



RECEP TAYYİP
ERDOĞAN
ÜNİVERSİTESİ

**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN AZINLIKLAR FIKHI TEORİSİNİN
KLASİK FIKIHLA MUKAYESESİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

Fatih DURMUŞ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Tayip NACAR**

RİZE

2025

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Dr. Öğr. Üyesi Tayip NACAR danışmanlığında, Fatih DURMUŞ tarafından hazırlanan *Yusuf el-Karadâvî'nin Azınlıklar Fıkhi Teorisinin Klasik Fıkıhla Mukayesesi* adlı bu tez çalışması, 04/07/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan :	Dr. Öğr. Üyesi Tayip NACAR	
Üye :	Doç. Dr. Emine Enise YAKAR	
Üye :	Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah KARA	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Yusuf el-Karadâvî’nin Azınlıklar Fıkhi Teorisinin Klasik Fıkıhla Mukayesesi” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılacak bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

04/07/2025

Fatih DURMUŞ

ÖN SÖZ

Bizleri ilim yoluna sevk eden Allah’a hamd, resulü Hz. Peygamber’e (s.a.v.), salat ve selam olsun. Temelleri Hz. Peygamber tarafından atılan fıkıh ilmi, sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönem âlimleri tarafından geliştirilerek sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu yapı modern döneme kadar mevcut fikhî hükümlerle amel edilerek yaşatılmıştır. Ancak zamanla toplumsal yapıların ve yaşam koşullarının değişmesi, özellikle modern dönemde meydana gelen sosyolojik dönüşümler ve küreselleşmenin etkisiyle ortaya çıkan yeni bireysel ve toplumsal durumlar, fıkıh faaliyetinin geleneksel sınırlar aşılarak yeni bir yorum ve yaklaşımla ele alınmasının gerekli olduğu iddialarını gündeme getirmiştir. Bu yeni durumlardan biri de çok sayıda Müslümanın gayrimüslim ülkelerde azınlık konumuna düşmesidir. Azınlıkların karşılaştığı fikhî meselelerin yeni bir yaklaşımı zorunlu kıldığını ifade edenlerden biri olan Karadâvî, azınlıklar fikhî konusunda kendine has maslahat eksenli ve kolaylaştırıcı bir anlayış geliştirmiştir. Bu çalışmada Karadâvî’nin azınlıklar fikhî kapsamındaki fetvalarının klasik fıkıh kaynaklarıyla mukayesesi ele alınmış; söz konusu fetvaların klasik fıkıh birimiyle benzeşen ve ayrışan yönleri belirlenmeye çalışılmıştır. Karadâvî’nin temelde klasik fikhın imkanlarını kullanarak azınlıkların problemlerine farklı bir bakışla çözüm bulma arayışı, çalışma konusu olarak tercih edilmesinde belirleyici olmuştur.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yoğun ilgi ve desteğini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Tayip NACAR’a, tez jürisinde yer alarak tecrübe ve ilmî birikimleriyle çalışmama katkı sunan değerli hocalarım Doç. Dr. Emine Enise YAKAR ve Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah KARA’ya, ayrıca kıymetli katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren muhterem hocalarım Dr. Seyit BADIR ve Abdülkadir ALBAYRAK’a, her daim yanımda olan kıymetli kardeşlerim Hamza ÇATAN, İslam AK, İsmail ÜNSAL ve Cafer Tayyar ERDOĞDU’ya, üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma ve çalışma süreci boyunca desteklerini eksik etmeyen çok kıymetli eşime ve aileme gönülden teşekkür ederim.

Fatih DURMUŞ

RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. YUSUF el-KARADÂVÎ VE FIKHU'L-EKALLİYYÂT	8
1.1. Yusuf el-Karadâvî'nin Hayatı.....	8
1.2. Fıkhu'l-ekalliyyât ve İlgili Kavramlar	11
1.2.1. Fıkhu'l-ekalliyyât	11
1.2.2. İlgili Kavramlar	18
1.2.2.1. Fıkıh.....	19
1.2.2.2. Azınlık	19
1.2.2.3. Dâr/Yurt	22
1.2.2.4. Müslüman Azınlık	29
1.2.2.5. Azınlıklar Fıkhi.....	32
1.2.2.6. Teysir/Meşakkat.....	33
1.2.2.7. Maslahat.....	36
1.2.2.8. Zaruret	40
1.2.2.9. İhtiyaç	43
1.3. Karadâvî ve Azınlıklar Fıkhi Anlayışı.....	46
1.3.1. Azınlıklar Fıkhi'nin Amacı	49
1.3.2. Azınlıklar Fıkhi'nin Özellikleri	52
1.3.3. Azınlıklar Fıkhi'nin Kaynakları.....	54
1.3.4. Azınlıklar Fıkhi'nin Odak Noktaları.....	56
2. KARADÂVÎ'nin AZINLIKLAR FIKHINA DAİR FETVALARININ KLASİK FIKIH KAYNAKLARIYLA MUKAYESESİ	61
2.1. İnanç ve İbadetlerle İlgili Meseleler	61
2.1.1. Dinler Arası Diyalog	61

2.1.2. Cuma Namazının Vakti.....	66
2.1.3. Yaz Aylarında Akşam ve Yatsı Namazının Cem'i	73
2.1.4. Zekât Mallarıyla İslâmî Merkezler İnşa Edilmesi	79
2.1.5. Müslüman Birinin Gayrimüslimlerin Mezarlığına Defnedilmesi	83
2.1.6. Kurbanlık Hayvanlarda Salgın Hastalıkların Artması Nedeniyle Kurban Kesmenin Terk Edilmesi	87
2.2. Aile Hukukuyla İlgili Meseleler.....	90
2.2.1. Müslüman Kadının Komünist/Gayrimüslim Bir Erkekle Evliliği	91
2.2.2. Müslüman Bir Erkeğin Gayrimüslim Kadınla Evliliği	93
2.2.3. Kendisi Müslüman Olup Kocası Müslüman Olmayan Kadının Durumu	99
2.2.4. Müslümanın Gayrimüslime Mirasçılığı	106
2.3. Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Meseleler	110
2.3.1. Şaraptan Yapılan Sirkenin Kullanımı	110
2.3.2. Domuzdan Elde Edilen Enzimlerin Tüketilmesi	113
2.4. Toplumsal İlişkiler ve Muamelelerle İlgili Meseleler	117
2.4.1. Ehl-i Kitabın Bayramlarını Kutlamak	117
2.4.2. Gayrimüslim Ülkelerde Gayrimüslimlerle Komşuluk İlişkileri.....	121
2.4.3. Gayrimüslim Ülkelerde Banka Kredisiyle Ev Alma	124
3. SONUÇ.....	133
KAYNAKÇA.....	135

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Yüksek Lisans Tezi

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Tayip NACAR

Hazırlayan : Fatih DURMUŞ

Yıl : 2025

Sayfa Sayısı : 145

ÖZET

YUSUF el-KARADÂVÎ’NİN AZINLIKLAR FIKHI TEORİSİNİN KLASİK FIKIHLA MUKAYESESİ

Karadâvî’nin azınlıklar fıkına dair fetvalarının klasik fıkıhla mukayesesini amaçlayan bu çalışma giriş ve sonuç kısımları dışında iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Karadâvî’nin hayatı, azınlıklar fıkı ve ilgili kavramlar ile Karadâvî’nin azınlıklar fıkı anlayışı incelenmiştir. İkinci bölümde ise Karadâvî’nin *fî Fıkhi ’l-ekalliyyâti ’l-müslime* adlı eserindeki azınlıklar fıkına dair fetvaları deliller ve delillerden istifade açısından dört mezhep özelinde klasik fıkıh kaynaklarıyla mukayese edilmiştir. Çalışmada doküman analizi ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Mukayese neticesinde Karadâvî’nin bu alandaki fetva ve yaklaşımlarında Müslüman azınlıkların dinlerini kolaylıkla yaşayabilmelerini sağlamak ve bu bağlamda onlar için en uygun fikhî hükümleri ortaya koymak amacıyla hareket ettiği, bu hedef doğrultusunda mevcut fikhî birikimden yararlanmakla birlikte çeşitli icthadlarda bulunup yeni görüşler ortaya koyduğu, bu amaç ve yöntemin doğal bir sonucu olarak Müslüman olan bir kadının gayrimüslim olan eşiyle evliliğini sürdürmesinde bir sakınca olmadığı, Müslümanın gayrimüslime mirasçı olabileceği gibi klasik fıkıhta cevaz verilmeyen pek çok meselede Müslüman azınlıklara ruhsat tanıyarak kendine özgü bir azınlıklar fıkı anlayışı oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda Karadâvî’nin azınlıklar fıkı anlayışının, yöntem ve ulaştığı sonuçlar itibarıyla klasik fıkıhtan büyük oranda farklılık arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Azınlıklar Fıkı, İctihad, Maslahat, Teysir.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Islamic Studies

Thesis Type : Master Thesis

Supervisor : Asst. Prof. Dr. Tayip NACAR

Author : Fatih DURMUŞ

Year : 2025

Pages : 145

ABSTRACT

THE COMPARISON OF YUSUF AL-QARADAWI'S MINORITIES JURISPRUDENCE THEORY WITH THE CLASSICAL ISLAMIC JURISPRUDENCE

The study, which aims to compare Qaradawi's fatwas on minority jurisprudence with classical jurisprudence, consists of two sections, excluding the introduction and conclusion. The first section examines Qaradawi's life, minority jurisprudence, related concepts, and Qaradawi's understanding of minority jurisprudence. The second section compares Qaradawi's fatwas on minority jurisprudence in his work, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima*, with classical jurisprudence sources, specific to four schools of thought, in terms of evidence and the use of evidence. Document analysis and comparative methods are employed in the study. The comparison reveals that Qaradawi's fatwas and approaches in this area aimed to ensure that Muslim minorities could easily practice their religion and, in this context, to establish the most appropriate jurisprudential rulings for them. To this end, he utilized existing jurisprudential knowledge, engaged in various ijtihads, and introduced new views. As a natural consequence of this aim and method, he established a unique understanding of minority jurisprudence by granting permission to Muslim minorities on many matters not permitted in classical jurisprudence, such as the permissibility of a Muslim woman remaining married to a non-Muslim husband, and the right of a Muslim to inherit from a non-Muslim. This led to the conclusion that Qaradawi's understanding of minority jurisprudence differs significantly from classical jurisprudence in terms of its methodology and conclusions.

Keywords: Islamic Law, Jurisprudence of Minorities, Ijtihad, Maslahat, Teysir.

KISALTMALAR

A.B.D	:	Amerika Birleşik Devletleri
a. s.	:	Aleyhisselâm
b.	:	Bin, İbn (oğlu)
b.y.	:	Basım yeri yok
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
H.	:	Hicrî
H.z.	:	Hazret, Hazreti
ö.	:	Ölüm tarihi
r.a.	:	Radıyallâhu anh, radıyallahu anhüm
r.anhâ	:	Radıyallâhu anhâ
s.a.v.	:	Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk	:	Tahkik eden
ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	ve devamı, ve diğerleri
vs.	:	Vesaire
y.y.	:	Yayın yeri yok
yy.	:	Yüzyıl

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Fıkıh ilmi, Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatını Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda düzenleyen temel bir ilimdir. Zaman ve mekan farkı gözetmeksizin tüm Müslümanların, hayatlarını fikhî esaslara göre şekillendirmeleri gerekir. Tarihsel süreçte, özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi ve sonrasında İslâm devlet yapısının hakim olduğu siyasi yapılar altında yaşayan Müslümanlar, İslâm hukukuna uygun bir yaşam sürme imkanına sahip olmuşlardır. Ancak 19. yy. sonları ve 20. yy. başlarından itibaren Batı'nın etkisiyle birçok İslâm toplumunda hukuk sistemlerinde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Modernleşme ve sekülerleşme hareketleri sonucunda pek çok İslâm ülkesinde şer'î hukuk sistemlerinin yerini, büyük oranda Batı menşeli hukuk sistemleri almıştır. Bu dönüşüm, fıkıh ilminin toplumsal yaşamdaki etkisini zayıflatmış, dinî hayat daha çok bireysel alanla sınırlandırılmıştır. 20. yy.da gerçekleşen dünya savaşlarının ardından hız kazanan küreselleşme süreci, Müslüman toplumların siyasi ve idari yapılarında da önemli değişimlere yol açmıştır. Bu süreçte ekonomik nedenlerle yaşanan göç hareketleri, savaşlar ve sömürgecilik politikaları sonucunda pek çok Müslüman İslâm yurdu olmayan ülkelere göç etmiş ve bu ülkelerde azınlık konumuna düşmüşlerdir.

Azınlık konumuna düşen Müslümanlar, içinde bulundukları gayrimüslim toplumlarda dinî vecibelerini yerine getirme ve kimliklerini koruma hususunda çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu noktada, karşılaşılan sorunlara İslâm hukukuna farklı yaklaşımlar sergileyerek çözüm üretme çabaları önem kazanmıştır. Bu hususta çaba sarf edenlerden biri olan Yusuf el-Karadâvî, gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslüman azınlıkların karşılaştığı sorunları, aslı fıkıh müktesebatına dayanan fakat bazı noktalarda ondan ayrılan bir perspektifle ele almış ve bu bağlamda kendine has bir yaklaşım sergilemiştir. Bu çalışma Karadâvî'nin söz konusu yaklaşımını; temel kavramları, özellikleri, amacı ve odak noktaları itibarıyla tespit etmeyi ve *fî Fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime* adlı eserinde yer alan azınlıklar fikhına dair fetvalarının klasik fıkıh kaynaklarıyla mukayesesini konu edinmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışma, Yusuf el-Karadâvî'nin *fî Fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime* adlı eseri merkezinde onun azınlıklar fikhıyla ilgili fetvalarında benimsediği yöntem, ilke ve amaçlardan hareketle azınlıklar fikhı anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda söz konusu eserinde yer alan azınlıklar fikhına dair fetvaları klasik fıkıh anlayışını temsil eden mezheplerin kaynaklarıyla mukayese edilerek görüşlerinin klasik fıkıh müktesebatı ile örtüştüğü ve ayrıştığı noktalar tespit edilmeye ve azınlıklar fikhı anlayışı doğrultusunda verdiği fetvaların klasik fıkıh karşısındaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Karadâvî'nin fetvalarının klasik fıkıh bakımından sakıncalı yönlerine dikkat çekmesi, bu fetvalarda kullanılan delillerin eksik, hatalı ya da bağlamından koparılarak manipülatif biçimde kullanıldığını düşündüren noktalara işaret etmesi çalışmamızı önemli kılan sebeplerdendir. Modern dönemde ortaya çıkan yenilikçi söylemlerin İslâm hukukunun istikrarını tehdit edebileceği endişesinden hareketle azınlıkların fikhî meselelerine yönelik yenilikçi yaklaşımlarda vuku bulabilecek olumsuzluklara dikkat çekmesi, bu alanda verilen fetvalarda dikkatlerden kaçan veya dikkate alınmayan hususlara değinerek bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sunacak olması çalışmamızın önemini artıran diğer bir husustur. Bu bağlamda çalışmamız, hem klasik fıkıh metodolojisine sadık kalarak modern fikhî bir söylemi değerlendirmesi hem de İslâm hukukunun istikrar ve bütünlüğünü korumaya vurgu yapması açısından önem arz etmektedir.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Çalışmamızda azınlıklar fikhı anlayışı ve bu alandaki fetvalarıyla ilgili Karadâvî'nin *fî Fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime* adlı eseri esas alınmıştır. Onun adı geçen eserinde ortaya koyduğu azınlıklar fikhı anlayışı ve aynı eserinde bu anlayışın uygulaması olarak sunduğu tüm fetvaları çalışmamızın kapsamını oluşturmaktadır. Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, Yusuf el-Karadâvî'nin hayatına, azınlıklar fikhının ortaya çıkışına ve gelişimine, azınlıklar fikhında kullanılan temel kavramlara, bu alandaki fikhî yaklaşımın amacı, özellikleri, kaynakları ve odaklandığı meseleler bağlamında Karadâvî'nin konuya dair yaklaşımına yer verilmiştir. Bu bölüm, çalışmanın ikinci kısmında yapılacak olan

fetva mukayeselerine zemin teşkil etmesi amacıyla hazırlanmış olup ayrıntılı tartışmalardan ziyade konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen temel bilgilerle sınırlandırılmıştır.

İkinci bölümde ise Karadâvî'nin azınlıklar fıkına özgü olarak kaleme aldığı *fî Fıkhi'l-ekalliyyâtî'l-müslime* adlı eserinde yer alan fetvalar, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bağlamında klasik fıkıh literatürü ile mukayese edilmiştir. Mukayese sürecinde dört mezhebin tamamına ait tüm kaynakların temel kaynak olarak kullanılması pratikte mümkün olmadığından, her mezhep için belli başlı temel eserler esas alınmış, gerekli görüldüğünde ise diğer yardımcı kaynaklara başvurulmuştur. Bu yöntem, hem mukayesenin sistematikliğini sağlamak hem de çalışmanın kapsamını kontrol edilebilir düzeyde tutmak amacıyla benimsenmiştir. Bu bağlamda çalışmamız, Karadâvî'nin azınlıklar fıkına dair yaklaşımını sistematik bir biçimde ortaya koymayı ve bu yaklaşımın geleneksel fıkıh ile olan ilişkisini akademik düzlemde analiz etmeyi hedeflemektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın hazırlanış sürecinde konuyla ilgili akademik literatür incelenmiştir. Veri toplama ve analiz süreçleri birlikte yürütülmüş, ulaşılan bulgular sistematik biçimde taranarak hem nicelik hem nitelik açısından değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle sınıflandırılmış, özetlenmiş, yorumlanmış ve dağınık bilgiler işlenerek bütüncül bir yapıya kavuşturulmuştur.

Birinci bölümde Yusuf el-Karadâvî'nin hayatı, fıkhu'l-ekalliyyât ve bu alanda kullanılan temel kavramlara dair akademik verilerle *fî Fıkhi'l-ekalliyyâtî'l-müslime* adlı eseri çerçevesinde Karadâvî'nin azınlıklar fıkı anlayışına dair toplanan veriler değerlendirilmiştir. Değerlendirilen bulgular sınıflandırıldıktan sonra özetlenerek yorumlanmıştır. Daha sonra elde edilen bilgiler sentezlenerek bir araya getirilmiş, tasvir yöntemiyle sunulmuş ve sonrasında yer yer kişisel değerlendirmelerde bulunulmuştur.

İkinci bölümde Karadâvî'nin azınlıklar fıkına dair fetvaları ve söz konusu meselelerle ilgili mezheplerin görüşleri, Karadâvî'nin *fî Fıkhi'l-ekalliyyâtî'l-müslime* adlı eseri ve ilgili fıkıh kaynakları esas alınarak tasvir yöntemiyle ele alınmıştır. Öncelikle Karadâvî'nin görüşleri ile klasik dönem fakihlerinin yaklaşımları tespit

edilmiş, ardından bu görüşler analitik bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Karadâvî'nin fetvalarının klasik fıkıhın kaynaklarıyla benzerlik ve farklılıkları, çapraz durum sentezi yöntemiyle ortaya konulmuştur. Bu bağlamda hem çağdaş hem de klasik fikhî yaklaşımlar mukayeseli olarak analiz edilmiştir.

Çalışmada geçen kişi adları ve terimlerin yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınmış, burada yer almayan isim ve kavramların yazımında ise transkripsiyon alfabesinden yararlanılmıştır. Dipnotların düzenlenmesinde *Zotero* yazılımı kullanılmış ve İSNAD 2 atıf sistemi tercih edilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın birinci bölümünde ele alınan Yusuf el-Karadâvî'nin azınlıklar fikhî anlayışının tespitinde temel başvuru kaynağı müellifin *fî Fikhi'l-ekalliyyâtî'l-müslime* adlı eseridir. Bunun yanı sıra Karadâvî'ye ait *Fikhü'l-cihâd*, *Fikhü'z-zekât* ve *Keyfe neteâmelü mea's-sünneti'n-nebeviyye* adlı eserler yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır. Karadâvî'nin hayatına dair bilgi sunulurken çeşitli Türkçe ve Arapça kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu kapsamda Emine Enise YAKAR editörlüğünde hazırlanan *Müslüman Azınlıklar Fikhî (Fikhu'l-Ekalliyyât)* ve Hüseyin Halâve'ye ait *Fikhü'l-ekalliyyât inde's-şeyh el-Karadâvî* adlı eser ile Elif DURSUNÜST'ün *Karadâvî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem* başlıklı yüksek lisans tezi başlıca başvurulacak kaynaklar arasında yer almaktadır.

Yine birinci bölümde ele alınan “fikhu'l-ekalliyyât” kavramı ve ilgili terimlerin açıklanmasında klasik fıkıh ve fıkıh usulü literatürüne, sözlüklere, DİA maddelerine, kitaplara, tezlere ve akademik makalelere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda yararlanılan klasik kaynaklardan bazıları şunlardır: İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Üm*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* ve *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ*, İbn Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Fevâid fî 'htisâri'l-makâsîd*, Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*, ve Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1935) *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*.

Modern döneme ait literatür arasında Abdülvehhâb Hallâf'ın *İlmü usûli'l-fikh*, Vehbe Zuhaylî'nin *Âsârü'l-harb fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Abdülvehhâb el-Kiyâlî'nin *Mevsûatü's-siyâse*, Dannâvî'nin *el-Ekalliyyâtü'l-İslâmiyye fî'l-âlem*, Tûbülyâk'ın *el-*

Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyyâtî'l-müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî, Abdullah b. Beyye'nin *Sinâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyyât*, Hüseyin Halâve'nin *Fikhü'l-ekalliyyât inde's-şeyh el-Karadâvî*, M. Yüsrî İbrahim'in *Fikhü'n-nevâzil li'l-ekalliyyâtî'l-müslime te'sîlen ve tatbîkan* ve Habîbe Rahâyibî'nin *Usûl-ü ve kavâid-ü fikhi'l-ekalliyyât* adlı Arapça eserleri yer almaktadır. Türkçe literatürde ise H. Yunus APAYDIN'ın *İslam Hukuk Usulü*, Halit ÇALIŞ'ın *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, Tayip NACAR'ın *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ*, Merve Sena HASDEMİR'in *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fikhi (Fikhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları* adlı çalışmaları dikkate alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Karadâvî'nin azınlıklar fikhına dair fetvaları incelenmiş ve bu fetvalar dört mezhep çerçevesinde klasik fıkıh kaynaklarıyla mukayese edilmiştir. Bu karşılaştırmada temel başvuru kaynakları arasında Hanefî fıkıh literatüründen Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, Mevsılî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*, Bedreddin Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr* ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* eserleri yer almaktadır. Mâlikî fikhî açısından İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Müdevvene*, İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *ez-Zahîre* ve Behrâm ed-Demîrî'nin (ö. 805/1403) *Tahbîru'l-muhtasar* adlı eserlerine başvurulmuştur. Şâfiî fikhî kapsamında Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr* ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn* adlı çalışmaları esas alınmıştır. Hanbelî fikhî açısından ise İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde diğer mezhep literatürüne de müracaat edilmiş, ayrıca güncel çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Literatür Değerlendirmesi

Yusuf el-Karadâvî'nin azınlıklar fikhî (fikhu'l-ekalliyyât) anlayışı üzerine yapılan çalışmaların sayısı azımsanmayacak ölçüde olsa da, bu anlayışın derinlemesine tahlilini içeren ve özellikle klasik fıkıh ile mukayese eden çalışmalar oldukça sınırlıdır. Mevcut literatürde ya Karadâvî'nin azınlıklar fikhî alanındaki yaklaşımı genel hatlarıyla tasvir edilmekte ya da bu alanda verdiği fetvalar belirli

ilkelerle ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bu fetvaların klasik fıkıh literatürüyle karşılaştırılması çalışma konusu edilmemiştir. Tez konumuzla ilgili tespit edilen çalışmalar şöyledir:

1. Hüseyin Halâve - *Fikhü'l-ekalliyyât inde 'ş-şeyh el-Karadâvî*

Bu kitap, Karadâvî'nin azınlıklar fikhı anlayışını bu alandaki temel eseri ekseninde incelemiştir. Çalışmada Karadâvî'nin azınlıklarla ilgili bazı fetvalarına da yer verilmiş olmakla birlikte bu fetvalara yönelik herhangi bir değerlendirme yapılmamış, klasik fıkıh ile bir karşılaştırmaya gidilmemiştir. Bizim çalışmamız mukayese ve eleştiri odaklı olması bakımından ondan ayrılmaktadır.

2. Dr. Öğr. Üyesi Fatih OKUMUŞ – Karadâvî'nin “Azınlıklar Fikhı” Kavramsallaştırması: Teori ve Tatbik

Bu makalede Karadâvî'nin azınlıklar fikhı kapsamında verdiği iki fetva üzerinden onun bu alanda belirlediği ilkelerin fetvalarına nasıl yansıdığı analiz edilmiştir. Çalışma, Karadâvî'nin azınlıklar fikhına dair yaklaşımını genel olarak olumlu değerlendirmekte, klasik fıkıhla karşılaştırma yapmamakta ve sınırlı sayıda fetvaya odaklanmaktadır. Bu yönleriyle çalışma bizim çalışmamızdan farklılık göstermektedir.

3. Zekeriyya et-Tihâmî - *Menhecü 'ş-şeyh el-Karadâvî fi'l-fetvâ ve fikhî'l-ekalliyyâti'l-müslime*

Tihâmî'nin çalışması, Karadâvî'nin fetva yöntemi ve azınlıklar fikhı anlayışını belirli temalar etrafında incelemektedir. Azınlıklar fikhının ortaya çıkış gerekçeleri, odak noktaları ve genel fıkıhta râcih görüşten sapmanın koşulları gibi konular ele alınmakta, sahâbe ve tâbiîn fetvalarına atıf yapılmaktadır. Ancak klasik fıkıhla mukayese yapılmaması ve eleştirel noktalara değinilmemesi, bu çalışmanın bizim çalışmamızdan ayrıldığı temel noktadır.

4. *Müslüman Azınlıklar Fıkıhı (Fıkhu'l-Ekalliyyât)* – Ed. Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

Bu derleme eser, genel olarak azınlıklar fıkıhı üzerine odaklanmakta olup, beşinci bölümünde Mehmet Emin NAS ve Mustafa DEMİRCİ tarafından Karadâvî'nin yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bölümde Karadâvî'nin fetvalarına dair sınırlı değerlendirmelere yer verilmiş, fakat daha çok görüşlerinin aktarımı amaçlanmıştır. Klasik fıkıh ile kıyaslama yapılmaması, çalışmamızla arasındaki farkı oluşturmaktadır.

5. Merve Sena HASDEMİR - *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkıhı (Fıkhu'l-Ekalliyyât) Tartışmaları*

Bu yüksek lisans tezi, doğrudan Karadâvî'nin görüşlerini konu edinmemekle birlikte azınlıklar fıkıhı çerçevesinde onun görüşlerine de zaman zaman değinmektedir. Karadâvî'nin azınlıklar fıkıhı anlayışını bütünüyle incelememesi ve klasik fıkıhla mukayese içermemesi sebebiyle bu çalışma bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir.

6. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER - *Müslüman Azınlıklar Fıkının Kavramsal Analizi*

Seçkiner'in makalesi, azınlık, Müslüman azınlık ve azınlıklar fıkıhı kavramlarının tarihsel gelişimi, tanımı ve bu kavramlara yönelik eleştiriler üzerine odaklanmaktadır. Çalışmada, Karadâvî'nin görüşlerine yer yer atıfta bulunulsa da, onun azınlıklar fıkıhı anlayışı sistematik biçimde ele alınmamıştır. Bu özelliği, çalışmayı bizim çalışmamızdan ayıran başlıca unsurdur.

Sonuç olarak Karadâvî'nin azınlıklar fıkıhı anlayışını klasik fıkıh perspektifiyle karşılaştırmalı biçimde analiz eden özgün bir çalışmanın literatürde henüz yer almadığı tespit edilmiştir. Mevcut çalışmaların ya betimleyici nitelikte olması ya da sınırlı değerlendirmelerle yetinmesi, çalışmamızı anlamlı ve özgün kılmaktadır.

1. YUSUF el-KARADÂVÎ VE FIKHU'L-EKALLİYYÂT

Yusuf el-Karadâvî, modern dönemde İslâm dünyasında etkili olan çok yönlü âlimlerden biridir. İslâmî ilimlerin birçok alanında eserler veren Karadâvî, fıkhu'l-ekallıyyât konusunda da fetvalar vermiş ve eserler telif etmiştir. Bizzat kendisi azınlıklar fikhî anlayışının yöntem ve pratiğini, konuyla ilgili özel olarak kaleme aldığı *fî Fıkhi'l-ekallıyyâtı'l-müslime* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu başlık altında, çalışmamızın esasını oluşturan “Karadâvî'nin azınlıklar fikhına dair fetvalarının klasik fıkıhla mukayesesi” konusuna zemin oluşturması bakımından Karadâvî'nin hayatına, azınlıklar fikhıyla ilgili kavramlara ve Karadâvî'nin azınlıklar fikhî anlayışına yer verilecektir.

1.1. Yusuf el-Karadâvî'nin Hayatı

Yusuf el-Karadâvî 9 Eylül 1926 yılında Mısır'da doğmuştur. Dokuz¹ veya on bir² yaşlarında hafızlığını tamamlamış, sonrasında zor şartlar altında Ezher'de ilk ve orta öğrenimini tamamlamıştır. 1953 yılında Ezher Üniversitesi Temel Din Bilimleri Fakültesi'ni bitirmiştir. 1954 yılında Arap Dili Fakültesi'nden ders okutma icazetinin yanı sıra uluslararası derece elde ederek mezun olmuştur. 1958'de Arap Dili Yüksek Enstitüsü Dil ve Belâgat bölümünü bitirmiştir. 1960'ta Temel Din Bilimleri Fakültesi Kur'an ve Sünnet İlimleri bölümünden yüksek lisans diplomasına denkliği olan lisansüstü araştırma diploması almıştır. 1949 yılında ilk kez tutuklanmış, Cemal Abdünnâsır döneminde üç defa hapse girmiş, 1961'de Mısır'ı terk edip Katar'a yerleşmiş ve Katar vatandaşı olmuştur. 1973 yılında “*Zekât ve Toplumsal Sorunları Çözmedeki Etkisi*” adlı çalışmasıyla doktora diploması almıştır.³

Karadâvî pek çok resmî görev almıştır. Bu kapsamda mescitlerde vaaz ve ilmi dersler vermiş, Mısır Vakıflar Bakanlığına bağlı olan İmamlar Enstitüsü Müfettişliği görevini üstlenmiştir. Daha sonra kitapları incelemek üzere Ezher İslâmî Genel Kültür İdaresi'nde ve Davet ve İrşad İdaresi'nde çalışmıştır. Katar'da yaşadığı

¹ Emine Enise Yakar vd., *Müslüman Azınlıklar Fıkhu (Fıkhu'l-Ekallıyyât)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 170.

² Ömer Bozkurt vd., *16. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metinleri* (Rize: Recent Academic Studies, 2022), 4/4/1110.

³ Hüseyin Hâlâve, *Fıkhu'l-ekallıyyât 'inde'-ş-şeyh el-Karadâvî* (Katar: Mülteka'l-İmâmi'l-Karadâvî, 2007), 7-8.

dönemde ise iki Eğitim Fakültesi kurmuş, İslâmî Araştırmalar Merkezi'ni kurup yönetmiş ve Katar Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar ve Şeriat Fakültesi'ni kurma ve idare etme görevini üstlenmiştir.⁴

1990-1991 yıllarında Cezayir'deki ilmi meclislere ve Cezayir Üniversitesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri'ne başkanlık etmek için Cezayir'e gitmiştir. Bu görevinden sonra Sünnet ve Siyer Araştırmaları Merkezi'ndeki müdürlük vazifesine devam etmek üzere Katar'a dönmüştür.⁵

1997 yılında Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlıkların dinî meseleleriyle ilgili fetvalar vermek maksadıyla Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi'ni kuran Karadâvî aynı zamanda Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin kurucularından olup bu meclise başkanlık etmiştir. A.B.D. 1999 yılında teröre destek verdiğini iddia ederek Karadâvî hakkında ülkeye giriş yasağı koymuştur. 2014 yılında Mısır yargı kurumlarının talebi üzerine İnterpol Karadâvî hakkında kırmızı bülten çıkarmış, 2018'de ise yakalama kararı kaldırılmıştır. 2018'de Mısır'da askeri mahkemece giyaben yargılanan Karadâvî'ye müebbet hapis cezası verilmiştir.⁶

Karadâvî bazı noktalarda eleştirilmekle birlikte doğusuyla batısıyla İslâm âleminde ilim ve fikir alanında önemli bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Eser telif etmek Karadâvî'nin ayrıcalıklı olduğu konuların başında gelmektedir. İslâmî ilimlerle ilgili pek çok eser kaleme almıştır. Bazı eserleri farklı dillere tercüme edilmiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁷ Eserlerinde ve hayatında Gazzâlî, İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Seyyid Kutup, Reşit Rıza, Şeltût, Hasan el-Bennâ gibi âlimlerin bariz etkisi olduğu tespit edilmiştir.⁸ Karadâvî'nin İslâmî ilimlerdeki yetkinliği Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Abdülaziz b. Bâz gibi muâsırı olan bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. Karadâvî'nin eserlerine ve çalışmalarına bakıldığında onun özgün bir ilmî kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. O, faydalı olacağını düşünmediği herhangi bir alana yönelmemiş ve böylesi bir konu üzerinde çalışmamıştır.⁹ Karadâvî, Müslümanların karşılaştıkları problemlerin

⁴ Yûsuf el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtı'l-müslime* (Ğâhire: Dâru's-Şurûğ, 2001), 8.

⁵ Ħalâve, *Fıkhü'l-eğalliyât 'inde'l-Ğaradâvî*, 8.

⁶ “Yusuf el-Karadavi”, https://tr.wikipedia.org/wiki/Yusuf_el-Karadavi (Erişim 12 Haziran 2023).

⁷ Yakar vd., *Müslüman Azınlıklar Fıkhı*, 173-174.

⁸ Elif Dursunüst, *Yusuf el-Karadavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9.

⁹ Ħalâve, *Fıkhü'l-eğalliyât 'inde'l-Ğaradâvî*, 9.

çözümüne kavuşturulması için çalışmış, onların inançlarının sağlam ilmî ve fikrî temeller üzerine kurulmasını hedeflemiştir.

Karadâvî özellikle modern dönemde ortaya çıkan meselelere dair âlimlerin muteber kabul edip takdire şayan bulduğu çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserleri birçok defa basılmış ve farklı dillere tercüme edilmiştir. Gerek bizzat kaleme aldığı gerekse hutbelerinin yazıya dökülmesiyle oluşan külliyatında kendisine nispet edilen toplam 94 kitap bulunmaktadır. *fî Fıkhi'l-ekalliyyâtî'l-müslime*, *el-Halâl ve'l-harâm fî'l-İslâm*, *Gayrû'l-müslimîn fî'l-müctemei'l-İslâmî*, *Fıkhü'z-zekât* ve *Fıkhü's-sıyâm* adlı eserler Karadâvî'nin telif ettiği eserlerden bazılarıdır.

Karadâvî'nin eserleri Kur'an ve sünneti esas alan, mevcut ilmî birikimi bünyesinde barındıran bir yapıya sahip olarak nitelenmiştir. Okuyucuyu düşünmeye sevk etmesi, taassuptan uzak mutedil bir yol izlemesi ve üslubunun kolay olması onun eserlerinin en belirgin özelliği olarak tespit edilmiştir.¹⁰ Bunların yanında Karadâvî'nin mezhepler üstü bir tutum sergilemesi sebebiyle eleştirildiği de ifade edilmiştir.¹¹

Karadâvî çok sayıda uluslararası konferans, seminer ve sempozyuma iştirak etmiştir. *Birinci Uluslararası İslâmî İktisat Konferansı/Mekke*, *Birinci Uluslararası Davet ve Davetçileri Hazırlama Konferansı/Medine* ve *Birinci Uluslararası İslâmî Fıkıh Konferansı/Riyad* iştirak ettiği uluslararası konferanslardan bazılarıdır.¹²

Karadâvî'nin hayatını konu edinen pek çok çalışma vardır. Yüz kadar çağdaş âlim Karadâvî'nin hayatıyla ilgili makaleler yazmıştır. Bu makalelerin *Yûsuf el-Karadâvî kelimât fî tekrîmihî ve buhûs fî fikrihî ve fıkhîhî mühdât ileyhi fî bulûğî's-seb'în* isimli iki ciltlik bir eserde toplandığı tespit edilmiştir.¹³ Karadâvî, yürüttüğü Dünya Müslüman Âlimler Birliği Başkanlığı görevinden 2018'de ayrılmış, 26 Eylül 2022 tarihinde 96 yaşında Katar'da vefat etmiştir.

¹⁰ Halâve, *Fıkhü'l-ekalliyyât 'inde'l-Karadâvî*, 10.

¹¹ Yakar vd., *Müslüman Azınlıklar Fıkıhı*, 174.

¹² Halâve, *Fıkhü'l-ekalliyyât 'inde'l-Karadâvî*, 16.

¹³ Dursunüst, *Karadâvî'nin Çağdaş Araştırmalarda İzlediği Yöntem*, 5.

1.2. Fıkhu'l-ekalliyyât ve İlgili Kavramlar

Bu başlık altında fıkhu'l-ekalliyyât kavramının ortaya çıkışı, gelişimi ve ortaya çıkış sebepleri bağlamında azınlıklar fikhî ve azınlıklar fikhında kullanılan kavramlar ele alınacaktır.

1.2.1. Fıkhu'l-ekalliyyât

Fıkıh, müesses şekliyle olmasa da İslâm'ın ilk devrinden itibaren nasları anlama ve hükme bağlama faaliyeti olarak icra edilmektedir. Fıkıh ilminin en önemli dönemi hiç şüphesiz Hz. Peygamber dönemidir.¹⁴ Bu dönemdeki fıkıh faaliyeti sonraki dönem fikhının temellerini oluşturur. Zira fikhın en temel iki kaynağı olan Kur'an ve onu açıklayan sünnet, Hz. Peygamber döneminde varlık sahnesine çıkmıştır. Kur'an'ı tebliğ etme ve açıklama görevinin Hz. Peygamber'e verilmiş olması ve onun bu konuda vahyin gözetimi altında olması, fikhî hükümlerin anlaşılmasında en yetkin kişinin Hz. Peygamber olmasını gerektirir. Bundan dolayı Hz. Peygamber dönemi, fıkıh ilminin temel ilke ve esaslarını barındırması bakımından kuruluş dönemini ifade eder.¹⁵ Bu dönemde hükümlerin ve temel ilkelerin ortaya çıkışı; hükmün açıklanmasını gerektiren bir olayın meydana gelmesi, Hz. Peygamber'e bir soru sorulması veya doğrudan vahiyle bir hükmün bildirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu dönem fikhının ana özellikleri tadrîc, kolaylık ve nesihtir.¹⁶

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fikhî Hz. Peygamber'den öğrenen sahâbe, nasları anlama konusunda sıkıntı yaşamıyorlardı. İctihada ehil olan sahâbîler tarafından meseleler açıklığa kavuşturuluyordu. İslâm'ı anlatmak için dünyanın farklı bölgelerine dağılan sahâbe aynı zamanda ilim halkaları kurarak talebe yetiştiriyorlardı. Bu vesileyle nasları anlama faaliyeti olan fikhî Hz. Peygamber'in rehberliğinde öğrenen sahâbe, bu birikimlerini tâbiîn nesline aktarmışlardır.¹⁷ Sahâbenin eğitiminden geçen tâbiînin müctehidleri, ders aldıkları sahâbenin bilgileri,

¹⁴ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/3.

¹⁵ Kemal Yıldız - İlyas Yıldırım, "Fıkıh İlmi/İslam Hukuk Tarihi Üzerine Bir Derleme Denemesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 376.

¹⁶ Karaman, "Fıkıh", 13/4.

¹⁷ Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usul-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

anlayışları, bulundukları bölge gibi bazı etkenler sebebiyle ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde iki fıkıh ekolünü temsil etmişlerdir.¹⁸

Zamansal olarak Hz. Peygamber devrinden uzaklaştıkça fıkıh faaliyetine olan ihtiyaç da artmıştır. Tâbiîn nesli fakihlerinden ilim tahsil eden mezhep imamları döneminde ve sonraki devirlerde fıkıh faaliyeti, Hz. Peygamber'in gerek doğrudan vahiyle gerekse ictihadiyla verdiği hükümler, bu hükümlerde gözettiği genel ilke ve prensipler, sahâbenin fıkıh faaliyetinde dikkat ettiği hususlar ve verdiği fetvalarla tâbiînden alınan ilkeler esas alınarak bir sistematığe kavuşturulmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan yeni meseleler mevcut temel prensip ve fetvalara istinaden ele alınıp hükme bağlanmıştır.¹⁹ Tâbiîn devrinde ekolleşen re'y ictihadi, mezhep imamları döneminde aslî deliller olan Kur'an, sünnet ve icmâa ek olarak kıyas, istihsan, maslahat gibi bazı fer'î delillerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mezhep imamları devrinden itibaren fıkıh ve fıkıh usulü meseleleri tedvin edilmeye başlamış, belirli usul ve ilkelerle sistemli hale getirilen fıkıh faaliyetiyle artık meseleler bu sistem ışığında mezhepler çatısı altında hükme bağlanmış ve modern döneme kadar meselelerin çözüme kavuşturulmasında bu yöntem takip edilmiştir.²⁰

Bu yöntemde kullanılan deliller aslî ve fer'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas ilk kısmı; istihsan, maslahat-ı mürsele, istishâb, örf, sahâbî kavli ve şer-u men kablenâ ikinci kısmı oluşturur.²¹ Aslî deliller ortak olsa da özellikle sübutu veya delaleti zannî olan delillerden çıkarılan hükümler müctehidler arasında farklılık gösterebilir. Çünkü kıyas ve fer'î deliller ictihada dayanır ve her müctehid tüm fer'î delilleri geçerli kabul etmez. Ancak bu farklılık keyfî değil, Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun yorum farklılığından kaynaklanır.²²

Temeli Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine dayanan, müctehid imamlar ve müntesip fakihlerin gayretleriyle gelişip olgunlaşan klasik fıkıh anlayışı modern döneme kadar bir alternatif arayışına girilmeksizin sürdürülmüştür. Ancak modern dönemde dünya savaşları, sömürge faaliyetleri, göçler, küreselleşme vb. birtakım etkenler sebebiyle klasik fıkıh anlayışı dışında, değişen sosyal gerçekliğe uygun yeni

¹⁸ Karaman, "Fıkıh", 13/6.

¹⁹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlm-ü uşûli'l-fıkıh* (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2020), 56-57.

²⁰ Karaman, "Fıkıh", 13/7.

²¹ Hallâf, *İlm-ü uşûli'l-fıkıh*, 103-105.

²² Ali Bardakoğlu, "Delil (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/140.

bir yöntemin gerekliliği iddiaları gündeme gelmiştir. Bu iddialardan biri de sömürge faaliyetlerinin etkisi ve gayrimüslim ülkelere göçün artması neticesinde Müslüman azınlıkların ortaya çıkması ve bu azınlıkların yaşadığı problemlere çözüm üretme amacıyla geleneksel çözüm yöntemleri dışında farklı bir yöntemin gerekli olduğu söylemidir.²³

Malum olduğu üzere 20. yy.da özellikle Müslüman coğrafyadan gayrimüslim ülkelere farklı sebeplerle yoğun göçler yaşanmıştır. Birinci ve ikinci dünya savaşı, savaş sonrasında ise yıkıma uğrayan şehirlerin yeniden inşası sürecinde çalışarak geçim temini gayesi bu göçün en temel sebeplerini oluşturmaktadır. Savaş sonrasında şekillendirilmeye çalışılan yeni dünyada ilhak ve sömürge faaliyetlerinin de bu göçte büyük etkisi olmuştur. Son dönemde ise iletişim ve ulaşımın gelişmesiyle toplumlar arası münasebetler hızlanmış, çalışma, okuma gibi sebeplerle farklı ülkelere göçler gerçekleşmiştir.²⁴

Karadâvî'nin ifade ettiğine göre gayrimüslim ülkelere göç eden bu Müslümanlardan ilk nesil rızık ve mal peşine düşmüş, dinî sorumluluklarıyla ilgilenmemiş, bu sebeple içinde yaşadığı toplumda eriyip gitmiştir. Bir süre sonra bu Müslüman azınlıklarda dinî hassasiyetler uyanmış ve onlar, içinde bulundukları toplumda dinlerini öğrenip yaşama gayretine girmişlerdir. Bu bağlamda bazı İslâm âlimlerine ibadet, aile hukuku, gıda, toplumsal ilişkiler gibi alanlarda pek çok meseleyle ilgili sorular sormuşlardır. Bazı âlimler bu soruları klasik fıkıh çerçevesinde cevaplandırmıştır. Ancak Müslüman azınlıklar verilen bu cevaplardan bazılarının uygulanmasında kendileri açısından birtakım zorluklar olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple bazı âlimlerce azınlıkların karşılaştıkları dinî problemlerin birçoğunun mevcut müktesebatla çözüme kavuşturulamayacağı ve bu problemlerin çözümü için klasik fıkıh dairesinde yeni bir fikhî anlayışın geliştirilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre önceki devirlerde yaşayan âlimler kendi zamanlarında mevcut ve muhtemel olan meseleleri ele almışlardır. Onların çağında milletlerin bu denli iç içe yaşaması durumuna şahit olunmamıştır. Bunun yanı sıra klasik fıkıh müktesebatında azınlıkların meselelerinin çözümüne zemin oluşturacak

²³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyâtı'l-müslime*, 32; 'Abdullah İbn Beyye, *Şinâ'atü'l-fetvâ ve fikhü'l-eğalliyât* (Dâru'l-Minhâc, 2007), 163-172; Ali Bardakoğlu, "Fıkıh (Modern Dönem)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/22.

²⁴ Hâbibe Rahâyibî, *Uşûl-ü ve kavâ'id-ü fikhî'l-eğalliyât* (Cezâyir: Câmi'atu'l-Emîr 'Abdülkâdir li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2020), 35.

bilgiler dağınık, eksik ve kendi zamanına ve çevresine uygun niteliktedir. Dolayısıyla önceki devir âlimlerinin günümüzün fikhî problemlerini bilmemeleri sebebiyle verdikleri fetvaların çağımızın problemlerine çözüm üretemiyor olması fikhın zamana, zaruretlere ve ihtiyaçlara göre değişiklik gösteren yapısından kaynaklanan doğal bir durumdur.²⁵

Modern dönemde bazı muasır âlimler tarafından dile getirilen bu iddia günümüzde azınlıklar fikhı olarak adlandırılan yeni bir fikhî anlayışın ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Azınlıklara yönelik yeni bir fikhî anlayışın gerekliliğini benimseyenler, mevcut fikhî birikimde nevâzil, nevâdir vb. başlıklar altında gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlarla ilgili hükümler zikredilmiş olsa da bu hükümlerin günümüz Müslüman azınlıklarının problemlerini çözmede yetersiz kaldığını savunmuşlardır. Dolayısıyla bu âlimlere göre günümüz Müslüman azınlıkları için yeni bir yaklaşımın geliştirilmesi ve bu doğrultuda problemlere çözüm üretilmesi zaruri bir durumdur. Bu zarurete binaen Taha Câbir Alvânî, Yusuf el-Karadâvî, Abdullah b. Beyye ve Abdülmecid en-Neccar gibi bazı muasır âlimler azınlıklar fikhıyla ilgili kendilerine has bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu alana yönelik ilmî faaliyet icra eden âlimler, bazı kavram ve ilkelerde farklılık arz etseler de hepsi zaruret, kolaylaştırma ve maslahat prensibi çerçevesinde Müslüman azınlıkların fikhî problemlerini çözüme kavuşturma amacı gütmektedir. Örneğin; Yusuf el-Karadâvî ve Abdullah b. Beyye gibi klasik fıkıh kaynaklarını esas almakla birlikte kaynaklardan istifade konusunda farklı yöntem izleyenlerin yanı sıra Taha Câbir Alvânî gibi azınlıklar fikhı konusunda neredeyse mutlak ictihadı gerekli görenler de vardır.

Abdullah b. Beyye sömürge faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan Müslüman azınlıkların varlığına dikkat çekmekte ve bu azınlıkların durumunu zaruret ve ihtiyaç kapsamında değerlendirmektedir. Bu sebeple klasik fıkıh kaynaklarını kullanmakla birlikte yeni ve müstakil bir fikhî anlayışın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak bu yeni anlayışın mevcut fikhî birikimin dışında bir yaklaşım olmadığını belirtmektedir. Azınlıklar fikhının temel amaç ve faydalarına da değinen İbn Beyye, bu anlayışın dinin gereklerini yerine getirmeyi, barış ve huzuru tesis etmek için din aracılığıyla insanlarla sağlıklı iletişim kurmayı ve cihadın bireysel değil devlet eliyle

²⁵ el-Karadâvî, *fî Fıkhi 'l-eḳalliyyâti 'l-müslime*, 21-32.

yürütülebilecek bir hüküm olduğunu öğretmeyi hedeflediğini vurgulamaktadır. Ayrıca azınlık konumundaki Müslümanların cihadının dinin güzelliklerini sergilemek, istişare ve kuruluşlar aracılığıyla hem dinî hem de dünyevî açıdan gelecek nesilleri eğitmek suretiyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu bakımdan azınlıklar fikhını hem bireysel hem de toplumsal düzeyde fayda sağlamayı amaçlayan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.²⁶

Azınlıklar fikhına dair daha farklı bir yaklaşım sergileyen Alvânî ise azınlıklar fikhını mevcut furû-i fikhın kapsamına sokmanın mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ona göre azınlıklar fikhı, şer'î hükümde azınlık topluluğun içinde bulunduğu şartları ve mekanı göz önünde bulunduran özel bir fıkıhtır. Azınlıkların meselelerine zaruretler veya nevâzil düşüncesiyle cevap vermek, bu düşüncenin böylesine ciddi meseleler karşısında ne kadar zayıf kaldığının farkına varmamaktan kaynaklanmaktadır. Azınlık fikhındaki meselelerin çözüm usulü bu meseleleri ruhsat mantığından çıkarıp kalıcı hükümler kılmaktır. Bunun yolu da yeni bir ictihad yöntemidir. Geleneksel fıkıh, zenginliğine ve çeşitliliğine rağmen tarihte kalmıştır. Bununla birlikte klasik fıkıhta metodoloji ve tahkîk-i menâtla ilgili pek çok eksiklik ve hata vardır. Bu yüzden azınlıklar fikhında geleneksel fıkıh aşılmalı, Kur'an sünnet ve bu iki kaynağın barındırdığı temel ilke ve esaslar referans alınmalıdır.²⁷ Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir ki Alvânî'nin benimsediği şekliyle geleneksel fıkıh tarihte kalmış ve usul anlamında yeni bir yaklaşımı gerekli kılacak eksiklik ve hatalar barındırıyor, yeni bir anlayışın gerekli olduğu yönündeki kabulün azınlıklar fikhıyla sınırlı kalmayıp genel fıkıh için de geçerli olması gerekir. Alvânî'nin genel fıkıhla ilgili böyle bir söylemi varsa kendi açısından bu görüşü tutarlı olur. Aksi halde bu kabul kendi içerisinde çelişki arz eder. Bununla birlikte böyle bir yaklaşım, nasları ilkten anlamaya çalışmanın neden olacağı pek çok hatayı beraberinde getirir.

Çağdaş âlimlerden azınlıklar fikhını klasik fıkıh kapsamında yeni bir alan olarak ele alıp farklı bir yaklaşım geliştirilmesini gerekli görenler olduğu gibi böyle bir çalışmanın kesinlikle yanlış ve kabul edilemez olduğunu ifade ederek eleştirenler de vardır. Azınlıklar fikhını bütünüyle eleştirenlerin yanı sıra bu yeni alanı tamamen

²⁶ İbn Beyyeh, *Şinâ'atü'l-fetvâ*, 164-168.

²⁷ Taha Câbir Alvânî, "Azınlıklar Fikhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", çev. H. Mehmet Günay, *Usul İslam Araştırmaları* 1 (2004), 139-143.

reddetmeyip isim ve içerik bakımından eleştirenler de olmuştur. Bu eleştiriler genel olarak şöyledir:

1. Azınlıklar fikhına karşı çıkanlardan bazılarına göre Müslüman azınlıkların dinî problemlerinin çözümü adına yeni bir fikhî anlayışın ihdas edilmesi bid'attir. Ortaya çıkan ve çıkacak olan yeni problemlere mevcut fıkıh sistemi içerisinde zaten çözüm üretilebilmektedir. Yeni bir fıkıh anlayışı ortaya koyma girişimi, bu alanda aynı meselede verilecek birbirinden farklı hükümlerin klasik fikhın bütünlüğüne zarar verecek olması sebebiyle büyük tehlike arz etmektedir. Ayrıca azınlıkların problemlerini çözüme kavuşturma konusunda yeni bir anlayışa ihtiyaç da bulunmamaktadır.²⁸

2. Azınlıklar fikhının “*fikhu'l-ekalliyyât/azınlıklar fikhı*” yerine “*fikhu'l-indimâc ve't-teâyüş/entegrasyon ve birlikte yaşama fikhı*” olarak isimlendirilmesi gerekmektedir. Bu eleştiri, kimilerince siyasi amaçlar gütmesi ve fikhî gerekçelere dayanmaması sebebiyle kayda değer görülme de²⁹ azınlıklar fikhı kapsamında verilen fetvalara bakıldığında yapılan bu isim eleştirisinin pek de haksız olmadığı görülmektedir.

3. Azınlıklar fikhı anlayışı bağlamında özel bir alanın oluşturulması, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların, içinde bulundukları gayrimüslim toplumla uyum içerisinde yaşayarak yozlaşmalarına, ümmetten kopmalarına ve İslâm'ın temel prensipleriyle çelişmelerine sebebiyet vermektedir.³⁰

4. Fıkıhın öncelikli görevi Müslümanların farklı sosyal yapılar içerisinde karşılaştıkları problemlerine çözüm üretmek değil, onlara murâd-ı ilâhî doğrultusunda bir hayat nizamı sunmaktır. Zira Müslüman, olguyu değil nassı esas almalıdır. Bu doğrultuda karşılaşılan problemleri fıkıh elbette çözüme kavuşturacaktır. Ancak bu durumun azınlıklar fikhıyla doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Öte yandan azınlık fikhı tabirinin sosyalist İslâm, seküler İslâm, kültürel İslâm, halk İslâm'ı vb. tabirlerden farkı yoktur. Farklı bir örgüyle kurgulanmış bir yaşantıyı İslâm'a onaylatma girişimi olan bu tabirler ne kadar masum ve meşru ise azınlık fikhı da o kadar masum ve meşrudur. Farklı durumlara

²⁸ Mehmet Hicabi Seçkiner, “Müslüman Azınlıklar Fikhının Kavramsal Analizi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 705.

²⁹ Merve Sena Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fikhı (Fikhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 61.

³⁰ Seçkiner, “Azınlıklar Fikhının Kavram Analizi”, 706.

farklı fıkıhlar demek olan bu anlayış Kur'an ve sünnetle ilişkinin doğru kurulmadığını göstermektedir. Bu bağlamda öncelikle gayrimüslim bir ülkeyi vatan edinip orada azınlık olarak yaşamının Kur'an ve sünnete ne kadar uygun olduğu sorusu dürüstçe cevaplanmalıdır. Böyle bir konuma razı olan Müslümanların İslâm'ın evrensel hedeflerini gerçekleştiremeyeceği, nesillerinin dinî ve ahlaki yönden tehlike altında olduğu ve azınlık fıkıhı söyleminin Müslümanları ikinci sınıf insan psikolojisine sürüklediği şeklindeki bu eleştiride azınlık fıkıhı söyleminin pek çok yönden ciddi sorunlar barındırdığı vurgulanmaktadır.³¹

5. Azınlıklar fıkıhı kapsamında ele alınan problemler sadece azınlıklarla sınırlı olmayıp dünyadaki tüm Müslümanların karşılaşacağı problemlerdir. Bu problemlere ibâha çerçevesinde geleneksel fıkıhın çözüm üretme imkanı bulunmaktadır. Azınlıklar fıkıhı gibi özel bir yaklaşıma ihtiyaç yoktur. Şer'î hükümlerin zamana ve mekana göre değişkenlik arz eden bir yapıya sahip olması da geleneksel fıkıhın bu problemleri çözüme kavuşturmasını mümkün kılmaktadır. Azınlıklar fıkıhı anlayışını benimseyenlerin ileri sürdüğü Müslüman azınlıkların, içinde yaşadıkları gayrimüslim toplumlarla uyumunun ve onlara toplumsal anlamda katılım sağlamasının gerekliliği düşüncesi kabul edilemez bir anlayıştır. Ayrıca vatandaşlık olgusu azınlıklar fıkıhının iddia ettiği gibi dinî hukukî bir asıl olarak değil sadece siyasi bir katılım olarak kabul edilmelidir. Aksi halde bu kabul İslâm'ın temel prensipleriyle çelişki meydana getirecektir.³²

Azınlıklar fıkıhına yapılan eleştirilere azınlıklar fıkıhının meşruiyetini ve gerekliliğini savunanlarca cevaplar verilmiştir. Bu cevaplar şöyledir:

1. Gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlarla ilgili bazı hüküm ve kurallar erken dönem fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Azınlıklar fıkıhı mevcut bu hüküm ve kuralları toplama, düzenleme ve ilkelerini belirleme anlamında bir ıstılahattır. Dolayısıyla azınlıklar fıkıhı ilkten ortaya çıkarılan bir anlayış değildir.³³

2. Gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlarla ilgili hükümlerin nevâzil fıkıhı başlığıyla anılması onur kırıcıdır. Nevâzil fıkıhı ismi Müslümanları içinde yaşadıkları toplumdan soyutlayan bir kalıptır. Nevâzil fıkıhı yerine azınlıklar fıkıhı

³¹ Ebubekir Sifil, "Azınlık Fıkıhı Mevcut Duruma Meşruiyet Kılıfı Giydirme Çabasıdır", *Perspektif* 235 (2014), 42-45.

³² Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fıkıhı Tartışmaları*, 60.

³³ Seçkiner, "Azınlıklar Fıkıhının Kavram Analizi", 706.

terimi kullanılmalıdır. Çünkü azınlıklar fikhî kavramı Müslüman azınlıkların durumunu onların haline daha uygun bir şekilde yansıtmaktadır. Bununla birlikte bu kavram Müslüman azınlıkların dinî aidiyetlerini koruyarak onlara içinde bulundukları toplumsal yapının bir parçası olma imkanı sunmaktadır.³⁴ Bu savunma çok makul görünmemektedir. Çünkü azınlıklar fikhî anlayışının bizzat kendisi çoğunluğu oluşturan kesimden ayrı bir konuma yerleştirilen, kendilerine has durumları olduğu kabul edilen ve farklı hükümlere tâbi olmaları gerekli görülen kimselere yani azınlıklara yöneliktir. Bu anlayışa her ne isim verilirse verilsin, Müslümanca yaşamak istedikleri sürece azınlıklarla ilgili söz konusu soyutlama kısmen veya tamamen gerçekleşecektir.

3. Azınlıklar fikhî kavramı, fikhin azınlık kelimesine izafe edilmesiyle ortaya çıkmakla birlikte bu yeni alanın İslâm hukuku ve kaynaklarından bağımsız bir disiplin olduğu anlamına gelmez. Bu kavram, azınlıkların mevcut durumunu olduğu gibi kabul ederek buna uygun fetvalar üretmeyi de amaçlamaz. Asıl amaç, azınlık statüsünde bulunan Müslümanlarla ilgili dağınık şekilde ele alınan meseleleri bir araya getirip sistematik bir şekilde değerlendirmek, böylece bu kesimin içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda kendilerine has bazı hükümlerin söz konusu olduğunu vurgulamaktır.³⁵

1.2.2. İlgili Kavramlar

Her ilmî disiplinde olduğu gibi azınlıklar fikhî alanında da bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bu kavramlar, klasik fıkıh literatürüne ait olmakla birlikte azınlıklar fikhinde bu terimlerin anlamları ve uygulanış şekilleri kısmen geleneksel fikhin ölçülerinden farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda aynı kavramlara dayanılarak hareket edilse dahi klasik fıkıhtan farklı sonuçlara ulaşılabilmektedir. Bu başlık altında azınlıklar fikhinin kavramsal temelini oluşturan bazı temel terimler ele alınacak, bu terimlere ilişkin klasik fıkıh ilkeleri ile azınlıklar fikhinde bu kavramlara yüklenen anlamlar incelenecektir. Ayrıca azınlıklar fikhî alanında çalışmalar yapan çağdaş âlimlerin bu kavramlara dair farklı yorum ve yaklaşımlarına yer verilecek ve konunun daha nitelikli ve kapsamlı bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

³⁴ Taha Câbir Alvânî, “İslâm Âlimlerinden Beklentilerimiz Var”, *Perspektif* 235 (2014), 36.

³⁵ M. Rahmi Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fikhî)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 56 (2017), 275-276.

1.2.2.1. Fıkıh

Sözlük anlamı itibarıyla fıkıh kelimesi “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak”³⁶ anlamlarına gelmektedir. Fıkıhın “konuşanın sözünü maksadına uygun şekilde anlamak”³⁷ anlamına geldiği de söylenmiştir. Fıkıh sözcüğü ilk devirlerde sözlük anlamıyla Kur’an ve sünnetin içerdiği hükmü, maksadı anlamayı ve derinlemesine kavramayı ifade eden dinî bilgi anlamında kullanılmıştır. İslâmî ilimlerin gelişmesiyle birlikte terimsel anlam kazanmıştır.³⁸

Fıkıh kelimesi terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe fıkıhı “kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi”³⁹ ve Şâfiî “şer’î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden hareketle bilmek”⁴⁰ şeklinde tanımlarken müteahhirûn âlimler “şer’î delillerinden ictihad ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilme”⁴¹ şeklinde tanımlamışlardır. Bazıları da fıkıh kelimesini “tafsilatlı delillerinden elde edilen şer’î amelî meseleleri bilmek”⁴² şeklinde tarif etmiştir. Karadâvî, fıkıh kavramının insanın iç dünyasına değil de dış dünyasına yönelik hükümlerle ilgilendiğini ifade etmiştir.⁴³

Netice olarak fıkıh, vakayı ilâhî iradeye en uygun şekilde hükme bağlamak gayesiyle amelî meseleleri konu edinen bir ilimdir.

1.2.2.2. Azınlık

Azınlık sözcüğü modern dönem toplum yapısında ortaya çıkan yeni bir kavramdır. Sözlük anlamı “kesretin karşıtı” olup killet sözcüğünden türemiştir.⁴⁴ Bir terim olarak ise; “yurttaşı olduğu devletin sınırları dışında yaşayan her topluluk”,⁴⁵ “sayıca kendilerinden daha fazla olan bir topluluk içinde yaşayıp din, dil, ırk vb.

³⁶ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 13/522.

³⁷ Ḥalâve, *Fıkhü'l-eḳalliyyât inde'l-Ḳaradâvî*, 4.

³⁸ Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

³⁹ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Faḥruddîn Seyyid Muḥammed Ḳânit (b.y.: y.y., 1422/2001), 1/144.

⁴⁰ Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

⁴¹ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 6.

⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i mecelleti'l-aḥkâm* (Dâru'l-Ceyl, 1991), 1/17.

⁴³ el-Ḳaradâvî, *fî Fıkhî'l-eḳalliyyâtî'l-müslime*, 31.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/563; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1049.

⁴⁵ Süleyman Muhammed Tûbülyâk, *el-Aḥkâmü's-siyâsiyye li'l-eḳalliyyâtî'l-müslime fî'l-fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis-Dâru'l-Beyârîk, 1997), 27.

açılardan içinde yaşadıkları bu topluluktan farklı olan grup”,⁴⁶ “bir toplulukta herhangi bir özellik bakımından diğerlerinden ayrı ve sayıca az olanlar-Bir ülkede farklı ırktan veya inançtan olup sayıca az olan topluluk”⁴⁷ vb. şekillerde tanımlanmıştır. Azınlık kavramının farklı şekillerde tanımlanmasında kavramı tanımlayanların kabulleri etkili olmuştur. Mesela Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu’nun azınlığı “bir toplum içinde sürekli etnik, dil ve dinî geleneklere veya diğer önemli özelliklere sahip olan, bu özellikleri sebebiyle toplumun diğer kesiminden açık bir şekilde ayrılan ve bu özelliklerini korumak isteyen hakim konumda olmayan gruplar” şeklinde tanımladığı ifade edilmiştir.⁴⁸ Kiyâlî “dilsel, dinî veya etnik köken açısından bir ülkenin vatandaşlarından farklı olan ve siyasi bir konumu bulunmayan topluluk”⁴⁹ şeklinde bir azınlık tanımı yaparak azınlıkların genellikle siyasi bir konumunun olmadığına vurgu yapmaktadır. Karadâvî ise azınlığı “herhangi bir ülkede bulunan ve toplumun bir kısmını diğerinden ayıran din, mezhep, ırk, dil vb. temel unsurlarında o ülke halkının çoğunluğundan farklı olan topluluk”⁵⁰ şeklinde tarif etmiştir.

Tanımların geneline bakıldığında azınlık teriminin sosyal yönü ön plana çıkmakta ve siyasi boyutunun olmadığına vurgu yapılmaktadır. Ancak Alvânî, azınlık kavramını uluslararası siyasi bir kavram olarak kabul etmektedir. Ona göre azınlıklar, genellikle siyasi ve medeni haklar konusunda çoğunluk kesimle eşit, inanç ve değerler hususunda ise farklı kabul edilmek istemekte, azınlığın ne olduğu, azınlığı oluşturan temel etmenlerin tespiti ve azınlıklar arası irtibat, yaşam güvencesi ve sosyal dayanışma gibi konulara vurgu yapmaktadırlar.⁵¹

Azınlıkların ortaya çıkış sebepleri arasında büyük nüfus hareketleri, siyasal otoritelerde yapısal ve sınırsal değişiklikler, din savaşları, dünya savaşları ve işgal-sömürü faaliyetleri sayılmıştır. Bir topluluğun azınlık sayılabilmesi için de o topluluğun şu özelliklere sahip olması gerektiği ifade edilmiştir:

1. Din, dil, ırk vb. konularda çoğunluktan farklı olmalı.

⁴⁶ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fıkhi Tartışmaları*, 27.

⁴⁷ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1/216.

⁴⁸ Seçkiner, “Azınlıklar Fıkhnın Kavram Analizi”, 688.

⁴⁹ ‘Abdülvehhab el-Kiyâlî, *Mevsû’atü’s-siyâse* (Beyrut: el-Müessesetü’l-’Arabiyye li’-d-Dirâseti ve’n-Neşr, 1987), 1/244.

⁵⁰ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi’l-ekalliyâtü’l-müslime*, 15.

⁵¹ Alvânî, “Azınlıklar Fıkhnına Giriş”, 137-138.

2. Sayısal bakımdan azınlıkta olmalı.
3. Yaşadığı ülkede başat unsur olmamalı.
4. Azınlık sayılacak olan topluluk, kendisinde azınlık kabul edileceği ülkenin yurttaşı olmalı.
5. Kendi devletine sadakatle bağlı olmalı ve başka devlet kurma gibi düşünceye sahip olmamalı.
6. Azınlık sayılacak olan bu topluluk azınlık bilincinde olmalı.
7. Çoğunluk da bu topluluğu azınlık kabul etmeli.⁵²

Müslümanlar için devlet hakimiyeti büyük önem arz etmektedir. Zira temel İslâmî ve insani değerler ancak hakim bir devlete sahip olarak gerçekleştirilebilir. Azınlık olmak bu anlamda birtakım sorunları da beraberinde getirecektir. İslâm hakim bir dindir. İslâm'ın hakimiyetini yürütüp temsil edecek olan Müslümanların da hakim unsur olması gerekmektedir. İslâm dini Müslümanların çoğunluk oluşturup hakimiyet kurmalarını ve bunun devamını emretmektedir.⁵³ İslâm hukukunda vatandaşlığın iki gerekçesi vardır; iman ve eman.⁵⁴ Müslümanların genel kabulüne göre İslâm ülkesinde Müslümanların temel unsur, gayrimüslimlerin ise azınlık olduğu ifade edilmiştir. Ancak her iki grup da aslî vatandaşdır. Azınlığın bu vatandaşlığının kalıcı olanı zimmî, geçici olanıysa müste'men kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu azınlığa kendi inanç ve hukuklarını özgürce uygulama imkanı sunulmuştur.⁵⁵

İslâm hukuku, İslam yurdundaki Müslümanların haklarını gözettiği gibi gayrimüslim ülkelerde azınlık konumunda bulunan Müslümanların hukukunu da gözetmiştir. Bu Müslümanlar için, eman sözleşmesi ile karşılıklı can, mal ve ırzın korunmasına yönelik hükümler düzenlemiştir.⁵⁶

⁵² Hasan Tunç, "Uluslararası Sözleşmelerde Azınlık Hakları Sorunu ve Türkiye", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004).

⁵³ el-Bakara 2/193; Âl-i İmrân 3/103; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "İmân", 15 (No. 25); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cihâd", 103 (No. 2640).

⁵⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 10/115; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/100.

⁵⁵ Seçkiner, "Azınlıklar Fıkının Kavram Analizi", 690.

⁵⁶ Seçkiner, "Azınlıklar Fıkının Kavram Analizi", 691-692.

1.2.2.3. Dâr/Yurt

Azınlıklar fıkhiyla ilgili önemli kavramlardan biri de yurt kavramıdır. Azınlık sayılacak Müslümanların gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlar olması gerekir. Aslı itibarıyla veya hakikaten İslâm yurdu olan bir ülkede yaşayan Müslümanlar sayıca azınlıkta olsalar dahi azınlık sayılamayacağı⁵⁷ için Müslüman azınlığın belirlenmesi İslâm yurdu ve küfür yurdunun ne olduğunun bilinmesine bağlıdır.

Dârulislâm ve dâruhharbin mahiyeti fakihler arasında tartışılmıştır. Fakihlerin çoğunluğu dâr kavramını dârulislâm ve dâruhharb olmak üzere iki kısımda ele almıştır.⁵⁸ Dâr kavramını dârulislâm, dâruhharb ve dâruhlâhd şeklinde üçe ayıran fakihler de vardır.⁵⁹ Fakihlerin görüşlerinden hareketle söylenecek olursa bir yerin İslâm yurdu olması için şu şartları taşıması gerekir:

- a. Nüfusun çoğunluğu Müslüman olmasa bile güç ve yönetim Müslümanların elinde bulunmalıdır. Hâkimiyet Müslümanlara ait olduktan sonra yöneticiler dışında Müslüman bulunmasa dahi burası İslâm yurdu sayılır.
- b. İster cuma namazı, cemaatle namaz ve Ramazan orucunun tutulması gibi aslî olsun isterse ahval-i şahsiye gibi fer'î olsun İslâm şiarları açıkça görülmelidir. Bu en önemli şarttır. Zira ahalisinin çoğunluğu kafir olsa da İslâm şiarlarının açıkça görüldüğü yerler İslâm yurdudur. Buna mukabil ahalisinin çoğu Müslüman olsa da küfür hükümlerinin hakim olduğu yerler küfür yurdudur.
- c. Müslümanlar İslâm'ı tercih etmeleri sebebiyle, zimmet ehli de zimmet anlaşması gereğince önceki (dârulislâm iken verilen) emanla güvende olmalıdır.⁶⁰

⁵⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyyâtî'l-müslime*, 17-18.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/216; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 8/147; Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Halef el-Ferrâ' Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'liku'l-kebîr fî'l-mesâ'ili'l-şilâfiyye beyne'l-e'imme*, thk. Muhammed b. Fahd b. 'Abdul'azîz el-Ferîh (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 4/220; el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 7/130-131.

⁵⁹ Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *el-Kifâye fî şerhi't-Tenbih (Kifâyetü'n-nebih)*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm (b.y.: y.y., 2009), 5/496.

⁶⁰ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/216; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'liku'l-kebîr*, 4/220; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (b.y.: eş-Şirketu's-Şarkîyye, 1971), 251; el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 7/130-131.

Dâruislâm olan bir yerin İslâm yurdu olmaktan çıkıp çıkamayacağı veya hangi durumlarda çıkacağı konusu fakihler arasında ihtilâfıdır. Bir yerin dâruislâm olduktan sonra dâruharbe dönüşüp dönüşmeyeceği konusunda fakihlerin ortaya koyduğu görüşler şöyle sıralanabilir:

1. Bazı Şâfiî fakihlere göre bir yer dâruislâm olduktan sonra ilelebet dâruislâm olarak kalır. İçinde yaşayanların tamamı gayrimüslim olup orası şer'î hükümlerle yönetilmese de dâruharbe dönüşmez.⁶¹ Bu görüşün vakıya uygun olmadığı düşünülmektedir. Karadâvî bu görüşün mutlak değil de içinde Müslümanların yaşadığı yerlerle kayıtlı olduğunu düşünmekte ve bu düşüncesini Şirbînî'nin "Müslümanların yaşadığı bir yeri kafirler ele geçirse orası dâruharbe dönüşmez."⁶² sözüyle desteklemektedir. Zira bu görüşe göre İspanya'nın hala dâruislâm olduğunu söylemek gerekir. Oysa bugün İspanya'da ne Müslüman yöneticiler ve İslâm hükümleri hakimdir ne de orada Müslüman kalmıştır.⁶³

2. Şâfiî fakihlerden bazılarına göre ise dâruislâm olan bir yerin dâruharbe dönüşmesi için kafirlerin orayı istilâ edip ele geçirmesi yeterlidir.⁶⁴ Şâfiî fukahâsından Remlî bu görüşün râcih olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Karadâvî bu görüşü sonuçları itibarıyla tehlikeli bulmaktadır. Ona göre böyle bir kabul, istilâyâ uğrayan bir İslâm ülkesinin savunulması ve geri alınması noktasında Müslümanlara düşen sorumluluğun ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır. Oysa İslâm topraklarının her karışının savunulması Müslümanlara vaciptir.⁶⁶

3. Hanefilerden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ve bazı Hanbelî fakihlere göre dâruislâm olan bir yer kendisinde küfür ahkâmının cari olmasıyla dâruharbe dönüşür. Bu görüşü savunanlar dâr kelimesinin İslâm'a izafe edilerek bir yere vasıf olmasının orada İslâm hükümlerinin geçerli olmasından kaynaklandığını

⁶¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983), 9/269; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 8/99.

⁶² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/497.

⁶³ Yûsuf el-Ğaradâvî, *Fıkhu'l-cihâd* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009), 2/880.

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî er-Râfîî, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. 'Alî Muhammed 'Avd - 'Âdil Ahmed 'Abdurmevcûd (Beyrut: y.y., 1417/1997), 6/404.

⁶⁵ er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/82.

⁶⁶ el-Ğaradâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/881.

söylemektedir. Dolayısıyla bir yerde İslâm'ın hükümleri geçerli ise orası dâru'lislâm, gayri İslâmî hükümler geçerli ise dâru'lharb demektir. Bu görüşü savunanlar, bir yerin dâru'lislâm olması hususunda şer'î ahkâmın geçerli olmasından başka bir şart ileri sürmezler.⁶⁷

4. Mâlikî fakihlere göre Müslümanlar dâru'lislâm olan bir yerde yaşamaya devam edebildikleri, orayı terk etmek zorunda kalmadıkları, orada dinlerini müdafaa edebildikleri ve İslâm'ın şiarlarını yaşatabildikleri sürece orası dâru'lislâm olarak kalır, dâru'lharbe dönüşmez.⁶⁸

5. Ebû Hanîfe'ye göre dâru'lislâm olan bir yerin dâru'lharbe dönüşmesi için şu üç şartın birlikte bulunması gerekir:

a. İslâm'ın hükümleri geçerli olmamalı. İslâm'ın hükümleri ehl-i küfrün hükümleriyle birlikte cari olursa orası dâru'lharbe dönüşmez.⁶⁹

b. Dâru'lharb ile arasında bir İslâm ülkesi bulunmamalı, dâru'lharbe bitişik olmalı.

c. Orada yaşayan Müslümanların ve zimmîlerin kafirler orayı istilâ etmeden önce sahip oldukları İslâm devleti tarafından verilen emanları kalmamalı.⁷⁰

Azınlıklar fıkhında dâr kavramıyla alakalı önemli sorunlardan biri de bir Müslümanın İslâm yurdu dışında yaşamasının cevazı meselesidir. Bu mesele fakihler arasında ihtilaflıdır. Cumhura (Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere) göre şayet dinini açıkça yaşayabilecekse orada yaşaması mubahtır. İmam Muhammed ve Serahsî, birtakım olumsuz sonuçları olması sebebiyle bir Müslümanın İslâm yurdu dışında yaşamasının mekruh ya da memnu olduğunu ifade etmektedirler.⁷¹ Fakihlerin

⁶⁷ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 7/130-131; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), 12/283-284.

⁶⁸ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 2/188.

⁶⁹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/175.

⁷⁰ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, thk. 'Abdulmun'im Hâilî İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 338; *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye-el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1310), 2/232; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/174.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasen el-Kılânî el-Kâdirî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 3/355; es-Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 10/74-75, 96.

ifadelerinden anlaşıldığına göre dinî, ahlaki ve emniyet açısından herhangi bir olumsuz sonuç doğurmaması durumunda bunda bir sakınca yoktur.

İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını delil getirerek dinini açıkça yaşama hususunda fitneye düşmeyecek kimsenin küfür yurdundan hicret edip etmemekte muhayyer olduğunu söyler.⁷² Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre şirk yurdunda Müslüman olup dinini izhara güç yetiren ve dini konusunda fitneye düşme korkusu bulunmayan kimseye oradan hicret etmesi vacip değilse de müstehaptır. Çünkü orada kaldığı sürece hem onların kalabalığını artıracak hem de onlardan gelecek fitnelerden emin olamayacaktır.⁷³ Şâfiîlerden bazıları ise Müslümanların yardımına muhtaç olmadan oradan ayrılmaya güç yetirebiliyorsa ve savaş vb. durumlar sebebiyle Müslümanlara yardım etmek için oradan çıkması gerekmiyorsa orada yaşaması vacip demektedir. Çünkü orası dâru'lislâm demektir ve oradan ayrılmasıyla dâru'lharbe dönüşecektir. Bu fetvaya delil olarak da Hz. Peygamber'in Müslüman olan bir gruba Müslüman olduktan sonra Mekke'de yaşama izni vermesi hadisesini sunarlar.⁷⁴

Hanbelî fakihî İbn Kudâme de dinini izhar ve dinî vecibelerini yerine getirme imkanı bulabilen kimsenin küfür yurdundan ayrılmasının vacip değil müstehap olduğunu söylemektedir. Ona göre de bu durum kafirlerle cihad durumunda Müslümanlara fayda sağlayacak, ayrıca orada Müslümanların artıp kafirlerin azalması gibi birtakım güzel sonuçları mümkün kılacaktır.⁷⁵

Bazı fakihlerse (Mâlikîler ve İbn Hazm) hicretle ilgili Nisâ suresi 100. ayetin tefsirinde veya "Ben müşriklerin arasında yaşayan her Müslümandan beriyim."⁷⁶ hadisini delil göstererek her ne surette olursa olsun bir Müslümanın İslâm yurdu dışında yaşamasının câiz olmadığını söylemektedir.⁷⁷ Karadâvî ise bir Müslümanın gayrimüslim bir ülkede yaşamasının câiz olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre buna cevaz verilmediği zaman İslâm'a davet ve İslâm'ın dünyaya yayılış kapısı

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 1410/1990), 4/169-170.

⁷³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/265.

⁷⁴ er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/82.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/151.

⁷⁶ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "Cihâd", 103 (No. 2645).

⁷⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, thk. 'Abdulḡaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 5/419; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Aḡmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye, 1384/1964), 5/348-350.

kapatılmış olur. Nitekim böyle bir durum olsaydı İslâm dini Arap yarımadasına hapsedilmiş olurdu.⁷⁸

Meseleye olumlu-olumsuz tüm yönleriyle bakıldığında görülmektedir ki günümüzde Müslümanlar İslâm'a davet veya İslâm'ı yaymak gayesinden çok çalışmak, okumak, maddi refah gibi tamamen dünyevî gerekçelerle gayrimüslim ülkelere gitmekteler. Gittikleri bu ülkelerde de en aslî dinî vecibelerini normal bir şekilde yerine getirmekten aciz kaldıkları, dinî vecibelerini büyük oranda zaruret hükümleriyle yerine getirebilme durumuyla karşı karşıya kaldıkları iddia edilmektedir. Müslüman azınlıklar tarafından Karadâvî gibi âlimlere yöneltilen soruların içeriği ve çokluğu bu iddiayı ortaya koymaktadır. Hal böyleyse bu durum bir Müslümanın gayrimüslim ülkede yaşamasının cevazı konusunda fakihlerin ortaya koyduğu şartlara uymamaktadır. Zira dinini açıkça yaşayabilme kaydının sınırları tam anlamıyla belirli olmasa da en azından zaruret ahkâmına maruz kalmadan aslî dinî vecibelerini yerine getirmelerinin gereği bu kayıttan anlaşılmaktadır.

Öte yandan günümüz Müslüman azınlıklarının gayrimüslim ülkelerde yaşaması, buna cevaz veren fakihlerin gözettiği sonuçları değil de cevaz vermeyen fakihlerin gözettiği sonuçları doğuracak niteliktedir. Bu azınlıklar, İslâm'ı yaymak bir kenara dursun kendileri orada en aslî ibadetleri yerine getirmede türlü zorluklar yaşamaktalar. Buna ek olarak orada yaşayarak tüm güçlerini gayrimüslimlerin gelişmesine harcamakta, gayrimüslimlerin kalabalığını artırmakta ve nesilleri de ellerinden kayıp gitmektedir. Bugün Müslüman toplumlarda dahi nesiller gayrimüslim anlayışların etkisi sebebiyle büyük bir hızla İslâm'dan uzaklaşırken sırf dünyalık gayelerle gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların İslâm'a katkıda bulunacaklarını beklemek pek isabetli görünmediği gibi vakaya da uygunluk arz etmemektedir.

Bu meselenin, mevcut durumu kurtarmaya çalışırcasına pek çok Müslümanın gayrimüslim ülkelerde yaşıyor olması üzerinden değerlendirilmesi fikhî açıdan isabetli görünmemektedir. Çünkü fıkıh faaliyeti, mevcut durumu kurtarma çabasından çok hayatı murâd-ı ilâhî doğrultusunda yaşamayı temini sağlar. Bu sebeple fikhî meseleler, hayatın mevcut yaşanış şekli esas alınarak değil, şer'î naslar

⁷⁸ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eḳalliyyâti'l-müslime*, 33.

merkezinde hükme bağlanmalıdır. Aksi takdirde dinen meşru olmayan pek çok mesele bu yöntemle kendisine cevaz verilebilir hale gelecektir.

Ülkemiz dahil Müslümanların çoğunlukta olduğu pek çok ülkede dinen meşru olmayan bazı meseleler yönetim sisteminden kaynaklı olarak yasal sayılmakta ve Müslümanların pek çoğu da mer'i hukuka göre yasal sayılan ancak dinen meşru olmayan bu işlemleri icra edebilmektedir. Bu durumun, meşru olmayan bu meseleleri meşru saymaya gerekçe olamayacağı aşikardır. Aynı şekilde halihazırda Müslüman azınlıkların gayrimüslim ülkelerde yaşıyor olmaları da bu azınlıkların orada yaşamlarının cevazının fikhî açıdan ele alınması noktasında bir kriter olamayacaktır. Bu sebeple bir Müslümanın gayrimüslim ülkede yaşamasının câiz olmasını sağlayacak şartların ve sonuçların hakikaten gerçekleşip gerçekleşmediğine bakmak meselenin ele alınmasındaki temel noktayı teşkil etmelidir. Bu anlamda çağımızda ancak aşılamaz bir zaruret bulunması durumunda bir Müslümanın çoğunluğu gayrimüslimlerden oluşan ülkelerde yaşamasının câiz olduğunu söylemenin fakihlerin gözettiği şartlara daha uygun olacağı düşünülmektedir. Zira bir yandan maslahat gayesi güdülürken diğer yandan büyük bir mefsedetle karşı karşıya kalınmaktadır. Mefsedetin def'i ise maslahatın celbinden evlâdır. Dolayısıyla mevcut şartlar, herhangi bir ayrıma gidilmeksizin mutlak olarak her Müslümanın gayrimüslim ülkelerde yaşamasının cevazına dair günümüz âlimlerinin fetvalarının, maslahat-mefsedet dengesi çerçevesinde ve sonuç odaklı olarak gözden geçirilmesini zaruri kılmaktadır.

Karadâvî, çağdaş âlimlerden bazılarının fukahânın yaptığı dâr taksiminin şer'î bir dayanağı olmayıp tamamen siyasi olduğunu ve zamanın şartlarına göre oluşturulduğunu⁷⁹ iddia ettiklerini söyler. Bu âlimlerin, klasik dâr taksiminden vazgeçip günümüz dünyasının yapısı göz önünde bulundurularak yeni bir dâr sınıflandırması yapılmasını daha doğru bulduklarını ve tüm dünyanın tek bir yurt kabul edilebileceği görüşünü benimsediklerini ifade eder. Bu görüşlerinin gerekçesi olarak da klasik fıkıhtaki dâr taksiminin savaşın doğal, zorunlu ve insani bir olgu olduğu izlenimi uyandırmasını ve Müslümanların barışın değil savaşın başlatıcısıymış gibi algılanmasına yol açmasını gösterdiklerini belirtir. Ancak Karadâvî'ye göre bu iddia doğru değildir. Çünkü insanların yaşadıkları toprakları,

⁷⁹ Vehbe ez-Zühaylî, *Âşârü'l-harb fî fikhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 193.

içinde yaşayanlara nispetle açıkça veya işaret yoluyla üç kısımda zikreden ayetler, hadisler ve fukahânın yaptıkları dâr taksimini bu ayet ve hadislerle delillendirmeleri, bu taksimin Kur'an ve sünnete dayandığını ispat etmektedir.⁸⁰

Karadâvî fukahânın yaptığı dâr taksimini şer'î dayanağı olan ve mantıklı bir taksim olarak kabul etmekle birlikte en uygun dâr taksiminin dâruislâm, dâruharb ve dâruahd şeklindeki üçlü taksim olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹ Karadâvî'ye göre şu anda İslâm ülkesi olarak isimlendirilen ve içinde yaşayanların çoğunun Müslüman olduğu ülkeler bütünüyle İslâm hukukuna göre idare edilmeseler de hatta açıkça laiklik ilan etmiş olsalar da İslâm yurdu sayılır. Bu ülkelerin asıl itibarıyla İslâm yurdu olması, içinde yaşayanlarının çoğunluğunun Müslüman olması, yöneticilerinin Müslüman olması, kendilerinde İslâm şiarlarının alenen görülüyor olması, bu ülkelerin çoğunun devletin dininin İslâm olduğunu kabul etmesi gibi sebepler bu ülkelerin İslâm yurdu olarak isimlendirilmesi için yeterlidir.⁸²

Dâruislâm olan bir yerin dâruharbe dönüşmesi konusundaysa Karadâvî, Mâlikîlerin ve bazı Şâfiî fakihlerin görüşünü benimsemektedir. Bu görüşe göre Müslümanlar orada kalmaya devam edebildikleri ve dinlerini koruyup İslâm'ın şiarlarını yaşatabildikleri sürece orası dâruharbe dönüşmez. Zira bir İslâm yurdunu ehl-i küfür istilâ etti diye Müslümanların orayı kendi kararlarıyla hemen terk etmemeleri, orayı mümkün olduğunca savunmaları, bu uğurda çekecekleri sıkıntılara sabretmeleri gerekir.⁸³

Karadâvî, klasik fıkhnın dâr anlayışını kabul etmekle birlikte azınlıklar fıkhnında dâruislâm ve hâric-i dâruislâm şeklinde ikili bir taksim yapar. Bu taksime göre fakihlerin İslâm ülkesi olarak isimlendirdiği ülkeler, geçmişte dâruislâm olması hasebiyle aslen İslâm yurdu olan yerler ve günümüzde dâruislâm olma şartlarını taşıyor olması sebebiyle hakikaten İslâm yurdu olan ülkeler dâruislâm, bunun dışında kalanlar ise hâric-i dâruislâmdır.⁸⁴

Çağdaş âlimlerden azınlıklar fıkhnı alanıyla iştigal edenlerden bazıları farklı dâr taksimleri yapmışlardır. Bunlardan biri olan Abdullah İbn Beyye dâruislâm, dâr-

⁸⁰ el-Ğaradâvî, *Fıkhü'l-cihâd*, 2/868-869.

⁸¹ el-Ğaradâvî, *Fıkhü'l-cihâd*, 2/867.

⁸² el-Ğaradâvî, *Fıkhü'l-cihâd*, 2/894.

⁸³ el-Ğaradâvî, *Fıkhü'l-cihâd*, 2/882.

⁸⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 16-17.

u gayrimüslimin ve dâru'l-mürekkebe şeklinde üçlü bir dâr taksimi yapmaktadır. Bu taksime göre vatandaşlarının çoğu ve yöneticileri Müslüman olan her ülke dâru'lislâm, vatandaşlarının ve yöneticilerinin çoğu Müslüman olmayan her ülke dâr-u gayrimüslimin, Müslüman olsun olmasın fark etmeksizin bir toplumun yaşadığı ve her vilayetin özerk yönetime sahip olduğu federal devletlerde görülen yapı da dâru'l-mürekkebe'dir.⁸⁵

1.2.2.4. Müslüman Azınlık

Müslüman azınlık "İslâm'ı seçen ve yaşadıkları ülkelerde azınlık konumunda bulunan Müslüman topluluklar"⁸⁶ olarak tanımlanmıştır. Dünyanın hemen her bölgesinde bulunan Müslüman azınlıkların dünya nüfusunun yaklaşık 1/3-1/4'üne tekabül ettiği belirtilmiştir. İlk Müslüman azınlıklar, dünyanın farklı bölgelerine ticaret amaçlı gidip azınlık konumunda kalan Müslümanların oluşturduğu topluluklardır. Bu topluluklar, İslâm toprakları dışında kaldıklarından Müslüman ülkelerde yaşayan ana gruptan kopuktur. Bundan dolayı hayatın pek çok alanında birtakım problemlerle karşılaşmaktadır. Hindistan, Çin, Doğu Afrika gibi ülkelerde yaşayan bu azınlıkların, haklarını koruyacak bir otoritenin bulunmaması ve Batı sömürüsünün hakimiyeti sebebiyle günümüzde başlangıçta olduğundan daha fazla problem yaşadıkları ifade edilmiştir.⁸⁷

Müslüman azınlıkların ortaya çıkış sebepleriyle ilgili tespitleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Osmanlı ve diğer İslâm devletlerinin zayıflamasıyla Müslümanların yerli üretim, sanayi, ticaret gibi önemli alanlarda geri kalması.
2. Osmanlının yıkılmasıyla özellikle Dünya Savaşları sonrasında uygulanan sömürge ve iskan politikaları.
3. Gayrimüslimlerin şüphe uyandırıcı fikri saldırılarının artması sonucu Müslüman gençlerde görülen gayrimüslim ülkelerde eğitim görme arzusu.

⁸⁵ İbn Beyye, *Şinâ'atü'l-fetvâ*, 280-281.

⁸⁶ 'Abdülmeccid en-Neccâr, "Nahve te'silin fikhiyyin li'l-eqalliyâtü'l-müslime bi'l-mücteme'âti'l-ğarbiyye", *İrtibâtun bi'l-aşl ve ittişâlnun bi'l-aşr* (el-Mü'temeru'd-Düveliyye el-Evvel li'l-Vesîyye, Kuveyt: Vakfiyyetü'l-em'ir gâzî li'l-fikri'l-Şur'ânî, 2006), 3.

⁸⁷ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fikhi Tartışmaları*, 30-31.

4. Bazı İslâm ülkelerinde baskı ve zulmün artması sonucu Müslümanların gayrimüslim ülkelere kaçması.⁸⁸

5. Gayrimüslim herhangi bir ülkede bir grup insanın İslâm'ı benimsemesi. Hindistan ve Doğu Avrupa'daki Müslüman azınlıklar gibi.

6. Siyasi, iktisadi ve sosyal sebeplerle bazı Müslümanların gayrimüslim ülkelere göç etmesi. Avrupa ve Amerika'daki Müslüman azınlıklar gibi.

7. Gayrimüslim devletlerin İslâm ülkelerini işgal edip vatandaşlarını oradan kovma çabası.⁸⁹ Filistin, Balkanlar, Rusya, Çin, Hindistan ve Doğu Avrupa'daki Müslüman azınlıklar gibi.

Karadâvî, azınlıklar fıkhiyla ilgili bilgiler vermeden önce azınlık kavramını tanımlayıp Müslümanları yaşadıkları ülkeler itibarıyla bir tasnife tâbi tutmuş ve Müslümanları İslâm yurdunda yaşayan ve İslâm yurdu dışında yaşayan Müslümanlar olarak iki kısma ayırmıştır. Buna göre İslâm yurdunda yaşayan Müslümanlar, geçmişte fakihlerin İslâm yurdu olarak nitelendirdikleri ülkelerde yaşayan Müslümanlardır. Bunlar, günümüzde ezan, namaz, oruç gibi şiarları yerine getiren, çoğunluğun Müslüman olduğunu ilan ettiği ve kişisel hayatlarını dinlerinin hükümlerine göre düzenleyen İslâm ülkelerinde yaşayan Müslümanlardır.⁹⁰

İslâm yurdu dışında yaşayan Müslümanlarsa gayrimüslim toplumlar içerisinde yaşayan Müslümanlardır. Karadâvî bu Müslümanları da iki grupta ele almıştır. Bunlardan ilki, Hindistan Müslümanları gibi uzun zaman önce Müslüman olmuş fakat yaşadıkları ülkedeki gayrimüslim vatandaşlara nazaran azınlık konumunda kalmış Müslümanlardır. Bu gruptaki Müslümanlara itibari olarak azınlık denilse de sayıları bazen milyonlara ulaşabilmektedir. Kuzey Amerika'da yaşayan ve büyük çoğunluğu Afrika kökenli olan Müslümanlar, Bulgaristan gibi Doğu Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar bu gruba örnektir. İkinci grup ise çalışmak, okumak vb. amaçlarla İslâm yurdu olmayan ülkelere gitmiş ve bu ülkelerde yaşamaya başlamış olan Müslümanlardır.⁹¹ Bu tasniften de anlaşıldığı üzere Karadâvî, bir yerin Müslüman yurdu sayılabilmesi için orada yürürlükte olan

⁸⁸ Muhammed Ali Dânnâvî, *el-Ekalliyâtü'l-İslâmiyye fi'l-âlem* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1992), 15-16.

⁸⁹ Muhammed Yüsri İbrahim, *Fıkhün'n-nevâzil li'l-eğalliyâti'l-müslime te'sîlen ve ta'tbîkan* (Katar: Daru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, 2013), 89.

⁹⁰ el-Ğaradâvî, *fi Fıkhî'l-eğalliyâti'l-müslime*, 16.

⁹¹ el-Ğaradâvî, *fi Fıkhî'l-eğalliyâti'l-müslime*, 17.

hukukun İslâm Hukuku olmasını veya oranın yöneticisinin İslâm halifesi olmasını zorunlu görmemektedir.

Karadâvî, Müslüman azınlık kavramı bağlamında Türkiye, Arnavutluk, Bosna Hersek, Makedonya gibi ülkelerde yaşayan Müslümanların bu ülkelerin aslen İslâm yurdu olması sebebiyle Müslüman azınlık sayılmasının câiz olmadığını ifade etmiştir.⁹² Zira Karadâvî bu ülkeleri, Müslümanların buralarda varlıklarını sürdürebilmeleri ve dinin şiarlarını yaşayabilmeleri sebebiyle dâruislâm saymaktadır. Bu kabulün sonucu olarak Karadâvî, söz konusu ülkelerde yaşayan Müslümanların, azınlıklar fıkına değil de İslâm yurdundaki Müslümanlarla aynı fıkha tâbi olacağını kabul etmiş olmaktadır. Karadâvî, yeni Müslüman olup İslâm yurduna hicret etmeyen ve yaşadıkları Avrupa ülkelerinde kalmaya devam edenleri, ayrıca çeşitli sebeplerle İslâm yurdundan çıkıp Avrupa ülkelerine yerleşen Müslümanları da Müslüman azınlık olarak nitelendirmiştir.⁹³

Karadâvî başlangıçta Özbekistan, Tacikistan, Kazakistan, Azerbaycan gibi bir zamanlar Sovyetler Birliği'ne bağlı olan ülkelerdeki Müslümanları azınlık olarak nitelendirmeyi doğru bulmamıştır. Ona göre bu halklar, aslında öz ve köken itibarıyla İslâm yurdunda yaşayan Müslümanlardır ve zorla Sovyetler Birliği'ne dahil edilmişlerdir. Bu sebeple onları azınlık olarak tanımlamak, Karadâvî'ye göre onlara yapılmış açık bir haksızlık ve zulüm anlamı taşımaktadır. Ancak ilerleyen dönemlerde Karadâvî, bu bölgelerde yaşayan Müslümanları da Müslüman azınlıklar kapsamında değerlendirmeye başlamıştır.⁹⁴ Karadâvî'nin görüşündeki bu değişiklik yaşanan fiili durumun, yani gayrimüslim yönetimlerin hakimiyeti ve İslâm hükümlerinin uygulanmaması gerçeğinin dikkate alınmasıyla açıklanabilir. Bu noktada önemli bir husus göz ardı edilmemelidir: Bir bölge tarihsel olarak İslâm yurdu olsa dahi eğer orada yaşayan Müslümanlar zulüm altında bulunuyor ve gayri İslâmî hükümlere tâbi tutuluyorsa oraya geçici de olsa dâruislâm demek isabetli olmayacaktır. Dolayısıyla azınlıklar fıkı çerçevesinde sunulan ve çoğu kez zaruretleri gidermeye yönelik kolaylıkların istismar edilmemesi için Müslüman azınlık tanımının sınırlarının dikkatle çizilmesi ve dar tutulması gerekebilir. Bu tutum

⁹² el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyyâti'l-müslime*, 17.

⁹³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyyâti'l-müslime*, 18.

⁹⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyyâti'l-müslime*, 19.

hem fikhî ilkelerin korunması hem de meşru kolaylıkların yerinde kullanılması açısından önem arz eder.

1.2.2.5. Azınlıklar Fıkhi

Azınlıklar fikhî kavramı yukarıda da ifade edildiği üzere Müslümanların çeşitli sebeplerle gayrimüslim ülkelerde yaşamaya başladığı modern dönemde ortaya çıkan ve fikhî literatürüne yeni giren bir kavramdır. Bu kavram geçmişte mevcut olmayıp H. 14. asırda ortaya çıkmış, H. 15. asırda özellikle Avrupa’da yaşayan Müslümanların karşılaştığı durumlara çözüm üretme süreci bu kavramın kullanımını yaygınlaştırmıştır.⁹⁵ Kavram ilk olarak Taha Câbir Alvânî tarafından kullanılmakla birlikte yaygınlık kazanması Yusuf el-Karadâvî’nin yönettiği Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisinin kullanımı ile olmuştur.⁹⁶ İslâm yurdu olmayan ülkelerde yaşayan Müslümanların gayrimüslimlerle içli dışlı bir hayat yaşamak zorunda olmaları onların şahsi, ailevi ve sosyal alanlarda birtakım sorunlarla karşılaşmaları sonucunu doğurmuştur. Bu sorunların şeriatın kaynaklarına göre çözüme kavuşmasını arzulayan Müslümanlar, İslâm âlimlerine pek çok sorular yöneltmiştir. Azınlıklar fikhî kavramı, âlimlerin bu problemlere İslâm hukuku çerçevesinde çözüm arayışını ifade eden terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi azınlıklar fikhî kavramını “İslâm yurdu dışında yaşayan Müslümanlarla alakalı şer’î hükümler” olarak tanımlamıştır.⁹⁷ Bu tanım, tanımda aranan kapsayıcılık özelliğini taşıması bakımından yapılan diğer tanımlara nazaran daha isabetli görünmektedir.

Azınlıklar fikhîni “İslâm ülkesi dışında yaşayan Müslümanlarla alakalı, hayatın muhtelif alanlarında ev sahibi ülke şartlarının ortaya çıkardığı fikhî problemlere cevap arayan ictehadlar koleksiyonu” şeklinde tanımlayıp “azınlıklar ilmi” olarak isimlendirenler de vardır.⁹⁸

Azınlıklar fikhî, bu alana yönelik yapılan tanımlar dikkate alınarak şu şekilde de tanımlanmıştır:

“Zaruri nedenlerle ve zorunlu şartlar içinde gayrimüslim devlet veya ülkelerde yaşayan, yaşadığı topluma veya devletin hukuki statüsüne göre dinî anlamda durum ve

⁹⁵ İbn Beyyeh, *Şinâ’atü’l-fetvâ*, 163.

⁹⁶ Seçkiner, “Azınlıklar Fikhînin Kavram Analizi”, 701.

⁹⁷ Hâlâve, *Fikhü’l-eqalliyât inde’l-Karadâvî*, 6.

⁹⁸ Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi”, 275, 278.

sayı bakımından azınlığı, insan hakları ve uluslararası hukukun kendisine tanıdığı yetkiye göre azınlığı temsil eden Müslüman topluluğun, yaşadığı yerde karşılaştığı fikhî sorunlara İslâm hukuku içerisinde vakıayı dikkate alıp zaruret ve teysir dengesini gözeterek çözümler üretmeyi, ayrıca haklar savunmayı hedefleyen bir fıkıh alt disiplini.”⁹⁹

1.2.2.6. Teysir/Meşakkat

Teysir, kolaylık anlamına gelen “yüsr” kelimesinden türemiş olup kolaylaştırma anlamına gelmektedir.¹⁰⁰ Teysirin İslâm’ın temel prensiplerinden olduğuna açıkça delalet eden pek çok nas bulunmaktadır. Dolayısıyla teysir ilkesinin şer’î hükümlerde dikkate alındığı kat’î surette sabittir.¹⁰¹ Zaruret durumunda haram kılınan nesnelerden istifadeye müsaade edilmesi, sefere çıkan kimsenin orucunu sefer sonrasına bırakmasına müsaade edilmesi gibi hükümleri ihtiva eden ayet ve hadisler bunlara örnek teşkil etmektedir. Teysir, fıkıh ilminde ruhsat kavramıyla aynı anlamda kullanılmaktadır. Teysir ilkesi fikhî meselelerin çözümünde kullanılan önemli bir ilkedir. Genel olarak teysir geçerli bir mazeretin bulunması sebebiyle dinen yapılmaması gereken bir fiili yapma veya yapılması gerekeni terk etme şeklinde işletilmektedir.¹⁰² Teysirin muhtemel hikmetinin; mükellefin meşakkat sebebiyle sorumluluktan kaçmasını, tekliften memnuniyetsizlik duymasını ve ağır sorumluluklar nedeniyle bazı hakların ihmal edilmesini önlemek olduğu ifade edilmiştir.¹⁰³ Ancak teysire dayalı hüküm verme noktasında gözetilen bu faydaların illet değil de hikmet kapsamında değerlendirildiği unutulmamalıdır.

Teysir ilkesinin işletilmesi için bir meşakkatın bulunması gerekmektedir. Zira zorluğun bulunmadığı yerde kolaylıktan bahsetmek anlamsızdır. İslâm âlimleri şer’î hükümlerde kolaylığı gerektiren meşakkatlerle ilgili farklı görüşler serdetmiştir. Kelâm âlimleri meşakkat ve teysir meselelerini *teklîf mâ lâ yutâk* başlığı altında, usul

⁹⁹ Seçkiner, “Azınlıklar Fıkının Kavram Analizi”, 705.

¹⁰⁰ Yakup Çalışkan - Adnan Algül, “Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi”, *İhya* 10/1 (25 Ocak 2024), 90.

¹⁰¹ Halit Çalış, *İslâm’da Kolaylaştırma İlkesi* (İstanbul: Ensar, 2013), 31.

¹⁰² İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/207-208.

¹⁰³ Çalış, *İslâm’da Kolaylaştırma İlkesi*, 34.

âlimleri ise emir konuları içerisinde ele almıştır.¹⁰⁴ Bazı usulcüler ise teysir konusunu *fikhu't-teysir* başlığı altında incelemiştir.¹⁰⁵

İnsan hayatında müşahade edilen meşakkatler güç yetirilebilir meşakkatler ve güç yetirilemez meşakkatler olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Güç yetirilemeyecek meşakkati barındıran bir şeyle sorumluluk teklif kapsamında değerlendirilmez. Dolayısıyla şer'an sorumlu tutulan fiillerde bulunan meşakkat güç yetirilebilir meşakkatlerdir. Şer'î hükümlerde bulunan meşakkatler genel itibarıyla üç kısımda ele alınmaktadır:

1. Bir fiilde şer'î ölçünün dışına çıkmaktan kaynaklanan meşakkatler. Bu tür meşakkatler iki kısımda incelenmektedir: Birincisi yalnızca teklif kapsamında olan şeylere has meşakkatlerdir. Hastalık veya yolculuk halinde oruç tutan kişinin karşılaştığı meşakkat gibi ruhsatı gerektiren tüm meselelerdeki meşakkatler bu kapsama girmektedir. Çünkü şer'î ölçüde mu'tad olan, ruhsatların kullanılmasıdır. Dolayısıyla ruhsatların kullanılmaması sonucu ortaya çıkan meşakkatler mu'tad şer'î ölçünün dışına çıkmaktan yani kendisine sunulan ruhsatı kullanmamaktan kaynaklanmış olmaktadır. İkincisi ise teklifin bütünüyle süreklilik arz etmesinden kaynaklanan meşakkatlerdir. Kişinin kapasitesini aşan nafile ibadetleri üstlenmesiyle ortaya çıkan meşakkatler de bu tür meşakkatlerin örneğidir.

2. Belirlenen şer'î ölçünün dışına çıkmaktan değil de bizzat sorumlu tutulmaktan kaynaklanan meşakkatler. Zira bir konuda serbest olan bir kişinin o konuyla ilgili bir sorumluluğa tâbi tutulması bir nevi kişiyi o konuda sınırlamaktır. Bu sınırlamanın kendisi de kişi için bir meşakkat olmaktadır.

3. Yükümlü tutulan şeyleri yerine getirirken ortaya çıkan meşakkatler. Bu tür meşakkatlerde kişi, şer'î ölçünün dışına çıkması sebebiyle değil de bizzat sorumlu tutulduğu şeyleri yerine getirirken zorlukla karşılaşmaktadır.¹⁰⁶

Dinî emirlerde birtakım zorluklarla birlikte kolaylık da mevcuttur. Zira azimet hükümlerin yanında ruhsat içeren hükümler de bulunmaktadır. Şeriatta müşahade edilen azimet ve ruhsat ayrımı teysir ilkesinin tezahürüdür.¹⁰⁷ Şâri' Teâlâ teklif ile

¹⁰⁴ Şükrü Özen, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/357-358.

¹⁰⁵ Çalışkan - Algül, "Teysin Hükümlere Etkisi", 91.

¹⁰⁶ Özen, "Meşakkat", 29/358.

¹⁰⁷ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fıkhi Tartışmaları*, 84-85.

kulları meşakkate maruz bırakmayı değil onlara yönelik maslahatları gerçekleştirmeyi murâd etmiştir.¹⁰⁸ Her ne kadar dinde insanların altından kalkamayacağı şeyler emredilmese de emredilen şeyler zorluklardan tamamen uzak değildir. Zira kişinin alışageldiği, adet edindiği, nefesine hoş gelerek yaptığı şeyleri terk etmesinde dahi bir meşakkat vardır. Ancak kişi sorumlu tutulduğu şeylerde onları yerine getirirken meydana gelen meşakkatlerin varlığına rağmen sorumlu tutulmuştur. Emredileni yerine getirmede var olan meşakkatler Şâri' tarafından dikkate alınmamıştır. Zira bu tür meşakkatler emredilen şeylerin tabiatında vardır ve bu şey tabîî zorluklarına rağmen emredilmiştir. Dolayısıyla bu gibi meşakkatlerde teysir ilkesi dikkate alınmadığı için herhangi bir kolaylaştırma söz konusu olmamaktadır. Emredilen veya yasaklanan şeyin doğası dışında olan meşakkatlerse ağır, orta ve hafif meşakkatler olarak üç grupta ele alınmakta, ağır meşakkatlerde teysir ilkesi işlemekte yani meşru çerçevede kolaylık sağlanmakta, hafif meşakkatlerde işlememekte, orta derecedeki meşakkatlerde ise ağır veya hafif meşakkatlerden hangisine yakınsa ona göre değerlendirilmektedir. Meşakkatlerin ortadan kaldırılması konusunda teysir ilkesinin şer'î hükümleri anlamada etkisi olmakla birlikte hakkında açık nas bulunan bir meselede yalnızca teysir ilkesine dayanılarak hüküm verilmesi câiz görülmez.¹⁰⁹

Bir diğer husus da teysirden istifade edecek kimselerin meşakkate katlanma seviyelerinin farklılık arz etmesidir. Meşakkate katlanma açısından insanlar farklı olduklarından teysirin işleyişinin kişilere göre değişkenlik göstermesi kaçınılmazdır. Seferde oruç tutmama örneğinde olduğu üzere bazı ruhsatlar geneldir, herkes istifade edebilir. Ancak açlığa tahammül gibi bazı konularda ruhsatın devreye girmesi, kişilerin özel durumlarına göre değişir.¹¹⁰

Karadâvî de teysir ilkesini azınlıklar fıkhnın odak noktalarından biri olarak kabul etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn bu ilkedен ziyadesiyle istifade etmiştir. Ona göre azınlıklar fıkhnında teysir ilkesi azınlıkların problemlerini çözüme kavuşturmada merkezi bir rol oynar. Azınlıklar fıkhnında fazla ihtiyatlı davranmak, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin kolaylaştırma ilkesine aykırı düşer.¹¹¹

¹⁰⁸ Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, 49.

¹⁰⁹ Özen, "Meşakkat", 29/358.

¹¹⁰ Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, 124-125.

¹¹¹ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyâtı'l-müslime*, 48-50.

Bu bakımdan teysir ilkesinin azınlıklar fıkında, özellikle Karadâvî'nin azınlıklar fıkı anlayışında önemli bir yeri bulunmaktadır. Bununla birlikte Karadâvî'nin, Ehl-i kitap kadınlarla evlilik gibi cevaz kapsamında değerlendirilen bazı meselelerde kolaylaştırma yoluna gitmek yerine maslahat gerekçesiyle ibâha alanını daraltarak teysire aykırı bir tutum sergilediği de görülmektedir.¹¹²

1.2.2.7. Maslahat

Maslahat kelimesi “fesat” sözcüğünün zıddı olup “uygun, elverişli, bir şeyin maksada uygun olması” anlamlarına gelmektedir.¹¹³ En genel ifadesiyle maslahat, fayda ve faydayı sağlayan unsurları temin etmeyi, zarar ve zararı doğuran etkenlerden korunmayı ifade etmektedir. Maslahat fıkı ilminde “dünyevî olsun uhrevî olsun faydanın temin edilip zararın defedilmesi” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁴ Maslahatı “Allah'ın kullar için dilediği faydalar” şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.¹¹⁵ Bu anlam daha çok kavramın ıstılâhî yönüyle ilgilidir.

Maslahat kavramı Kur'an ve sünnette bizzat maslahat kelimesiyle değil de maslahat anlamına gelen hayır, hasenat, nef' gibi sözcüklerle ifade edilmiştir.¹¹⁶ Maslahatı celbin/gerçekleştirmenin meşruiyetine delalet eden pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Nasların yanında üzerinde ittifak edilen bazı küllî kaideler de maslahatın meşruiyetinin kaynakları arasında sayılmıştır.¹¹⁷

Maslahat kavramı usul kitaplarında genellikle kıyas başlığı altında illet olmaya uygun vasıf konusuyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.¹¹⁸ Çünkü şer'î hükümlerin belli maksatlara mebni olması hikmeti, hikmet maslahatı, maslahat ise bu hükümlerin gerekçelendirilebilir olmasını gerektirmektedir.¹¹⁹ İlet olmaya uygun vasfın maslahat içermesi gerektiği genel kabulüne bakıldığında usul âlimlerinin

¹¹² el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyâtı'l-müslime*, 95-104.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/517.

¹¹⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79.

¹¹⁵ Çalışkan - Algül, “Teyisrin Hükümlere Etkisi”, 92.

¹¹⁶ Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ağkâm fî meşâlihi'l-enâm (el-Ğavâ'idü'l-kübrâ)* (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâtı'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/5.

¹¹⁷ Dönmez, “Maslahat”, 28/79.

¹¹⁸ Dönmez, “Maslahat”, 28/79.

¹¹⁹ Tayip Nacar, *Şâtibi'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 104.

maslahat kavramının mutlak anlamda kullanılmamasını ve belirli bir çerçeveye sınırlandırılmasını gerekli gördükleri anlaşılmaktadır. Bu noktada kimi usulcülerin maslahatı belirlemedeki ölçütü akıl olarak kabul ederken kimilerinin bu ölçütün hükmün teşrî maksadı olduğunu benimsediği tespit edilmiştir.¹²⁰ Gazzâlî maslahatın insanların faydayı temin etme yönündeki eğilimleri anlamında değil de şer'in insanlar üzerindeki amaçlarını gözetme anlamında olduğunu ifade etmiştir. Ona göre şer'in insanlar üzerinde gözettiği maslahat makâsıd-ı şerîa olarak isimlendirilen din, can, akıl, nesil ve malı korumaya yöneliktir. Dolayısıyla bu beş şeyin korunması ve bunlardan zararın def edilmesi maslahat, aksi ise mefsedettir.¹²¹ Bazı hükümlerin maslahatı sağlama şekli bilinemese de şer'î hükümlerin tamamının belli maksatları ve sağladığı maslahatları olduğu da ifade edilmiştir.¹²²

Maslahat, mükelleflere sağlanan fayda itibarıyla zaruriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olarak üç kısımda ele alınmaktadır.¹²³ Maslahatı zaruri, hâcî ve tekmiî olarak üçe ayırıp mükelleflerin fillerinin kuvvet derecesine göre sınıflandıranlar da olmuştur.¹²⁴ Zaruriyyât; insan hayatının devamını sağlayan, yokluğu insan hayatını tehlikeye sokan ve insanlar arasında kaos ve mefsedetin çıkmasına sebep olan şeylerdir. Zaruriyyâtta olanlar din, can, akıl, ırz ve malla alakalı şeylerdir. Bu beş değer mevcutluğu ve korunması herkes için zaruridir. Zaruri maslahatlara ibadetler, barınma, soğuk ve sıcaktan korunma vb. adetler ve muamelat örnek olarak zikredilebilir. Hâciyyât; insanların hayatlarını ve mükellef oldukları şeylerdeki zorlukları kolaylaştıran işlerdir. Hâciyyâtın yokluğu zaruriyyâtta olduğu gibi insan hayatını tehlikeye sokmaz ve insanlar arasında kaosa neden olmaz. Bununla birlikte insanların hayatının zorlaşmasına neden olur. Hâciyyâta dair maslahatlara örnek

¹²⁰ Dönmez, "Maslahat", 28/80.

¹²¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfî (Beyrut: y.y., 1413/1993), 174.

¹²² Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevî İstikrâ*, 105.

¹²³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 174; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1407/1987), 3/206-209.

¹²⁴ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî İbn Abdüsselâm, *el-Fevâ'id fi'ḥtişâri'l-makâşid (el-Kavâ'idü's-şuğrâ)*, thk. 'İyâd Hâlid et-Tıbbâ' (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır; Dâru'l-Fikr, 1416), 38.

olarak ibadetlerdeki ruhsatlar, yeme, içme, giyinme, barınma vs. ihtiyacının helal ve temiz olanlarla karşılanması vb. şeyler örnek gösterilebilir.¹²⁵

Tahsîniyyât ise; insanın kişiliğinin, ahlakının ve işlerinin akışının sistemli ve güzel bir şekilde devamını sağlayan şeylerdir.¹²⁶ Tahsîniyyât türü şeylerin bulunmamasıyla zaruriyyâtın yokluğunda olduğu gibi insan hayatı tehlikeye girmeyip insanlar arasında kaos, karmaşa meydana gelmemekte, hâciyyâtın yokluğunda olduğu gibi insanın yaşamını gereği gibi sürdürmesinde bir zorluk-meşakkat de meydana gelmemektedir. Ancak insanın hoşlanmayacağı durumlar ortaya çıkmaktadır. Tahsîniyyât türü şeyler insanın hayatını en güzel şekilde sürdürmesini sağlamaktadır. Rahat bir şekilde yaşamaya uygun bir evde hayatı müreffeh hale getirip yaşamı güzelleştirecek eşyalar örnek verilebilir. Bu menfaatlerin çatışması halinde öncelik sıralaması zaruriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde olmalıdır. Zaruriyyâtın ihlali durumunda hâciyyât veya tahsîniyyât gözetilmez. Aynı şekilde hâciyyâtın ihlalini doğuran tahsîniyyât da gözetilmez. Zikredilen bu menfaatler gözetildiğinde insanın sorumlu tutulduğu hükümlerdeki maslahat tam anlamıyla sağlanmış olmaktadır.¹²⁷

Şer'an itibara alınıp alınmaması bakımından ise maslahat; muteber, mülga ve mürsel şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutulmuştur. Bu tasnife göre Şâri'in naslarda itibar ettiği maslahata muteber, kabul görmeyen maslahata mülga, hakkında kabulüne veya reddine dair herhangi bir delil bulunmayan maslahata ise mürsel denmektedir.¹²⁸ Fıkıh usulünde delil olup olamayacağı tartışılan maslahat türü maslahat-ı mürseledir. Zira diğer iki maslahat çeşidi hakkında hüküm açıktır; şer'an muteber olduğunda kabul edilmekte, muteber olmadığında reddedilmektedir.

Azınlıklar fıkında maslahata büyük önem verilmiştir. Klasik fıkıh bakış açısıyla çözülemeyeceği düşünülen problemlerin maslahat çerçevesinde yeni bir bakış açısıyla çözüme kavuşturulacağı savunulmuştur. Azınlıkların problemlerine

¹²⁵ Hallâf, *İlm-ü uşûli'l-fıkıh*, 344-347.

¹²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtübî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/17-22.

¹²⁷ Hallâf, *İlm-ü uşûli'l-fıkıh*, 346-347.

¹²⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (*Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*), thk. Seyyid 'Abdul'azîz - 'Abdullâh Rabî' (b.y.: y.y., 1418/1998), 3/7-19.

maslahat-mefsedet dengesi çerçevesinde fetva verilmesinin gerekliliği vurgulanmış ve azınlıklar fikhı, ağırlıklı olarak maslahat üzerine temellendirilmiştir.¹²⁹

Maslahat/istislâh, Karadâvî'nin azınlıklar fikhı anlayışında dikkate alınması gereken delillerden biridir. Çünkü o, azınlıkların problemlerini çözmede maslahat-mefsedet dengesini gözeterek en kolay olanla fetva vermeyi azınlıklar fikhının olmazsa olmaz özelliklerinden biri addetmektedir.¹³⁰ Muteber ve mülga maslahatın itibara alınıp alınmayacağı hususunda hükmün açık olması ve ictihada açık maslahatın da mürsel maslahat olması dikkate alındığında, Karadâvî'nin azınlıklar fikhında gözeteceği maslahat türünün maslahat-ı mürsele olduğu anlaşılır. Esasen genel olarak azınlıklar fikhı anlayışının temelinde maslahat bulunmaktadır. Ancak normalde maslahat nassa tâbi iken bu anlayışta nassı maslahata tâbi kılmaya çalışan bir yaklaşım gözlemlenmektedir. Örneğin kendisi Müslüman olup kocası Müslüman olmayan kadının evliliğinin süresiz devam edebileceği ve bu eşler arasında cinsel hayatın yaşanabileceği şeklindeki fetvada gözetilen maslahat; bu kadının eşinden ayrılması sebebiyle yaşayacağı zorluklar olarak sunulmaktadır.

Öte yandan hakkında açık nas bulunan bir konuda, maslahata dayanarak bu nassa aykırı bir hüküm verilmesi durumunda, gözetilen bu maslahat mürsel maslahat olarak nitelendirilemez. Zira Şâri', söz konusu nassa o nassa aykırı bir hükmü gerektirecek maslahatı dikkate almamış demektir. Bu durumda nassa aykırı olarak verilen hükmün dayandığı maslahat mülga maslahat olur. Mülga maslahat ise muteber değildir. Gazzâlî'nin düşman tarafından kalkan olarak kullanılan bir Müslümana ateş edilmesinin cevazı örneğinde olduğu üzere nassa aykırı maslahat ancak küllî, zaruri ve kat'i olduğunda dikkate alınabilir.¹³¹ Karadâvî'nin azınlıklar fikhı anlayışında şer'î nasların açık hükümlerine rağmen artık geçerliliğini yitirmiş (mülga) maslahatlardan hareketle fetvalar verildiği¹³² ve bu durumun naslara aykırı sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Çalışmanın Karadâvî'nin azınlıklar fikhındaki fetvalarını inceleyen ikinci bölümünde onun maslahat ve teysiri nasıl işlettiği görüleceğinden burada fazla detaya girilmeyecektir. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki Karadâvî'nin teysir, maslahat vs. bazı gerekçelere dayanarak mansus

¹²⁹ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fikhı Tartışmaları*, 79-80.

¹³⁰ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĶalliyâtî'l-müslime*, 36.

¹³¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 175-176.

¹³² el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĶalliyâtî'l-müslime*, 105-125, 127-131.

hükümlerin aksi yönde fetva verme ameliyesi azınlıklar fıkhıyla sınırlı olmayıp genel fıkhıta da takındığı bir tavidir. Nitekim ceza hukukundaki görüşlerine dair yapılan bir çalışmada bu durum açıkça görülmektedir.¹³³

1.2.2.8. Zaruret

Zaruret sözlükte “ihtiyaç, kendisine sığınılan-mecbur kalınan şey, darlık”,¹³⁴ “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı”¹³⁵ anlamlarına gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak ise “dinî yasakların ihlaline yol açan ve ancak bu yasakların çiğnenmesiyle defedilebilen mazeret hali”¹³⁶ anlamına gelir. Dinî bir yasağı ihlal etmeyi mubah kılacak mazeretin zaruret kapsamında değerlendirilebilmesi için bu mazeretin bireysel veya toplumsal anlamda telafisi mümkün olmayan bir zarara sebebiyet verecek olması gerekmektedir. Zaruret kapsamına giren şeyler din, can, akıl, ırz ve malın korunmasına yönelik hususlardır.¹³⁷

Şâri’ Teâlâ insanlar için kolaylık dilemiş, zorlaştırmayı kastetmemiştir. Hz. Peygamber de insanlara kolaylaştırıcı olmalarını, zorlaştırmaktan kaçınmalarını emretmiştir.¹³⁸ Bununla birlikte İslâm dini, koyduğu emir ve yasaklara uyulmasının sürekliliğini de talep etmiştir.¹³⁹ Zira İslâm’ın emir ve yasaklar koyarak elde etmek istediği maslahatların temini bu emir ve yasakların devamına bağlıdır. İslâm’ın teklif-kudret dengesi ilkesi göz önünde bulundurulduğunda insan hayatının normal seyrinde ilâhî emirlere uyulması durumunda hiç kimsenin zaruriyyâtın korunmasına yönelik bir ihlalle karşı karşıya kalmayacağı açıkça görülmektedir. Ancak insan hayatı, ilâhî imtihan gereği her zaman normal bir şekilde devam etmemektedir. İslâm dininde bu istisnai durumlar dikkate alınarak pek çok istisnai hüküm konulmuştur. Her hükme istisnasız uyulmasını beklemek İslâm’ın teklif-kudret dengesinde ortaya koyduğu temel ilkesiyle çelişmesi anlamına gelecektir. “Zaruretlar mahzûrâtı mubah

¹³³ Mustafa Bülent Dadaş, “Yûsuf el-Karadâvî’nin İslâm Ceza Hukukuna Dair Görüşlerinin Tahlili ve Bazı Görüşlerinin Tarihsel Süreç İçindeki Değişiminin Tespiti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (2024), 147-180.

¹³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/483.

¹³⁵ Halit Çalış, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141.

¹³⁶ Çalış, “Zaruret”, 44/141.

¹³⁷ Hallâf, *‘İlm-ü uşûli’l-fıkh*, 346-347.

¹³⁸ el-Buhârî, “İlim”, 11 (No. 69).

¹³⁹ Hûd 11/112.

kılar.”¹⁴⁰ küllî kaidesi zaruri durumlarda mükellefiyetin keyfiyetine dair İslâm dininin tavrını göstermesi açısından önemlidir.¹⁴¹ Allah Teâlâ imtihan vesilesi kılarak azimet olan hükümlere her hâlükârda uyulmasını emretseydi bu durum yine de Allah’ın hüküm koymadaki hikmetiyle çelişki arz etmezdi. Ancak O, hikmeti gereği rahmetini tecelli ettirerek teklifte kullarının zaruri durumlarını itibara almıştır.¹⁴²

Zaruret kavramının meşakkat, teysir, ihtiyaç ve umûm-u belvâ kavramlarıyla iç içe bir ilişkisi bulunmaktadır. Zira biri diğerrinin sebebi veya sonucu olmaktadır. Zaruri durumların topluma bakan yönlerinin olması sebebiyle zaruret kavramı umûm-u belvâ ile yakından ilişkilidir.¹⁴³ Zaruret ve ihtiyaç kavramları arasında sözlük anlamları olan “bir şeye ihtiyaç duymak” anlamını ifade etmeleri açısından benzerlik bulunmaktadır. Ancak terimsel anlam bakımından aralarında fark vardır. Bu iki kavram, doğurdukları sonuç itibarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Zaruret, giderilmediği takdirde din, can, akıl, nesil ve mal gibi zaruriyyât-ı dîniyye açısından telafisi mümkün olmayan bir zarar veya tamamen yok olma tehlikesi doğuran durumu ifade eder. İhtiyaç ise zaruriyyât-ı dîniyyeye doğrudan bir zarar vermemekle birlikte karşılanmadığı durumda kişiye sıkıntı ve meşakkat veren, hayatı zorlaştıran durumları ifade eder. Dolayısıyla zaruret hayati bir zorunluluğu, ihtiyaç ise hayatı kolaylaştırma yönünde duyulan daha düşük dereceli bir gerekliliği ifade eder.¹⁴⁴ Bu ayırım zaruret; zaruriyyât-ı dîniyye/zaruriyyât-ı hamse ile ilgili ihtiyacı ifade ederken ihtiyaç; hâciyyât ve tahsîniyyât ile ilgili durumlar için kullanılmaktadır şeklinde de ifade edilebilir. Örneğin yaşamak için yemek zaruret kapsamına girerken doymak veya çalışmaya güç kazanmak için yemek diğer kategorilere girmektedir. Bununla birlikte bu üç kategorinin birbirine bağlı olduğu da ifade edilmiştir. Buna göre bu üç kategoriden hâciyyât veya tahsîniyyâtın toptan ihlal edilmesi durumunda herhangi bir açıdan zaruret ihlal edilmiş olacaktır. Bu kategorilerin ideal varlığı, aralarında kurulacak dengenin varlığına bağlıdır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/37.

¹⁴¹ Çalış, “Zaruret”, 44/141.

¹⁴² Ayşegül Yılmaz, “Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâi Sebepleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1423.

¹⁴³ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Azınlıklar Fıkhi Tartışmaları*, 81-82.

¹⁴⁴ Çalış, “Zaruret”, 44/142.

¹⁴⁵ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/31.

Şer'î hükmün aksine amel edilmesini mubah kılacak zaruretin ölçütü, telafisi olmayan ağır bir zararı meydana getireceğinin kesin olarak bilinmesidir. Bu kesinliğin ölçütü olarak zararın meydana geleceğine dair zann-ı galibin oluşması yeterli görülmüştür. Ancak zann-ı galibe ulaşmayan tehlikenin varlığına dair tereddütler vehm kabul edilmiş ve itibara alınmamıştır. Birtakım önlemlerle ortadan kaldırılması mümkün olan tehlikeler de zaruret kapsamında değerlendirilmemiştir.¹⁴⁶

Zaruret sebebiyle haram bir fiilin mubah sayılarak işlenmesi meselesi usul âlimleri arasında ihtilaflıdır. Bununla birlikte âlimlerin çoğunluğu, zaruret halinde mubah sayılabilecek fiillerin; zaruret giderilmediği takdirde kişiye ulaşacak zarardan daha hafif bir zarara yol açan, kul hakkına tealluk etmeyen ya da kul hakkına girse bile tazmini mümkün olan fiillerle sınırlı olması gerektiği görüşündedir.¹⁴⁷

Karadâvî'nin azınlıklar fıkhi anlayışında zaruret prensibi zikredilen diğer ilkeler gibi önemli bir yere sahiptir. Karadâvî, azınlıklar fıkhiğinde istifade edilecek en önemli kaynaklardan birinin de küllî kaideler olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸ Bu kaideler arasında “Zaruretlar yasakları mubah kılar.”, “Zaruretlar, miktarınca takdir edilir.” gibi zaruretları dikkate alarak ictehad etmenin gereğini ifade eden ilkeler bulunmaktadır. Karadâvî'ye göre insanların zaruri durumlarının çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Azınlıklar fıkhiyla ilgili ictehadlarda bireysel ve toplumsal zaruri durumların ve bu durumların sonuçlarının kesinlikle dikkatten kaçırılmaması gerekmektedir. Zaruret ister bireysel ister toplumsal olsun gözetilmelidir. Çünkü Şâri' Teâlâ zaruri durumları dikkate alarak istisnai hükümler koymuştur.¹⁴⁹

Bu noktada fıkhi faaliyetinin tafsili delillere dayanılarak yapıldığı dikkatten kaçırılmamalıdır. Küllî kaideler ise bu delillerden ulaşılan sonuçları denetleme, sağlamasını yapma, hayatla ilişkisini ve pratik karşılığını denetleme görevini icra eder. Dolayısıyla cüz'î deliller ihmal edilerek sırf küllî kaidelerden hareketle yapılan fıkhi faaliyeti, Şâri'in maksadını tahakkuk ettirmeyebilir. Bu sebeple cüz'î deliller ile küllî kaideler arasında dengeyi gözetmek gerekir¹⁵⁰ ki bunu ancak her iki alanı da iyi

¹⁴⁶ Çalış, “Zaruret”, 44/142-143.

¹⁴⁷ Yılmaz, “Zarûretin Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Sebepleri”, 1436.

¹⁴⁸ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 42.

¹⁴⁹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 55.

¹⁵⁰ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/175-176.

bilen uzman müctehidler yapabilir.¹⁵¹ Nasla sabit olan hükümlerin maksadı sağlama garantisidir. Elbette bu garanti, ilgili nasların doğru anlaşılması durumunda geçerlidir. İctihadi hükümlerde ise böyle bir kesinlik söz konusu değildir. Bu bağlamda mansus hükümlere aykırı verilen fetvalar büyük risk taşımaktadır.

1.2.2.9. İhtiyaç

Sözlükte “eksiklik, yoksunluk”,¹⁵² “bir şeye muhtaç olmak”,¹⁵³ “bir şeye arzu ve rağbetle meyletmek”¹⁵⁴ anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin eksikliğinden dolayı ortaya çıkan duyguya ihtiyaç denildiği gibi eksikliği hissedilen şey için de ihtiyaç sözcüğü kullanılmaktadır. Fıkıhta ihtiyaç kelimesi genel olarak zaruri durumları da kapsayacak şekilde kullanılmakla birlikte terim anlamı itibarıyla zarureten daha aşağı derecedeki ihtiyaç durumunu ifade etmektedir.¹⁵⁵ Fıkî bir terim olarak ihtiyaç “insanların yaşamını ve şer’î hükümleri yerine getirmeyi kolaylaştıran, yokluğunda ise zaruretin yokluğunda olduğu gibi insanların hayatında kaos ve düzensizlik meydana getirmese de sıkıntı ve zorluğa sebep olan şey” anlamına gelmektedir.¹⁵⁶

İhtiyaç kavramı itibarı olup zaruret ve arzu arası bir mahiyete sahiptir. İnsanın hayatta kalmak için yemesi zaruret iken açlığını gidermek için yemesi bir ihtiyaçtır.¹⁵⁷ İslâm hukukunda gerek özel gerekse genel ihtiyaca binaen verilen istisnai hükümler bulunmaktadır. Ramazan ayında hasta veya yolcuya oruç tutmama izni gibi ibadetle alakalı konulardaki ruhsatlar, genel kurala aykırı olarak insanların ihtiyaç duymasına binaen selem ve bey’u’l-vefâ akdine müsaade edilmesi gibi muamelelerdeki ruhsatlar, hata ile adam öldüren kişinin diyeti ödeme

¹⁵¹ eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 5/224-233.

¹⁵² Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye* (Kahire: y.y., ts.), 178.

¹⁵³ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/114.

¹⁵⁴ Ebû’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân (el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân)*, thk. Şafvân ‘Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1412), 263.

¹⁵⁵ Rahmi Yaran, “İhtiyaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/573.

¹⁵⁶ Hallâf, *‘İlm-ü uşûli’l-fıkîh*, 347.

¹⁵⁷ Yaran, “İhtiyaç”, 21/573.

sorumluluğunun katilin âkilesine verilmesi gibi cezai konulardaki ruhsatlar bu hükümlere örnektir.¹⁵⁸

İhtiyaç kavramı ile zaruret kavramı arasında birtakım farklar vardır. Bu farkların şu dört açıdan mevcut olduğu tespit edilmiştir:

a. Meşakkatin sınırı açısından: Zarurette meşakkat, tahammül sınırını aşıp giderilmediğinde zarûrât-ı hamsede telafisi mümkün olmayan sıkıntılara yol açarken ihtiyaçta meşakkat, zor da olsa tahammül edilebilir olup zarûrât-ı hamsede telafisi mümkün olmayacak şekilde ihlal oluşturmaz.

b. Aksine amel etmeyi mubah kıldıkları haramın kuvveti açısından: Zaruretler li zâtihi haramları mubah kılarken ihtiyaçlar li gayrihi haramları mubah kılar.

c. Yasak delilinin mertebesi açısından: Zaruret özel ve açık nasla sabit olan yasağı, ihtiyaçsa umumi nas veya umumi ilkeyle sabit olan yasağı mubah kılar.

d. Sonuç bakımından: Zaruret sebebiyle mubah olan hüküm zaruretin müddeti ve zaruret sahibi ile sınırlı iken ihtiyaç umumidir ve ihtiyaç sebebiyle sabit olan ibâha sürekli dir.¹⁵⁹

Fıkıh ilminde ihtiyaç kavramı zarurettten farklı olmakla birlikte bazen zaruret mevkiine konumlandırılır. Bu durum “Umûmî olsun husûsî olsun ihtiyaç, zaruret mevkiine konumlandırılır.” küllî kaidesiyle ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Ancak kaide de ifade edildiği şekliyle zaruret mertebesine konumlandırılacak ihtiyacın mutlak ihtiyaç olmayıp şu şartları taşıması gerekli görülmüştür:

- a. İhtiyaç, şer'an muteber bir asla uygun olmalı.
- b. İhtiyaç, katlanılamaz bir zorluk/sıkıntı içermeli.
- c. İhtiyacı meşru yolla gidermek mümkün olmamalı.
- d. İhtiyaç kesin olarak gerçekleşmiş olmalı veya gerçekleşeceğine dair zann-ı galip olmalı.

Özel bir nassa aykırı olan bir ihtiyacın küllî ilkelere uygunluğunu tespit etmenin kolay olmadığı, bu işlemi ancak İslâm ahkâmının inceliklerine vâkıf, ciddi bir fikhî birikime sahip fakihlerin yapabileceği de vurgulanmıştır.¹⁶¹

¹⁵⁸ Hallâf, *İlm-ü uşûli'l-fıkh*, 350-351.

¹⁵⁹ Temel Kacı, “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 148-150.

¹⁶⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/42.

¹⁶¹ Kacı, “Bir Kaidenin Serencamı”, 159-164.

İslâm hukukunda ihtiyaçlar genel ihtiyaçlar ve özel ihtiyaçlar şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Umûmî ihtiyaçlarla toplumun ihtiyaç duyduğu ve giderilmesinde maslahat bulunan şeyler kastedilmektedir. Bu ihtiyaçlar farklı fakihler tarafından “hâcetü’l-cins” “el-maslahatü’l-âmmе” “er-ruhsatü’l-âmmе” gibi çeşitli isimlerle ele alınmıştır. Toplumun tamamıyla değil de bir kısmıyla alakalı ihtiyaçlar ise husûsî ihtiyaçları oluşturmaktadır.¹⁶² Umûmî ihtiyaç ile husûsî ihtiyaç arasında bazı farklar bulunduğu ifade edilmiştir. Bu farklar şunlardır: Umûmî ihtiyacın varlığı her fert için şart koşulmaz. Toplumun genelinde görülmesi bu ihtiyaca dayalı hüküm vermek için yeterlidir. Bu ihtiyaca binaen verilen hüküm ihtiyacın süresi ve miktarıyla sınırlı değildir. Husûsî ihtiyaç ise her bir fert için kat’î surette gerçekleşmiş ya da zann-ı galiple gerçekleşecek olmalıdır ve bu ihtiyaca binaen verilen hüküm ihtiyacın süresi ve miktarıyla sınırlı olarak geçerlidir.¹⁶³

İslâm hukukçuları, nasların bu konudaki çerçeveyi geniş tutması nedeniyle aslî ihtiyaçların tespitinde daraltıcı bir yaklaşıma gitmeden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerin genelinden ihtiyaçları belirlemede örfü dikkate aldıkları, kişilerin ve yaşadıkları çevrenin durumuna göre bir ihtiyaç belirleme yolu izledikleri görülmektedir. Zira ihtiyaçlar zamana, mekana ve topluma göre değişkenlik arz etmektedir.¹⁶⁴

Karadâvî, azınlıklar fıkının odak noktalarından birinin de insanların zaruri ve hâcî durumlarının gözetilmesi olduğunu vurgular. Bu meyanda insanların ihtiyaçlarının gözetilmesinin sünnetle sabit olduğunu, sünnetin insanların ihtiyaçlarını gözeterek birtakım hafifletici hükümler koyduğunu belirtir. Bu kapsamda Hz. Peygamber’in sahâbeden bazılarına kaşıntı hastalığı sebebiyle ipek giyme izni verdiği gibi pek çok örneği delil olarak sunar. Ona göre İslâm şeriatı, ümmete kolaylık olarak ve zorluğu ortadan kaldırmak için insanların ihtiyaçlarını o kadar gözetmiştir ki bazı durumlarda ihtiyacı zaruret mertebesine konumlandırarak zaruretlerle olduğu gibi ihtiyaçlar sebebiyle de bazı haramları mubah kılmıştır. Bu sebeple Karadâvî “Umûmî olsun husûsî olsun ihtiyaç, zaruret mertebesine

¹⁶² Ercan Eser, “İhtiyaç-Zaruret Bağlamında ‘Hâcet Umûmî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur’ Fıkıh Kuralının Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 125-128.

¹⁶³ Kacır, “Bir Kaidenin Serencamı”, 152.

¹⁶⁴ Arslan Karaoğlu, “İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur’ân’ın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme”, *Dergiabant* 8/1 (2020), 209.

konumlandırılır.” kaidesine büyük önem atfetmiş ve azınlıklar fıkında beşeri ihtiyaçların gözetilerek fetva verilmesini olmazsa olmazlardan kabul etmiştir.¹⁶⁵ Ancak belirtilmelidir ki zaruret-ihtiyaç ve özel ihtiyaç-genel ihtiyaç ayırımına dikkat etmek büyük önem arz etmektedir. Zira bu ayrımı dikkatten kaçırmak veya hüküm vermede aceleci davranmak pek çok yanlış tespiti beraberinde getirecektir.

1.3. Karadâvî ve Azınlıklar Fıkı Anlayışı

Karadâvî’nin azınlıkların fikhî problemleriyle ilgisi Müslüman azınlıklar tarafından kendisine yöneltilen sorularla başlamıştır. Bu kapsamda azınlıkların problemlerine çözüm olması amacıyla ilk olarak *el-Halâl ve ’l-harâm fi ’l-İslâm* adlı eserini yazmış, daha sonra bu eser dışında konuyla alakalı pek çok eser telif etmiştir. Azınlıkların problemlerine sunulacak çözümün İslâm’ın temel ilkelerine, şeriatın genel maksatlarına ve fıkın küllî kaidelerine muvafık şer’î bir temele dayanması gerektiğini vurgulayan¹⁶⁶ Karadâvî, azınlıklar fıkı anlayışını genel anlamda teysir, maslahat ve ictehad esasları üzerine bina etmektedir.¹⁶⁷ Yöntemini herhangi bir mezheple sınırlamayan müellif, bir konuda bazı mezheplerin zorlaştırıcı bir tutum sergilerken diğerlerinin kolaylaştırıcı bir tavır ortaya koyabildiklerini ifade ederek azınlıkların problemlerini çözerken bir mezhebe bağlı kalmayı eleştirmekte ve bunu mezhep taassubu olarak nitelemektedir. Ona göre azınlıklar fıkında bu durumdan kaçınmak zaruridir.¹⁶⁸ Karadâvî böyle bir tutumun İslâm’ın gözettiği en temel prensiplerden olan kolaylık ilkesine aykırı hareket etmek ve dinî hayatı zorlaştırmak olduğundan yakınmakta, dolayısıyla böyle bir tutum içerisine girenlerin hata ettiklerini vurgulamaktadır. Bu bağlamda ona göre Allah ve resulünün bağlayıcı olarak istedikleri dışında hiçbir şey bizim için bağlayıcı değildir. Allah ve resulünün ictehadî konularda bizden herhangi bir kimseye tâbi olmamızı bağlayıcı bir şekilde istemediği de bilinmektedir.¹⁶⁹

Karadâvî’nin mezheplerle ilgili tespiti kısmen hatalı görünmektedir. Zira mezheplerin ictehadî konularda ortaya koydukları görüşlerin farklılığı onların usul ve

¹⁶⁵ el-Şaradâvî, *fi Fıkhi ’l-eqalliyâtı ’l-müslime*, 55.

¹⁶⁶ el-Şaradâvî, *fi Fıkhi ’l-eqalliyâtı ’l-müslime*, 5-8.

¹⁶⁷ el-Şaradâvî, *fi Fıkhi ’l-eqalliyâtı ’l-müslime*, 36, 40, 48.

¹⁶⁸ el-Şaradâvî, *fi Fıkhi ’l-eqalliyâtı ’l-müslime*, 57.

¹⁶⁹ el-Şaradâvî, *fi Fıkhi ’l-eqalliyâtı ’l-müslime*, 60.

delillerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Karadâvî bu durumu, mezheplerin hüküm inşasında zorlaştırmayı veya kolaylaştırmayı bilinçli tercih ettikleri izlenimi oluşturacak şekilde aktarmaktadır. Öte yandan mezheplerin görüşlerinde sırf kolaylığı esas alarak tercihte bulunmak hevaya uymak anlamına gelir.¹⁷⁰ Her bir mezhep kendi içerisinde bir kolaylık ve zorluk dengesine sahiptir. Delilini incelemeyen mezheplerin kolay görüşlerine sarılmak yaratıcının kastı olan teklif dengesini bozar ve imtihanın anlamını zedeler. Bu da İslâm'da kabul edilebilir bir şey değildir. Ayrıca âlim delile, avam ise güvendiği âlime uymakla yükümlüdür.¹⁷¹

Karadâvî'nin Allah ve resulü dışında kimsenin bizim için bağlayıcı olmadığı iddiası "Bilmiyorsanız bilenlere sorun!"¹⁷² şeklindeki ilâhî hitapla örtüşmemektedir. Bu söylemi, onun kendisini müctehid olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. O, bir yandan bunları söylerken öte yandan sahâbe ve tâbiîn sözleriyle fetva vermenin cevazı konusunda İbn Kayyim'dan nakille asr-ı saadete yakınlığı nispetinde her devrin âlimlerinin sonraki devir âlimlerinden daha faziletli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca âlimlerin bilgi ve doğruya isabet noktasında bu sıralamaya tâbi olduklarını aktarmaktadır.¹⁷³ Bu noktada Karadâvî'nin dinî konularda vahye yakınlığı itibar ölçütü kabul ederken bir mezhebe bağlı kalmayı taassup olarak nitelemesi ve bağlayıcı görmemesi çelişkili gözükmemektedir.

Karadâvî'nin azınlıklar fıkhi alanında verdiği fetvalarına bakıldığında genel olarak İslâm'ın inanç ve amelle ilgili temel prensiplerine aykırı olmadığı sürece kolaylık ilkesini gözeterek hareket ettiği görülmektedir. O, bir konuyla ilgili Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas gibi aslî; maslahat ve istihsan gibi fer'î delillerle ortaya konulan tüm hükümlerin birleşim kümesini dikkate alarak en kolay olanla fetva vermeyi tercih yoluna gitmektedir. Kolaylığı sağlamak, teysir ilkesine uygun hareket etmek maksadıyla kimi zaman sahâbe, mezhep imamı ve cumhur ulemanın ittifak ettiği görüşü tercih etmekte, kimi zaman da azınlığa ait şâz görüşle fetva vermektedir.¹⁷⁴ Karadâvî'nin bu yaklaşımı şu soruyu akla getirmektedir: Sahâbe dahil büyük çoğunluğun kabul ettiği bir görüşü bırakıp sırf kolaylık sağlamak maksadıyla tercih

¹⁷⁰ eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 5/99.

¹⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/281.

¹⁷² en-Nahl 16/43.

¹⁷³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 122-123.

¹⁷⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 127.

edilmeyen ve uygulanmayan bir görüşle fetva vermek ne kadar doğrudur? Karadâvî'nin azınlıklar fıkhındaki bu yaklaşımının fikhın ilkelerine ne kadar uygun olduğu ehline cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu kadarını ifade etmek gerekir ki elbette dini zorlaştırmayıp kolaylaştırmak dinin özünde olan bir husustur. Ancak kolaylaştırma adı altında teklifin ruhunu ortadan kaldıracak derecede ruhsatların peşine düşmek âlimlerin çoğunca eleştirilmiş, kimilerince ise fasıklıkla nitelendirilmiştir.¹⁷⁵

Karadâvî'nin kendisinden sık sık alıntılar yaptığı ve eserlerine atıfta bulunduğu İbn Kayyim, müftî için câiz olmayan şeylerden birinin de müsteftîye fayda sağlamak kastıyla ruhsatların peşine düşmek olduğunu söylemiştir. Ancak müsteftîyi şer'an muteber çözüm yollarıyla bir zorluktan kurtarması mümkünse, niyetini güzel tutarak onu zorluktan kurtarmasını câiz, hatta müstehap gören İbn Kayyim çözüm yollarının en güzelinin günahlardan kurtaranı, en kötüsünün ise haramlara düşüreni olduğunu da eklemektedir.¹⁷⁶ Ancak Karadâvî'nin fetvalarında genellikle câiz olmayan şeylerin yapılmasına yönelik ruhsatlar görülmektedir. Ayrıca bazı fetvalarında mevcut yasağı ihlal ruhsatına gerekçe olarak nitelendirdiği durumlar ayrı bir tartışma konusudur. Bu durumlara fetvaların inceleneceği ikinci bölümde değinilecektir. Bu bilgileri aktarmadaki kastımız Karadâvî'yi fasıklık veya başka herhangi bir olumsuz vasıfla itham etmek değil, bilakis Karadâvî gibi azınlıklar fıkhıyla ilgili fetva veren âlimlerin kolaylık ilkesi kapsamında yaptıkları hatalı gördüğümüz tutumlarına dikkat çekmektir.

Karadâvî'nin azınlıklar fıkhı anlayışının dayandığı esaslardan biri de maslahattır. O, azınlıkların karşılaştığı problemlerin kolaylık ilkesi yanında maslahatın da gözetilerek çözüme kavuşturulmasını savunmakta, bu problemlerin çözümünde dikkate alınacak en temel iki yöntemin teysir ve maslahat olduğunu kabul etmektedir. Ancak Karadâvî, bireysel maslahattan çok toplumsal maslahatın

¹⁷⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi li- 'ulûmi'l-İmâm Ahmed - Uşûlü'l-fikh*, thk. Hâlid er-Ribât - Seyyid 'İzzet 'İyd (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 5/138.

¹⁷⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 4/170-171.

gözetilmesini savunmakta, azınlıklarla ilgili fetvalarında toplumsal maslahatı gerçekleştirmeyi hedeflediğini ifade etmektedir.¹⁷⁷

Azınlıklar fikhının gerekli olduğunu savunan diğer âlimler gibi Karadâvî de hem azınlıklar fikhı şeklinde özel bir alanı gerekli görmesi hem de bu alanda izlediği yöntem açısından eleştirilmiştir. Çalışmamızın Fıkhu'l-Ekalliyyât başlığı altında yer verdiğimiz eleştiriler aynı zamanda Karadâvî'ye yönelik olduğundan burada söz konusu eleştirileri özetlemekle yetineceğiz:

1. Azınlıklar fikhı şeklinde yeni bir fikhî anlayışın ihdas edilmesi bid'attir.
2. Azınlıklar fikhı yerine “fıkhu'l-indimâc ve't-teâyüş/entegrasyon ve birlikte yaşama fikhı” ismi kullanılmalıdır.
3. Azınlıklar fikhı gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlarda yozlaşmalara, ümmetten kopuşa ve İslâm'ın temel prensipleriyle çelişmeye sebebiyet vermektedir.
4. Fikhın öncelikli sorumluluğu Müslümanların problemlerine çözüm bulmak değil Müslümanlara murâd-ı ilâhî doğrultusunda bir hayat nizamı sunmaktır. Ayrıca azınlıklar fikhı gibi özel bir yaklaşımı kabul etmek farklı pek çok sorunu beraberinde getirecektir.
5. Azınlıkların karşılaştığı problemler geleneksel fıkıh içerisinde çözüme kavuşturulabilir. Klasik fıkıh bu problemlere çözüm üretecek yeterliliğe sahiptir.

Karadâvî, tesis ettiği azınlıklar fikhının belirli amaçları, özellikleri, kaynakları ve odak noktaları olduğunu ifade etmekte ve bunları tek tek ele almaktadır. Bundan sonra Karadâvî'nin azınlıklar fikhı yöntemiyle ilgili ele aldığı başlıklar incelenecektir.

1.3.1. Azınlıklar Fikhının Amacı

Karadâvî, azınlıklar fikhıyla ilgili telif çalışmalarına İslâm yurdu olmayan ülkelerde yaşayan Müslümanların, fikhî problemlerine çare olacak bir eser yazmasını istemeleriyle başladığını ifade etmiştir. İslâm yurdu dışında yaşayan Müslümanların, yaşadıkları toplumda mevcut dinî hükümleri olduğu gibi uygulama imkanının kısıtlı olması sebebiyle kendi özel durumlarını dikkate alan bir yaklaşımla üretilen

¹⁷⁷ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime*, 46.

hükümlere ihtiyaç duyduklarını belirtmiştir.¹⁷⁸ Karadâvî'ye göre azınlıklar fıkhiyla varılmak istenen hedef yalnızca azınlıkların problemlerini çözüme kavuşturmakla sınırlı değildir. Karadâvî'nin zikrettiği amaçlar genel olarak şöyledir:

1. Dünyanın farklı bölgelerindeki Müslüman azınlıkların ferdi, ailevi ve toplumsal olarak herhangi bir zorluk, baskı ve zulme maruz kalmadan kolay bir şekilde Müslümanca yaşamalarına yardımcı olmak. Karadâvî'nin bu amacı fetvalarına, zorluk olarak benimsediği hemen her olayda teysir ve maslahat kapsamında câiz olmayan şeylere cevaz vermek şeklinde yansımaktadır. Karşılaşılan her problemde teysir ve maslahat ilkesi işletilerek normalde câiz olmayan şeylere cevaz verilmesinin problemlere çözüm ve muhataplara Müslümanca bir yaşam imkanı sunduğu hususu tartışmaya açık bir durumdur. Şer'î hükümlerin asıl maksadı Şâri'in maksatlarını gerçekleştirmektir. Bu maksat ıskalandığında meselelerde şer'î hüküm aramanın bir anlamı da kalmayacaktır.

2. İbadetlerini ihlasla yerine getirme ve evlâtlarını da aynı şuurla yetiştirerek Müslüman kimliklerini korumaları konusunda onlara yardımcı olmak. Karadâvî'nin ortaya koyduğu bu amaç ruhsatlardan istifadeden çok azimetlerle amel etmekle sağlanabilir. Karadâvî burada azınlıkların azimetlerle sorumlu tutulmaları durumunda zorlanarak İslâm'dan uzaklaşmalarından endişe ediyor olabilir. Buna karşın ruhsat merkezli hükümler sunarak en azından azınlıkların dinle irtibatlarının devamını sağlamayı hedefliyor olabilir. Ancak böyle bir maksatla bu amacı geneli kapsayacak şekilde zikretmek fetvada gevşekliğe sebebiyet verecektir. Bu amacı sağlamak için muhatap kitlenin iyi tanınması ve kişiden kişiye değişebilecek bir durumun genel bir amaç olarak sunulmaması gerekir. Aynı zamanda bireyler bazında bu amaç devreye sokulacaksa azimet ve ruhsat dengesinin iyi kurulması gerekir. Bu amaç doğrultusunda bireysel fetvalar verilmesi durumunda da muhatap kitleye ruhsat merkezli fetvaların asıl olmayıp geçici bir duruma binaen verildiği, esas olanın azimet hükümler olduğu anlatılmalıdır. Aksi takdirde hem amelî bir durum îtikâdî problemlere yol açabilir hem de hedeflenen ihlaslı Müslümanlar yerine her duruma istediği şekilde fetva arayan Müslüman portresi ortaya çıkabilir.

¹⁷⁸ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eqalliyâtî'l-müslime*, 30.

3. Müslüman azınlıklara, içinde yaşadıkları topluma İslâm'ın evrensel mesajını ulaştırma ve onları Allah'ın dinine en güzel şekilde davet etme hususunda yardımcı olmak.

4. Müslüman azınlıklara, içinde bulundukları toplumla olumlu bir etkileşime girerek sistemli bir açılım politikası sağlama konusunda yardımcı olmak ve onlara tıkanmadan, çözünüp yok olmadan entegrasyon kurma imkanı sunmak.

5. İkamet edilen ülke anayasasının tanıdığı dinî, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal hakları koruyup bu meşru hakların hiçbir baskı ve tavize mahal kalmadan kullanılabilmesini sağlayarak Müslüman azınlıkların kültürel gelişimine ve bilinçlenmesine katkıda bulunmak. Karadâvî'nin dördüncü ve beşinci maddelerde sunduğu amaçlar daha çok siyasi politikalar ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla gerçekleştirilebilecek hedefler gibi görünmektedir.

6. Müslüman azınlıkların dünya telaşına dalarak dinle irtibatlarının kopmasını engellemek, onların dini yaşama hususunda ifrat ve tefrit arasında dengeli bir hayat yaşamalarını temin etmek ve onlara nezih bir toplumda özgürce dinî görevlerini yerine getirme imkanı sunmak.

7. Azınlıkların sorularını cevaplamak ve kendine has anlayış ve inançları olan gayrimüslim bir topluluk içinde yaşamının sebep olduğu problemlere ehlinin yapacağı yeni bir ictihad ışığında çözüm üretmek.¹⁷⁹ Ortaya konulan bu amaç, azınlıkların özellikle de Müslüman ülkelerden çıkıp gayrimüslim ülkelere giderek azınlık durumuna gelen Müslümanların orada bulunmalarının meşruiyetini sorgulamayı gerektirmektedir. Çalışmamızın dâr/yurt başlığında da ifade edildiği üzere âlimlerin genelinin ifadesine göre bir Müslüman dinini açıkça yaşayabilecekse, din, ahlak ve emniyet açısından bir tehlikeye maruz kalmayacaksa gayrimüslim ülkede yaşaması mubahtır, aksi halde câiz olmaz. Bu anlamda azınlıklar fıkında verilen fetvalara bakıldığında dinin hemen her emrini yaşama konusunda problemlerin varlığından bahsedilmekte ve bu Müslümanlar neredeyse hayatlarının tamamını ruhsatlarla idame ettirmek durumunda kalmaktadırlar. Bu durumda dinlerini açıkça yaşayabildiklerini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

Öte yandan günümüzde gayrimüslim toplumların ahlak anlayışları ve ahlaki durumları apaçık ortadayken bu Müslümanların ahlaki açıdan herhangi bir tehlikeye

¹⁷⁹ el-Karadâvî, *fî Fıkhî 'l-eḳalliyâtî 'l-müslime*, 34-35.

maruz kalmadıklarını söylemek mümkün değildir. Avrupa’da ve dünyada gün geçtikçe artan İslamofobi’nin varlığı ve bu bağlamda saldırıların artışı devam ederken¹⁸⁰ buradaki Müslümanların emniyete dair bir problemlerinin olmadığı iddia edilemez. Her ne kadar insan hakları ve vatandaşlık kapsamında Müslümanlara can ve mal güvenliği sağlansa da bu durumun tam ve kalıcı bir emniyeti sağladığı söylenemez. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Müslüman azınlıklara gerçek anlamda güven ve özgürlük sağlayacak şey, dünya siyasetinde Müslümanların güçlü olmasıdır. Dolayısıyla problemlerin çözümünü sadece fıkha yüklemek de doğru olmayacaktır.

Sonuç olarak Karadâvî’nin azınlıklar fikhının amaçları olarak zikrettiği maddeleri, Müslüman azınlıkların maddi-manevî her türlü hak, sorumluluk ve faydalarının yeni bir fikhî anlayışla uygulama sahasına konulması şeklinde özetlemek mümkündür.

1.3.2. Azınlıklar Fikhının Özellikleri

Karadâvî azınlıklar fikhının, belirlenen amaçları gerçekleştirebilmesi için mutlaka riayet edilmesi gereken özellikleri olduğunu ifade etmiş ve bu özellikleri maddeler halinde zikretmiştir:

1. Geçmişle anı sentezler. Azınlıklar fikhı bir yönüyle İslâm fikhı mirasına, diğer yönüyle ise çağın şartlarına ve sorunlarına yönelir. Bu alanda ilmî mirasla olan bağ korunmalı, ancak geçmişe saplantılı bir şekilde bağlı kalınmamalıdır. Aynı zamanda çağın teorik-pratik akımlarını, problemlerini tanıma hedefi de ihmal edilmemelidir.

2. Evrensellik-yerellik arasında denge kurar. Azınlıklar fikhı, toplumların sorunlarına çözüm üretmek İslâm’ın evrenselliğiyle toplumların yerelliği arasında denge kurar.

3. Cüz’î-küllî dengesini gözetir. Azınlıklar fikhının bir diğer özelliği cüz’î şer’î naslarla küllî maksatlar arasında dengeyi gözetmesidir. Bunlardan birini

¹⁸⁰ Hakan Samur, “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29 (2017), 147-173; Fatmanur Alsancak, “Almanya’da Bir Sosyal Çalışma Hareketi Örneği: Müslüman Kadınların Örgütlenmesi”, *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 44-65.

gözetmek için diğerini göz ardı etmeyen, İslâm'ın ruhunu korumak iddiasıyla Kur'an ve sünnetten olan cüz'î nasların hiçbirini devre dışı bırakmayan bir yapısı vardır.

Karadâvî'nin ifade ettiği küllî-cüz'î dengesi usul âlimlerince de dikkate alınmış bir ilkedir. Mesela Şâtıbî cüz'î-küllî dengesine vurgu yapmış ve bu dengenin nasıl kurulacağını detaylıca açıklamıştır.¹⁸¹ Ne var ki bu konuda Şâtıbî'den etkilendiği anlaşılan Karadâvî'nin söz konusu dengeyi fetvalarında tam olarak sağladığı söylenemez.

4. Maslahat-mefsedet dengesini kurar. Azınlıklar fıkında fer'î meseleler genel usul kaidelerine arz edilir. Cüz'î meseleler küllî kaidelerle pekiştirilir, maslahat-mefsedet arasındaki denge gözetilir. Maslahat ve mefsedet'in çelişmesi durumunda dengeler ve öncelikler fıkı ışığında çelişkinin giderilmesi de azınlıklar fıkının özelliklerindendir.

5. Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyür edeceği ilkesinden istifade eder. Azınlıklar fıkında zaman, mekan, durum ve adetlere göre fetvaların farklı olabileceği olgusu dikkate alınır. Modern dönemde değişim, geçmiş dönemlerdeki değişimden daha belirgin olduğundan azınlıklar fıkı kapsamında üretilen fetvalarda değişkenlik olması kaçınılmaz bir durumdur.

6. Yozlaşma olmaksızın etkileşimi sağlar. Müslüman azınlıkların, içinde yaşadıkları toplumla iletişim kurarak etkileşim ve entegrasyon sağlamalarının yanında Müslüman kimliklerini de koruyabilmeleri gözetilir.¹⁸²

Karadâvî'nin azınlıklar fıkının özellikleri olarak zikrettiği maddelerin hemen hepsi genel fıkın işleyişinde zaten bulunmaktadır. Bu durum dikkate alındığında onun birinci maddede ifade ettiği saplantı söylemi kanaatimizce tutarsız ve isabetsizdir. Zira herhangi bir görüşü saplantı olarak değerlendirmek, yalnızca

¹⁸¹ Buna göre icmâlî delillerin içerdiği cüz'î delillerin ve bu cüz'î delillerin toplamından elde edilen zaruriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde ifade edilen küllî maksatların birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi hatalı hüküm verme sonucunu doğuracaktır. Çünkü bu küllî maksatlar, cüz'î deliller gibi kendi başlarına dış dünyada mevcut olmayıp cüz'îlerin toplamının bünyesinde barınan ilkelerdir. Cüz'î delillerin vaz edilmesi ise bu küllî ilkelerin gerçekleşmesi içindir. Dolayısıyla cüz'î delilleri dikkate almamak aslında küllîleri dikkate almamak gibi bir çelişkiyi doğuracaktır. Öte yandan cüz'î deliller dikkate alınmaksızın yalnızca küllî maksatlarla hareket edilmesi bilinmeyenden hareket ederek hükme varma çabası olacaktır. Çünkü küllîler müstakil olarak var olmayıp cüz'îlerin bünyesinde var olmaktadır. Buna ek olarak teklifin bizzat küllîlere bağlanması, küllîlerin bizzat kendi başlarına var olmamaları sebebiyle var olmayan şeylerle sorumlu tutmak anlamına gelecektir. Teklifin bu şekilde gerçekleşmesi ise mümkün değildir. Bu sebeple cüz'î delillerle küllî ilkeler birlikte değerlendirilmelidir. (eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 3/171-183.)

¹⁸² el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eqalliyâtı'l-müslime*, 35-36.

Karadâvî ile aynı sonuca ulaşmayan yaklaşımları peşinen dışlamak anlamına gelir ki bu durum, bizzat Karadâvî'nin önemle vurguladığı ictihad ilkesinin mahiyetini zayıflatır.

1.3.3. Azınlıklar Fıkhnın Kaynakları

Karadâvî'ye göre azınlıklar fıkhnın kaynakları bizzat genel fıkhnın kaynakları olan Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, istislâh, istihsan, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ, örf, istishâb ve sahâbî kavlidir. Ancak Karadâvî bu kaynaklardan istifade noktasında birtakım yenilikçi yaklaşımlar sergilemek gerektiği görüşündedir.¹⁸³

Karadâvî Kur'an'ı azınlıklar fıkhnı temellendirme ve kurallarını oluşturma konusunda aslî kaynak olarak kabul eder. Ona göre Kur'an bir anayasa olup bütün kanun ve hükümlerin kaynağı konumundadır. Bu özelliğinden dolayı Kur'an, galip bir durum olarak fer'î meselelere dalmaktan ziyade temel ilkelere vurgu yapar.¹⁸⁴

Karadâvî nazarında sünnet Kur'an gibi temel bir hüküm kaynağı değildir. Kur'an genel ilke ve kuralları belirlerken sünnet daha çok fer'î meseleleri düzenler. Sünnetin fetva ve tebliğle ilgili kısmı bağlayıcıdır. Ancak Hz. Peygamber'in şahsî hayatı ve dünyevî işleriyle ilgili uygulamaları bu kapsama girmez. Sünnetin bir kısmı genel, bir kısmı ise sadece belirli durumlara yöneliktir. Bazı sünnetler geçici, bazıları ise sürekli hüküm ifade eder. Bu nedenle Kur'an gibi doğrudan hüküm kaynağı sayılmaz, Kur'an'a arz edilerek değerlendirilmelidir. Sahih olma ihtimaline binaen hakkında kabul veya ret açısından kesin bir hükme varılamayan rivayetler hakkında hemen hüküm verilmemeli, hükmü kesin olarak ortaya çıkana kadar tevakkuf etmelidir. Hadisin sıhhati hususunda otoriter muhaddislerin beyanına müracaat etmek kaçınılmazdır.¹⁸⁵ Her hadis, kendi bağlamından koparılmadan varit olduğu konu veya olayla ilişkilendirilerek anlamlandırılmalıdır.¹⁸⁶ Hadisin yalnızca lafzî anlamıyla yetinilmemelidir. Zira böyle bir yöntemin pek çok hadisi Kur'an'ın ve diğer hadislerin zahiriyle çelişir bir duruma getirmesi kuvvetle muhtemeldir.¹⁸⁷

¹⁸³ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĶalliyâtî'l-müslime*, 37.

¹⁸⁴ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĶalliyâtî'l-müslime*, 37.

¹⁸⁵ Yûsuf el-Ķaradâvî, *Keyfe nete 'âmelü me 'a's-sünneti'n-nebeviyye* (Ķâhire: Dâru's-ŞurûĶ, 2000), 43.

¹⁸⁶ el-Ķaradâvî, *Keyfe nete 'âmelü me 'a's-sünneti'n-nebeviyye*, 44.

¹⁸⁷ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĶalliyâtî'l-müslime*, 38.

Karadâvî hadislerin doğru anlaşılma probleminin eskiden beri süregelen bir sorun olduğuna¹⁸⁸ dikkat çeker. Ona göre İslâm'ın değişmez gayeleriyle bu gayelerin vesilesi olan değişken yapıya sahip lafızlar arasındaki dengeyi iyi kurmak gerekir. Tevil zaruri olduğunda teville gidilmelidir.¹⁸⁹

Karadâvî'nin iddia ettiği şekliyle hadisleri çeşitli saiklerle ilkten anlamaya çalışmak bir usul hatasını da beraberinde getirecektir. Bu tür yöntemler, nasları mevcut olguya uydurma riski taşıdığı gibi geleneksel fıkıh kapsamında üretilen hükümlerin sınırlarını aşmaya yönelik bir araç izlenimi vermektedir. Öte yandan rivayetlerin lafızlarıyla yetinilmesi genellikle rivayetlerin aktarımı hususunda söz konusudur. Bununla birlikte şayet râvî fakihse veya rivayet bütün kanallardan aynı lafızla nakledilmemişse rivayette mana esas alınmaktadır. Zira cüz'î bir mananın şeriata eklenmesi de diğer manalarla hiyerarşik bir bütünlük ilişkisi içerisinde olabilir.¹⁹⁰ Mezhepler de zaten bunu yapmışlardır.

Karadâvî, icmâî şer'î delillerden kabul etmekle birlikte üzerinde icmâ edilen hükümleri farklı yorumlamaktadır. Ona göre bize nakledilen icmâlar, kurulduğu zamanın maslahatına veya örfüne göre şekillenmiştir. Ayrıca araştırmalar sonucunda icmâ iddialarının çoğunun hakikati yansıtmadığı anlaşılmıştır. Hükümün illetinin değişmesiyle birlikte icmâ deliliyle verilen hükümün de değişmesi gerekmektedir. Mesela zekât nisabında esas alınan altın, gümüş vb. nakdî mallar son derece değişken olduğundan bu mallar için belirlenen nisap miktarının da değişkenlik arz etmesi gerekir. Naslar, içinde bulunulan şartları ve örfü dikkate almıştır. Dolayısıyla şartların veya örfün değişmesiyle naslar üzerine bina edilen icmâ hükmünün de değişmesi gerekecektir.¹⁹¹ Ancak zekâtla ilgili müstakil çalışmasında gerek naklî gerekse aklî delillerle ispat ettiği üzere Karadâvî'nin nisap miktarının değişebileceği yönündeki görüşü kabul edilebilir bir görüş değildir. Zira hem bu konuda on dört asırdır değişmeyen icmâ vardır hem de şer'î ölçüler nakle dayalı olarak tespit edilebilir. Ayrıca artırılmayı kabul eden eksiltilmeyi, eksiltilmeyi kabul eden ilga edilmeyi kabul eder. Bu kapıyı aralamaksa zekât ibadetinin anlamını ve varlığını

¹⁸⁸ el-Ķaradâvî, *Keyfe nete 'âmelü me 'a 's-sünneti 'n-nebeviyye*, 45.

¹⁸⁹ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî 'l-eĳallıyyâti 'l-müslime*, 39.

¹⁹⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü 'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/356-357.

¹⁹¹ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî 'l-eĳallıyyâti 'l-müslime*, 39.

yitirmesi sonucuna götürür.¹⁹² Esasen Karadâvî'nin son cümlesi, kendisi de dahil modern dönemde ortaya çıkan yenilikçi yaklaşımların sebep olabileceği tehlikelere dikkat çekmesi açısından son derece önemlidir.

Karadâvî kıyası da azınlıklar fıkhnın kaynaklarından biri kabul eder. Asıl ile fer'in farklı illetlere sahip olduğunu ispat edecek şer'an muteber bir delil bulunmadıkça hangi asırda olursa olsun hiçbir fakihin kıyas deliline başvurmadan müstağni kalamayacağını ifade eder. Karadâvî'ye göre fakihin görevi, şer'î delillerin her birini kendi mevziine konumlandırmak ve bu doğrultuda tearuz durumunda kuvvetli delili zayıf delile önceleyerek tearuz ve tercih kuralları çerçevesinde delillerden istifade etmektir.¹⁹³

1.3.4. Azınlıklar Fıkhnın Odak Noktaları

Azınlıklar fıkhi, genel fıkhnın kaynaklarından ve usulünden ayrı müstakil kaynakları ve usulü olan ayrı bir fıkhi olmayıp fıkhnın kaynaklarını ve usulünü kullanan bir alt dal olarak kabul edilir. Bu alt dal, azınlıklarla ilgili meseleleri çözümlemede yararlandığı fıkhi kurallarının doğrudan naslardan alınmış olmasıyla istinbat yoluyla elde edilmiş olması arasında bir fark gözetmez. Ancak fıkıhtaki mercûh veya metrûk fetvalardan da istifade eder. Bundaki amacı ise mezhep taassubuna kapılmadan maslahat çerçevesinde meseleleri çözümlemektir.¹⁹⁴

Karadâvî, özellikle azınlıklar fıkhi yaklaşımında gözetilmesi gereken birtakım odak noktaları olduğunu ifade etmekte ve bu noktaları şöyle sıralamaktadır:

1. Azınlıklar fıkhnında ictihad merkezi bir konuma sahiptir. Çünkü azınlıklar fıkhnının işletilmesi ictihada bağlıdır. İctihad kapısının kapalı olduğu söyleminin kabul edilmesi durumunda güncel problemlerin çözümü mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte ictihad geçmiş birikimden istifade etmek şeklindeki tercihî-intikâî ictihad ve yeni bir ictihad ortaya koymak şeklindeki inşâî-ibdâî ictihad olarak iki türlü yapılabilir.¹⁹⁵

Karadâvî, izlenecek ictihad politikasında geçmiş mirasla olan bağın tamamen koparılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bahsettiği ictihad, zahiren

¹⁹² Yûsuf el-Ğaradâvî, *Fıkhü'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 244-246.

¹⁹³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 39.

¹⁹⁴ en-Neccâr, "Naḥve te'şîlin fıkhiyyin li'l-eğalliyât", 4-5.

¹⁹⁵ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 40.

mezhep içi icthad gibi görünse de fetvalarına bakıldığında daha çok mezhepler üstü mutlak icthad olduğu görülmektedir. Zira mezhep içi icthad klasik fıkhıta zaten mevcuttur. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in Ebû Hanîfe'ye, Gazzâlî ve Ebû İshak Şîrâzî gibi âlimlerin de Şâfiî'ye pek çok meselede muhalif olması bunun en açık delili olarak elimizde mevcuttur. Karadâvî'nin mezhep sınırlarına bağlı kalmayan icthad anlayışı mutlak icthadı ifade etmektedir. Şayet bir mezhep usulü içerisinde icthad yapılacaksa usulde taklit edilen mezhebe bağlı kalınması gerekir. Aksi takdirde icra edilen icthadlarda ilkesel anlamda tutarsızlık ortaya çıkacaktır.

2. Küllî fıkıh kaideleri dikkate alınmalıdır. Fakihlerin Kur'an ve sünnetten istidlâl yoluyla elde ettiği ve çeşitli amelî konularda uygulanma alanı bulan küllî fıkıh kaideleri azınlıklar fıkhiında müracaat edilmesi gereken asıllardandır.

3. Güncel meselelerle ilgili icthad yapılmalıdır. Azınlıklar fıkhiının, amacına ulaşabilmesi için günümüz fakihlerince mevcut fıkıh mirasına güncel meseleler de eklenmelidir. Bu meselelerin olumlu-olumsuz, lehte-aleyhte olan tüm yönleri araştırılmalıdır. Araştırma konusunda ilgili alanın uzmanlarına müracaat edilip hüküm, uzmanların beyanına göre verilmelidir.¹⁹⁶ Örneğin; ekonomistler ev almanın faizli banka kredisinden başka yolu olmadığını söylüyorsa fakihin burada teysir metodunu tercih edip cevaz vermesi gerekir. Çünkü bunun zaruri bir ihtiyaç olup olmadığının tespiti fakihin değil ekonomistin işidir.¹⁹⁷ Dolayısıyla Karadâvî'ye göre fakihin değişken şartları göz önünde bulundurması gerektiği gibi şartların değişmesine bağlı olarak hükmün de değişkenlik arz etmesi gerekir.

Karadâvî'nin güncel meseleler üzerine çalışılması gerektiği yönündeki tespiti yerinde bir tespittir. Zira fıkhiın işleyiş gayesi her meseleyi murâd-ı ilâhîye uygun bir hükme bağlamaktır. Fakih, icthad ederek bir meseleyi zaruret kapsamında görüyorsa bu şeye ruhsat hükümlerini uygulayabilir. Geçmişte ihtiyaç kapsamında olan bir şey günümüzde zarurete dönüşebilir veya bunun aksi olabilir. Ancak fâiz gibi hakkında naslarda delil bulunan bir yasağa teysir gayesiyle cevaz verme konusunda çok titiz davranılmalıdır. Bu konuda bir çaba göstermeden doğrudan ruhsatla amele fetva

¹⁹⁶ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 44.

¹⁹⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 45.

verilmesi şeklindeki bir yaklaşım, dinî hükümlerin tahrif edilmesi sonucuna götürecektir.

Bir diğer sorun, faizli muamelelerin meşru görüldüğü sistemlerde hâcetin tespitinin mutlak olarak ekonomiste bırakılmasının ne kadar doğru olacağıdır. Günümüz ekonomistleri arasında faizi bir yatırım aracı ve gelir kaynağı görenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Durum böyle iken hâcetin belirlenmesinin mutlak olarak ekonomiste bırakılması doğru görünmemektedir. Düzenin ve piyasanın işleyişini öğrenme konusunda elbette uzmanlara müracaat edilmelidir. Ancak şer'î bir hükmün hilafına fetva vermeyi gerektirecek bir ihtiyacın tespitini veya uzmanlarca yapılan tespitin fikhî uygunluğunun sağlamasını fakih yapmalıdır. Bu konuda tespit yetkisinin mutlak olarak ekonomistlere bırakılması isabetli olmayacaktır.

4. Fertlere yönelik problemlerin çözümünden ziyade topluma yönelik problemlerin çözümüne odaklanılmalıdır. Azınlıklar fıkhiyla ilgilenen fakih, bireysel zaruret ve ihtiyaçları gözeterek hüküm vermek yerine azınlıkların bir topluluk olduğunu dikkate alarak bu sosyal yapının ihtiyaçlarını gözetmelidir. Müslüman azınlığın gayrimüslim toplum içerisinde topluluk olarak dinini nasıl daha sağlıklı bir şekilde yaşayacağını düşünerek hüküm vermelidir.¹⁹⁸ Karadâvî, fakihlerin sosyal ihtiyaçlar yerine bireysel ihtiyaçlara odaklanmasından muzdarip görünmektedir. Buna karşın fetvalarında genel ihtiyacı bireysel zaruret gibi değerlendirmektedir.

5. Kolaylaştırma yöntemi benimsenmelidir. Azınlıklar fıkında nebevî yöneme uyularak mümkün olduğunca kolaylık sağlanmalıdır. Sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin kolaylık ilkesini kullandığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Aşırı ihtiyatlı davranmak “insanların yükünü hafifletme” ilkesine aykırıdır. Kolaylık ilkesini işletme noktasında en önemli kriter kolaylık fetvası isteyen kişinin hakikaten zor durumda olmasıdır. Ancak bu durumda kolaylık ilkesi işletilebilir. Klasik fıkıhta Müslüman toplum içerisinde yaşayan ihtiyaç sahiplerine kolaylık sağlanmaktadır. O halde gayrimüslim toplumda yaşayan Müslüman azınlıkların onlardan daha zor durumda olduğu göz önünde bulundurulduğunda kolaylık ilkesinden istifade etmede öncelikli olmaları gerekir.¹⁹⁹

¹⁹⁸ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 46.

¹⁹⁹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhi'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 48-49.

Karadâvî'nin de ifade ettiği gibi dinde teysirin olduğu hiç kimsenin inkar etmediği bir gerçektir. Ancak teysir ilkesi mutlak işletilemez. Her konuda teysir ilkesi işletilemeyeceği gibi teysirin varlığını meşru kılacak geçerli bir meşakkatin de bulunması gerekir.

6- Bir fetvayı gerektiren olguların değişmesiyle fetvanın da değişeceği kaidesi göz önünde bulundurulmalıdır. Azınlıklar fıkında şartların değişimiyle fetvalar da değişmelidir. Fıkıh ilminde bu ilkenin işleyişi gayet doğaldır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'den sonra zamanın ve şartların değişmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'nin cevaz vermediği pek çok meseleye cevaz vermiştir. Onların Ebû Hanîfe'ye muhalif olmaları delillerin farklılığı sebebiyle olmayıp zamanın değişmesiyle ilgilidir.²⁰⁰

7. Tadrîcîlik ilkesi gözetilmelidir. Karadâvî, azınlıklar fıkının Müslümanların içinde bulundukları şartları gözeterek insanın, içerisinde varlık kazandığı sünnetullah'a uygun şekilde tadrîcîlik yöntemini de dikkate alması gerektiğini ifade eder.²⁰¹

Karadâvî'nin tadrîcîlikten kastı tam olarak anlaşılamamıştır. Bu maddenin izahı sadedinde verdiği örneklerden biri, Allah Teâlâ'nın içkiyi doğrudan yasaklamayıp iki kez kötiledikten sonra üçüncü seferde haram kılmasıdır.²⁰² Ancak bu örnek teşrî sürecine aittir ve vahiy sona erdiği için benzeri bir süreç günümüzde uygulanamaz. Zira tadrîcîlik, hükümlerin belli aralıklarla indirildiği, toplumun hazırlandığı bir ilâhî irade ve vahiy sürecine dayanır. Vahyin sona ermesiyle birlikte bu tarz bir tadrîcîlik sona ermiştir. Dolayısıyla eğer Karadâvî'nin kastettiği tadrîcîlik aşamalı fetva vermekse bu durum ciddi bir problem doğurur. Çünkü haram olan bir fiilin hükmü açıktır ve bu hükmün uygulanması aşamalı bir fetvaya konu olamaz. Örneğin; içki içmek haramdır. Bu konuda fetva verirken hüküm olarak önce azaltmak sonra bırakmak gerekir şeklinde bir fetva verilemez. Ancak bir içki müptelasını bu alışkanlığından vazgeçirmek için hükmün haramlık oluşu kabul ve ifade edilmekle birlikte tebliğ ve irşad bağlamında bireysel bir yaklaşım olarak tadrîc uygulanabilir. Bu ise teşrî veya hükümle ilgili fetva değil bir eğitim ve irşad

²⁰⁰ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĳalliyâtî'l-müslime*, 50-51.

²⁰¹ el-Ķaradâvî, *fî Fıkhî'l-eĳalliyâtî'l-müslime*, 53.

²⁰² el-Bakara, 2/219; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/90-91.

yöntemidir. Bu durumda Karadâvî'nin kastettiği tadrîcîlik teşrî anlamında değil, irşad ve davet anlamında uygulanacak bir yöntem olmalıdır.

8. İnsanlığın zaruri durumları ve ihtiyaçları bilinmelidir. Karadâvî insanlığın ihtiyaçlarının teorik olarak değil de pratik olarak belirlenmesi gerektiğini savunarak bir nevi farazî fıkıhı eleştirir. Azınlıklar fıkıhında problemlerin mahallinde tespit edilmesinin gerekliliğini vurgular. Azınlıklar fıkının henüz gerçekleşmemiş olaylarla değil, bizzat toplumda bulunan mesele ve sorunlarla ilgilenmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda teşrî sürecinde İslâm hukukunun genel bir durum olarak güncel olaylar üzerine bina edildiğine dikkat çeker.²⁰³

Karadâvî'nin farazî fıkıh eleştirisi, halihazırda çözüm bekleyen güncel meselelerin bırakılıp farazî fıkıhla iştigal edilmesi durumunda son derece haklıdır. Ancak bu eleştiri geçmiş dönem âlimleri için yapılmışsa pek haklı değildir. Çünkü farazî fıkıhla uğraşan geçmişteki âlimler hem kendi dönemlerinin meselelerine cevap vermiş hem de olması muhtemel meseleleri ele alarak geleceğe yönelik fetva üretmişlerdir.

9. Bir mezhebe bağımlı kalmaktan kaçınılmalıdır. Azınlıklar fıkının bir gereği olarak müftü ya da fakih, Müslümanları belli bir mezhebin görüşüne sıkıştırmamalıdır. Bir konuda bir mezhep ağır bir hüküm verirken diğer mezhep kolay bir hüküm vermiştir. Bu farklılık çağın müftü ve fakihlerine ölçüp biçip bir tercihte bulunma imkanı sunmaktadır. Dolayısıyla sağlanan bu imkandan istifade edilmelidir.²⁰⁴ Karadâvî'nin bu yaklaşımı, verilen fetvalarda usul açısından ciddi tutarsızlıklara yol açabileceği için tenkit edilebilir. Ancak Karadâvî fetvalarında bu kabulüne göre hareket etmiştir. Bununla birlikte farklı mezheplerden yararlanmanın, zaruret hali gibi kaçınılması mümkün olmayan durumlarla sınırlandırılması, tutarlılık açısından daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

²⁰³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 55.

²⁰⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 57.

2. KARADÂVÎ'NİN AZINLIKLAR FIKHINA DAİR FETVALARININ KLASİK FIKİH KAYNAKLARIYLA MUKAYESESİ

Karadâvî, azınlıklar fikhı anlayışı kapsamında bu alanda uyulması gereken genel kurallar, dikkat edilmesi gereken noktalar, faydalanılması gereken kaynaklar vb. hususları teorik olarak zikretmekle yetinmemiş, teorinin uygulaması bağlamında pek çok meseleyle ilgili ictihada dayalı örnek fetvalar sunmuştur. Bu bölümde Karadâvî'nin azınlıklar fikhı kapsamında verdiği “*fî Fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime*” adlı eserindeki tüm fetvalar incelenecektir. İnanç, ibadetler, aile hukuku, yiyecek ve içecekler, toplumsal meseleler gibi farklı alanlarla ilgili olup sayıca çok fazla olmadığından eserdeki tüm fetvalar çalışmanın içeriğine dahil edilmiştir. İnceleme kapsamında söz konusu fetvaların klasik fikh kaynaklarıyla mukayese yapılacaktır ve böylece onun uygulamada nasıl bir yol izlediği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda önce Karadâvî'nin fetvası aktarılacak, akabinde ise fetvanın konusuyla ilgili klasik fikh kaynaklarındaki görüşler zikredilerek mukayese yapılacaktır. Mukayese kapsamında öncelikle Karadâvî'nin fetvalarının fakihlerin görüşlerine uygunluğu değerlendirilecektir. Akabinde ise söz konusu fetvaların, kendisinin belirlediği maslahat, teysir vb. usulle ilgili şartlara uygunluğu incelenecek ve değerlendirmeler yapılacaktır. Karadâvî'nin inceleme konusu yaptığımız fetvalarıyla ilgili temellendirmeleri ve mezheplerin konuyla ilgili görüşleri özet olarak sunulacak, mümkün mertebe eleştirel noktalara odaklanılacaktır.

2.1. İnanç ve İbadetlerle İlgili Meseleler

Karadâvî'nin azınlıklar fikhıyla ilgili fetvaları, azınlıklar tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Bu fetvalar içinde inanç ve ibadetlere dair meseleler de bulunmaktadır. Bu başlık altında Karadâvî'nin, azınlıkların inanç ve ibadetlerle ilgili sorularına cevaben verdiği fetvaları ele alınacaktır.

2.1.1. Dinler Arası Diyalog

Soru: Dinler arası diyalog mümkün müdür? Böyle bir şey için çağrıda bulunmak câiz midir?

Fetva: Karadâvî'ye göre dinler arası diyalogun kabul edilebilir yönleri olduğu gibi kabul edilemez tarafları da vardır. Müslümanların, Yahudilerin ve Hristiyanların İlsâ (a.s.) ile ilgili inançlarında farklılık vardır. Müslümanların Kur'an'ı harfiyen muhafaza etmesine karşın Yahudi ve Hristiyanlar kitaplarını tahrif ederek Allah Teâlâ'nın sıfatları, nübüvvet gibi pek çok meseleyi konumundan saptırmışlardır. Dolayısıyla söz konusu dinler İslâm itikâdı açısından birçok problem barındırır. İnanç ve ibadetlerle ilgili konularda dinler arası diyalog mümkün değildir. Çünkü bizim kabul ettiklerimizi onlar reddetmektedir. Onların kabul ettiklerini ise bizim kabul etmemiz mümkün değildir. Bu durum, böyle bir diyalogun cevazına engel teşkil eder.²⁰⁵

Karadâvî, dinler arası diyalog kapsamında özellikle semâvî dinlerin mensupları arasında bazı konularda diyalogun câiz olduğunu söyler. Diyalogun icrasında ortak noktalara odaklanarak güzel bir üslup takınılmasını vurgular. Müslümanlarla Ehl-i kitap arasında hiçbir ortak nokta olmadığını söyleyenleri sert bir tutum sergilemekle eleştirir ve böyle bir bakış açısının hatalı olduğunu ifade eder. Eleştirdiği kişilerin görüşünü Ehl-i kitapla evliliği, onların yemeklerini yemeyi vb. helal kılan ayetleri delil getirerek çürütmeye çalışır. Karadâvî'nin, Ehl-i kitapla ortak görüş beyan edilmesinde bir sakınca görmediği konular arasında inançsızlıkla mücadele, beşeriyetin yapısını bozarak eşcinsel evlilikleri yaygınlaştırma çabalarına karşı mücadelede yardımlaşma ve taassup yerine hoşgörü ruhunu yayma gibi meseleler yer alır. Ehl-i kitabın İslâm'ı inkar eden kâfir bir zümre oluşunun, zikredilen konularda yardımlaşmaya ve onlara karşı hoşgörülü davranmaya mani olmayacağını kabul eder. Ona göre diyalogu gerektiren birtakım sebepler vardır. Bu sebeplerden dolayı belirli alanlarda insanlık için genel maslahat sağlama adına diyalogu mümkün ve gerekli görür. Bu sebepler şunlardır:

1. İnsanların farklı inançlara sahip olması Allah'ın iradesiyledir ve bunda bir hikmet vardır.²⁰⁶

2. İnkarcıların hesabı bu dünyada değil ahirette görülecektir. Ayrıca hesap görme işi bize havale edilmemiştir. Hesaba çekecek olan Allah Teâlâ'dır.²⁰⁷

²⁰⁵ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 65-67.

²⁰⁶ Hûd 11/118-119.

²⁰⁷ eş-Şûrâ 42/15.

3. Müslümanın inancına göre insan mükerrer bir varlıktır. Zira Hz. Peygamber, önünden bir Yahudi cenazesi geçerken ayağa kalkmıştır. Kendisine “ya Resulallah! Bu bir Yahudi cenazesidir” dendiğinde “Bir can/canlı değil mi?”²⁰⁸ şeklinde karşılık vermiştir.

4. Müslüman, Allah’ın adaletinin müslim-gayrimüslim herkes için geçerli olduğuna inanır.²⁰⁹

Karadâvî bu maddelerin, Müslümanın Ehl-i kitapla bazı konularda diyalog kurabilmesi için yumuşatıcı sebepler olduğunu belirtir.²¹⁰

Sonuç olarak Karadâvî inanç, ibadetler, helal-haram vb. konularda dinler arası diyalogu câiz görmezken, insanlığın ortak değerleri olan erdemli davranışların korunmasında yardımlaşma, putperest ve inançsız toplumlarla mücadelede iş birliği maksadıyla semavi din mensupları arasında vuku bulacak bir diyalogu câiz görür.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm dininin diğer dinlere bakışı sebebiyle İslâm hukukunda dinler arası diyalog ya da dinler arası yakınlaşma şeklinde bir konu ele alınmamıştır. Çünkü İslâm’a göre İslâm dışında başka bir din Allah katında meşru veya makbul değildir.²¹¹ Buna karşın İslâm, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerini tamamen koparmış da değildir. Ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlilik, komşuluk ve akrabalık hakları, hasta ziyareti, taziye, alışveriş gibi bazı konularda belirli sınırlar çerçevesinde gayrimüslimlerle münasebetlere müsaade etmiştir. Bu sebeple fakihler, dinler arası diyalog veya yakınlaşmadan çok dinlerin müntesipleri arasında cereyan edecek ilişkileri konu edinmişlerdir. Bu anlamda gayrimüslimlerin dinî inanç ve kabullerine değer atfetmenin, tazimde bulunmanın, bu inanç veya kabuller sebebiyle gayrimüslimleri tebrik etmenin haram olduğu hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmadığı ifade edilmiştir. Buna göre gayrimüslimlerin bayramlarını kutlamak veya oruçlarını tebrik etmek gibi inanç veya ibadetlerine değer atfetmek anlamına gelen davranışlar haramdır. Böyle bir kutlama veya tebrikin, gayrimüslimin haç’a secde etmesini kutlamaktan farkı olmadığı ifade

²⁰⁸ el-Buhârî, “Cenâiz”, 48 (No. 1250).

²⁰⁹ el-Mâide 5/8.

²¹⁰ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 68-71.

²¹¹ Âl-i İmrân 3/19, 85.

edilmiştir.²¹² Bu konuda Müslüman ile gayrimüslim arasındaki durumun akrabalık, komşuluk vs. ne olduğuyula ilgili bir ayrıma gidilmemiştir. Bununla birlikte komşuluk veya akrabalık ilişkisi bulunan gayrimüslim hastaları ziyaret gibi bazı beşeri münasebetler meşru görülmüştür.

Fakihler, bir Müslümanın bir gayrimüslime hasta ziyaretinde veya taziyede bulunabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak bu ziyaretlerde kullanılan ifadelerin de İslâm'a aykırı veya onların inançlarını olumlayacak bir tarzda olmamasına dikkat çekmişlerdir.²¹³ Bu bakımdan dinler arası diyalog veya yakınlaşma söyleminden bu dinlerin müntesipleri arasında meydana gelmesi meşru olan birtakım münasebetler kastedilirse böyle bir diyalog veya yakınlaşmanın İslâm hukuku çerçevesinde kalmak şartıyla câiz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu söylemden dinî inanç, ilke veya amel konularında bir yakınlaşma, diğer dinlerin inançlarına ve kutsallarına tazimde bulunma veya değer atfetme gibi hususlar kastedilirse böyle bir diyalog ya da yakınlaşmanın câiz olmadığına görüş birliği vardır. Bu konuda fakihlerin görüş birliği içinde olmaları İslâm dininin diğer dinlere bakışının doğal bir sonucudur.

Değerlendirme: Karadâvî'nin de ifade ettiği gibi, dinler arası diyalogun mümkün olup olmadığını söyleyebilmek için dinler arası diyalog söylemiyle kastedilenin ne olduğunun anlaşılması gerekir. Şayet diyalogdan kastedilen İslâm'ın inanç ve amelle ilgili hükümlerinden taviz vererek veya batıl dinlerin bazı inanç ve değerlerini güzel görerek diğer din mensuplarıyla bir yakınlık kurmaksa böyle bir diyalog câiz olmayacaktır. Zira İslâm'ın inanç esaslarından birini veya hepsini kısmen ya da tamamen reddetmek, kişinin İslâm dininden çıkmasına sebep olur.²¹⁴ Kişiyi İslâm dairesinden çıkaracak bir eylem, adı ne olursa olsun câiz değildir. Allah Teâlâ dinini tamamlamış ve din olarak yalnızca Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm'a razı olmuştur.²¹⁵ Bu anlamda başka dinlerin inançlarını doğru kabul etmek,

²¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, thk. Muhammed 'Azîz Şems - Nebîl b. Naşşâr es-Sindî (Riyad; Beyrut: Dâru 'Atâ'âtî'l-İlm; Dâru İbn Hâzm, 1442/2021), 1/293.

²¹³ el-Mâverdi, *el-Hâvî*, 3/65; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl ve's-şerh ve't-tevcih ve't-ta'lîl fî mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Dr. Muhammed Haccî ve Âharûn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/212; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/486-487; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik ve Hâşiyetü's-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Maţba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 6/30.

²¹⁴ el-Bakara 2/85.

²¹⁵ el-Mâide 5/3.

bu inançlara saygı duymak veya değer atfetmek İslâm’a aykırıdır. Bununla birlikte İslâm, gayrimüslimlerle Müslümanların ilişkilerini tamamen koparmamış, bilakis birtakım düzenlemeler ve sınırlamalar getirmiştir. İslâm’ın Allah katında geçerli tek din olması, tüm insanlığın İslâm’ı kabul ederek ebedi kurtuluşa erecek olması, bu ümmetin insanlara iyiliği emredip onları kötülükten sakındıran ve insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olması²¹⁶ Müslümanlara tüm insanları İslâm’a davet etme görevini yüklemektedir. Bu görevin icrasında müsamahakâr davranmak, her zaman adaletli olmak,²¹⁷ her hak sahibine hakkını vermek²¹⁸ de İslâm’ın belirlediği ilkelerdendir. Tüm bunlardan hareketle, onların inançlarına herhangi bir değer atfetmeden onları İslâm’a davet ve İslâm’ın kabul ettiği ortak değerleri temin etme ve yaşatma konularında gayrimüslimlerle yardımlaşılmasında bir sakınca olmayacağı açıktır. Ancak böyle bir hareketi, batıl dinleri meşru gösterme anlamına gelecek şekilde dinler arası diyalog veya yakınlaşma olarak isimlendirmenin doğru olmayacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu münasebetlerin, Müslümanlarda gayrimüslimlerin ahlak ve yaşam tarzlarına özentî oluşturmayacak şekilde organize edilmesi gerekir.

Karadâvî’nin, gayrimüslimlerle bazı münasebetlerin kurulmasında hafifletici nedenler olarak zikrettiği sebeplerden birincisi olan “İnsanların farklı inançlara sahip olmasının Allah’ın iradesiyle olduğu ve bunda bir hikmet vardır.” ifadesinin cebrî anlam içeren bir görüş olmadığı düşünülmektedir. Şöyle ki insanların farklı inançlara sahip olmaları ilâhî imtihanın bir sonucudur. İyi-kötü, hayır-şer ve güzel-çirkin her şeyin Allah’ın iradesiyle olduğunda şüphe yoktur. Ancak insanların hak veya batıl inanca sahip olmaları onların tercihlerini ve bu tercihlerindeki hak ve sorumluluklarını ortadan kaldırmaz.

Karadâvî’nin bu fetvası, ortaya koyduğu gerekçe ve hüküm açısından Müslüman azınlıklarla sınırlandırılmayıp bütün Müslümanları kapsayacak mahiyettedir. Çünkü bu fetvada ortaya konulan gerekçeler azınlıklara has durumlarla ilgili değildir. Bu bakımdan fetvası, azınlıklar fıkının Müslüman azınlıklara has olacağı şeklindeki kendi ilkesiyle örtüşmemektedir.

²¹⁶ Âl-i İmrân 3/19, 85, 110.

²¹⁷ en-Nahl 16/125, 90.

²¹⁸ el-Buhârî, “Şavm”, 50 (No. 1867).

2.1.2. Cuma Namazının Vakti

Soru: Kış aylarında öğle vaktinin dar olması veya iş ve okul gibi nedenlerle cuma namazı kılmaya fırsat bulunamaması durumunda cuma namazı öğle vaktinden önce ya da sonra kılınabilir mi?

Fetva: Karadâvî, cumhura göre cuma namazı vaktinin öğle namazı vakti olup onların bu vaktin haricinde kılınmasını câiz görmediklerini aktardıktan sonra Hanbelî mezhebinin cuma namazı vaktinin başlangıcı olarak cumhurdan daha erken bir vakti, Mâlikîlerin ise cuma namazının son vakti olarak cumhurdan daha geç bir vakti kabul ettiğini aktarır. Buna göre Hanbelî fakihlerden bazıları cuma namazı vaktinin bayram namazı vaktiyle başlayıp öğle namazı vaktinin sonunda bittiğini, bazıları ise zevalden önce altıncı saatte²¹⁹ başladığını belirtmiştir. Mâlikî fakihler arasında ise cuma namazı vaktinin güneşin batışıyla ve güneşin batışından biraz öncesinde son bulduğu şeklinde iki görüş vardır.²²⁰

Bu bağlamdaki mezhepler arası ihtilaftan hareketle Karadâvî, İslâm coğrafyası dışında yaşayan Müslümanların, ihtiyaç durumunda farklı mezheplerin ruhsatlarından yararlanabileceklerini belirtir. Ona göre bazı gayrimüslim ülkelerde Müslümanların içinde bulunduğu şartlar, cuma namazının öğle vakti içinde eda edilmesini imkansız hale getirebilmektedir. Bu gibi durumlarda Hanbelî mezhebine mensup bazı fakihlerin zevalden önce, hatta zaruret halinde bayram namazı vaktinde cuma namazı kılınabileceğine dair görüşleri esas alınabilir. Aynı şekilde bazı Mâlikî fakihlerin güneşin batışına kadar cuma namazının eda edilebileceği yönündeki ictihadları da dikkate alınabilir. Zira cuma namazı, bireysel olarak dinî şuuru canlı tutmanın yanı sıra Müslümanlar arasında sosyal dayanışmayı güçlendirme gibi maslahatlar içerir. Bu maslahatlar, vakit konusundaki esnekliğin zaruret halinde meşru görülmesini mümkün kılar. Dolayısıyla mevcut şartların elverişsizliği, mezhepler arası farklı görüşlerin maslahat ekseninde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.²²¹

Karadâvî'nin bu bağlamda sunduğu deliller şunlardır:

²¹⁹ Karadâvî, öğle vaktinin başlangıcının saat 12 olduğundan hareketle altıncı saatin öğleden önce 11'den başladığını söylemektedir.

²²⁰ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 72-75.

²²¹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 75-76.

1. Hanbelî fakihi İbn Müflih'e göre; cuma namazının vakti bayram namazı vaktidir. Çünkü Abdullah b. Sîdân "Ebû Bekir ile cuma namazı kıldım, hutbe ve namaz günün yarısından önceydi. Ömer ile cuma namazı kıldım, hutbe ve namaz 'gün yarı oldu' diyebileceğim vakte kadar sürdü. Osman ile cuma namazı kıldım, hutbe ve namaz 'güneş batıya yöneldi' (veya gün bitti) diyebileceğim vakte kadar sürdü. Bunu ayıplayan veya eleştiren hiç kimseyi görmedim."²²² demiştir. İbn Müflih, bu hadisin Dârekutnî tarafından rivayet edildiğini ve Ahmed b. Hanbel tarafından delil olarak kullandığını ifade eder. Ayrıca, hadisin İbn Mes'ûd'dan da nakledildiğini belirtir.²²³

2. İbn Kudâme, cuma namazının zevalden önce altıncı saatte kılınabileceğinin delillerini sayarken, Hırakî'nin "Şayet cuma namazını zevalden önce altıncı saatte kılsalar yeterli olur."²²⁴ sözünü şerh beyanında "Bazı nüshalarda beşinci saat olarak yazılmış olsa da doğru olan altıncı saattir. Hırakî'nin sözünden anlaşıldığına göre de altıncı saatten önce kılınması câiz değildir." der. Bunun yanında İbn Kudâme'nin meseleyi ele alırken zikrettiği görüşler arasında sahâbeden bazılarının cuma namazını zevalden önce kıldıkları,²²⁵ bazı Hanbelî fakihlerin cuma namazının bayram namazı vaktinde kılınmasının câiz olduğunu söyledikleri,²²⁶ Hz. Peygamber'in cuma namazını Hatîm'in gölgesinde kıldırıldığına dair rivayet,²²⁷ cuma gününün bayram olduğuna dair rivayetler ve bu rivayetler sebebiyle cuma namazının bayram namazı vaktinde kılınabileceğine dair görüşler²²⁸ bulunmaktadır.²²⁹

²²² Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004), 2/330.

²²³ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/150.

²²⁴ Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Hırakî, *el-Muhtaşar* (b.y.: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1413/1993), 32.

²²⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âḡâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruṣd, 1409), 1/444.

²²⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'liḡu'l-kebîr*, 3/294.

²²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. el-Baḡterî el-Bağdâdî İbnü'l-Baḡterî, *el-Mecmû' fihî Muşannefâtü Ebî Ca'fer İbni'l-Baḡterî*, thk. Nebîl Sa'du'd-Din Cerrâr (Beyrut: y.y., 1422/2001), 241.

²²⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa' (Rivâyetü Ebî Muş'ab)*, thk. Beṣṣâr 'Avvâd Ma'rûf - Maḡmûd Ḥalîl (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412), "Cumâ", 452 (1/173); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muşannef* (Dâru't-Te'sîl, 2013), 3/447; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 1/144; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İḡâmetü's-şalavât ve's-sünnetü fihâ", 166 (1310-1312).

²²⁹ İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 3/239-241.

3. Bazı Mâlikî fakihler, cuma namazının son vaktini cumhura göre daha geç tutar. İbnü'l-Kâsım, cuma namazının güneş batıncaya kadar kılınabileceğini, hatta cuma namazını tamamlayamayacak kadar az bir vakit kalması durumunda cuma namazının güneşin batışından sonra tamamlanabileceğini söyler. Sahnûn, güneşin batışından önce hutbe, cuma namazı ve ikinci namazının eda edilebileceği bir vakte kadar cuma namazının kılınabileceğini söyler. Bazı Mâlikî fakihler ise isfirâr vaktine kadar kılınabileceğini söyler. İbnü'l-Mâcişûn'a göre ise cuma namazının son vakti ikinci vaktinin girişidir.²³⁰

Mezheplerin Görüşleri: Karadâvî'nin delillerini incelemeden önce mezheplerin konuyla ilgili görüşlerinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Çünkü Karadâvî bu fetvasını fakihlerin görüşleri arasından tercihte bulunarak vermiştir. Cuma namazının vaktiyle ilgili mezheplerin görüşleri şöyledir:

Hanefilere göre cuma namazının vakti öğle vaktidir. Cuma namazının zevalden önce kılınması câiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber, Mus'ab b. Umeyr'i (r.a.) Medine'ye gönderdiği zaman ona güneş tepeden batıya doğru meylettiği zaman insanlara cuma namazını kıldırmasını emretmiştir. Cuma namazı ikinci vakti girene kadar kılınmadığında düşer, kaza edilemez. Onlara göre cuma namazının ikinci vaktinde kılınabileceğine dair İmam Mâlik'in sözü fasittir. Çünkü cuma namazı nas ile öğle namazının yerine konulmuştur. Bundan dolayı cuma namazının vakti öğle namazı vaktidir ve bu vaktin dışında kılınması meşru değildir.²³¹ Zira cuma namazının kılınmasıyla öğle namazının sorumluluğu düşmektedir.²³²

Cuma namazı vaktinin öğle namazı vakti olduğu konusunda Hanefiler görüş birliği içindedir. Hanefilere göre bu görüş, sahâbe ve tâbiînin çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Cuma namazının zevalden önce de kılınabileceğini ifade eden Abdullah b. Sîdân'ın rivayeti kabul edilemez. Çünkü bu hadisi rivayet edenler zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Abdullah b. Sîdân'ın zayıf râvi olduğunun ittifakla sabit olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu rivayet muteber değildir. Câbir (r.a.) hadisinde, bahsedilen cuma namazının kılınması ve develerin suya götürülmesi işlerinin her ikisinin de başlangıç vaktinin zeval olduğu haber verilmektedir. Yani

²³⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fıkḥ)*, thk. Muḥammed Ḥaccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2/331-332.

²³¹ el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/268-269.

²³² Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kahire: Maṭba'atu'l-Halebî, 1356/1937), 1/82.

zevalde, önce cuma namazı kılınmakta, namazdan sonra da develer sulamaya götürülmektedir. Seleme (r.a.) hadisi de İbn Sîdân rivayetine karşı bir delildir. Çünkü Seleme (r.a.) hadisi duvarın gölgesinin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis duvarın gölgesinin gölgelenebilecek kadar çok olmadığını ifade eder. Ayrıca bu rivayetten daha sahih olan “Gölge arardık.” şeklinde gölgenin varlığını açıkça belirten rivayet bulunmaktadır. Bunun yanında Medine’nin duvarlarının kısa olduğu, dolayısıyla zeval anında gölgelenebilecek kadar çok gölgesinin olmadığı ve ancak zevalden uzun bir süre sonra gölgelenebilecek kadar bir gölgeye sahip olduğu bilinmektedir. Sehl (r.a.) hadisi ise sahâbenin cuma günü kaylûleyi ve yemeği cuma namazı sonrasına bıraktıkları anlamındadır. Sahâbe, Hz. Peygamber’in Hz. Enes’e söylediği “Güneş meyledince insanlara cuma namazını kıldır!” sözü sebebiyle kaylûleyi ve yemeği cuma namazı sonrasına bırakarak cuma namazını ilk vaktinde kılmayı güzel görürdü.²³³ Sonuç olarak Hanefîler, cuma namazının öğle namazı vakti dışında kılınabileceğine dair rivayetlerin ya zayıf olduğunu ya da aksini söyleyenlerin anladığı gibi olmadığını ifade ederek cuma namazı vaktinin yalnızca öğle namazı vakti olduğunu belirtmişlerdir.

Mâlikîlere göre cuma namazının ilk vakti öğle vaktidir. Zevalden önce kılınması câiz değildir.²³⁴ Cuma namazının son vakti konusunda ise Mâlikî fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cuma namazının son vaktinin güneşin batışı olduğunu söyleyenler olduğu gibi son vaktin; a- ikinci vaktinin girişi, b- güneşin batışına hutbenin okunup cuma ve ikinci namazının kılınabileceği bir vakit kalıncaya kadarki zaman, c- isfîrâr vakti olduğunu söyleyenler de vardır.²³⁵ Ancak Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre cuma namazı güneşin batışına kadar kılınabilir.²³⁶

Şâfiî mezhebinde cuma namazı vakti öğle namazı vakti ile aynıdır. Onlara göre cuma namazı zevalden önce kılınırsa zevalden sonra iade edilmesi gerekir. Hz.

²³³ Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/2000), 3/51-52.

²³⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *el-Kâfi fî fîrû’i’l-Mâlikîyye*, thk. Muḥammed Muḥammed ‘Aḥîd (Riyad: Mektebetu’r-Riyâdî’l-Ḥadîse, 1400/1980), 1/250.

²³⁵ el-Karâfi, *eż-Zaḥîre*, 2/331-332.

²³⁶ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/239; Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz b. Ömer b. Avd es-Sülemî ed-Demîrî, *Taḥbîrû’l-muḥtaşar* (Merkezu’n-Nüceybeviyye li’l-Maḥtûât ve Ḥıdmeti’t-Turâs, 2013), 1/486.

Peygamber'den nakledilen rivayetler Hz. Peygamber'in cuma namazını zevalden sonra kıldığını göstermektedir. Ayrıca cuma namazı kısaltılmış öğle namazıdır. Dolayısıyla ancak kısaltılmış namazın tamamlanabileceği bir vakitte kılınmasının câiz olması gerekir. Seleme b. Ekva'dan (r.a.) rivayet edilen hadis Hz. Peygamber'in cuma namazını zevalden önce kıldığına delalet etmez. Çünkü yaz aylarında Hicaz bölgesinde güneş tepeden batıya meylettiğinde Medine'nin duvarlarının gölgesi ya hiç oluşmaz ya da çok az bir gölge oluşur.²³⁷ Ayrıca cuma namazı kaza edilemez. Bu bağlamda vakit cuma namazı kılınmayacak kadar daralsa veya cuma namazı kılınırken öğle vakti çıksa öğle namazının kılınması vacip olur.²³⁸

Hanbelî mezhebine göre cuma namazının zevalden sonra kılınması müstehaptır. Çünkü Hz. Peygamber cuma namazını zevalden sonra kılmıştır. Hz. Peygamber yaz mevsiminde de kış mevsiminde de hep bir vakitte kılmıştır. O vakit de zevalden sonradır.²³⁹ Âlimlerin çoğunluğu cuma namazının vaktinin öğle vakti olduğunu söylese de Hanbelîlere göre zevalden önceki saate denk gelen altıncı saatte de kılınabilir. Onlara göre altıncı saatte kılınabilmesinin câiz olmasının hem sünnetten hem de icmâdan delili vardır. Sünnetten delili Câbir, Sehl ve Seleme (r.a.) hadisleridir. İcmâdan delil ise Abdullah b. Sîdân'ın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile cuma namazını zevalden önce kıldığı ve kimsenin buna itiraz etmediği rivayetidir. Hanbelîlere göre tüm bunlar zevalden sonra kılmak evlâ olsa da cuma namazını zevalden önce altıncı saatte kılmanın da câiz olduğunu göstermektedir. Ancak altıncı saatten önceki bir vakitte kılınması câiz değildir.²⁴⁰

Değerlendirme: Karadâvî'nin sunduğu delillerin tetkiki:

1. Karadâvî'nin sunduğu birinci delil Hanbelî fakihi İbn Müflih'in, Abdullah b. Sîdân rivayetine istinaden cuma namazının bayram namazı vaktinde de kılınabileceğini söylemesidir. Ne var ki hem bu rivayetin hem de râvisi Abdullah b. Sîdân'ın zayıf olduğu hususunda ilgili rivayeti aktaranlar görüş birliği içerisinde.²⁴¹ Bu rivayetin zayıf olmasının yanı sıra cuma namazı vaktinin öğle

²³⁷ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/428.

²³⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, thk. 'İvâd Kâsım Aḥmed 'İvâd (b.y.: y.y., 1425/2000), 47.

²³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/159-160.

²⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/239-241.

²⁴¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Hulâşa fî eḥâdîsi'l-aḥkâm*, thk. Ḥuseyn İsmâ'il el-Cemel (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1418/1997), 2/773.

namazı vakti olduğunu bildiren delaleti açık sahih hadislerle de aykırı bulunmaktadır. Sika râvinin rivayetine aykırı olan zayıf rivayet ise münker olup hüccet değeri taşımaz.²⁴²

2. Karadâvî'nin ikinci delili, bir başka Hanbelî fakihî olan İbn Kudâme'nin zikrettiği konuyla ilgili görüşlerdir. İbn Kudâme, konuyu ele alırken cuma namazının vaktiyle ilgili ortaya atılan pek çok görüşü zikretmiştir. Ancak cuma namazının zevalden önce yalnızca altıncı saatte kılınmasının câiz olup daha öncesinde câiz olmadığını ifade ederek altıncı saatten önce kılınabileceğine dair görüşlerin muteber olmadığını, doğru olanın zevalden önce yalnızca altıncı saatte kılınabileceği görüşü olduğunu belirtmiştir. Gerekçe olarak da ibadet vakitlerinin ancak nas veya nas yerine geçen bir delille belirlenebileceğini ve altıncı saatten önce kılınabileceğine dair böyle bir delilin bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Kudâme'ye göre genel olarak deliller cuma namazı vaktinin öğle namazı vakti olduğunu gösterse de zevalden önce altıncı saatte kılınabileceğine dair delilin varlığı zevalden önce altıncı saatte kılmayı da câiz kılmaktadır. Zevalden önce altıncı saatin dışında herhangi bir vakitte kılmak ise câiz değildir.²⁴³

Karadâvî'nin fetvası, azınlıklar fıkhiyla ilgili kendisinin ortaya koyduğu bazı ilkelerle çelişmektedir. Örneğin; Karadâvî bazı âlimleri, âlimlerin çoğunluğunun kabulünün aksine davranıp zayıf hadislerle dayanarak fetva vermekle eleştirirken²⁴⁴ bu fetvasında, rivayet eden herkesin zayıf olduğunu söylediğinin belirtildiği Abdullah b. Sîdân rivayetini delil almıştır. Azınlıklar fikhında iki delil arasında tercihte bulunurken en kuvvetlisini esas alacağını söylerken²⁴⁵ bu fetvasında pek çok kuvvetli delilin varlığına rağmen zayıf bir delili tercih etmiştir.

Öte yandan Karadâvî, fakihlerden nakilde bulunurken bazen onların görüşlerini veya sundukları delilleri onların söylediklerinin aksini vehmettirecek şekilde aktarmaktadır. Bu fetvada cuma namazının bayram namazı vaktinde veya altıncı saatten önce kılınabileceğine dair İbn Kudâme'nin aktardığı görüşleri sanki İbn Kudâme bu görüşlerin muteber olduğunu söylüyormuş gibi aktarmıştır. Oysa İbn

²⁴² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nûreddîn 'İtr (Dimaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1406/1986), 80-81.

²⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/241.

²⁴⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 37-38.

²⁴⁵ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 41.

Kudâme, zevalden önce altıncı saatten önce kılınabileceğini ifade eden görüşlerin muteber olmadığını ve mezhebin genel kabulünün de bu görüşlerin aksine olduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁴⁶

Karadâvî, azınlıklar fıkında varlığını zorunlu kabul ettiği ictihadı tercîhî ve inşâî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Fıkıh mirasında mevcut görüşlerden birini seçerek yapılan ictihadı tercîhî-intikâî ictihad, yeni bir ictihad şeklindeki ictihadı ise inşâî-ibdâî ictihad olarak isimlendirmiştir.²⁴⁷ Ancak onun bu fetvadaki ameliyesi, klasik fıkıhtaki telfike tekabül etmektedir. Şöyle ki cuma namazının başlangıç vakti olarak Hanbelî mezhebinin görüşünü, bitiş vakti olaraksa Mâlikî mezhebinin görüşünü kabul etmiştir. Böylece cuma namazının, zevalden öncesi ile güneşin batışı arası bir vakitte hatta zaruret halinde bayram namazı vaktinde kılınabileceğini söylemiştir. Bu ise fakihlerin görüşlerinin birleştirilmesiyle ortaya çıkan ve bu şekliyle hiçbir fakihe nispet edilemeyen bir görüştür. Bununla birlikte Karadâvî'nin azınlıklar fıkında bulunmasını gerekli gördüğü ictihad türlerinden birinin altına sokulacak olursa inşâî-ibdâî ictihad kapsamında değerlendirilebilir. Her ne kadar tercihini mezheplerin görüşlerinden hareketle oluştursa da mezheplerden birinin görüşünü tercih etmeyip birden fazla mezhebin görüşünü birleştirmesi, onun yeni bir ictihadda bulunduğu anlamına gelir.

Sonuç olarak Karadâvî'nin cuma namazının vaktiyle ilgili fetvası telfik ürünüdür. Genel anlamda hadisler ve mezhepler bağlamında delile dayalı olmakla birlikte çoğunluğun benimsediği görüşün delilleri karşısında fetvaya dayanak oluşturacak nitelikte muteber delile dayanmadığı söylenebilir. Delile dayalı olduğu nokta, Mâlikî mezhebine istinaden söylediği cuma namazının güneşin batışına kadar kılınabileceği ve Hanbelîlere istinaden söylediği zevalden önce altıncı saatte kılınabileceği görüşüdür. Ancak namaz vaktinin oluşmaması veya iş yoğunluğu gibi gerekçelerle cuma namazının bayram namazı vaktinde kılınabileceği yönündeki fetvası, sağlam bir delile dayanmamaktadır. Bununla birlikte cuma namazı mükellefiyetini düşüren mazeretler bellidir. Vaktin oluşmaması ve çalışma hayatının yoğunluğu cuma namazı sorumluluğunu düşürecek veya cuma namazının, vaktinin dışında kılınmasını gerektirecek mazeretler içerisinde yer almamaktadır. Öte yandan

²⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/241.

²⁴⁷ el-Karadâvî, *fî Fıkhî 'l-eğalliyâtî 'l-müslime*, 40-41.

cuma namazı kaza edilebilen namazlardan değildir. Vaktinde kılınamaması halinde kaza edilmeyip o günün öğle namazı kılınır.²⁴⁸ Vaktin oluşmadığı yerlerde namaz vakitlerinin, vaktin olduğu en yakın yerin namaz vakitleri esas alınarak vb. takdir yöntemleriyle belirleneceği yönünde görüşler bulunmaktadır.²⁴⁹ Dolayısıyla Karadâvî'nin, vaktin oluşmadığı yerlerde yaşayan veya çalışma hayatı yoğun olan Müslüman azınlıkların cuma namazını bayram namazı vaktinde kılabilceklerine dair fetvası şâz bir fetvadır. Teysir ilkesini şer'î sınırlarına aykırı şekilde kullanması, bu ilkenin kapsamını aşan bir duruma yol açmaktadır.

2.1.3. Yaz Aylarında Akşam ve Yatsı Namazının Cem'i

Soru: Yaz aylarında bazı ülkelerde yatsı vakti gece yarısına hatta daha ileri bir vakte kadar gecikebilmekte veya yatsı vakti için belirlenen şer'î alâmet oluşmamaktadır. Bu durumda akşam ve yatsı namazlarını cem etmenin hükmü nedir?

Fetva: Karadâvî fetvasında, namazın farz olduğunu ve belli vakitlerde kılınması gerektiğini²⁵⁰ ifade ederek söze başlar. Devamında namaz vakitlerinin amelî sünnetle sabit olduğunu ve Müslümanların günümüze kadar bu vakitlere riayet etmeleri sebebiyle tevatür derecesine ulaştığını belirtir. Hiçbir namazın mazeretsiz olarak bu vakitler dışında kılınmasının câiz olmadığını söyler. Ancak sefer, yağmur vb. birtakım mazeretlere binaen iki namazın cem edilmesinin meşru olmasını da dinde kolaylık kapsamında değerlendirir. İhtiyaca binaen namazların cem edilmesini meşru kılan birtakım hadisleri delil olarak sunar ve bu hadislerin delaletinin gayet açık olduğunu ifade eder. Ardından âlimlerin ihtilafına rağmen namazların cem edilmesini mutlak anlamda meşru kılan sahih hadisin mevcut olduğunu söyler. Bu sahih hadisin, bir sahâbî tarafından rivayet edilip uygulandığını, diğeri tarafından da onaylandığını belirtir. Netice olarak tüm bunların kuzey Avrupa'da yatsı vaktinin gece yarısına hatta daha geç vakte kadar uzadığı yaz aylarında akşam ve yatsı namazlarının akşam vaktinde cem edilmesinin cevazına delil olduğunu belirtir.

Karadâvî “İnsanların erken saatte işe gitmeleri bekleniyorken biz onları yatsıyı vaktinde kılmak adına seher vaktinde namazla nasıl sorumlu tutalım!”

²⁴⁸ Hayreddin Karaman, “Cuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/2-4.

²⁴⁹ “45.Enlemin Ötesinde Namaz Vakitleri”, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri> (Erişim 10 Kasım 2024).

²⁵⁰ en-Nisâ 4/103.

şeklinde bir itiraz yönelterek bunun onları zora sokmak olduğunu, zorluğun da bu ümmetten kaldırıldığını ifade eder. Hatta bu ülkelerde çalışanların gündüz vaktinin çok kısa olup işyerinde namazları vaktinde kılmanın zor olması ve ancak zorluk çekerek namazları vaktinde kılabilecek olmaları sebebiyle kış aylarında da namazları cem etmelerinin câiz olduğunu söyler.²⁵¹

Karadâvî'nin bu fetvasıyla ilgili sunduğu deliller şunlardır:

1. İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber'in korku veya yolculuk hali olmaksızın öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem ederek kıldığını söylemiştir. Bir başka rivayette ise İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber'in Medine'de korku veya yağmur hali olmaksızın öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem ederek kıldığını söylemiş, bunun üzerine kendisine Hz. Peygamber'in bunu hangi amaçla yaptığı sorulunca "Ümmetine zorluk vermemeyi istedi." cevabını vermiştir. Bu konuda gelen Abdullah b. Şakîk rivayeti ise şöyledir: "İbn Abbas bir gün ikindi namazından sonra bize hutbe verdi. Bu hutbe güneş batıp yıldızlar görünene kadar devam etti. İnsanlar 'Namaz! namaz!' diye söylenmeye başladılar. Benî Temîm'den bir adam İbn Abbas'a gelerek 'Namaz! namaz!' dedi. Bunun üzerine İbn Abbas 'Bana sünneti mi öğretiyorsun? Ben Resulullah'ın öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem ettiğini gördüm' dedi. İbn Abbas'ın bu sözü içime sinmedi ve Ebû Hüreyre'ye gidip bunu ona sordum. Ebû Hüreyre de İbn Abbas'ın söylediğini tasdik etti."²⁵²

Karadâvî bu rivayetin, ihtiyaca mebni olarak namazların cem edilmesinin câiz olduğunu açıkça gösterdiğini ifade eder.²⁵³

2. Hattâbî, bu hadisi fukahânın çoğunun senedindeki Habîb isimli râviden dolayı rivayet etmediğini ancak İbn Münzir'in bu hadisi pek çok hadis âliminden rivayet ettiğini söylemiştir. O, Ebû Bekir el-Kaffâl'i bu hadisi İshak el-Mervezî'den rivayet ederken işittiğini belirtmiştir. Yine İbnü'l-Münzir'in bu hadisle ilgili olarak "Bu hadisteki durumu herhangi bir özre hamletmenin anlamı yok. Çünkü İbn Abbas

²⁵¹ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eqalliyâtî'l-müslime*, 77-79.

²⁵² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955), "Şalâtü'l-müsâfirîn ve kaşruhâ", 50, 57 (1/490-491); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "Şalât", 273 (No. 1210, 1211); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Sefer", 4; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan 'Abdulmun'im (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), "Kıyâmu'l-leyl ve ta'avvü'u'n-nehâr", 122 (No. 1586, 1587).

²⁵³ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eqalliyâtî'l-müslime*, 78.

bu hadisteki illeti bildirmiştir. O illet de Hz. Peygamber'in ümmete zorluk olmamasını istemesidir.” dediğini nakletmiştir. İbn Sîrîn'in, ihtiyaç veya herhangi bir durumda adet haline getirilmedikçe iki namazı cem etmede bir sakınca görmediğini aktarmıştır.²⁵⁴ İbn Kudâme, İbn Şübrüme'nin de İbn Sîrîn ile aynı görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁵⁵

3. Hafız İbn Hacer'in dediğine göre ulemeden bir grup yukarıda zikredilen hadislerin zahirini esas alarak adet haline getirmemek şartıyla ihtiyaca binaen mutlak olarak hazarda namazların cem edilmesine cevaz vermiştir. İbn Sîrîn, Rebîa, Eşheb, İbnü'l-Münzir ve Kaffâl el-Kebîr bunlardan bazılarıdır. Hattâbî de Ehl-i hadisten bir gruptan bu görüşü²⁵⁶ nakletmiştir.²⁵⁷

Mezheplerin Görüşleri: Namazların cem'i konusunda fakihlerin görüşlerine bakıldığında mezhepler arasında görüş ayrılığının olduğu görülür. Hanefilere göre namazların cem'i yalnızca Arafat ve Müzdelife'de câizdir. Hz. Peygamber'in Arafat ve Müzdelife'de namazları cem ettiğinde ittifak vardır. Bunun dışında yolculuk ve yağmur gibi herhangi bir gerekçeyle namazların cem edilmesi câiz değildir. Namazların, muayyen vakitlerinden geciktirilmesi büyük günahlardandır. Bu sebeple namazların muayyen vakitleri dışında kılınması sefer ve yağmur gibi herhangi bir gerekçeyle mubah olmaz. Namazları muayyen vakitleri dışında kılmanın büyük günahlardan olduğunun delili de İbn Abbas'tan rivayet edilen, Hz. Peygamber'in “İki namazı bir vakitte cem eden kimse büyük günahlardan bir kapı açmıştır.”²⁵⁸ ve Hz. Ömer'den rivayet edilen “Namazları cem etmek büyük günahlardandır.”²⁵⁹ sözüdür. Bununla birlikte namazların vakitleri kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi kat'i delillerle sabittir. Bu sebeple haber-i vâhid delil getirilerek namazların vakitlerinin değiştirilmesi câiz değildir. Kat'i delille çelişen ve umûm-u belvâ'da vârid olan haber-i vâhid ancak teville kabul edilebilir. Sefer ve yolculuk gibi mazeretler sebebiyle namazların cem edilebileceğini beyan eden ve kat'i delillerle çelişen haber-

²⁵⁴ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/265.

²⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/137.

²⁵⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 2/24.

²⁵⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 78-79.

²⁵⁸ et-Tirmizî, “Şalât”, 24 (No. 188).

²⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: y.y., 1412/1991), 4/297.

i vâhidin tevili de Hz. Peygamber'in hakikaten değil sureten cem yapmış olmasıdır. Hz. Peygamber'in sefer veya yağmur gibi bir mazeret olmaksızın cem yaptığını belirten İbn Abbas rivayeti de Hz. Peygamber'in sûrî cem yaptığına delalet etmektedir. Nitekim Hz. Ali ve Hz. Enes'in de sûrî cem yaptıktan sonra "Hz. Peygamber bizimle böyle yapmıştı." dedikleri rivayetler arasındadır. Ayrıca sefer ve yağmur gibi mazeretlerin namaz vakitlerini değiştirme konusunda bir etkisi yoktur. Çünkü hiç kimse sefer veya yağmur sebebiyle sabah ve öğle namazlarının cem edilebileceğini söylememiştir. Dolayısıyla sefer ve yağmur mutlak anlamda cem için ruhsat olsaydı bu namazlarda da cem yapılması ve bu bilginin bize kadar ulaşması gerekirdi.²⁶⁰

Cumhur, bazı mazeretler sebebiyle Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem edilmesinin câiz olduğu görüşünü benimser. Mâlikîler arasında cem'in cevazının sebepleri ile ilgili farklı kabuller bulunmaktadır. Mâlikî fakihlerden cem'in sebeplerini sefer, yağmur ve hastalık olmak üzere üç sebeple sınırlayanlar olduğu gibi²⁶¹ bu sebepleri sefer, yağmur, hastalık, korku, Arafat'ta vakfe ve Müzdelife'ye iniş şeklinde altıya çıkaranlar da vardır. Hatta korku, sefer vs. herhangi bir sebep olmaksızın namazları cem etmenin câiz olduğu görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır.²⁶² Şafîilere göre namazların cem edilebilmesini câiz kılan sebepler sefer ve yağmurdur.²⁶³ Hanbelîler ise sefer, yağmur, soğuk gecelerde şiddetli rüzgar ve hastalık sebebiyle namazların cem edilmesini câiz görürler.²⁶⁴ Ancak ikamet halinde mazeret olmaksızın namazların cem edilmesinin câiz olmadığına icmâ vardır.²⁶⁵

Değerlendirme: Fakihler, namazların cem edilmesini belli mazeretlerle sınırlandırmaktadır. İkamet halinde namazların cem edilmesini ihtiyaca binaen câiz görenler de namazları cem etmeyi adet haline getirmemeyi şart koşarlar.²⁶⁶ Karadâvî ise bu fetvasında yatsı namazı vaktinin şer'î alametinin oluşmaması veya yatsı

²⁶⁰ el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/126-127.

²⁶¹ ed-Demîrî, *Tahbîrû'l-muhtaşar*, 1/475-485.

²⁶² el-Karâfî, *ez-Zağîre*, 2/373-375.

²⁶³ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/392-397; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 45-46.

²⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/127-136.

²⁶⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-İlmi, 1425/2004), 1/182.

²⁶⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 5/219.

vaktinin çok geç girmesi ya da kış aylarında gündüzlerin kısa olması sebebiyle çalışanların namazları kolayca kılmalarına imkan tanıma gibi gerekçelerle namazları cem etmenin câiz olduğunu söylemektedir. Karadâvî'nin fetvasında zikrettiği sebeplerden ilk ikisi, namazların cem'ini câiz kılan sebeplerden olmaktan ziyade vaktin oluşmadığı yerlerde namaz vakitlerinin belirlenmesi ile ilgili farklı bir konudur. Vaktin oluşmadığı yerlerde, muteber takdir yöntemlerinden biriyle vakit belirlenmeli ve namazlar buna göre kılınmalıdır. Bu, namazları vaktinde eda etmenin gereğine daha uygundur.²⁶⁷ Çünkü namazlarda aslolan kendi vakitleridir. İlgili vakit takdîrî olarak belirlendiğinde öncelikle bu vakitlerde kılmanın imkanı aranmalıdır.

Karadâvî'nin kış aylarında gündüzlerin kısa olması sebebiyle namazların cem edilebileceğini söylemesi ise birkaç açıdan problemlili gözükmemektedir. Şöyle ki çalışma hayatı gündelik hayatın bir parçasıdır. Namazların belli vakitlerde emredilmesi, Şâri' Teâlâ'nın gündelik yaşamı dikkate alarak namaz vakitlerini belirlediğini gösterir. Nitekim hiçbir fakih çalışma hayatını, namazların cem'i için bir mazeret olarak görmemiştir. Çalışma hayatı ihtiyaç kabilinden sayılacak olsa dahi ihtiyaca binaen namazların cem'ini câiz görenler cem'i adet haline getirmemeyi şart koşarlar. Karadâvî'nin fetvasında ise yaz aylarında namaz vakitlerinin geç oluşması, namaz vaktinin şer'î alametinin oluşmaması ve kış aylarında gündüzlerin kısa olması sebebiyle namazların cem'ine cevaz verilmekte ve namazların cem'i adet haline getirilmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra herkesin iş yoğunluğu aynı derecede olmaz. Bu sebeple kişiden kişiye değişebilecek bir durumun azınlıkların geneli için mazeret kabul edilmesi ayrı bir sorundur.

Öte yandan Karadâvî bu fetvasını Müslüman azınlıklar için vermektedir. Ona göre azınlıklar için verilen fetvalar azınlık olmayan Müslümanlar için geçerli değildir.²⁶⁸ Vakitlerin oluşmaması çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelerde de görülebilir. Bu durumda Müslüman azınlıklar için mazeret veya ihtiyaç sayılan vaktin oluşmamasını veya gündüzlerin kısa olup çalışanların ancak zorlanarak namazlarını vaktinde kılabilcek olmalarını diğer Müslümanlar için mazeret kabul etmemenin makul bir gerekçesi bulunmayacaktır. Günümüzde Müslümanların önemli kısmı namaz vakitleri gözetilmeden düzenlenen çalışma

²⁶⁷ “45.Enlemin Ötesinde Namaz Vakitleri”.

²⁶⁸ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eḳalliyâtî'l-müslime*, 30.

hayatı içerisinde bulunmakta ve Türkiye ve Rusya gibi ülkelerde kış aylarında iş saatlerinde namaz kılmak zorlaşmaktadır. Vaktin oluşmaması veya gündüzün kısa olması hiçbir Müslümanın elinde olmayan bir şeydir. Dolayısıyla özel şartlara sahip Müslüman gruplar için mazeret sayılan bir durumun aynı durumla muhatap olan diğer Müslümanlar için mazeret kabul edilmemesi tutarlı değildir.

Karadâvî, fetvasını temellendirirken fakihlerin namazların cem'i için mazeret kabul ettiği sebeplere değinmiştir. Bu bağlamda fakihlerin yağmur, rüzgar, çamur vb. birtakım mazeretleri, namazların cem'ini câiz kılan sebeplerden saydıklarını belirtmiştir. Onun, namazların bireysel olarak cem edilmesi konusunda fakihlere dayanarak bu mazeretleri zikretmesi hatalı bir değerlendirmedir. Çünkü fakihler bu mazeretleri camide cemaatle namaz kılacak kimseler için zikrederler.²⁶⁹ İnsanların yağmur, çamur gibi durumlarda her vakit camiye gelmelerinde meşakkat oluşur. Bu sebeple fakihler iki namazı bir vakitte cem ederek olumsuz hava şartlarından kaynaklanan cemaate katılımdaki meşakkati hafifletmeyi hedeflemişlerdir. Dolayısıyla cemaatle namazla ilgili ruhsatların bireysel durumlar için dikkate alınması problem arz eder.

Karadâvî'nin fetvasındaki bir başka sorun namazların muayyen vakitlerle emredilmiş oluşu gibi hakkında açık nas bulunan bir konuda teysir ilkesini açık nassın aksine işletmesi ve şer'an muteber olmayan bir meşakkati teysir için bir gerekçe kabul etmesidir. Açık bir dinî hüküm bulunan konularda, sadece kolaylık prensibine dayanarak hüküm vermekse câiz görülmemektedir.²⁷⁰

Karadâvî'nin bu fetvası, onun azınlıklar fıkında bulunmasını gerekli gördüğü her iki ictehad türünü de barındırmaktadır. Namazların herhangi bir mazeret olmaksızın cem edilebileceğine dair kısmı, tercihi-intikâi ictehadı dayalıdır. Bu konuda İbn Abbas'tan (r.a.) gelen rivayeti tercih etmiştir. Ancak namazların cem edilmesine sebep olacak mazeret konusunda ibdâi-inşâi ictehadı bulunarak çalışma hayatındaki yoğunluğu namazların cem'i için geçerli bir mazeret olarak kabul etmiştir. Bu açıdan onun fetvası, azınlıklar fıkında kendisinin ortaya koyduğu ictehadı yönelik ilkelere uygunluk arz etmektedir.

²⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/133; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 46; el-Karâfî, *eż-Zahîre*, 2/376.

²⁷⁰ Özen, "Meşakkat", 29/358.

Bunların yanı sıra namazların cem'i konusunda gelen tüm rivayetleri pek çok açıdan inceleyen akademik bir çalışmada, cumhurun delil aldığı rivayetlerin sefer sebebiyle dahi namazların hakikaten cem'ine delalet etmeyip sûrî cem'e delalet ettiği tespit edilmiş, Arafat ve Müzdelife dışında cem ile ilgili cumhur tarafından sunulan mazeretler sebebiyle sûrî cem yapmanın başlı başına bir kolaylık olduğu belirtilmiştir.²⁷¹ Hal böyle iken namazları vaktinde kılmak konusunda son derece titiz davranılması, namazların belli vakitlerde kılınmasına yönelik ilâhî emre uygunluk açısından daha isabetli olacaktır.

2.1.4. Zekât Mallarıyla İslâmî Merkezler İnşa Edilmesi

Soru: Avrupa'da yaşayan gurbetçilerin ve okuyan öğrencilerin, İslâmî kimliklerini koruyabilmeleri adına bulundukları şehirlerde İslâm merkezine ihtiyaçları vardır. Bu merkezleri inşa etmek için zekât mallarından faydalanmak câiz midir? Bu merkezler, zekâtın harcanacağı yerler kapsamına girer mi?

Fetva: Karadâvî bu soruya müspet cevap verir ve bunun câiz olduğunu söyler. Ona göre zekâtın harcanacağı yerlerden biri olan fî sebîlillâh/Allah yolunda olanlar²⁷² fakihlerin cumhurunun kabul ettiği şekliyle cihada²⁷³ delalet ettiği gibi bazı fakihlerin benimsediği şekliyle tüm itaat ve maslahat olan tasarruflara da delalet eder. Dolayısıyla mescid, medrese, köprü vb. ibadet veya maslahat olan her şey bu kapsama girer. Müslümanları inançlarından döndürmeye veya dinî hakikatlerden saptırmaya çalışanların bulunduğu gayrimüslim ülkelerde Müslümanları koruma, İslâm'a davet, dinî eğitim vb. gayelerle İslâm merkezlerinin inşasında zekât gelirleri kullanılabilir. Öte yandan hiç şüphesiz günümüzde İslâm merkezleri kurmak cihadın bir çeşididir. İ'lây-ı kelimetullah için savaşılan herkes nasıl "fî sebîlillâh" kapsamına giriyorsa aynı gaye doğrultusunda İslâm'a davet eden ve İslâm'ı öğreten kimseler de bu kapsama girer. Hakkı savunmak için batıl ile mücadele edecek bir merkezin bulunması son derece gereklidir. Zira Allah Teâlâ Müslümanları, Allah yolunda

²⁷¹ Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 31-73.

²⁷² et-Tevbe 9/60.

²⁷³ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısıfî el-Müzenî, *el-Muhtaşar* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8/258; Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: y.y., 1428/2007), 1/168; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen -el-Bağdâdî el-Kelvezânî, *el-Hidâye*, thk. 'Abdulla'tîf Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Faḥl (b.y.: y.y., 1425/2004), 151; ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 1/298.

infaka çağırmakta ve bundan yüz çevirmeleri halinde onları başka bir toplulukla değiştireceğini²⁷⁴ haber vermektedir.²⁷⁵

Mezheplerin Görüşleri: Fakihlerin cumhuruna göre zekâtın verileceği gruplardan biri olan “fî sebîlillâh” ile kastedilenler Allah yolunda cihad edenlerdir. Bazı fakihler hacıların da bu kapsama girdiği görüşündedir.²⁷⁶ Fakihler, mescit, yol, köprü yapımı gibi temlik ifade etmeyen harcamaların zekât gelirlerinden karşılanamayacağını açıkça ifade etmişlerdir. Onlar zekâtta temlikin şart olduğunu, dolayısıyla zekât gelirlerinin bizzat zekâta müstehak gerçek şahıslara verilmesi gerektiğini belirtirler.²⁷⁷ Zekât ayetindeki fî sebîlillâh’ın tüm hayır işlerini ifade etmediğini,²⁷⁸ zekât malının mescid inşası, ölümlerin kefenlenmesi vb. şeyler için kullanılmasının câiz olmadığı hususunda dört mezhep arasında görüş birliği bulunduğunu aktarırlar.²⁷⁹

Değerlendirme: Fakihlerin açıklamaları, zekâtın verileceği yerlerden olan “fî sebîlillâh” kapsamına hakiki şahısların dışında kalan hayır maksatlı tüzel kişiliklerin girmeyeceğini göstermektedir. Karadâvî, kaynak belirtmeksizin bazı fakihlerin Allah’a itaatin yanı sıra bütün hayır işlerinin “fî sebîlillâh” kapsamına girdiğini söylediklerini ifade eder. O, bu noktada cumhurun ve kaynaksız atıf yaptığı fakihlerin görüşünü birleştirerek “fî sebîlillâh” kavramının her iki anlamı da kapsadığını söyler. Bu yorumundan hareketle zekât gelirlerinin irşad faaliyetlerinin yürütüleceği İslâm merkezlerinin inşası için harcanabileceği yönünde fetva verir.

Karadâvî’nin bu fetvası fakihlerin görüşleriyle uyumlu değildir. Teysir-maslahat ekseninde verdiği bu fetva, zekâtın geçerliliği için şart koşulan temliki ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca bu fetva, zekâtın sarf yerlerini beyan eden ayetin siyakına uygunluk arz etmemektedir. Çünkü bu ayet, hak etmedikleri halde sadaka gelirlerinden almak isteyenlerin talebini reddeden ayetten sonra hak eden grupları

²⁷⁴ Muhammed 47/38.

²⁷⁵ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtı'l-müslime*, 80-82.

²⁷⁶ İbn Abdülber, *el-Kâfî*, 1/327-328; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/316-317; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/119.

²⁷⁷ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/346; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/261; el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/39; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/25; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 2/267.

²⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muğhallâ*, 4/275; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ğur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1424/2003), 2/533.

²⁷⁹ Ebü'l-Muzaffer Avnüddin Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî İbn Hübeyre, *el-İfşâh 'an me'âni's-şihâh*, thk. es-Seyyid Yûsuf Aħmed (Beyrut: y.y., 1423/2002), 1/225.

açıklamak üzere nazil olmuştur.²⁸⁰ Zekât gelirlerinin, temliki ortadan kaldıracak şekilde sarf edilebileceği ve “fî sebîlillâh” kavramının hayır-hasenat niteliği taşıyan tüm işleri kapsadığı görüşü son dönemlerde Karadâvî’den önce dile getirilmiş bir görüş olup yanlışlığı delilleriyle ispat edilmiştir.²⁸¹

Karadâvî’nin genel fıkıh alanında kaleme aldığı *Fıkhü’z-zekât* adlı eseri, onun azınlıklar fıkıhı çerçevesinde verdiği bu fetvanın isabetliliği konusunda birtakım tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Özellikle “fî sebîlillâh” kavramına ilişkin yorumu bu bağlamda dikkat çekicidir. Karadâvî, söz konusu eserinde farklı görüşlerin delillerini serdettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

“Zekât ayetindeki fî sebîlillâh ifadesinin anlamı, hayır-hasenat olan her şey değildir. Böyle kabul edilmesi durumunda, ayette zekât verilecek kimselerin belirli gruplarla sınırlandırılmasının bir anlamı kalmamakta ve zekât gelirlerinin verileceği kimseler sınırlandırılması mümkün olmayacak derecede çoğalmaktadır. Bununla birlikte ayette zikredilen fî sebîlillâh dışındaki yedi grup da fî sebîlillâh kapsamına girmekte ve anlamsız bir tekrar meydana gelmektedir. Allah’ın keliması ise bir anlam ifade etmeyen tekrardan münezzehtir. Bu nedenle fî sebîlillâh ifadesinin en doğru anlamı, önceki âlimlerin de benimsediği şekliyle “cihad” olmalıdır. Âlimlerin ileri sürdüğü deliller, bu ifadenin “hayır-hasenat olan her şey” olarak anlaşılmasını reddetmek ve “cihad” olarak kabul etmek için yeterlidir. Ancak ben “cihad” anlamını tercih etmekle birlikte bu kavramın yalnızca askeri cihadla sınırlandırılmasını tercih etmiyorum. Çünkü cihad, silahla olduğu gibi fikri, eğitimsel, sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda da olabilir. Bu sebeple i’lây-ı kelimetullah için olmak şartıyla cihadın her türü için zekât verilebilir.”²⁸²

Zahiren Karadâvî’nin bu yorumu ile azınlıklar fıkıhı kapsamında verdiği fetva arasında çelişki göze çarpmaktadır. Ancak dikkatle bakıldığında *Fıkhü’z-zekât*’ta fî sebîlillâh’ın anlamını cihadla sınırlandırmakla birlikte bu kavrama oldukça geniş bir anlam yüklediği görülmektedir. Azınlıklar fıkıhı bağlamında ise bu geniş anlam daha da ileriye taşınmış, cihadın yanı sıra “hayır-hasenat olan her şey” bu kapsama dahil edilmiştir. Bu durum, Karadâvî’nin *Fıkhü’z-zekât*’ta ortaya koyduğu kendi eleştirisinin azınlıklar fıkıhındaki yorumuna da yöneltilebileceği anlamına gelmektedir. Öte yandan *Fıkhü’z-zekât*’ta verdiği geniş anlam da benzer bir eleştiriye açıktır. Çünkü cihadın kapsamını savaş anlamının ötesinde fikri, sosyal, eğitimsel ve ekonomik gibi birçok alana yaymak, sonuç itibarıyla “hayır-hasenat olan her şey” anlamına yaklaşmakta ve bu bağlamda sınırlandırılmamak açısından pek bir fark kalmamaktadır.

²⁸⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Î-Kur’ân*, thk. ‘Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu’essesetu’r-Risâle, 1420/2000), 14/300-305.

²⁸¹ Muhammed Zâhid Kevserî, *Mağâlât* (Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.), 239-244.

²⁸² el-Karadâvî, *Fıkhü’z-zekât*, 655-657.

Ayrıca zekât gelirlerinin doğrudan kurum, kuruluş, mescid yapımı, İslâm merkezi inşası gibi yerlere verilmesi, temlik şartını yerine getirmediğinden ayette belirtilen hak sahiplerinin doğrudan faydalanmasına engel olur. Bu ise zekâtın asıl maksadı olan muhtaç şahısların ihtiyaçlarının giderilmesi amacına ciddi anlamda zarar verir. Ancak zekât gelirlerinin zekât almaya ehil şahıslara temlik yoluyla verilmesi ve bu şahısların, mülkiyetlerine giren bu gelirleri kendi hür iradeleriyle İslâm merkezlerinin inşası için bağışlamaları hem hak ihlallerini önler hem de zekâtın şer'î maksadına uygun bir çözüm olur. Bunun dışındaki temlik ifade etmeyen harcamaların ise nafil sadakalar ve bağışlar yoluyla temin edilmesi, zekâtın teşrî maksadına daha uygun bir alternatif olarak değerlendirilebilir.

Karadâvî'nin bu fetvası, azınlıklar fikhî kapsamındaki fetvaların yalnızca azınlıklara özgü olduğu iddiasıyla da bağdaşmamaktadır. Çünkü fetvanın hareket noktası azınlıklara mahsus özel bir durum değil doğrudan ayetteki “fî sebîlillâh” ifadesinin kapsamıdır. Şayet zekâtın verileceği yerlerden biri olarak zikredilen “fî sebîlillâh” kavramı; cihadın tüm çeşitlerini ve bu kapsamda hayır-hasenat adına yapılan her şeyi kapsıyorsa, bu hükmün bütün Müslümanlar için geçerli olması gerekir. Zira bu kavram, nassın tüm Müslümanlar için belirlediği bir sınırdır. Aynı kavramı Müslümanların bir kısmı için farklı, diğer kısmı için farklı yorumlamak ise tutarlı bir yaklaşım değildir.

Karadâvî'nin “fî sebîlillâh” kavramının anlamıyla ilgili *Fıkhü'z-zekât*'taki görüşü icthad olarak isimlendirilebilirse de bu kavramla ilgili azınlıklar fikhindeki görüşü icthad değil telifiktir. Şöyle ki Karadâvî bu kavramın cihadla sınırlı olduğunu söyleyenlerle hayır-hasenat olan her şeyi içine aldığını söyleyenlerin görüşlerini birleştirerek her iki anlamı da aynı kavram için geçerli kılmıştır. Bu açıdan fetvası, azınlıklar fikhinde ortaya koyduğu icthad türlerinin bir sentezi gibidir. Onun bu çabası mevcut müktesebattaki iki görüşü tercih etmesi açısından tercihi-intikâî icthada, bu iki görüşü birleştirmesi açısından ise inşâî-ibdâî icthada tekabül etmektedir.

Karadâvî her ne kadar azınlıklar fikhindeki icthaddan kastının gelişigüzel bir görüş ortaya koymak olmadığını belirtmişse de zekâtın sarf yerleriyle ilgili bu fetvada sergilediği yaklaşım bu iddiayla tam anlamıyla örtüşmemektedir. Zira fetvasında, “fî sebîlillâh” kavramına cihadın yanında hayır-hasenat olan her şey

anlamını yüklemiş, ancak bu yorumunu temellendirecek nitelikte açık ve sahih deliller sunmamıştır. Bunun yerine içeriği açısından makul ve dinî hassasiyetlerle uyumlu olsa da ilmî kriterler bakımından yeterli kabul edilemeyecek, daha ziyade duygusal sayılabilecek gerekçelere yer vermiştir. Zekât gibi farz ve tafsîlî delillere dayalı bir ibadetle ilgili olarak daha önceki fetvalarında reddettiği bir görüşe sonradan cevaz verirken, bu görüşün değişikliğine götüren ilmî gerekçeleri ve dayandığı delilleri ortaya koyması gerekirdi. Her ne kadar Karadâvî'nin bireysel fetvalarında her bir müsteftîye yönelik verdiği fetvanın delillerini tafsilatlı şekilde açıklama zorunluluğu bulunmasa da azınlıklar fikhî gibi yeni bir söylemin teorisini kurmayı hedefleyen ve sistematik bir yaklaşım sunma iddiasındaki bir eserde, özellikle önceki bir görüşten rücu söz konusuysa bu değişikliğin ilmi temellendirmesinin yapılması beklenir.

Günümüzde zekâtın verileceği yerlerle ilgili temlikin şart oluşunu esas alarak kurum ve kuruluşlara zekat verilemeyeceğini söyleyenler olduğu gibi Karadâvî'yi destekler mahiyette kurum ve kuruluşlara zekât gelirlerinden pay ayrılabilirliğini söyleyenler de vardır.²⁸³

2.1.5. Müslüman Birinin Gayrimüslimlerin Mezarlığına Defnedilmesi

Soru: Müslüman mezarlığının bulunmaması veya bulunsa bile ölenin yakınlarının istedikleri zaman kolayca ziyaret etmelerine imkan vermeyecek kadar uzak olması durumunda ölen bir Müslümanın Hristiyan mezarlığına defnedilmesinin hükmü nedir?

Fetva: Bir Müslümanın Hristiyan mezarlığına defnedilmesi konusunda Karadâvî ilk olarak ölen bir Müslümana yönelik vazifelere dikkat çeker. Bunlardan birinin de Müslümanın Müslüman mezarlığına defnedilmesi olduğunu hatırlatır. Bunun sebebi olarak, Müslümanların defin ve kabir konusunda sadeliği esas alması, cenazenin kibleye yöneltilmesi, müşriklere ve haddi aşanlara benzerlikten uzak olmaları gibi İslâm'a özel bazı hususları zikreder. Bunları belirttikten sonra gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların öncelikle resmi mercileri de ikna

²⁸³ Nihat Dalgın, “Zekat Hükümleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 43-72; Bünyamin Çalık, “Zekât ve Temlik Esası”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 60-81; “Sivil Toplum Kuruluşlarına Zekât Verilebilir mi?”, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/441/sivil-toplum-kuruluslarina-zekat-verilebilir-mi-> (Erişim 14 Nisan 2025).

ederek kendilerine has bir kabristan temin etmek için çalışmaları gerektiğini vurgular. Bu mümkün değilse en azından Hristiyan mezarlığının kenarında köşesinde ölülerini defnedecekleri kendilerine has bir bölge temin etmeleri gerektiğini ifade eder. Ona göre bu iki seçenek de mümkün olmadığında şayet kolayca nakledebileceklerse Müslüman mezarlığı bulunan başka bir şehre ölülerini nakletmelidirler. Ancak bu nakil onlar için zor olacaksa o zaman zaruret ahkâmına binaen ölülerini Hristiyan mezarlığına defnedebilirler. Çünkü Allah Teâlâ hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz.

Ayrıca gayrimüslim mezarlığına defnedilmesi salih bir Müslümana zarar vermez. Çünkü ona ahirette fayda sağlayacak olan şey defnedildiği yer değil salih amelleridir. Nitekim Allah Teâlâ “İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır.”²⁸⁴ buyurmaktadır. Bunların yanı sıra Karadâvî, Müslüman mezarlığının uzak olması sebebiyle ziyaretin zor olmasının bir Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilebilmesi için geçerli bir mazeret olmadığını vurgular. Çünkü Müslümanın Müslüman mezarlığına defnedilmesi farz, kabir ziyareti ise nafilidir. Nafileyi yerine getirmek amacıyla farzı terk etmek câiz değildir. Ayrıca kabir ziyareti, ziyaret edenin maslahatı için meşru kılınmıştır. Hz Peygamber “Ben sizi kabir ziyaretinden men etmişim. Artık kabirleri ziyaret edin. Çünkü kabir ziyareti kalbi yumuşatır, gözü yaşartır ve ahireti hatırlatır.”²⁸⁵ buyurmaktadır. Ölen bir Müslüman içinse nerede bulunursa bulunsun dua ve istiğfar edilebilir ve bunun sevabı kendisine ulaşır.²⁸⁶

Mezheplerin Görüşleri: Zaruret olmaksızın bir Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilmesinin câiz olmadığı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²⁸⁷ Hz. Peygamber devrinden bu yana Müslümanların uygulaması, Müslüman mezarlıklarının gayrimüslim mezarlıklarından ayrı tutulması şeklinde

²⁸⁴ en-Necm 53/39.

²⁸⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût - ‘Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 21/141.

²⁸⁶ el-Karadâvî, *fî Fıkhi’l-eḳalliyyâti’l-müslime*, 83-84.

²⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 3/513-514; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut; Dimaşk; Amman: el-Mektebu’l-İslâmî, 1412/1991), 2/142; Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz b. Ömer b. Avd es-Sülemî ed-Demîrî, *eş-Şâmil fî fıkhi’l-İmâm Mâlik*, thk. Ahmed b. ‘Abdülkerîm Necîb (b.y.: y.y., 1429/2008), 1/162; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 2/201; Vizâratu’l-Evḳâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye el-Kuveyt, *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Mısır: Metâbi‘u Dâri’s-Safve, ts.), 21/19.

cereyan etmiştir.²⁸⁸ Böylece Müslümanların mezarlığının gayrimüslim mezarlıklarından ayrı, müstakil bir mezarlık olması konusunda amelî icmâ vaki olmuştur.²⁸⁹

Değerlendirme: Karadâvî, zarurete binaen Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilmesinin câiz olduğunu söylemiştir. Zira asıl olan, bir Müslümanın Müslüman mezarlığına defnedilmesidir. Bunun imkansız olması durumunda ölen bir Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilmesi zarureten câiz olacaktır. Çünkü ölülerin defnedilmesi Allah Teâlâ'nın bize Kur'an'da öğrettiği bir uygulamadır.²⁹⁰ Ancak zaruret kapsamında değerlendirilen her fikhî meselede olduğu gibi burada da zaruretin kapsamının iyi belirlenmesi gerekir. Birtakım tedbirlerle kurtulmak mümkünse ve meşru bir çözüm varsa zaruretin kesin olarak varlığından bahsedilemez. Varlığı kesinlik kazanmayan bir durum sebebiyle ise zaruret gerekçesiyle haram bir hüküm ihlal edilemez.²⁹¹

Karadâvî'nin fetvası genel olarak kaynaklara uygun olmakla birlikte defin konusundaki sıralama zarurete binaen verilecek hükümde bulunması gereken şartlara kısmen uygun düşmemektedir. Şöyle ki Karadâvî, müstakil bir Müslüman mezarlığının olmaması durumunda Hristiyan mezarlığı içinde Müslümanlar için ayrılmış bir yere defnedilmesinin, bu mümkün değilse Müslüman mezarlığı bulunan bir yere nakledilmesinin, nakil de mümkün değilse Hristiyan mezarlığına defnedilmesinin cevazı yönünde fetva vermektedir. Oysa aslolan, Müslümanın Müslüman mezarlığına defnedilmesidir. Bu nedenle meşru bir çözüm imkanı varken zarurete dayanarak hüküm verilemeyeceği ilkesi dikkate alındığında sıralamanın şöyle olması uygun olurdu: Öncelikle Müslümanlara ait bir mezarlık araştırılmalıdır. Böyle bir mezarlık mevcut değilse Müslüman mezarlığının bulunduğu başka bir yere nakil imkanı değerlendirilmelidir. Nakil de mümkün değilse gayrimüslim bir ülkede bulunan, mezarlık olarak tahsis edilmemiş herhangi bir toprak parçasına defin tercih edilmelidir. Bu da mümkün değilse gayrimüslim mezarlığında Müslümanlar için ayrılmış özel bir bölüme defnedilmelidir. Son çare olarak ve başka hiçbir alternatif

²⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/367.

²⁸⁹ el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buḥûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, *Fetâvâ el-lecne ed-dâime el-mecmû'atü'l-ülâ* (Riyad: Rîâset-u İdâratü'l-Buḥûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, ts.), 8/452-453.

²⁹⁰ el-Mâide 5/31.

²⁹¹ Çalış, "Zaruret", 44/142-143.

yoksa gayrimüslim mezarlığına defnedilebilir. Gayrimüslim mezarlığı içinde Müslümanlar için ayrılmış kısma defin ancak sondan bir önceki adım olabileceksen Karadâvî bunu ikinci adım olarak zikretmektedir. Bunun zarurete mebni hüküm vermenin şartlarına uygun olmadığını düşünüyoruz. Çünkü zaruret ilkesiyle amel için meşru imkanların tüketilmesi gerekir.

Müslüman mezarlıklarının gayrimüslim mezarlıklarından ayrı ve müstakil olarak teşkil edilmesi gerektiği klasik fıkıh literatüründe yer aldığı gibi güncel bazı ilmî çalışmalarda da vurgulanmaktadır. Her ne kadar zaruret durumlarında bir Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilmesi câiz görölse de bu istisnai halin kalıcı bir uygulamaya dönüşmemesi ve Müslümanların gayrimüslim mezarlıklarına definin adet haline getirilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Bu yaklaşım, hem İslâmî kimliğin muhafazası hem de definle ilgili dinî hassasiyetlerin korunması bakımından önem arz etmektedir.²⁹²

Karadâvî'nin azınlıklar fıkıhı çerçevesinde verdiği bu fetva, yalnızca azınlık durumundaki Müslümanlarla sınırlı değildir. Genel olarak Müslümanlar için geçerli olabilir. Zira bir Müslüman, çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede yaşıyor olsa bile herhangi bir sebeple gayrimüslim bir ülkeye gidip orada vefat ederse ve defnedileceği bir Müslüman mezarlığı bulunmaz ya da bir Müslüman mezarlığına nakledilmesi mümkün olmazsa, zaruret hali meydana gelmiş olur. Bu durumda gayrimüslim mezarlığına defnedilmesi câiz olur. Dolayısıyla esasen azınlıklar bağlamında ele alınan bu mesele, zaruret gerekçesiyle tüm Müslümanlar için geçerli bir ruhsat anlamı taşımaktadır.

Karadâvî bu fetvasında Müslümanın gayrimüslim mezarlığına defnedilmesine ruhsat tanıyacak zaruret durumunu belirleme konusunda ictihadda bulunmuştur. Onun bu ictihadı, azınlıklar fıkında gerekli gördüğü icthad türlerinden inşâ-i-ibdâi ictihada tekâbül etmektedir.

²⁹² Abdullah b. Ömer b. Muhammed Suhaybânî, *Ahkâmü'l-mekebîr fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005), 225-230; İsa Topuz, *İslam Hukukunda Mezar ve Definle İlgili Hükümler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 210-214; “Gayrimüslim Bir Kimse Müslüman Mezarlığına veya Müslüman Bir Kimse Gayrimüslim Mezarlığına Defnedilebilir mi?”, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/360/gayrimuslim-bir-kimse-musulman-mezarligina-veya-musulman-bir-kimse-gayrimuslim-mezarligina-defnedilebilir-mi> (Erişim 16 Nisan 2025).

2.1.6. Kurbanlık Hayvanlarda Salgın Hastalıkların Artması Nedeniyle Kurban Kesmenin Terk Edilmesi

Soru: Salgın hastalıkların yaygınlaşması sebebiyle kurban ibadetini terk etmek câiz midir?

Fetva: Karadâvî bu soruyu, Kur'an ve sünnetten istinbat edildiğini belirttiği “İbtidâen zarar vermek de zarara karşılık zarar vermek de yoktur.”²⁹³ kaidesi çerçevesinde cevaplar. “Kendinizi öldürmeyin!”²⁹⁴ ve “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!”²⁹⁵ ayetlerini, ayrıca “Bedeninin senin üzerinde hakkı vardır.”²⁹⁶ hadisini delil göstererek ruhsatların insan sağlığını korumak için meşru kılındığını söyler. Âlimlerin zararlı yiyecek, içecek ve giyecekleri haram saymalarının sebebinin bu olduğunu belirtir. Çünkü ona göre amaç, insan hayatı ve sağlığını korumaktır. Bu koruma zaruriyyât-ı hamse kapsamındadır ve tüm dinlerde ortak bir ilkedir.

Karadâvî, insan hayatının ve bedeninin ona bir emanet olduğunu ifade eder. Ona göre, hakkını gözetmenin bir gereği olarak bu emanete eziyet vermek helal değildir. Dolayısıyla bir hayvanın etinin yenmesi birtakım zararlara sebep oluyorsa kurbanlık olsa da olmasa da bu hayvanın etinden yemek haram olur. Ancak bu durum kurbanlık hayvanlar için söz konusu olduğunda daha güçlü bir şekilde hüküm kazanır. Zira kurban etinin sadece kurban kesene değil fakirlere, komşulara ve akrabalara da dağıtılması söz konusudur. Böylelikle zararlı bir etin tüketimi yalnızca bireysel bir zarar doğurmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal bir zarar da meydana getirir. Bu nedenle zararlı olduğu belirlenen bir kurbanlık hayvanın terk edilmesi, kurbanlık olmayan bir hayvanın terk edilmesine göre daha kuvvetli bir vacip olur. Başkalarına da zarar verecek mahiyette olan kurban etinin haramlığı, sadece kişinin tüketimine mahsus olan etin haramlığından daha ağır bir mahiyet taşır.

Bununla birlikte Karadâvî, çözüm odaklı bir yaklaşım benimseyerek kurbanlık hayvan türlerinden birinde insanlara zarar verebilecek nitelikte bir hastalığın ortaya çıkması durumunda eğer uygulanması kolay ve mümkünse diğer türlerden hayvanların kurban edilmesini gerekli görür. Örneğin; sığır türünde hastalık söz konusuysa koyun, keçi ya da deve gibi alternatif hayvanların kurban edilmesi

²⁹³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/36.

²⁹⁴ en-Nisâ 4/29.

²⁹⁵ el-Bakara 2/195.

²⁹⁶ el-Buhârî, “Şavm”, 54 (No. 1874); Müslim, “Şıyâm”, 182 (2/813).

gerektiğini belirtir. Ayrıca herhangi bir ülkede kurbanlık hayvanların tamamını etkileyen böyle bir hastalığın varlığı halinde başka ülkelerde ifa edilmesini de mümkün görür.

Sonuç itibarıyla Karadâvî'nin fetvasından, kurban için etinden istifade edilmesi mümkün sağlıklı bir hayvan bulunamadığı zaman kurban kesilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.²⁹⁷

Mezheplerin Görüşleri: Kurban ibadeti Hanefîlere göre vacip,²⁹⁸ diğer üç mezhebe göre ise sünnet-i müekkededir.²⁹⁹ Ancak Mâlikîler, vacibe yakın bir sünnet olarak kabul ederler. Onlar, imkanı olanın kurban kesmesi gerektiğini, imkanı olup da kurban kesmeyene ise müsamahakar davranılamayacağını söylerler.³⁰⁰ Hanbelîler de imkanı olanın kurban ibadetini terk etmesini hoş görmezler.³⁰¹ Netice itibarıyla ister vacip kabul etsin isterse sünnet, fakihlerin tamamı, kurban kesme imkanı olan kimselerin bu ibadeti terk etmesini hoş görmezler.

Fakihlere göre kurban ibadetinde esas olan (irâkay-ı dem) kan akıtmaktır.³⁰² Mesela bir mükellef kurban günlerinde kurban kesmeyip kurbanın kıymetini tasadduk etse kurban ibadetini ifa etmiş olmaz.³⁰³ Kurban etinin bir kısmının tasadduk edilmesini nafilâ kabul edenler³⁰⁴ olduğu gibi vacip olduğunu söyleyenler³⁰⁵ de vardır. Ancak kurban etlerinin tasadduk edilmesi ister vacip kabul edilsin ister nafilâ, kan akıtmaktan sonra gelen ikincil bir yükümlülüktür. Ayrıca kurbanın eti, derisi ve benzeri unsurlarından faydalanılması, kurban ibadetinin özülüyle alakalı olmayıp kesilen kurbandan elde edilen ikincil faydalar kapsamındadır.³⁰⁶ Kurban edilecek hayvanın fiziksel durumu bağlamında ise fakihler, hayvanın zayıflığının kurban edilmesine engel teşkil edip etmediği üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda eti azaltacak derecede zayıf düşmüş hayvanların kurban edilmesi câiz

²⁹⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 85-86.

²⁹⁸ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/62.

²⁹⁹ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 15/71; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/191; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/360.

³⁰⁰ İbn Abdülber, *el-Kâfî*, 1/418.

³⁰¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/360.

³⁰² el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 15/72; el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/26; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/366.

³⁰³ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/66.

³⁰⁴ el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 5/17.

³⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/380; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 321.

³⁰⁶ Ali Bardakoğlu, "Kurban (İslâm'da Kurban)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436.

görülmemektedir.³⁰⁷ Ancak zayıflığın mutlak anlamda bir mani teşkil etmediği, sadece iliği kalmamış derecede zayıf hayvanların kurban olarak kesilmesinin câiz olmadığı ifade edilmiştir.³⁰⁸

Değerlendirme: Fakihlerin kurbanlık hayvanlarla ilgili hadis merkezli değerlendirmelerine bakıldığında, kurban edilecek hayvanın görünüşü itibarıyla kusursuz olması gerektiğini vurguladıkları görülmektedir. Onlara göre kurbanda et maksat olsa da bu anlayış kurban ibadetinin sadece etten faydalanmak için yapıldığı anlamına gelmez. Aksine hayvanın Allah Teâlâ için kurban edilmeye layık olması, onun sağlıklı, kusursuz ve besili olmasını gerektirir. Bu yaklaşım, kurban edilecek hayvanda hem fiziksel kusurların bulunmaması hem de et bakımından zayıf olmaması gerektiğine işaret eder. Böylece etin maksat oluşu, ibadetin maddi yönüne değil, Allah’a sunulan saygı ve tazime bağlı olarak anlam kazanır. Nitekim fakihler, doğuştan boynuzu olmayan hayvanın kurban edilebileceğini kabul ederken, miktarı konusunda görüş ayrılığı bulunsada boynuzu sonradan kırılmış hayvanın kurban edilmesini câiz görmezler. Oysa boynuzun hayvanın etiyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu durum kurbanın yalnızca et için değil, Allah’a sunulan bir ibadet olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Bir ibadet, rüknü ve şartları yerine getirildiğinde geçerli olur. Kurbanın rüknü ise kan akıtmaktır. Kurban etinin yenilmesi ise bu ibadetin rüknü ya da şartlarından olmayıp Allah Teâlâ’nın ümmet-i Muhammed’e bir lütfudur.

Fakihlerin eti maksat kabul etmeleri, kan akıtmaktan sonraki aşama olan etin yenilmesi ve ikram edilmesi gibi yönleriyle, etten istifade edilmesini esas almaları bakımından da değerlendirilebilir. Bu yaklaşıma göre etten hiç faydalanılamaması ya da eksik şekilde faydalanılması söz konusu olsa da etin itibara alınması, kurbanda aslolanın kan akıtmak olmasına engel teşkil etmez. Zira kurbanda esas olan kan akıtmaktır. Dolayısıyla kesimden sonra istifade edilip edilememesi kurbanın geçerliliğini etkilemez. Bununla birlikte Karadâvî fetvasında meselenin farklı bir boyutunu ele alarak hayvanın kurban edilip edilemeyeceğini, etinden istifade imkanı üzerinden değerlendirmektedir. O, Avrupa’daki bazı hayvanlarda salgın hastalıkların bulunması halinde bu hayvanların kurban edilmemesi gerektiğini, bunun yerine

³⁰⁷ el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/174; el-Aynî, *el-Binâye*, 12/41.

³⁰⁸ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6/323.

asaleten ya da vekaleten başka yerde sağlıklı hayvanlarla kurban ibadetinin ifa edilebileceğini belirtmektedir. Karadâvî'nin bu fetvası, hem şer'an hem de aklen muteberdir. Çünkü etinden istifade edilemeyecek bir hayvanı kurban etmek yerine, eti yenilebilecek bir hayvanı kurban ederek hem kan akıtma hem de tasadduk sevabına ulaşmak mümkündür. Bu da ibadetin hem maddi hem manevi yönünü gerçekleştirmek açısından daha faziletlidir.

Ancak Karadâvî'nin meseleyi etten istifadenin imkanı üzerinden ele almasının doğal bir sonucu olarak şu soru akla gelmektedir: Eğer dünyadaki kurban olabilecek tüm hayvanlar, kurban edilme şartlarını taşıyor ancak etlerinde virüs gibi bir hastalık bulunduğu için etlerinden istifade edilemiyor olsalar, bu durumda kurban kesmenin hükmü ne olacaktır? Karadâvî'nin fetvasından hareketle bu durumda kurban ibadeti terk edilir gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak fakihlerin beyanına göre kurbanda asıl olan kan akıtmak olduğundan, bu durumda kurban ibadeti terk edilemez. Zira etten istifade, kurban ibadetinin gayesi değil sonucudur. Bu yaklaşıma göre kesilen hayvanın etinden herhangi bir yöntemle, örneğin; pişirme, kaynatma veya başka yollarla faydalanmak mümkünse bu et yenilir ve tasadduk edilir. Ancak hiçbir şekilde faydalanılamayacak durumda ise, o takdirde et uygun bir şekilde imha edilir. Böylelikle ibadetin aslı olan kan akıtma gerçekleştirilmiş, kurban vecibesi ifa edilmiş olur.

Karadâvî'nin fetvası, sadece azınlıklara yönelik özel bir hüküm niteliği taşımamaktadır. Zira hayvanlarda görülen ve kurban edilip edilemeyeceğini etkileyen hastalık veya kusurlar tüm Müslümanlar için geçerli olan genel ilkelere dayanır. Bir hayvanın belirli bir hastalık ya da kusur nedeniyle kurban edilmesinin câiz olup olmaması, bu durumun dünyanın neresinde ve hangi hayvanda meydana geldiğine bakılmaksızın aynı şekilde değerlendirilir. Bu bağlamda söz konusu fetva, Karadâvî'nin azınlıklar fikhının özellikleri arasında saydığı “azınlıklar fikhının azınlıklara has olduğu” iddiasıyla örtüşmemektedir.

2.2. Aile Hukukuyla İlgili Meseleler

Karadâvî'nin azınlıklar fikhı kapsamında fetva verdiği konular arasında aile hukukuyla ilgili meseleler de bulunmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında, Müslüman

azınlıklar tarafından kendisine sorulan aile hukukuyla ilgili sorulara verdiği bazı fetvalar incelenecektir.

2.2.1. Müslüman Kadının Komünist Bir Erkekle Evliliği

Soru: Kızımı isteyen bir genç var. Bu gencin geçmişte komünist olduğu bilinmekte ve hali hazırda komünist görüşlerinde ısrar etmektedir. Öte yandan resmî kayıtlarda Müslüman olarak görünmekte, ailesi de Müslüman olup kendisi de İslâmî bir isme sahiptir. Bu durumda, söz konusu gencin inancı göz önüne alındığında kızımı bu gençle evlendirmem câiz midir?

Fetva: Karadâvî fetvasına komünizmi tanıtarak başlar. Komünizmin tamamen maddeci bir akım olduğunu, maddenin ve hissedilen alemin ötesinde herhangi bir varlığı kabul etmediğini belirtir. Bu anlayışın, Allah’a ve diğer iman esaslarına inancı reddettiğini vurgular. Komünistlerin hiçbir dini kabul etmediğini, dinleri cehaletten kalma hurafeler olarak gördüklerini ifade eder. Buna delil olarak Karl Marx’ın “Din milletlerin afyonudur.”, Lenin’in “Din hurafe ve cehalettir.”, Stalin’in ise “Biz inkarcıyız. Allah düşüncesinin bir hurafe olduğuna inanıyoruz. Din bizim ilerlememize engeldir.” sözlerine atıfta bulunur.

Karadâvî’ye göre bir kişinin yalnızca komünizmin ekonomik ve sosyal anlayışını benimsemesi bile mürted olması için yeterlidir. Çünkü İslâm dini, sosyal ve ekonomik hayatı muhkem ve apaçık ayetlerle düzenlemiştir. Komünizmin bu alanlara dair temel kabulleri ise İslâm’ın hükümleriyle açıkça çelişmekte ve onları reddetmektedir. Bu nedenle komünizmin ekonomik ve sosyal ilkelerini benimsemek, zorunlu olarak İslâm’ın bu konulardaki hükümlerine aykırı bir inancı beraberinde getirir. Ayrıca Karadâvî’ye göre İslâm inancı tecezzi kabul etmez. Dolayısıyla dinin bir kısmını kabul edip diğer kısmını reddetmek mümkün değildir.³⁰⁹

Karadâvî, komünizmle ilgili değerlendirmelerinin ardından, Müslüman bir kadının bir komünistle asla evlenemeyeceğini açıkça ifade eder. İslâm’ın, Müslüman bir kadının semavi dinlere mensup erkeklerle dahi evlenmesine izin vermediğine dikkat çeker. Bu çerçevede batıl dinlere ve komünizm gibi dinsizlik esasına dayanan ideolojilere mensup kimselerle evliliğin İslâm açısından asla kabul edilemeyeceğini vurgular. Komünistin, İslâm ahkâmına göre mürted ve zındık sayıldığını belirtir.

³⁰⁹ el-Karadâvî, *fî Fıkhi 'l-eğalliyâtı 'l-müslime*, 89-90.

Karadâvî'ye göre bir komünist eğer bir Müslüman kadınla evlenmişse, bu evlilik derhal sona erdirilmeli, böylece söz konusu kişinin, kadın ve çocukları dinî açıdan sapkınlığa sürüklemesinin önüne geçilmelidir. Ayrıca bir komünistin, komünist inanç üzere ölmesi durumunda, İslâmî usullere göre yıkanması, cenaze namazının kılınması ve Müslüman mezarlığına defnedilmesi câiz değildir. Karadâvî, bu durumda İslâm hukukunda mürted ve zındık için öngörülen hükümlerin uygulanması gerektiğini savunur.³¹⁰

Mezheplerin Görüşleri ve Değerlendirme: İslâm hukukunda evliliği haram kılan dokuz sebep vardır. Bunlardan biri de küfürdür.³¹¹ Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkeğin nikâhı altında olması ibtidâen ve bekâen câiz değildir.³¹² Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesinin haram olduğu konusunda fakihler arasında görüş birliği vardır.³¹³ Komünist olan bir erkek ise en azından İslâm'ın sosyal hayatı düzenleyen hükümlerine aykırı kabulleri olan biridir. Küfrü gerektirmesi bakımından İslâm'ın kat'i hükümlerinden birini reddetmekle hepsini reddetmek arasında hiçbir fark olmadığından komünistin sahip olduğu bu kabuller onun kafir olması için yeterlidir. Dolayısıyla Müslüman bir kadının böyle biriyle evlenmesi veya evlendirilmesi hiçbir surette câiz değildir. Karadâvî'nin fetvası, fakihlerin görüşleriyle birebir örtüşmektedir.

Müslüman bir kadının komünist erkekle evlenmesi meselesi yalnızca azınlık konumundaki Müslümanları değil, günümüzde tüm Müslüman kadınları ilgilendirmektedir. Bu konuda azınlıklara has özel bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Zira günümüzde hemen her ülkede farklı inançlara mensup bireyler bulunabilmekte ve farklı inançlardan kişilerle iletişim ve etkileşim mümkün olmaktadır. Elbette azınlık durumundaki Müslümanların komünist kimselerle karşılaşma ihtimali, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde yaşayanlara nazaran daha yüksek olabilir. Ancak bu farklılık, hükmün kapsamını değiştirmez. Bu nedenle söz konusu fetva, azınlık-çoğunluk fark etmeksizin bütün Müslümanları bağlayıcı nitelikte olup sadece azınlıklar fikhına mahsus bir mesele olarak değerlendirilemez.

³¹⁰ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-ekalliyâtî'l-müslime*, 90.

³¹¹ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/84-85.

³¹² el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/271.

³¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/377.

Sonuç olarak Karadâvî'nin bu konuda verdiği fetva, onun azınlıklar fıkhi anlayışının yalnızca azınlıklara has olacağı iddiasıyla tam anlamıyla örtüşmemektedir.

2.2.2. Müslüman Bir Erkeğin Gayrimüslim Kadınla Evliliği

Soru: Kur'an'da Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe izin verilmiş olmakla birlikte günümüzde bu tür evliliklerin başta çocukların dinî ve kültürel kimliği olmak üzere çeşitli sosyal ve ahlaki sorunlara yol açtığına şahit olunmaktadır. İslâm'ın zarara ve mefsedete kapı aralayan muamelelere cevaz vermemesi prensibiyle birlikte düşünüldüğünde bu tür evliliklerin hükmü günümüzde nasıl değerlendirilmelidir?

Fetva: Karadâvî, gayrimüslim kadınlarla evliliğin hükmünün ortaya konulabilmesi için öncelikle Müslüman olmayan kadınların tasnife tâbi tutulması gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'an'ın nassıyla³¹⁴ sabit olması sebebiyle putperest müşrik kadınla evlilik her hâlükârda haramdır. Bunun hikmeti, İslâm'la taban tabana zıt bir inanca sahip putperest müşriklerin Müslümanlarla bir arada bulunma imkanını ortadan kaldırmaktır. O, putperest müşrik kadınlarla evliliğin haramlığının, nassın yanında icmâ ile de sabit olduğunu vurgular.³¹⁵

Karadâvî'ye göre ateist bir kadınla Müslüman bir erkeğin evliliği müşrik kadınla evlilik gibi batıldır. Hatta ateist kadının nikâhının batıl oluşu, hiçbir tanrı inancı olmaması sebebiyle müşrik kadının nikâhının batıl oluşundan daha kuvvetlidir. Seçtiği din ister semâvî olsun ister olmasın, mürted olan kadınla evlilik de ateist kadınla evlilikle aynı hükme tâbidir.³¹⁶

Karadâvî, Bahâî bir kadınla nikâhın da batıl olduğunu belirtir. Çünkü Bahâî kadın ya aslen Müslüman olup Allah'ın hak dininden ayrılarak uydurma bir dine geçmesi sebebiyle mürteddir ya da aslen Müslüman olmaması sebebiyle müşrik hükmündedir. Erkek olsun kadın olsun hiçbir Müslüman Bahâî biriyle evlenemez, evlenmişse evliliğini sürdüremez; aralarının kesinlikle ayrılması gerekir.³¹⁷

Karadâvî, Ehl-i kitap kadınlarla evlilik konusunda Abdullah b. Ömer'in menfi görüşüyle cumhur ulemanın müspet görüşünü zikretmekle birlikte cumhurun görüşünü tercih ettiğini ifade eder. Onun aktarımına göre bu konuda cumhurun delili,

³¹⁴ el-Bakara 2/221.

³¹⁵ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî 'l-eğalliyâtî 'l-müslime*, 92.

³¹⁶ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî 'l-eğalliyâtî 'l-müslime*, 93.

³¹⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî 'l-eğalliyâtî 'l-müslime*, 94-95.

“Ehl-i kitabın yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Zina etmeden ve dost hayatı yaşamadan mü’min kadınlardan muhsan olanlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden muhsan kadınlar da mehirlerini verdiğiniz zaman size helaldir.”³¹⁸ ayetidir. İbn Ömer’in delili ise Buhârî’nin aktardığına göre³¹⁹ “Müşrik kadınlar iman edinceye kadar onlarla evlenmeyin!”³²⁰ ayetidir. Karadâvî cumhurun dayandığı ayetin İbn Ömer’in delil aldığı ayetten daha sonra nâzil olması sebebiyle cumhurun görüşünün doğru olduğunu söyler. Ayrıca bu delillerle ilgili iki ihtimalin varlığından bahseder:

1. İbn Ömer’in delil aldığı ayet âmmdır, cumhurun delili olan ayet ise hâs olduğu için onu tahsis etmiştir.

2. İbn Ömer’in delil aldığı ayetteki “müşrikât” lafzı Ehl-i kitabı kapsamaz. Çünkü Kur’an “müşrik” ve “Ehl-i kitap” lafızlarını birbirine atfederek³²¹ kullanır. Atıf ise birbirine atfedilen şeylerin farklı şeyler olmasını gerektirir³²²

Bununla birlikte Karadâvî, Ehl-i kitap kadınlarla evlilik hususunda kadından semâvî bir dine inandığı, ateist ya da müşrike olmadığı yönünde güvence alınması, bu kadının namuslu olup zina yapmamış olması, yapılacak olan evliliğin dinî veya dünyevî herhangi bir konuda fitne ve zarara sebebiyet vermeyecek olması ve bu kadının Müslümanlara düşmanlık edip Müslümanlarla savaşan bir kavimden olmaması gibi hususların gözetilmesi gerektiğini vurgular. Bu gibi olumsuz etkenlerin varlığı durumunda Ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmenin câiz olmadığını cumhurun fetvası olarak aktarır. Buna ilaveten iffet şartı sebebiyle günümüzde Hristiyan kadınlardan evlenilebilecek bir kadının neredeyse kalmadığını ve İsrail’le Müslümanların savaşı devam ettiği müddetçe de hiçbir Yahudi kadınla evlenilemeyeceğini belirtir.³²³

Gayrimüslim kadınlarla evliliğin pek çok zarara sebebiyet verme ihtimalinin bulunduğunu kaydeden Karadâvî, bu zararların varlığı durumunda gayrimüslim kadınlarla evliliğin haram olacağını ifade eder. Söz konusu zararlardan bazıları şöyledir:

³¹⁸ el-Mâide 5/5.

³¹⁹ el-Buhârî, “Tâlâk”, 16 (No. 4981).

³²⁰ el-Bakara 2/221.

³²¹ el-Beyyine 98/1, 6; el-Hac 22/17.

³²² el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 95-96.

³²³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 97-100.

1. Gayrimüslim kadınlarla evliliğin Müslüman kadınları kısmen veya tamamen evlilikten mahrum bırakacak şekilde yaygınlık kazanması. Zira Müslüman kadın ancak Müslüman erkekle evlenebilir. Günümüzde çok eşlilik de nadir yapılan bir uygulama haline gelmiştir. Bu durumda gayrimüslim kadınlarla yapılan evlilik sayısınca Müslüman kadın evlilikten mahrum kalacaktır. Bunun tek çözümü Müslüman kadınlar adına böyle bir korkunun bulunması durumunda gayrimüslim kadınlarla evlilik yolunun kapatılmasıdır. Müslümanların azınlıkta olduğu bölgelerde, şeriatın nesli koruma amacı doğrultusunda Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenmeleri haram kabul edilmelidir. Aksi takdirde Müslüman kadınların evlenebilecek uygun eş bulma imkanı kısmen ya da tamamen ortadan kalkacaktır. Bu durumsa Müslüman kadınları şu üç tehlikeye maruz bırakacaktır:

- a. Gayrimüslim bir erkekle evlilik ki bu batıldır.
- b. Kötü yollara düşmek ki bu haramdır.
- c. Evlilik ve annelik duygusundan yoksunluk. Bu ise kadınlık fitratına aykırıdır.

Karadâvî'ye göre bu sonuçlar İslâm'ın razı olmadığı şeylerdir. İmam Muhammed'in rivayet ettiği üzere Hz. Ömer de Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evliliği sebebiyle Müslüman kadınların düşecekleri bu sıkıntı konusunda aynı endişeyi taşımıştır.³²⁴

2. Müslüman erkekler gayrimüslim kadınlarla evlilik yoluyla fuhşıyyâta ve fuhşıyyât ehli kadınlara alışabilir. Nitekim Saîd b. Mansûr buna işaret etmiştir.³²⁵ Ayrıca bu durum evlilik konusunda İslâm'ın şart koştuğu iffet ve ihsan vasıfları hususunda Müslüman erkeklerde gevşekliğe sebep olabilir. Bu iki durum da sedd-i zerâî' gereği meydana gelmeden engellenmesi gereken mefsedetlerdendir.

3. Müslüman erkeğin gayrimüslim kadınla evliliği, kültürel farklılıklar sebebiyle birtakım olumsuzluklara yol açacaktır. Bu kadın kendi ülkesinde yaşamak isteyecektir. Bu durum zamanla Müslüman erkeğin, eşinin yaşadığı gayrimüslim ülkeye yerleşmesine ve böylece hem Müslüman yurdundan hem de İslâmî

³²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Hâlid el-'Avvâd (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 1/394.

³²⁵ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Hâliburrahmân el-'A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 1/224.

kimliğinden kopmasına neden olacaktır. Ayrıca bu evlilikten doğacak çocuklar büyük ölçüde anne tarafından yetiştirilecek ve kişilikleri annenin dinî ve ahlaki değerleri doğrultusunda şekillenecektir. Bu durumda İslâm inanç ve ahlakı çocuklarda ismen bulunsa da hakikaten ve fiilen bulunmayacaktır.³²⁶

Karadâvî, yukarıda zikredilen şartlar ve sakıncalar çerçevesinde Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe yaklaşırken İslâm'ın bu tür evliliklere izin verirken gözettiği maksat ve maslahatları da özellikle vurgular. Ona göre bu ruhsatın verilmesindeki temel gerekçelerden biri, Ehl-i kitap kadınların yanlış inançlara sahip olsalar da Allah, peygamber ve vahiy gibi temel inanç esaslarını ana hatlarıyla kabul etmeleridir. Ayrıca bu kadınların Müslüman bir erkeğin nikâhı altında İslâm toplumunda yaşıyor olmaları, onların bu ortamdan etkilenecek Müslüman olma ihtimalini güçlendirmekteydi. Bu durumda kadın, etkileyen değil etkilenen konumunda olduğundan dolayı hem koca hem de çocuklar adına zikredilen zararlardan endişe duyulmazdı. İşte İslâm, bu tür olumlu şartlar gerçekleştiğinde ve evlilik maslahat barındırdığında Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe cevaz vermiştir. Ancak Karadâvî, günümüzde şartların değiştiğini ifade eder. Özellikle batı toplumunda yetişmiş kadınların çoğu, ailede erkeğin rehberliğini ve otoritesini kabul etmemekte, bu sebeple evlilikte İslâmî bir düzenin sağlanması güçleşmektedir. Dahası Müslüman erkeğin ailesini koruyup yönlendireceği bir İslâmî toplum yapısı da birçok durumda mevcut değildir. Bu değişen şartlar nedeniyle Karadâvî, *sedd-i zerâi'* ilkesine dayanarak günümüzde gayrimüslim kadınlarla evliliğin yasaklanması gerektiğini belirtir. Zira mefsedetın def'i menfaatin celbinden evlâdır.³²⁷ Dolayısıyla Ehl-i kitap kadınlarla evlilik hususunda günümüzde alınacak kararlar sadece nassın zahirine değil, aynı zamanda bu ruhsatın dayandığı maksat ve maslahatlara da uygun olmalıdır.³²⁸

Mezheplerin Görüşleri: Kur'an'da müşriklerle evliliğin haram olduğu³²⁹ ve Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin bazı şartlarla câiz kılındığı³³⁰ açıkça beyan edilmiştir. Fıkıh kaynaklarına bakıldığında, Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap kadınlar haricinde

³²⁶ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eḳalliyâtî'l-müslime*, 100-103.

³²⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/41.

³²⁸ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eḳalliyâtî'l-müslime*, 103-104.

³²⁹ el-Bakara 2/221.

³³⁰ el-Mâide 5/5.

gayrimüslim bir kadınla evlenmesinin ittifakla câiz olmadığı görülür.³³¹ Çünkü bu nitelikte bir din farklılığı, evliliğin devamını sağlayacak olan sükûnetin ve sevgi bağının varlığına engel teşkil edecektir. Ancak bir ilahın varlığını, muharref de olsa bir kitabı ve bir peygamberi kabul etmek gibi ortak noktaların bulunması sebebiyle Müslüman olması ümit edilerek Ehl-i kitaptan muhsan kadınlarla evliliğe izin verilmiştir.³³² Bu konuda sahâbenin icmâi olduğu da fıkıh kaynaklarında ifade edilmiştir.³³³ Genel hüküm böyle olmakla birlikte Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin zaruri durumlarla sınırlı tutulmasının evlâ olduğu, harbî olan Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin ise ilkesel anlamda mekruh olduğu belirtilmiştir. Zira harbî bir kadınla evlenmenin dinî, ahlaki ve sosyal açıdan birçok muhtemel zararı vardır.³³⁴ Ancak bu zararlar göz önünde bulundurularak mekruh sayılmış, fakat bu evliliğin câiz olmadığı ya da haram olduğu söylenmemiştir.

Değerlendirme: Karadâvî'nin fetvası, gayrimüslim kadınlardan yalnızca Ehl-i kitap kadınlarla evliliği câiz görmesi bakımından fakihlerin görüşleriyle örtüşmektedir. Ancak o, fetvasında Müslüman kadınların evlenecek Müslüman erkek bulamamaları nedeniyle zarara uğramaları, Müslüman erkeklerin fuhşîyyâta alışma ihtimali, kültürel farklılığın doğuracağı sorunlar, iffetli Hıristiyan kadınların neredeyse kalmamış olması ve Yahudilerle savaşın sürüyor olması gibi gerekçelerle Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin günümüzde haram olduğu sonucuna varmaktadır. Buna karşılık fakihler, Karadâvî'nin zikrettiği bu tür sebeplere rağmen Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin câiz ya da mekruh olduğunu savunmuş, bazıları ise iffet şartının aranmasını gerekli görmemiştir.³³⁵

Karadâvî'nin İmam Muhammed'den naklen aktardığı Hz. Ömer'in Müslüman kadınlar hakkında endişe duyduğunu belirten rivayet, Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin haram olduğunu değil, Müslüman kadınların tercih edilmesinin daha uygun olduğuna işaret etmektedir. Zira Hz. Ömer, bu tür evliliğin hükmünü soran sahâbiye bunun haram olduğunu söylememiştir. Burada Hz. Ömer, devlet başkanı sıfatıyla tedbir almıştır. Çünkü mubah alanda mefsedet çıkarsa, devlet

³³¹ İbn Abdülber, *el-Kâfî*, 2/543; el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/270; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/547; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 212.

³³² el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/270.

³³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/545.

³³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/228-229.

³³⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/50; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 212; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/229-230.

başkanı buna karşı sınırlayıcı önlemler alabilir. Ayrıca İmam Muhammed de bu rivayetin haramlık değil, Müslüman kadınların Ehl-i kitap kadınlara tercih edilmesinin daha uygun olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.³³⁶ Karadâvî'nin, Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlilik sebebiyle fuhşîyyâta alışabileceklerine dair rivayet de bu tür evliliği haram kılan bir gerekçe olarak sunulmamıştır. Nitekim aynı bölümde Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin haram olmadığı açıkça belirtilmiştir.³³⁷ Bu durum, Karadâvî'nin bazı rivayetleri kendi görüşünü destekleyecek şekilde seçerek aktardığı izlenimi uyandırmaktadır. Zira hem İmam Muhammed'in hem de Saîd b. Mansûr'un görüşlerinde, bu tür evliliklerin haramlığına dair açık bir ifade yer almamaktadır.

İffetsizlik gerekçesi de Karadâvî'nin fetvasında önemli bir yer tutsa da fakihler arasında evlilikte iffetin mutlak bir şart olduğu yönünde bir ittifak bulunmamaktadır. İffet, esasen kişinin daha hayırlı olanı tercih etmesine yönelik bir teşvik anlamında değerlendirilmiştir.³³⁸ Dolayısıyla Ehl-i kitap kadınlarla evlilikte iffetin bir şart olarak ileri sürülmesi, fakihlerin genel yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Karadâvî'nin bir diğer gerekçesi Ehl-i kitap kadının harbî olmasıdır. Ancak fakihler, harbî kadınlarla evliliğin bazı olumsuz sonuçlar doğurabileceğini kabul etmekle birlikte bu evliliklerin câiz olduğunu³³⁹ ve bu konuda icmâ bulunduğunu belirtmişlerdir.³⁴⁰ Dolayısıyla sedd-i zerâi' ilkesi gereği günümüzde Müslümanların Ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerinin engellenmesi gerekçelendirilebilir olsa da bu tür evliliklerin haram olduğunu söylemek fıkıh kaynaklarıyla bağdaşmamaktadır.

Kur'an'da bu evlilik, muhtemel zararlar istisna edilmeksizin meşru kılınmıştır. Bu durum, Karadâvî'nin dayandığı maslahatların muteber olmadığını göstermektedir. Zira maslahat, nasla sabit bir hükme aykırı olamaz. Karadâvî ise kat'i olmayan bazı maslahatlar sebebiyle nassın hükmünü geçersiz kılmakta, böylece nassı maslahata tâbi kılmaktadır. Oysa nassın maslahatı gerçekleştireceği kesin kabul edildiğinden, maslahatın nassa tâbi olması gerekir. Eğer bu konuda şer'î bir nas bulunmasaydı, Karadâvî'nin ileri sürdüğü maslahatlar mürsel sayılarak şer'a

³³⁶ eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/394.

³³⁷ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/225.

³³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/229-230.

³³⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/50; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 212; el-Karâfî, *eż-Zahîre*, 4/322.

³⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/545; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/228.

uygunluğu nispetinde dikkate alınabilirdi. Ancak mevcut bir nas karşısında bu maslahatların, hükmü değiştirecek güçte olmadığı açıktır.

Karadâvî'nin bu yaklaşımı, azınlıklar fıkında benimsediği teysir esasına dayalı fetva verme söylemiyle çelişmektedir. Zira Allah Teâlâ bu evliliği helal kılmışken, Karadâvî muhtemel zararları gerekçe göstererek helal dairesini-ibâha alanını daraltmaktadır ki bu da kolaylaştırma değil zorlaştırma anlamına gelir.

Ayrıca Karadâvî'nin, Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe izin verilmemesi gerektiği yönündeki yaklaşımı sadece azınlıklarla sınırlı olmayıp tüm Müslümanları kapsamaktadır. Zira gerekçeleri arasında yer alan, günümüzde İslâmî toplumların bulunmaması ve Avrupalı kadınların kocanın otoritesini kabul etmemesi gibi unsurlar yalnızca azınlıklar için değil tüm Müslümanlar için geçerli olabilecek değerlendirmelerdir. Bu nedenle söz konusu fetvanın sadece azınlıkları hedeflediğini söylemek tutarsız olur. Karadâvî'nin bu genel söylemi, azınlıklar fıkında ortaya koyduğu azınlıklar fıkının azınlıklara has olması gerektiği ilkesine de aykırıdır.

Karadâvî'nin fetvasının, onun azınlıklar fıkında bulunmasını gerekli gördüğü her iki icthad türünü de içerdiğini söylemek mümkündür. Zira fetva, delillerini klasik fıkıh kaynaklarından alması bakımından tercihî-intikâî icthada, delilleri anlama, yorumlama ve değerlendirmede kendi bakış açısıyla hareket etmesi bakımından ise ibdâî-inşâî icthada dayanmaktadır.

2.2.3. Kendisi Müslüman Olup Kocası Müslüman Olmayan Kadının Durumu

Soru: Avrupa'da İslâm'a girenler arasında kadınların oranı erkeklere nazaran fazla. Evli olmayan bir kadının Müslüman olması, fıkhi açıdan bir probleme yol açmıyor. Ancak evli bir kadının eşinden önce Müslüman olması durumunda bazı problemler ortaya çıkıyor. Bu durumda âlimler, böyle bir kadının ya hemen ya da iddet bitiminde kocasından ayrılması gerektiğini söylüyorlar. Bu durum, İslâm'ı kabul etmek isteyen bazı kadınlar için ciddi bir engel teşkil ediyor. Kitap, sünnet ve makâsıd-ı şerîa ekseninde bu problemin şer'î bir çözümü var mı?

Fetva: Karadâvî, eşi ve kendisi gayrimüslim bir kadının Müslüman olması durumunda âlimlerin çoğunluğuna göre hemen kocasından ayrılması gerektiğini belirtir. Bu görüşün temel gerekçesi, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkeğin

sorumluluğu altında kalamayacak olmasıdır. Karadâvî, uzun süre bu görüş doğrultusunda fetva verdiğini ifade eder. Ancak daha sonra bazı delillere dayanarak bu konuda kanaatinin değiştiğini belirtir. Yeni görüşüne göre kadının, kendisi Müslüman olup kocasının gayrimüslim kalması durumunda kocasından ayrılması vacip değil câizdir. Yani böyle bir ayrılık yapılabilir ama mutlaka yapılması gerekmez. Karadâvî bu fetvasını, İbn Kayyim'ın konuyla ilgili zikrettiği görüşleri ve meseleye dair tahkikini aktardıktan sonra konuyla ilgili tercih ettiği nihai kararını açıklayarak temellendirmiştir. Karadâvî'nin konuyla ilgili sunduğu delillerin hepsi çok uzun olduğundan burada fetvasına esas olabilecek görüşler kapsamında arz ettiği görüşler ve bunlar ışığında vardığı sonuç ele alınacaktır. Karadâvî, gayrimüslim kadınların İslâm'a girdikten sonra gayrimüslim kocalarıyla evli kalıp kalamayacakları konusundaki görüşleri değerlendirdikten sonra, bu durumu bir problem olarak görmüş ve çözüm önerisi olarak şu üç görüşe dayanılabileceğini belirtmiştir:

1. Hz. Ali'nin görüşü. Hz. Ali'ye göre kadın Müslüman olduktan sonra kendi vatanında yaşamaya devam ediyorsa, kocası bu kadına en layık kişidir. Yani bu durumda evliliğin sürdürülmesinde bir sakınca yoktur. Bu görüş Hz. Ali'ye ait olup sahâbe ve tâbiîn tarafından da kabul görmüştür. Tâbiînden Şa'bî ve İbrahim en-Nehaî de aynı görüşü benimsemişlerdir. Hz. Ali'nin bu görüşü herhangi bir sahâbî tarafından reddedilmemiştir.

2. Hz. Ömer'den nakledilen rivayetler. Bu rivayetlere göre kadın Müslüman olduğunda, eğer kocası halen gayrimüslimse kadın bu evliliği sürdürmek ya da sonlandırmak konusunda muhayyerdir. Hz. Ömer'den gelen rivayetlerin çoğunluğu bu yöndedir. Birkaç farklı rivayet bulunsa da bunların kendine has koşulları vardır. Bu görüşe göre devlet başkanı ya da hakim evliliğin devamına hükmedebilir, kadını muhayyer bırakabilir ya da aralarını ayırabilir.

3. Zührî'nin görüşü. Tâbiîn alimlerinden Zührî'ye göre evlilik ancak sultan tarafından sona erdirildiği takdirde sona ermiş olur. Yani sultan aralarını ayırmadıkça evlilik geçerliliğini korur.³⁴¹

Karadâvî bu üç görüş arasında Hz. Ali'ye ait olan birinci görüşü tercih etmektedir. Ona göre gayrimüslim bir ülkede yaşayan ve İslâm'ı kabul eden

³⁴¹ el-Karadâvî, *fî Fıkhi 'l-eqalliyâtı 'l-müslime*, 122.

kadınların hala gayrimüslim olan kocalarıyla birlikte kalmalarında ciddi bir ihtiyaç söz konusudur. Özellikle de bu kadınlar kocalarının Müslüman olmasını umuyorlarsa ve çocuklarının dinî ya da ahlaki yönden zarar görmesinden korkuyorlarsa bu evliliğin sürdürülmesi tercih edilmelidir.³⁴²

Karadâvî, konuyla ilgili delillerini aktarıp tercihini belirttikten sonra, meseleyi kendisinden daha ayrıntılı şekilde ele aldığını ve nihayetinde kendisiyle aynı sonuca ulaştığını belirttiği Abdullah el-Cedî'in fetvasına da itibar ettiğini ifade etmiş ve bu fetvayı maddeler halinde zikretmiştir. Bu maddeler şunlardır:

1. Konuyla ilgili kat'î bir nas bulunmamaktadır.
2. Bu meselenin hükmü icmâ ile sabit değildir.
3. İslâm'dan önce yapılan nikâh akitleri İslâm'dan sonra da geçerliliğini korur. Bu tür akitlerin ancak kesin delille geçersiz sayılması mümkündür. Din farkı sebebiyle İslâm'dan önce yapılmış bir evliliğin batıl olacağına dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Zira bu konuda nas yoktur ve görüş ayrılığı mevcuttur.
4. Kitap ve sünnetteki deliller, evlilikten sonra ortaya çıkan din farklılığının, eşlerin evliliğini sürdürmesine engel olmadığını ve dinî açıdan bir sakınca teşkil etmediğini göstermektedir. Bu nedenle böyle bir durumda nikâh bağı geçersiz sayılamaz.
5. Evlilikten sonra eşler arasında din farklılığı oluşması durumunda, sadece taraflardan birinin Müslüman olması evliliğin sona ermesi için yeterli değildir.
6. Hz. Peygamber döneminde birçok kişi İslâm'a girmiştir. Buna rağmen taraflardan birinin önce diğerinin sonra Müslüman olması nedeniyle eşlerin ayrıldığına dair herhangi bir sözlü ya da fiili sünnet örneği yoktur. Aksine sünnette bu tür evliliklerin devamına imkan tanıyan uygulamalar vardır.
7. Din farklılığı nedeniyle evliliğin sona erdirilmesi, Mümtehhine suresinin 10. ayeti³⁴³ bağlamında değerlendirilmemelidir. Çünkü bu ayet, genel anlamda

³⁴² el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 120.

³⁴³ “Ey İman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar kâfirlere helâl değildirler. Kâfirler de müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirleri verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikahlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (*Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev.

Müslüman bir kadınla gayrimüslim bir erkeğin nikâhının sona ermesini değil, kadının veya kocanın Müslüman olup eşinin harbî olması durumunu konu edinmektedir.

8. Mümtehine suresinin 10. ayeti, müşrik kocası harbî olan ve Müslüman olup hicret eden kadının nikâhlanmasına engel bir durum bulunmadığını ifade eder. Ancak bu nikah zorunlu değil, isteğe bağlıdır. Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeyneb olayı da bu hususu teyit eder. Burada nikâh bağı, lazım bir akit olmaktan çıkarak câiz bir akit haline gelir. Bunun illeti, Müslüman kadının harbî olan eşine dönememesi ve bu durumun kadına getireceği sıkıntılardır.

9. Aynı ayet, Müslüman bir erkeğin İslâm yurduna hicret etmeyen ya da irtidat ederek dâruharbe kaçan karısını nikâhı altında tutmasını yasaklamaktadır.

10. Taraflardan biri Müslüman olup diğeri harbî olmazsa her iki tarafın da eşini beklemesi câizdir. Bu durum sadece birinin Müslüman olmasıyla evliliğin sona ereceği anlamına gelmez. Mekke'de hicretten önce ya da Mekke'nin fethinde Müslüman olan kimselere dair uygulamalar buna örnektir. Hz. Ömer halifeliği döneminde bu şekilde hüküm vermiş ve sahâbeden bu görüşe muhalefet eden olmamıştır. Hz. Ali de aynı şekilde fetva vermiştir.

11. Taraflardan birinin Müslüman olmasıyla birlikte ortaya çıkan din farklılığı, nikâh akdinin feshini vacip kılan değil câiz kılan bir sebeptir. Hz. Ömer'in uygulaması ve sahâbenin buna sessiz kalması bu görüşe delildir.

12. Müslüman olan bir erkeğin harbî olmayan karısını ya da Müslüman olan bir kadının harbî olmayan kocasını beklemesinin câiz olması, aynı zamanda bu eşlerin aile hayatı yaşamalarının da câiz olmasını gerektirir. Çünkü nikâhın sahih kabul edilmesi örfen aile hayatı sürdürmeyi ve cinsi münasebetin de bu hayatın bir parçası olmasını meşru kılar.³⁴⁴

Sonuç olarak Karadâvî, Abdullah el-Cedî'in bu fetvasına itibar ederek Müslüman olan bir kadının henüz Müslüman olmayan kocasıyla aynı evde yaşamaya devam edebileceğini ve aralarında cinsi münasebet de dahil olmak üzere aile hayatı sürdürebileceklerini belirtmiştir.

Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mümtehine 60/10.)

³⁴⁴ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 124-125.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda bir kadının Müslüman olup eşinin gayrimüslim olarak kalması durumunda evliliklerinin devam edip etmeyeceği konusu mezhepler arasında bazı şartlara bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ancak genel olarak fakihler, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evli kalmasının câiz olmadığına ittifak etmişlerdir. Bu durumun nasıl ve ne zaman evliliği sona erdireceği ise mezheplere göre değişmektedir. Hanefilere göre bir kadının Müslüman olması evliliğinin sona ermesinin gerekçesi olmamakla birlikte Müslüman olan bir kadının gayrimüslim biriyle evli kalması câiz değildir. Bu konuda sahâbenin icmâı vardır. Bu çift dârulislâmda ise mahkeme kocaya İslâm'ı teklif eder, koca Müslüman olursa evlilik devam eder. Reddederse mahkeme evliliği sona erdirir. Çünkü ibtidâen olduğu gibi bekâen de Müslüman bir kadının bir gayrimüslimin nikâhı altında olması câiz değildir. Dârulharbde kadın Müslüman olur, koca ise üç hayız süresi veya üç ay içinde Müslüman olmazsa evlilik kendiliğinden sona erer. Bu süre içinde koca Müslüman olursa evlilik devam eder. Dârulislâmda kocanın, kendisine yapılan Müslüman olma teklifini reddetmesi evliliğin gereklerinin yerine getirilme imkanını ortadan kaldırır. Çünkü evliliğin gereklerinden biri de cinsi münasebettir. Gayrimüslim birininse Müslüman bir kadınla münasebeti câiz değildir.³⁴⁵ İslâm'ı reddeden kocaya bir ceza olarak evlilik sona erer. Dolayısıyla evliliğin sona erme sebebi kadının Müslüman olması değil, kocanın Müslüman olmayı reddetmesidir.³⁴⁶ Bu durumda boşamayı koca kendisi gerçekleştirirse mahkemeye gerek kalmaz. İslâm'ı kabul etmediği gibi boşamaya da yanaşmazsa mahkeme evliliği sonlandırır. Müslüman bir kadının gayrimüslim erkeğin nikâhı altında bulunması gibi bir fesadın ortadan kaldırılması için aralarının ayrılması şarttır.³⁴⁷

Mâlikîlere göre kadın Müslüman olduktan sonra iddet süresi içinde kocanın Müslüman olması beklenir. Koca bu süre içinde Müslüman olursa evlilik devam eder, olmazsa evlilik sona erer. İddet süresi dolduktan sonra koca Müslüman olur da bu eşler evliliği devam ettirmek isterse yeni bir nikâh gerekir. Çünkü eşlerden birinin Müslüman olması sebebiyle meydana gelen ayrılık talak değil fesihtir.³⁴⁸ Eğer cinsi münasebet gerçekleşmeden kadın Müslüman olmuşsa iddet gerekmez, evlilik hemen

³⁴⁵ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/336-338.

³⁴⁶ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/113.

³⁴⁷ el-Aynî, *el-Binâye*, 5/239-241.

³⁴⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/212-213.

sona erer.³⁴⁹ Eşlerin dâruislâmda veya dâruharbde olmaları sonucu etkilemez. Bu konuda belirleyici olan, kadının Müslüman olması ve kocanın iddet süresi içinde Müslüman olup olmamasıdır.³⁵⁰

Şafîlilere göre eşlerden biri Müslüman olduğunda bakılır: Erkek Müslüman olmuşsa ve eşi kitabi ise nikah aynen devam eder. Şayet kadın kitabi değilse ya da kadın Müslüman olup kocası Müslüman olmamışsa cinsi münasebetin varlığına göre hüküm değişir. Cinsi münasebet meydana gelmeden taraflardan biri Müslüman olduğunda evlilik derhal sona erer. Cinsi münasebetten sonra ihtida meydana gelmişse diğer eşin iddet süresi içinde Müslüman olması beklenir. Bu sürede Müslüman olursa evlilik devam eder, aksi halde sona erer. Bu durumda taraflardan hangisinin önce Müslüman olduğu dikkate alınmaz. Bu konuda dâruislâm veya dâruharb ayrımı yapılmaz.³⁵¹

Hanbelîlere göre aralarında cinsi münasebet gerçekleşen eşlerden biri Müslüman olursa diğerine iddet süresi boyunca zaman tanınır. Bu sürede Müslüman olursa evlilik devam eder, Müslüman olmazsa evlilik feshedilmiş sayılır. Evlilikte cinsi münasebet gerçekleşmemişse kadının Müslüman olmasıyla evlilik hemen sona erer. Bu konuda eşlerin bulunduğu yerin dâruislâm ya da dâruharb olmasının hükme bir etkisi yoktur. Müslüman kadının gayrimüslim erkekle evlenemeyeceği konusunda icmâ vardır.³⁵² Sonuç olarak mezheplerin birleştiği temel nokta şudur: Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evliliği sürdürülemez. Fakat evliliğin ne zaman ve nasıl sona ereceği özellikle cinsi münasebetin varlığı, iddet süresi ve bulunduğu yerin statüsüne göre farklılaşmaktadır.

Değerlendirme: Fakihler, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Şihâb ez-Zühri'den, Karadâvî'nin delil olarak sunduğu rivayetlerin aksine görüşler de aktarmışlardır. Nitekim Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, biri Müslüman olup diğeri olmayan eşlerden gayrimüslim olan tarafa İslâm'ı teklif ettikleri, kabul edilmemesi halinde ise evliliği sonlandırdıkları rivayet edilmiştir.³⁵³ İbn Şihâb'ın da eşlerden birinin Müslüman olması durumunda evliliğin sona ermesiyle birlikte iddet süresini esas aldığı

³⁴⁹ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 2/549-550.

³⁵⁰ el-Karâfi, *ez-Zaḥîre*, 4/329.

³⁵¹ el-Mâverdi, *el-Hâvi*, 9/258.

³⁵² İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 10/10-13.

³⁵³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/46.

kaydedilmiştir.³⁵⁴ Bu bağlamda sahâbe ve tâbiünden birçok kimsenin bu tür evliliklerin sona ereceğini ifade ettiği,³⁵⁵ bu konuda sahâbe arasında icmâ bulunduğu³⁵⁶ ve âlimler arasında da bir ihtilafın bulunmadığı³⁵⁷ çeşitli kaynaklarda dile getirilmiştir.

Karadâvî'nin dayandığı rivayetlere rağmen bu evliliğin süresiz devam edeceğini söyleyen hiçbir fakihin bulunmayışı, söz konusu rivayetlerin ya muteber delil olarak kabul edilmediğini ya da farklı anlamlara geldiğini göstermektedir. Nitekim evliliğin sonlandırılmadığına dair rivayetler, yalnızca tarafların hemen ayrılmasının gerekmediğini, kocaya İslâm'ın teklif edilip iddet süresinin sonuna kadar beklenebileceğini veya kadının kocasının Müslüman olmasını dilediği kadar bekleyebileceğini göstermektedir.³⁵⁸ Ancak bu bekleyiş, eşlerin aynı çatı altında yaşamasına veya aralarında cinsel münasebetin devamına cevaz verildiği anlamına gelmez. Zira Hz. Peygamber'in, kızı Zeyneb'e bu yönde izin vermediği bilinmekte,³⁵⁹ ayrıca fakihlerin tamamı, iddet süresini dikkate alarak bu süre zarfında cinsel hayatın yaşanamayacağına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda tarafların aynı evde yaşamaya devam edebileceği veya aralarındaki cinsel hayatın sürebileceği yönünde bir sonuca varmak mümkün değildir.

Modern dönemde de kadının Müslüman olup eşinin gayrimüslim kalması halinde nikahın sona ereceği konusunda fakihler arasında bir görüş ayrılığı bulunmadığını ifade eden çalışmalar mevcuttur.³⁶⁰ Her ne kadar Karadâvî, el-Cedî'in fetvasına dayanarak sahâbe döneminde bu konuda icmâ bulunmadığını ileri sürse de sonraki fıkıh mirasında bu evliliğin sona ereceği yönündeki görüşün ittifakla benimsendiği ve mezheplerin tamamında bu şekilde hüküm verildiği görülmektedir. Dolayısıyla tarihsel süreçte bu konuda icmâ olduğu söylenebilir. Bu noktada Karadâvî, icmâ bulunduğunu söyleyen fakihlerden ayrılmış ve bu görüşleri kabul etmemiştir.

³⁵⁴ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/215-216.

³⁵⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 4/105-106.

³⁵⁶ el-Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/337.

³⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/10.

³⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, 1/442-447.

³⁵⁹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hâmdî b. 'Abdalmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 22/426.

³⁶⁰ Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsû'atü'l-icmâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2011), 1104.

Karadâvî'nin bu bağlamdaki fetvası, azınlıklar fikhî anlayışına uygun olarak tercihî-intikâî bir ictihad niteliği taşımakta, Hz. Ali'den nakledilen rivayeti esas alarak mevcut fikhî birikim içerisinde tercihte bulunmaktadır. Ancak evliliğin devam ettiğini esas alarak eşlerin aile hayatı yaşayabileceği ve örf'e göre cinsi münasebetin bu hayatın bir parçası sayılabileceği yönündeki çıkarımı ise ibdâî-inşâî bir ictihad mahiyetindedir. Bu ise şer'an muteber olmayan bir maslahata ve örfî yoruma dayandığından yerleşik fikhî görüşlerle çelişmektedir.

Karadâvî'nin maslahat ve teysir amacıyla verdiği bu tür fetvalar, İslâm hukukunun istikrarını zedeleyici niteliktedir. Zayıf delillere, şâz görüşlere ve mutlak faydacılığa yakın maslahat anlayışına dayalı bir fikhî yaklaşım, neticede İslâm'da aslında meşru olmayan birçok uygulamanın meşru görülmesine kapı aralar. Ayrıca fakihlerin yalnızca bir görüşü nakletmeleri, o görüşü benimsedikleri anlamına gelmeyeceğinden, bu tür rivayetlerden hüküm çıkarmak da metot açısından hatalı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bireysel anlamda geçici bir kolaylık sağlasa da ümmet düzeyinde daha büyük zorluklara ve belirsizliklere neden olabilir. Nitekim modern dönemde yenilikçi söylemlerle hareket edenlerin, bu noktayı çoğu zaman göz ardı ettikleri görülmektedir.

2.2.4. Müslümanın Gayrimüslime Mirasçılığı

Soru: Yıllar önce Müslüman olmuş biriyim ve ailem Hristiyan. Uzun zaman İslâm'a davet etmeme rağmen kabul etmediler, ve annem birkaç sene önce Hristiyan olarak öldü. Ondan bana az bir miktar miras kaldı ama ben bu mirası almayı reddettim. Şimdi ise babam öldü ve geride yüklü miktarda mal bıraktı. Ben bu mirası almayıp gayrimüslimlere mi bırakmalıyım yoksa alıp muhtaç olan kendim, ailem ve din kardeşlerim için kullanabilir miyim?

Fetva: Karadâvî, cumhur ulemanın "Müslüman kafiye, kafir de Müslümana mirasçı olamaz."³⁶¹ hadisini delil göstererek her iki tarafın da birbirine mirasçı olamayacağı görüşünü benimsediğini belirtir. Bu görüşün, Hulefâ-yi Râşidîn'den gelen rivayetlere, dört mezhebin kabulüne ve fakihlerin çoğunluğunun ictihadına dayandığını ifade eder. Buna karşılık, Hz. Ömer, Muaz b. Cebel (r.a.) gibi bazı sahâbîler ile Saîd b. Müseyyeb ve Mesrûk gibi bazı tâbiîlerin Müslümanın kafiye

³⁶¹ el-Buhârî, "Ferâîz", 25 (No. 6383).

mirasçı olabileceği ancak kafirin Müslümana mirasçı olamayacağı yönünde fetva verdiklerini aktarır. Karadâvî, bu ikinci görüşü benimsediğini belirtir. Ona göre her ne kadar cumhurun görüşüne aykırı olsa da “İslâm üstün olandır, İslâm’a üstün olunmaz.”³⁶² hadisinin de işaret ettiği üzere İslâm Müslümanın elde edeceği bir hayra engel olmaz. Bu doğrultuda Müslümanın gayrimüslime mirasçı olabileceği, fakat gayrimüslimin Müslümana mirasçı olamayacağı kanaatindedir. Söz konusu hadisi ise Müslümanların harbî olan gayrimüslim akrabalarına mirasçı olamayacakları şeklinde tevil eder.³⁶³

Karadâvî, Müslüman ile gayrimüslim arasındaki mirasçılık meselesini nikâha kıyas eder. Buna göre nasıl ki Müslüman erkekler gayrimüslim kadınlarla evlenebilirken gayrimüslim erkekler Müslüman kadınlarla evlenemezlerse benzer şekilde Müslümanlar gayrimüslimlere mirasçı olabilirler, ancak gayrimüslimler Müslümanlara mirasçı olamazlar.

Eğer cumhurun görüşüne göre hareket edilirse, yani Müslümanın gayrimüslime mirasçı olamayacağı kabul edilirse, Karadâvî bu durumda Müslümanın miras yoluyla mülkiyetine geçen malı almasını, ihtiyacı kadarını kullanmasını, fazlasını ise yardım kuruluşları gibi hayrî yerlere vermesini tavsiye eder. Bu yaklaşımını, bankalardan elde edilen faiz gelirleri konusuna benzetir. Ona göre bankalardan elde edilen faiz gelirleri bankalarda bırakılmamalı, fakat alan kişi bunları kendisi için değil, ihtiyaç sahiplerine ulaştırmak üzere kullanılmalıdır. Ayrıca Müslümanın gayrimüslim akrabasına varis olmasını, ölen kişinin sağlığında oğluna vasiyette bulunmasına da benzetir. Bu tür vasiyetlerin cumhura göre câiz olduğunu ifade eder.³⁶⁴

Karadâvî bu fetvasıyla, Müslümanların miras yoluyla elde ettikleri malın potansiyel bir düşman sayılan gayrimüslim devlete intikal etmesini önlemeyi ve Müslüman toplumların maslahatını korumayı amaçlamaktadır.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda Müslüman ile gayrimüslimin birbirine mirasçı olması câiz değildir.³⁶⁵ Hz. Peygamber’in Müslümanın kafiye,

³⁶² ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/371.

³⁶³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 127-128.

³⁶⁴ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 128-131.

³⁶⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/598; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/154-155; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 185; el-Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/116.

kafirin de Müslümana mirasçı olamayacağını açıkça ifade eden beyanları bulunmaktadır.³⁶⁶ Sahâbenin çoğunluğu ve fakihler karşılıklı olarak Müslümanla gayrimüslim arasında mirasçılığın söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir.³⁶⁷

Değerlendirme: Karadâvî'nin, Müslümanın gayrimüslime mirasçı olabileceğine dair fetvasını dayandırdığı “İslâm üstün olandır, İslâm’a üstün olunmaz.”³⁶⁸ ve “İslâm artırır, eksiltmez.”³⁶⁹ şeklindeki hadislerden böyle bir hüküm çıkarılması isabetli görünmemektedir. Zira Hz. Peygamber, Müslüman ile gayrimüslimin karşılıklı olarak birbirine mirasçı olamayacağını açıkça ifade etmiştir. Bu da söz konusu hadislerin, Karadâvî'nin anladığı şekilde anlaşılamayacağını ortaya koyar. Ayrıca Karadâvî'nin delil olarak kullandığı hadisler âmm iken Müslüman ile kafirin karşılıklı olarak birbirine mirasçı olamayacağını ifade eden hadis hâstır. Usul açısından bakıldığında hâs delil varken âmm delile dayanmak isabetli değildir. Sahâbe ve fakihlerin büyük çoğunluğunun Müslümanın gayrimüslime mirasçı olamayacağı yönündeki görüşleri de Karadâvî'nin dayandığı hadislerin bu anlamda yorumlanamayacağı tezini güçlendirmektedir. Nitekim onun görüşüne dayanak olarak gösterilen rivayetler incelendiğinde, bunların ya karşılıklı mirasçılığı yasaklayan hadisin henüz bilinmemesi ya da birtakım zaruretlerden dolayı Müslüman olmayı teşvik amacı taşıdığı tespit edilmiştir. Söz konusu tespitte ulaşılan bu görüşlerin kısa süreli uygulamalardan ibaret kaldığı³⁷⁰ sonucu da bunu destekler.

Karadâvî'nin, ilgili hadisi yalnızca harbîlerle sınırlı yorumlaması da isabetli görünmemektedir. Çünkü “İki farklı milletten olanlar birbirlerine mirasçı olamazlar.”³⁷¹ ve “Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman Müslümanların Hıristiyanlara mirasçı olamayacağına hükmettiler.”³⁷² şeklindeki rivayetler, hadiste geçen “kâfir” ifadesinin yalnızca harbîlerle sınırlı olmayıp genel olarak Müslüman olmayan herkesi kapsadığını göstermektedir.

³⁶⁶ el-Buhârî, “Ferâiz”, 25 (No. 6383); Müslim, “Ferâiz”, 1614 (3/1233).

³⁶⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/154.

³⁶⁸ ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/371.

³⁶⁹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, “Ferâiz”, 10 (No. 2909).

³⁷⁰ Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 105-113.

³⁷¹ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzıl el-Hanzalî el-Mervezî İbnü'l-Mübârek, *el-Müsne'd*, thk. Şubhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Riyad: y.y., 1407/1987), 97; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/16.

³⁷² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/16.

Ayrıca Karadâvî'nin, miras meselesini Müslüman erkeğin Ehl-i kitap kadınla evlenebilmesi meselesiyle kıyaslaması da doğru değildir. Zira evlilik ve miras konuları ayrı naslarla düzenlenmiş iki farklı meseledir. Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesine izin veren naslar olduğu gibi Müslümanın gayrimüslime mirasçı olamayacağını açıkça ifade eden sahih hadisler de mevcuttur. Bu nedenle, evlilikte var olan sınırlı müsaadeye dayanarak mirasçılık konusunda benzer bir hükme ulaşmak kıyas açısından geçerli değildir. Zira böyle bir kıyas, kıyâs mea'l-fârik olup muteber bir kıyas niteliği taşımamaktadır.

Karadâvî'nin bu fetvayla gözetdiği maslahat, Müslüman birinin mirasının gayrimüslim devlete bırakılmasını önlemektir. Bu maslahat temelde haklı bir kaygıya dayansa da Müslümanların gayrimüslim ülkelerde yaşamayı tercih edip bu toplumların ekonomik sistemlerine entegre olarak zaten fiilen destek sundukları gerçeği göz önüne alındığında, söz konusu gerekçe tutarlılığını yitirmektedir. Eğer bu maslahat geçerli bir gerekçe kabul edilecekse, aynı yaklaşımın Müslümanların zaruret olmaksızın sırf dünyevî gayelerle gayrimüslim ülkelerde yaşamalarına da cevaz verilmemesi sonucunu doğurması beklenir.

Karadâvî'nin bu fetvası, onun azınlıklar fikhî anlayışı çerçevesinde tercihi-intikâi bir ictihadı olarak değerlendirilebilir. Zira bazı sahâbîlerden aktarılan farklı görüşlere dayanarak bir tercihte bulunmuştur. Ancak, Müslümanın gayrimüslime mirasçı olmasını gayrimüslim devlete destek verilmemesi gibi bir maslahata bağlaması ise ibdâi-inşâi bir ictihad niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte konuya ilişkin sahih ve açık nasların bu maslahatı geçersiz kılacak şekilde vârid olması, söz konusu maslahata dayanarak hüküm vermenin geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.

Öte yandan bu fetva, Karadâvî'nin azınlıklar fikhının temel ilkeleri arasında saydığı “Cüz'î naslarla küllî maksatlar arasında denge gözetme” ilkesine de aykırı düşmektedir. Çünkü miras konusuna dair açık naslar, zikredilen maslahatı geçersiz kılmakta ve böylece söz konusu maslahat ile naslar arasında denge kurmak mümkün olmamaktadır. Bu durumda Karadâvî'nin fetvası, hem usul hem de delalet açısından zayıf kalmaktadır.

2.3. Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Meseleler

Karadâvî'nin azınlıklar fıkhiyla ilgili fetvaları arasında gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslüman azınlıkların yiyecek ve içeceklerle ilgili karşılaştıkları meseleler de yer almaktadır. Bu bağlamda Karadâvî'ye özellikle şaraptan elde edilen sirke ile domuzdan elde edilen enzimlerin hükmüne dair sorular yöneltilmiştir. Bu başlık altında Karadâvî'nin söz konusu meselelerle ilgili fetvaları ele alınacaktır.

2.3.1. Şaraptan Yapılan Sirkenin Kullanımı

Soru: Şaraptan yapılan sirkeyi kullanmanın hükmü nedir?

Fetva: Karadâvî, şarabın sirkeye dönüşmesiyle ilgili değerlendirmesinde bu dönüşümün mahiyetine göre farklı hükümlerin ortaya çıktığını belirtir. Ona göre tehavvülle (herhangi bir müdahale olmaksızın kendiliğinden) sirkeye dönüşen şarabın temiz ve helal olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında icmâ vardır. Ancak şarabın istihâle yoluyla (müdahaleyle) sirkeye dönüştürülmesi konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Bazı âlimler, bu dönüşümde şarabın mahiyetinin tamamen değişmesi ve sarhoş edicilik özelliğini kaybetmesi sebebiyle onu temiz ve helal kabul ederken bazıları, dinin şaraptan uzak durmayı emretmesi ve bu tür bir kullanımın insanları şaraba yaklaştırma tehlikesi taşıması gerekçesiyle bu görüşe katılmaz.

Karadâvî bu ihtilafı değerlendirdikten sonra istihâleyle sirkeye dönüşen şarabın da tıpkı kendiliğinden dönüşende olduğu gibi temiz ve helal olduğunu tercih eder. Ona göre bu dönüşüm sonucunda şarabın hem özü hem de nitelikleri değişmiştir. İslâm hukukunda diğer necis maddeler de istihâle ile temiz hale gelebiliyorsa aynı ilkenin burada da geçerli olması gerekir. Tehavvül ile istihâle arasında hüküm açısından bir fark yoktur.

Karadâvî, şarabın aslen helal olan üzümünden yapıldığını, iskâr vasfının ortadan kalkmasıyla birlikte haramlık hükmünün de sona erdiğini belirtir. Bu durumda şarap, üzümün aslî hükmüne geri dönmüş olur. Ayrıca ekonomik açıdan bakıldığında Avrupa'da şarabın sirkeden daha değerli olduğunu ve maddi kazanca son derece düşkün olan Avrupalıların zararı göze alarak şarabı sirkeye dönüştürmeye yanaşmayacağını vurgular.

Hanefî mezhebinin konuyla ilgili yaklaşımını güçlü bulan Karadâvî, onların istihâleyi de tehavvül gibi değerlendirdiklerini, iskâr vasfının yok olmasıyla birlikte şarabın artık haram ve necis olma vasfını kaybettiğini söylediklerini belirtir. Buna göre bir nesnede hüküm, illetin varlığına veya yokluğuna göre değişir.³⁷³ Sirkeye dönüşüm, bir tür ıslah sürecidir ve bu, necis derinin tabaklanarak temiz hale gelmesine kıyaslanabilir.³⁷⁴

Hiz. Peygamber'in, Ebû Talha'ya (r.a.) şarabı sirkeye çevirme izni vermemesi konusundaki rivayeti³⁷⁵ de Karadâvî, dönemin şartlarıyla açıklar. Buna göre o dönemde insanların mevcut şarap alışkanlıklarını terk etmeleri ve yasağın ciddiyetini kavramaları için böyle bir yasaklamanın eğitimsel bir yönü vardır. Fakat toplum bu alışkanlıktan uzaklaştıktan sonra şarabın sirkeye çevrilerek istifade edilmesi daha uygundur. Çünkü mala zarar verilmesi dinin korunmasını emrettiği beş temel haktan biri olan malın korunmasına aykırıdır. Şarap, meyve suyunun kendiliğinden dönüşmesi veya miras yoluyla elde edilmesi gibi durumlarla Müslümanın eline geçebilir. Bu gibi hallerde onu sirkeye dönüştürerek istifade etmek, malı korumanın ve israf etmemenin bir yoludur.

Son olarak Karadâvî, günümüzde kullanılan sirkelerin bir kısmının şaraptan elde edilmiş olabileceğini, vera' açısından bundan kaçınmanın en ihtiyatlı davranış olacağını, ancak bunların haram olduğunu söylemenin isabetli olmadığını belirtir. Ona göre şarabın necisliği maddi değil manevidir. Yani maddeten temizdir fakat içilmesi haramdır. Haram olması da onun mutlaka necis olduğunu göstermez. Nitekim dinen haram olduğu halde necis kabul edilmeyen başka şeyler de bulunmaktadır. Ayrıca şarabın necis olduğuna dair sahih ve açık bir delil de mevcut değildir.³⁷⁶ Sonuç olarak Karadâvî, ister kendiliğinden ister müdahale yoluyla olsun şarabın sirkeye dönüşmesiyle iskâr vasfını kaybettiğini ve bu nedenle temiz ve helal olduğunu savunur.

³⁷³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âşâr*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 8/405.

³⁷⁴ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 135-138.

³⁷⁵ et-Tirmizî, "Buyû", 59 (No. 1293).

³⁷⁶ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 138-140.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi durumunda helal olacağı konusunda icmâ bulunmaktadır.³⁷⁷ Ancak bu dönüşümün bir müdahale ile, örneğin; içine bir madde katılarak gerçekleştirilmesi ise ihtilaflıdır. Hanefî mezhebine ve Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre şarap sirkeye dönüştüğünde helal olur. Bu dönüşümün kendiliğinden ya da müdahale ile gerçekleşmesi arasında fark yoktur. Onlara göre sonuçta şarap tamamen sirkeye dönüştüğü için temiz ve helal olur.³⁷⁸ Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise yalnızca kendiliğinden sirkeye dönüşmesi şarabı helal kılar. Eğer bu dönüşüm, içine bir madde katmak gibi bir müdahale ile gerçekleşirse sirke helal sayılmaz. Çünkü bu görüşe göre şarabın içine atılan şey, necis olan şarapla temas ettiği anda necis olur ve sirkeye dönüşüm gerçekleşse bile bu necislik ortadan kalkmaz.³⁷⁹

Değerlendirme: Karadâvî, şarabın sirkeye dönüşmesi meselesindeki ihtilaflı değerlendirdikten sonra Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde tercih edilen görüş doğrultusunda müdahale ile gerçekleşen dönüşümün de şarabı temiz ve helal hale getireceği kanaatine varmıştır. Bunun yanı sıra ihtilaflı meselelerde ihtiyatlı davranmanın önemine dikkat çekerek bu tür sirkenin kullanılmasından kaçınmanın en doğru tutum olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Karadâvî'nin bu fetvası, hem fakihlerin görüşlerine uygunluk arz etmekte hem de ihtiyatı göz ardı etmemektedir.

Ne var ki Karadâvî, bu ve benzeri bazı fetvalarında meseleye cevaz vermekle birlikte ihtiyatlı davranılması gerektiği yönünde uyarılarda da bulunmuştur. Bu yaklaşımı, onun azınlıklar fikhî bağlamında ortaya koyduğu ilkelerle tam bir tutarlılık arz etmemektedir. Zira Karadâvî, azınlıklar fikhî anlayışını temellendirirken fakihleri, ihtiyat ilkesine fazlaca bağlı kalmaları nedeniyle ibâha alanını daralttıkları yönünde eleştirmiştir. Ancak söz konusu bazı fetvalarında aynı ihtiyat anlayışını muhafaza etmesi, bu eleştirisini tam olarak içselleştiremediğine işaret eder. Başka bir ifadeyle, teoride ihtiyatı sınırlayıcı bir unsur olarak görse de pratikte ihtiyatı tamamen terk edememiştir. Her ne kadar bu bağlamda dile getirdiği ihtiyat uyarısı, ibâha alanını daraltan tahrîmî ihtiyat değil, daha çok tedbir anlamı taşıyan temkînî ihtiyat niteliğinde olsa da her iki yaklaşımın da mükellefî söz konusu fiilden uzaklaştırma yönünde ortak bir işlevi olduğu görülmektedir.

³⁷⁷ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/113; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/26; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/518.

³⁷⁸ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/113-114; el-Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/118; ed-Demîrî, *Tahbîrü'l-muhtaşar*, 1/107.

³⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/518; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 15.

Karadâvî'nin fetvası, onun azınlıklar fıkında bulunacak ictihad sınıflandırmasından tercîhî-intikâî ictihad kapsamına girer. Zira konuyla ilgili fetvasını Hanefilerin ve Mâlikîlerin görüşlerini tercih ederek vermiştir. Ayrıca diğer bazı fetvaları gibi Karadâvî'nin bu fetvası da azınlıklara özgü olacak nitelikte değildir.

2.3.2. Domuzdan Elde Edilen Enzimlerin Tüketilmesi

Soru: Domuz kemiğinden veya yağından elde edilen enzimler içeren yiyecekleri yemenin hükmü nedir?

Fetva: Çoğu kimsenin zannettiğinin aksine domuz yağı ve kemiğinden elde edilen her enzim kesin olarak haram değildir. İstihâle gerçekleştiğinde necis olan bir maddenin hükmü de değişir. Örneğin; şarap sirkeye dönüştüğünde, yanan bir necis madde küle döndüğünde, hatta köpek ya da domuz gibi necis sayılan bir hayvan tuz ocağına düşüp orada çözünüp yok olduğunda, bu maddelerin yapısı ve ismi değiştiği için hükmü de değişir. Çünkü haramlık hükmünün illeti ortadan kalkar.

Eşyaya hüküm verirken onların aslına değil mevcut haline bakılır. Örneğin; şarabın aslı üzüm veya hurma gibi helal olan şeylerdir. Ancak bu maddeler sarhoş edici bir yapıya büründüğünde şarap hükmü alır ve haram olur. Şarap sirkeye dönüşüp sarhoş edici özelliğini kaybettiğinde ise temiz ve helal kabul edilir. Aynı şekilde domuzdan elde edilmiş bir madde, kimyasal işlemle istihâleye uğrayarak yapısı tamamen değişmişse, artık domuz eti gibi necis ve haram sayılmaz. Bu bağlamda domuzdan elde edilen jelatin, sabun, diş macunu gibi ürünler de istihâleye uğramışsa dinî açıdan haram kabul edilmez. Çünkü uzmanlar bu maddelerin kimyasal olarak tamamen değiştiğini, yani istihâleye uğradığını ortaya koymuşlardır.³⁸⁰

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda domuz gibi necis bir maddenin temiz bir madde içinde çözünüp tamamen yok olması ve bu karışımın hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebine ve Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre necis olan bir şey temiz bir maddenin içinde çözünüp yok olursa bu necis şey temiz olan maddenin hükmünü alır ve temiz kabul edilir. Bu durum, necis maddenin domuz olması halinde de geçerlidir. Ayrıca bu değişimin kendiliğinden

³⁸⁰ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eqalliyâtı'l-müslime*, 141-142.

meydana gelmesiyle insan müdahalesiyle olması arasında fark yoktur. Örneğin; bir domuz tuz ocağına düşüp tamamen tuza dönüşürse, bu dönüşüm sonucu elde edilen tuz temiz ve yenilebilir olur. Zira necislik, maddenin bizzat kendisinden veya taşıdığı vasıflardan dolayı hükmedilen bir durumdur. Dolayısıyla domuzun aynının tamamen ortadan kalkması, onun necisliğinin de hükmen sona erdiği anlamına gelir.³⁸¹

Öte yandan Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre domuzun aynı necis kabul edilir ve bu necisliğin ortadan kalkması mümkün değildir. Bu mezheplere göre aynıyla necis olan bir şey temiz bir maddeye dönüşemez. Bu kuralın tek istisnası şaraptır. Şarap, kendiliğinden sirkeye dönüşürse temiz sayılır. Ancak içine bir madde katılarak, yani insan müdahalesiyle sirkeye dönüştürülmüşse temiz kabul edilmez.³⁸²

Değerlendirme: Fakihlerin görüşlerine göre, içine katıldığı temiz maddenin yapısını dönüştüren güçlü asidik özellikteki bir madde içinde tamamen yok olan bir domuz maddesi, artık aslı itibarıyla necis olmaktan çıkar ve temiz bir maddeye dönüşmüş sayılır. Bu durumda, söz konusu maddenin tüketilmesi helal olur. Bu çerçevede Karadâvî'nin domuzdan elde edilen enzimlerde istihâlenin gerçekleştiği kabulüne dayanarak verdiği bu maddelerin helal sayılabileceğine dair fetvası, eğer istihâle fikhî anlamda gerçekleşiyorsa Hanefî ve Mâlikî fakihlerin görüşleriyle örtüşmektedir.

Ancak günümüzde domuzdan elde edilen ürünlerin, katıldıkları temiz maddeler içinde gerçekten tam anlamıyla yok olup olmadıkları tartışmalıdır. Çünkü her kimyasal değişimin, fikhî açıdan istihâle sayılamayacağı tespit edilmiştir. Örneğin; domuzdan elde edilen kolajenin jelatine dönüşümünde, bu maddenin tam bir dönüşüm geçirmediği, sadece bazı fiziksel ve kimyasal özelliklerinin değiştiği ifade edilmiştir. Bu durum, yumurtanın haşlanarak katılaşmasına benzetilmiş ve tam bir istihâle olmadığı vurgulanmıştır.³⁸³ Bu nedenle domuz ürünlerinden elde edilen enzimler yerine sığır gibi helal olan hayvanlardan veya bitkilerden aynı türde enzimlerin üretilmesi ve bu enzimlerin kullanılmasının, domuzla ilgili yasağa uyma

³⁸¹ el-Karâfî, *ez-Zahîre*, 1/188-189; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/200-201.

³⁸² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/97; en-Nevevî, *el-Minhâc*, 15.

³⁸³ Kâşif Hamdi Okur, "İstihâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/672-674.

bakımından daha isabetli olduğu belirtilmiştir.³⁸⁴ Buna ek olarak fıkıh alanında ve fen bilimlerinde uzman akademisyenler tarafından ortak yürütülen bir bilimsel araştırmada domuzdan elde edilen enzimler de dahil istihâlenin gerçekleştiği söylenen pek çok şeyde aslında istihâlenin gerçekleşmediği tespit edilmiştir. Araştırmaya göre pek çok şeyde istihâle denilen şey; aslında fiziksel veya kimyasal birtakım kısmi değişiklikten ya da maddelerin birleşiminden ibaret olup fikhî anlamda bir istihâle değildir.³⁸⁵ Bu nedenle günümüzde domuzdan elde edilen mevcut enzimlerin helal olduğu söylenemez. Ayrıca sözü geçen bilimsel araştırma, Karadâvî'nin istihâlenin tespiti gibi bilimsel konularda fıkıh uzmanlarının tahkiki olmaksızın fen bilimleri uzmanlarının açıklamalarıyla yetinilebileceği yönündeki iddiasının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

Fıkıh kaynaklarında ortak kanaat, aslen necis olan bir maddenin ancak tam bir dönüşüm geçirmesi durumunda temiz ve helal kabul edileceği yönündedir. Bu nedenle bilim insanlarının domuz ürünlerinin bazı maddelerle birleşip dönüşüm geçirdiği yönündeki açıklamaları yeterli görülmemelidir. Çünkü kimya uzmanları fikhî anlamda istihâlenin ifade ettiği tam dönüşümün kapsamını her zaman bilmeyebilir. Bu durumda, uzmanların verdiği bilgilerin fıkıh açısından ne ifade ettiğini anlamak ve istihâlenin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair hüküm vermek fıkıh âlimlerinin sorumluluğundadır. Tam bir dönüşüm açıkça tespit edilmeden, domuz ürünleri içeren maddelerin helal ve temiz olduğu yönünde fetva verilmesi doğru değildir. Ancak gerçekten tam istihâle gerçekleştiği net olarak belirlenen ürünlere cevaz verilebilir. Bununla birlikte ihtilaflı meselelerde ihtiyatlı davranmak daha uygun bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda, istihâle gerçekleşmiş olsa bile domuz ürünü içeren gıdalardan uzak durmak ve bunların tüketimini zaruret halleriyle sınırlı tutmak en güvenli yoldur.

Öte yandan domuzdan elde edilen enzimlerin kullanımı günümüz Avrupa'sında zaruret kapsamında değerlendirilemez. Zira aynı enzimlerin sığır gibi helal olan hayvanlardan veya bitkilerden de üretilebildiği bilinmektedir. Araştırmalara göre Avrupa'da hayvanlardan üretilen jelatinin %60'ı domuzdan,

³⁸⁴ Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usul İslam Araştırmaları* 11 (2009), 39-40.

³⁸⁵ Fatih Gültekin vd., "Gıda Maddelerinin İstihale Yönünden Değerlendirilmesi", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020), 21-33.

%40'ı ise sığır ve diğer hayvanlardan elde edilmektedir.³⁸⁶ Bu oranlar, domuz kaynaklı jelatin içermeyen alternatiflerin mevcut olduğunu göstermektedir. Bu durumda, Müslümanların domuz menşeli ürünlerden uzak durarak alternatifleri tercih etmeleri mümkündür. Zaruret ancak kişinin canını veya uzvunu kaybetme gibi ciddi bir tehlike içinde bulunması halinde söz konusu olur. Dolayısıyla helal alternatiflerin bulunduğu bir ortamda domuz ürünlerini kullanmak zaruret kapsamında değerlendirilemez. Zaruret sınırının canın veya bir uzvun kaybına sebebiyet verecek derecede zor durumda kalmak ve meşru bir çözümün varlığı durumunda zaruret hükmünün icra edilemeyecek olması göz önünde bulundurulduğunda Avrupa'da domuzdan veya dinen meşru olmayan diğer şeylerden üretilen katkı maddeleri barındıran gıda, ilaç ve aşı kullanımının zaruret kapsamında değerlendirilebilmesi çok nadir durumlarda mümkün olacaktır. Bu ilkelere göre Avrupa'da yaşayan Müslümanların hayatlarını idame ettirebilecekleri kadar helal gıda ürünü bulabilmeleri durumunda bu kadar ürünle yetinmeleri gerekir.

Eğer Avrupa'da zorunlu tüketilen tüm gıda ve ilaç ürünleri dinen haram olan katkı maddeleri içeriyorsa, bu durumda esas tartışılması gereken konu bu ürünlerin zarureten kullanılıp kullanılamayacağı değil, Müslümanların böyle bir ortamda yaşamlarının câiz olup olmayacağıdır. Zira gayrimüslim ülkelerde yaşamak zorunlu değil, ancak bazı şartlar altında câiz sayılan bir ruhsattır. Müslümanlar, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde helal gıdaya daha kolay ulaşabilirler. Meşru bir çözüm yolu mevcutken zaruret hükmüne başvurmak doğru değildir. Bu durumda sadece helal gıdaya ulaşana kadar hayati bir tehlike içinde olan kimseler bu ruhsattan faydalanabilir.

Karadâvî'nin bu meseleye dair fetvası, yalnızca Müslüman azınlıklara yönelik özel bir fetva değildir. Zira istihâleyle ilgili fikhî hükümler, bütün Müslümanlar için geçerlidir. Elbette Karadâvî bu durumun farkındadır. Ancak onun azınlıklar fikhında ortaya koyduğu "Fetvaların azınlıklara özel olması" ilkesi açısından bu fetva tutarlılık arz etmemektedir. Bu fetvada genel fikhî hükümlerden tercih yaparak sonuca ulaşmış, azınlıklara özel istisnai bir hüküm vermemiştir.

³⁸⁶ Şefik Tekle vd., "Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler", *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi* 1/1 (2013), 3.

Azınlıklar fıkhında ictihada dair ilkeleri bakımından Karadâvî'nin bu fetvası, fikhî hüküm açısından mezhepler arasında tercihe dayanan tercîhî-intikâî ictihad niteliği taşımaktadır. Öte yandan istihâlenin tespitinde fıkıh alanında uzman olmayan bilim adamlarının görüşleriyle yetinilmesini savunması ise onun bireysel değerlendirmesi olup inşâî-ibdâî ictihad kapsamına girmektedir.

2.4. Toplumsal İlişkiler ve Muamelelerle İlgili Meseleler

Karadâvî'nin azınlıklarla ilgili fetvaları arasında sosyal münasebetler ve muamelata dair meseleler de yer almaktadır. Bu başlık altında Ehl-i kitabın bayramlarını tebrik etme, Müslüman azınlıkların gayrimüslim komşularıyla ilişkileri ve gayrimüslim ülkelerde banka kredisıyla ev sahibi olmanın hükmünü içeren fetvaları ele alınacaktır.

2.4.1. Ehl-i Kitabın Bayramlarını Kutlamak

Soru: Gayrimüslimlerle ilişkilerimizde İslâm'ın belirlediği sınırlar nelerdir? Özellikle onlarla bir arada yaşanan toplumlarda ortaya çıkan sosyal ilişkilerde, örneğin; Hz. İsa'nın doğumu, Noel gibi dinî günler sebebiyle Müslümanın gayrimüslim okul arkadaşı, iş arkadaşı ya da komşusunu güzel ve adet haline gelmiş sözlerle tebrik etmesi veya hediye vermesi câiz midir? Bazı kimseler, gayrimüslimlerin dinî günlerini tebrik etmenin onların batıl inançlarını ve inkarlarını kabul etmek, hatta bu inançlara ortak olmak anlamına geleceğini, dolayısıyla bunun haram ve büyük günahlardan olduğunu söylemektedir. Ancak ben bu tür tebriklerde bulunurken onların inançlarını tasdik ettiğim düşüncesiyle hareket etmiyorum, bilakis İslâm'ın emrettiği güzel ahlak, iyi komşuluk ve insanlarla iyi geçinme ilkeleri doğrultusunda davrandığımı düşünüyorum. Kaldı ki gayrimüslim komşu ve arkadaşlarımız da bayramlarımızı kutlamakta, bize hediyeler vermekteler. Bu çerçevede şer'î deliller ışığında bir Müslümanın gayrimüslimlerle olan sosyal ilişkilerde nasıl bir tutum takınması gerektiği, özellikle onların dinî günlerini tebrik etme meselesinin hükmü hakkında bizleri aydınlatmanızı rica ediyoruz.

Fetva: Karadâvî, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların hayatın bir gereği olarak içinde bulundukları toplumla komşuluk, iş arkadaşlığı gibi çeşitli ilişkiler kurmak zorunda olduklarına dikkat çeker. Bu bağlamda Mümtetine

suresinin 8. ve 9. ayetlerine dayanarak gayrimüslimlerle ilişkilerde iki temel durumu ayırt eder: Müslümanlarla savaşmayan, dinî inançlarından ötürü onlara zulmetmeyen ve barışçıl davranan kimselere karşı iyilik ve adaletle muamele edilmesini savunur.³⁸⁷

Karadâvî, Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın, (r.anhâ) müşrik olan annesinin kendisini ziyarete gelmesi üzerine Hz. Peygamber'e "Anneme karşı sıla-i rahimi gözetmeli miyim?" diye sorduğunu ve Hz. Peygamber'in "Evet, anneni ziyaret ederek sıla-i rahimi gözet!" şeklinde cevap verdiğini³⁸⁸ hatırlatarak İslâm'ın muamele açısından müşriklerden ziyade Ehl-i kitaba karşı daha yumuşak bir yaklaşım sergilediğini ifade eder. Bu çerçevede, Ehl-i kitabın kestiklerinin helal kılınması ve namuslu kadınlarıyla evlenilmesine izin verilmesini bu yaklaşımın bir yansıması olarak görür. Böyle bir evliliğin ise eşe karşı güzel davranışı ve aileler arası ilişkilerde karşılıklı saygı ve nezaketi gerektirdiğini belirtir.³⁸⁹

Kur'an ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarına da atıf yapan Karadâvî, Müslümanlara düşmanlık etmeyen gayrimüslimlerle ilişkilerde güzel ahlak, adalet ve nezaketin esas alınması gerektiğini vurgular. Bu çerçevede gayrimüslimlerle hiçbir sosyal bağı bulunmayan Müslümanların, onların dinî bayramlarını kutlamasını câiz görmez. Ancak akrabalık, komşuluk, iş arkadaşlığı gibi ilişkileri olan Müslümanların, gerek bireysel gerekse kamusal düzeyde onların dinî bayramlarını kutlamalarında ve onlarla hediyeleşmelerinde bir sakınca görmez. Fakat bu tür kutlamalarda kullanılan ifadelerin, İslâm'ın inanç esaslarıyla çelişmemesi ve karşı tarafın inancını onaylayıcı nitelikte olmaması gerektiğini vurgular.³⁹⁰

Hediyeleşme konusunda da benzer ölçüler getiren Karadâvî, verilen hediyelerin domuz, şarap gibi İslâm'da haram kılınmış unsurları içermemesi ve haç gibi başka dinlere ait semboller taşımaması gerektiğini belirtir. Bu konuda sert görüş bildiren geçmiş âlimlerin, yaşadıkları dönemin şartlarından etkilendiklerini ve günümüzde yaşasalar daha yumuşak bir yaklaşım sergileyeceklerini ifade eder. Ayrıca gayrimüslimlerin dinî bayramları dışındaki özel günlerinin ve milli

³⁸⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 146.

³⁸⁸ el-Buhârî, "el-Cizye ve'l-muvâde'a", 17 (No. 3012); Müslim, "Zekât", 49 (2/696).

³⁸⁹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 147.

³⁹⁰ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 149.

bayramlarının, haram fiiller içermemesi şartıyla kutlanmasında ya da bu tür etkinliklere katılımda bir sakınca olmadığını belirtir.³⁹¹

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukuna göre Müslümanların gayrimüslimlerle akrabalık, komşuluk gibi toplumsal ilişkiler kurmaları meşru kabul edilmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren zimmet ve eman anlaşmalarıyla gayrimüslimlerin belli şartlar dahilinde İslâm topraklarında yaşamalarına izin verilmiş,³⁹² bu da taraflar arasında bazı münasebetlerin doğmasına sebep olmuştur. Ancak Müslümanların gayrimüslimlerle kurdukları bu meşru ilişkilerinde, onların inançlarına değer atfedecek söz ve davranışlardan kaçınmaları gerektiği konusunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.³⁹³ Ayrıca gayrimüslimlerin dinî bayramlarını kutlamanın haram olduğu hususunda da âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır.³⁹⁴ Bu konuda akrabalık, komşuluk gibi ilişkiler ayırt edilmeksizin, söz konusu kutlamaların batıl inançları tasdik ve yüceltme anlamına geleceği vurgulanmıştır.

Değerlendirme: Karadâvî, gayrimüslimlerin dinî bayramlarını kutlamayı onlarla herhangi bir ilişkisi bulunmayan Müslümanlar için haram, akrabalık, komşuluk, iş arkadaşlığı gibi ilişkileri bulunan Müslümanlar içinse câiz görmektedir. Ancak bu kutlamaların İslâm'a aykırı olan sözler içermemesi ve gayrimüslimlerin inançlarını onaylar nitelikte olmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Bununla birlikte Karadâvî'nin yaklaşımında göz ardı edilen önemli bir husus vardır: Kutlama fiili doğası gereği bir değer atfetmeyi içerir. Zira değer atfetmeden bir bayramın tebrik edilmesi anlamlı değildir. Bu nedenle gayrimüslimlerin inançlarına değer atfetmemekle birlikte onların bayramlarını kutlamanın câiz olduğunu söylemek tutarsız ve zorlama bir yorumdur.

Bir inanca değer atfetmeden kutlama yapmak mümkün olmadığına göre bu gerekçe Müslümanların gayrimüslimlerin yalnızca dinî bayramlarını değil, milli bayramlarını dahi kutlamamalarını gerektirebilir. Zira günümüzde birçok gayrimüslim toplumun milli çıkarları doğrudan veya dolaylı olarak İslâm'a aykırı

³⁹¹ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eḳalliyâtî'l-müslime*, 149-150.

³⁹² el-Mevsilî, *el-İḥtiyâr*, 4/123.

³⁹³ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/65; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 2/212; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 3/486-487; ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 6/30.

³⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Aḥkâmü ehli'z-zimme*, 1/293.

tutum ve düşmanlık içermektedir. Bu tür bayramların kutlanması, bu yanlış inanç ve emellerin onaylanması veya desteklenmesi anlamına gelebilir. Aynı zamanda inançları ve İslâm'a düşmanlık içeren emelleri konusunda onları teşvik mahiyeti taşır. Örneğin; İspanya'da İslâm hakimiyetinden kurtuluş günü milli bayram olarak kutlanıyorsa, bu bayramın dinî değil milli kabul edilmesi, onun kutlanmasını meşrulaştırmaz. Aksine böyle bir kutlama İslâm'a yapılan bir hakaretin desteklenmesi anlamına gelir.

Gayrimüslimlerle olan insani ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı sürdürülebilmesi, onların bayramlarını kutlamaya bağlı bir durum olarak değerlendirilemez. Pekâlâ bir Müslüman, inancının gayrimüslimlerin bayramlarını kutlamayı câiz görmediğini açıkça ifade edebilir. Eğer karşı taraf bu tutumu mazur görmezse, bu ya İslâm'a düşmanlık ya da İslâm'ın kabullerine saygısızlık anlamına gelir. Böyle bir durumda Müslümanın gayrimüslimin isteği doğrultusunda onun bayramını kutlaması, bu düşmanlık ya da saygısızlığa rıza göstermesi anlamı taşır.

Zaruret hallerinde dinî açıdan bazı ruhsatlar tanınmıştır. Ancak zaruret söz konusu değilse, bir Müslümanın İslâm inancına aykırı sözler söylemesi veya bu tür sözleri dolaylı olarak onaylaması itikadi açıdan sakıncalıdır. Bu bağlamda dinî bayramların kutlanması zaruret olmaksızın câiz görülmemelidir.

Hiz. Esmâ'nın müşrik annesine karşı sıla-i rahimi gözetip gözetemeyeceğini sorması, İslâm'ın diğer inançlara değer atfetmeme konusunda ne kadar hassas bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Hiz. Peygamber ona sadece sıla-i rahimi gözetmesini tavsiye etmiş, annenin müşrik olması açısından herhangi bir kutlamayı veya onayı meşrulaştırmamıştır. Çünkü İslâm, gayrimüslim de olsalar İslâm'a aykırı istekte bulunmadıkları sürece anne-babaya itaat etmeyi ve her zaman onlara iyi davranmayı emreder.³⁹⁵ Bu emir ve Hiz. Esmâ örneği, Müslümanların gayrimüslim akrabalarıyla ilişkilerini sürdürebileceğini, ancak bu ilişkilerin onların inançlarına değer atfetmeyi gerektirmediğini ortaya koyar. Dolayısıyla bu bağlar kutlamayı zorunlu kılmaz.

Karadâvî'nin fetvası, fakihlerin görüşlerinden farklı olarak inşâ-i ibdâi ictihad niteliği taşımaktadır. Ancak bu ictihad, gayrimüslimlerle olan ilişkileri koruma maslahatına dayansa da bu maslahatın kesinlik ifade etmediği açıktır. Karadâvî'nin, gayrimüslimlerle hiçbir bağı olmayan kimselerin bu bayramları kutlamasını câiz

³⁹⁵ Lokman 31/15.

görmemesi, aslında dinin korunmasına yönelik maslahata da önem verdiğini gösterir. Ancak iki farklı maslahat (dinin korunması ve akrabalık ilişkilerinin korunması) arasında hüküm verirken öncelik sıralaması yapılması gerekir. Dinin korunması zaruriyyât kapsamında iken akrabalık ilişkileri hâciyyât veya tahsîniyyât kapsamındadır. Bu nedenle zaruriyyât olan maslahat tercih edilerek dinin muhafazası öncelenmelidir.

Akrabalık ilişkileri zaruriyyât kapsamında değerlendirilse dahi iki zarar karşılaştırıldığında, dinin zayi olması ile akrabalık bağlarının zedelenmesi arasında büyük zararın (dinin zayi olması) küçük zarara (ilişkilerin zedelenmesi) tercih edilmesi gerekir. Bu ise genel fikhî kaidelerden biridir. Sonuç olarak zaruret kapsamına girmeyen gerekçelerle gayrimüslimlerin bayramlarının kutlanmasına cevaz verilmesi mümkün görünmemektedir. Bu durum, Karadâvî'nin maslahat ilkesini usulün gerektirdiği şekilde uygulamadığı anlamına gelir.

2.4.2. Gayrimüslim Ülkelerde Gayrimüslimlerle Komşuluk İlişkileri

Soru: Bir Müslümanın gayrimüslim komşusu tarafından sofrasında içki bulunan bir yemeğe davet edilmesi durumunda bu davete icabet etmesi câiz midir? Böyle bir sofrada bulunmayı câiz kılacak durumlar var mıdır? Ayrıca davet eden kişiye davette İslâm'a aykırı unsurların bulunup bulunmadığını sormak gerekir mi?

Fetva: 1. İslâm dini, Müslüman ya da gayrimüslim ayrımı yapmaksızın komşuluk haklarına büyük önem verir. Nisâ suresinin 36. ayetinde uzak komşunun gözetilmesi emredilmiştir. Bu bağlamda uzak komşunun dini, soyu veya yaşadığı yerin bir önemi yoktur. Nitekim Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in "Cebrâil bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki neredeyse onu mirasçı kılacağını zannettim."³⁹⁶ hadisini zikrederek kestiği kurbandan Yahudi komşusuna da verilmesini tavsiye etmiştir.

2. Bir Müslümanın, değiştirme imkanı olmayan bir münkerin bulunduğu davete katılması vacip değildir. Bu konuda fakihler arasında ihtilaf yoktur. Dügün

³⁹⁶ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsne'd*, thk. Hâsen Selîm Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ', 1996), 1/504.

davetlerine icabetin vacip olduğunu söyleyen fakihler³⁹⁷ bulunduğu gibi müstehap olduğunu söyleyen fakihler³⁹⁸ de vardır. Düğün dışında yapılan davetlere katılmanın vacip olmadığı hususunda ise icmâ vardır. Ancak komşuluk, arkadaşlık gibi özel ilişkiler dikkate alınarak bu tür davetlere katılmak insani ilişkileri güçlendirdiği için müstehap kabul edilir.

3. Hz. Peygamber'in "Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse şarap sunulan sofraya oturmasın!"³⁹⁹ buyruğu uyarınca içki bulunan bir sofraya oturmak câiz değildir. İslâm sadece günahı değil günaha götüren yolları da yasaklamıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, faiz konusunda olduğu gibi⁴⁰⁰ içkinin üretiminden sunumuna kadar her aşamasında yer alanlara lanet etmiş,⁴⁰¹ dolayısıyla içki içmese dahi içkili sofrada bulunan bir Müslümanın da o günaha ortak olacağını bildirmiştir. Çünkü bu sofrada bulunması bile içki içene destek olmak anlamı taşır. Kur'an da günaha ortak olanları o günahı işleyenlerle aynı konumda değerlendirmiştir.⁴⁰² Ancak daveti reddetmenin ciddi bir zarara yol açacağı durumlarda, bu mecliste bulunmak mazur görülebilir. Zira büyük bir zararın daha küçük bir zararla önlenmesi İslâm hukukunun temel ilkelerindendir.⁴⁰³ Ayrıca eğer davet eden gayrimüslimin İslâm'ı kabul etme ihtimali varsa ve bu fırsatın kaçırılmasından endişe ediliyorsa mesele ictihada açık hale gelir.

4. Bir Müslümanın, davet edildiği ortamda haram olan bir unsurun bulunup bulunmadığını önceden sorması, sormadan gitmesinden evlâdır. Özellikle gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslümanların bu hassasiyeti göstermesi hem kendilerini korur hem de karşı tarafın İslâmî değerlere saygı göstermesine vesile olur.⁴⁰⁴

³⁹⁷ eş-Şâfiî, *el-Üm*, 6/195; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muḥammed vd. (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 4/436.

³⁹⁸ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Ḥamîş 'Abdulḥak (Mekke: Mektebetu'l-Muṣṭafâ, 1415/1995), 1716.

³⁹⁹ et-Tirmizî, "Edeb", 43 (No. 2801).

⁴⁰⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355), 236.

⁴⁰¹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "Eşribe", 2 (No. 3674).

⁴⁰² en-Nisâ 4/140.

⁴⁰³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/40.

⁴⁰⁴ el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-eḳalliyyâti'l-müslime*, 151-153.

Sonuç olarak Karadâvî, komşuluğun Müslüman-gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak içerisinde haram bir unsur bulunan davete icabetin dinen bağlayıcı olmadığını belirtmektedir. Özellikle gayrimüslim bir ülkede yaşayan Müslümanın, davet edildiği yerde İslâm'a aykırı bir durum olup olmadığını sormasının en doğru yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Eğer bu davet, İslâm'a davet ve tebliğ açısından bir fırsat taşıyorsa zaruret ve maslahat ilkeleri çerçevesinde bu davete icabet edilebileceğini söylemektedir.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda bir Müslümanın, kendisine yapılan yemek davetine icabet etmesinin hükmü davetin amacı, ortamın dinî hükümlere uygunluğu ve davetlinin konumu gibi bazı esaslar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hanefî mezhebine göre düğün yemeği davetine icabet, vacip derecesine yakın müekked bir sünnettir. Bu davete katılmayan kişinin günah işlemiş olacağı belirtilmiştir.⁴⁰⁵ Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerinde ise düğün yemeği davetine icabet vacip kabul edilmiştir.⁴⁰⁶ Düğün dışındaki yemek davetlerine icabet ise dört mezhebe göre de müstehap veya mubah olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰⁷

Hanefilere göre toplumda önder konumunda olan bir Müslüman, davet edildiği yerde haram bir fiilin bulunduğunu biliyorsa bu davete icabet etmemelidir. Çünkü böyle bir ortama katılması halk arasında, o davranışın meşrulaştırıldığı izlenimini doğurabilir. Ancak bunu önceden bilmiyorsa ve davete gittikten sonra böyle bir durumla karşılaşrsa harama müdahale edebilecekse orada kalabilir, edemeyecekse ayrılması gerekir. Önder olmayan bir Müslümanın ise harama engel olamasa da bu tür bir davete katılmasında sakınca görülmemiştir.⁴⁰⁸ Diğer üç mezhebe göre ise kişinin konumuna bakılmaksızın davette haram bir durum bulunuyorsa bu davete icabet vacip olmaz. Haram duruma engel olunabiliyorsa davete katılmak mümkündür, aksi halde icabet edilmez.⁴⁰⁹ Bu hükümler Müslümanlar arasındaki davetlerle ilgilidir. Zimmî olan birinin Müslümana yaptığı

⁴⁰⁵ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/176.

⁴⁰⁶ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/557; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/207; ed-Demîrî, *Taḥbîrü'l-muḥtaşar*, 3/85.

⁴⁰⁷ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/556; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/207; el-Karâfî, *ez-Zâhire*, 13/344; el-Aynî, *el-Binâye*, 12/87.

⁴⁰⁸ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/176-177.

⁴⁰⁹ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/562-563; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/198; ed-Demîrî, *Taḥbîrü'l-muḥtaşar*, 3/85.

yemek daveti hakkında ise fakihler, bu tür davetlere icabetin vacip olmadığını ancak câiz sayıldığını, bazıları ise mutlak anlamda kerih gördüklerini ifade etmişlerdir.⁴¹⁰

Değerlendirme: Karadâvî'nin fetvası, fakihlerin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak zimmî bir kimse tarafından yapılan yemek davetinin bağlayıcı olmaması ve kerih görülmesi, zimmî dahi olmayan gayrimüslimlerle komşuluk ilişkilerinin sınırını belirleme açısından önemlidir. Bu çerçevede, zimmî olmayan bir gayrimüslimden davet alan Müslümanın, mümkünse bu davete icabet etmekten kaçınması daha uygun olur. Ancak Karadâvî'nin de belirttiği gibi katılmak istenirse davette dinen sakıncalı bir unsur bulunup bulunmadığı mutlaka araştırılmalıdır. Zira gayrimüslimlerin sunduğu yiyeceklerin haram veya necis unsurlar içermediğinden emin olmak zordur. Çünkü bazı haram ve necis maddeler gayrimüslimler nazarında helal ve makbuldür. Bu nedenle Müslüman kişi, davet öncesinde ikram edilecek yiyecek ve içeceklerde içki, domuz ürünleri gibi haram unsurların bulunup bulunmadığını sormalıdır. Gayrimüslim bir ülkede yaşadığının bilinciyle gerekli hassasiyeti göstermelidir.

Bu sorgulama hem kişinin haramdan korunmasına katkı sağlar hem de İslâm'ın hükümlerine dikkat çekerek karşı tarafın İslâm'ı araştırmasına vesile olabilir. Eğer davette gayrimeşru unsurlar olduğu ortaya çıkarsa, Müslüman kişi bu durumun dinen sakıncalı olduğunu açıklamalı ve bu unsurlar kaldırılmadıkça davete katılamayacağını belirtmelidir. Talebi kabul edilmezse davete katılmamalıdır. Zira bu tür bir katılım, İslâm'ın değerlerine yönelik hassasiyetin zedelenmesine neden olur. Ancak haram unsurların kaldırılması kabul edilirse, davet sahibinin durumu da dikkate alınarak bu davete icabet etmek hayırlı sonuçlar doğurabilir.

2.4.3. Gayrimüslim Ülkelerde Banka Kredisiyle Ev Alma

Soru: Avrupa ülkelerinde faizli banka kredisiyle ev almak câiz midir?

Fetva: Karadâvî, gayrimüslim ülkelerde faizli banka kredisiyle ev almanın hükmünün Amerika ve Avrupa'daki Müslüman azınlıklar tarafından sıkça sorulan bir mesele olduğunu belirtir. Bu sorunun iki temel sebebini; kişinin ev sahibi olma ihtiyacı ve bu konuda cevaz veren âlimlerin azlığı olarak açıklar. Karadâvî,

⁴¹⁰ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/558-559; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus eş-Şıkkîlî İbn Yûnus, *el-Câmi' li mesâ'ili'l-Müdevvene* (b.y.: y.y., 1434/2013), 24/168; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/195.

başlangıçta bu tür işlemlere cevaz vermediğini, ancak zamanla görüşünü değiştirerek cevaz verdiğini ifade eder.⁴¹¹

Karadâvî, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi başkanlığında, çoğunluğun kararıyla meseleye cevaz verdiklerini bildirir.⁴¹² Ayrıca bu konuda Hanefî mezhebine dayanarak fetva veren Zerkâ'nın görüşüne katıldığını kaydeder.⁴¹³ Müttekaddim Hanefilerin dârulharbde faizi almak veya vermek şeklinde bir ayrıma gitmediğini, hatta bazı eserlerinde müttekaddim Hanefilerin dârulharbde faizi verenin Müslüman taraf olabileceğine dair söylemlerinin bulunduğunu⁴¹⁴ ve bu ayrımı, fazlalığı vermekte Müslümana sağlanan hiçbir fayda olmadığından hareketle müteahhir Hanefilerin yaptığını söyleyerek Zerkâ'nın görüşüne katkıda bulunur.⁴¹⁵ Ancak Karadâvî'ye göre meseledeki cevazın temel gerekçesi zaruret ve hâcet ilkelerine dayanır. Başkaca bir delile ihtiyaç yoktur. Meclis de Hanefilerin görüşünü, destekleyici nitelikte bir delil olarak kullanmıştır.⁴¹⁶ Bu sebeple ana hatlarıyla meclisin ve Zerkâ'nın fetvalarına değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

Karadâvî, meclisin fetvasını sunmadan önce Avrupa'daki faizli işlemlerin işleyişine ve ev sahibi olmanın sağladığı ekonomik ve sosyal avantajlara değindikten sonra konuyla ilgili araştırılmasını gerekli gördüğü soruları zikreder. Karadâvî'nin başkanlığını üstlendiği Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi'nin konuyla ilgili fetvası şu maddeleri içerir:

1. Faiz kesinlikle haramdır ve yedi büyük günahın biridir. Faizle muamele, Allah'a ve resulüne savaş açmaktır.
2. Batı'daki Müslümanlar faiz şüphesi taşımayan İslâmî alternatifler geliştirmelidir.
3. Müslümanlar, bankalarla veresiye satış gibi faizsiz modeller üzerine müzakere etmeye çalışmalıdır.
4. Bu yollar mümkün değilse, ev sahibi olmayan ve buna gücü yetmeyen Müslüman azınlıkların faizli krediyle ev alması câizdir. Ancak bu izin, sadece

⁴¹¹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 154-156.

⁴¹² el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 175.

⁴¹³ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 166.

⁴¹⁴ es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1412.

⁴¹⁵ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 172.

⁴¹⁶ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*, 182.

oturmak amacıyla alınacak evler için geçerlidir. Ticaret amacıyla alınacak evler bu kapsamın dışındadır.

Karadâvî, meclisin bu fetvasına esas olan delilleri şöyle arz eder:

1. “Zaruretlar yasakları mubah kılar.”, “Hâcet, zaruret menzilesine konumlandırılır.” ve “Hâcet, miktarınca takdir edilir.” kaideleri bu konuda temel dayanaklardır. Zira Avrupa’daki Müslüman azınlıkların ev sahibi olma ihtiyacı zaruret derecesine ulaşmıştır. Ancak bu zaruret sadece oturulacak evle sınırlıdır, yatırım veya ticaret amacıyla alınacak evler için geçerli değildir.⁴¹⁷

Karadâvî, meclisin verdiği fetvanın merkezinde yukarıda arz edilen kaidelerin bulunduğunu ve bunların dışındaki hususların fetvayı destekleyici mahiyette olmaları sebebiyle sunulduğunu ifade eder. Hatta bazı üyelerin, Hanefîlerin harbî ile Müslüman arasında faizin cereyan etmeyeceği ictihadıyla istidlâlin karardan kaldırılmasını istediğini belirtir.⁴¹⁸ Ona göre Hanefîlerin zikredilen fetvası olmasaydı bile “Hâcet, zaruret menzilesine konumlandırılır.” kaidesine istinaden bu fetva verilebilirdi. Bu durumda da cumhurun kabul ettiği kaideden hareketle verilen fetva cumhura uygun olarak verilmiş bir fetva olurdu. Ayrıca nasla haram kılınan, faizi yedirmek değil yemektir. Hadiste zikredilen faizi yedirme, katipliğini ve şahitliğini yapmanın haram kılınması sedd-i zerâî‘ kabilinden faiz vesilelerinin haram kılınmasıdır. Asıl maksat yalnızca faizi yemeyi yasaklamaktır. Faiz yemek her halükarda haramdır. Ancak faizi yedirmek ihtiyaca binaen câiz olur. Zira “Bizatihi haram olan bir şeyi zaruret, sedd-i zerâî‘ sebebiyle haram olan bir şeyi ise hâcet mubah kılar.”⁴¹⁹ kaidesi meşhurdur.⁴²⁰ Ayrıca ihtiyacın tespiti konusunda Karadâvî, ihtiyacı belirlemenin fakihin tekelinde olmadığını, esasen bunun uzmanların görevi olduğunu kaydeder.⁴²¹

2. Hanefîler, darulharbde Müslümanla gayrimüslim arasında yapılan faizli işlemlere cevaz vermektedirler.⁴²² Bu görüş, Nehaî, Süfyân es-Sevrî,⁴²³ Ahmed b.

⁴¹⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 176.

⁴¹⁸ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 183.

⁴¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 2/107.

⁴²⁰ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 179.

⁴²¹ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 182.

⁴²² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtaşar*, thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed 'Uveyḍa (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 87.

⁴²³ et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âşâr*, 8/247-249.

Hanbel⁴²⁴ ve İbn Teymiyye'den⁴²⁵ de rivayet edilmiştir.⁴²⁶ Karadâvî'ye göre Hanefiler bu cevazı Müslümanın menfaatine binaen vermiştir. Bu görüş sadece faizi alan Müslümanla sınırlı değil, genel olarak Müslümanın menfaatine olan işlemleri kapsamaktadır. Avrupa'daki Müslümanların ev sahibi olma menfaatleri ise genellikle faizi veren taraf olmalarıyla gerçekleşmektedir.⁴²⁷

Karadâvî, Hanefilerin görüşü noktasında katıldığını ifade ettiği Zerkâ'nın fetvasını ise şöyle sunmaktadır:

Zerkâ, Hanefî görüşe dayanarak ABD ve Kanada'daki Müslümanların faizli krediyle ev almasını câiz görür. Kira ücretlerinin yüksekliği ve ev fiyatlarının nakit alıma uygun olmaması gibi sebeplerle faizli krediyle ev almanın çoğu zaman kiralamadan daha ekonomik bir tercih olduğunu belirtir. Ayrıca kira sonunda mülkiyet devri olmadığını, krediyle ise evin sahibi olunduğunu söyler. Ona göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşü, gayrimüslim ülkelerde bu durumdaki Müslümanların faizli krediyle oturacakları ev satın almalarının câiz olmasını gerektirir. Çünkü Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşü, dâruharbe müste'men olarak giren bir Müslümanın, faizli muamele gibi İslâm'da haram olan bir yolla da olsa harbîlerin mallarını kendi rızalarıyla almasının câiz olduğu yönündedir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre dâruharbde harbîlerin malı masum değildir. Ancak bu Müslüman oraya müste'men olarak girmiştir. Dolayısıyla rızaları olmadan onların mallarını alması câiz değildir. Fakat mallarını kendi rızalarıyla gerçekleştiren faizli muamele yoluyla alabilir. Ancak burada Müslüman, faizi veren taraf olmamalı, alan taraf olmalıdır. Ebû Hanîfe'nin böyle bir muamelede Müslümanın faizi alan taraf olmasını şart koşup veren taraf olmasını men etmesi Müslümanların malını harbîlerden korumak içindir. Ancak sebebin değişip Müslümanın malını koruyan unsurun Müslümanın faiz veren taraf olması durumunda hükmün de değişmesi gerekir. Çünkü hüküm varlık ve yokluk açısından illetine bağlıdır. Bu meselede Müslümanın malını korumayı sağlayan uygulama faizli krediyi almasıdır. Kira durumunda mal ilk sahibinde kalacak ve kiracı olan kişi kiracılığın bitmesi durumunda eli boş kalacaktır.

⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel'den bu cevaza dair nakil bulunamamıştır.

⁴²⁵ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnşâf fî ma 'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.), 5/53.

⁴²⁶ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 177.

⁴²⁷ el-Ğaradâvî, *fî Fıkhî'l-eğalliyâtî'l-müslime*, 171-172.

Dolayısıyla her iki durumda da neticeye itibar edilir. Bu sebeple gayrimüslim bir ülkede kendi malıyla ev almaya gücü yetmeyen veya kendi malıyla ev alırken ya da kiralarken ödenmesi gereken yüksek vergileri karşılamak zorunda kalan bir kimse için, faizli krediyle ev almak Ebû Hanîfe'nin görüşüne ve ortaya koyduğu illete göre câiz olur. Bunlara ek olarak Hanefilere göre dârulharb demek bizzat Müslümanlarla savaşanların ülkesi demek değil, İslâm yönetimine dahil olmayan gayrimüslimlerin ülkesi demektir.⁴²⁸

Sonuç olarak Karadâvî, Avrupa ve ABD gibi gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların, yukarıda belirtilen şartları taşıdıkları takdirde faizli krediyle oturacakları evi almalarının câiz olduğunu belirtmektedir.

Mezheplerin Görüşleri: İslâm hukukunda faiz haramdır. Bir işlemde faizin bulunduğu netleştğinde hiçbir fakih normal şartlarda bunun câiz olduğunu söyleyemez. Çünkü Allah Teâlâ faizi kesin olarak haram kılmıştır.⁴²⁹ Bu sebeple cumhura göre faizli muamele nerede ve kimler arasında gerçekleşirse gerçekleşsin haramdır. Dârulislâm ile dârulharb arasında ya da Müslüman ile gayrimüslim arasında bu hüküm değişmez.⁴³⁰

Hanefilere göre dârulharbde harbî ile Müslüman arasında meydana gelen işlemlerde faiz gerçekleşmez. Çünkü İslâm yurdu dışında yaşayan kimselerin malları masum kabul edilmez, bu mallar mubah mal sayılır. Mubah mal ise istîlâ yoluyla mülkiyet altına alınabilir. Ancak dârulharbe müste'men olarak giren bir Müslüman, yaptığı eman sözleşmesi gereği oradaki gayrimüslimlerin mallarını rızaları olmaksızın alamaz. Buna karşın faiz veya kumar gibi İslâm'da meşru görülmeyen yollarla bile olsa harbînin mallarının, kendi rızası doğrultusunda elde edilmesi câiz kabul edilir. Çünkü bu tür yollarla elde edilen mal bir akit sonucu değil, istîlâ kapsamında Müslümanın mülkiyetine geçmektedir. Faiz ise ancak akitlerde şart koşulan karşılıksız fazlalıkla oluşur. Dolayısıyla burada akit bulunmadığı için faizden söz edilemez.⁴³¹ Ancak bu durumda fazlalığı alan tarafın Müslüman olması gerekir. Çünkü emanla dârulharbe giren Müslümanın malı masum olup mülkiyeti altındadır.

⁴²⁸ el-Karadâvî, *fî Fıkhî'l-eqalliyâtî'l-müslime*, 166-167.

⁴²⁹ el-Bakara 2/275.

⁴³⁰ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/75; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed er-Rib'î el-Laḥmî, *et-Tebşıra*, thk. Aḥmed 'Abdülkerîm Necîb (Katar: y.y., 1432/2011), 6/2801; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/209.

⁴³¹ el-Kâsânî, *Bedâ'î*, 5/192; el-Mevsîlî, *el-İḥtiyâr*, 2/33.

Buna karşın harbînin elinde bulunan mal mubah sayıldığından, onun rızası olmaksızın alınması eman sözleşmesine aykırı ve zulüm olur. Buradaki mal mülkiyet altındaki bir mal değil, mubah maldır. Mülkiyet altındaki bir malın devri için akit gerekirken mubah malın mülkiyete girmesi bir akdi gerektirmez. Bu nedenle ziyadeyi alan taraf Müslüman olmalıdır.⁴³² Zira Müslümanın mülkiyetteki bir mal üzerine fazlalığı vererek yapacağı muamele faiz içeren bir akit olacağından câiz olmaz. Ayrıca biri dârulislâm vatandaşı, diğeri dârulharbde Müslüman olup İslâm yurduna hicret etmemiş iki Müslüman arasında da faiz gerçekleşmez. Çünkü Müslüman olup dârulislâma hicret etmeyen bu Müslümanın malı da Hanefî mezhebine göre masum olmayıp mubah mal kapsamına girmektedir.⁴³³

Değerlendirme: Karadâvî'nin gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların faizli kredilerle ev sahibi olabileceklerine dair fetvası, zaruret ve hâcete ilgili ilkelere ve Hanefî mezhebindeki bazı görüşlere dayanmaktadır. Karadâvî, başkanlığını yaptığı Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi'nin fetvasını değerlendirirken Müslüman azınlıkların ev sahibi olma ihtiyacının hâcet kapsamında değerlendirilip zaruret derecesine çıkarılarak faizli krediyle ev almanın câiz olabileceğini savunmuştur. Ona göre "Hâcet umûmî olsun husûsî olsun zaruret menzilesine konumlandırılır."⁴³⁴ kaidesi bu fetvaya yeterlidir. Ancak bu yaklaşım, klasik fıkıh usulü açısından problem taşımaktadır. Zira barınma ihtiyacı ev sahibi olmayı değil, başını sokacak bir yer bulmayı ifade eder. Bu ihtiyaç kira ile karşılanabiliyorsa zaruret söz konusu olmaz ve faizli kredi ile ev almak câiz görülmez. "Zaruretlar miktarınca takdir edilir." kaidesi gereği, faizli bir işlem ancak kiralama gibi meşru yollarla karşılanamayan durumlarda câiz olabilir.⁴³⁵ Aksi halde, sarîh nasla haram kılınan faize muhalif bir işlem ihtiyaç gerekçesiyle meşrulaştırılamaz. Zira İslâm hukukunda sarîh ve özel nasla sabit bir hükümle çelişen ihtiyaç itibara alınmamaktadır.⁴³⁶ Ayrıca zaruret menzilesine konumlandırılacak hâcetin meşru yollarla giderilemiyor olması gerekir.⁴³⁷

⁴³² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/39.

⁴³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/186-187.

⁴³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/42.

⁴³⁵ Kacır, "Bir Kaidenin Serencamı", 159-164.

⁴³⁶ Kacır, "Bir Kaidenin Serencamı", 149.

⁴³⁷ Kacır, "Bir Kaidenin Serencamı", 159-164.

Karadâvî ayrıca ihtiyaç tespitinin yalnızca fakihlerin değil, aynı zamanda sosyolog ve ekonomistlerin alanı olduğunu ileri sürmekte ve bu uzmanlar arasında Müslüman-gayrimüslim ayrımına da değinmemektedir. Ancak bu görüş isabetli değildir. Zira şer'î hükümlerin tayininde dikkate alınacak ihtiyaçların mahiyetinin ve sınırlarının belirlenmesi fıkıh uzmanlarının görevidir. Gayrimüslim uzmanların ya da fıkıh alanında uzman olmayan Müslüman uzmanların, özellikle faizin meşru sayıldığı bir sistemde yapacakları tespitler, İslâmî değerlere aykırı olabilir. Bu nedenle zarurete dayalı istisnai durumlarda dahi söz konusu uzmanlardan destek alınsa bile nihai hükmün fıkıh uzmanları tarafından verilmesi şarttır. Domuzdan elde edilen enzimlerle ilgili fetvada atıf yapılan bilimsel araştırma⁴³⁸ da bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu fetvada gerekli açıklamalara yer verildiğinden burada tekrarına gerek duyulmamaktadır.

Meclisin fetvasının ikinci dayanağını ve Karadâvî'nin katıldığını belirttiği Zerkâ'nın fetvasının temelini Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş oluşturmaktadır. Bu görüşe göre bir Müslümanın dâruhharbde bulunan harbîlerin mallarını, onların rızasıyla ve İslâm'da meşru sayılmayan yollarla elde etmesi helaldir. Zerkâ, bu görüşün gerekçesini Müslümanların mallarını harbîlerden koruma amacıyla açıklamaktadır. Bu illete dayanarak günümüzde gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların mallarını koruyabilmelerinin faizli işlemlerde faizi veren taraf olmalarına bağlı olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda Zerkâ, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların, oturacakları evi satın almak amacıyla faizli kredi kullanabilecekleri yönünde fetva vermektedir.

Ancak Hanefîlerin bu görüşlerinin gerekçesi, Karadâvî'nin iddia ettiği gibi Müslümanların menfaatini gözetmek ya da Zerkâ'nın savunduğu gibi Müslümanların mallarını harbîlerden korumak değildir. Asıl gerekçe dâruhharbdeki malların masum değil mubah sayılmasıdır. Hanefîler, mubah malın istîlâ yoluyla mülkiyet altına alınabileceğini, faiz gibi haram kılınan işlemlerin ise akitle ilgili olduğunu ifade ederler. Bu çerçevede bir Müslümanın, harbînin rızasıyla faiz şeklinde bile olsa onun malını alması câiz görülür. Çünkü bu, İslâmî anlamda bir akit olmayıp mubah mala sahip olmaktır.

⁴³⁸ Gültekin vd., "Gıdalarda İstihale Değerlendirmesi", 21-33.

Hanefilerin bu görüşlerinde esas aldıkları gerekçenin Müslümanın malını harbîlerden korumak ya da Müslümanın menfaatini gözetmek olmadığına dair en açık delil, dârulislâm vatandaşı bir Müslüman ile dârulharbde Müslüman olup İslâm yurduna hicret etmeyen bir Müslüman arasında da faiz hükmünün geçerli olmayacağını söylemeleridir. Zira hicret etmeyen bu Müslümanın malı da Hanefilerce mubah kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu iki Müslüman arasında faiz unsuru taşıyan bir işlem yapılsa bile, bu işlem meşru bir akde dayanmadığı sürece faiz sayılmaz. Örneğin; dârulharbde bulunan bir Müslüman, bir harbîye 1 gr. altın verip karşılığında 2 gr. altın alsa, bu işlemdeki fazlalık faiz olarak değerlendirilmez. Zira bu durumda taraflar arasında bir akit söz konusu değildir. Harbînin elindeki fazla altın akde konu olabilecek bir durumda yani mülkiyet altında kabul edilmediğinden harbînin rızasıyla Müslümanın mülkiyetine girmesi faiz değildir. Ancak tersi bir durumda, yani Müslümanın fazlalığı veren taraf olması halinde, bu mal meşru bir akitle mülkiyetten çıkmadığı için câiz olmaz. Zira Müslümanın malı masum olup ancak meşru yollarla mülkiyetten çıkabilir. Bu bağlamda Hanefi mezhebine göre dârulharbde yapılan faizli işlemlerde Müslümanın sadece alan taraf olması câiz görülüş, veren taraf olmasıysa câiz görülmemiştir.

Karadâvî'nin, fetvasında dârulharbde Müslümanın faizi alan ya da veren taraf olabileceğine dair mütekaddim Hanefilerin ifadelerinin mutlak olduğunu ve hatta Müslümanın faizi veren taraf olabileceğine dair görüşlerinin bulunduğunu iddia etmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bu konuda onun söylediğini destekleyecek herhangi bir açık ifade bulunmamaktadır. Karadâvî bu iddiasına delil olarak İmam Muhammed'in *es-Siyeru'l-kebîr*'inde naklettiği Hz. Peygamber'in Benî Nadîr'i sürgüne gönderirken onlarla gerçekleştirdiği bir muameleyi göstermektedir. Rivayete göre Benî Nadîr sürgün edilirken "Bizim bu şehir halkından henüz vadesi gelmemiş alacaklarımız var." demiş, Hz. Peygamber de onlara "Alacaklarınızda indirim yapın ve şimdi peşin alın." buyurmuştur.⁴³⁹ Ancak bu rivayette Karadâvî'nin iddia ettiği gibi faizi alan ya da veren tarafla ilgili herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi Müslümanın faizi veren taraf olabileceğine dair bir delil de yoktur. Aksine burada söz konusu olan, Müslümanın borcunun artması değil azalmasıdır. Dolayısıyla bu olay bahsedilen anlamda faizli bir muameleye örnek teşkil etmemektedir.

⁴³⁹ es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1412.

Öte yandan mütekaddim Hanefî âlimlerinden Cessâs ve Kudûrî, dâruharbde bulunan harbîlerin mallarının mubah mal olduğunu açıkça ifade etmiş ve meselenin bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁴⁴⁰ Müteahhir Hanefîlerin önde gelenlerinden Serahsî de, Karadâvî'nin dayandığı rivayetin şerhinde dâruharb vatandaşlarının ellerindeki malların masum kabul edilmediğini belirtmiş ve “Meşâyihin çoğunluğu bu görüştedir.” ifadesiyle bu yaklaşımın yaygınlığını ortaya koymuştur.⁴⁴¹ Nitekim Hanefî kaynaklarında dâruharb vatandaşlarının mallarının masum değil mubah mal kapsamında değerlendirildiği görüşü sistematik biçimde Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e nispet edilmektedir.

Sonuç olarak Karadâvî'nin bu fetvası, Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarında yer alan görüşlerle tam anlamıyla örtüşmemekte, aksine bu görüşlerin dayandığı asıl gerekçeleri göz ardı etmektedir. Ayrıca hâceti zaruret gibi değerlendirip fâizin câiz olduğunu ileri sürmek, sarîh naslara aykırı olup fikhî açıdan ciddi sakıncalar barındırmaktadır. İhtiyaçların belirlenmesinde şer'î ölçülerin ihmal edilmesi ise İslâm'ın hükümlerinde aşınmaya ve ahlaki yozlaşmalara zemin hazırlayabilir. Bu sebeple meselelerin değerlendirilmesinde fıkıh uzmanlarının rehberliği hayati önem taşımaktadır.

Allah Teâlâ en doğrusunu bilendir.

⁴⁴⁰ el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 7/181; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 5/2371.

⁴⁴¹ es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1413.

3. SONUÇ

Yusuf el-Karadâvî'nin azınlıklar fikhî anlayışının ve bu anlayış doğrultusunda verdiği fetvaların klasik fıkıh kaynaklarıyla mukayeseli olarak incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şöyledir: Karadâvî'nin yaklaşımının temel hedefi, Müslüman azınlıkların gayrimüslim toplumlarda karşılaştıkları güncel sorunlara teysir, icthad ve maslahat ilkeleri çerçevesinde çözüm üretmektir. Onun fikhî yaklaşımı klasik fikhin sınırlarını aşarak içinde bulunulan coğrafya ile sosyal ve kültürel şartları dikkate alan yeni bir perspektif ortaya koymaktadır.

Karadâvî'nin geliştirdiği azınlıklar fikhî anlayışının temel gayesi, Müslüman azınlıkların dinî bağlarını koruyarak içinde yaşadıkları toplumla uyum içerisinde bulunmalarını sağlayan pratik fikhî çözümler sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda dinî kimliğin korunmasını önceleyerek ibadet, muamelat ve sosyal ilişkiler alanındaki sorunlara yönelik çözümler ortaya koymaktadır.

Karadâvî klasik fıkıh usulündeki deliller hiyerarşisini genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte hüküm çıkarırken maslahat, zaruret, ihtiyaç ve teysir kavramlarını merkeze alan özgün bir yöntem benimsemektedir. Ayrıca şer'î hükümlerin uygulanabilirliğini belirlemede coğrafi ve sosyal şartları ön plana çıkarmaktadır. Karadâvî'nin yönteminde özellikle teysir, maslahat, zaruret, ihtiyaç ve vakıa bilgisi ilkelerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Geleneksel fikhî birikimi bu prensipler ışığında yeniden değerlendirerek bazı geleneksel hükümleri Müslüman azınlıkların koşullarına uygun görmemektedir.

Karadâvî'nin fetva verme sürecinde sadece fıkıh uzmanlarının değil, sosyal ve fen bilimlerinden uzmanların görüşlerini de dikkate alması dikkat çekicidir. Bu yönüyle disiplinler arası bir yaklaşım benimsemekte ve teknik uzmanların görüşlerini fakihlerin fikhî uygunluk açısından değerlendirmelerine gerek duymadan yeterli kabul etmektedir. Bu yöntem, klasik icthad anlayışından farklılık göstermektedir.

Karadâvî'nin, fetvalarında klasik fıkıh yönteminden belirgin şekilde ayrılan yaklaşımları da bulunmaktadır. Bunlar arasında zayıf hatta münker rivayetleri sahih hadislere tercih etmesi, icmâ olduğu kabul edilen hususlarda icmâ inkar etmesi, terk edilmiş görüşleri benimsemesi, maslahat gerekçesiyle nasların umûmî hükümlerinden ayrılması ve şer'an muteber olmayan meşakkati ruhsata gerekçe

kılması gibi hususlar yer almaktadır. Ayrıca telfik yöntemini kullanarak mezhep görüşlerini birleştirme, bazen de mezheplerin açıklanmış gerekçelerini göz ardı ederek hükümler üretme eğiliminde olduğu tespit edilmiştir.

Klasik kaynakları kullanımı incelendiğinde Karadâvî'nin, bazı durumlarda seçmeci ve manipülatif bir tutum benimsediği gözlenmiştir. Özellikle sahâbe ve tâbiîn tarafından kabul edilmeyen görüşleri tercih etmesi, mezhep içi ihtilaflarda çoğunluk yerine azınlık görüşlerini benimsemesi ve güvenilir olmayan rivayetleri hükümlere temel alması bazı temel noktalarda klasik fıkıh yaklaşımından ayrıldığını göstermektedir.

Fetvalarının yöntemiyle genel tutarlılığı incelendiğinde Karadâvî'nin, belirlediği prensiplerle genel anlamda uyumlu sonuçlara ulaştığı söylenebilir. Ancak maslahat ve zaruret kavramlarının yorumlanmasında zaman zaman kendi belirlediği yöntemle tam olarak örtüşmeyen fetvalar verdiği görülmüştür. Faizli krediyle ev satın almanın zaruret olarak değerlendirilmesi ya da gayrimüslimle evli bir kadının evliliğini sürdürmesine cevaz verilmesi bu tür bireysel yorumlamaların örnekleri arasındadır.

Çalışmada incelenen on beş fetvadın yalnızca beş tanesinin klasik fıkıh kaynaklarıyla uyumlu olduğu, geri kalan on fetvanın büyük oranda ya da tamamen klasik fıkıhla çeliştiği tespit edilmiştir. Bu durum, yöntemin yanında pratikte de azınlıklar fıkının klasik fıkıhtan belirgin bir biçimde farklılaştığını göstermektedir. Özellikle evlilik, miras, ibadet vakitleri, gayrimüslimlerle ilişkiler ve mali işlemler gibi alanlarda coğrafi ve sosyal şartlar gerekçe gösterilerek klasik fıkıh sınırları genişletilmiştir.

Karadâvî'nin fetvalarında icthad, tercih ve telfik yöntemlerinin tümünün bulunduğu, ancak ağırlıklı olarak icthad yönteminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Fetvalarında klasik usul çerçevesinde delillerden hüküm çıkarmaktan ziyade maslahat, zaruret ve ihtiyaç gibi ilkeleri esas alarak ortaya koyduğu icthad anlayışı, klasik fıkıh yöntemlerinden ciddi anlamda farklılık arz etmektedir.

Netice itibarıyla Karadâvî'nin azınlıklar fıkı, dünyanın çeşitli yerlerinde azınlık konumunda yaşayan Müslümanların güncel sorunlarına çözüm üretme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilse de klasik fıkın sınırlarını ciddi ölçüde zorlaması bakımından meşruiyetini sorunlu kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî. *el-Muşannef*. 10 Cilt. Dâru’t-Te‘şîl, 2. Basım, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Câmi‘ li-‘ulûmi‘l-Îmâm Ahmed - Uşûlü‘l-fıkh*. thk. Hâlid er-Ribât - Seyyid ‘İzzet ‘İyd. 22 Cilt. Mısır: Dâru‘l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût - ‘Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu‘r-Risâle, 1421/2001.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü‘l-hükkâm fî şerh-i mecelleti‘l-aḥkâm*. 4 Cilt. Dâru‘l-Ceyl, 1991.
- Alsancak, Fatmanur. “Almanya’da Bir Sosyal Çalışma Hareketi Örneği: Müslüman Kadınların Örgütlenmesi”. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 44-65.
- Alvânî, Taha Câbir. “Azınlıklar Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”. çev. H. Mehmet Günay. *Usul İslam Araştırmaları* 1 (2004), 137-159.
- Alvânî, Taha Câbir. “İslâm Âlimlerinden Beklentilerimiz Var”. *Perspektif* 235 (2014), 36-37.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku‘l-luğaviyye*. Kahire: y.y., ts.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi‘l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Fıkıh (Modern Dönem)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/22-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. “Kurban (İslâm’da Kurban)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma‘rifetü’s-sünen ve‘l-âşâr*. thk. ‘Abdulmu‘ṭî Emîn Kal‘acî. 15 Cilt. Karaçi: y.y., 1412/1991.
- Bozkurt, Ömer vd. *16. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metinleri*. Rize: Recent Academic Studies, 2022.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. thk. Muştafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muḥammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Çalık, Bünyamin. "Zekât ve Temlik Esası". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 60-81.
- Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*. İstanbul: Ensar, 2013.
- Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çalışkan, Yakup - Algül, Adnan. "Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi". *İhya* 10/1 (25 Ocak 2024), 85-108.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Yûsuf el-Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna Dair Görüşlerinin Tahlili ve Bazı Görüşlerinin Tarihsel Süreç İçindeki Değişiminin Tespiti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (2024), 147-180.
- Dalgın, Nihat. "Zekat Hükümleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 43-72.
- Ḍannâvî, Muhammed Ali. *el-Eḳalliyyâtü'l-İslâmiyye fî'l-'âlem*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1. Basım, 1992.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz b. Ömer b. Avd es-Sülemî. *eş-Şâmil fî fıkhi'l-İmâm Mâlik*. thk. Aḥmed b. 'Abdülkerîm Necîb. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1429/2008.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz b. Ömer b. Avd es-Sülemî. *Taḥbîrü'l-muḥtaşar*. 5 Cilt. Merkezu'n-Nüceybeviyye li'l-Maḥtûṭât ve Hıdmeti't-Turâs, 2013.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Ruhsat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dursunüst, Elif. *Yusuf el-Karadavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *Mevsû'atü'l-icmâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, 2011.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Halef el-Ferrâ'. *et-Ta'liku'l-kebîr fi'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye beyne'l-e'imme*. thk. Muhammed b. Fahd b. 'Abdul'azîz el-Ferîh. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355.
- el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ. *Fetâvâ el-lecne ed-dâime el-mecmû'atü'l-ûlâ*. 26 Cilt. Riyad: Riâset-u İdâratî'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, ts.
- Eser, Ercan. “İhtiyaç-Zaruret Bağlamında ‘Hâcet Umûmî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur’ Fıkıh Kuralının Fikhî Hükümlere Etkisi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 123-150.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfî. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Gültekin, Fatih vd. “Gıda Maddelerinin İstihale Yönünden Değerlendirilmesi”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020), 21-33.
- Halâve, Hüseyin. *Fikhü'l-eḳalliyyât inde's-şeyḥ el-Ḳaraḍâvî*. Katar: Mülteḳa'l-İmâmi'l-Ḳaraḍâvî, 2007.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlm-ü uşûli'l-fikh*. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2020.
- Hasdemir, Merve Sena. *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhi (Fikhü'l-Eḳalliyyât) Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *ed-Dürrü'l-muḥtâr*. thk. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.

- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *el-Muhtaşar*. b.y.: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1413/1993.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Ḥasen Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ', 1996.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfî fî fûrû'î'l-Mâlikiyye*. thk. Muḥammed Muḥammed 'Aḥîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Ḥadîse, 1400/1980.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî. *el-Fevâ'id fî'ḥtişâri'l-makâsîd (el-Kavâ'idü's-şuğrâ)*. thk. 'Îyâd Ḥâlid et-Tîbâ'. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır; Dâru'l-Fikr, 1416.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî. *Kavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ)*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Beyye, 'Abdullah. *Şinâ'atü'l-fetvâ ve fikhü'l-eḳalliyyât*. Dâru'l-Minhâc, 2007.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fî'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ*. thk. 'Abdulḡaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Hübeyre, Ebû'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî. *el-İfşâḥ 'an me'âni's-şihâḥ*. thk. es-Seyyid Yûsuf Aḥmed. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Ahkâmü ehli'z-zimme*. thk. Muhammed 'Aziz Şems - Nebîl b. Naşşâr es-Sindî. 2 Cilt. Riyad; Beyrut: Dâru 'Atâ'âtî'l-İlm; Dâru İbn Hâzm, 1442/2021.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahşîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Dr. Muhammed Haccî ve Âharûn. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus es-Sıkkîlî. *el-Câmi' li mesâ'ili'l-Müdevvene*. 24 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Bahterî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. el-Bahterî el-Bağdâdî. *el-Mecmû' fîhi Muşannefâtü Ebî Ca'fer İbni'l-Bahterî*. thk. Nebîl Sa'du'd-Din Cerrâr. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî. *et-Tefrî'*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1428/2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şubhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Riyad: y.y., 1407/1987.
- İbnü'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *el-Kifâye fî şerhi't-Tenbîh (Kifâyetü'n-nebîh)*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm. 21 Cilt. b.y.: y.y., 2009.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Muqaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nûreddîn 'İtr. Dîmaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1406/1986.
- Kacı, Temel. "Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 137-173.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hâmîş 'Abdulhak. 3 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Muştafâ, 1415/1995.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhü'l-cihâd*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhü'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Karadâvî, Yûsuf. *fî Fıkhî'l-eğallıyyâtî'l-müslime*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Karadâvî, Yûsuf. *Keyfe nete 'âmelü me 'a's-sünneti'n-nebeviyye*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre (fî'l-fıkh)*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/85-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karaoğlu, Arslan. "İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur'an'ın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme". *Dergiabant* 8/1 (2020), 202-233.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen -el-Bağdâdî. *el-Hidâye*. thk. 'Abdullaţîf Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl. b.y.: y.y., 1425/2004.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mağâlât*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.

- Kiyâlî, 'Abdülvehhab. *Mevsû'atü's-siyâse*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1987.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtaşar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1384/1964.
- Laḥmî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed er-Rib'î. *et-Tebşıra*. thk. Ahmed 'Abdulkerîm Necîb. Katar: y.y., 1432/2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa' (Rivâyetü Ebî Muş'ab)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Maḥmûd Ḥalîl. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyḥ 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419-1999.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Ḥanbel*. 12 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2. Basım, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atu'l-Ḥalebî, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısrî. *el-Muhtaşar*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Nacar, Tayip. *Şâtibî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

- Neccâr, 'Abdûlmecîd. "Naḥve te'şîlin fıkhiyyin li'l-eḳalliyyâtî'l-müslime bi'l-mücteme'âtî'l-ġarbiyye". *İrtibâtun bi'l-aşl ve ittişâhun bi'l-'aşr*. Kuveyt: Vakfiyyetü'l-em'ir ġâzî li'l-fikri'l-Ḳur'ânî, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Ḥasen 'Abdulmun'im. 10 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Hulâşa fî eḥâdîsi'l-aḥkâm*. thk. Ḥuseyn İsmâ'il el-Cemel. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerḥi Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. 'İvâḍ Ḳâsım Ahmed 'İvâḍ. b.y.: y.y., 1425/2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaḳîn*. thk. Zuheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut; Dimaşk; Amman: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *Usul İslam Araştırmaları* 11 (2009), 7-40.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 96-119.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İstihâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/672-674. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özen, Şükrü. "Meşakkat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/357-360. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni. *Fethu'l-'azîz fî Şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr)*. thk. 'Alî Muhammed 'Avḍ - 'Âdil Ahmed 'Abdurmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân (el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân)*. thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Raḥâyibî, Ḥabîbe. *Uşûl-ü ve kavâ'id-ü fıkhi'l-eḳalliyyât*. Cezâyir: Câmi'atu'l-Emîr 'Abdülḳâdir li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2020.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfi el-Ensârî el-Mısri. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu‘be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Hâbîburrahmân el-‘A‘zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982.
- Samur, Hakan. “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29 (2017), 147-173.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. “Müslüman Azınlıklar Fıkhnın Kavramsal Analizi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 682-713.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. thk. Hâlîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr*. 5 Cilt. b.y.: eş-Şirketu’ş-Şarkîyye, 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü’l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Sifîl, Ebubekir. “Azınlık Fıkhı Mevcut Duruma Meşruiyet Kılıfı Giydirme Çabasıdır”. *Perspektif* 235 (2014), 42-45.
- Sıġnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi: Şerḥu’l-Pezdevî*. thk. Faḥruddîn Seyyid Muḥammed Kânî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2001.
- Suhaybânî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Aḥkâmü’l-meḳâbir fî ş-şer’ati’l-İslâmiyye*. Suudî Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1. Basım, 2005.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1410/1990.
- Şahin, Osman. “Aḥkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem’i Örneġi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 31-73.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfaḳât*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âşâr*. thk. Ḥâlid el-‘Avvâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 1429/2008.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hücce ‘alâ ehli’l-Medîne*. thk. Mehdî Ḥasen el-Kîlânî el-Ḳâdirî. 4 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.

- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. 'Abdalmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Müşkilü'l-âşâr*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 16 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tekle, Şefik vd. "Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler". *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi* 1/1 (2013), 1-6.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fıkhi)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 56 (2017), 263-284.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştâfâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Topuz, İsa. *İslam Hukukunda Mezar ve Definle İlgili Hükümler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Tûbûlyâk, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyâtü'l-müslime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis-Dâru'l-Beyârîk, 1. Basım, 1997.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Tunç, Hasan. "Uluslararası Sözleşmelerde Azınlık Hakları Sorunu ve Türkiye". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004).
- Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye el-Kuveyt. *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Mısır: Meţâbi'u Dâri's-Şafve, 1. Basım, ts.
- Yakar, Emine Enise vd. *Müslüman Azınlıklar Fıkhi (Fıkhu'l-Ekalliyât)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Yıldız, Kemal - Yıldırım, İlyas. “Fıkıh İlmi/İslam Hukuk Tarihi Üzerine Bir Derleme Denemesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 365-396.
- Yılmaz, Ayşegül. “Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâî Sebepleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1421-1441.
- Yüsri İbrahim, Muhammed. *Fıkhün'n-nevâzil li'l-eḳalliyyâti'l-müslime te'sîlen ve taṭbîḳan*. Katar: Daru'l-Kütübü'l-Miṣriyye, 1. Basım, 2013.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' (Şerhu Cem'i'l-cevâmi')*. thk. Seyyid 'Abdul'azîz - 'Abdullâh Rabî'. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1418/1998.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik ve Hâşiyetü's-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *Âṣârü'l-harb fi fıkhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri>. “45.Enlemin Ötesinde Namaz Vakitleri”. Erişim 10 Kasım 2024. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri>
- el-Fetâva'l-Âlemgîriyye-el-Fetâva'l-Hindiyîye*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/360/gayrimuslim-bir-kimse-musliman-mezarligina-veya-musliman-bir-kimse-gayrimuslim-mezarligina-defnedilebilir-mi>. “Gayrimüslim Bir Kimse Müslüman Mezarlığına veya Müslüman Bir Kimse Gayrimüslim Mezarlığına Defnedilebilir mi?” Erişim 16 Nisan 2025. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/360/gayrimuslim-bir-kimse-musliman-mezarligina-veya-musliman-bir-kimse-gayrimuslim-mezarligina-defnedilebilir-mi>
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/441/sivil-toplum-kuruluslarina-zekat-verilebilir-mi>. “Sivil Toplum Kuruluşlarına Zekât Verilebilir mi?” Erişim 14 Nisan 2025. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/441/sivil-toplum-kuruluslarina-zekat-verilebilir-mi>
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Yusuf_el-Karadavi. “Yusuf el-Karadavi”. Erişim 12 Haziran 2023. https://tr.wikipedia.org/wiki/Yusuf_el-Karadavi