin dolayısı ile ona müsl¹⁴³⁵ sayılabilecek davranışlardan uzak durmanın gereğini ortaya koymaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere İslâm, insanı bir bütün olarak kabul etmiş, eşref-i mahlukat olarak hem dirisine hem de ölüsüne aynı derecede değer vermiştir. Bu nedenle insanın uzuvlarının bir mal gibi alınıp satılması yasaklanmıştır.¹⁴³⁶ Bunun aksine insana gerekli değeri vermeyip onun bedeni üzerinden ticaret yapanlar ise hadis-i şerifte¹⁴³⁷ ağır şekilde tehdit edilmiştir. Bu hadisin mutlak olarak anlaşılması durumunda ölüden organ naklinde mahzur olduğu ortaya çıkabilir. Ancak diriden organ nakli câiz ise o zaman ölüden de organ naklinin câiz olduğu anlaşılır. Yani belli şartlarda diriden organ nakli câiz olduğunda ölüden de organ nakli câiz olur. Ve bu durumda hadis ölüden organ naklinin cevazına işaret eder.¹⁴³⁸ Meseleye Kur'an ve hadislerde insan hayatına verilen önem ve değer açısından bakıldığında şunları söylemek mümkündür: Açlık ve zarûret durumunda haram olan şeylerin yenmesi mübah olur ve bunların günahı kişiden kaldırılır.¹⁴³⁹ Hz. Peygamber: "*Ey Allah'ın kulları tedavi olun. Çünkü Allah ihtiyarlık dışında her hastalığa mutlaka bir şifa ve deva yaratmıştır. Öyleyse tedavi olunuz. Ancak haramla tedavi olmayınız.*"¹⁴⁴⁰ buyurmuştur. Bu bağlamda hayatın korunması ilkesi, zarûrat-ı diniyye olarak ifade edilen dinin beş temel gayesinden biri kabul edilmiştir. İslâm hukukçuları bu çerçevede hayatî tehlike durumunda murdar etin yenilebileceğini, tedavi maksadıyla haram ve necis şeylerin kullanılabileceğini,¹⁴⁴¹ yavruyu kurtarmak için ölü annenin karnının yarılabilceğini,¹⁴⁴² mücevher gibi değerli bir malı çıkarmak için ölü annenin

¹⁴³³ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/ 555. Bununla beraber İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel sökülmiş dişin yerine eti yenen boğazlanmış bir hayvanın dişinin bu bulunamazsa başka insana ait bir dişin yerleştirilmesinin caiz olduğunu söyler. İmam Nevevî ise kırılmış bir kemiğin başka bir madde ile kaynaştırılması gerekli olur ve bunun için insan kemiği dışında necis bile olsa başka bir madde bulunamazsa kaynaştırma işlemi insan kemiğinin kullanılmasının caiz olduğunu söylemektedir. Bkz. Ahmet Yaman, "Bir Tedavi Yöntemi Olarak Organ Nakli", *Diyanet Aylık Dergi* /208 (Nisan 2008), 25.

¹⁴³⁴ Ebû Dâvûd, "Cenaiz", 64; İbn Mâce, "Cenâiz", 63.

¹⁴³⁵ Müsl, bir kimsenin burnunu, kulağını diğer uzuvlarını keserek ona zulmetmektir ki bu haramdır.

¹⁴³⁶ Mehmet Şener, "İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme", *Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi*, /7, (1992), 141, 142.

¹⁴³⁷ Bir kutsî hadiste: Üç sınıf insan vardır ki ben kıyamet gününde onların hasmıyım. Benim adıma yemin eden ve yeminini bozan kimse. Hür bir insanı bile köle diye satıp onun parasını yiyen kimse. Bir kimseyi çalıştırıp da onun ücretini vermeyip emeğini yiyen kimse. (Buhârî, "Büyü", 106, "İcâre", 10).

¹⁴³⁸ Beşer, Güncel Meseleler Dinî Çözümler, 240.

¹⁴³⁹ el-Bakara 2/ 173; el-Maide 5/ 3; el-En'am 6/ 119; A. b. Hanbel, el-Müsned, 5/ 96, 218; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 36.

¹⁴⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Tıp", 11.

¹⁴⁴¹ Abdullah Kahraman, "Tedavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 256.

¹⁴⁴² Ebû Hanîfe ölmüş bir kadının karnının yarılmasına ve çocuğun çıkarılmasına fetva vermiş, kurtarılan çocuk da uzun yıllar yaşamıştır. Bu fetva organ naklinin cevazına yönelik yeterli bir delil kabul edilir. Bkz. Şener, "İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme", 141.

açılabilirliğini belirtmişlerdir. İslâm hukukçularının bu ve bunlara benzer görüşleri, organ naklinin hükmünü açıklamada büyük ölçüde yol gösterici olmuştur. Örneğin ölüden organ nakline fetva verilirken genellikle zarûret halinde haram işlemeye, necis ve haram olan şeyle tedavi olmaya ruhsat veren nasslar delil olarak gösterilmiştir.

Günümüz İslâm hukukçuları ve bazı fetva meclisleri kadavradan (ölü bedeni) tedavi maksadıyla organ alınmasına ve hastaya nakledilmesine belli gerekçelerle cevaz vermişlerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 03.03.1980 tarihli ve 396/ 13 sayılı kararı ile belli şartların sağlanması durumunda ölüden diriye organ naklinin cevazına fetva vermiştir. İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/ 1 sayılı kararı da bu yöndedir. Günümüz İslam hukukçularının büyük kısmı da ferdi olarak bu yönde görüş bildirmiştir. Organ naklinin mutlak caiz olmasının bazı sıkıntılara yol açacağı gerekçesiyle bazı şartlar çerçevesinde buna cevaz verilmiştir. Bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

- a) Organ naklinde zarûret halinin bulunması.
- b) Yapılacak tedavi ile hastanın iyi olacağına dair uzman hekimlerin güçlü bir kanaatinin bulunması.
- c) Ölümden önce kendisinin ölümden sonra ise mirasçıların onayının alınması.
- d) Tıbbi ve hukuki ölümün gerçekleşmesi.
- e) Organın bir menfaat veya ücret karşılığında verilmemiş olması.
- f) Organ bağışlanan kimsenin nakle rıza göstermesi.

Diriden diriye organ nakline gelince, âlimlerin çoğunluğu bunu caiz görmemektedir. Onlar bu görüşlerini şu gerekçelere dayandırmışlardır: İnsan kendi organlarının hakiki sahibi değildir. Dolayısı ile onlar üzerinde tasarruf yapma hakkı da bulunmamaktadır. İnsan saygın (mükerrerem) bir varlıktır. Bu görüş, organ naklinin maksat ve değerine bakıldığında çok isabetli olmasa gerektir. Zira insanı ve âlemleri yaratan, Allah'tır. Sahip olduğumuz mallar ve eşyalar da Allah'ındır ama biz onları belli amaçlar için satabiliyoruz ve hibe olarak verebiliyoruz. Buna göre mükerrerem bir varlık olduğu için insan organının satılmasının ittifaka yakın bir çoğunlukla câiz olmadığı¹⁴⁴³ ifade edilmektedir.¹⁴⁴⁴ Ancak daha değerli olan için organ bağışında bulunmak câizdir. Ayrıca organ nakli aslî yaratılışı değiştirmektedir. Diriden diriye organ nakli aslında iki taraf için de denk bir tehlikedir ve zararın zararla giderilmesi olayıdır.

¹⁴⁴³ Bir kutsî hadiste: "Üç insan vardır ki kıyamet gününde onların hasmı ben olacağım. Ve ben kimin hasmı olursam kazanan da ben olurum. Bir adam ki benim adıma söz verir ve aldattır. Bir adam ki hür bir adamı satar ve parasını yer. Ve bir adam ki işçi çalıştırır, ona yapacağını tam yaptırır. Ama ücretini tastamam vermez" buyrulmaktadır. Bkz. Buhârî, "Büyü", 2075; İbn Mâce, "Ahkâm", 14.

¹⁴⁴⁴ Beşer, *Güncel Meseleler Dinî Çözümler*, 244.

Diriden diriye organ nakli konusunda bazı günümüz İslam bilginleri ve fetva kurulları *"Kim bir insanın hayatını kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibidir."*¹⁴⁴⁵ ve *"iyilik ve takva konusunda yardımlaşın."*¹⁴⁴⁶ âyetlerini delil göstererek belli şartlarda buna cevaz vermişlerdir. Bu şartlar şunlardır:

- a) Zarûretin olması ve bağışta bulunanın izni ve rızasının olması.
- b) Organın alınmasının kişinin sağlığını bozmaması ve bunun tıbbî raporla belgelenmesi.
- c) Konunun uzmanlarında organ naklinin başarılı olacağına dair güçlü bir kanaatin olması.
- d) Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması.
- e) Organ vermenin belli bir ücret ve menfaat karşılığı olmaması.

Diriden diriye organ nakline cevaz verenler, diriden alınan her organ ve doku aynı sonucu doğurmaz ve aynı derecede hayatî tehlike, sağlık bozukluğu ve görünüm çirkinliği oluşturmaz. Dolayısı ile tıbbî veriler ışığında zarurî olarak başvurulacak alternatif olmaması bir tedavi olduğu sürece organ nakline cevaz vermek İslâm'ın genel ilkeleri ve dinî hükümlerin amaçları ile daha uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim Fıkıh Akademisinin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı kararında sağladığı yarar vereceği zarardan daha fazla olduğu için psikolojik ve biyolojik açıdan kişiyi sıkıntı veren bir kusur veya rahatsızlığın giderilmesi amacına yönelik olması şartıyla bunun caiz olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁴⁷

3.1.11. Ötanazi

İnsanlar tarih boyunca beden sağlıklarını koruyabilmek için dönemlerine göre çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmişlerdir. Bugün de insanlık tedavi noktasında ileri bir aşamaya, teknik imkanların gelişmesiyle çok kritik tedavi yöntemlerini icat etmeyi başarsa da tedavisi mümkün olmayan hastalıklarla mücadeleyle devam etmektedir.

Günümüzde tedavisi kesin olarak bulunamayan hastalıklar sebebiyle insanlar hastalığın verdiği acı ve ızdıraptan kurtulmak için kendi hayatlarının sonlandırılmasını talep edebilmektedirler. Bu işleme ötanazi denmektedir. Ötanazi esasında hekimin ilaçla hastayı ölüme sevk etmesi ve böylece hastanın acılarından kurtulmasını sağlamaya yönelik bir işlemdir. Bu işlemin neticesinde ölüm gerçekleştiğinden konu hukukî, tıbbî ve ahlakî açılardan inceleme konusu olmuştur. Lehinde ve aleyhinde çeşitli ilmi tartışmalarla konu gündemde olmaya devam

¹⁴⁴⁵ el-Mâide 5/ 32.

¹⁴⁴⁶ el-Mâide 5/ 2.

¹⁴⁴⁷ Abdullah Kahraman, *Güncel Dinî Konular ve Fıkıhî Hükümler*, (Malatya: Nasihat Yayınları, 2017), 160-167.

etmektedir. Ötanazi hakkındaki tartışmaların merkezini ölüm acısı yaşayan birinin hayatına son vermesinin hukukî sonucunun ne olacağı ve böyle bir tercihte bulunma hakkının kişide olup olmadığı konusu oluşturmaktadır.

Tezimizde ötanazinin ne olduğu hakkında genel bilgiler verilecek ve İslâm hukuku açısından genel bir değerlendirmesi yapılarak konu işlenecektir.

Ötanazinin Kavramsal Çerçevesi:

Yunanca, "güzel, iyi" anlamındaki "eu" ile, "ölüm" anlamına gelen "thanatos" kelimelerinin birleşiminden meydana gelen ötanazi (euthanasia) sözlükte, "güzel ölüm", "kolay ölüm" ve "rahat ölüm" anlamına gelmektedir.¹⁴⁴⁸ Terim olarak ise ötanazi; iyileşmesi mümkün görülmeyen bir hastalığa yakalanmış ve iyileşme olasılığı bulunmayan kimsenin yaşamını, kendisi veya kanunî temsilcisinin isteği üzerine, acı vermeyen bir yöntem kullanarak sona erdirmeye denir.¹⁴⁴⁹ Ötanazi, iyileşmesi mümkün olmayan bir hasta üzerinde yetkili hekim tarafından gerekli izinler alınarak yapılan bir eylemdir. Yoksa hastanın böyle ağır bir durumu yokken kendi isteği veya kanunî temsilcisinin isteği ile hayatına son vermeyi talep etmesi ötanazi değil intihar olur. Kelime anlamından da anlaşıldığı üzere ötanazi, artık hastalığın verdiği dayanılmaz acıyı dindirmek ve ondan kurtulmak için son çare olarak iyi ve kolay bir ölümü tercih etmektir.

Ötanazi, yerine getirilişi bakımından dört kısma ayrılmaktadır.

a) Aktif Ötanazi: Tıbben iyileşme imkânı olmayan bir hastanın acı ve ızdırabını gidermek amacıyla kendi veya kanunî temsilcisinin isteği ile hayatını sona erdirecek maddelerin kullanılmasına aktif ötanazi denir. Bu işlem kişinin kendi isteği ile yapılırsa buna gönüllü aktif ötanazi denir. Aktif ötanazi, tıbben iyileşme imkânı olmayan hastanın, acı ve şiddetli ızdırap içinde kalmasının önüne geçmek için tıbbî yöntemlerle hayatına son verilmesi olayıdır. Örneğin zehirli enjeksiyon ile hastanın öldürülmesi böyledir.

b) Pasif Ötanazi: Hasta için gerekli olan tedavinin durdurulması, hastayı tedavisiz bırakmak sûretiyle ölüme terketme işlemidir. Pasif ötanazide hastanın yaşaması için gerekli olan tedavî yöntemlerinin uygulanmaması sonucu onun tabbiî olarak ölümüne sebebiyet vermek söz konusudur.

c) Dolaylı Ötanazi: Hastanın hayatına son vermeyi amaçlamaksızın acı ve ızdıraplarını azaltmak amacıyla kullanılan ilaçların yan etkilerinin zamanla hastanın diğer dokularına zarar

¹⁴⁴⁸ Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 16/3, (2003), 337.

¹⁴⁴⁹ Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi", 337.

vereceği hasta ve yakınları tarafından bilinmekle birlikte ilaçların kullanılmasına izin verilmesi sonucunda hastanın yaşam süresinin kısalmasına dolaylı ötanazi denir.

d) İntihara Yardım: Tedavi imkânı bulunmayan hastanın kendi hayatına son vermesi için ilacın doktor tarafından önerilmesi veya bu ilacı kullanabileceği ortamın ve imkânın hastaya hazırlanması sûretiyle gerçekleşen ötanazi çeşididir.

Eski Yunanda ortaya çıkan ötanazi kavramı ilk zamanlar intiharın bir türü olarak görülürdü. O zamanlarda intihar, öldürmek anlamında değil, bir ölüm tarzı olarak düşünülürdü. Hatta bu düşünce Romalı düşünür Seneca tarafından şöyle ifade edilmiştir: *"...Doğanın belirlediği zamanı beklememiz gerektiğini söylüyorlar. Ancak, bunu söyleyen kişi özgürlük yolunu kapattığının farkında değil. Tanrı yasasının takdir ettiği en iyi şey, bize bir giriş, ancak birçok çıkış imkânı vermiş olmasıdır. İşkencenin ortasında ayrılabilir, sorunlarımdan kurtulabilirken hastalık ya da insan işkencesini beklemek zorunda mıyım? ... Bir neşterle büyük özgürlüğe ulaşacak, bir iğne ucu yardımıyla sükuna erişeceksiniz."* Nitekim Seneca bu görüşüne uygun olarak bileklerini keserek hayatını sonlandırmıştır. Ötanazi uygulamasına Hipokrat yemininde yasaklama getirilmiş, ne şekilde olursa olsun ölmeyi isteyenlere yardım edilmeyeceği ifade edilmiştir. Hatta hekimin hastayı iyileştirmesi yanı sıra hastanın acısını dindirmekle de görevli olduğu bu yeminde belirtilmiştir.

Bugün anlaşıldığı şekliyle ötanazi kavramını ilk defa İngiliz Bacon kullanmıştır. Bacon'a göre iyileşmenin mümkün olmadığı çaresiz hastalıklarda doktorun görevi ölümün kolay ve rahat olmasını sağlamak, hastanın acı ve ızdırabını dindirmektir. Bazıları hastaların yaşamına son verecek uygulamaları reddederken bazıları ise hastalığın dayanılmaz ve ağır yükünden kurtulmak için yaşama son verme uygulamasını meşru görmüştür. 20. yüzyıla gelindiğinde Amerika'da istemli aktif ötanazinin yasalaşması için bir yasa tasarısı hazırlanmış ancak bu kabul edilmemiştir. 1913 yılında Almanya'da, 1930'da İngiltere'de benzer girişimler olmuşsa da bunlardan da bir sonuç alınamamıştır. 1958 yılında papalık hastanın kabul etmesi durumunda, acılarını hafifleten ve ölümünü hızlandıran uyuşturucu maddelerin verilmesinin caiz olduğunu kabul etmiştir. 1970'li yıllardan sonra birçok ülkede 'Ötanazi Cemiyetleri' kurulmuş ve üyelerinin sayıları da azımsanmayacak bir seviyeye ulaşmıştır.¹⁴⁵⁰

Günümüzde aktif ötanaziye kabul eden ülkeler Hollanda, Belçika ve Lüksemburg'dur. Amerika'da bazı eyaletlerde hekim destekli intihara izin verilmekte Fransa'da da iyileşme umudu kalmamış dayanılmaz derecede acı çeken hastaların isteğine bağlı olarak tedavilerine son verilebileceği kabul edilmiştir. Kanada ve Avustralya pasif ötanaziye izin vermektedir.

¹⁴⁵⁰ Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi", 338-340.

Almanya ve İsviçre’de yasal olarak ötanaziye izin verilmesi de iyileşme umudu kalmamış ağır hastaların buna teşebbüs etmesi ve yardım edilmesi durumunda bunlar fiilen soruşturma konusu yapılmamaktadır. Norveç ve İsveç’te ötanazi ve intihara yardım suç sayılmakla birlikte mahkeme ceza indirimine gidebilmekte veya ceza vermeme yolunu seçebilmektedir. Ülkemizde ise ötanaziye ilişkin bir hüküm Ceza Kanunu’nda ya da diğer kanunlarda yer almamaktadır. Ancak ötanazi ve sonuçta gerçekleşen öldürme eylemi bir suç olarak kabul edilmekte ve Türk Ceza Kanunu’nun ilgili maddeleri bu duruma müebbet hapis veya hapis cezasını gerektiren bir cezayı öngörmektedir.¹⁴⁵¹

Ötanazi, tarihi süreç içerisinde bazı bilim insanları tarafından hayatın kutsallığı ilkesinden hareketle kesin olarak reddedilmiştir. İnsanın ne kendisinin ne de başkasının bu dokunulmazlığı ihlal etmesi düşünülemez. Teistik dinler açısından konunun meşruiyeti yoktur. Tevrat ve İncil’de insan hayatının kutsal ve dokunulmaz olduğuna dair açık emirler¹⁴⁵² bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de de insan hayatının dokunulmaz ve kutsal olduğuna dair birçok âyet-i kerime¹⁴⁵³ vardır. Ayrıca İslâm’da insan hayatına kastedenler hakkında çok ağır dünyevî ve uhrevî müeyyidelerin olduğu açıkça bildirilmektedir.¹⁴⁵⁴ İlahi dinlerin ötanaziye karşı olmalarının temel gerekçesi, hayatı Tanrının bahşettiği, ölümü de onun takdir ettiğiidir. Ötanaziye karşı çıkanların diğer gerekçelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Kişi intihar edeceği sırada sağlıklı karar veremediği gibi ötanazi durumunda da ümitsizlik halinde olduğu için sağlıklı karar veremez.

Hastanın hayatına son verilmesini istemesi ruhsal sağlığı yerinde olmadığı için gerçek bir iradeli eylem değildir.

Hayat hakkı olmadan diğer haklardan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle yaşama hakkı hem kişinin kendisine hem de başka kişi ve kurumlara devredilemez. Bu anlamda kişinin hayattan vazgeçme isteği hukuken geçerli değildir.

Tıpta, "artık bizim yapacağımız bu kadar, bunun ötesinde bir şey yoktur" demek doğru olmaz. Zira tıp, önceleri tedavisi olmayan hastalıklara çare bularak sürekli gelişme göstermiştir.

¹⁴⁵¹ Enver Osman Kaan, *Güncel Fıkıh Problemleri*, 99, 100.

¹⁴⁵² "Katletmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, komşuna karşı yalan şahadette bulunma yacaksın, komşunun evine tamah etmeyeceksin, komşunun karısına, kölesine, cariyesine, öküzüne, eşeğine veya komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin" Bkz. Tevrat, Çıkış, 20/13-17. "Katletmeyeceksin, kim katlederse hükme müstahak olacaktır." Bkz. Matta, 5/21.

¹⁴⁵³ "...Kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur." (Bkz. Mâide 5/ 32.). "Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın." Bkz. el-İsrâ 17/ 33.

¹⁴⁵⁴ en-Nisâ, 4/ 93; el-Bakara 2/ 178; el-Mâide 5/ 45; Buhârî, "Hudûd", 14; Tirmizî, "Tefsiru's-Sûre", 4; Nesâî, "Tahrim", 3; Dârimî, "Diyat", 9.

Geçmişte tedavisi olmayan nice hastalıklara bugün tedavi çareleri bulunmuştur. Bu durumda ötanazi tıbbın sürekli gelişip yeni tedavi yöntemleri bulmasını olumsuz yönde etkiler.

Ötanazi uygulaması ile insanlar miras gibi maddi menfaatler sebebiyle hastanın ölümünü isteyebilirler ve bu yönde doktoru baskı altında bırakabilirler. Böyle ihtimallerin olması da çeşitli istismarlara neden olabilir. Tıp ahlakı bozulur, hekimlere olan güven ortadan kalkar.

Ötanazi ile ağrı ve acıların bitirileceği düşüncesi, hastalıkların tedavi edilmesi konusundaki araştırma motivasyonunu olumsuz yönde etkiler.

Ölüm, ilahi takdirken kimse buna itiraz etmez. Ancak ölüm, insanın kararına bırakılırsa burada objektiflikten bahsetmek mümkün olmaz. Dolayısı insan ölüm olayında kendini ilah yerine koymamalıdır.

Bazı düşünür ve bilim insanlarına göre ise, ölümden başka alternatifi bulunmayan ve sürekli acı çekmekte olan hastanın ölümüne izin vermemek onun acı ve ızdırabına duyarsız kalmak anlamına gelir. Onlara göre, bu ahlaken doğru bir tavır olmadığından böyle durumlarda ötanaziye başvurmak gerekir. Ötanaziye savunanların belli başlı görüşleri şöyledir:

Kişinin ölme hakkı vardır. Kişi bu hakkı istediği zaman ve istediği yerde kullanma hakkına sahiptir.

Kişinin ölme hakkına saygı duymak ve ölme isteği durumunda ona yardım etmek merhametin gereğidir.

Halen uygulanan tedaviden çıkarıp eve gönderme işlemi pasif ötanazi ile aynıdır.

Kişinin ölüm sürecinin acı ve ızdırıp içinde uzatılması insanlık ve tıp açısından faydalı bir durum değildir.

Ölüm halindeki kişiye ayrılan para ile tedavi edilebilir hastalıklardan ölümler azaltılabilir.

Tıbbın çaresiz kaldığı bir durumda ötanazi yegane çözüm yolu demektir.

İntiharla ötanazi birbirinin aynıdır. İntihar cezalandırılmadığına göre ötanazi de suç kabul edilemez.¹⁴⁵⁵

İslâm Hukuku Açısından Ötanazi:

¹⁴⁵⁵ Mustafa Ünverdi, "İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 28/1 (2015), 172, 173.

Ötanazinin İslam hukuku açısından değerlendirilmesine geçmeden önce ötanazi talebinde bulunan kişinin veya kanunî temsilcisinin bu talebinin hukukî değerinin bilinmesi gerekir.

Şiddetli acı ve ızdırıp çeken bir hasta ötanazi talep etmekle esasında en temel bir hak olan yaşama hakkı üzerinde bir tasarrufta bulunmayı istemektedir. Kişinin böyle bir tasarrufta bulunma veya ötanaziye izin verme eyleminin geçerli olması için öncelikle bu yetkiye sahip olması gerektiği açıktır. Ayrıca kişinin bu tasarrufunun şekil ve içerik yönünden hukuka aykırı bir unsur taşımaması gerektiği de ortadadır. İslâm dinine göre insan Allah tarafından yaratılmıştır ve yine O'na dönecektir.¹⁴⁵⁶ İnsanın hayata başlamasında ve hayatının sona ermesinde herhangi bir bilgisi ve yetkisi söz konusu değildir. Zira insana hayat veren Allah'tır ve bu emaneti geri alma hak ve yetkisine sahip olan yine O'dur.¹⁴⁵⁷ Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere insan kendi yaşamına son verme hak ve yetkisine sahip kılınmamıştır. Dolayısı ile böyle bir tasarrufta bulunma talebinin hukukî/fıkî geçerliliği yoktur. Acı ve ızdırabı ne kadar şiddetli olsa da en nihayetinde insanın hayatı Allah'ın takdirinde olan bir husustur.

İnsanın içinde bulunduğu şartlar ne kadar ağır ve şiddetli olsa da hayatına son verme yetkisinin kendisine verilmemesi onun hayata tutunması için her durumda mücadele etmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Kur'an'da "kendinizi öldürmeyin."¹⁴⁵⁸ âyet-i kerimesiyle hayatın zorlukları karşısında direnmek yerine ölümü seçerek bu yükten kurtulmayı tercih ederek hayata son vermek olan intihar¹⁴⁵⁹ yasaklanmıştır. Hatta bizzat ölüm talebinde bulunmak,¹⁴⁶⁰ ölümü temenni etmek¹⁴⁶¹ de yasaklanmıştır. Ayrıca canın muhafazası için dinin kesin olarak yasakladığı bazı haramların yapılmasına izin verilmesi hatta bazı durumlarda bu tür günahların işlenmesinin vacip olması insan hayatına verilen önemi gösteren açık delillerdir. Nitekim zaruret durumunda haram olan kan, leş ve domuz etinin yenmesinin câiz olduğunu bildiren âyet¹⁴⁶² buna işaret etmektedir.

¹⁴⁵⁶ er-Rahman 55/3; el-Bakara 2/156.

¹⁴⁵⁷ el-Hicr 15/23; el-Kâf 50/ 43; en-Necm 44/53.

¹⁴⁵⁸ en-Nisâ 4/29.

¹⁴⁵⁹ Ötanazi ile intihar arasındaki fark birincisi, ölümcül bir hastalık ya da düzelme imkânı olmayan bir özrürlük durumunda gerçekleşir. Diğeri ise buna bağlı değildir. İntiharda temel duygu çaresizlik ve umutsuzluktur. Kişinin ekonomik, psikolojik ve benzeri problemleri artar ve çoğalır. Artık kişi kendisine bir hareket alanı kalmadığını düşünmeye ve kendini kötü hissetmeye başlar. Sonuç olarak kişi bu darlıktan intihar ederek kurtulmaya çalışır. Ötanazi de iyileşme umudu kalmamış kimsenin acılardan kurtulmak için gördüğü yegâne kurtuluş yolu olarak ölümü seçmesidir. İntihar ve ötanazi umutsuzlukta birleşmektedir. (Bkz. Mustafa Ünverdi, "İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi", 170).

¹⁴⁶⁰ Buhârî, "Merza", 19; Müslüm, "Zikir", 10; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 9; Tirmizî, "Cenâiz", 3; Nesâî, "Cenâiz", 1.

¹⁴⁶¹ Bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır: Sizden hiçbiriniz kendisine inmiş olan bir zarardan dolayı ölümü temenni etmesin. Eğer ölümü temenni etmek zorunda kalırsa: 'Allah'ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat. Ölmek benim için hayırlı olduğu zaman da beni öldür.' desin. (Bkz. Buhârî, "Dua", 29).

¹⁴⁶² el-Bakara 2/73.

Ayrıca İslâm dini insanın hayatına son vermeyi gerektirecek zorluklarla mücadele edebilmesi ve acılara tahammül edebilmesi için hayatın bir emanet olarak görülmesi ve sağlığın korunması için gerekli koruyucu tedbirlerin alınmasını istemektedir. Nitekim "Elinizle kendinizi tehlikeye atmayın."¹⁴⁶³, "...Sakın Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah'ın rahmetinden ancak kâfirler ümit keser."¹⁴⁶⁴, "İyi bil ki üzerinde nefsinin hakkı var."¹⁴⁶⁵, "Bir yerde veba olduğunu öğrenirseniz oraya girmeyiniz, hastalık sizin bulunduğunuz yerde ortaya çıkmış ise ondan kurtulmak için de oradan ayrılmayınız!"¹⁴⁶⁶ ve "Allah şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık vermemiştir."¹⁴⁶⁷ gibi nasslar insanın sağlığına ne kadar dikkat etmesi gerektiğini gösteren delillerdir.

Anlaşıldığı üzere insanın hayatına devam etme veya son verme konusunda bir tercihte bulunma yetkisi söz konusu değildir. Böyle bir yetkiyi başkasına devretmesi de mümkün değildir. Bu itibarla bir kimsenin başkasının hayatı ile ilgili bir tasarrufta bulunması hukuken geçerli değildir. Bu kişi hastanın kendisi, babası veya kanunî temsilcisi olsa da hüküm aynıdır. İslam hukukçuları da kişinin hayat haklarını bütünüyle ortadan kaldıracak tasarruflarının hukuken muteber olmayacağını belirtmişlerdir. Zira böyle bir tasarruf temel bir haktan bütünüyle feragat etmek anlamına geleceği için uygun değildir. Diğer taraftan doktor ile hasta ve kanuni temsilcileri arasında yapılan tedavi sözleşmesi, yaşam hakkından feragat etmeyi içermesi durumunda mutlak butlan ile malul olur. Nitekim Ebû Hanîfe, halife Mansur ile Musul halkı arasında yapılan ve halkın halife tarafından suç sayılan fiilleri işlemeleri halinde kılıçtan geçirilmeleri şartını taşıyan bir anlaşmanın 'ferdin kendi hayatı üzerinde bir tasarruf yetkisi yoktur.' gerekçesiyle batıl olduğunu açıklamıştır. Buradan anlaşıldığı üzere hastanın kendisinin ve kanuni temsilcisinin ötanazi talebinde bulunması hukuka aykırı olduğundan bu talebin yerine getirilmesi insana büyük bir sorumluluk yükler. Nitekim İslâm hukukçuları babasının veya kardeşinin talebine binaen bir kimseyi öldürenin sorumlu olacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁶⁸ Özetle denebilir ki, ötanazi dokunulmaz olan insan hayatının haksız bir şekilde sonlandırılması ve en temel hak olan yaşama hakkının ihlal edilmesidir. Dolayısı ile bir yönüyle Allah hakkının ihlal edilmesi diğer yönüyle de kul hakkının ihlal edilmesi demektir. Böyle bir işlemin uygulanmasının ise bazı hukukî neticeleri olacaktır.

Ötanazinin uygulanması yönüyle hukukî sonuçları:

¹⁴⁶³ el-Bakara 2/195.

¹⁴⁶⁴ el-Yusuf 12/87.

¹⁴⁶⁵ Buhârî, "Savm", 51; Müslim, "Sıyam", 35.

¹⁴⁶⁶ Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 32.

¹⁴⁶⁷ Buhârî, "Tıb", 4; Müslim, "Selâm", 69; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2; İbn Mâce, "Tıb", 12.

¹⁴⁶⁸ Ali Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Ötanazi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994), 136-138.

Ötanazi İslâm hukuku açısından bir insanın hayatına haksız yere kastetmeyi içerdiğinden Allah hakkını ihlal eden bir uygulamadır. Böyle bir fiilin de had veya kısas olmak üzere iki müeyyidesi vardır. Ötanazi diğer taraftan kul hakkını da ihlal eden bir fiil özelliği taşımaktadır. Zira ötanazi ile insanın yaşam hakkı ihlal edilmekte ve ölenin yakınlarına maddi ve manevi birçok zarar verilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ötanazinin müeyyidesi diyetdir. Ötanazi fiilinde insanın hakları daha ağırlıkta olduğundan İslâm hukuku bu fiile kul hakkını ihlal eden fiillerin cezasını öngörmektedir. Buna göre katl fiilinin müeyyidesi kısas, keffaret, mirastan mahrumiyet ve bir yönüyle mali borçlanma olan diyetdir.

Ötanazi fiilinin hukukî sonuçlarının belirlenmesinde hastanın hayatına son verme şekli belirleyici olmaktadır. Öldürme fiili kasıt unsuru taşıyorsa bunun müeyyidesi mirastan mahrumiyet ile kısas veya diyetdir. Kasıt unsuru yoksa yalnız diyet ve keffaret gerekir. Buna göre ötanaziye verilecek cezanın ne olduğunu ötanazi çeşitlerine göre ele almak gerekir. Başka bir ifadeyle ötanaziyi uygulayan doktorun kastının bulunup bulunmadığı cezanın da türünü belirlemektedir.

Aktif Ötanazi:

Yukarıda aktif ötanazi, tıbben iyileşme imkânı olmayan bir hastanın acı ve ızdırabını gidermek amacıyla kendi veya kanunî temsilcisinin isteği ile hayatını sona erdirecek maddelerin kullanılmasını şeklinde tarif edilmişti. Tariften de anlaşılacağı üzere bu yolla icra edilen ötanazi uygulamasında doktorun hastayı öldürme kastı bulunduğu söylenebilir. Zira doktor ötanazi uygulaması ile hastayı öldürmeye kastetmiş ve bu kasıt da hasta üzerinde gerçekleşmiştir. Bu tür ötanazide genel olarak hastaya öldürücü bir madde verilmektedir. İslam hukukçularının çoğuna göre isteyerek ve amaçlayarak birine öldürücü ilaç içirmek kasıtlı öldürmeye (amden katl) girmektedir. Bu durumda aktif ötanazi uygulayan doktorun fiilinde kasıt unsurunun olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hastanın veya kanunî temsilcisinin onayı ile hastasına aktif ötanazi uygulayan doktorun fiilinde kasıt unsuru bulunduğu göre müeyyidesinin ilk bakışta kısas olduğu görülmektedir. Hanefî mezhebine göre, bir kimsenin öldürülmesine razı olması bu fiili hukuken serbest hale getirmez. Zira şer‘i bir delil bulunmadıkça can dokunulmazlığı vardır. Ve bu genel bir kuraldır. Kişinin bu konudaki rızası, ölümü için hukukî bir gerekçe oluşturmaz. Dolayısı ile maktulün rızası yok hükmünde sayılır. Öldürme işlemini gerçekleştiren kişi bu durumda kasten öldürme suçu işlemiş olur. Bununla birlikte Hanefî hukukçulardan Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve

Ebû Yûsuf ve diğer mezhep imamlarına göre¹⁴⁶⁹ maktulün izni şüphe konumunda değerlendirilir ve suçluya kısas cezası uygulanmaz. Ancak bu durumda öldüren diyet ödemekle yükümlü tutulur.¹⁴⁷⁰

Fakihlerin çoğunluğuna göre hastanın veya yakınlarının izni kısas cezasını düşürdüğü gibi diyet cezasını da düşürür. Zira onların izni bir hakkın önceden kullanılması demektir. Bu nedenle af ve feragatin geçerli olduğu müeyyidelerden olan diyetin ödeme yükümlülüğü de ortadan kalkar. Bu görüşe göre ötanaziyi uygulayan doktor kısas cezasına uğramayacağı gibi diyet ödemekle de yükümlü tutulmaz. Bununla beraber İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre mağdur veya yakınlarının kısas veya diyeti affetmeleri devlet başkanının gerekli göreceği tazir cezasının uygulanmasına engel teşkil etmez. Buna göre ötanazi uygulayan doktorun kanunsuz bir iş yaptığı söylenebiliyorsa ve kamu düzeni ona bir cezayı gerekli kılıyorsa¹⁴⁷¹ yetkili makamlarca uygun bir cezanın verilmesi söz konusu olabilmektedir.¹⁴⁷²

Pasif Ötanazi:

Yukarıda da bahsedildiği gibi pasif ötanazi, hastanın tedavisinin durdurulması, onu tedavisiz bırakmak sûretiyle ölümüne sebebiyet verme işlemine denir. Pasif ötanazi hastayı, âdeta ölüme terketmektedir.

Görüldüğü gibi burada bir görevin ihmal edilmesi sebebiyle bir kimsenin ölümüne sebep olmak söz konusudur. Bu âdeta bir kimsenin yeme ve içmesine engel olmak sûretiyle veya onu aşırı soğuk havaya maruz bırakmak sûretiyle ölümüne sebep olmak şeklindeki duruma benzemektedir.

Ebû Hanîfe dışındaki fakihlerin çoğunluğuna göre böyle bir fiil hukuka aykırı olarak işlenmiş bir tür katl fiilidir. Buna göre hastanın tedavisini terkeden doktor yapması gereken bir görevi terkederek hastanın ölümüne sebep olur. Ve bundan sorumlu tutulur. Fiil ile sonuç arasındaki nedensellik bağından hareket eden Ebû Hanîfe'ye göre ise ölüme açlık veya susuzluk sebep olmuştur. Kişiye engel olmanın ölümüne doğrudan bir etkisi yoktur. Dolayısı ile sorumluluk gerektiren katl fiili de yoktur.

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki hastanın zorunlu tedavisini terketmek suretiyle onun ölümüne sebebiyet verdiği için doktorun sorumlu tutulması icab eder. Ancak tedaviyi hastanın

¹⁴⁶⁹ Hanefilerden İmam Züfer, bazı Şafiiler ve İmam Malik'in meşhur görüşüne göre öldürülmesini isteyen kişiyi katledenin cezası kısastır. Ötanazide de doktor hastayı onun isteğine istinaden de olsa kasıtlı öldürdüğü için kısas cezasına çarptırılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

¹⁴⁷⁰ Yiğit, İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi, 342.

¹⁴⁷¹ Türk Ceza doktrininde kanunun adam öldürmeye ilişkin maddelerine göre doktorun cezalandırılacağı görüşü hakimdir.

¹⁴⁷² Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Ötanazi", 140, 141.

kabul etmemesi üzerine tedavi durdurulmuş ise bunda hastanın sonuca dair muvafakati vardır. Bu durumda hastanın muvafakati doktorun tasarrufunun önüne geçmekte ve doktorun fiilinin hukuka aykırılığını ortadan kaldırmaktadır. Bu ise doktorun sorumlu tutulmaması anlamına gelmektedir. Günümüz Türk Hukuk doktrininde de pasif ötanazide doktorun sorumlu tutulmaması görüşü kabul edilmektedir.¹⁴⁷³

Dolaylı Ötanazi:

Pasif ötanazi yukarıda da bahsedildiği gibi hastanın hayatına son vermeyi amaçlamaksızın acı ve elemelerini azaltmak amacıyla kullanılan ilaçların yan etkilerinin zamanla hastanın diğer dokularına zarar vereceği hasta ve yakınları tarafından bilinmekle birlikte ilaçların kullanılmasına izin verilmesi sonucunda hastanın yaşam süresinin kısalmasına denir.

Anlaşıldığı üzere burada hastayı öldürme kastı olmaksızın onun acı ve ızdırabını dindirmek için kendisine bazı tedavi edici ilaçlar verilmektedir. Hasta da bu ilaçların yan etkileri bakımından kendisine zarar verdiğini bilmektedir. Ancak daha büyük yarar için bu tedaviye izin vermektedir.

İslâm hukuku açısından bakıldığında kişinin kendi fiilinden sorumlu olması için o fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Dolaylı ötanazide hastanın acı ve ızdırabını dindirmek için kullanılan ilaçlar hemen hastanın ölümüne sebep olacak bir nitelikte değildir. Hastanın ölümü belli bir zaman sürecinin sonunda organların zarar görmesiyle olmaktadır. İslam hukukuna göre bir kimsenin organları üzerindeki tasarrufu geçerlidir. Hasta kullandığı ilaçların uzun vadedeki sonucunu bilerek ilaçların kullanımına izin verdiği için doktorun tedavi etmedeki fiilinin hukuka aykırı olduğunu söylemek mümkün olmaz. Dolayısı ile doktorun bu şekildeki tedavi edici eyleminin hukuki bir sorumluluğu da bulunmaz. Zira bu tedavi yönteminde amaç hastanın acı ve ızdırabını gidermek veya azaltmaktır. Bu açıdan bakıldığında doktorun fiili hukuka uygun bir eylemi içermektedir. Bu nedenle doktorun bu fiilinden sorumlu olmayacağı da söylenebilir.¹⁴⁷⁴

İntihara Yardım:

Hastalığının iyileşmeyeceğini bilen hastanın talebi üzerine doktorun kendisine öldürücü bir ilacı içmesini önermesi veya bu ilacı içecek ortamı hastaya hazırlaması intihara yardım

¹⁴⁷³ Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Ötanazi", 142.

¹⁴⁷⁴ Kaya, 'İslâm Hukukuna Göre Ötanazi', 143; Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi", 348.

anlamına gelmektedir. Burada hastanın hayatına son verecek ilaçları tespit ve temin etme doktor tarafından yapıldığı için bu fiil ötanazi kapsamında değerlendirilmektedir.

İntihara yardım şeklindeki ötanazide insan hayatı gibi korunması zaruri olan bir hakkın ihlali söz konusu olduğu ve hukuka aykırı bir fiil işlendiği için böyle bir tasarruf sorumluluk gerektirir. Bu tür ötanazinde iki fail bulunmaktadır. Hastanın kendisi ve ona yardım eden doktor. Hasta doğrudan kendisi ilacı kullanmakla bu fiile ortak olmuştur. Doktor ise hastaya öldürücü ilaçları vermek veya ona bu ilaçları içme imkânı hazırlamakla öldürme fiiline ortak olmaktadır. İslâm hukukuna göre doğrudan ve dolaylı olarak işlenen fiillerde sonuca doğrudan sebep olanın fiiline bakılır ve hüküm ona göre verilir. Buna göre intihara yardım olayında doktor hastanın talebine uyarak ona öldürücü ilaçlar vermiş veya bu ilaçları kullanacak zemini hazırlamıştır. Dolayısı doktor bu fiilinden sorumlu olmaktadır. Ancak hasta tamamen kendi irade ve imkanlarıyla bu ilaçları temin edip hayatına son vermiş olsaydı doktor bundan sorumlu olmazdı. İntihara yardım şeklindeki intihar olayında doktorun sorumlu olması klasik fıkıh kaynaklarındaki şu örnekle açıklanabilir: Kendisine zehir verilen kimse bu zehiri kendi irade ve isteğiyle yerse zehiri veren kişi bundan sorumlu olmaz. Yani diyet cezası ödemez. Ancak tazir cezası ile cezalandırılır. Aynı şekilde bir yemeğe zehir karıştıran kimse veya zehir karıştırılmış yemeği sofraya koyan kimse bu yemeğin zehirli olduğunu bildirir de kişi bu yemeği yer ve ölürse yemeği sunan kimse bundan sorumlu olmaz. Zira kişi yemeği kendi iradesiyle yemiştir. Dolayısı ile asıl fail kendisidir. Hastaya ilacı veren veya imkân sunan doktor, hastanın fiiline bilerek göz yumduğu ona hayatına son verecek ilaçları bulma ve kullanma imkânı tanıdığı için sorumludur. Ve tazir cezası ile cezalandırılır.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷⁵ Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Ötanazi", 144, 145; Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi", 348, 349.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sonuç

Tezimizde ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

Fürû-i fıkıh kaynaklarında bölüm başlıklarında "Kitabü'l-istihsan ve'l-kerâhiyye" başlığında geçen istihsan kavramı, usûl ilmindeki teknik anlamından farklı olarak, "akl-ı selim ve fitratın güzel gördüğü, insanlar için kolay ve güzel olan fiil ve hükümleri ifade eden bir kavram" anlamında kullanılır. Kerâhiyye ise, "dinen ve örfen kötü ve çirkin görülen, hoş görülme-yen şey" anlamına gelir. Mekruh kavramı, ilk dönemlerde haram veya harama çok yakın bir anlam içeriğine sahipken, daha sonraları bu kavram, mutlak olarak tahrimen mekruh anlamında kullanıldı. Helal ve mübaha yakın olana ise, tenzihen mekruh ismi verildi. Kaynaklarda bu bölüme "zühd ve vera", "hazr ve ibaha" isimleri de verilmektedir. Günümüz eserlerinde "istihsan ve kerâhiyye" konuları, "helaller ve haramlar" başlığı altında incelenmektedir.

İstihsan ve kerâhiyye ile ilgili meseleler, Hanefî fürû-i fıkıh literatüründe müstakil bir bölüm başlığı altında incelenmiştir. Güncel tabiriyle 'helaller ve haramlar' olarak isimlendirilen 'istihsan ve kerâhiyye' konuları, Hanefî mezhebi temel fürû-i fıkıh kaynaklarında fakihlerin içtihatlarına bağlı olarak değişen ve gelişen boyutları ile ele alınmıştır. Helal ve haram konuları, esasında âyet ve hadislerin sarıh delaletiyle belirlenmiş açık hükümlerdir. Haramlığı veya helalliği zannî bir delille sabit olan hükümler ise mekruh (tahrimen/tenzihen) veya mübah, câiz kavramlarıyla ifade edilir. İstihsan ve kerâhiyye başlığında incelenen konular, daha ziyade haram veya helalliğinde sarıh bir delil bulunmayan içtihadı açık konulardır. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerin fakihlerce değerlendirilmesi, ayrıca fakihlerin değişen şartlara ve durumlara göre ortaya koydukları farklı içtihatlar ile bu meseleler, zamana ve mekâna göre şekillenmiştir.

Daha öncelerde yaşanmamış, sorun olarak ortaya çıkmamış, yeni ve bir o kadar da komplike sorunların yaşandığı günümüz dünyasında mezheplerin, tutarlı bir dinî düşünce üretmek, hakikat arayışını bireysel kanaatlere ve belli şartlanmışlıklara indirgmeden yürütmek, mevcut problemleri mezhep sistematigi içinde çözmek ve bir medeniyet inşa etmek için çok hayati bir işleve sahip olduğu anlaşılmıştır. Bu işlevin hayata geçirilmesi de bugünün problemlerini geçmişin çözümlerinde aramakla değil, Kur'an ve Sünnet'te mevcut olan anlamın, metodolojik ve sistematik çerçeveye oturtularak mezhep bütünlüğü içerisinde yorumlanması ile mümkün olabileceği açıktır.

Araştırmamızda yiyecek ve içeceklerde at, eşek, katır etleri ve sütlerinden özellikle at etinin yenilmesinin hükmünün tespitinde farklı içtihatlarla ulaşıldığı görülmektedir. Özellikle bu hükmün tayin edilmesinde mevcut delillerin değerlendirilmesi ile birlikte selim fitratın ve örfün belirleyici olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısı ile günümüzde özellikle ülkemiz özelinde örfen kerih görüldüğünden at etinin yenilmesinin uygun olmadığını söylemek mümkündür.

Ev eşyalarından altın ve gümüş kapların kullanılmasının hükmü konusunda farklı inanç ve kültürlerle benzeme, onlar gibi davranma, israf ve kibir alâmeti olma illetinden dolayı fakihlerce bunların yeme içmede kullanılmasının helal olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte bu kapların kullanılmasını ifade eden "isti'mal" kavramının kapsamını örfle sınırlayan 15. asır Osmanlı fakihi Molla Hüsrev, hükmün tespitinde örfü esas almıştır. Molla Hüsrev bu tercihi ile hem içtihat ve yeniliğe açık bir fakih olduğunu göstermiş hem de yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinin görüşlerine ayrı bir işlerlik kazandırmıştır. Günümüzde altın ve gümüş değerli bir maden olarak varlık ve ekonomik değerini sürdürmektedir. Dolayısı ile insanlar arasında ortak bir mübadele aracıdır, bir nimettir. Bu nedenle altın ve gümüşün, kaplar vasıtası ile yeme içme gibi yerlerde kullanılmasının israf, kibir ve nimeti tahkir sebebiyle câiz olmadığını söyleyebiliriz.

Yapılan ihbarların kabulü hakkında kâfir ve fâsık kimselerin haberlerinin muamelât meselelerinde zorluğu gidermek ve kolaylığı temin etmek için zarûret ilkesi prensibince kabul edilebileceği, dinî meselelerde ise daha temkinli ve tedbirli bir yaklaşım ortaya konulacağı benimsenmiştir. Günümüzde iletişim ve teknik imkanların gelişmesi nedeniyle doğru bilgiye ulaşmada insanlardan ziyade bilgi ve iletişim vasıtaları kullanılabilir. Bu nedenle dinî ve muâmelât ayrımı olmaksızın insanlar hemen her meselede doğru bilgi ile iş ve işlemlerini yapmalılar.

Giyinme ve süslenmeye dair meselelerde nassların belirlediği kesin kurallar, esasında salt bir yasaklamayı içermez. İlgili hükümler, aynı zamanda insanın fitrî yapısına ve bedeninin değer ve estetiğine hitab eden bir özellik taşır. Bu bağlamda gurur ve kibir alameti taşımayan sade ve güzel giyinmeler mübah görülmüştür. Bu konuda erkeklerin ipek elbise giymelerinin yasaklığı vurgulanmış, ancak bununla ilgili bazı istisnaî durumlardan da bahsedilmiştir. Bunun yanında erkeklerin altın yüzük takmalarının haramlığı belirtilmiş, bunun dışındaki takıları takmaları konusunda da olumsuz bir yaklaşım ortaya konmuştur. Bu yaklaşımın sonucu olarak, incilerin zinet olarak takılması, örfen kadınlara benzeme illetinden dolayı haram kabul edilmiştir. Dişlerin altınla kaplanması konusunda, iki farklı yaklaşım olmakla birlikte mezhepte İmâmeyn'in içtihadı olan, buruna kıyasla ve tedavi sebebiyle altın kaplamanın kullanılmasının

câiz olduğu görüşü benimsenmiştir. Günümüzde de tedavi maksadı ile zarûreten bu görüş doğrultusunda hüküm verilmektedir.

‘İstihsan ve kerâhiyye’ konuları bağlamında tedavi için altının kaplama olarak kullanılması ve avret yerine bakılmasının cevazı, mahrem yakınlarla bakmadaki sınırın daha geniş olması, hâkim ve şâhidin şehvet korkusu ile de olsa kadına bakabilmesi, savaşta ipek elbise giymenin câiz olması, çocuğun verdiği bilgilerin alışverişlerde geçerli kabul edilmesi, âsilerden elde edilen silahların kullanılmasının cevazı gibi konular ihtiyaç ve zarûretin hükümleri etkilediğini göstermektedir.

İnsanın sanatsal ve eğlence yönüne hitab eden müziğin hükmüne dair Hanefî mezhebinde ilk dönemlerde ilkesel bir karşı duruş tavrı ortaya konmakla birlikte daha sonraki dönemlerde içerik ve vasıta olduğu şeye göre müziğin hüküm ifade edeceği görüşü benimsenmiştir. Bu nedenle müzik ve müzik yapmanın mutlak haramlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple lehv (oyun ve eğlence) üzere olan müziğin câiz olmadığını söylemek mümkündür.

Özellikle günümüzde tartışılan konulardan biri olan resim/sûret ve heykel konusunda âyet ve hadislerdeki yasaklamanın tapınma, takdis ve tâzim gerekçelerine dayandığı görülmektedir. Bu gerekçelerin dışında olanların genelde câiz olmakla birlikte heykel/sûret konusunda tapınma ve takdise kapı aralamamak için seddi zerîa prensibince ilkesel bir yasaklama yaklaşımının benimsendiği anlaşılmıştır.

Şer‘î hükümlere ulaşmada nassların yanısıra örf ve sosyal şartların da etkisinin olduğu bir vakıadır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinde fakihlerin, nass bulunmayan konularda örf ve sosyal şartları dikkate alarak hüküm verdikleri bilinmektedir. Fıkıhta örfün hükümlere etkisini ibadet konularından muamelâta kadar farklı alanlarda görmek mümkündür. İstihsan ve kerâhiyye konularında da örfün etkisi görülmektedir.

Araştırmamızın ilgili bölümlerinde de görüleceği üzere örf, pek çok konuda hükümlerin değişmesinde temel faktör olmuştur. Örneğin hamamlara gidilebilmesi, camilerin süslenmesi, karşı cinslerle ilişkilerin düzeyi, erkeklerin bazı takıları kullanıp kullanamayacakları, altın ve gümüş dışındaki kapların kullanılmasının câizliği, ipekli yastık ve benzeri eşyaların kullanılamayacağı (İmâmeyn), resimli elbise ile ve resimli ortamlarda ibadetin mekruh olması, inci ve yakut gibi değerli taşların erkekler için süs eşyası olarak kullanılmasının haramlığı (İmâmeyn) veya helallığı (Ebû Hanîfe), kadının kollarına bakmanın câizliği, kadınların kendi aralarındaki avret sınırlarının tespit edilmesi, insanların ellerinin öpülmesinin câizliği gibi konularda hükümler, örf ve âdete dayanılarak verilmiştir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde

hakkında nass bulunmayan konularda hükme ulaştırıcı bir faktör olarak örfe müracaat edildiği açıkça görülmektedir.

Bu çerçevede örneğin at etinin hükmü bağlamında söyleyecek olursak, Ebû Hanîfe'den gelen iki rivayetten biri olan tahrimen mekruh görüşü, Mâverâünnehir bölgesi fakihleri olan Serahsî, Merginânî, Kâsânî (ye göre haram) ve 16. asır Osmanlı fakihi İbrâhim Halebî'nin de görüşüdür. Hatta Kâsânî, at etinin habâisten olduğunu, dolayısı ile fitraten etinin yenilmeyeceğini söyleyerek daha keskin bir tavır ortaya koymuştur. 15. asır Osmanlı fakihi Molla Hüsrev ile 19. asır Osmanlı âlimi İbn Âbidîn ise İmameynin görüşünü tercih ederek at etinin tenzihen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Hanefî mezhebi geleneğinde at etiyle ilgili bu içtihatlar çerçevesinde ülkemizde de yaygın olarak at eti, tiksinti uyandırdığından yenilmez ve yenilmesi de hoş karşılanmaz/kerih görülür. Genel olarak ülkemizde at etiyle ilgili bu tavra bakıldığında Kâsânî'nin görüşünün benimsendiğini söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebi, Irak-Kûfe merkezli olarak kurulan daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'e yayılan, Osmanlı Devleti'nin kurulması ile Anadolu'da etkinliği artan bir mezhep olarak bugün Türkiye'de, Balkanlarda, Afganistan ve Türkistan'da yaygın bir mezhep konumundadır. Dolayısı ile bu coğrafyalarda yaşayan insanların hayat tarzları, dinî/fikhî anlayış ve yaşantıları ile Hanefî mezhebinin içtihatları arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişki fıkıh ile toplum arasındaki bağın zaman ve şartlar ekseninde değişip geliştiğini göstermektedir.

Hanefî mezhebinde nass bulunmayan konularda örfün dikkate alınması mezhebin, toplumsal şartlara daha çok uyum sağlayabilme ve yeni ortaya çıkan sorunlara çözüm üretebilme kabiliyetini geliştirmiştir. Ayrıca bu durum mezhebin daha farklı coğrafyalara yayılmasını ve hâkimiyet alanını genişletmiştir.

Araştırmamız sonucunda görülmektedir ki, hükümlerin değişmesinde zaman ve mekâna bağlı faktörlerle birlikte daha özel olarak ihtiyaç ve zarûret, toplumsal örf ve âdetler, sosyo-ekonomik ve idarî şartlar ve ahlakın bozulması gibi unsurların etkisi bulunmaktadır. Ayrıca fakihlerin içinde yaşadıkları toplumun bir üyesi olarak farklı çıkarımlarının da hükümlerin değişiminde etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Helal haram konularında zaman sürecinde fakihlerce ortaya konulan farklı içtihatlar, İslâm hukukunun zaman ve mekân göre insanların ihtiyaçlarına cevap verebileceğini, sorunlarına çözüm üretip toplumu doğru istikamette inşa ederek varlığını devam ettirebileceğini göstermektedir.

Hanefî mezhebinde genel ahlakın bozulması anlamında fesadüzzaman kavramıyla ifade edilen durumların hükümlerin değişmesinde etkisinin olduğu bilinmektedir. Hanefî mezhebi temel fûrû-i fıkıh eserlerinde istihsan ve kerâhiyye bölümlerinde fesadüzzaman kaynaklı hükümler bulunmaktadır. Bu göre fiyatlara sınırlama getirilmesi, kadınların mescide ve hamama gidebilmesi, avret ve mahremiyet konuları, ev geçimi ve nafaka gibi konularda fesadüzzamana bağılı olarak farklı içtihatlarla ulaşıldığı görülmektedir.

Öneriler

"Hanefî Mezhebinde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi" başlığı altında incelediğimiz konular mezhep sistematığı içerisinde kalarak geçmişten bugüne bir bütünlük içerisinde meselelerin değişim ve gelişimini ele almıştır. Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh kaynaklarında "Kitabü'l-kerâhiyye" başlığında, hacmi ve içeriği zamana ve kaynaklara göre değişiklik gösterse de helal ve haram mevzularına dair fakihlerin görüş ve içtihatları yer almaktadır. Bu çalışmada görülmüştür ki, helaller ve haramlara dair meselelerin değişmeyen boyutları olduğu gibi zaman ve mekân unsurlarına bağılı olarak değişen boyutları da bulunmaktadır.

Araştırmacılar için Hanefî mezhep sistematığının toplumsal şartların değişimine paralel olarak kendisini yenileyebilmesinin ve değişime öncülük edebilmesinin nedenleri üzerinde bir çalışmanın yapılması faydalı olacaktır. Ayrıca İslâm hukukunun evrenselliği ve yerelliği bağlamındaki içtihatların mahiyetine dair bir çalışma konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yine yiyecek ve içeceklerde örfün etkisi, giyim kuşam ve süslenme ile ilgili hükümlerin müslüman kimliğini inşa etmedeki güncel değeri, resim ve heykelin güncel hayattaki rolünün fikhî açıdan değerlendirilmesi, televizyon, sinema ve sosyal medyanın toplumsal rolünün fikhî açıdan değerlendirilmesi, günümüzde genel olarak helal haram konuları üzerinde örfün etkisi gibi konuların müstakil olarak çalışılabilecek konular olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra. Hilâfu Evlâ inde'l-usûliyyîn diraseten usûliyyeten mukâraneten. B.y.: el-Âmu'l-Câmiû, 1432/2011.
- Acar, Halil İbrahim. İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ahmed Mustafa Ahmet Kudat. eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-fünun: et-tasvir, el-musikî, el-gina, et-temsîl. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988.
- Âlim Muhammed b. Hamza. "Risale fî isti'mali lâ be'se. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, Arapça bölümü, nr. 1502.
- Alkış, Alpaslan - Tabak, Tayyibe. "Yapay Embriyo Üzerindeki Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2021), 89-119. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.988920>.
- Apaydın, H. Yunus. "Musikî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. "Kumar". İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1997.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyât". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ârif, Ârif Ali. "Taşıyıcı Anne veya Kiralanmış Rahim Konusuna İslâmî Bir Bakış". çev. Esra Rahat Özer. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* /17 (Nisan 2011), 389-414.
- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 3. Baskı, 1996.
- Aybakan, Bilal. Dönmez, İbrahim Kâfi. "Meşrû". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/378-383. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydın, M. Âkif. İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları. İstanbul: Y.y., 1996.
- Aydın, M. Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Fatih Mehmet. Metodoloji ve Sosyal Vakıa Açısından İstihsan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed. el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm. Beyrut: Daru'l-Mektebi'l-İlmiyye, ts.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. el-Binâye fî şerhi'l-Hidaye. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2. Baskı, 1411/1990.
- Ayverdi, İlhan. "Resim". Misalli Büyük Türkçe Sözlük. 3 cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Baskı, 2006.
- Bakkal, Ali. İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan. Şanlıurfa: Y.y., 2001.

- Baktır, Mustafa. İslâm Hukukunda Zarûret Hâli. Ankara: Y.y., ts.
- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-belvâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. "Câiz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/ 27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Kumar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/364. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Başoğlu, Hasan. "Resim". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34/579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bayder, Osman. Güman, Osman, Duman, Soner. Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Bayındır, Abdülaziz. "Âdâb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/334. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Baysa, Hüseyin. Fıkhî Açıdan Beden Estetizasyonu. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020.
- Bazin, Andre. Sinema Nedir. çev. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007.
- Berki, A. Himmet. Açıklamalı Mecelle: İstanbul: Y.y., 1982.
- Beşer, Faruk. Hanımlara Özel İlmihal. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997.
- Beşer, Faruk. Güncel Meseleler Dinî Çözümler. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- Beşer, Faruk. "İnsanlığın Bir Baş Belası Kumar". Yeni Şafak (24.12.2021). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/>
- Beşer, Faruk. "Haram Olan ve Olmayan Oyunlar". Yeni Şafak (09.08.2015). [https:// www.yenisafak.com/yazarlar/faruk beşer/](https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beşer/)
- Beşer, Faruk. "İlkah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilge, Necip. Hukuk Başlangıcı. Ankara:Turhan Kitabevi, 38. Baskı, 2024.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük İslam İlmihali. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozkurt, Nebi. "Tokalaşma". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/157-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u-sahîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavki'n-Necat, 1422/2001.
- Büyük Haydar Efendi. Usûl-i Fıkıh Dersleri. nşr. M. Çevik- K. Meral. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 2. Baskı, 1966.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. Şerhu Muhtasârî't-Tahâvî. thk. Zeynep Muhammed Hasan Fulâne. 8 Cilt. Hazırlayan: Sâid Bektaş. Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Dâru's-Sirac, 3. Baskı, 1434/2013.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali. Ahkâmu'l-Kur'ân. Beyrut: Y.y. 1325.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali. Ahkâmu'l-Kur'an. 5 Cilt. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't Turâsi'l-Ârabî, 1992.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. el-Fusûl fi'l-usul. thk. Uceyl Casim en-Neşemî, 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-islâmiyye, 1414/1994.
- Cevad Ali. el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm. B.y.: Avend-i daniş, 2006.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cici, Recep. "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/1 (2005), 61-88.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. et-Ta'rifât. thk. İbrahim el-İbyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn. Nihayetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Y.y. 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh. thk. Mahmud ed-Dîb. B.y.: Daru'l-Vefa, 4. Baskı, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Kesb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/302-304. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çalış, Halit. İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet-Ruhsat İlişkisi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çalış, Halit. "Zarûret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çeker, Huzeyfe. Osmanlı Fetvalarında Mûsikî. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çeker, Orhan. el-Muhtar'ın Anahtarı, Konya: Tekin Kitabevi, 2022.
- Çeker, Orhan. Fetvalarım. Konya: Damla Ofset Mat. Ve Tic. A.Ş., 3. Baskı, 2018.

- Çetin, Abdurrahman. Kur'an Okuma Esasları. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/55. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dalgın, Nihat. Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular, 2. Basım. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. Takvîmu'l-edille. thk. Halil Muhyiddin el-Meys Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dilek, Uğur Bekir. İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. Fetvalar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı, 2020.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Diriklik, Salih. Fleşbek- Türk Sinema-TV'sinde İslâmî Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar. İstanbul: Söğüt Ofset, 1995.
- Doğan, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nisyân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/144-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mübah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/339-343. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/293. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Duman, Soner. Günümüz Fıkıh Problemleri. İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 4. Baskı, 1441/2019.
- Dûmrâ, Müslim b. Muhammed b. Mâcid. Umumû'l-Belvâ. Riyad: Y.y., 2000.
- Düzenli, Pehlül. "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları". Ma'rife: Dinî Araştırmalar Dergisi 1/2 (Güz 2001), 27-58.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmi. el- Urf ve'l-'âde fî ra'yi'l-fukaha. Kahire: Matbaatü'l-ezher, 1992.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. Kitabu'l-Harac. Kahire: Matbaatu Selefiye, 1382.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. İslam Hukuk Metodolojisi çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 10. Baskı, 2009.
- Elmalılı Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. Haz.: Asım Cüneyd Köksal- Murat Kaya. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Eroğlu, Selahattin. "Mekruh". Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi /5. (1982), 297-303.

- Erkal, Mehmet. "Ganimet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyni. el-Külliyyât. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Y.y., 1432/2011.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyni. el- Külliyyât. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2. Baskı, 1993.
- Elmalılı Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili, Haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022, 4/ 609, 610.
- Erdoğan, Mehmet. İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2. Baskı, 1994.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2005.
- Erturhan, Sabri. "Fıkıhî Açından At Eti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2007), 143-160.
- Eyice, Semavi. "Hamam". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/402-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. İslâm. çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 6. Baskı, 2000.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. el-Kâmûsu'l-muhît. thk. Mekteb tahkîk'it-turâs fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 8. Baskı, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâ'ü Ulûmî'd-dîn. 16 cilt. Kahire: Dâru's-ş-şab, ts.
- Görgülü, Ülfet. Fıkıhta Cenin Hukuku. İstanbul: IFAY Yayınları, 2018.
- Gözler, Kemal. Hukukun Temel Kavramları. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2010.
- Gumari, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddik. et-Tenkil evi't-taktil limen ebaha't-temsîl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Güllük, İsmail. *İslâm Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Günay, Hacı Mehmet. İslam Hukuku El Kitabı. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Halil b. Abdilkadir en-Nahlâvî. ed-Düreru'l-mübaha fî'l-hazri ve'l-ibaha. Dimeşk: Matbaatü'l-İtidal, 1366/1947.
- Hallaf, Abdülvehhab. İlmü Usulî'l-Fıkıh. Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabi, 1996.
- Hallaq, Wael B. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn". çev: Ömer Faruk Ocakoğlu. *Usul İslam Araştırmaları*, 3/3. (Haziran 2005), 160-189.

- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. Gamzu uyuni'l-Besair şerhu Kitabi'l-eşbah ve'n-nezair. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.
- Hattâb er-Ruaynî. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl. Riyad: Y.y., 2003.
- HayrettinKaraman.net (H.Karaman), "Milli Piyango Neden Haramdır?". Erişim 13 Aralık 2024. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00188.htm>
- HK, "HayrettinKaraman.net", "Beyin Ölümü, Organ Bağışı". Erişim: 1 Ekim 2023. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00216.htm>
- Heyet. Hadislerle İslâm. 7 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2020.
- Heyet. Mu'cemu'l-vasıt. 2 Cilt. İstanbul: Y.y., 1406/1986.
- Heyet. Mevsû'atu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye. Kuveyt: Şeriyye ve Evkâf Bakanlığı, 1983.
- Heyet. İlmihal İslâm ve Toplum. 2 cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24. Baskı, 2016.
- Heyet, Fetava'l-Hindiyye fi Mezhebi İmami'l -A'zam Ebî Hanîfe. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991.
- Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi. Düreru'l-hükkam şerhu Mecelleti'l- Ahkâm. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Hoş, Mehmet. İslâm Hukukunda Müzik. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. Reddû'l-Muhtar ale'd-dürri'l-muhtar şerhu Tenviru'l-ebsar thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru âlemi'l-kütub, 1423/2003.
- İbn Âbidîn. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. Neşru'l-'arf fi binâi ba'zi'l-ahkâmi 'ale'l-'urf. (Mecmûatu resâil-i İbn Âbidîn'in içinde). yy., ts.
- İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Beyrut: Y.y. 1985.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed. el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik. 8 Cilt. B.y.: Dârü'l-kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrâhim b. Muhammed. el-Bahru'r-râik. thk. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Y.y., 1418/ 1997, II/ 210, V/ 155.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddin. Kavâ'idü'l-ahkâm fi ıslahi'l-enam. thk. Nezih Kemal Hammad, Osman Cuma Damiriye. 2 Cilt. Dimeşk: Darü'l-kalem, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. et-Tabakatü'l-kübra. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1380/1960.
- İbn Abdişşekûr, Muhibbullah b. Abdişşekûr. Musellemu's-Sübut, (Fevatihu'r-Rahamut ile birlikte, el-Mustasfa içinde). Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1324.

- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. İğâsetü'l-Lehfân min Mesâidi's-Şeytân. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. el-Kelâm 'ala mes'eleti's-sema'. Riyad: Y.y. , 1989.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetü'l-Munazır, 2. Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 2. Baskı, 1423/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. el-Eşbah ve'n-nezair ala mezhebi Ebî Hanife. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmiyye, 1405/1985.
- İbnu'l-Hümmam, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. et-Tahrîr fî usûli'l-fikh. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1351/1932.
- İbnü'l-Hümmâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. Şerhu Fethi'l-Kadîr. nşr. Muhammed Ali Beyzun. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-ilmiyye, 2. Baskı, 1424/2003.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. Lisânü'l-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebir. 6. Cilt. Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- İsnevî, et-Tehzîb Şerhu İsnevî 'ala Minhaci'l-Vusul ila ilmi'l-usul li'l-Kâdi Beydavi, tlf. Şaban Muhammed İsmail, Mektebetü Cumhuriyeti Mısır.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. b. Muhammed. Ahkâmü'l-Kur'an, 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 3. Baskı, 2003.
- İbn Emir el-Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, et-Takrir ve't -Tahbir Şerhu't- Tahrir. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmiyye, 1999.
- İmam Birgivî. Tarikat-ı Muhammediyye ve Siret-i Ahmeddiyye. çev. M. Fatih Güneş İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- İmam Cemaleddin Ebû Amr. Kitâbü Müntehâ'l-Vüsûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel. Mısır: Matbaa'üs-Saâdet, 1326/1908.
- İsfahânî, er-Rağîb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. el-Mufaddal. Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- İsnevî, et-Tehzîb Şerhü İsnevî alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmî'l-Usûl li'l-Kâdi Beydâvi. tlf. Şaban Muhammed İsmail. Mısır: Mektebetu Cumhuriyeti Mısır, ts.
- Kaan, Enver Osman. Güncel Fıkıh Problemleri, İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı, 2020.
- Kacır, Temel. "Bir Kaidenin Serencamı: Hacet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20/2 (Aralık 2016), 137-173. <https://doi.org/10.18505/cuid.273981>
- Kadıhân, Hasan b. Mansûr b. Mahmud. Fetava Kadıhan. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi. Y. No: Y4409, vr.117b
- Kahraman, Abdullah. Güncel Dinî Konular ve Fıkıhî Hükümler. Malatya: Nasihat Yayınları, 2. Baskı, 2017.

- Kahraman, Abdullah. "Tedavi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/254-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kallek, Cengiz. "İhtikâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kallek, Cengiz. "Narh". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/387-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karadâvî, Yusuf. Fıkhü'l-lehv ve't-tervih. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005.
- Karadâvî, Yusuf. el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 13. Baskı, 1400/1980.
- Karadâvî, Yusuf. Fetava Muasıra, 3 Cilt. Kuveyt-Kahire: Darü'l-kalem, 3. Baskı, 1424/2003.
- Karagöz, İsmail. Dinî Kavramlar Sözlüğü. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayreddin. İslâm Hukuk Tarihi. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Karaman, Hayreddin. "Âdet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaman, Hayreddin. Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Karaman, Hayrettin. Günlük Hayatımızda Helâller Haramlar. 26. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Karaman, Hayrettin. Hayatımızdaki İslâm 1. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2006.
- Karaman, Hayrettin. Hayatımızdaki İslâm 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karaman, Hayrettin. Hayatımızdaki İslâm 3. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Karaman, Hayrettin. Hayatımızdaki İslâm 4. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Karafî, Şihabuddin Ahmed b. İdris. ez-Zehîra. Beyrut: Y.y., 1994.
- Kaplan, Yusuf. "Türk Sineması". Geoffrey Nowell Smith (Ed.). Dünya Sinema Tarihi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mesud. Bedâi'u's-sanâi'. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424/2003.
- Kasımî, Muhammed Cemalüddin. Mehasinü't-te'vil. 18 Cilt. Kahire: y.y., 1957.
- Kaya, Ali. Güncel Fıkhî Konular. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kaya, Ali. "İslâm Hukukuna Göre Ötanazi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/6 (1994), 133-145.
- Keleş, Ahmet. "Kadınlar İle Tokalaşmanın Haramlığını Bildiren Hadislere Semantik Bir Analiz", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 14/3-4, (2001), 517-528.

- Keleş, Yunus. Fesadüzzamanın Ahkâmın Değişmesine Etkisi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Keleş, Yunus. Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı Ahkâmın Değişimine Etkisi. Malatya İlmi Araştırmalar Serisi No: 1. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. el-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî'nin içinde). Karaçi: Mîr Muhammed İlim ve Edebiyat Merkezi, ts.
- Keskioğlu, Osman. "İslâm'da Tasvir ve Minyatür". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1-4. (Haziran 1961), 11-23.
- Kılıhoğlu, İsmail. Ahlak-Hukuk İlişkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Koca, Ferhat. "Helal". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/175-178, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koca, Ferhat. "Mekruh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28/581-583. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mendup". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29/128-130. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Komasyon. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Komasyon. İlmihal İslâm ve Toplum I, II. Ankara: TDV Yayınları, 24. Baskı, 2016.
- Komasyon, "Piyango", AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi. 32 Cilt. (İstanbul: Ana Yayıncılık A. Ş., 1993), 25/ 309.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. Muhtasarul-Kudûrî. thk. Said Bekdâş. Beyrut: Y.y., 1435/2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Cami li Ahkâmî'l-Kuran. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006.
- Kurtubî, Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî. Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Riyad: Y.y., 1423/2003.
- Kutb Mustafa. Mu'cemu Mustalahâti Usuli'l-Fıkh. 3.b., Beyrut: Dâru'l-Fikri'-l Mu'âsır, 2006.
- Kuvte, Adil b. Abdulkadir b. Veli. el- Urf: Hucciyetuhu ve eseruhu fi fikhî'lmuamelati'l-maliyye 'inde'l-Hanabile. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1997.
- Malik b. Enes, el-Muvatta. (Hasan b. Şeybân rivayeti). thk. Takiyüddin en-Nedvî. Beyrut: Y.y.,1413/1992.
- Mâlik b. Enes b. Âmir el-Esbahî el-Medenî. el-Müdevvene. 4 cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Mehmetçik, Harun. Dövmeye Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. Kitabu't-Tecnis ve'l-mezîd thk. Muhammed Emin Hakkı. Beyrut: Y.y., 1424/2004.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî. Beyrut: Darü'l-erkam, ts.
- Mete, Tunçay. Türkiyede Milli Piyango Tarihi ve Milli Piyango İdaresi. Ankara: Milli Piyango İdaresi Yayını. 1993.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. el-İhtiyar li ta'lili'l-muhtar. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-hayr, 1998.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. el- Muhtar li'l-fetva. çev. Tahir Tural. İstanbul: Nuh Yayınları, 2017.
- Mevsuatü'l-Fıkhiyye. 45 Cilt. Kuveyt: Tıbaatü zatü's-selasil. 2. Baskı. 1983.
- Miras, Kâmil- Nâim Ahmed. Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi. 13 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Başbakanlık Basımevi. 4. Baskı, 1978.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. Mir'atü'l-usul fi şerhi Mirkati'l-vusul. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Molla Hüsrev. Dürerü'l-Hükkam fi şerhi Ğureri'l-ahkâm. 2 cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1973
- Molla Hüsrev. Dürerü'l-Hükkam fi şerhi Ğureri'l-ahkâm. 2 cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2023.
- Muhammed Ali el-Bârr. Din ve Tıp Açısından Tüp Bebek. çev. Adil Bebek. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Muhammed İbrahim el-Hafâdî. Mu'cemu garîbi'l-fikh ve'l-usûl. Kahire: Y.y., 1430/2009.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi nafii'l-kebir. Pakistan: İdaretü'-Kur'an, 1411/1990.
- Muhammed Nasuriddin Elbanî. Tahrimu Alati't-Tarabi (İslam Fıkhiında Çalgı Âletleri), çev. Beşir Eryarsoy, Bursa: Hadis Yayınları, 2006.
- Muhammed Tahir bin Âşûr. Makâsıdu's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye (İslam Hukuk Felsefesi). çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed. Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr. Kahire: Y.y., 1356/1937.
- Nesâî, Ebû Abdu'r-Rahman b. Şuayb. Sünenü Nesâî. II, İstanbul: Y.y. , 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. el-Kâfi şerhu'l-Vâfî, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed, Keşfü'l-esrâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmiyye, ts.

- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref b. Müri. el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe. thk. Muhammed Necip el Muti. 23 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-irşad, ts.
- Nemriî, Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber. el-İstizkâr. thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz. Beyrut: Y.y., 1421/2000.
- Okur, Kâşif Hamdi. Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hadimi Örneği. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- ODNHY, Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği, Resmîgazete 32038 (9 Aralık 2022). Erişim 18 Aralık 2024.
- <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/12/2022129-3.htm>
- Öğmüş, Harun. Cahiliye Döneminde Araplar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özay, Hilal. İslâm Hukuku Açısından Bedensel Engellilik. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Özcan, Nuri - Çetinkaya, Yalçın. "Mûsikî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 31/257-261. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Meşakkat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/357-360. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Özer, Hasan. "Fıkıh Literatüründe Yüklümlülük Kuramı Bağlamında Lâ be'se (bih) Kavramı". Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 17/1 (2017), 1-27.
- <https://doi.org/10.33420/marife.591723>.
- Özkan, İsmail Hakkı. Türk Musiki Nazariyatı ve Kudüm Velveleleri. İstanbul, Neşriyat Yayınları, 2007.
- Öztürk, Osman. Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle. İstanbul: İrfan Matbaası, 1973.
- Özuyar, Ali. Bâbıâli'de Sinema. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004.
- Özuyar, Ali. "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları". Sinematürk, /7 (Mayıs 2007).
- Pala, Ali İhsan. İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Pala, Ali İhsan. "Bir Dindarlık Algısı Olarak İhtiyati Tutumun Fıkhî Tahlili". Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri. ed. Kasım Şülul vd. 411-431. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Pala, Ali İhsan. "Kürtajın Fıkhî Boyutu". Güncel Meseleler İstişare Toplantısı-V. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn. Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl. Karaçi: Matba'atu Câvid Beris, ts.
- Polat, Murat. "İslâm Hukukunda Cevaz ve Mübah Kavramları". Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8/2 (2015), 53-72.

- Râzî, Ebû Abdullah b. Ömer b. Hasen et-Teymî Fahrüddîn. Mefâtîhu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Baskı, 1420.
- Resmigazete.gov.tr/eskiler/2022 (erişim: 02.10.2023).
- Sarmış, Mustafa. *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Sava Paşa. İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd. çev. Baha Arıkan. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Satoğlu, Fatma Betül. İslam Hukukunda İstihsan ve Kerahiyet. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sehârenpûrî, Halil b. Ahmed b. Mecid. Bezlû'l-Mechud fi halli Ebî Dâvûd. Beyrut: Y.y. , ts.
- Sema'î, Muhammed Ömer. Nazariyyetü'l-İhtiyâtî'l-Fıkhi: Drâse Te'siliyye Tatbikiyye. Beyrut: Daru'bni Hazm, 2007.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. Tuhfetü 'l-Fukaha. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Mebsut. 31 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mârif, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. Usulü's-Serahsî, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. Şerhu Kitabî's-Siyerî'l-Kebir li İmam Muhammed. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen İsmail eş-Şafii. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sipahi, Yıldırım. "İstihsân Açısından Resim Ve Heykel". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 509-540.
- Sözen, Mustafa. "Anlatıcı Kavramı, Sinematografide Anlatıcı Tipolojisi ve Örnek Çözümlemeler". Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi. 5/2 (Ocak 2008), 167-182. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/josc/issue/19016>.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. Muvafakat. çev. Mehmet Erdoğan, 2. Baskı, 1-4. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. el-İ'tisâm. 4 Cilt. B.y.: Mektebetü't-tevhid, ts.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. el-Muvâfakât. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dari'bni Affan, 1417/1997.
- Şemseddin Sami. Kamus-i Türkî. Yy.: Çağrı Yayınları, 1996.
- Şener, Mehmet. "İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme". Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi /7, (1992), 137-146.
- Şener, Mehmet. "Hayvan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/92-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Şen, Yusuf. "İslâm İktisadında Piyasaya Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi". *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 20-36. <https://doi.org/10.52115/apjir.1281491>.
- Şenocak, İhsan. İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi. Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Samsun 2011.
- Şerbâsî, Ahmet. İslâm Fıkhi. çev. Komisyon. İstanbul: Özgü Yayınları, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. Neylû'l-evtar şerhu Munteka'l-ahbar. Lübnan: Beytû'l-efkârî'd-düveliyye, 2004.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan. el-Asl. thk. Muhammed Boynukalın. 13 Cilt. Katar: Daribnihazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. Kitabü'l-âsâr, thk. Halid Avvad. 2 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 1429/2008.
- Şimşek, Ayşe. *İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelik*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Taberânî, Ebu'Kasım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-kebir. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. B.y.: Dâru İhyai't-türasi'l-arabî, ts.
- Taberânî, Ebu'Kasım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-evsat. thk. Ayman Salih Şa'ban, Raşid Ahmed Süleyman. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Medyyen, 1417/1996.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer. Câmiu'l-Beyân fî Te'vîl'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24. Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame. Şerhu meânî'l-âsâr, thk. Muhammed Zührî. Beyrut: Âlemü'l-kütub, 1414/1994.
- Taneri, Aydın. "Hadım". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Türcan, Galip. Kur'ân'da Ahiret İnancı. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Türcan, Selim. İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Ağıt". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Vera'". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Ulusal, Şemsettin. "Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı VI". 358-359. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ulutürk, Veli. Kur'ân'da Temsîlî Anlatım: Emsâlü'l-Kur'ân. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Ünverdi, Mustafa. "İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi". Bilimname: Düşünce Platformu. 28/1, (2015), 167-199.
- Vehbe Zühaylî. Nazariyyatü'd-Darûrati's-Şer'iyye. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1982.
- Yakutcan, Ahmet-Ömür, Cuma. İslâm'da Resim, Heykel ve Musikî. İzmir: Nil Yayınları, 1991.
- Yaman, Ahmed. "Tenfîl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmed. "Bir Tedavi Yöntemi Olarak Organ Nakli". Diyanet Aylık Dergi /208 (Nisan 2008), 24-26.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yaran, Rahmi. "Dövme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaşaroğlu, Hasan. "İslâm'da Resim Heykel Yasağı ve Ahmed Hamdi Akseki'nin Konu Hakkındaki Görüşleri", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9 (2016), 84-92.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu. Haz. Sıtkı Gülle. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yıldırım, Celal. Kaynaklarıyla İslâm Fıkıhı. Konya: Uysal Kitabevi, ts.
- Yıldırım, Mustafa. Mecelle'nin Küllî Kaideleri. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2001.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi". İslâmî Araştırmalar Dergisi. 16/3 (2003), 337-349.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz Muhammed Murtaza el- Hüseyinî, Tâcû'l- arus min cevahiri'l – kâmus. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türasi'l-arabi, 1385/1965.
- Zeydan, Abdülkerim. el-Veciz fî usulî'l-fikh. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim. "İslâm Hukukunda Zarûret Hali-1", çev. Hayreddin Karaman, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 13/3 (Mayıs-Haziran 1974), 162-175.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali. Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik. thk. Ahmed İzzu İnaye. Beyrut: Y.y., 1420/2000.
- Zeylâî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. Nasbu'r-Raye li Ehadisi'l-Hidâye. Beyrut: Müessesetu' r-Reyyan, 1418/1998.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. Tâcu'l-'arûs. B.y.: Daru'l-Hidaye, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. el-Bahru'l-Muhit. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmîyye, 2000.

ÖZ GEÇMİŞ

.....f. İlkokulu Yomra Gülyurdu Köyü'nde bitirdikten sonra Yomra Merkez Kur'an Kursu'nda başladığı hafızlık eğitimini derece ile 1992 yılında tamamlamıştır. Lise eğitimini Trabzon Bahçecik İmam Hatip Lisesi'nde 1997 yılında tamamlamıştır. Lisans eğitimini Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2002 yılında bitirmiştir. 2004 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında (Sinop-Ayancık) imam-hatip olarak göreve başlamıştır. 2006-2009 yılları arasında Trabzon-Akçaabat Dinî Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi Müdürlüğünde ihtisas eğitimi almıştır. Sonrasında Akçaabat- Sertkaya mahallesinde imam-hatip olarak görev yapmıştır.

2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Fransa-Paris Din Hizmetleri Müşavirliği'ne bağlı olarak Paris-Goussainville'e din görevlisi olarak görevlendirilmiştir. Goussainville'deki yoğun din hizmeti ve göreviyle birlikte Çorum Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri alanında başlamış olduğu yüksek lisans eğitimini devam ettirmiştir. Paris-Goussainville'deki yurt dışı görevinin ardından Trabzon-Beşikdüzü ilçesine vaiz olarak atanmıştır. Çorum Hitit Üniversitesi'nde başladığı yüksek lisans eğitimini "Mevsîlî'nin el-İhtiyâr Adlı Eserinde Örf ve Âdete Dair Hükümler" isimli teziyle 2014 yılında tamamlamıştır. Beşikdüzü'nde vaizlik göreviyle birlikte akademik okuma ve araştırmalarına devam etmiş, 2017 yılında Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri alanında doktora eğitimine başlamıştır. Beşikdüzü ilçesinden Akçaabat'a vaiz olarak atandıktan bir süre sonra 2021 yılında, Norveç-Oslo Din Hizmetleri Müşavirliği'ne bağlı olarak Oslo Türk İslâm Birliği Camii'ne din görevlisi olarak görevlendirilmiştir. Şubat 2025 yılında, Bayburt Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku bölümünden "Hanefî Mezhebinde İstihsan ve Kerâhiyye Konularının Değişim ve Gelişimi" adlı tezi ile doktor olmuştur. Halen Oslo Türk İslâm Birliği Camii'ndeki görevini sürdürmekte olup üç çocuk babasıdır.