

T.C.

29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İLAHİYAT ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM'İN ESERLERİNDE AHKÂMIN DEĞİŞMESİ
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜNAL ŞAHİN

İstanbul, 2015

T.C.

29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İLAHİYAT ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM'İN ESERLERİNDE AHKÂMIN DEĞİŞMESİ
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜNAL ŞAHİN

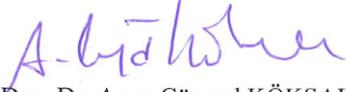
Danışman: DOÇ. DR. A. CÜNEYD KÖKSAL

İstanbul, 2015

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 020113YL14 numaralı Ünal ŞAHİN'in hazırladığı "Zeylai ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâmın Değişmesi Örneği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 21/08/ 2015 günü 15.00 – 16.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



Doç. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)



Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Üye



Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN
Marmara Üniversitesi
Üye

21/08/ 2015

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ünal ŞAHİN

21/08/2015

ÖZET

Adı ve Soaydı : Ünal ŞAHİN

Üniversite : İstanbul 29 Mayıs

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans

Mezuniyet Tarihi : 21/08/2015

Tez Danışmanı : Cüneyd Asım KÖKSAL

Anahtar Kelimeler : Tegayyür, Zeylaî, İbn Nüceym, örf, bizim zamanımızda, şimdiki zamanda.

ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM'İN ESERLERİNDE AHKÂMIN DEĞİŞMESİ ÖRNEĞİ

İslam hukukundaki değişim kavramının incelendiği tezimizde; tegayyür (değişim) kavramının mahiyeti, alanı, zorunluluğu ve değişimi gerektiren nedenler üzerinde durulmuştur. Daha sonra değişime gidilen fikhî meselelerdeki maslahat ve fukaha tarafından verilen fetvaların toplumsal arka planı irdelenmeye çalışılmıştır. Tegayyür kavramı iki şeyin birbirine mukayese edilmesi durumunda sonrakinin öncesine nispetle değişme durumudur. Bu değişime birçok nedenden dolayı gidilebilir. En etkin nedenin ise örf olduğu ifade edilebilir. Bizim de tezimizde esas olarak mukayese ettiğimiz iki eser Hanefî mezhebinin müteahhir dönem kaynaklarından Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin, *Kenzü'd-dekâik* adlı eseri üzerine yazılan iki şerh olup, bu şerhler Zeylaî'nin, *Tebyinü'l-hakâikşerhu Kenzid'd-dekâik*'i ile İbn Nüceym'in, *el-Bahru'r-râikşerhu Kenzid'd-dekâik*'idir. Bu iki eserin telifleri arasında geçen 200 yılı aşkın bir süre içerisinde Mısır coğrafyasında ne gibi bir değişimin olduğu fûru eserleri etrafında işlenmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken de her iki kitapta aynı meselede “zamanımızda”, “şimdiki zamanda” şeklinde geçen ifadeleri esas olarak karşılaştırma yapılmış ve değişen hükümler tespit edilmeye çalışılmıştır.

ABSTRACT

Name- Surname : Ünal ŞAHİN
University : İstanbul 29 Mayıs
Enstitution : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Degree Date : 21/08/2015
Supervisor : Cüneyd Asım KÖKSAL
Key Words :Change, Zeylaî, İbnNüceym, custom, in our times, in present time.

THE SAMPLE OF PROVISION CHANGE IN THE WORKS OF ZEYLAI AND IBN NÜCEYM

In our thesis examined the concept of change in islamic law,it is dweltt on the essence of tegayyür(change) concept, its field, its necessity and the reasons that require change. Then, it is tried to scrutinize the social background of fatwas given by fukaha and maslahat on figh issues gone into a change. The concept of change is in a status of change of the latter in proportion to the former in case of comparison of two things with each other. It can be gone into this change for many reasons. It can be stated that the most efficient reason is custom. Two works we compare essentially in our thesis are two annotations written on work of Ebü'l-Berakat called *Kenzü'd-dekaik* and these annotations are Zeylaî's *Tebyinü 'l-hakâik şerhu Kenzid'd-dekâik* and İbnNüceym's *el-Bahru 'r-râik şerhu Kenzid'd-dekâik*. It is tried to analysed within fûru works, what kind of change has happened over the past 200 years between these two work's copyright. While doing this, it is tried to compare the statements mentioned in the form of "in our times","in present time" about same issues in both books and identify the changed provisions.

ÖNSÖZ

Hz. Peygamber döneminin kendine mahsus yönü bir tarafa bırakılacak olursa, İslâm hukukundaki değişim sahabeden itibaren başlayarak devam etmiştir. Değişim süreci, içtihadı da beraberinde getirdiğinden dolayı müçtehit imamlar dönemine kadar yoğun bir şekilde sürmüştür. Müçtehit imamlar döneminden sonra fihhi canlılığın yavaşladığını, daha sonraları ise fikhın istikrar dönemi içine girdiğini görmekteyiz. Bir takım çevrelerin donuk bir hukuk sistemi olduğu yönündeki iddialarına karşı, İslâm hukukunun canlı bir hukuk sistemi olduğu belirtilmiştir. Hatta bu canlılığın bir nişanesi olarak da “ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” kaidesi vaz’ olunmuştur denilebilir. Bununla birlikte modern dönemlerde İslâm hukukundaki değişim (tegayyür) meselesinin, daha çok Batı’daki 17. yüzyılın sonları itibariyle başlayan değişim hareketleriyle bağlantılı olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Biz bu çalışmamızda iki Hanefî âlimin eserlerini esas alarak bir takım fıkıh problemlerine dair ileri sürdükleri farklı görüşlere ve gerekçelerine yer verdik. Ayrıca mezkûr kaide ve bu kaidenin kısmen lazımı olan maslahat ve içtihat konularına da değindik. Kısmen de kavâid nazariyesini ve bu nazariyenin Zeylaî ve İbn Nüceym’in eserlerindeki fûru fıkıh örneklerini gösterdik. Değişimin naslar alanında değil de örfe mebni olan meseleler üzerinde olmasından dolayı daha çok örf kavramı üzerinde yoğunlaştık. Zeylaî ve İbn Nüceym’i seçmemizin sebebi ise her iki âlimin de aynı coğrafyada yaşamış olmaları ve aynı kitabın metnini şerh etmelerinden dolayıdır.

İki müellif arasındaki 200 yılı aşkın zaman zarfında Mısır coğrafyasında fikhî açıdan ne gibi değişimlere gidildiğini sosyal planda göstermeye çalıştık. Bunu yaparken genel olarak Makrizî ve İbn Hacer’in Mısır tarihiyle alakalı eserlerine sıkça başvurduk. Değişimi göstermek için “bizim zamanımızda”, “bizim zamanımıza gelince” gibi ifadeleri esas alarak Hanefî mezhebinin muteber kitaplarından kronolojik sıralama ile âlimlerin bu mesele hakkında ne dediklerini belirttik. Özellikle Zeylaî ve İbn Nüceym’in özelinde bu değişimi göstermeye çalıştık.

Gösterdiğimiz değişim örneklerinin çoğunluğunda mezhebin yerleşik olan görüşünden vazgeçilip daha sonra gelen fukaha tarafından belirtilen görüş alınırken, söz konusu örneklerin bir kısmında böyle olmamıştır. Ama her halükarda İbn Nüceym'in bir meseleyi اما في زماننا veya في هذا الزمان gibi ifadelerle belirtmesinden dolayı bu meselelerde açıkça bir değişim örneği olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlardaki algı ve değişim nedeniyle mezhebin yerleşik olan görüşünden vazgeçildiğini gösteren "bizim zamanımıza gelince", "bu zamanda hüküm böyledir" ifadelerinden anlaşılan, toplumun durum ve ahvaline uygun olan şeyin fukaha tarafından ifade edilmesidir. Bu noktada fukahanın, toplumun ihtiyaçlarının ne kadar farkında olup göz önüne aldığını, insanlara çıkış yolu açma ve ifade edilen hükümlerde en ideal olanın belirtilmesi gibi fonksiyonları üstlendiğini görmekteyiz. Aksi takdirde toplumun çıkmaza düşeceği görülmektedir. Böyle bir durumun yaşanmaması için fukaha etkin rol oynamış ve toplumu değişen şartlar muvacehesinde kanalize etmiştir denilebilir.

Yakın ilgisi ve tenkitleriyle tezin hazırlanmasında büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. A. Cüneyd Köksal'a, derslerdeki yönlendirmeleriyle bizlere rehber olan Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'na, Prof. Dr. Bilal Aybakan'a, eserlerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'a, fikir teatisinde bulunduğum Orhan Ençakar'a, güzel bir çalışma ortamı sunan tüm İSAM yetkililerine ve personeline, ayrıca yetişmemde emeği geçen tüm hocalarıma ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR	III
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FARKLI YÖNLERDEN MISIR MEMLÜK TOPLUMU

ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM'İN HAYATI

I. Mısır Memlûk Toplumuna Genel Bir Bakış	7
a. Mısır'da Ekonomik Durum.....	7
b. Mısır'da İlmî Durum.....	8
c. Mısır'da Ahlaki Durum	11
d. Mısır'da Askeri Durum.....	15
II. Zeylaî'nin Hayatı ve Eserleri	17
III. İbn Nuceym'in Hayatı ve Eserleri	18

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKU VE DEĞİŞİM

I. Değişim Bağlamında İslam Hukukun Özellikleri	23
a. İslam Hukukunun Değişkenliği	23
b. Değişimde Maslahatın Rolü.....	25
c. Değişimi Gerektiren Âmiller	28
d. Kavâid Nazariyesine Genel Bir Bakış	30
e. “Ezmanın Tegayyürüyle Ahkâmın Tegayyürü İnkâr Olunamaz” Kaidesine Genel Bir Bakış	34
f. “Ezmânın Tegayyürü...” İle Alakalı Furu Meseleler	35
II. Değişim Bağlamında Örf Kavramına Genel Bir Bakış	37

a. Örfün Çeşitleri	38
b. Sahih-Fasit Örf.....	38
c. Kavli-Ameli Örf.....	39
d. Örf-i Âmm-Örf-i Hâss	39
e. Örfün Şartları	39
III. Tebyînü'l-hakâik ve el-Bahru'r-râik Eserlerinde Geçen Örfle Alakalı Küllî Kaideler.....	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM ARASINDAKİ DEĞİŞİM ÖRNEKLERİ

I. İBADET	46
a. Kadınların Namaz Vakitlerinde Mescitlere Çıkıp Çıkmamaları	46
b. Mescitlerin Namaz Vakitlerinde Kapatılıp Kapatılmaması.....	50
c. Mescitlerin Süslenmesi	54
d. Teravîh Namazı.....	58
e. İmamlık Ve Ezan Okuma Karşılığında Ücret Alınması	61
f. Kadınların Yüzünün Örtülüp Örtülmemesi	65
g. Ru'yet-i Hilal	68
II. MUÂMELÂT	72
a. İcâre	72
b. Lukata	74
c. Mefkûd.....	77
d. Yemin.....	82
III. UKÛBÂT	87
a. Ta'zir Lafızları	87
b. Kat'u't-tarik	91
SONUÇ	94
KAYNAKÇA	96

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mlf	: Adı geçen müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin/ibn
bkz.	: Bakınız
DIA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
MÜİFSB.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler
MSÜSB.	: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih yok
t.s.	: Tarihsiz

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : Ve benzerleri

vdğr : Ve diğerleri

y.y. : Yayın yeri yok

Yay. : Yayıncılık

GİRİŞ

İnsanoğlu yaratılış itibariyle bir gayeye matuf olarak yaratılmış,¹ bununla beraber Allah, insanı diğer cinsleriyle tanışması için de kavim ve kabilelere ayırmıştır.² Bu yönüyle insan, toplumsal bir varlık olup diğer insanlarla beraber yaşama zarureti doğmuştur.³ Bu da insanların kendi aralarında belli normların olmasını gerektirmiştir. Bu normların bir kısmı peygamberler tarafından konulan bir kısmı da, örf adet, zaman ve mekân faktörüne göre diğer insanlar tarafından oluşturulan kaidelerden ibaret olup, bu normların her biri farklı türden yaptırımlarla desteklenmiştir. İşte bu kaideler manzumesine hukuk denilmektedir. Bu yönüyle hukuk, insanlık tarihiyle beraber başlayan bir olgu olup, hukuktaki gelişim ve değişim insanlığın gelişim seyriyle beraber doğru orantılı olarak devam edegelmiştir.

Bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda⁴ da değişim elbette olmuş ve olmaya da devam etmektedir. İslam hukukunda “*hükümler zamanın değişmesiyle beraber değişebilir*”⁵ ifadesi, klasik devir âlimleri tarafından da dile getirilmekle beraber, son dönemlerde motto haline dönüşen söylemle aynı amaçla kullanılmış değildir. XVII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde batıdaki gelişmeler karşısında yeteri kadar varlık gösteremeyen İslam dünyası, hem içeriden hem de dışarıdan tenkit konusu olmuştur. Birçok meselede olduğu gibi bu meselede de ifrat ve tefrit grupları bulunmaktadır. Bu gruplardan bir kısmı; itikat ile alakalı nasların dışındaki kısımda değişimin olabileceğini,⁶ bir kısmı ise Arap adet ve örfüyle alakalı olan nasların da zamanla tebeddül edebileceğini belirtmiş ve örtünmeyi de bu kısımdan saymıştır.⁷ Hâlbuki “mevrid-i nasda içtihadı mesâğ olmadığı”⁸ üzerine ehli İslam ittifak etmiştir. Buna rağmen bu tutum bir akım olarak devam etmiş, nasların günümüz

1 Zariyât 51/56.

2 Hucurât 49/13.

3 Abdurrahman b. Haldun el-Mağribî, (*Mukaddime İbn Haldûn*)*Kitâbü'l-iber divânü'l-mübtedei ve'l-haber*, Beyrut; Dârü'l-kütübü'l-benânî, 1999, I, 69.

4 “İslam Hukuku” tabirinin modern ve nakis bir tabir olup “Fıkıh” tabirinin yerini tutmadığı ve alanının daraltıldığı hususunda (bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, İst; dem Yay. 2013, s. 11; Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku*, İstanbul; Arı Sanat Yay. 2006, s. 16-17.

5 Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313, I, 168.

6 M.S. Hatipoğlu “*İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*”, İslamî Araştırmalar Dergisi, sy. I, (1986), s. 12.

7 M.S. Hatipoğlu “*İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*” İslamî Araştırmalar Dergisi, sy. I, (1986), s. 15.

8 *Mecelle* md. 14.

şartlarında yenden yorumlanması ve ona göre hareket edilmesi gerektiğini vurgulayan kesimler var olagelmıştır. Kimilerince marjinal karşılanan bu kesim,⁹ kimilerince ise yeniden ihya olarak adlandırılmıştır.

İslam hukuku statik bir hukuk olmayıp amacı da “donmak ya da dondurmak”¹⁰ değildir. İslam hukukunun amacı hayatın içinde ve her alanda aktif bir şekilde varlığını göstermektir. Bu aktiflik ancak gelişen ve değişen ihtiyaçlara nispetle uygun bir tarzda değişim göstermekle sağlanabilmektedir. İslam hukukunun Allah ile kul, kul ile kul, kul ile devlet arasındaki münasebetleri sağladığından dolayı her zaman canlı ve taze olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca değişen çağ ve ahvalin durumuna göre daimi olarak maslahatı temin için kendi kendini onarma özelliğine sahip olduğu, bunu yapabilmek için de kıyas, maslahat, istihsan, sedd-i zeraî gibi anahtarlarla her türlü sıkıntı ve engelleri aşmada kullanıldığına vurgu yapılmıştır. Bu ve benzeri durumlar İslam hukukunun cevvaliyetinin vedinamizminin devam ettiğinin göstergesi olarak kabul edilmiştir.¹¹

Her ne kadar son dönemde değişen konjonktüre intibak sağlanmasında kısmen aksaklıklar olsa da bu durumun, İslam hukukunun değil de son dönem hukukçularının problemi olduğu ifade edilmiştir.¹²

İslam hukukunun gelişimi ve değişkenliği hukukçular tarafından birkaç kategoriye ayrılarak incelenmiştir.¹³ Bu değişkenlik Hz. Peygamber zamanından itibaren mevcuttur denilebilir. Nesh ile beraber düşünüldüğünde o dönemden itibaren belirtilen hükümlerde şari’ tarafından kısmî değişikliklere gidilmiş, farklı bir hüküm veya o hükümden daha hayırlısı getirilerek ¹⁴ önceki hükümden vazgeçilmiştir. Hz. Peygamber’in şari’ vasfı göz önüne alınıp bu dönem ayrı tutulursa, hukukî açıdan değişimin aynı şekilde sahabe devrinde de devam ettiği görülmektedir.¹⁵ Hz. Ömer’in

⁹Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, İstanbul; Arı Sanat Yay. 2005, s. 20-24.

¹⁰ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul; İFAV Yayınları, 2000, s. 15.

¹¹Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul; Ahi Yay. 2006, s. 303.

¹² Vehbe Zuhaylî, *Tağayyuru'l-ictihad*, Dimeşk; Dâru'l-mektebî, 2000, s. 7; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul; İz Yay. 1999, I, 32.

¹³ Mennâu'l-Kattân, *et-Teşri' ve'l-fikh fi'l-islâm Tarihen ve Menhecen*, Kahire; Mektebetü Vehbe, 20001, s. 23; Abdülvehhâp Hallâf, *Hulâsatü't-tarihi't-teşri'i'l-islâmî*, Kuveyt; Dâru'l-kalem, ts, s. 7-8; Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul, Ensar Yay, 2013, s. 39-53.

¹⁴ el-Bakara 2/106.

¹⁵ Hallâf, *Hulâsatü't-tarihi't-teşri'i'l-islâmî*, s. 31.

model olacak tarzdaki birçok içtihadı,¹⁶ ayrıca Hz. Osman¹⁷ ve Hz. Ali'nin¹⁸ uygulamalarının birçoğu değişen zamanla birlikte hükümlerin değiştiğinin en belirgin göstergelerindendir.

Sahabe dönemindeki değişim daha sonraki nesiller için de bir model teşkil etmiş ve değişim daha hızlı bir şekilde devam etmiştir. Fıkıh tarihi kitaplarında sahabeden sonraki dönem için “müçtehit imamlar dönemi” ve “fıkhın altın çağı” gibi ifadeler kullanılmaktadır.¹⁹ Nesh göz önüne alındığında İslam hukukundaki değişim Hz. Peygamber döneminden itibaren olmakla beraber, önceki hükümlerin değişimi tabii ve müçtehit imamlar dönemi itibariyle başlamaktadır. Çünkü bundan önceki dönem genel olarak sahabe dönemi olup, sahabenin uygulamaları da delil olmak bakımından mezhepler arasında farklı şekillerde telakki edilmiştir.²⁰ Bu yönüyle hükümlerin öncesine nispetle değişmesi, müçtehit imamların fetvalarının sonraki imamlar tarafından değişimi gerektirecek sebeplerden dolayı değiştirilmesi anlamına gelmektedir.

Bir müçtehidin kendisinden önceki herhangi bir müçtehidin vermiş olduğu hükmü²¹ değiştirmesi mümkün olduğu gibi, müçtehidin kendi vermiş olduğu hükümden dönüp de yeni bir hükmü benimsemesi de mümkündür. Bu, zamanın değişmesiyle müçtehitteki tekâmül ve değişimi gösteren en mühim göstergelerdendir.

İmam Şafî (ö.204/820), bu tarzın en başat örneklerindendir. Çünkü İmam Şafî'nin fikirleri zaman içerisinde tekâmül etmiş ve “*mezheb-i kadîm*” ve “*mezheb-i cedîd*” olmak üzere iki döneme ayrılmıştır.²² Benzer durum diğer müçtehitler için de söz konusudur. Bazen bir meselede aynı müçtehitte farklı iki görüş rivayet edilmesi de bu

16 Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ensar Yay. İstanbul; 2010, s. 67-69.

17 a.mlf. a.g.e. s. 75.

18 M. Ali es-Sâyiş, *Neş'etü'l-fıkhı'l-ictihâdî ve atvâruhu*, Mısır; Mecmeu buhusü'l-islamiyye, ts. s. 42.

19 Hallâf, *Hulâsatü't-tarihi't-teşri'i'l-islâmî*, s. 85.

20 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İfav Yay. İstanbul; 2011, s. 93; Zekiyyü'dîn Şa'bân, *Usulü'l-fıkh*, (ter; İ. Kâfi Dönmez), TDV Yay. 2011, s. 214.

21 Hüküm ve fetva arasında şu farklar zikredilmektedir; fetva bağlayıcı olmadığı halde hüküm bağlayıcıdır. Hüküm tek kişiyle alakalı olduğu halde fetva herkesi kapsamaktadır. Fetva kapsam olarak hükümden daha geniş olarak kabul edilmiştir. Bkz; Ebû Abdullah İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1998, I, 43-44. Bizim burada “hükümle” kastettiğimiz şey genel olarak önceki ulemanın belirtmiş olduğu fetvalardır.

22 Bilal Aybakan, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul; İz Yay. 2007, s. 94-104; “İmam Şafî”, *DİA*, XXXVIII, 25.

değişim ve tekâmülün örneklerinden sayılabilir.²³ Bu durum mezheplerin yerleşik kadim görüşlerinde de zamanla değişikliğe gidildiğini göstermektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde mağsub malların menfaatinde tazmin söz konusu olmazken zamanın değişmesiyle bundan üç şey istisna edilmiştir.²⁴ Bunlar Hanefî fıkıh kitaplarında; yetim malı, vakıf malı bir de gelir getirmesi için hazırlanmış (*el-mu'addü li'l-istiğlâl*) olan mallar şeklinde belirtilmiştir.²⁵ Müteahhirin Hanefîler bu mallarda suiistimal olduğundan dolayı daha sonraları bunlarda tazmine gidileceğine hükmetmişler ve bu şekilde de kanunlaştırmışlardır.²⁶

Buraya kadar anlatılanlardan, ahkâmın değişiminin ilk zamandan itibaren varlığı ve sürekliliği görülmektedir. Bu çalışmamızda spesifik olarak Mısır coğrafyasında yaşamış olan iki Hanefî alimin eseri esas alınarak, ahkâmın evvela bu iki eserin birbirine, daha sonra da ilk dönem Hanefî eserlerine nispetle ne şekilde bir tagayyüre uğradığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Mısır'da Şafiî fukahasının da etkin bir rolü olduğundan dolayı bazı konularda Şafiî'lerin de eserlerine başvurularak konunun Şafiî literatüründe ne şekilde değerlendirildiğine değinilecektir.

Tezimizde esas alınarak mukayese edilecek olan iki eser Hanefî mezhebinin müteahhir dönem kaynaklarından Ebü'l-Berakât en-Neseî'nin (710/1310) *Kenzü'd-dekâik* adlı eseri üzerine yazılan iki şerh olup, bu şerhler Zeylaî'nin (ö.743/1343) *Tebyinü'l-hakâikşerhu Kenzid'd-dekâik*'i ile İbn Nuceym'in (ö.970/1563) *el-Bahru'r-râikşerhu Kenzid'd-dekâik*'idir. Bu iki eserin telifleri arasında geçen 200 yılı aşkın bir süre içerisinde Mısır coğrafyasında ne gibi bir değişimin olduğu fûru eserleri etrafında işlenmeye çalışılacaktır. Bu iki kitapta “zamanımızda”, “şimdiki zamanda” şeklinde geçen ifadeleri esas alarak karşılaştırma yapacak ve değişen hükümleri tespit etmeye çalışacağız. Tezimizde kullanılan ana kaynaklar *Tebyinü'l-hakâik* ve *el-Bahru'r-râik* olmakla beraber, örnek olarak seçilen meseleler Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından İmam Muhammed'in (ö.189/805) *Kitâbü'l-asl*'ından başlayıp

23 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997, I, 359.

24 Seyyid Bey, *Usulü Fıkh Dersleri*, İstanbul; Matba-i Hukukiyye, 1328, s. 23.

25 Abdülğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, İstanbul; Mektebetü'l-Mahmudiye, ts. II, 195; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, Beyrut; Dâru'l-erkâm, 1998, II, 472.

26 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul; Matba-i Ebu'z-Ziyâ, 1330, I, 590.

kronolojik sıralama ile mezhebin belli başlı muteber kitaplarında incelenecek, bunun yanında, hükümlerde değişikliğe gidilmesini gerektiren toplumsal etkenlerin neler olduğu Mısır tarihiyle alakalı kitaplardan tetkik edilmeye çalışılacaktır.

Tezimizde başvuru niteliğinde olan eserler kaynakçada belirtilmekle beraber Serahsî'nin (ö.483/1090) *el-Mebsût*, Kâsânî'nin (ö.587/1191) *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, Merğînanî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye*, Mevsilî'nin (ö.683/1284) *el-İhtiyâr*, Suyutî'nin (ö.911/1505) *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbari Mısır ve'l-Kahire*, Aliyyü'l-Kâri'nin (ö.1014/1605) *Fethu bâbi'l-inâye*, İbn Abidîn'in (ö./1252/1836) *el-Bahrü'r-râik* üzerine yazdığı haşiyesi *Münhatü'l-hâlık*'i, Ali Haydar Efendi'nin (ö.1853-1935) *Dürerü'l-Hükkâm*, Ömer Nasûhî Bilmen'in (ö.1883-1971) *Hukuku İslamiyye Kamusu*, Hayrettin Karaman'ın *İslam Hukukunda İctihad*, ve Mehmet Erdoğan'ın *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* eserleri temel başvuru kaynakları olacaktır.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde; Memlûk devrine referansla Zeylaî ile İbn Nüceym'in hayatı ve eserleri, yaşadıkları dönemdeki sosyal yapı, ele alınacaktır. İki âlimin de genel olarak Memlûk döneminde yaşamış olmaları nedeniyle bu bölümde ayrıca Memlûk toplumu farklı yönlerden kısaca tanıtılmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde; değişim bağlamında İslam hukukunun özellikleri, ahkâmın değişimi ve alanları, ahkâmın değişiminin sınırı, değişimi gerektiren âmillerin neler olduğuna vurgu yapılacak, konumuzun *ezmanın tegayyürü* kaidesiyle alakalı olması nedeniyle spesifik olarak ahkâmın tegayyürü ile ilgili kaide, genelde ise diğer kaidelerin gelişim seyri kısa bir şekilde işlenecek, değişimde örf ve maslahatın büyük etkisi olması nedeniyle bu iki kavram üzerinde de durulacaktır. Bunun yanında *Tebyinü'l-Hakâik* ve *el-Bahrur'Râik*'de geçen örfle alakalı külli kaide örnekleri ve bu örneklerin *Mecelle*'ye nasıl aktarıldığı ifade edilecektir. Üçüncü bölümde ise tezin asıl konusu olan *Tebyinü'l-Hakâik* ve *el-Bahrur'Râik* arasındaki; ibâdât, muamelât ve ukûbât alanında sınırlı sayıda tespit edilen değişim örnekleri *Kitâbu'l-asl*'dan başlayarak işlenmeye çalışılacaktır.

Tezimiz, belirli meselelerde Zeylaî ve İbn Nüceym arasındaki değişen hükümleri göstermekle beraber, gerek selef gerekse halef ulemanın da bu konudaki görüşlerini belirterek değişimdeki seyrini göstermeye çalışmaktır. Zeylaî ve İbn Nüceym'in söylemiş olduğu hükümler önceki ulemanın dilinde olsa bile bizim esas aldığımız nokta; bu iki âlimin vermiş oldukları hükümlerin karşılaştırılmasıdır. Yoksa tegayyüre gidilen hükümlerin ne derece radikal olup olmadığının belirtilmesi değildir. Tezimizin

incelenip oluşturulması esnasında esas aldığımız nokta “*bizim zamanımızda*”, “*bizim zamanımıza gelince*”, “*bu zamanda*” “*bizim örfümüzde*” gibi ifadelerle aynı coğrafyadaki iki âlimin belirtmiş olduğu hükmü sosyal plana inerek incelemektir. Bu iki âlimin verdikleri farklı hükümlerin sadece fetva niteliğinde olmayıp (اما في زماننا) veya (في هذا الزمان) şeklinde kayıtlanmış olması bir değişim ve dönüşüm sürecini göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. Bu şekilde kayıtlanmayan hükümler tezimizin çerçevesine dâhil değildir.

İbn Nüceym’in, Zeylaî’den sonra aynı coğrafyada yaşaması, aynı mezhep müntesibi olması ve aynı kitabın metnini şerh etmesi mutlaka Zeylaî’nin eserini gördüğünü ve zamanla değişen hükümlere de (اما في زماننا) (في هذا الزمان) gibi varyasyonlarla işaret ettiğini düşündürmektedir. Çünkü belirtilen ifadelerden bundan önce mezhep içerisinde hükmün böyle olmadığı ancak toplumdaki değişim sebebiyle mezkûr hükmün benimsendiği ifade edilmek istenmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri ifadeler başlı başına değişimi ifade eden cümlelerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FARKLI YÖNLERDEN MISIR MEMLÜK TOPLUMU

ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM'İN HAYATI

I. Mısır Memlûk Toplumuna Genel Bir Bakış

Zeylaî ve İbn Nuceym'in döneminin genel olarak Memlûkler dönemi (1250-1517) olduğu söylenebilir. Bundan dolayı bu bölümde Mısır Memlûk toplumunun genel yapısına göz atılacak, yaşam tarzı, sosyal, iktisadi, ilmi ve ahlaki yapının ana hatlarına kısaca temas edilecektir. Müstakil bir konu olması ve tezimizin sınırları aşması sebebiyle bu kısım genel başlıklar halinde, kısa ve öz bir şekilde ifade edilmeye çalışılacaktır.

Memlûklerde toplum üç sınıftan oluşmakta ve kişi mensup olduğu sınıfa göre itibar görmekteydi. Bu sınıflardan birincisi ve en mühim olanı “*seyfiyye*” olup; genel olarak bu grup aristokrat kesimden oluşmaktadır. İkincisi “*kalemiyye*” sınıfıdır. Bu sınıfta devlet ve divan görevlileri, kâdılar ve eğitim-öğretim kadrosu bulunmaktadır. Üçüncüsü ise farklı mesleklerden oluşan “*meslek erbabi*” sınıfıdır.²⁷ Memlûk toplumunda ülkenin değişik bölgelerinde az da olsa azınlık grupların olduğu belirtilmektedir. Bu azınlık grupların çoğunluğunu Kıptî hristiyanların oluşturduğu, ibadethanelerinin ve bîtrîk denilen dini liderlerinin olduğu da zikredilmektedir.²⁸

a. Mısır'da Ekonomik Durum

Kuzeyde Akdeniz, Doğuda Kızıldeniz'e kıyısı bulunan Mısır'ın Memlûkler dönemindeki en önemli gelir kaynağı tarım olmakla beraber,²⁹ gelir kaynağı açısından ülkeler arası ticaretin de önemli payı bulunmaktaydı. Çünkü Mısır, Doğu ve Batı ülkeleri arasında o dönemdeki en güvenli yol olarak kalmıştı. Bunun farkında olan Memlûk devlet adamları dış ticarete yönelmişlerdi. Ancak gerek siyasi bunalımlar

27 Hânî Fahrî Atıyye el-Cezzâr, *en-Nizâmü'l-askerî fi devleti'l-Memâlik*, Gazze; Câmîatiü'l-İslâmiyye, 2007, s. 44-5.

28 Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, İstanbul; İsam Yay, 2015, s. 122.

29 Abdülfettâh Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, Kahire; Dâru'n-Nahdati'l-arabiyye, 1976, s. 283.

gerekse Ümitburnu'nun keşfiyle var olan iktisadi canlılığın bittiği ve Memlük ekonomisinin çökme noktasına geldiği belirtilmektedir.³⁰

Bereketli topraklara sahip olan Mısır'da, Nil nehri etrafında ziraata elverişli alanlar oluşturulmuş ve halkın büyük bölümünün bu alanlarda çalışması sağlanmıştır. Topraklar, daha iyi kullanılması ve ekonomik döngünün oluşması için sultan tarafından tebaaya iktâ' olarak dağıtılmakta ve halkın çoğunluğu "toprak imtiyazlı askerlerin"³¹ mülkü sayılan topraklarda işçi olarak çalışmaktadır. Bu işçiler "fellâh" ismiyle anılmakta ve tarımsal döngü iktâ sisteminin işletilmesiyle yerine getirilmekteydi. Ekonominin büyük ölçüde tarıma bağlı olması Nil nehrinin önemini artırmıştı. Bundan dolayı Nil nehrinin debisi her dönem "mikyâsu'n-Nil" denilen Nilometreler ile ölçülmekte ve sudan azami ölçüde istifade etmeye çalışıldığı belirtilmektedir.³²

Mısır'da Memlükler döneminde ziraatın yanı sıra sanatın da gelişme kaydettiği görülmektedir. Memlük toplumunun savaş toplumu olduğu göz önüne alındığında; daha çok savaş ve harp aletleri alanında gelişme sağlandığı, bununla beraber ülkenin mensucatta da önemli konumu olup bu hususta da meşhur olduğu belirtilmektedir. Ayrıca altın, gümüş, bakır, cam, ahşap ve deri işçiliği de Memlükler dönemi sanatları arasında zikredilmekte ve bu mesleklerin ekonomiye katkıları ve oluşturduğu iş sahasının önemi ifade edilmektedir.³³

b. Mısır'da İlmî Durum

Memlükler döneminde, İslam dünyasında Doğu'da Moğol zulmü, Batı'da ise Haçlı işgali bulunması sebebiyle İslam âlimlerinin sığınacağı bölgeler arasında Mısır ve Suriye'nin öne çıktığı, mevcut şartlara rağmen İslami ilimlerin gelişme bakımından önemli devirlerinden birini de bu zamanda kaydettiği belirtilmektedir.³⁴ İlmînin bu kadar gelişmesi ve benimsenmesinde sultanların da etkisinin büyük olduğu ifade edilmiş özellikle Sultan Baybars bu hususta öne çıkmıştır.³⁵

30 İsmail Yiğit, "Memlükler" *DİA*, XXIX, 97.

31 Yiğit, "Memlükler" *DİA*, XXIX, 97.

32 Ayaz, Memlükler, 109-110.

33 Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 283-296.

34 Yiğit, "Memlükler" *DİA*, XXIX, 94.

35 Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 341-2.

Memlûk sultanlarının ilmî meclisler tertip ederek bu meclislerde dinî, siyasî ve farklı alanlardaki meselelerin tartışılması, sarayın ilim ve ilim erbabına yakınlıklarını gösteren önemli göstergelerdendir. Özellikle Kansu Gavrî'nin bu şekilde meclisler tertip ettiği; Memlûk sultanlarından bazılarının da fıkıh, hadis ve Arap diliyle iştiğal ettikleri belirtilmektedir.³⁶ Memlûkler genel olarak kendi bölgelerinde dört sünnî mezhebin eğitim ve öğretimini yaymış, Eyyubilerden kalan medreseleri bu tarz üzerine devam ettirip geliştirmişlerdir.³⁷ Mısır'da o dönem için yetmiş tane medrese olduğu bu medreselerin de dört sünni mezhep içerisinde bölüştürüldüğü belirtilmektedir. Bunlardan on dördü Şafîî, onu Hanefî, dördü Malikî mezhebine tahsis edildiği geri kalanlarında ortaklaşa kullanıldığı ifade edilmektedir.³⁸

Bu dönemde gerek dinî ilimler gerekse fen bilimleri alanında kendi sahasında otorite sayılabilecek kimseler yetişmiştir. Bunlar içerisinde kıraat ilminde Caberî (ö.732/1332.), İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429), tefsir ilminde³⁹ Ebû Hayyan el-Endülüsî (ö.745/1344), Celâleddîn el-Mahallî (ö.864/1459), Celâleddîn e-Suyûtî (ö.911/1505), hadis ilminde Nevevî (ö.676/1277), Zehebî (ö.748/1348), Hafız Irâkî (ö.806/1404), İbn Hacer (ö.852/1449), el-Aynî (ö.855/1451), Sehâvî (ö.902/1497), Kastallanî (ö.923/1517) fıkıhta Zeylaî (ö.743/1343), Kâkî (ö.749/1348), Babertî (ö.786/1384), İbnü'l-Hümmam (ö.861/1457), İbn Kutluboğa (ö.879/1474) ve daha birçok isim sayılabilir. Ayrıca edebiyat, tarih, nahiv ve diğer alanlarda da önemli birçok sima yine bu dönemde yetişmiş ve birçok eser vermişlerdir. Bu dönemde tıpta da ilerleme olduğu görülmekte ve yapılan katarakt ameliyatının başarıyla neticelendiği belirtilmektedir. Fizik, kimya, felsefe, mantık, botanik ve baytarlık alanında da İslam bilginleri yetişmiş ve mühim eserler telif etmişlerdir.⁴⁰

Genel olarak Eyyubilerden itibaren Mısır'da dört sünnî mezhep için medreseler kurulmuş, insanların inançlarını bozan şîfî fitnesinden halkı uzak tutmak ve ayrıca sünnî

36 Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 342.

37 Yiğit, "Memlûkler" *DİA*, XXIX, 94.

38 Ayaz, *Memlûkler*, s. 135.

39 Bu dönem tefsir âlimleri arasında her ne kadar Ebû Ma'bed İbn Kesir zikredilse de (Yiğit, "Memlûkler" *DİA*, XXIX, 95.) bu; iki ismin karıştırılması sonucunda meydana gelen bir hatadır. Çünkü Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr b. Amr ed-Dârî (ö.120/738), kendisi Tabiinden ve yedi kıraat imamından biri olarak sayılmaktadır. Ebû Ma'bed b. Kesîr hicri ikinci yüzyılda vefat etmiş olup sekizinci asırda yaşamış Ebü'l-Fidâ İbn Kesir ile isimleri karıştırılarak verilmiştir. Doğrusu ise; bu dönemde meşhur olan müfessirin Ebü'l-Fidâ İbn Kesir (ö.774/1373) olması gerekmektedir.

40 Yiğit, "Memlûkler" *DİA*, XXIX, 95-96.

geleneğin devam ettirilmesini sağlamak amaçlanmıştır.⁴¹ Sultan Baybars medrese inşa etmekte öne çıkmış onu takip eden dönemlerde de yerine gelen sultanlar kendi isimleriyle anılan büyük eğitim kurumları inşa etmişlerdir. Sultan Zahir Baybars tarafından inşa edilen Zahiriyye medresesi, Sultan Nasır tarafından tesis edilen Nasırıyye medresesi⁴² ve Sultan Berkûk tarafından yapılan Berkûk medresesi bunun örneklerindedir.

Bu dönem için modern ve yeterli düzeyde sayılabilecek medreselerin oluşturulması beraberinde kütüphanelerin de oluşmasını sağlamıştır. Kütüphaneler bağış, satın alma veyahut istinsah (kopya alma) suretiyle gelişmeye devam etmiştir. Kitapların nüshalarının olmaması ve kütüphanedeki devamlılığı sağlamak adına kitapların dışarı çıkarılması veya ödünç olarak alınmasının da yasak olduğu belirtilmektedir.⁴³

Memlûk toplumunun savaşçı bir toplum olması ve toplumda yetim çocuk sayısının fazla bulunması sebebiyle, yetim çocukların eğitimi için “*el-Arif*” denilen kimselerin maaşlı olarak tutulduğu; bu kimseler için evli, iffetli, eğitim verebilecek kapasitede olması ve çocukları güvenli bir şekilde teslim edebilecek derecede emin olması vb. şartlar getirildiği belirtilmektedir.⁴⁴ Eğitim sürecinde talebelerin bütün davranışlarının görevli kişiler tarafından izlendiği ve herhangi bir suiistimalde çok ağır cezalara gidildiği de ifade edilmektedir.⁴⁵

İlmin azalması sonucu insanlar içerisinde, kendilerini doğruya yönlendirecek kimselerin olmaması veya bu kimselerin dinlenilmemesi sonucunda toplumda batıl itikatlar türemekte ve bu batıl inançlar kök salmaktadır. Mısır Memlûk toplumunda da her ne kadar yetkin âlimler olsa bile cemiyette bazı inhirafların olduğu görülmektedir. Bunlardan belli başlıları şöyle ifade edilebilir: Hastanın cumartesi günü ziyaret edilmemesi, o günde hamama girilmemesi, balık satın alınmaması ve yenilmemesi, akşamdan sonra kapların ve ateşin dışarı çıkarılmaması. Kur’an’ın ilk sayfasının

41 Abdülfettâh Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri fi asri's-Selâtini'l-Memâlik*, Kahire; Dâru'n-Nahdati'l-arabiyye, 1996, s. 159.

42a.g.e, s. 159-161.

43a.g.e, s. 162.

44 Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 341-9.

45 Süleyman Kızıltoprak, *Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti'nin Kuruluşu*; Mimar Sinan Ü. S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, 1997; s. 99.

rastgele açılıp bakılarak ondan bazı şeyler çıkarılması; hatta böyle yapan bir fakihin karşısına Yusuf Suresi'ndeki “*Ey Rabbim zindan, onların beni çağırdığı şeyden daha hayırlıdır*” ayetinin çıktığı bundan dolayı günlerce gizlendiği belirtilmektedir. Bu dönemde müneccimlik de pek revaçta olup sultanlardan bazılarının bunu çok önemseydiği, ayrıca sihir olayının da toplumda çok yaygın olduğu belirtilmektedir. Ayrıca cinlerle alakalı konularda toplumda yerleşik bir kanaat olduğu bundan farklı şekillerde kazanç elde edenler de olduğu ifade edilmektedir. Toplumda o dönemde ilm-i simya denilen yani farklı madenleri altın ve gümüşe çevirme sanatının da bulunup bazı kimselerin bunu meslek edinip insanları kandırdığı zikredilmektedir.⁴⁶

c. Mısır'da Ahlaki Durum

Bu başlık altında genel olarak Mısır toplumundaki ahlaki yozlaşma ve bozukluklar tezimizle alakalı olan “fesadü'z-zaman” kavramı çerçevesinde ortaya konulacak ve bozulmanın ne boyutlarda olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

I. Zina

Memlûkler döneminde Mısır'da zinanın çokça yayıldığı hatta devletin fahişeler için belirli miktarda vergi koyduğu ve fahişelerin isimlerini tescil ettirmeleri için sorumlu tuttuğu belirtilmektedir. Fuhşun Memlûkler döneminde sadece Mısır'la sınırlı kalmayıp ülkenin birçok büyük şehrinde de olduğu, hatta sadece fahişelerin bulunduğu köylerin dahi olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

Memlûkler döneminde Mısır'da fuhuş yapılması için devletin, çarşı içerisinde gelip geçenlerin görebileceği bir yer tahsis ettiği de zikredilmektedir. Sultan Baybars (1309-1310) tahta çıktığında fahişelerden alınan vergiyi kaldırdığı ve bu işi yapanlara had uygulamaya çalıştığı belirtilmektedir. Ayrıca bu şekilde olan kadınları hapsedirip evlenmelerini kolaylaştırmak için de; 200 dirhemi peşin 200 dirhemi de daha sonra verilmek suretiyle 400 dirhemi aşmayacak şekilde mehir şart koştuğu ifade edilmektedir.⁴⁸

46 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri fi asri's-Selâtimi'l-Memâlik*, s. 264-269.

47 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 249-250.

48 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 249-250.

II. Eşcinsellik

Memlûkler döneminde genel ahlaki yapının bozulduğunun en önemli göstergelerinden biri de ünlü tarihçi Makrîzî'nin de zikrettiği gibi, toplumda homoseksüelliğin yayılmasıdır. Makrîzî, beldedeki birçok kadının ilgi çekmek için erkek elbisesi giydiğini dahi belirtmektedir.⁴⁹ Bu temayülün “seyfiyye” grubundan “kalemiyye” grubuna intikal ettiği belirtilmektedir. Memlûk toplumu içerisinde hicrî dokuzuncu asırda *el-Mutâvaa* denilen bir grubun bulunduğu; bu grubun güzel yüzlü ve tüysüz oğlanlara bakmanın mübah olduğunu belirttikleri ve bir takım çirkin hareketler yaptıkları zikredilmektedir.⁵⁰

III. Uyuşturucu

Memlûkler döneminde toplum içerisinde afyon ve uyuşturucunun da büyük bir kullanıcı kitlesi olduğu; devletin ilk dönemlerde(حشيش) afyon ve uyuşturucu denilebilecek şeyler için vergi koyduğu ancak daha sonra bunu kaldırdığı belirtilmektedir.⁵¹ Makrîzî, 816 yılına geldiği vakit bunun kullanımının meşhur olduğunu, bu sebeple de insanlar arasında hayâ kalmadığını, rezil işlerin ifşa edildiğini, insan şeklinde olmasalar bu kimselere insan denilemeyeceği, akıl vb. hasletleri olmasa bu işi yapanların hayvandan farksız olduklarını ifade etmektedir. Makrîzî, afyon ve uyuşturucu kullanan kimselerin şekil ve ahlak olarak çok farklı olduklarını, onlara bakan kişinin bu kimselerin farklı durumda olduklarını görebileceğini belirtmektedir.⁵²

Bu dönemde Mısır'da afyon ekiminin yaygın olduğu hatta *el-Bâbu'l-lûk* denilen yerin bununla meşhur olduğu ayrıca başka uyuşturucu çeşitlerinin de bulunduğu zikredilmektedir.⁵³ Toplumun farklı kesimlerinde afyon ve uyuşturucu kullanımının yaygın olduğu verilerden anlaşılmaktadır. Uyuşturucu kullanımının sufîyye grubu

49 Takıyyüdü'n Ali el-Makrîzî, *el-Mevâizu ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Kahire; Mektebetü Metbûlâ, 1997, II, 603.

50 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 251-252.

51 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 252.

52 Makrîzî, *el-Mevâizu ve'l-i'tibâr*, II, 666.

53 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 253.

içerisinde de yaygın olduğu belirtilmekte, afyon için onu öven ve verdiği hazzı anlatan kaside ve şiirler yazıldığı ifade edilmektedir.⁵⁴

IV. İçki

Memlûkler döneminde toplumun hemen hemen her kesiminde içki kullanıldığı ifade edilmektedir. İçkinin bütün sene boyunca herkesin rahatlıkla ulaşabileceği mekânlarda satılmasına müsaade edilmiş;⁵⁵ bundan dolayı devlet hazinesinde içki satımının ciddi bir getirisi olduğu belirtilmiştir.⁵⁶ O dönemde Avrupa'dan Mısır'a gelen seyyahlar, içki satımının ülkenin tamamında olduğunu ve alma hususunda herhangi bir zorluk bulunmadığını ayrıca içenlerin de aleni olarak içtiklerini zikretmektedirler.⁵⁷ İçki kullanımının sıklığının gerek yönetici gerekse ilmî çevrelerde etkili olduğu farklı olaylardan anlaşılmaktadır. Örneğin hicri sekizinci asır bilginlerinden biri arkadaşlarına meydan okuyarak minberde iken şarap içebileceğini söylemiş ancak arkadaşları bunu yapamayacağını belirtmişlerdir. Mezkûr şahıs minbere çıkıp öksürüyor gibi yapmış önceden hazırlatmış olduğu şarabı cam kâse içerisinde getirterek öksürüğü gidermek için ilaç içiyor zannı vererek şarabı içmiştir.⁵⁸ Buna benzer örneklerden birisi de İbn Hacer'in zikrettiği şu olaydır: Şeyh Muhammed Yusuf el-Enbâbî mevlit gecesi için kutlama yaptırmış, insanlar bu kutlamalara katılmış, bu kutlamalardan sonra da yüzlerce küp şarap içilip zina ve livata yapılmıştır.⁵⁹ O sene; yani 790 yılında büyük bir rüzgâr estiği ve neredeyse insanların gözlerini kör edecek derecede müthiş bir kasırga olduğu ve insanların yaptıklarından şeyhin haberdar olması üzerine mevlit kutlamalarını iptal ettirdiği zikredilmektedir.⁶⁰ Toplumda sıkça görülen bu ve benzeri cehalet örneklerinin yanısıra akidede bazı inhirafların olduğu da görülmektedir. Bunların başında türbe ziyaretlerinin maksadını aşır, bu uygulamaların dinle hiçbir ilişkisi olmayan hurafeye dönüştürülmesi gelmektedir.⁶¹

54 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 252-253.

55 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 253.

56 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-u'mr*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986; VIII, 317.

57 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 254.

58 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 253-256.

59 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, II, 284.

60 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, II, 285.

61 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısri*, s. 259-260.

Memlûk sultanlarının sıkıntı zamanlarında tövbelerini izhar etmek için şarapları sokaklara döktürdükleri ve ülkede de içkiyi yasakladıkları ancak bu yasağın sürekli olmayıp kısa zaman sonra insanların eski hallerine döndüğü ve bu şarapların dökülmesi olayının birkaç kez vuku bulduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.⁶² Belirtilen olaylarda gerek insanî gerekse ahlaki açıdan toplumdaki bozulmanın ne dereceye ulaştığını görebilmek mümkündür.

V. Kumar

Tarih kaynaklarında bu dönemde insanların ahlaklarının bozulduğuna ve genel olarak insanlarda farklı eğilimlerin oluştuğuna vurgu yapılmaktadır. Örneğin; insanların Nil nehrinde kayık kiralayıp şarkıcı tutarak eğlendikleri, horoz, koç ve güvercin yarışırma şeklinde kumar oynadıkları ifade edilmektedir. Ayrıca şehir hayatının parti ve eğlencelerle meşhur olduğu bu eğlencelerin gerek milli gerek mahalli birçok çeşidinin olduğu da belirtilmektedir.⁶³

VI. Rüşvet

Memlûkler'de rüşvet çok yaygın toplumsal bir hastalık olup, belli makamlara gelebilmenin yolunun bolca rüşvet vermekten geçtiği belirtilmektedir. Rüşvetin hâkim ve mahkûmlar arasında çokça yaygın olduğu belirtilmekle beraber,⁶⁴ eğitim ve öğretim alanında da rüşvetin cereyan ettiği zikredilmektedir.⁶⁵ Makrizî, rüşvetin çok yaygın bir hal aldığı ve insanların artık bunu garipsemediğini belirtmektedir. Ayrıca her makam için belli oranda rüşvet miktarlarının bulunduğunu, insanların, bir şahsın yetkili bir makamda olduğunu veya sultana yakınlığı bulunduğunu duyduklarında ona rüşvet vererek işlerini halletmelerinin normal bir hal aldığı; devlet kademelerinde neredeyse rüşvet almadan iş yapılmadığını da yine Makrizî nakletmekte ve bundan dolayı fesadın yayıldığı ifade edilmektedir.⁶⁶

62 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısrî*, s. 255-257.

63 Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 332-334.

64 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısrî*, s. 258.

65 İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-u'mr*, II, 76.

66 Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısrî*, s. 256-257.

d. Mısır'da Askeri Durum

Mısır'da Memlûk ordusunun kurulması hakkında şunlar belirtilmektedir; Melik Salih'in, kardeşi ve akrabalarıyla ters düşmesi sonucu Kürtler Melik Salih'i terk etmiş ancak Türkler onun yanında kalmıştır. Türklerin Melik Salih'in yanında hizmetleriyle güven kazanmaları devletin önemli kademelerinde vazife almalarına neden olmuştur. Bu hizmetler ilerleyen süreçte Mısır'da fiili olarak Türk (Memlûk) ordusunun kurulmasını gerçekleştirmiştir.⁶⁷

Mısır Memlûk ordusunda en önemli görevlerin başında saltanat naibliği "niyâbetü's-saltana" gelmekteydi. Bu konum padaşaktan sonra en yetkili makam olup, fevkalade nüfuzu olan bir güce sahipti. Bu makamın adeta ikici bir padişah konumunda olduğu belirtilmektedir.⁶⁸

Memlûk ordusu neferlerine gerekli ilmî ve askerî eğitimin daha küçük yaşlarda verildiği, bunlar içerisinde Kur'an-ı Kerim, Hadis, ezkâr ve gerekli olan derslerin öğretildiği belirtilmektedir. Ayrıca her mezhep mensubuna o mezhebin hocasının eğitim verdiği de zikredilmektedir.⁶⁹ Sultan çocukları da belli bir eğitim sürecinden geçirilmekte ve bu çocuklar eğitimlerini "lala" denilen eğitimciler gözetiminde yapmakta idiler. Ayrıca bu çocukların arkadaşlık edebilecekleri ortamlar özenle seçilmekte ve bu seçilen çocuklardan beğenilenler olursa bunlar ileride sultan tarafından evlatlık edilmekteydiler.⁷⁰

Öngörülen dini eğitimini tamamlayan kişiler binicilik derslerine başlamakta olup, bu dersler ilk önce maketten yapılmış atlar üzerinde başlayıp daha sonra seviye ilerleterek devam etmektedir.⁷¹

Memlûk ordusunun *el-cündü's-sultânî*, *ecnâdü'l-halkatü* ve *ecnâdü'l-ümera* denilen üç gruptan müteşekkil olduğu ve *el-İsâbe*, *eş-Şâlîş* ve sarı renkli olup diğer

67 Hânî Fahrî Atıyye el-Cezzâr, *en-Nizâmü'l-askerî fî devleti'l-Memâlik*, Gazze; Câmiatü'l-İslâmiyye, 2007, s. 26.

68 Ayaz, *Memlûkler*, s. 91-92.

69 Takıyyüdin Ali el-Makrîzî, *el-Mevâizu ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Beyrut; Dâru's-sâdır, II, 213-214.

70 Kızıltoprak, *Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti'nin Kuruluşu*, s. 103.

71 el-Cezzâr, *en-Nizâmü'l-askerî fî devleti'l-Memâlik*, s. 28.

ikisinden küçük *Sancak* diye isimlendirdikleri bayrakları bulunduğu,⁷² ordunun toplamının ise Melik Salih döneminde 12.000 kişi olduğu belirtilmektedir.⁷³

Yukarıda da zikredildiği gibi askerin, Memlûk toplumu içerisinde önemli bir konumu bulunmaktaydı. Ancak gerekli donanımına sahip olan kişiler ordu içerisinde yetkinliğe sahip olabiliyordu. Örneğin Baybars hem askerî açıdan hem de ilmî yetkinlik açısından belli bir seviyeye ulaşmış, toplum içerisinde seçkin bir konumu olan bir kimse olarak temayüz etmişti.⁷⁴ Kendisinin birçok telifi bulunmakta ve insanlar kendisine itibar etmekteydi. Memlûk ordusunun bir özelliği de sıkça komplo kurarak mevcut iktidarı darbeye indirmesidir denilebilir. Bunun örnekleri Memlûk tarihinde çok olup hepsi de feci ölümlerle neticelenmiştir.⁷⁵

Buraya kadar ahlaki alana yoğunlaşmakla beraber farklı alanlardan Memlûk toplumuyla alakalı bilgiler sunulmaya çalışıldı. Görüldüğü gibi toplumda, ahlaki alanda ciddi bir başıboşluk ve sefahatin olduğu ve bu bozulmanın ulema tarafından gözlemlendiği görülmektedir. Ayrıca konumuzla alakalı olan “fesâdü’z-zamân” kavramının boyutları da verilen tarihi bilgiler ışığında gösterilmeye çalışıldı. Âlimlerin cehalet ve fesadın yayılması sebebiyle hükümlerde değişikliğe gitmelerinin ne kadar elzem olduğu da verilen bilgiler ışığında anlaşılmaktadır.

Bu dönem âlimleri *في هذا الزمان* veya *اما في زماننا* “*bizim zamanımıza gelince, bu zamanda*” vb. ifadelerle başlayıp kadim ulemanın belirttikleri görüşlerden farklı görüşler ortaya koymakta ve bunu da genel olarak “fesâdü’z-zamân” kavramıyla alakalandırmaktadırlar. Değişimde gerek toplumsal ihtiyaç gerekse maslahat prensibi işletilmeye çalışılmış ve bozulan veya bozulmaya yüz tutan yapıların tekrardan ıslah edilmesi hedeflenmiştir.

72 el-Cezzâr, *en-Nizâmü'l-askerî fî devleti'l-Memâlik*, s. 99.

73 el-Cezzâr, *a.g.e.*, s. 47.

74 el-Cezzâr, *a.g.e.*, s. 44-45.

75 el-Cezzâr, *a.g.e.*, s. 33.

II. Zeylaî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl ismi Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus ez-Zeylaî olup, Ebû Amr künyesi ve Fahru'd-dîn lakabıyla anılmaktadır.⁷⁶ Hayatı hakkında fazla bilgi olmadığı kaydedilmektedir.⁷⁷ Zeyla' kenti, Kızıldeniz kıyısında bir liman kenti olup bugün Somali sınırları içerisinde yer almaktadır.⁷⁸ Hac için gelen hacıların ve ticaret için uğrayan kişilerin buluştuğu kavşak noktası olarak tasvir edilebilir.⁷⁹

Zeyla' kentinin Kızıldeniz'de Portekizlilerle yapılan mücadelelerden sonra 1520 yılında Osmanlı hâkimiyetine girdiği ve kentin bir Osmanlı sancağı yapıldığı kaydedilir. Osmanlı yönetimi, buraya vali tayin etmek yerine o bölgedeki nüfuzlu şeyhlerin yıllık 300 lira vergi vermeleri mukabilinde bu kimselerin yönetici olmasını tercih etmiştir.⁸⁰

Evliyâ Çelebî de (ö.1095/1684) *Seyahatnâme*'sinde Zeyla' kentiyle alakalı olarak şehrin sınırları, dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısı, devletin işleyişi, farklı inançlardaki insanların dinî uygulamaları, coğrafi yapı, bitki örtüsü ve benzeri birçok konu hakkında çok farklı ve enteresan bilgiler sunmaktadır.⁸¹

Zeylaî'nin, 705 yılında Mısır'a gelip,⁸² Karâfe yakınlarındaki Türbetü'l-mes'ûdiyye'de ders verdiği,⁸³ ayrıca burada fetva verip telif ile uğraştığı ve insanların kendisinden çokça istifade ettiği belirtilmektedir.⁸⁴ Zeylaî 743/1343 yılı Ramazan ayında Mısır'da vefat edip Karâfe mezarlığında⁸⁵ ashab-ı kiramdan Ukbe b. Âmir'in (ö.58/678) bulunduğu bölgede bir yere defnedilmiştir.⁸⁶

76 Abdülkadir Ebü'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru ihyâ-i kütübi'l-arabî, II, 519-20; Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l behiyye fî terâcümi'l-hanefiyye*, Beyrut; Dâru'l-marife, ts. s. 1115; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay. 2006, s. 79.

77 Necmettin Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

78 Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hâkimiyeti; Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu", İ.A.D. sy. 5, 2001, s. 109.

79 Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

80 Kavas, *a.g.mkl*, s. 112.

81 Evliya Çelebi (Mehmet Zillî Oğlu) , *Seyahatnâme*, ter; Zuhuri Danışman, İst; Danışman Yay. 1971, XV, 215-7.

82 el-Kureşî, *a.g.e*, II, 519-20.

83 Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

84 el-Kureşî, *a.g.e*, II, 519-20; el-Leknevî, *a.g.e*, s. 135; Özel, *a.g.e*, s. 79.

85 el-Kureşî, *a.g.e*, II, 519-20; el-Leknevî, *a.g.e*, s. 135; Özel, *a.g.e*, s. 79.

86 Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

Zeylaî'nin en meşhur kitabı; Neseî'nin Kenzü'd-dekâik isimli eserine yazmış olduğu Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik adlı eseridir. Bunun dışında Zeylaî'nin Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr, Şerhu'l-muhtâr li'l-Mevsılî, Berekâtü'l-keîâm alâ ahâdisi'l-ahkâm adlı eserleri bulunduğunu ifade edilmişse de bu eserlerin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir.⁸⁷ Diğer mezheplerin görüşlerini belirtmesi ve Hanefî mezhebinin görüşlerinin tutarlılığını gerek aklî gerekse naklî delillerle ispat edilmeye çalışılması, mezhep imamlarının, fakihler tarafından yanlış anlaşılan görüşlerini tashih etmesi, zaman zaman da ilmî titizlik sebebiyle Neseî'yi eleştirmesi ve özlü fikhî ta'lillerde bulunması Zeylaî'nin kitabın özellikleri arasında zikredilmektedir.⁸⁸

Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik'e Ebü'l-Abbas eş-Şelebî, ve Muhammed el-Hasenî tarafından *el-Akâik alâ Tebyîni'l-hakâik* isimli haşiye kaleme alınmıştır. Daha başka kimseler tarafından *Tebyînü'l-hakâik* üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır.⁸⁹ Zeylaî ve eserinin tanıtımı hakkında yapılan son çalışmalardan biri olarak Özlem Yanık tarafından hazırlanan "Hanefî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve *Tebyînü'l Hakâik* Adlı Eserinin Tanıtımı" isimli Yüksek Lisans tezi de sayılabilir.⁹⁰

III. İbn Nuceym'in Hayatı ve Eserleri

İbn Nuceym'in asıl ismi Zeyn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed olarak zikredilmektedir.⁹¹ Bazı kaynaklarda ismi Zeynüddîn ve Zeynelâbidîn şeklinde de belirtilmektedir.⁹² Zeyn b. İbrahim, İbn Nuceym (küçük yıldız) ismiyle meşhur olmuştur. Bu isim dedelerinden birine nispetle kendisine verilmiştir. Doğum tarihi kaynaklara hicri 926 olarak verilmekte⁹³ ve Kahire'de dünyaya geldiği belirtilmektedir.⁹⁴ Kendisi tanınmış âlimlerden ders almıştır. Bunlar içerisinde Şerefüddîn el-Bulkîmî, Şihâbüddîn eş-Şelebî, Abdü'l-emîn Abdü'l-âl gibi

87 el-Leknevî, *a.g.e.*, s. 135; Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

88 Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354; Özel, *a.g.e.*, s. 79.

89 Kızılkaya, "Zeylaî" *DİA*, XLIV, 354.

90 Özlem Yanık. "Hanefî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve *Tebyînü'l Hakâik* Adlı Eserinin Tanıtımı" MÜİFSBE. (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2010.

91 Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcümü'l-hanefiyye*, Riyad; Dâru'r-rifâî, 1983, III, 275.

92 Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l behiyye fî terâcümü'l-hanefiyye*, Beyrut; Dâru'l-marife, ts. s. 135; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay. 2006, s. 125.

93 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 275; Özel, *a.g.e.*, s. 125.

94 Ahmet Özel, "İbn Nuceym", *DİA*, XX, 236.

ulemadan önde gelen isimler bulunmaktadır. Bununla beraber aklî ve Arabî ilimleri Nureddîn ed-Deylemî, allame Şuğeyr el-Mağribî'den aldığı ifade edilmiştir.⁹⁵ *Şezzerâtü 'z-zeheb* müellifi İbnü'l-'imâd (ö.1089/1679), İbn Nüceym'in meşhur Hanefî fakihî Kasım b. Kutluboğa (ö.879/1474) ve Burhan el-Kerekî'den (ö.922/1516) de ders aldığını zikretmiş ise de bunun tarihî bilgiler ışığında mümkün olmadığı gözükmemektedir. Çünkü her iki müellifin de İbn Nüceym doğmadan önce vefat ettikleri tarihen sabittir.⁹⁶ Maalesef aynı yanlıştın İbn Nüceym'in meşhur kitabı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserine yazılmış olan *Ğamzü uyûnü 'l-besâir şerhu el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserin mukaddimesinde de yer aldığı görülmektedir.⁹⁷ Mukaddime Halil Muhyiddîn el-Meys tarafından kaleme alınmıştır. Hatanın, büyük ihtimalle *Şezzerâtü 'z-zeheb* müellifi İbnü'l-'imâd'dan tahkik edilmeden nakledilmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

İbn Nüceym, tasavvufa yönelik dönemin mutasavvıflarından Şeyh Süleyman el-Hudayrî'ye intisap etmiştir.⁹⁸ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö.973/1565) İbn Nüceym'le on yıl arkadaşlık yaptığını, onu kötüleyecek herhangi bir davranışına rastlamadığını belirtmektedir. Şa'rânî, İbn Nüceym'le beraber hicri 969 senesinde beraber hac yaptıklarını ve İbn Nüceym'in çok güzel bir ahlaka sahip olduğunu belirtmekte ve şunları söylemektedir: “Onu, hem hizmetçilerine hem de yakınındakilere karşı gerçekten büyük bir ahlak sahibi birisi olarak gördüm. Çünkü sefer halinde erkeklerin ahlakı tam olarak ortaya çıkar.”⁹⁹

İbn Nüceym'in, Kahire'de Emir Sargıtmış'ın (ö.750/1358) yaptırdığı, Sargıtmış medresesinde müderrislik yaptığı; bu medresede genellikle Hanefî âlimlerin ders verdiği belirtilmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca İbn Nüceym'in, Kanunî Sultan Süleyman (ö.974/1566) döneminde Mısır kâdılığı yaptığı rivayet edilse de; Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin

95 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 276.

96 Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'imâd, *Şezzerâtü 'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut; Dâru İbn Kesîr, 1993, X, 523.

97 Ahmet b. Muhammed el- Hamevî, *Ğamzü uyûnü 'l-besâir şerhu el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985, I, 1.

98 el-Leknevî, *el-Fevâidü'l behîyye*, s. 135.

99 el-Leknevî, *el-Fevâidü'l behîyye*, s. 135.

100 İsmail Acar, *İbn Nüceym'in Hayatı Ve Eserleri*, DEÜİFD, s. XIII-XIV, İzmir, 2001, s. 112.

(ö.1861-1925) *Osmanlı Müellifleri* eserinde İbn Nüceym'in, isminin mezkûr olmaması bu rivayete yaklaşımı farklı kılmaktadır.¹⁰¹

İbn Nüceym hakkında ulema birçok övgüde bulunmuş; kendisinin “*zamanının teki*”¹⁰², “*Mısır diyarının övüncü*”, “*kendi zamanında eşi benzeri bulunmayan*”¹⁰³ birisi olarak tavsif edildiği görülmektedir.

Kutbeddîn el-Hanefî, Eşrefiyye medresesi hocalarından Mevlanâ Nureddîn Ebü'l-Hasen el-Hafîb'in İbn Nüceym ile konuşup ona övgü makamında irticalen şu beyitleri okuduğunu nakletmektedir;

والعلم عجز الورى عن حصره	نو الفضل زين الدين حاز التقى
يمليكه بكماله من صدره	لا سيما الفقه الشريف فانه
فترى الجميع كنقطة في بحره	و اذا نظرت الشروح باسرها

Faziletli Zeynüddîn; takva ve ilimden öyle bir pay sahibi oldu ki ondan sonra onun elde ettiğini hasretmek mümkün değildi

Özellikle fıkıh ilmi ki; O, fikhın tamamını sadrından (hafızasından) imla ettirmektedir

Sen şerhlerin tamamına baktığında hepsinin el-Bahru'r-râik yanında nokta gibi kaldığını göreceksin.

Mansur el-Belsî de İbn Nüceym ve kitabı hakkında şu şiiri inşâd etmiştir;

على الكنز في الفقه الشروح كثيرة بحار تفيد الطالبين لآليا
و لكن بهذا البحر صارت السواقيا ومن ورد البحر استقل السواقيا

Fıkıhta Kenz üzerine birçok şerh bulunmaktadır. Bu şerhler ilim talibi için denizlerdeki inciye ifade etmektedir.

101 Acar, *a.g.e*, s. 111-112.

102 İbnü'l-'imâd, *Şezarâtü 'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, X, 523.

103 el-Ğazzî, *a.g.e*, III, 275-276.

Ancak el-Bahru'r-râik sebebiyle o denizler dere gibi olmuştur. Kim denizi (el-Bahru'r-râik'i) görürse artık o kişiye dere az gelecektir.¹⁰⁴

Yetiştirmiş olduğu talebeler arasında kardeşi Sirâcüddîn İbn Nüceym, Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, Muhammed b. Ali el-Âlemî olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵

İbn Nüceym, vefat tarihinde ihtilaf olmakla beraber, ekser ulema vefat tarihini hicrî 970 (m. 1563) olarak belirtilmektedir.¹⁰⁶ el-Ğazzî (ö.1010/1601) ise *et-Tabakâtü's-seniyye* isimli eserinde daha net bir tarih bildirmekte ve İbn Nüceym'in hicrî 970 yılı Recep ayının 7 sinde Çarşamba günü vefat ettiğini belirtmekte¹⁰⁷; Leknevî (ö.1848-1886) ise ihtilafı işaret etmekle beraber İbn Nüceym'in vefatının hicrî 969 olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ İbn Nüceym'in naaşı es-Seyyidetü's-sekîne'nin (Sükeyne bnt. Hüseyin b. Ali) kabri yakınlarında bir yere defnedilmiştir.

İbn Nüceym'in birçok kitap ve risalesi olup bunlar arasında en meşhur olanları şunlardır:

1-) *el-Bahru'r-râikşerhu Kenzi'd-dekâik*; eser Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik* isimli eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. Ahmet Özel her ne kadar İbn Nüceym'in eserini "İcâre-i faside" bölümüne kadar yazdığını belirtse de¹⁰⁹ el-Ğazzî, İbn Nüceym'in, kitabı "Kitâbu'd-da'va ve'l-beyyinât" kısmına kadar yazdığını belirtmektedir.¹¹⁰ Ayrıca kitabın tekmiyesinin Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî (ö.1004/1595) tarafından yapıldığını belirtmekte; hâlbuki tekmiye İbn Nüceym'in kardeşi Sirâcüddîn İbn Nüceym ve et-Tûrî ile birlikte hazırlandığı halde¹¹¹ kitabın bu şekilde hazırlanışa vurgu yapılmadığı gözükmektedir.¹¹²

104 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997, I, 6.

105 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236

106 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 276; Hamevî, *a.g.e.*, I, 1; Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236; Acar, *a.g.e.*, s. 112; Özel, *a.g.e.*, s. 125.

107 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 275.

108 el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 135.

109 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236

110 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 276.

111 Acar, *a.g.e.*, s. 127.

112 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236; Özel, *a.g.e.*, s. 125.

2-) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*; İbn Nüceym'in son telifi olup alanında en önemli eserlerden olduğu belirtilmiş,¹¹³ kavâid-i fikhıyyeden birçok kaideyi içeren eser,¹¹⁴ *Mecelle*'nin önemli kaynaklarındanıdır.¹¹⁵

3-) *el-Fevâidü 'z-zeyniyye fi'l-mezhebi'l-hanefiyye*; İbn Nüceym, bu kitabında umumi kaidelerin istisnalarını ele almaktadır.

4-) *Fethu'l-ğaffâr*; Nesefî'nin fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *Menâru'l-envâr* kitabının şerhidir.

5-) *el-Fetâvâ ez-Zeyniyye*; İbn Nüceym'in 1000'i aşkın fetvasının toplandığı bir eser olup derleyenler hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır.

6-) *Lübbü'l-usûl*; İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrîr* eserine yapmış olduğu muhtasardır.¹¹⁶

7-) *Haşiye alâ Cami'i'l-Fusûleyn*;

8-) *Ta'lik ale'l-Hidâye*;

İbn Nüceym'in başlıca meşhur olan bu eserleri yanında 40'dan fazla da risalesi bulunmaktadır.¹¹⁷

113 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236; Özel, *a.g.e.*, s. 125.

114 el-Ğazzî, *a.g.e.*, III, 276.

115 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236.

116 Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236-7; Özel, *a.g.e.*, s. 125.

117 Acar, *a.g.e.*, s. 126.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKU VE DEĞİŞİM

I. Değişim Bağlamında İslam Hukukun Özellikleri

Tezimizin bu bölümünde İslam hukukunun değişkenliği, değişimin alanları ve sınırları, değişimi gerektiren amiller ve değişimle alakalı kaidenin gelişim süreci kısaca verilmeye çalışılacaktır.

a. İslam Hukukunun Değişkenliği

Evrende meydana gelen/gelecek olayların sınırsız, nassların ise sınırlı olması, İslam hukukunun devamlı surette kendisini yenilemesini iktiza ettirmiştir. İslam hukukunun özelliklerinden saydığımız “gelişmeye açık olması” bu hukukun ilahî yönünü göstermekle beraber daimî oluşunun da göstergesidir. Özellikle bizim de ileride genişçe ele alacağımız “*ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz*” kaidesinin İslam hukukunda devamlı bir gelişim ve değişimi ifade ettiği belirtilmektedir.¹¹⁸ Kur’an-ı Kerim’de aile hukukuyla alakalı 70, muamelatla alakalı 70, ukûbatla 30, yargı hükümleriyle 13, idarî düzenle 10, devletler hukukuyla 25, malî münasebetlerle alakalı olarak da 10 ayet bulunmaktadır.¹¹⁹

İslam hukukunun değişkenliğinden kastedilen cüziyyatla alakalı olaylara intibak sağlamasındaki kabiliyeti olup,¹²⁰ bu değişkenlik dinde istikrarsızlık anlamına gelmemektedir.¹²¹ Çünkü istikrarsızlık hali, kemale ermiş olan bir din için söz konusu olamaz. Dinin kemalinden maksat, genel prensiplerinin belirtilmesi olarak yorumlanmış, geriye cüzî meseleler kalmıştır. Bu meseleler de İslam ümmetinin müçtehitleri tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca bu meseleler devamlı surette değişmekte ve olaylar müçtehitlerin zihninde yeniden yorumlanarak daha farklı hükümler verilebilmektedir. Örneğin; ğasb edilen bir kumaş siyaha boyanırsa; bu durum Ebû Hanife döneminde ayıp sayıldığından mağsub aleyh bu durumda (seçme) muhayyerlik hakkına sahip olup isterse bu kumaşı alır, isterse ayıbından dolayı onu geri

118 İ. Ural, S. Özcan, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, İstanbul; Fey Vakfı Yay. 1995, s. 29.

119 Servet Armağan, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İst; Akademi Yay. 2009, s. 49-50.

120 Mustafa Ahmet Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhu'l-âmm*, Dimeşk; Dârü'l-fikr, 1968, I, 149.

121 Muhammed Fethî Osman, *el-Fikru'l-islâmî vet'-tetavvur*, Dârü'l-Kuveytiyye, 1969, s. 78.

verip tazmin ettirebilir. Ancak İmameyn döneminde siyaha boyamak ayıp sayılmadığından dolayı mağsubun aleyhin muhayyerlik hakkı bulunmamaktadır.¹²² Bu ve benzeri furu meselelerle alakalı konular her dönemde değişebilmektedir. İnsanlardaki algının değişmesi hükümlere etki etmiş ve değişen algıyı gören fukaha buna göre adım atmıştır. Algının değişmesinde ise birçok neden bulunabilmektedir. Bunlara aşağıdaki kısımda özetle değinilecektir.

İslam hukukundaki değişimin alanı ulema tarafından tartışılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Birçok konuda olduğu gibi değişim hususunda da ifrat ve tefrit grupları oluşmuştur. Kimileri İslam hukukunun yetersiz olduğunu belirtip İslam hukukunun yerine ikame edilen hukukların bu yetersizliğin belirtisi olduğunu söylemiştir.¹²³ Kimisi de maksadı gerçekleştirmek için nass ile sabit olan hükümlerin dahi değiştirebileceğini ifade etmiştir. Örneğin hırsızlık yapan kimsenin elini kesme dışındaki cezalarla da maksut olan gayenin gerçekleştirilebileceği belirtilmiştir.¹²⁴

Değişimin alanı hakkındaki görüşler genel olarak üçlü taksimle ifade edilmiştir. Tefrit görüşünde olanlar (ki bunlar genel olarak kadim ulema olarak tavsif edilmiştir) değişimin alanını çok dar tutmuş, delile dayanmayan örf ve âdetin değişebileceğini ancak külli kaidelerin ve nassa dayalı olan hükümlerin değişmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹²⁵ Ulemanın, değişimin sınırını dar tutmasının sebebinin “*olaylarla yüz yüze olmamak*”, ayrıca kadim ulemanın görüşlerinin mutlak doğru olarak telakki edilmesi şeklinde yorumlar yapılmıştır. Son dönemdeki modernizm taraftarlarının sınır tanımayan bir değişim peşinde olmalarının, tepki olarak klasik fıkha bağlı âlimlerin ortaya çıkmasında etkili olduğu da belirtilmektedir.¹²⁶ Klasik fıkha bağlılığı bir tepki neticesi olarak değil de daha istikrarlı ve isabetli adım atma adına gerçekleştirilen bir tercih olarak yorumlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

İfrat görüşünde olanlara göre ise her hükmün bir maksadı olup, bu maksat gerçekleşikten sonra nassların teğayyürünün herhangi bir önemi yoktur. Fazlur Rahman ve onun gibi düşünönlere göre yukarıda belirtilen hırsızlık misalinde ceza sadece el

122 Şeyh Nizâmeddîn, *Fetâvâyı Hindîyye*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1310, V, 121.

123 Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, s. 15.

124 Fazlur Rahman, *İslâm*, İstanbul; Selçuk Yay, 1981, s. 10.

125 Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yayınları, İstanbul; 1990, s. 102-3.

126 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 106.

kesme ile değil, el kesmedeki maksadın hâsıl olabileceği her türlü yaptırımla yerine getirilebilir. Bazıları da, İslam hukukunun zamanın getirmiş olduğu olaylara, ayet ve hadislerle sınırlı, alanı belli “adeta dondurulmuş” olan bir hukuk sistemi olması hasebiyle cevap veremeyeceğini iddia etmekte¹²⁷ ve 1400 küsur sene önce konulan hükümlerin, tekâmül eden milletlerin ihtiyaçlarını karşılayamayacağını, akıp giden ve sürekli değişen ihtiyaçlar karşısında dinî hukukların ölüden farksız olduklarını belirtmektedirler.¹²⁸ Bu yönüyle İslam hukukunda değişimin bütün yönleriyle olması gerektiğini savunan bu görüşün, temel esas olarak kabul ettiği noktanın insanların ihtiyaçları ve maslahat olduğu görülmektedir. Bu noktada maslahatın (istislâh) değişimde ve deliller hiyerarşisindeki yeri, önemi ve hukukçular tarafından nasıl değerlendirildiğine kısa bir şekilde göz atmak yerinde olacaktır.

Değişim hususunda üçüncü grup ise mutedil olan görüş olup, bunlar ifrat ve tefrit grupları arasında değerlendirilmiştir. Bunların özellikleri “*taabbüdi sınırları oldukça dar tutmak ve cüzî ahkâmı küllî ve ebedi teşri hükümleri karıştırmamak, meseleleri küllî bir şekilde ele almak*” olarak tavsif olunmuştur.¹²⁹ Ayrıca lafzın ve mananın beraberce ele alınıp birinin diğeri için heba edilmemesi gerektiği belirtilmektedir ki bu, son derece önemli bir özellik olup, mutedil grubun vasıfları arasında sayılmıştır. Sadece lafzın alınıp maksadın terkedilmesi hata olduğu gibi, maksadın terkedilip sadece lafızla yetinmenin de yanlış olduğu, maksat ve lafzın ruh beden ilişkisi içerisinde olduğunu belirten bu grup her ikisiyle de amel olunması gerektiğini ve bunların birbirinden koparılamayacağını belirtmektedir.¹³⁰

b. Değişimde Maslahatın Rolü

Sözlük anlamı “iyi bulma, islahını talep etme”¹³¹ anlamında kullanılan istislah kelimesi, ıstılahta ise dört şer’î delil ve nasların bilinçli olarak boş bıraktığı alanı doldurmaya yarayan fer’î delil olarak belirtilmiştir.¹³² İstislah ve maslahat terimleri birbirinin yerine kullanılmış, Şafiilerdeki olumsuz tavır hariç¹³³ mezhepler genel olarak

127 Vasfî Raşid Seviğ, *Fıkıh ve Medenî Kanun*, AÜHFD, Ankara; 1956, sy. 3, c. 8, s. 213.

128 Ekinci, *a.g.e.*, s. 18-9.

129 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 106.

130 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 106.

131 İbrahim Üneys, A.Halim Muntasır, vd. *el-Mu’cemu’l-vasît*, İst; Mektebetü’l-İslâmiyye, 1972. I, 520.

132 Şükrü Özen “İstislah” *DİA*, XXIII, 383.

133 Özen “İstislah” *DİA*, XXIII, 386.

maslahatla amel etmişlerdir. Konuyu müstakil olarak ilk defa ele alan Gazzali'nin (ö.505/1111) tarifine göre ise maslahat; menfaatin celbi veya mazarratın def'i olup bundan kastettiğinin ise dinin maksatlarının muhafazası olduğunu ifade etmektedir.¹³⁴ Maslahat, deliller hiyerarşisi içerisinde edille-i tâliye¹³⁵ kısmında zikredilmiş, Gazzalî de bunun mevhum deliller arasında olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

Maliki mezhebinde ayrı bir önem atfedilmiş olan maslahat kavramı, Hanbelî mezhebinde de farklı görüşler bulunmakla beraber delil olarak kabul edilmiştir.¹³⁷ Yine bir Hanbelî fakihî olan Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316) tarafından farklı bir değerlendirmeye tabi tutulan maslahat kavramı, İslam âlimlerinin genel olarak benimsemiş olduğu çizgiden farklı şekilde yorumlamıştır. Tûfî, konuyu işlediği risalesinde nasların maslahatla çatışması durumunda nasların terk edilip maslahatın alınacağını ifade etmiştir.¹³⁸ Kendisinin neden böyle bir metot takip ettiğini yine kendisi açıklamaktadır.¹³⁹

Maslahat kavramının daha farklı bir işlerlik kazandığı son dönemde Tûfî'nin söylemleri yankı bulmuştur. Seyyid Bey (ö.1873-1925) Tûfî'nin, zamanının “*ferîdü'd-dehri*” olabileceğini vurguladığı halde,¹⁴⁰ Kevserî (ö.1879-1952) maslahatın naslarla tearuzu esnasında maslahatın alınıp nasların ilga edilmesinin “şer kapısının açılması olup bunu ilk yapanın da Tûfî olduğunu” belirtmektedir.¹⁴¹ Daha sonra eleştirilerini daha da artıran Kevserî, “bu görüşü kendisinden önce kimsenin söylemediğini ve ondan sonra bu görüşe kimsenin tabi olmadığını, tabi olan kimselerin de daha ondan daha düşük kimseler olduğunu vurgulamakta, bunun bir ilhad ve ilimden nasipsizlik olduğunu belirtmektedir.¹⁴² Ramazan el-Butî'de Tûfî'nin maslahatı nasların önüne

134 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzalî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk; Hamza b. Züheyr, ts. Medine, II, 481.

135 Seyyid Bey, *Medhal*, Akademi Yay. İst. 2011, s. 356.

136 Gazzalî, *el-Mustasfa*, II, 502.

137 Özen “İstislah” *DİA*, XXIII, 386.

138 Necmeddin et-Tûfî, *Risâle fi riâyeti'l-maslaha*, thk; Ahmet Abdurrahim es-Sayih, 1993, s. 23.

139 Tûfî, *a.g.e.*, s. 37.

140 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 357.

141 Zahid Kevserî, *Makâlât*, Neşr; Râtip el-Hâkî, Humus, 1388, s. 331.

142 Kevserî, *a.g.e.*, s. 332-3.

geçirme hususunda “büyük çelişkilere” düştüğünü ifade etmekte ve bu çelişkileri teker teker sıralamaktadır.¹⁴³

Hanefî mezhebinin ilk dönem usul eserlerinde (örneğin; *Takvîmü'l-edille, el-Fusûl, Usûlü'l-Pezdevî*) müstakil bir konu başlığı altında ele alınmayan ıstislah kavramı daha sonraları maslahat-ı mürsele kavramıyla beraber işlenmiştir. Bunun bu şekilde olması ise Hanefilerde istihsan kavramının alanının geniş olması gerekçesiyle açıklanmıştır.¹⁴⁴

Gazzalî'nin ele alıp detaylı olarak işlediği maslahat kavramı ve belirtmiş olduğu şartlar ulemanın çoğunluğunda kabul görmüş ve çizgi aynı şekilde devam ettirilmiştir denilebilir. Gazzalî maslahatı: 1-Şeriatın itibar etmiş olduğu maslahat (mu'tebera), 2-Şeriatın batıl saydığı maslahat (mülğa), 3-Şeriatın batıl veya geçerli olduğuna dair bir şey belirtmediği (mürsele) maslahat olarak üçe kısma ayırmış, şeriatın itibar etmiş olduğu maslahatın hüccet olduğu ve bunun aslının ise kıyasa raci olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵

Maslahatlarda gözetilmesi gereken üç şey bulunmaktadır. Bunlar, maslahatın a-Zaruri, b-Küllî, c-Kat'î olmasıdır.¹⁴⁶ Zaruri olan maslahatlar beş aslın (din, nefis, akıl, nesil ve mal) korunmasına yönelik olup *zaruriyyat*, daha alt mertebede olanlar ise *haciyyat* diye isimlendirilmiştir. Bu ikisi dışındaki maslahatlar ise *tahsiniyyat* adını almakta olup, ilk ikisinin tettiğmesi kabilinden kabul edilmiştir. Maslahatın küllî olması, insanların çoğundan bir zararı gidermesi veya çoğunluğuna bir fayda sağlıyor olması demektir. Bu şekilde olmayanların özel bir maslahat kabul edileceği ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Maslahatın kat'î olmasına gelince, gözetilen maslahatta zanna yer olmamalıdır. Gazzalî bu noktada şu misali vermektedir: Hapiste bulunan fasık kimseler fitne zamanı olduğundan dolayı hükümetlerin sıkça değişmesiyle dışarı çıkmakta ve bu kimseler insanları fesat ve bidate çağırırlar. Böyle olmaması için bunların

143 Ramzan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, Mektebetü'l-emeviyye, 1966, s. 207-215.

144 Özen “İstislah” *DİA*, XXIII, 386.

145 Gazzalî, *el-Mustasfa*, II, 478.

146 İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 81.

147 Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, ter: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yay. 2012, s. 172.

öldürölmelerini istemek nasıldır sorusuna maslahat şüphesiyle ölüme hükmetmenin doğru olmadığını vurgulamaktadır.¹⁴⁸

Günümüzde de maslahata dayalı olarak verilmiş birçok hüküm bulunmaktadır. Bu noktada maslahatın birçok işlev gördüğü ve modern toplumun getirmiş olduğu problemleri aşmada önemli bir delil olduğu inkâr olunamaz. Bu delilin, dinin ruhuna ve maksatlarına uygun bir şekilde işletilmesi birçok problemin de hallolması demektir.

Maslahatla hüküm vermek elbette içtihat ile yakından alakalıdır. Toplumdaki fertlerden bu görevi yerine getirmek için kendisini yetiştirmelidir. Gelişen olayların çözümünün ictihada bağlı olması göz önüne alındığında, ictihad kapısının kapanmadığı görölmektedir.¹⁴⁹

c. Değişimi Gerektiren Âmiller

İslam hukukunda değişimi mecburi kılan etkenlerin örf-adet, zaruret ve maslahata râci olduğu görölmektedir. Bu üç faktörün değişmesiyle İslam hukukun devamlı surette kendini yenileme içerisinde olacağı belirtilmiştir.¹⁵⁰ İslam hukukunda örf ile belirlenmiş bir mesele veya hükümde zamanın değişmesiyle değişimin olacağı elbette kesindir. Ancak hangi sebepler bu değişimi belirlemiş veya zorunlu kılmıştır? “Zamanın değişmesiyle” ifadesinden kast edilen o zaman içerisinde yaşayan insanlardır. “*En hayırlı zaman dilimi benim içinde bulunduğum çağ daha sonra onu takip eden daha sonra da onu takip eden çağdır*”¹⁵¹ buyrulmuştur. Bu yönüyle zaman insanların yaşamış olduğu hale göre değer kazanıp övölmekte veya değer kaybedip yerilmektedir. Zamanın bozulmasının sebepleri arasında dini emirleri uygulayacak devlet mekanizmasının olmaması, insanların dinî duygularının zayıflaması, Kur’an ve Sünnet’ten uzaklaşan yaşam tarzı, maddi imkânların artması, hevâ ve heveslerin peşine düşölmesi ve insanları doğru yola irşad edecek yetkin âlimlerin olmaması gibi etkenler sayılabilir. Bu gibi etkenler sebebiyle ortaya çıkan “fesâdü’z-zaman” kavramı, *Tebyînü’l-hakâik* ve *el-Bahru’r-râik* adlı eserlerde farklı varyantlarıyla görölmektedir.¹⁵²

148 Gazzalî, *el-Mustasfa*, II, 495-6.

149 Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *el-İctihâd ve’t-taklîd fi’l-islâm*, Beyrut; Müessesetü’r-risâle, 2004, s. 182.

150 Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, s. 12.

151 Buharî, *Kitâbü’ş-şehâde*, 9.

152 Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, V, 182; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 192.

İnsanların medeniyet seviyelerinin yükselmesiyle beraber yaşam tarzlarında da değişimler meydana gelmiştir. Giderek büyüyen İslam toplumunda gerek insanların yaşamında gerekse devletin yapısında önemli değişiklikler olmuştur. İslam topraklarının genişlemesi, farklı kültür ve medeniyetlerin İslam toplumuna katılması yeni oluşumları da beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber döneminde olmayıp daha sonra ortaya çıkmış birçok kurum bunun bariz örneklerindedir. Özellikle Hz. Ömer (ö.23/644) döneminde oluşturulan bazı kurum ve kuruluşlar site devletinden birçok etnik unsura hükmeden bir devlet yapısına geçişin önemli adımlarındandır. Hz. Ömer döneminde beytülmal ve divan teşkilatının kurulması, içki içenlere verilen cezanın seksene çıkarılması,¹⁵³ Hz. Osman döneminde halife tarafından arazi dağıtımı yapılması, zekâtlarını vermeleri hususunda işin insanlara tevdi edilmesi, polis teşkilatının kurulması, devlet başkanına koruma tayin edilmesi,¹⁵⁴ Hz. Ali döneminde kaybolan develere sahibi ortaya çıkıncaya kadar devletin yaptırmış olduğu ahırlarda bakılması¹⁵⁵ ve benzeri örnekler devletin yeni bir yapıda gerçekleştirmiş olduğu yeniliklerdendir. Bu ve benzeri ictihadlarda maslahat, mefset ve toplumun o andaki spesifik durumu gözetilmiş, bunlar naslar muvacehesinde değerlendirilerek fukaha tarafından yeni hükümler verilmiştir.

Yukarıda belirtilen gelişmeler aynı zamanda ülke sınırlarının genişlemesi ve İslam devletinin diğer medeniyetlerle yakın temasa geçmesiyle doğmuştur denilebilir. Bazı kurumlar diğer devletlerden alınmıştır. Örneğin divanların, paraların oluşturulmasında İran ve Bizans kültürlerinin etkisinin olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁶ Yine ilk dönemlerde protokol uygulamasının ortaya çıktığı ve Hz. Ömer'in buna maslahat gereği karşı çıkmadığı belirtilmektedir.¹⁵⁷ Bu olaylardan değişim ve gelişimin fert ve devlet bazında birlikte olduğu görülmektedir.

İslam hukukunda hükümlerin farklı uygulanmasında, siyasi otoritenin etkisinin inkâr edilemeyecek derecede olduğu belirtilmelidir. Sahabe ve tabiûn döneminde ayrı dinden olanlar birbirlerine varis olamıyorlardı. Muaviye'nin (ö.60/680) döneminde ise; Muaviye farklı dinden olan kimselerin birbirinin varisi olabileceğini valisi Ziyâd'a

153 Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî, *Tarih-i Hulefâ*, Mısır; Matbatü's-saade, 1952, s. 136-137.

154 Suyutî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, s. 164-165.

155 Karaman, *İctihad*, s. 66-67.

156 M. Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, D. İ. B. Yay. Ankara, 1977, s. 114, 127.

157 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 200.

(ö.53/673) bildirmiş, o da uygulaması için emri dönemin kâdısı olan Şüreyh'e iletmıştır. Kâdı Şüreyh (ö.80/699) bu hükmü uygularken “*bu hüküm, mü'minlerin emirinin emridir*” deyip Müslüman ile kâfirin birbirine vâris olamayacağı لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر hadisini okuduğu rivayet edilmektedir. Ancak daha sonra bu hüküm Ömer b. Abdülaziz tarafından asli haline döndürülmüştür.¹⁵⁸

Değişimi gerektiren âmillerden birisi de insanlığıyla beraber gelişen teknolojidir. İnsanlık günden güne yepyeni keşiflerde bulunmakta, bu inkişaf lar kolaylık sağ lamasının yanında birçok problemi de beraberinde getirmektedir. Müt ekaddim ulemanın belki de hatırından geçirmedikleri şeyler, bugün sıradan şeyler olabilmektedir. Ulaşım ve iletişimdeki baş döndüren hız, nükleer gelişmeler, biyo-kimya alanındaki çözümlenmeler hepsi bir noktada İslam hukukunun alanına dâhil olmaktadır. Bunlardan örnekler verilecek olursa; tüp bebek uygulaması, parmak izlerinin ispat vasıtası sayılması, ses ve görüntü kayıtlarının duruma göre cezaî müeyyideyi gerektirmesi, DNA testlerinin nesep belirleyicisi sayılması, günümüz iletişim vasıtalarıyla (mesaj, mail gibi) boşamanın olup olmayacağı, telif hakkı, organ bağış ı, borsa ve hisse senetlerinin malî açıdan oluşturduğu problemler, kredi kartı ve debit kart kullanımının sorunları ve daha birçok sorun gelişen teknolojinin getirdiği sorunlardandır.

Meseleyi birkaç örnek üzerinden biraz daha açacak olursak; Allah, Kur'ân-ı Kerim'de “*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağ lanıp beslenen atlar hazırlayın*”¹⁵⁹ buyurmaktadır. Ayetin, muhatap aldığı kitleyi kastederek ve nâzil olduğu zaman ve mekân bağ lamında bu öneriyi yaptığı belirtilmiştir.¹⁶⁰ Yoksa değişen ve gelişen harp teknolojisi karş ısında lafzın zahirine tutunmak kabul edilemez.

d. Kavâid Nazariyesine Genel Bir Bakış

Bu kısımda, kavâid nazariyesigenel hatlarıyla sunulmaya çalış ılacak ve kavâid ilminin gelişim seyri ve özellikle tezimizle alakalı olan “*ezmanın tegayyürüyle ahkâmın*

158 Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1335, II, 101; Karaman, *İctihad*, s. 78.

159 Enfâl 8/60.

160 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 243.

tegayyürü inkâr olunamaz” kaidesi ele alınacak ve bu kaide ile alakalı fûru fıkıh örnekleri verilmeye çalışılacaktır.

Kavâid:(القواعد) kaide kelimesinin çoğulu olup, lügatte bir şeyin aslı, bir şeyin kendisine dayandığı temel manalarındadır. Kavâid lafzı Kur’an’da واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت “bir zamanlar İbrahim, İsmail ile beraber Beytullah’ın temellerini yükseltiyor”¹⁶¹ şeklinde vârit olmuştur. İstilahta ise; “kapsamı altına birçok meselenin dâhil olduğu veciz yasa ve nizamnameler”¹⁶² olarak ifade edilmektedir. Ayrıca külf kaidelerin müsellemtan olduğu yani biraz düşünmekle kolayca varlığının kabul edilip¹⁶³ inkâr olunamayacağı belirtilmiştir.

İslam hukukunda “kavâid” terminolojisinin ilk dönemden itibaren var olduğu söylenemez. Bu ilim dalı ve literatür daha sonraları mezhepte tahrîc ve tercih ashabi denilen müctehid alimler tarafından oluşturulmuştur. Ayrıca bu kaideler şeriatın umumi kurallarından, fikhın genel prensiplerinden, hükümlerin illetlerinden ve akli çıkarımlarla alınan kararlarla ortaya çıkarılmıştır.¹⁶⁴ Bu kaideler ilk vaz’ edilirken Kur’an’a¹⁶⁵ ve hadislere dayandığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁶ لا ضرر ولا ضرار örneğinde olduğu gibi. Ayrıca sahabenin verdiği hükümler¹⁶⁷ veyahut mezhebin önde gelen imamlarının kullanmış oldukları ibareler daha sonra kaide haline dönüştürülmüştür. Bu kaideler, mezhepler istikrar bulduktan sonra fukahanın hükümleri ta’lîl ve istidlal ederken büyük bir zihni çaba sonucunda elde ettiklerini çıkarımlardır.¹⁶⁸

161 el-Bakara 2/127.

162 Mustafa Zerka, *Şerhu’l-kavâidi’l-fıkhiyye*, Dimeşk; Dâru’l-kalem, 1989, s. 33-4.

163 Mustafa Reşit Belgesay, *Kur’an Hükümleri ve Modern Hukuk*, İst; Fakülteler Mat. 1963, s. 12.

164 Zerka, *a.g.e.*, s. 36.

165 Küllî kaideler kaynağında kimi zaman ayetlerden mülhem olmuş ve bu ayetler farklı formatlarda hukuk normuna dönüştürülmüştür. Örneğin; “bir iş diyk oldukça müttesi’ olur” kaidesi İnşirah 94/6 ayetine, “Meşakkat teysîri celb eder” kaidesi “Allah sizin için kolaylık ister, size zorluk çıkarmak istemez” Bakara2/286, “Allah sizin yükünüzü hafifletmek ister” Nisâ 4/28, “Allah size güçlük dilemez” Mâide, 5/6, gibi ayetlere dayandırılmıştır. Ayrıca “Suçun şahsiliği” 17/15, “İnsanın zimmetle muttasıf olduğu” 53/39, “Cezanın amelin cinsinden olması” 42/40 vb. kaidelerde yine ayetlere dayandırılmıştır. Bkz; Abdullah Demir, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*, İst; Katre Yay, 2008, s.29-30.

166 Hz. Peygamber’in Cevâmiu’l-keîm olması küllî kaidelerin ifade tarzında etkili olmuş ve hadisler küllî kaidelerin oluşumuna me’ haz olmuştur. Yukarıda belirtilen hadis gibi birçok hadis küllî kaidelerin temelini teşkil etmiştir. Örneğin: انما الاعمال بالنيات , الغنم بالغرم , البيئة للمدعي واليمين على من انكر hadisleri gibi.

167 Abdullah Demir, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*, s. 29-30.

168 Zerka, *a.g.e.*, s. 33-4.

Kaide (kavâid) kelimesinin yerine ilk dönemlerde *el-asl* tabiri kullanılsa da (örneğin *aslu Ebî Hanife ve Ebî Yusuf*)¹⁶⁹ daha sonra bu kullanım terk olunarak yerine kaide kullanımını yaygınlaştırmıştır.¹⁷⁰ Küllî kaide kullanımını diğer hukuk sistemlerinde de bulunmaktadır. Hukuk sistemlerinin peygamberler vasıtasıyla oluştuğunu düşündüğümüzde, bu benzerliğin olmasının herhangi bir problem teşkil etmeyeceği ifade edilebilir.

Hanefî mezhebi özelinde kavâid ilminin gelişimine kısaca bakılacak olursa; dağınık şekilde bulunan küllî kaideleri ilk defa kaleme alan kişinin, İbn Nüceym olduğu; kendisinin, bu kaideleri “*el-Eşbâh ve’n-nezâir*” isimli eserinde topladığı ifade edilmektedir.¹⁷¹ İbn Nüceym, Ebû Tahir ed-Debbâs’ın küllî kaidelerin oluşumunda etkili bir isim olup kendisinin Hanefî mezhebindeki küllî kaideleri ilk defa 17 tane olarak belirleyen kişi olduğunu söylemektedir.¹⁷²

Bu sahada bize intikal eden ilk eser ise Kerhî’nin (ö.340/952) risalesidir. Bu risalede Kerhî, Debbâs’ın belirttiği 17 kaideye eklemeye yaparak bunları 37’ye çıkarmıştır. Ancak bunlar kaidelerin son şekli olmaktan ziyade mezhebin meselelerini ta’lîl etmek için yöneltilmiş suallerdir. Daha sonra bu alanda Ebû Zeyd ed-Debûsî’ye atfedilen (ö.430/1039) *Te’sîsü’n-nazar* isimli eser bulunmaktadır. *Te’sîsü’n-nazar*’dan sonra İbn Nüceym bu alanda “*el-Eşbâh ve’n-nezâir*” isimli eserini kaleme almış, burada kaideleri iki grupta sınıflandırmıştır. Birinci grupta mezhebin rüknü mesabesinde olan altı kaideyi zikretmiş, ikinci grupta ise diğer kaideler ve bunlarla alakalı birçok furu meseleyi işlemiştir.¹⁷³

İbn Nüceym’den sonra Muhammed Ebû Salih el-Hâdimî (ö.1192/1778) “*Mecâmiu’l-hakâik*” isimli usulü fıkha dair eserini kaleme almış, bu kitabın sonunda 154 kaideyi harf sırasına göre şerh etmeksizin zikretmiştir.¹⁷⁴ İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’inde “*ezmanın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz*” kaidesi ve bu kaideyle alakalı herhangi bir açıklama bulunmazken; Hâdimî, *Mecâmiu’l-*

169 Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut; Dâru’l-marife, 1989, II, 128.

170 Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul; İz Yay. 2013, s. 62.

171 Zerka, *a.g.e*, s. 37.

172 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Beyrut; Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1980, s. 14.

173 Zerka, *a.g.e*, s. 38-40.

174 Zerka, *a.g.e*, s. 40.

hakâik'inde bunu zikretmiş,¹⁷⁵ Mustafa Hulûsi Güzelhisarî tarafından kaleme alınan *Menâfiu'l-hakâik şerhu Mecâmiu'l-hakâik*'de de bu kaide kısaca şerh edilmiştir. Güzelhisarîbu kaideye misal olarak; bizim de ileride işleyeceğimiz mescit mallarının korunması için kapatılması bahsini örnek olarak vermiş ve kısa bir açıklamayla iktifa etmiştir.¹⁷⁶

Bu eserlerden sonra kolektif bir çalışma ürünü olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* gelmektedir ki bu eserde 99 küllî kaideye yer verilmiştir. *Mecelle* şerhlerinin en önemlisi Ali Haydar Efendi tarafından kaleme alınan *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelletü'l-Ahkâm*'dır. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'den sonra ise Mahmut Hamza tarafından hazırlanan “*el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâid ve'l-Fevâidü'l-fikhiyye*” isimli eser kaleme alınmıştır. Kitabın, bu alandaki en kapsamlı ve en geniş eser olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁷

Buraya kadar anlatılanlar genel olarak Hanefî mezhebi çerçevesinde “kavâid” ilminin oluşum ve gelişim sürecini göstermektedir. Bununla beraber diğer mezheplerde de benzer bir tekâmül sürecinin bulunduğu ifade edilebilir. Hanefî mezhebinde *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı çalışmalar ve bunların şerhleri olduğu gibi diğer mezheplerde de aynı isimli bir literatür bulunmaktadır. Kavâidi konu alan eserler daha ilk dönemden itibaren diğer mezheplerde de yazılmıştır. Günümüze ulaşan eserlerden Şafî mezhebinde İbrahim es-Sehleki'nin (ö.613/1217) *Kavâid fi furuu's-Şafî*'si, İzz b. Abdisselâm'ın (ö.660/1262) “*Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihi'l-en'âm*”ı, Zerkeşi'nin (ö.794/1392) *el-Mensûr fi'l-Kavâid*'i, Suyûfî'nin (ö.911/1505) “*el-Eşbâh ve'n-nezâir*”i, Malikî mezhebinde Karâfi'nin (ö.684/1285) “*el-Furûk*”u, Hanbelî mezhebinde İbn Recep el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) “*el-Kâide*”si kaideyi külliyye tarzının örneklerinden sayılmıştır.¹⁷⁸

175 Muhammed Ebû Salih el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, Bosnevî Matbası, 1330, s. 46.

176 Mustafa Hulûsi Güzelhisarî, *Menâfiu'l-hakâik şerhu Mecâmiu'l-hakâik*, İst; Matbayı âmire, 1308, s. 328.

177 Zerka, *a.g.e.*, s. 41.

178 Zerka, *a.g.e.*, s. 41-2; Demir, *a.g.e.*, s. 29-30.

e. “Ezmanın Tagayyürüyle Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Olunamaz”
Kaidesine Genel Bir Bakış

İslam uleması örfe dayalı hükümlerin değişebileceğini ilk dönemlerden itibaren kabul etmekle beraber; son dönemlerde bir kaide şeklinde belirtilen ifadenin yalın halini Zeylaî zikretmiştir. Zeylaî, ilk defa (bizim görebildiğimiz kadarıyla) bu ifadeyi genel bir prensip koymak için *ولا ينكر تغير الأحكام لتغير الزمان* şeklinde ifade etmiştir.¹⁷⁹ Bununla beraber ulema her ne kadar bu derece yalın ifade etmese de, değişim mefhum olarak ulemanın dilinde bulunmaktadır. Örneğin Serahsî *ولا يختلف باختلاف الزمان والمكان*¹⁸⁰ ayrıca *يختلف باختلاف الأمكنة والأوقات*¹⁸¹ diyerek mezkûr kaidenin mefhumuna atıf yapmakta Kâsânî de aynı şekilde *يُخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَالزَّمَانِ* ifadesine sıkça yer vermektedir.¹⁸² Ayrıca Zeylaî *يُخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ وَالْعَادَاتِ* gibi daha birçok yerde ve farklı şekillerde bu manayı zikretmektedir.¹⁸⁴ Kaidenin ulema tarafından sıkça kullanılması, bu kaidenin gerek önemini gerekse ulema tarafından ilk zamandan beri ne kadar benimsendiğini göstermesi adına önemli göstergelerdendir.

İslam hukukundaki bu olağan ve kısmen zaruri olan değişim, ulema tarafından bir kaide ¹⁸⁵ haline dönüştürülmüştür. Yukarıda da bahsedildiği gibi kaide olarak son şekliyle zikreden (bizim görebildiğimiz kadarıyla) Muhammed Ebû Salih el-Hâdimî olduğu görülmektedir.¹⁸⁶ Hükümlerin, sadece zamanın değişmesiyle değil de mekânın değişmesiyle de tebeddül edebileceği belirtilmiştir.¹⁸⁷ Ancak nass ile sabit olan şeylerin değişmesinin asla mümkün olmadığı belirtilmiş, örneğin; kanın, malın, ırzın ve nesebin dokunulmazlığı, hıyanet, zulüm ve içkinin haramlığının asla değişmeyeceği ifade

179 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 40.

180 Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut; Dâru'l-marife, 1989, VIII, 104

181 Serahsî, *el-Mebsût* I, 142.

182 Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, ts. I, 206

183 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 168, VI, 30

184 Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-marife, ts, I, 361, IV, 190, 192.

185 *Mecelle*, 39. md.

186 Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 46.

187 Hacı Reşit Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, İst; 1326, s. 129.

edilmiştir.¹⁸⁸ Çünkü nasslar adet ve örf-e göre daha kuvvetli delil olup, tearuz ettikleri esnada nassın muteber olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁹

Küllî kaide ile hüküm verilip verilemeyeceği ulema arasında tartışılmış ve verilemez diyen bir grup bulunsa da¹⁹⁰ özellikle son dönemdeki ekser ulemanın görüşünün küllî kaide ile hüküm verilebileceği yönünde olmuştur. Çünkü küllî kaidelerin genel olarak ayet, hadis, örf-adet ve maslahata dayandığını bunlar ile de hüküm verilebileceği ifade edilmiştir.¹⁹¹

f. “Ezmânın Tegayyürü..” İle Alakalı Furu Meseleler

Bu kaidenin altında zikredilen furu meselelere bakılacak olursa şunlar görülmekte: İlk dönemlerde Kufe’de¹⁹² evler tek bir tarz üzere bina olunduğu için evin bir odası görülmekle diğer odalarda görülmüş gibi olacağından o kimsenin artık muhayyerlik hakkının bulunmadığı belirtilmiştir. Ulemanın çoğunluğu bu şekilde görüş belirtirken, İmam Züfer (ö.158/774) ise o kişinin muhayyerlik (seçme) hakkının düşmeyeceğini belirtmiştir. İlerleyen zamanla beraber evlerin inşa usulü değişmiş, ulema da bu değişikliği görünce İmam Züfer’in görüşüne dönmüş ve evin tamamı görülmedikçe muhayyerlik hakkının düşmeyeceğine fetva vermiştir.¹⁹³

İmam-ı Âzam, kendi zamanında insanların genellikle iyi ahlaklı olduklarından dolayı kısas gibi bazı durumların dışında,¹⁹⁴ mal hakkında olan şهادette şahitlerin tezkiyesine ihtiyaç olmadığını belirtmiş, ancak İmameyn kendi zamanlarında insanların ahlaki durumlarında değişme olduğundan dolayı (yalan gibi) şahitlerin tezkiyesinin lüzumunu belirtmişlerdir.¹⁹⁵

188 Musa Cârullaf Bigeyef, *Kavâidi fıkhyye*, Kazan; Örnek Matbaası, 1328, s. 30.

189 Hacı Reşit Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, s. 128.

190 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, İst; Dem Yay. 213, s. 185.

191 Abdullah Demir, *a.g.e*, s. 70-72.

192 Hacı Reşit Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, s. 127.

193 Zerka, *a.g.e*, s. 228.

194 Hacı Reşit Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, s. 128.

195 Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelletü’l-ahkâm*, İst; Şirketi Mertebiyeye Matbaası, 1318, s. 176.

İnsanların halleri değiştiğinden dolayı kocanın, mehrini vermiş olsa bile hanımını yaşamış olduğu beldenin dışına çıkarmaya zorlamasının doğru olmadığı ve bu da yine ezmanın tegayyürünün getirmiş olduğu bir hüküm olarak belirtilmiştir.¹⁹⁶

Hanefî mezhebinde menfaatlerin kullanımı hakkında genel bir kaide olarak “menafî’ mazmun değildir”¹⁹⁷ şeklinde kaide vaz’ olunmuştur. Yani menfaatler gasp olduğunda gasıbın bundan dolayı herhangi bir ödeme yapması gerekmemektedir. Ancak zamanla bozulma ve insanların vakıf ve yetim malına karşı tamah ve hırslarının arttığını gören fukaha, vakıf ve yetim malını korumak için bu kaideden belirtilen iki hususu istisna etmişlerdir.¹⁹⁸ Hamevî de (ö.1098/1687) aynı şekilde ilk ikiyi belirtmekle beraber *el-muaddü li’l-istiğlâl* (gelir getirisi için hazırlanmış) olan şeylerin de tazmin edilmesi gerektiğini belirlemektedir.¹⁹⁹ Bu durum *Mecelle*’de madde olarak ifade edilmekle beraber,²⁰⁰ Ali Haydar Efendi de *Mecelle* şerhinde fûru meselelerini gösterdiğimiz kaidenin şerhinde zikretmektedir.²⁰¹

İslam hukukunda en fazla değişimin yaşandığı alan; hükümlerin örfe bina edilmiş olduğu alandır denilebilir. Gerek Zeylaî ve İbn Nüceym özelindeki değişim sürecini, gerekse örf-âdete mübteni olan ve “*ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü*” kaidesinden neş’et eden değişim örneklerini göstermeyi amaçladığımızdan bu bölümde “örf” kavramı biraz daha detaylı olarak ele alınacaktır. Çünkü tebeddüle uğrayan hükümlerin nassa istinat eden hükümler değil de, örf-âdete dayanan hükümler olduğu belirtilmiş,²⁰² nass ile örf tearuz ettiğinde her hâlükârda nassın tercih edileceği ifade edilmiştir.²⁰³ Ayrıca “*ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü*” kaidesinin bir üst

196 Zerka, *a.g.e.*, s. 227.

197 *Mecelle* md. 596.

198 Selim Rüstem Bâz el-Lübnânî, *Şerhu’l-Mecelle*, Beyrut; Dâru ihyai’t-turâsi’l-arabî, 1406, s. 36.

199 Ebu’l-Abbas Şihabüddin el-Hamevî, *Ğamzü uyunü’l-besâir şerhu el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1985, III, 214; Molla Aliyyü’l-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, II, 472; Abdülğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb*, II, 195.

200 *Mecelle* md. 417.

201 Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Arapçaya Çeviren; Fehmî el-Hüseynî, Riyad, Dâru Âlemi’l-kütüb, 2003, I, 47-48.

202 Selim Rüstem Bâz el-Lübnânî, *Şerhu’l-Mecelle*, s. 36; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Riyad, Dâru Âlemi’l-kütüb, 2003, I, 47.

203 Hacı Reşit Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, İst; Matbaa-i Hayriyye, 1326, s. 128.

başlığı olan “*Adet muhakkemdir*” kaidesinde²⁰⁴ örf-âdetin işlenişine değinilecek ve şeriatin örfe vermiş olduğu yetki alanı belirtilmeye çalışılacaktır.

II. Değişim Bağlamında Örf Kavramına Genel Bir Bakış

Örf, lügatte *العرف* “bilinen şey” olarak belirtilmiştir.²⁰⁵ İstilahta ise; “akılların kabulüyle insanların bir şey üzerinde karar kılmalarıdır ki; bunlar insan tabiatının reddetmediği”²⁰⁶, ayrıca “akl-ı selimin kabul ettiği ve yaygın bir hal alıp tab’an kabul edilen şey” şeklinde de ifade edilmiştir.²⁰⁷ Cürcânî (ö.816/1413) “âdetin”, örf ile aynı manada olduğunu belirtmiş,²⁰⁸ ayrıca âdete “teâmül” denildiği de zikredilmiştir.²⁰⁹ Bununla beraber “âdette” devamlı surette bir tekrar olmasına vurgu yapılmıştır. Çünkü *العادة* âdet lafzı *المعاودة* lafzından alınmış; bu kelime ise; manası itibariyle istimrarı yani tekrar tekrar yenilenmeyi ifade etmektedir.²¹⁰

ع-ر-ف kökünden türeyen örf, Kur’ân-ı Kerim’de bu kökten farklı varyasyonlarda 39 yerde geçmektedir. Âlimler, örfün usulde hüccet olduğuna dair; “*yetimlerin velisi olan fakir birisi ise, maruf miktarda yetim mallarından yesin*” ve “*ey Peygamber, sen af yolunu tut, iyiliği emret(urf) ve cahillerden yüz çevir*”²¹¹ ayetlerini delil olarak getirmektedirler. Zuhaylî, ayetteki örf manasının lüğavî manada kullanılıp fıkıh istilahındaki örfü karşılama da, onu destekleyici mahiyette olduğunu belirtmiştir.²¹²

Âlimler, hadisten getirmiş oldukları delil ise; “*mü’minlerin güzel görmüş oldukları şey Allah katında da güzel, çirkin görmüş oldukları şey ise Allah katında*

204 *Mecelle* md. 36.

205 Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk; Mustafa Hicâzî, Kuveyt; Matbaatu Hükümeti Kuveyt, I-XL, 1987, XXIV, 139; İbrahim Üneys, A.Halim Muntasır, vdğr. *el-Mu’cemu’l-vasît*, İst; Mektebetü’l-islâmiyye, 1972. II, 595.

206 Seyyid Şerif el-Cürcanî, *et-Ta’rifât*, 2000, Beyrut; Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, s. 152. Mahmut Hamid Osman, *Kâmusu’l-mübîn fi istilâhi’l-usulîyyîn*, Riyâd, Dâru’z-zâhim, 2002, s. 133.

207 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Yay, 2005, s. 464.

208 Cürcanî, *a.g.e.*, s. 149, 152.

209 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 13.

210 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Neşru’l-arf fi binâi ba’di’l-ahkâmi ala’l-urf*, (Mecmûatü resâili İbn Âbidîn), ts. II, 114.

211 Nisâ 4/6, A’râf 7/199. Elmalılı ilk ayeti örfle ilişkilendirmeyip ikinci ayeti örfle alakalandırmış ve bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Bkz; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku’ran Dili*, 1979, IV, 2357-2358.

212 Vehbe Zuhaylî, *Usulu’l-fikhi’l-islâmî*, Dımeşk; Dâru’l-fikr, 1986, II, 830.

kötüdür” hadisidir.²¹³ Hadis her ne kadar örf için delil olarak kullanılsa da Zeylaî (ö.762/1360) hadisin merfû oluşunun garîb olduğunu belirtmekte; ayrıca Zeylaî, hadisi İbn Mesud kanalıyla mevkuf olarak bulduğunu, farklı tarikleri zikredip râvileri içerisinde de zayıf kimse olduğunu ifade etmektedir.²¹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’e, Mekke’nin fethinde kocasının cimriliğinden ve kendilerine nafaka vermeyişinden bahseden Hind’e (ö.14/635) “*maruf miktarda kocanın malından alabilirsin*”²¹⁵ diyerek örfü işaret ettiği belirtilmekte, bu olay da örfün itibara alınacağı deliller arasında zikredilmektedir.

Örf ile icma arasında benzerlik kurulabilir. Ancak ikisi arasında ciddi farklar bulunmaktadır. İcmada; ümmetin âlimlerinin dini bir mesele hususunda görüş birliğine varması durumu gözetilirken; örf ise ulemadan olmasına ihtiyaç duyulmaksızın ister havastan isterse avamdan olsun ekseriyetin benimseyip yapmış olduğu uygulamalardır.²¹⁶ Örfte spontane olarak bir gelişme söz konusuysen icmada bunun olmadığı görülmektedir. Bu yönüyle örf ve icma birbirinden ayrılmaktadır.

a. Örfün Çeşitleri

İslam hukukunda örf: muteber olması açısından sahih ve fâsid örf yayıldığı bölge açısından örf-i hâs, örf-i âmm, mesnet açısından örf-i amelî, örf-i kavli, kısımlarına ayrılmıştır.²¹⁷

b. Sahih-Fasit Örf

Örf-i sahih; naslara zıt düşmeyen yani helali haram, haramı helal kılmayan,²¹⁸ ayrıca maslahatı heder etmeyen örfür.²¹⁹ Örneğin istisna’ akdinde kaparonun peşin olarak verilmesi bu türden örfür.²²⁰ Örf-i fasid ise; nassa muhalif olup helali haram,

213 Hâkim, *Müstedrek*, “Kitâbu ma’rifeti’s-sahâbe” III, 78.

214 Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye fî tahrîci ehâdîsi’l-hidâye*, thk; Muhammed Avvâme, *Cidde; Müessesetü’r-reyyân*, 1997, IV, 133.

215 Buhârî, *Buyû’*, 95.

216 Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 829.

217 Muhammed Ca’fer Şemseddîn, *Medhal ilâ dirâseti ilmi usuli’l-fikh*, Beyrut; Dâru’l-hâdî, 2008, s. 281; Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 107-114.

218 Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 830.

219 Şener, *a.g.e.*, s. 109.

220 Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 830.

haramı helal kılan örf türüdür. Erkeklerle kadınların karışık bir şekilde toplantılarda ve kulüplerde bir araya gelmeleri bu türe misal olarak verilmektedir.²²¹

c. Kavli-Ameli Örf

Örf-i kavli; insanların bir sözü lügatte asıl manasının dışında kendilerinin belirledikleri manada kullanmasına denilmektedir.²²² Dirhem lafzı bu türe misal olarak verilmektedir. Çünkü dirhem lafzı aslında belli ağırlık ve kıymetteki gümüş paraya vaz' olunmuşken insanlar daha sonra bu lafzı ülkedeki geçerli olan herhangi tür para olursa olsun mutlak olarak para için kullanmışlardır.²²³ Örf-i amelî ise; insanların bazı şeyleri yapa yapa itiyat haline getirdikleri işler olarak tarif edilmiştir. Müşterinin fiyatı etikette yazılı olan malı alıp icap ve kabulü ifade eden herhangi bir söz söylemeden parayı vererek malı alıp gitmesi (bey' bi't-teâtî) buna misal olarak verilmektedir. Ayrıca odun, kömür, beyaz eşya gibi malzemelerin bayi' tarafından eve teslim edilmesi de yine bu örf türünün bir tezahürü olarak görülmektedir.²²⁴

d. Örf-i Âmm-Örf-i Hâss

Örf-i âmm; bütün İslam beldelerinde aynı olup adet haline gelen, ilk yaparı belli olmayıp herhangi bir bölge veya gruba ait olmayan örfür. Ayrıca bu tür örflerin hükümlere medar olabileceği de belirtilmiş örnek olarak da istisna' akdi misal olarak verilmiştir. Örf-i hâs ise; belli bir bölge insanına veya sanat ve meslek erbabının kendilerine özgü örfü olarak tarif edilmiştir.²²⁵

e. Örfün Şartları

İslam hukukunda örfü itibar edilebilmesi için bazı şartlar belirtilmiştir. Bunlar genel olarak örfün şer'î delillere aykırı olmaması, târî yani sonradan ortaya çıkmamış olması ve aksi yönde sarahat bulunmaması olarak ifade edilmektedir.²²⁶

221 Zuhaylî, *a.g.e*, II, 830.

222 Şener, *a.g.e*, s. 110.

223 İbrahim Kâfî Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul; İsam Yay. 2014, s. 381-384.

224 Şener, *a.g.e*, s. 110-1.

225 Dönmez, *a.g.e*, s. 382; Şener, *a.g.e*, s. 110-1.

226 İbrahim Kâfî Dönmez, *el-Örfü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1988, s. 3353.

Örfün şer'î delillere aykırı olmaması, mevcut örfün nassa aykırı olmaması durumudur. Mesela bazı bölgelerde yaygın olarak içki içmenin adet halini almış olması şer'î açıdan herhangi bir şey ifade etmemektedir. Çünkü bu, açık ve sarih nasslara muhalif bir örf olup, bu şekilde olan örflerin herhangi bir değer ifade etmeyeceği belirtilmiştir.²²⁷

Örfün târî olmaması; yani nevezhur bir âdet olmayıp uzun zamandan beri tekrarlanıyor olması ve insanlar arasında istikrar kazanmış olması gerekmektedir. Bundan dolayı Mecelle de bunu göz önüne alarak “*âdet, ancak muttarid veya galip oldukta muteber olur*” diyerek buna işaret etmiş, yine bu neviden sayılabilecek “*itibar galib-i şayi'a olup nadire değil*” kaidesi de zikrolunmuştur.²²⁸

Aksi yönde sarahat bulunmaması ise şöyle ifade edilmektedir: Bazı durumlarda akit yapılırken sarahaten ifade edilmemesi ve sonrasında herhangi bir problem olduğunda cari olan örfün devreye girmesiyle bu problem halledilebilir. Mesela kömür alan kişinin eğer o bölgede kömür satıcı tarafından eve kadar getiriliyorsa bu durumu belirtmesine gerek yoktur. Ancak bayi'in malzemeyi getirmeyeceğini açıkça belirtmesi ve müşteriyle anlaşmaları durumunda müşterinin itiraz hakkı kalmaz. Burada cari olan örf değil de âkideyn arasındaki anlaşmaya (örfü uymayan) itibar edileceği belirtilmektedir.²²⁹

Mezhepler arasında örf, farklı şekillerde telakki edilmiş ve her bir mezhep kendi sistemi ve deliller hiyerarşisi içerisinde örfü ayrı bir yer vermiştir. Hanefî mezhebi örfü büyük önem atfetmiş hatta kimi zaman kıyası terk ederek örfü itibara almışlardır. Bu daha çok “örf sebebiyle istihsan” şeklinde ifade olunmuştur.²³⁰

Örf, Malikî mezhebinde ayrı bir öneme sahip olup bu “amel-i ehl-i Medine” şeklinde tavsif olunarak hüküm kaynağı teşkil etmiştir. İmam Mâlik (ö.179/795) Medine halkının uygulaması ve şer'î bir mesele hakkındaki ittifakına ayrı bir önem vermiş ve bu tatbikat ve ittifakı başlı başına bir hüküm kaynağı kabul etmiştir. Bu görüş İmam Mâlik ile beraber ortaya çıkmış olmayıp bilakis kendisinden önce de bu

227 İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

228 *Mecelle* md. 41-42.

229 İbrahim Kâfî Dönmez, “Örf” *DİA*, XXXIV, 90.

230 Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, s. 71.

görüşlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Hatta İmam Mâlik'in hocası Rebiâ'nın (ö.136/753) “bin kişinin bin kişiden nakli bir kişinin bir kişiden naklinden daha iyidir” sözü ve Hz. Ömer'den nakledilen “Allah'a andolsun ki amelin hilafına bir hadis rivayet edeni sıkıştırırım” kavli ve bunun benzeri şeylerin İmam Mâlik'in mezhebinin teşekkülünde amel-i ehl-i Medine'yi dikkate almasında önemli rol oynadığı söylenebilir.²³¹

Şafî mezhebinde de örf muteber bir delil olarak belirtilmiştir. İmam Şafî'nin (ö.204/820) Mısır'a yerleştikten sonra buradaki örfü dikkate alarak fikirlerinde değişiklik meydana gelmesi, Şafî mezhebinin de örfü dikkate aldığı en önemli göstergelerindendir.²³²

Hanbelî mezhebinde örfün delil olduğuna dair net ifadeler olmadığı ancak Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) farklı zamanlarda farklı fetvalar vermesi örf ve zamanın değişmesiyle değişen hükümler ile yorumlanmıştır.²³³

III. Tebyînü'l-hakâik ve el-Bahru'r-râik Eserlerinde Geçen Örfle Alakalı Küllî Kaideler

Biz burada tezimizin aslını teşkil eden *Tebyînü'l-hakâik* ve *el-Bahru'r-râik* eserlerindeki örfle alakalı küllî kaideleri göstermeye çalışacağız. İbn Nüceym'in diğer bir eseri olması hasebiyle ilk kaide için *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserine de başvuracağız. İslam hukukuna ait ilk kanunlaştırma ürünü olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Âdliyye*'de zikredilen örfle alakalı maddelere de işaret edilerek geçilecektir. Burada ilk önce örfle alakalı diğer kaideler için bir üst başlık mesabesinde olan *Âdet muhakkemdir* kaidesi anlatılmaya çalışılacak, diğer kaideler ise bizzat Zeylaî ve İbn Nüceym'in zikrettiği şekliyle verilecektir.

1-) *Âdet muhakkemdir*. Bu madde “*Aslu'l-ümmühâtta*n” (yani beş temel küllî kaideden olup) mezkûr kaide tahtında birçok fûru mesele ve kaide zikredilmektedir. Ayrıca bu beş temel kaide tüm mezhepler tarafından kabul edilmektedir.

231 Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 319-321.

232 Ekinci, *a.g.e*, s. 71.

233 Ekinci, *a.g.e*, s. 72.

Aşağıda zikredilecek olan kaidelerin tamamı “*Âdet muhakkemdir*” kaidesinin bir fer’î olarak belirtilmiştir.²³⁴ Bu kaidenin aslının yukarıda da zikri geçen “*mü’minlerin güzel görmüş oldukları şey Allah katında da güzel, çirkin görmüş oldukları şey ise Allah katında kötüdür*” hadisi olduğu ifade edilmiştir.²³⁵ İster hâs olsun ister âmm olsun örfün “*şer’î hükmü ispat için hakem kılınacağı*” belirtilmiştir.²³⁶ İbn Nüceym, âdetin hakem kılınmasıyla sabit olan hükümlere *el-mâu’l-cârî* (akan su) misalini vermektedir. İbn Nüceym, bir suyun akıcı olması hususunu, insanların o suya “bu su akıcı bir sudur” hükmünü verip, o suyu *el-mâu’l-cârî* olarak saymalarına bağlamaktadır. Yine İbn Nüceym, kuyuların pis sayılıp sayılması hususunu da insanların görüşüne bağlamakta ve eğer kuyuya bakan kimsenin (kuyu içerisine pislik düşmüş olsa bile) o kuyuyu pis saymaması halinde yüzey ölçülerinin (10x10) itibara alınmayacağını belirtmektedir.²³⁷

İbn Nüceym, kişi mutad olarak nafilâ oruç tuttuğunda bu orucun yevmü’ş-şekke denk gelmesi halinde herhangi bir kerahetinin olmadığını belirtmekte ve bunu âdet ile alakalandırmaktadır. İbn Nüceym, yine bu kaidenin örnekleri arasında kâdı olan kimseye tayin olmadan önce eğer âdeti olarak hediye alıyorsa yine aynı şekilde hediye alabileceğini, ancak aldığı hediyenin âdeten aldığı miktarı geçmemesi gerektiğini belirtmekte, eğer bu miktarı aşarsa fazla olan miktarın geri iade etmesi gerektiğini zikretmektedir.²³⁸

İbn Nüceym, bu kaidenin örnekleri arasında şunları da zikretmektedir: Herhangi bir vakıfta bulunan vâkıfın, nezir yapan nâzırın, ikrarda bulunan mukırrın ve yemin eden kimsenin (hâlifin) sözlerinin örfe nazaran itibara alınacağını ve örfteki şekillerine göre hüküm verileceğini ifade etmektedir. Ayrıca İbn Nüceym, tatil günlerinde kâdı olan kimsenin beytü’l-mâl’den ücret almasını da yine bu kaidenin zımında işlemektedir.²³⁹ İbn Nüceym, *el-Bahr*’da da âdetin hakem kılındığına dair örnekleri belirtmekte ve bazı hükümlerin bölgelerin adetlerine mebni olduğunu söylemektedir.²⁴⁰

234 Demir, *a.g.e.*, s. 29-30.

235 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Beyrut; Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1999, s. 79.

236 Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, I, 44.

237 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 79.

238 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 80.

239 İbn Nüceym, *a.g.e.*, s. 80-1.

240 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, I, 238.

2-) İbn Nüceym, İmam Muhammed'e göre filin necis-i 'ayn olup temiz hükmünde olmadığını belirtmekte, ancak insanların fildişini isti'mal eylemeleri ve bunu reddetmemelerini fildişinin temiz olduğuna delil saymaktadır.²⁴¹ İbn Nüceym, Serahsî'den nakille insanların bir şeyi kullanmalarının o şey için delil olacağını nakletmekte ve bunu şu satırlarıyla dile getirmekte. فَظَهَرَ اسْتِعْمَالُ النَّاسِ الْعَاجَ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ فَدَلٌّ عَلَى طَهَارَتِهِ (insanların inkar etmeksizin fil dişini kullanmaları fil dişinin temizliğine delalet etmektedir). İbn Nüceym aynı şekilde insanların keylî olmayıp da veznî olan bir şeyi keylî olarak kullanmaları veya tam tersi yani veznî olan bir şeyi keylî olarak itiyad edinmeleri durumunda o şeyin insanların kullanımına göre değer kazanacağını belirtmektedir.²⁴²Bu ifadelerden mülhem olarak *Mecelle*'de *Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki anınla amel vacip olur* kaidesinin²⁴³ oluşturulduğu görülmektedir.

3-) *el-Bahru'r-râik*'de küçük çocukların mehrinin verilip sonra rücu edilmesi bahsi anlatılırken örfün önemine binaen örfte var olan şeyin nass hükmünde olacağını *وَ النَّابِثُ بِالْغُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصْرِ* ibaresiyle ifade edilmiştir.²⁴⁴ Bu ifade daha sonra aynı formda *Mecelle*'de “*Örf ile sabit olan nass ile sabit gibidir*” kaidesine dönüştürülmüştür.²⁴⁵

4-) Zeylaî ve İbn Nüceym örfle alakalı المعروف كالمشروط “Örfen ma'rûf olan şey şart kılınmış gibidir” diyerek²⁴⁶ bunun önemine vurgu yapmışlardır. *Mecelle* de Zeylaî ve İbn Nüceym'in belirttiği şekilde bu kaideye yer vermektedir.²⁴⁷

5-) Zeylaî ve İbn Nüceym(هو معتاد بين التجار) ifadesiyle tüccar arasında bilinen şeyin akit esnasında zikredilmese bile şart olduğunu belirtmektedir.²⁴⁸ Bu ifadeler daha sonra *Mecelle*'de “*Beynet'tüccar maruf olan şey, beynlerinde meşrut gibidir*”²⁴⁹ kaidesine dönüşmüştür.

6-) *Hüküm çoğunluğa göre verilir.* للاكثر حكم الكل kaidesi Zeylaî ve İbn Nüceym'de sıkça tekrarlanmakta ve genel bir prensip olarak kabul edilmekte, hemen

241 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 106.

242 İbn Nüceym, *a.g.e.*, VI, 145.

243 *Mecelle* md. 37.

244 İbn Nüceym, *a.g.e.*, III, 188.

245 *Mecelle* md. 45.

246 Zeylaî, *a.g.e.*, V, 141; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VI, 124.

247 *Mecelle* md. 43.

248 Zeylaî, *a.g.e.*, III, 320; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VII, 269.

249 *Mecelle* md. 44.

hemen bütün bahislerde (ibadet, muamelat ve münekahat) zikri geçmektedir.²⁵⁰ Bunun örfle alakalı yönü ise örfte de bir çoğunluk ve yaygınlığın olmasıdır. Bu açıdan mezkûr kaide örfün zımında zikredilmiş ve genel bir prensip olarak kabul edilmiştir.

7-) *İnsanların yapmış oldukları, kendisiyle amel edilmesi gereken bir delildir.* Zeylaî, insanların “fûlûs” denilen paralarda itibara alınacak ölçünün insanların kullanımına ve örfüne bakılarak belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁵¹ İbn Nüceym ise yeminler babında insanların kullanımının dikkate alınacağını belirtmektedir.²⁵²

8-) Zeylaî, ikrar bahsinde *وَأَرْفُفُ الْمَمْتَنِعِ عَادَةً كَالْمَمْتَنِعِ حَقِيقَةً* ‘Örf ve âdete göre mümteni’ olan şey, hakikaten imkânsız olan şey gibidir diyerek²⁵³ konuyla alakalı fûru meseleleri açıklamış, Mecelle de mezkûr kaideyi olduğu gibi zikretmiştir.²⁵⁴

9-) İbn Nüceym, “*bâbu’l-yemîn*” bahsinde kişi ben “et yemeyeceğim” diye yemin etse ve ciğer, dalak ve benzeri şeyler yese bu kimsenin Kûfe ehline göre hânis yani yemininden dönmüş olacağını, ancak Mısır bölgesinde hânis olmayacağını tasrih etmektedir. Bunun sebebini ise ciğer, dalak vs. sakatat kısmının Mısır bölgesinde et diye isimlendirilmemesine bağlamakta ve *الْحَقِيقَةُ تَنْزُكٌ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ إِذْ لَيْسَتْ الْعَادَةُ إِلَّا عُرْفًا عَمَلِيًّا* “*Âdetin delâletiyle mânây-ı hakikî terk olunur, çünkü örf-âdet ancak amelî olandır*” kaidesini işletmektedir.²⁵⁵ İbn Nüceym’in bu ifadesi Mecelle’deki aynı formda geçen kaideye²⁵⁶ asıl teşkil etmiştir.

10-) Zeylaî, *وَمَبْنَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْغَالِبِ لَا عَلَى النَّادِرِ* “*şer’î hükümlerde i’tibâr gâlib-i şâyi’adır, nâdire değildir*” diyerek²⁵⁷ bu kaide zımında şunları belirtmektedir. Her ne kadar İmam Şafiî, kumar olmaksızın bazı şartlar muvacehesinde (örneğin zekâyı işletip keskinleştirmesi, kavrama kabiliyetini geliştirmesi vb.) satranç için cevaz vermişse de oyunlarda asıl olan haram olmaktır. Zeylaî, bu hususta esas alınması gereken şeyin ekseriyet olduğunu söylemekte ve *اثمهما الكبر من نفعهما* “*içki ve kumarın*

250 Zeylaî, a.g.e, I, 45, 50; İbn Nüceym, a.g.e, I, 15, 171,184.

251 Zeylaî, a.g.e, IV, 121.

252 İbn Nüceym, a.g.e, IV, 324.

253 Zeylaî, a.g.e, V, 10.

254 Mecelle md. 38.

255 İbn Nüceym, a.g.e, IV, 348.

256 Mecelle md. 40.

257 Zeylaî, a.g.e, III, 312.

*günahı faydasından daha büyüktür*²⁵⁸ ayetini delil olarak getirmektedir. Ayette içki ve kumarın faydasının olduğu ifade edilmiş olsa bile, günahın daha fazla olması hasebiyle bunların harama çevrildiği ifade edilmiştir. Zeylaî, bu noktada gerek seleften nakilde bulunmakta gerekse fakih yönünü işletmektedir. Zeylaî'nin seleften âsâr olarak naklettiği; İbn Ömer'in (ö.73/692) satranç oynayanları gördüğünde onlara selam vermemesi olayıdır. Fıkhî olarak olayı değerlendirmeye tabi tutarken, satranç oynayan kimsenin her ne kadar namaz kılsa da kalbinin devamlı olarak o oyunla alakalı olacağını, sonra bu oyunu kumar olarak oynayacağını, kumar olarak oynamasa bile farklı tevellere gideceğini belirlemekte bu durumun ise o kimsenin adalet vasfını düşüreceğini ifade etmektedir.²⁵⁹ Zeylaî'nin belirttiği kaidenin *Mecelle*'de de aynı formda kullanıldığı görülmektedir.²⁶⁰

Yukarıda da değinildiği gibi tegayyür eden hükümlerin örfe mebni olması nedeniyle bu mesele üzerinde durulmuş, Zeylaî ve İbn Nüceym'in örfte yani değişim gösterebilecek alanlarda belirttikleri külli kaide örnekleri verilmeye çalışılmıştır.

258 el-Bakara 2/219.

259 Zeylaî, *a.g.e*, VI, 32.

260 *Mecelle* md. 42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEYLAÎ VE İBN NÜCEYM ARASINDAKİ DEĞİŞİM ÖRNEKLERİ

I. İBADET

a. Kadınların Namaz Vakitlerinde Mescitlere Çıkıp Çıkmamaları

İlk dönemden itibaren fakihler bu meseleyi farklı hükümlerle irtibatlandırmışlardır. Konuyu *el-Asl*'dan itibaren ele almakla beraber özellikle *Tebyînü'l-hakâik* ve *el-Bahru'r-râik* özelinde inceleyeceğiz. Kadınların namaz vakitlerinde mescitlere çıkıp çıkmamaları hususundaki delillerin en çok zikredilip kendisinden istinbat edilen Hz. Aişe'nin (ö.58/678) "Eğer Peygamber bu zamanda kadınların ihdas etmiş oldukları şeyleri görmüş olsaydı, İsrailoğullarının kadınları mescitlerden engelledikleri gibi onları mescide çıkmaktan engellerdi"²⁶¹ sözü olmuştur. İmam Muhammed (ö.189/805) konuyla alakalı olarak "sadece kadınların olduğu bir cemaate erkeğin imam olmasında herhangi problemin olmadığını ancak kadınların mescit dışında bir evde veya bir mekânda mahremleri olmaksızın baş başa kalmalarının mekruh olduğunu" ifade etmektedir.²⁶² İmam Muhammed'in bu ifadelerinden o dönemde kadınların cemaate geldikleri anlaşılmaktadır.

Hâkim eş-Şehidde (ö.334/945) aynı şekilde "sadece kadınların olduğu bir cemaate erkeğin imam olmasında herhangi problemin olmadığını" ifade etmektedir.²⁶³ Serahsî (ö.483/1090) ise buna delil olarak sahabe uygulamasını zikretmektedir. Ayrıca mescitlerin halvet yerleri olmadığını, mescitlerin dışındaki yerlerde ise mahrem olmaksızın toplanmanın mekruh olduğunu ancak mahremiyle beraber olduğunda fitne korkusu olmadığından dolayı bunun mümkün olabileceğini belirtmektedir.²⁶⁴ Hz. Peygamber'in, Ümmü Süleym'in evinde Hz. Enes (ö.93/711) ve yetim birisine cemaatle namaz kıldırmasını da buna delil olarak zikretmektedir.²⁶⁵

261 Buharî, Sıfatü's-salât, 79.

262 Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *Kitâbü'l-asl*, thk: Mehmet Boynukalın, Beyrut; Dâru İbn Hazm, 2012, I, 140.

263 Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut; Dâru'l-marife, 1989, I, 166.

264 a.mlf, *a.g.e*, I, 166.

265 a.mlf, *a.g.e*, I, 166.

Kâsânî ise (ö.587/1191) kadınların namaz vakitlerinde mescitlerde hazır bulunup bulunmaması hususundaki tartışmaya değinmeksizin, selam verirken kadınlara da niyet edileceğini ifade etmekte,²⁶⁶ bundan da o günün şartlarında kadınların mescitlere müdavim olduğu anlaşılmaktadır.

el-Muhîtü'l-burhânî müellifi Sadru'ş-Şehid (ö.536/1141) “*insanların durumlarının değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini*” ifade etmekte,²⁶⁷ buna misal olarak da “Hz. Peygamber zamanında kadınlar cemaate katılmaya devam ederlerken, daha sonra insanlar arasında fesat yayıldığından dolayı kadınlar cemaate gelmekten engel olunmuşlardır” demektedir ve doğru olanın da bu yöndeki uygulama olduğunu belirtmektedir.²⁶⁸ Görebildiğimiz kadarıyla Sadru'ş-Şehid öncesinde Hanefî fûru eserlerinde kadınları mescitten tamamen men eden bir hükme rastlanılmadığını söyleyebiliriz.

Zeylaî, konuyu “*Babü'l-imamet*” başlığı altında incelemekte “kadın ister genç ister yaşlı olsun namaz vakitlerinin tamamında cemaate katılamayacağını” ifade etmekte ve bunun müteahhirinin görüşü olduğunu belirtmekte, bunun sebebini de fesadın yayılması olarak zikretmektedir.²⁶⁹ Zeylaî, ilerleyen satırlarda kendi zamanında da tercih edilen görüşün, kadınların vakit namazlarına çıkmamaları yönünde olduğunu söyler.²⁷⁰

Konuyla alakalı olarak İmam-ı Azam (ö.150/767), yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı vakitlerinde mescide çıkmalarında bir beis olmadığını, öğle, ikindi ve cuma vakitlerinde ise mekruh olduğunu belirtirken, İmameyn ise yaşlı kadınlara rağbetin az olup fitne ortamının olmamasından dolayı bütün namazlara çıkabileceğini belirtmişlerdir.²⁷¹ Kadınların mescitlere çıkamayacakları vakit (öğle, ikindi ve cuma vakitleri) belirtilirken, bu vakitlerde fasık kimselerin yayıldığı, sabah ve yatsı vakitlerinde fasık kimselerin uyuması, akşam vaktinde ise yemekle meşgul olmaları

266 Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, I, 214.

267 Burhaneddin (Sadru'ş-Şehid) Ebü'l-Meâlî Mahmut b. Ahmet b. Maze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004, V, 318.

268 Sadru'ş-Şehid, *el-Muhîtü'l-burhânî*, V, 318.

269 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâikşerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 139.

270 a.mlf, *a.g.e*, I, 140.

271 a.mlf, *a.g.e*, I, 139.

nedeniyle bu vakitlerde kadınların cemaate çıkabilecekleri ifade edilmiştir. Bu hususta asıl vurgu fasık kimselerin bulunması ve fitne ortamının oluşup oluşmaması olarak ifade edilebilir.²⁷² Tüm bu ifadelerden Zeylaî döneminde kadınların vakit namazlarına iştirak edip edemeyeceğinin fukaha tarafından tartışıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Nüceym ise konuyu “*Babü sıfati’s-salât*” babında, kişinin teşehhüt selamında niyet ederken sadece erkeklere mi yoksa kadınlara da niyet etmesi gerekir şeklinde işlerken, *Kenz* müellifi Neseî (ö.710/1310) “kişi cemaate niyet ederek sağına ve soluna selam verir” sözünden cemaat lafzıyla kadınların çıktığını belirtmiştir.²⁷³ İbn Nüceym, İmam Muhammed her ne kadar *el-Asl*’da kadınlara da niyet edileceğini belirtmişse de “*bizim zamanımızda*” kadınların cemaatte hazır bulunmamaları sebebiyle kişinin kadınlara niyet etmeyeceğini belirtmiştir.²⁷⁴ Muhaşşî İbn Abidin de (ö.1252/1836) *Münhetü’l-hâlık*’ta Neseî’nin “*kavim*” lafzından erkeklerin kast olduğunu, Arapların “*kavim*” lafzını bu yönde kullandıklarını belirtmekte, ayet ve Arap şiirlerden delil getirmektedir.²⁷⁵ Bu açıdan son dönem fakihlerinden olan İbn Abidin’in görüşünün de İbn Nüceym’le aynı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Nüceym’in bu mesele hakkında herhangi bir tartışmaya girmemesi Zeylaî döneminde olan ve fukaha tarafından tartışılan meselenin İbn Nüceym döneminde daha net bir hükme bağlanmış olduğunu göstermektedir.

Çünkü Zeylaî, kadınların namaz vakitlerinde mescitlere gelmemelerini belirtirken deliller serdetmekte,²⁷⁶ İbn Nüceym ise bu konuda herhangi bir şey belirtmemektedir. Bu durum sanki kadınların cemaate katılmamaktaki hükmün kesinleşmiş olduğunu bildirmekte, dolayısıyla müellifi bu tarz bir tartışmaya götürmemektedir. Ayrıca İbn Nüceym’in çağdaşı olan fukahanın da bu şekilde düşünmesi belirtilen görüşü desteklemektedir.²⁷⁷

272 a.mlf, *a.g.e*, I, 140.

273 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 352.

274 a.mlf, *a.g.e*, I, 581.

275 Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Müntehel hâlık ala’l-Bahri’r-râik*, (el-Bahr Hamişinde) Beyrut; Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1997, I, 581-582.

276 Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 140.

277 Sirâcüddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-Fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*, Beyrut; Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2002, I, 226.

Zeylaî ve İbn Nüceym'in yaşamış olduğu bölge Mısır coğrafyası olup Şâfiî fukahasının ve entelektüel kesimin çok etkin olduğu bir yerdir. İmam Şâfiî'nin buraya çok erken dönemde gelmiş olması (Hicri 199),²⁷⁸ bölgede gelişen mezhebin Şâfilik olmasında etkili olmuştur. Bölgede her ne kadar Şâfiî mezhebi daha etkin olsa da Hanefî mezhebinin de etkisi gözükmemektedir.

İbn Nüceym'le çağdaş, Şâfiî fukasından İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567) kadınların mescitlere gelip gelmemesi hususunda sorulan soruya *el-Fetâvâ*'sında genişçe yer ayırmıştır. Kadınların vaaz dinlemek, çarşıya çıkmak ve Kâbe'yi tavaf etmek için farklı şekillerde süslenerek ve koku sürünerek çıkmalarının çok olduğunu, birçoklarının el ve yüzlerini açtıkları ifade edip bu durumda devlet başkanının veya kadınlar üzerinde velayeti bulunan kimselerin kadınları mescide hatta Mescid-i Haram'a çıkmalarını engellemeye hakkı olup olmadığını sorgulamakta lehte ve aleyhteki görüşleri açıklamaktadır.²⁷⁹

İbn Hacer, evvela seleften icma ile kadınların dışarı çıkmaları hususunda cevazı nakletmekte²⁸⁰ daha sonra ise Hz. Peygamber'in "*kadınları mescitlere çıkmaktan engellemeyin*"²⁸¹ sözüne açıklık getirmektedir.²⁸² Şöyle ki; dışarı çıkan kadınların koku sürünmemeleri, süslenmemeleri, lüks elbise giyinmemeleri, sesi işitilecek halhal takınmamaları, genç olmamaları, erkeklerle karışma durumunun olmaması ve gideceği yolda herhangi bir fitne korkusu olmaması gerektiğini belirtmekte ve eğer kadının kocası varsa bu durumda buradaki yasağın kerahete haml olunacağı ifade edilmektedir.²⁸³

278 Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menakibü's-şâfiî*, Kahire; Mektebetü dâru't-turâs, 1970, s. 237

279 Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmet b. Muhammed el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ el-Fıkhiyye*, Neşr; Abdülhamit Ahmet el-Hanefî, Mısır, ts, I, 199.

280 el-Heytemî, *el-Fetâvâ*, I, 199.

281 Müslim "Kitâbü's-salât" 30; Ebû Dâvud, "Salât", 53.

282 el-Aynî (ö.855/1451) mezkûr hadisın şerhinde şöyle demektedir; Ebû Hanîfe yaşlı kadınların öğle ve ikinci vakitleri hariç diğer vakitlerde namaz için mescitlere çıkmalarında herhangi bir beis görmezken, İmameyn ise tüm vakitlerde çıkabileceğini belirtmiştir. Aynî ise bizim zamanımızda fetva kadınların tamamının çıkmamaları yönünde olduğudur. Buna sebep olarak da Aynî, fitnenin yaygınlaşmasını zikretmektedir. Çıkmaları durumunda ise yukarıda belirtilen şartları yerine getirmelerini ifade etmektedir. Bedreddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Riyad; Mektebetü Rüşd, 1999, III, 50-51.

283 el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ el-Fıkhiyye*, I, 200.

İbn Hacer'e göre fesat çok olduğundan dolayı “*bizim zamanımızdakesin olarak fetva*” genç ve cazibesi olan kadınların cemaate çıkmamalarıdır. Hz. Peygamber'in izninin ise sadece o döneme (hayru'l-kurûn) ait olup bu iznin ise bittiğidir. Kadınların dışarı çıkmamaları gerektiği hususunda dinin esrarını ve maksatlarını bilmeyen cahil kimselerin dışında kimsenin şüphe etmediğini söylemekte ve artık kesin olarak kadınların cemaate çıkmalarının haram olduğunu belirtmektedir.²⁸⁴ Bu yönüyle Şafî fukahasının da kendi dönemindeki Hanefî fukahası ile tamamen aynı görüşte oldukları ortaya çıkmaktadır. Belirtilen örnek her ne kadar iki âlim arasında değişim adına radikal bir misal olmasa da Zeylaî ve İbn Nuceym arasındaki tegayyüre gidilen bir fihhi meseleyi ihtiva etmektedir. Biz de tezimizde radikal örneklerden öte aynı bölgede yaşamış bu iki âlim arasındaki değişime gidilen alanlar ve meseleler vurgulamak hedef edinilmiştir. Bu misalde ise serdedilen kaynaklar ışığında tegayyür yaşandığı ve hükümlerde değişikliğe gidildiği açıkça görülmektedir.

b. Mescitlerin Namaz Vakitlerinde Kapatılıp Kapatılmaması

Mescitler İslam tarihinde ayrı bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber'in Medine'deki ilk icraatının bir mescit inşa etmek olması bu yönüyle çok manidardır.²⁸⁵ İlk zamandan itibaren farklı misyonlar yüklenen mescitler, kimi zaman bir akademi (ehl-i suffa gibi), kimi zaman ise bir askeri şura olarak görev ifa etmiştir. Bir toplanma yeri olması, alınan kararların insanlar içerisinde hızlı bir şekilde yayılması ayrıca kimi zaman da alınan cezaî kararların uygulandığı mekânlar olması hasebiyle mescitler, yöneticiler için önemli bir merkez olma konumunu korumuştur. Bu durum, diğer İslam beldelerinde olduğu gibi Mısır coğrafyasında da böyle olmuştur. Örneğin Amr b. As'ın (ö.43/664) Mısır'ı feth ettiğinde yapılan bir duyuruya olumsuz cevap vermesi nedeniyle mescit önünde bir kıptinin boynunu kesmiş olması bunun tipik misallerindendir.²⁸⁶

İmam Muhammed, mescitlerin namaz vakitlerinin dışında kapatılması konusunu “*mescitlerin ahkâmı*” başlığı altında ele almakta ve mescitlerin namaz vakitleri dışında

284 a.mlf, *a.g.e.*, I, 204.

285 N. Bozkurt, M.S. Küçükaşçı, “Mescid-i Nebevî”, *DİA*, XXIX, 290.

286 Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l- Kahira*, Dâru ihyai'l-kütübü'l-arabiyye, 1967, I, 123-4, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Abdü'l-Hakem, *Fütühu Mısır ve Ahbâruha*, Mektebetü'l-iskenderiyye, ts. s. 65.

kapatılmasının mekruh olduğunu belirtmektedir.²⁸⁷ Serahsî ise vakf meselesini ele alırken kişinin yapmış olduğu vakıfta müteveli heyetinin mescitlere girişte bir engellemeye gitmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.²⁸⁸ Serahsî, cami ehlinin mescidin kapılarını kapatmalarının mekruh olduğunu söyleyip, başkalarının buna hiç hakkı olmadığını, ancak diğer vakıflarda müteveli heyetinin tasarruf hakkı olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁹

el-Muhîtü'l-burhânî müellifi Sadru'ş-Şehid (ö.536/1141) konuyu müstakil olarak “*kerahiyye ve istihsan*” başlığı altında ele almakta ve mescitlerin Allah'ı zikretmek için hazırlanmış mekânlar olduğunu, mescit ehli olan kimselerin mescidin kapılarını kapatmalarının mekruh olduğunu, böyle yapanların “*Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını engelleyenden daha zalim kim vardır*”²⁹⁰ ayetinin şumulüne gireceğini ifade etmekte ve bunu kendisinden öncekilerin görüşü olarak nakletmektedir.²⁹¹ Kendisi ise artık fiskın yayıldığını, durumun değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini, dolayısıyla namaz vakitleri dışında mescit kapılarının kapatılabileceğini belirtmektedir.²⁹²

el-Hidâye müellifi Merğînanî de mescit kapılarının namaz vakitleri dışında kapalı olmasının mekruh olduğunu belirtmekte ve bunun namazdan engelleme olduğunu ancak mescit mallarına gelebilecek bir zarardan alıkoymak için mescit kapılarının kapatılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.²⁹³

Zeylaî, Kenz müellifi Neseffî'nin “mescit kapılarının kapatılması mekruhtur” sözüne Bakara 114. ayet ve Hz. Peygamber'in “ey Abd-i Menaf oğulları şu beyti tavaf etmek, gece veya gündüz istediği saatte bu mescitte namaz kılmak isteyen kimseyi engellemeyin”²⁹⁴ hadisini delil getirerek konuya açıklık getirmektedir.²⁹⁵

287 Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Pakistan; İdâretü'l-Kur'ân, 1990, s. 121.

288 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 36.

289 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 36.

290 el-Bakara, 2/114.

291 Burhaneddin (Sadru'ş-Şehid) Ebü'l-Meâlî Mahmut b. Ahmet b. Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, V, 318.

292 Sadru'ş-Şehid, *el-Muhîtü'l-burhânî*, V, 318.

293 Burhaneddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr el-Merğînanî, *el-Hidâye*, Beyrut; Dâru'l-erkâm, ts. I, 80.

294 Tirmizî “Menâsik” 54.

295 Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâikşerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 168.

Daha sonra Zeylaî, mescidin mallarını korumak için mescitlerin namaz vakitleri dışında kapatılmasının mekruh olmadığını zayıflık bildiren (قيل) bir görüş olarak nakletmekte ve bunu doğru olarak ifade etmektedir.²⁹⁶ Ancak Zeylaî, akşam ve yatsı gibi iki namaz vakti birbirine yakın olursa bu durumda kapatılamayacağını belirtmektedir.²⁹⁷

İbn Nüceym de kapatmanın mekruh olmasının sebebi hususunda aynı şeyleri belirtmekte²⁹⁸ ve herhangi bir vakit tayinine gitmeksizin eğer mescitler için belirtilen durum (mescidin mallarını korumak) söz konusu ise mescidin namaz vakitleri dışındaki vakitlerde de kapatılabileceğini ifade etmektedir.²⁹⁹ İbn Nüceym'in belirtmiş olduğu hükmün çağdaşı olan fukahada da aynı şekilde olduğu görülmektedir.³⁰⁰ Bu durum; artık Zeylaî'ye nazaran hükmün değiştiğinin ve son dönemde belirtilen hükümde görüş birliğine varıldığının göstergesi olarak sayılabilir.

Zeylaî'de (قيل) zayıflık bildiren bir sığayla nakledilirken İbn Nüceym'in bu sığayı kullanmaması ayrıca İbn Nüceym'in herhangi bir vakit tayinine gitmemesi³⁰¹ hükmün Zeylaî'den sonra belli ölçüde değiştiğini göstermektedir.

İbn Nüceym, kendi zamanında kısmen mescitlerden engelleme sayılan bir olguyu, zamanın cahil hocalarının dünyevî bazı sebeplerle bazı kimseleri mescide girmekten engellemekte olduklarını nakletmektedir. Bu ise İbn Nüceym'e göre "Mescitler sadece Allah'ındır"³⁰² ayetine ters düşmektedir. Mescide ibadet, zikir, Kur'ân eğitim ve öğretimi için gelen bir kimsenin bunlardan engellenmesi hususunda hiçbir kimsenin hakkı olmadığını belirtmektedir.³⁰³

İbn Nüceym, bu konuyla bağlantılı olarak başka bir meseleye daha dikkat çekmektedir. Bazı kimseler mescitlerde belli bir mekân edinmekte ve o mekânı başkasına vermemektedir. Bu ise doğru değildir. Yine İbn Nüceym döneminde bazı hocalar mescitten evlerine kapı açmaktadır. Bunun da doğru olmadığını söyleyen *el-*

296 a.mlf, *a.g.e.*, I, 168.

297 a.mlf, *a.g.e.*, I, 168.

298 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 36.

299 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 36.

300 Sirâcüddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 288.

301 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 59.

302 *el-Cinn* 72/18

303 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 36.

Bahru'r-râik müellifi böyle yapanların bunu tazmin etmeleri gerektiğini belirtmektedir.³⁰⁴

Son dönem eserlerine bakıldığında meselenin aynı şekilde nakledildiği görülmektedir. Örneğin İbrahim el-Halebî (ö.956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'da “*en sahih olan görüş mescit mallarının çalınmasından korkuluyorsa bu durumda kapatılmasıdır*” demektedir,³⁰⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail (Şeyhzade) (ö.1078/1668) *Mecmeu'l-ehur şerhu Mülteka'l-ebhur*'da “*hırsızlar çoğaldığı için bizim zamanımızda da fetva bu şekildedir*”³⁰⁶ demektedir. *Mülteka'l-ebhur*'un diğer bir şerhi olan ve Alaüddin el-Haskefî (ö.1088/1678) tarafından kaleme alınan *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-mültekâ*'da ise fetvanın Halebî'nin ifade ettiği veçhi ile olduğu belirtilmektedir.³⁰⁷ Yine son dönem Hanefî müelliflerinden İbn Abidin de mescitlerin kapatılmasının mekruh olduğunu belirtmiş ve konuyu İbn Nüceym'in kitabına havale etmiştir. Bu şekilde yapmakla bu konuda İbn Nüceym'e katıldığını zımnen belirtmiş olmaktadır.³⁰⁸

Mescitlerin kapatılması gerektiği hükmünün gerekçesi olarak mescit mallarının korunması ileri sürülmektedir. Bu dönemlerde mescitlerde ne gibi mallar bulunmaktaydı? Bulunan mallar mescidin kapatılmasını gerektirecek kadar değerli miydi ki mescitlerin namaz vakitleri dışında kapatılmasına neden olmuştu? Bu ve benzeri soruların cevabını bulmak için Mısır tarihiyle alakalı eserlere bakmakta fayda mülahaza ediyoruz.

Mescitler ilk zamanlarda bugünkü şekliyle döşeli değildi, ancak Hz. Peygamber'in farklı yaygılar üzerinde namaz kıldığı belirtilmektedir.³⁰⁹ Hz. Peygamber'in hasır, halı ve küçük seccadeye benzer bir şey üzerinde namaz kıldığı ifade edilmektedir.³¹⁰

304 a.mlf, *a.g.e.*, II, 60.

305 İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, İst; Mektebetü yasin, ts. s. 38.

306 Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail, *Mecmeu'l-ehur şerhu Mülteka'l-ebhur*, İst; Mektebetü'l-Hanefiyye, I, 127.

307 Alaüddin el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-mültekâ*, (Mecmeu'l-ehur hamışinde), I, 127.

308 Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, Riyâd; Dâru âlemi'l-kütüb, 2003, II, 428.

309 İbrahim Salih el-Hudayrî, *Ahkâmü'l-mesâcid fi ş-şer'iati'l-islâmiyye*, Riyad; Mektebetü'l-fazile, I, 398.

310 el-Hudayrî, *a.g.e.*, I, 401.

Amr b. el-Âs Mısır'ı fethettiği zaman mescide bir minber koydurup zemini hasırlarla döşetmiştir.³¹¹ Mısırlı meşhur tarihçi Makrîzî (ö.845/1442) konumuzla alakalı meseleye de değinmekte Fustat'da Mescid-i Atîk'de caminin namaz vakitleri dışında kapatıldığını belirtmekte ancak yapılan protestolar nedeniyle tekrardan açıldığını ifade etmektedir.³¹² Makrîzî, Mısır merkezli camileri ele alırken mescitte bulunan mallardan bahsetmekte, Mescid-i Atîk'de levhaların,³¹³ İbn Tolon mescidinde kandillerin bulunduğunu belirtmektedir.³¹⁴ *Tarihu'l-mesâcidü's-şehîr* isimli eserde meşhur gezgin Nâsır-ı Hüsrev'in hicrî 439 yılında Mescid-i Atîk'i ziyaret ettiği ve bu mescitte 700 tane kandil ve birbiri üzerinde birkaç kat olarak farklı renklerde halıların bulunduğunu belirtmektedir.³¹⁵ İbn Nüceym de vakıf mütevellisinin izin almaksızın mescit için olmazsa olmaz konumda olan şeyleri alması durumunda tazmin etmeyeceğini belirtmekte bu malları da hasır, ot ve kandiller için yağ olarak ifade etmektedir.³¹⁶ Mescitlerde çalınabilecek malların bunlar (halı, kandil, vb.) olması hasebiyle böyle bir olayın olmaması için fukaha sedd-i zerâi kabilinden bir tedbire gitmiştir denilebilir. Makrîzî'nin, mescitlerde halıları süpürmesi ve diğer temizlik işlerini yapması için “فراشيين” denilen maaşlı temizlik işçilerinin olduğunu bildirmesi de mescitlerde temizliği yapılacak kadar malın olduğunu akla getirmektedir.³¹⁷ Bunlarla beraber mescit kapılarının kapatılmasında siyasi nedenlerden dolayı kapatılma olmadığı genel olarak mescitleri hırsızlık ve pisletilmesinden koruma olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin köpek ve benzeri yırtıcı ayrıca necis kabul edilen hayvanların girmesini engellemek için mescit kapılarının kapatılmasına ruhsat verilmesi bunun göstergelerinden sayılabilir.³¹⁸

c. Mescitlerin Süslenmesi

Mescitler Asr-ı saadette süslenilmiyordu, ancak bu uygulamanın hicrî birinci asrın sonlarından itibaren başladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in mescidinde

311 Ali Muhammed eş-Şazeli, *Devru'l-mesâcid et-târîhi*, Kahire; Mektebetü'l-iskenderiyye, ts. s. 32.

312 Takıyyüdin Ebü'l-Abbas el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri hutat ve'l-asâr*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1998, IV, 12.

313 el-Makrîzî, *a.g.e.* IV, 21.

314 el-Makrîzî, *a.g.e.* IV, 38.

315 Abdullah Selim Necib, *Tarihu'l-mesâcidü's-şehîr*, I, 82.

316 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 262.

317 el-Makrîzî, *a.g.e.* IV, 261.

318 Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-Bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk; Mahmud b. Şa'bân vdğr., Medine; Mektebetü'l-ğurabâ, 1996, III, 367.

herhangi bir süslemenin olmamasının yanısıra tezyini yasaklar tarzda hadislerin varid olması süslemenin ilk dönemlerde yaygınlaşmamasının esas âmilidir. Hz. Peygamber'in, mescitlerin süslenilmesini³¹⁹ ve insanların mescitlerle birbirlerine karşı övünme yarışına girmesini kıyamet alametlerinden sayması³²⁰ ayrıca Müslümanların, mescitlerini yahudi ve hristiyanların kilise ve sinagoglarını süsledikleri gibi süsleyeceklerini haber vermesi³²¹ mescitlerin süslenilmesinden kısmen uzak durulmasına sebep olmuştur.

Konuyla alakalı olarak şu olay mühimdir: Velid b. Abdülmelik'in elçisi, halife Ömer b. Abdülaziz'in (ö.101/720) yanına uğrayıp 40.000 dinarı Hz. Peygamber'in mescidinin tezyini için getirdiğini belirttiğinde Ömer b. Abdülaziz buna fakir müslümanların daha fazla ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.³²² Ömer b. Abdülaziz'in bu tavrı o dönem için mescitlerin tezyinine sıcak bakılmadığının hatta bunu engelleyecek tarzda olduğunun en bariz göstergelerindendir.

Fukahanın bu meseleye yaklaşımına bakılacak olursa; İmam Muhammed mescitlerin süslenmesinde "herhangi bir beis olmadığını",³²³ Serahsi ise bundan dolayı kişinin sevap kazanamayacağını bazı kimselere göre ise bunun mekruh olduğu belirtmektedir.³²⁴

Kâsânî ise mescitleri süslemeyi terk etmenin efdal olup bu paranın fakirlere dağıtılmasının daha iyi olduğunu belirtmektedir. Kâsânî, kişinin bunu kendi parasından yapabileceğini ancak mescit mallarından yaparsa tazmin etmesi gerektiğini de ayrıca ifade etmekte,³²⁵ *el-Hidâye* müellifi Merğînanî de hemen hemen aynı şeyleri belirtmektedir.³²⁶

Zeylaî, *Tebyîn*'dekonuyla alakalı olarak mescitlerin süslenmesinin mekruh olmadığını ancak bunu yapan kimsenin sevap kazanamayacağını, Hz. Peygamber'in

319 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 168.

320 İbn Hibbân, *Kitâbü's-salât*, 6.

321 Abdürrezzak, *Musannef-i Abdürrezzak*, Tezyinü'l-mesâcid, III, 154.1983, Beyrut; Mektebetü'l-islâmî, thk; Habibü'r-rahman el-azamî.

322 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 168.

323 Hasan eş-Şeybanî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 121.

324 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 283.

325 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, V, 128.

326 Merğînanî, *el-Hidâye*, I, 80.

“*muhakkak ki mescitlerin süslenilmesi kıyamet alametlerindendir*” hadisinden dolayı bunu mekruh olarak kabul edenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.³²⁷ Zeylaî, mescitlerin süslenilmesinin mescitlere saygı ve dini yüceltmek gibi fonksiyonlarının bulunduğunu belirtmekle beraber,³²⁸ bunun müstehap (güzel bir davranış) olmadığını, bu paranın fakirlere dağıtılmasının daha münasip olduğunu ifade etmektedir.³²⁹ Ayrıca mihrabın tezyininin gerekli olmayıp bunun namaz kılan kimsenin kalbini oyalayacağını, buna delil olarak da bu konudaki nehy edici hadisleri ifade etmesinden Zeylaî'nin bu konuya sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.³³⁰

Zeylaî ile çağdaş ve aynı bölgede yaşamış, Şafiî fukahasından Bedreddîn ez-Zerkeşî de (ö.745/1392) mescitlerin süslenilmesinin mekruh olduğunu ve bu süslemenin kalbi meşgul ettiğini belirterek mescitlerin süslenilmesini nehy edici şekilde varit olan hadisleri zikretmektedir.³³¹ Bu açıdan o dönemdeki Şafiî fukahasının da mescitlerin süslenilmesine karşı bir tavır sergilediği görülmektedir.

İbn Nüceym, ilk önce mescitlerin süslenilmesinin mekruh olmadığını ifade ettikten sonra mekruh olduğu görüşünü hadislerle ilişkilendirip bu mekruhluğu zayıflık bildiren bir sığayla (فيل) ifade etmektedir. Sonrasında ise İbn Nüceym, bunu yapmanın müstehap olabileceğini ifade etmiş mescitlerin süslenilmesinin Allah tarafından övüldüğü belirtmiş ve Tevbe suresinin “*Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder*” ayetiyle³³² bunu desteklemiştir.³³³ Önceki ulemanın çoğunluğunun görüşü mekruh olmamakla beraber [mekruh olduğunu söyleyenlerin de bulunduğu ifade edilmişti] pek hoş karşılanmaması yönünde iken, İbn Nüceym bunun müstehap olabileceğini söylemesi ve bu görüşünü de Kur'an nassıyla da desteklemesi fukahanın bu konuya bakışındaki bir değişimin göstergesidir. Ayrıca İbn Nüceym *en-Nihâye*'den nakille mescitlerin süslenilmesinin, i'tikafa girecek kimseler için ve insanların namazı beklemek için mescitte oturmalarına bir teşvik olduğundan dolayı

327 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 168.

328 a.mlf, *a.g.e.*, I, 168.

329 a.mlf, *a.g.e.*, I, 168.

330 a.mlf, *a.g.e.*, I, 168.

331 Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *I'lâmu's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*, Mısır; Vezâratü'l-evkâf, 1982, s. 335-336.

332 Tevbe, 9/18.

333 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 39.

bunun *hasen*³³⁴ olduğunu belirtmektedir.³³⁵ Bu noktada gösterilen temel yaklaşımın insanların gönüllerini camilere ısıdırmak arzusu olduğu ifade edilebilir.

Yine Mısır coğrafyasında yaşamış, İbn Nüceym'den yaklaşık elli yıl sonra vefat eden Molla Aliyyü'l-Kârî mescitlerin altın suyu ve benzeri şeylerle süslenmesinin (her ne kadar mekruh olduğu belirtilse de) kurbiyyet (Allah'a yakınlaşma) olduğunu, esahh olan görüşün caiz olup bunun müslümanlar tarafından hoş kabul edildiğidir. Çünkü mescitleri süslemekte Allah'ın evlerini tazim ve yüceltme bulunduğunu Tevbe suresinin 18. ayetinin zahirinin de bunu desteklediğini belirtmektedir.³³⁶ İbn Nüceym ve sonrasında mescitlerin süslenilmesi hususunda durumun değiştiği, artık mekruhluğun değil de müstehaplığın konuşulduğu ve bunun ayetlerle desteklendiği, Zeylaî'ye nazaran hükmün bir ölçüde evrildiği görülmektedir.

Mescitlerin Allah'ın evi ve yeryüzünün kutsal mekânları olması hasebiyle insanlar tarafından tazim görmüş bundan dolayı da bir saygı nişanesi olarak mescitlerin süslenilmesi yoluna gidilmiştir denilebilir. Yeryüzünde ilk mabed olan Kâbe'nin³³⁷ örtüsünün de ona tazim ve saygı nedeniyle örtüldüğü akla getirildiğinde, insanların çevrelerindeki ibadethanelere bu saygıyı belli ölçülerde devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Her milletin övünç duyduğu şeyler bulunduğu, camilerin de İslâm ümmetinin övünç ve gurur kaynağı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca camiler bir belde İslâmın var olmasının ve Müslüman cemaatin varlığının alameti olarak da addedilmiştir.³³⁸ Müslümanlarda cami, mescit yaptırma veya süsleme Tevbe suresinin 18. ayetiyle ilişkilendirilmiş ve bu algı bu güne kadar devam edegelmiştir.

Müslümanlar sadece cami, mescit yapmakla kalmamış, mescitleri tezyin etme ve saygı göstermede aşırı gittikleri dahi olmuştur denilebilir. Şöyle ki; “ey Âdemoğulları! Namaz kıldığımız her yerde güzel elbiselerinizi giyin”³³⁹ ayetinin bir tezahürü ve mescitlere saygı sayılacak farklı uygulamalar benimsemişler. Örneğin İbn Batûta

334 Hasen tabiri; övgüsü hemen mükâfâtı ise ertelenen şeyler için kullanılmaktadır. Bkz; Seyyid Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000, s. 91. Ayrıca Allah'ın övdüğü şey manasında da kullanılmıştır. Bkz; Mahmut Hamid Osman, *Kâmusu'l-mübîn fi istılahı'l-usulîyyîn*, Riyâd, Dâru'z-zâhim, 2002, s. 133.

335 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 40.

336 Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, III, 28-29.

337 Âli İmran 3/96.

338 Hüseyin Mü'nes, *el-Mesâcid*, Kuveyt, Alemü'l-ma'rife, 1981, s. 42.

339 A'râf, 7/31.

(ö.770/1368-9) Moldiv adalarında cuma günleri güzel ve pahalı elbisesi olmayan kimseye cumanın farz olmadığını benimsediklerini, Meşhur Endülüslü gezgin İbn Cübeyr (ö.614/1217), Irak bölgesinde bazı köylerde elbisesi eski veya demode olan kimselerin cuma namzından engellendiğini, Mes'ûdî (ö. 345/956) ise İran halkının cuma günleri için olan elbise çeşitlerinden bahsetmektedir.³⁴⁰ Bunların hepsi islam ümmetinin camilere tazim ve saygı babında göstermiş olduğu davranışlar olup, camilerin süslenilmesi ise bu davranışların devam eden hali olduğu ifade edilebilir.

d. Teravîh Namazı

Bu başlık altında Zeylaî ve İbn Nüceym döneminde teravîh namazındaki kıraatin uzunluk ve kısalığı hakkındaki farklılaşmadan ve bu konudaki hükmün değişmesinden bahsedilecektir. Bundan önce teravîh namazına kısaca bir göz atılacak olursa; teravîh namazı, sahabenin icmasıyla erkek ve kadın için sünnet-i müekkede³⁴¹ olan bir namazdır. Bu namazı inkâr eden kişinin bidatçı, sapkın ve şehadeti kabul edilmeyecek bir kimse olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber, bu namazı iki veya dört gece sahabeyle beraber eda ettiği, daha sonra ümmeti üzerine farz olabilir korkusuyla terk edip yalnız olarak kıldığı belirtilmektedir.³⁴² Teravîh namazı, ramazan ayında yatsıdan sonra vitir namazından önce cemaatle kılınan yirmi rekâtli bir namazdır.³⁴³ Bu namazın vacip olduğu,³⁴⁴ cevazı ve şer'iyetini kimsenin inkâr etmeyip sadece Râfizi'lerin inkâr ettiği belirtilmektedir.³⁴⁵

Teravîh namazındaki kıraatin miktarı hususunda Serahsî bazı kimselerin her rekâtta otuz, bazılarının yirmi beş bazılarının yirmi ayet okunması gerektiği kanaatinde olduklarını ifade etmekte, İmam-ı Azam'dan rivayet edilen görüşe göre ise on ayetin yeterli olacağını belirtmektedir.³⁴⁶ Miktarların farklı olmasının nedeni Hz. Ömer'in üç tane imam çağırıp onlara belirtilen miktarları okumasını emretmesinden

340 Mü'nes, *el-Mesâcid*, s. 39.

341 Sünen-i Hüdâ diye de isimlendirilen bu sünnet Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı fiil, söz veya takrirler olarak belirtilmiş, hükmünün vacip gibi olduğu ifade edilmiştir. Bkz; Seyyid Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, 2000, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, s. 125.

342 Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmeu'l-ehur*, I, 135; ayrıca bkz; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 143-144.

343 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 178; a.mlf, *Mecmeu'l-ehur*, I, 136.

344 Kâsanî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, I, 280.

345 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 143.

346 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 146.

kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu miktarlar ulema tarafından gereklilik olarak algılanmış ve ona göre hüküm belirtilmiştir.

Kıraatin miktarı hususunda Kâsânî de, Serahsî ile aynı şeyleri nakletmekle beraber; insanlarda oluşan tembellikten dolayı, imamın cemaatin durumunu gözetmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁴⁷

Sadru'ş-Şehîd, imamın insanların usanacağı derecede kıraat yapmasını ulemanın kerih gördüğünü, aynı şekilde imamın, insanların bıkabileceğini bildiği için acele okuyarak yirmi birinci gecede hatimi bitirmesinin de mekruh olduğunu belirtmektedir.³⁴⁸

Mevsilî, hatim yapmanın sünnet olduğunu belirtmekle beraber, “*bizim zamanımızda efdal olan kıraat miktarının insanların cemaatten kaçmalarına götürmeyecek derecede*” olması gerektiğini belirtmektedir.³⁴⁹

Zeylaî, kıraatin miktarı hususunda diğer mezkûr görüşleri belirlemekle beraber, İmam-ı Azam'ın görüşünün sahih olduğunu söylemekte ve bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Teravih namazının rekâtları ramazan ayı boyunca altıyüz rekât yapmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in ayetleri de altıbin küsur olduğundan, her rekâta on ayet okumak, Kur'an'ı bir defa hatmetmek için yeterlidir.

Her rekâta otuz ayet okunup her on günde bir hatim yapılmalı diyenlerin görüşü, ramazan ayının başındaki rahmet, ortasındaki mağfiret ve sonundaki cehennemden azat olma mükâfatlarına nail olma düşüncesiyle yorumlanmıştır.³⁵⁰

Zeylaî, bu şekilde bir defa da olsa hatim yapmanın insanların tembelliğinden dolayı terk edilmemesi gerektiğini net olarak vurgulamakta, ancak teşehhütte yapılan duaların uzatılması hususunda insanların usanıp usanmamalarını dikkate alarak ona göre hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁵¹

347 Kâsânî, *a.g.e*, I, 289.

348 Burhaneddin (Sadru'ş-Şehid) Ahmet b. Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, I, 460.

349 Abdullah b. Mesud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr*, 1998, Beyrut; Dâru'l-erkâm, thk; Adnan Derviş, I, 108.

350 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 179.

351 *a.g.mlf*, *a.g.e*, I, 179.

İbn Nüceym, Kenz müellifinin “bir defa hatim” sözünü şerh ederken cumhur ulemanın “insanların tembelliğinden dolayı hatim yapmanın terk edilmemesi gerektiğini ve bu hatmin yirmi yedinci yani kadir gecesini bitirilmesi gerektiğini” nakletmektedir.³⁵² Bu hatmi iki defa yapmanın fazilet, üç defa yapmanın efdal olduğunu zikretmektedir.³⁵³

İbn Nüceym, daha sonra gerek *el-Muhîtü'l-burhânî*, gerekse *el-İhtiyâr*'dan yukarıdaki mezkûr fetvaları nakletmekte ve *el-Müctebâ*'dan nakille müteahhirun dönem ulemasının üç kısa ayet veya bir uzun ayet olması³⁵⁴ yönünde fetvasını nakletmektedir.³⁵⁵ İbn Nüceym, ilk önce klasik dönem fetvalarını nakledip daha sonra ulemanın değişen fetvalarını nakledip *kendi zamanı için* üç kısa veya bir uzun ayetle yetinilmesi hususunda “*bu hasendir*” deyip kendi görüşünü belirtmektedir.³⁵⁶ Zeylaî'nin hatim terk edilmemeli şeklindeki fetvasına mukabil, İbn Nüceym'in üç kısa veya bir uzun ayet okunabilir fetvası, bu konuda halkın durumunu gözetmek suretiyle mezhep içerisinde geçerli fetvaların değişebilmesine bir başka örnektir. Teravîh namazındaki kıraatin miktarı hakkındaki görüşün değişmesinde, insanlarda herhangi bir bıkkınlığa mahal verilmemesi düşüncesi etkili olmuştur. Çünkü aynı coğrafyada İbn Nüceym'den yaklaşık bir asır sonra gelen Şürûnbülâlî de (ö.1069/1659) “bizim zamanımızda efdal olan cemaati tenfire götürmeyecek miktarda kıraat olmasıdır” diyerek gerek İbn Nüceym'in yolunu açmış olduğu hükümden gitmekte gerekse bu durumun fukaha tarafından benimsendiği insanlar nezdinde de kabul gördüğü bu ifadelerden anlaşılabilir. Ayrıca Şürûnbülâlî kıraatin uzunluğundansa cemaatin fazla olmasının efdal olduğunu belirterek meseleyi ta'lil etmek istemiştir.³⁵⁷ Sonraki dönem fukahasında da asıl vurgunun insanlardaki tembellik olduğu bundan dolayı kıraat miktarında azalmaya gidildiği Şürûnbülâlî'nin ifadelerinden anlaşılabilir.

352 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 74.

353 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 74.

354 *el-Bahru'r-râik*'in, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002 baskısında بثلاث آية فصلاً و آية طويلة şeklinde olduğu halde (II, 121), kitabın Dâru'l-ma'rife (II, 74) baskısında بثلاث آية أو آية طويلة şeklindeki baskısının daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilk baskıya göre ibaredeki vav'ın, vav'ı maiyyet (beraberlik manasındaki vav) olup mananın; “üç kısa ve bir uzun ayet okunmalı” şeklinde olması gerekmektedir. Ancak ikinci ibarede atıf harfi olan و ile kullanıldığından dolayı mananın “üç kısa veya bir uzun ayet okunmalı” şeklinde olması gerekmektedir ve doğru olan da bu olsa gerektir. Vallahü a'lemü bi's-savâb.

355 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 121.

356 a.g.mlf, *a.g.e.*, II, 121.

357 Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürûnbülâlî, *Merâkı'l-felâh şerhu Metni Nuri'l-izâh*, 2007, Beyrut; Mektebetü'l-asrıyye, s. 157.

Zeylaî, insanlardaki tembelliği dikkate almadan hatimle kılmanın gerekliliğine işaret ederken, İbn Nüceym meseleye daha farklı açıdan yaklaşmış gözükmektedir. Zeylaî, ibadetlerde gevşekliğe kapı aralamazken, İbn Nüceym ise tembellik sebebiyle namazın tamamının terk edilmesi korkusuyla bu hükmü belirtmiş olabileceği akla ilk gelen şeylerden olup, ayrıca bu örnek iki âlim arasındaki radikal değişim örnekleri arasında görülebilir. İlk dönemden itibaren teravîh namazındaki kıraat miktarının azalmasına insanlardaki gevşeklik ve kesalet neden olarak gösterilmiştir. Bu durum günümüze kadar da devam etmiş, hatta son dönem Osmanlı fakihlerinden Mehmet Zihni Efendi de (ö. 1846-1913) teravîh namazı bahsinde “*salavâtı şerifeden sonraki duayı-yani uzuncasını-cemaat melâl ederse okumaz*” diyerek³⁵⁸ insanlardaki tembelliğin hükümlerin değişmesine etkisine işaret etmiştir denilebilir. Bu değişim örneği, bizim yukarıda teorik kısımda işlediğimiz ve değişimi gerektirecek nedenler arasında saydığımız insanların dini duygularındaki zayıflama kısmının bariz örneklerindedir. Çünkü insanların asr-ı saadetten uzaklaştıkça dini yaşamlarında zayıflama olduğu muhakkaktır. Bu açıdan değişim gerekli olmuş gözükmektedir.

e. İmamlık Ve Ezan Okuma Karşılığında Ücret Alınması

Kişi Kur’an öğretimi, imamlık yapmak ve ezan okuma karşılığında ücret alabilir mi? Meselenin ilk dönemden itibaren fukaha tarafından tartışıldığı ve farklı zamanlarda verilen fetvalarda değişikliğe gidildiği fıkıh kitaplarında gözükmektedir.

İmam Muhammed, “imam ve müezzinin belli ücret alarak bu görevi yapması mekruh mudur”? şeklindeki soruya net bir şekilde “*evet, ben bu ikisine ücret verilmesini mekruh³⁵⁹ olarak görüyorum*” diyerek bu konu hakkında hükmü ifade etmiştir.³⁶⁰ Bu hükmün daha sonraki mezhep imamlarının çoğunda da aynı şekilde belirtildiği görülmektedir. Hatta cemaatin (kavmin), o kişilere para vermesinin gerekli olmadığını, ancak ihtiyaçları olduğu bilindiği durumda yardım kabilinden bu kimselere yardım edilebileceğini belirtmektedir.³⁶¹

358 Mehmet Zihni Efendi, *Ni’meti İslâm*, İstanbul; Dersaadet, 1313, I, 412.

359 Mekruh lafzının mutlak olarak söylenmesi bunun haram olduğunu bildirmektedir. Çünkü İmam Muhammed mekruhu mutlak olarak kullanıldığında bundan haramı kastettiği ifade edilmektedir. Ferhat Koca “Mekruh” *DİA*, XXVIII, 583.

360 Şeybanî, *Kitâbü’l-asl*, I, 120.

361a.g.e. I, 143.

Serahsî, imam ve müezzinin cemaatten ücret istemelerinin mekruh olduğunu belirtmekte, gerekçe olarak da şunları delil olarak getirmektedir. “*Hem imam hem de müezzin bu işi kendileri için yapmaktadırlar. Nasıl olur da kendi nefisleri için yapmış oldukları şey için ücret talebinde bulunabilirler? Ayrıca imam ve müezzin, Hz. Peygamber’in dine davet ve imamette halifeleridir. Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’in [davet yaptığı kavim için] ‘de ki: ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisi dışında bir şey istemiyorum’³⁶² dediğini bildirmektedir. Halife olan kimse halife bırakan kimse gibi olması gereklidir*” diyerek konuyu Kitap ve Sünnet bağlamında temellendirmek istemiştir.³⁶³

Serahsî, sahabeden nakillerle de görüşünü desteklemekte ve iki mühim olayı zikretmektedir. Birincisi; Osman b. Ebi’l-Âs’ın (ö.51/671), “Hz. Peygamber, son döneminde namazları cemaat içerisindeki en zayıfları gözeterek kıldırmam ve ücret olmaksızın müezzin tutmam hususunda beni sorumlu tuttu” dediğini nakletmektedir. İkincisi; Hz. Ömer’e seni Allah için seviyorum diyen bir adama, Hz. Ömer’in ben de sana Allah için buğz ediyorum dediğini, o kişi, ey Ömer niçin böyle söylüyorsun? dediğinde; Hz. Ömer’in, duydum ki sen ezan okumaktan dolayı ücret alıyormuşsun dediğini nakletmektedir.³⁶⁴ Ezan okumak mukabilinde ücret almak bu derece menfur bir iş olmasaydı, Hz. Ömer’in nefretinin Allah sebebiyle olduğunu söylemesi düşünülemezdi. Dolayısıyla Hz. Ömer’in bu sözü, ücret karşılığında ezan okuyan kişiye nefret edilebileceğini belirtmektedir.

Serahsî de imam ve müezzinin ücret almasının mekruh olduğunu belirtmekte, ancak peygamberlerin hediye kabul ettiklerini bu kişilerinde onların yerine kaim olmaları hasebiyle bu kişilere de hediye verilebileceğini ifade etmektedir.³⁶⁵

Kâsânî, kişinin ezan ve ikamet hususunda ücret alamayacağını, çünkü bunların taat olduğunu, taat üzerine de kiralama olmayacağını ve bundan dolayı ücret almanın caiz olmadığını belirtmektedir.³⁶⁶

362 Şûrâ 42/23.

363 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 140.

364 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 140.

365 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 140.

366 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, I, 152.

Kâdîhân diye meşhur Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen el-Özkendî (ö.592/1196), imam ve müezzinin imamet ve müezzinlikten dolayı ücret almasının caiz olmadığı ancak ihtiyacı olduğu bilirse bunlara bir şeyler toplayıp verilmesi gerektiğini ve bunun ücret sayılmayacağını belirtmektedir.³⁶⁷

Sadru's-Şehîd, konuyu "İcare" bahsinde ele almakta, konuyla alakalı olarak da şunları belirtmektedir; "müezzinlik ve imamlık için bir kimsenin kiralanması caiz değildir. Çünkü ezan ve imamlıktan maksat, namazı cemaatle eda etmektir bu ise hem ecîr hem de müste'cîr için hâsıl olduğundan dolayı caiz değildir".³⁶⁸ Ebü Bekr el-Haddâdî de (ö.800/1398), müezzinin ezan okumak için ücret almasının mekruh olduğunu belirtmektedir.³⁶⁹

Zeylaî, *Kenzü'd-dekâik* müellifi Neseî'nin "hayvan çekme, ezan, imamet, hac, Kur'an ve fıkıh öğretimi için ücret almak caiz değildir"³⁷⁰ sözünü açıklarken İmam Şafî'nin itirazı olsa da mezkûr şeyler için ücret almanın caiz olmadığını belirterek Hanefîler için delil olan Osman b. Ebi'l-Âs'ın hadisini zikretmektedir.³⁷¹ Zeylaî, ezanda kurbet manası bulunduğunu bundan dolayı bunu yapan kişinin ücret alamayacağını belirtmektedir. Daha sonra Neseî, Kur'an öğretimi için adam tutulup ücret verilebileceğini ifade etmekte, Zeylaî ise bunun sonraki dönem fukahanın görüşü olduğunu, sebebinin de; insanların Kur'an eğitimini terk etmeleri, hafızalardan Kur'an'ın gitme korkusu ve insanları bu işe teşvik etmeyi gerekçe göstererek buna cevaz verildiğini *ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyür edebileceğini* belirtmektedir.³⁷²

Mısır coğrafyasında yaşamış ve orada vefat etmiş olan *Fethü'l-kadîr* müellifi İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) da ezan okumak için ücret alınamayacağını ancak cemaatin o kimsenin ihtiyacı olduğunu bilmeleri halinde her vakit için bir şeyler toplayıp

367 Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen el-Özkendî el-Fergânî (Kâdîhân), *Fetâvâyı Kâdîhân*(Fetâvâyı Hindiyye Hamişinde), Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1310, I, 78.

368 İbn Mâze (Sadru's-Şehid), *el-Muhîtü'l-burhânî*, VII, 480.

369 Ebü Bekr el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-neyyire*, Pakistan; Mektebetü hakkâniyye, ts, I, 53.

370 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 124.

371 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 124.

372 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 124-125.

vermelerinin hasen ve o kimseyi hoşnut etmek olacağını bildirmektedir.³⁷³ İbnü'l-Hümâm, fetvanın ezan okumaktan dolayı bir şey alınmaması şeklinde olduğu halde, okuyan kimseye hediye verilmesinin de uygun olduğunu [بندغي] kaydıyla belirtmektedir.³⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, son olarak da “ücret almasının evla olduğu” hususunda fetva vererek müezzinliğin faziletleri hakkında varit olan hadisleri nakletmektedir.³⁷⁵ Bu dönemden itibaren yani dokuzuncu asrın başlarında hükümde bir değişime ve verilen fetvalarda bir dönüşüme gidildiği görülmektedir.

İbn Nüceym, İbnü'l-Hümâm'dan yukarıda zikredilen şeyleri zikretmekte, daha sonra da kendi görüşünü; “*bizim zamanımızda fetvada tercih edilen görüş imam, müezzin ve muallimin ücret almasının caiz olmasıdır*”³⁷⁶ diyerek belirtmektedir. İbn Nüceym'in kendinden önceki ulemanın verdiği fetvanın kendi zamanlarında olup, durumun değişmesini gözeterek yeni ve daha farklı bir yoruma gittiği, Zeylaî'nin ezan ve imamet mukabilinde ücret alınmasına şiddetle karşı olduğu görülürken, İbn Nüceym'in bu ücretin caiz, İbnü'l-Hümâm'dan nakille “evla” olduğunu belirttiği görülmektedir.³⁷⁷ İbn Nüceym'in, bu yönüyle kendisinden sonraki ulemaya etki edip fetvanın yeni bir şekil alması ve yerleşmesinde etkili olduğu, ayrıca sonraki ulemanın meselenin tahlilinde kendisinden istifade ettiği de görülmektedir.³⁷⁸ İbn Nüceym, bu meseleyle yakından alakalı olması nedeniyle *Fetâvây-i Kâdihân*'dan nakille bir ayırım yapmakta müezzinin namaz vakitlerini bilmeyen bir kimse olması durumunda hadislerde belirtilen sevaba nail olamayacağını aksi durumda ise ecre nail olacağını belirtmektedir.³⁷⁹

İbn Nüceym'in kardeşi Sirâcüddîn Ömer İbn Nüceym, ücret karşılığında ezan okuma hususunda mütekkaddimîn ulemanın cevaz vermediğini ancak müteahhirin ulemanın bunu caiz gördüğünü belirtmekte ve abisi Zeynüddîn İbn Nüceym ve İbnü'l-Hümâm'dan yukarıda belirtilen nakilleri yapmaktadır.³⁸⁰ Bu yönüyle Sirâcüddîn İbn

373 Kemaleddîn Muhammed b. Abdulvahid (İbnü'l-Hümam), *Fethü'l-kadîr*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1315, I, 172.

374 İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-kadîr*, I, 172.

375 İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-kadîr*, I, 172.

376 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 268.

377 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 268.

378 Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I, 179.

379 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 268.

380 Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik*, I, 179.

Nüceym'in de ezan okuma karşılığında ücret alınabileceği yönünde görüşü olduğu belirtilebilir.

Yine Mısır coğrafyasında yaşamış ve mezkûr zevat içerisinde en son vefat eden kişi olan Molla Aliyyü'l-kârî, bu hususta nehy edici tarzda varit olan Osman b. Ebi'l-Âs hadisini zikretmekte ve ezan okumak karşılığında ücret almanın caiz olmadığını belirtmektedir. Çünkü bunun (اجرة علي الطاعة) ibadet için ücret olduğunu, bundan dolayı da kişinin ücret almasının caiz olmadığını belirtmektedir.

Fakat daha sonra müellif; “bizim zamanımızda insanların bunlara ihtiyacı olması ve din işlerinde gevşeklik zuhur ettiğinden dolayı müteahhirun âlimler imamet, müezzinlik, hac, Kur'an ve fıkıh öğreticiliği karşılığında ücret için cevaz vermişlerdir” demekte, fetvanın da bu vecihle olduğunu belirtmektedir.³⁸¹

f. Kadınların Yüzünün Örtülüp Örtülmemesi

Hür kadınların yüzünün avret olup olmaması hususu ulema arasında ilk dönemden itibaren tartışılmış, konu hakkında genel bir kabul olmakla beraber son dönemde farklı görüşler belirtilmiştir.

İmam Muhammed, bir kimsenin mahrem olmayan hür kadınların yüz ve elleri (avuç) hariç başka bir yerine bakılamayacağını belirtmektedir.³⁸² İmam Muhammed, Bu görüşün aynı zamanda İmam-ı Azam'ın görüşü olduğunu da söylemektedir. Gerekçelendirmeyi ise Nur suresinin 31. ayetiyle yapmaktadır. Ayette “*Mü'min kadınlara söyle gözlerini harama bakmaktan korusunlar, namus ve iffetlerini muhafaza etsinler. Görünen kısımlar müstesna olmak üzere ziynetlerini teşhir etmesinler.*”³⁸³ İmam Muhammed, ayetteki *الا ما ظهر منها* lafzını müfessirlerin yüzdeki sürme ve eldeki yüzük olarak tefsir ettiklerini ve bu iki ziynete ruhsat verdiklerini belirtmektedir.³⁸⁴ Yüze bakarken de şehvetin olmaması gerektiğini, eğer şehvet bulunursa bu durumda bakmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.³⁸⁵

381 Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 211.

382 Şeybanî, *Kitâbü'l-asl*, II, 235.

383 en-Nûr, 24/31.

384 Şeybanî, *Kitâbü'l-asl*, II, 236.

385a.g.e. II, 236.

Kudûrî (ö.428/1037) hür kadınların yüz ve ellerinin avret olduğunu dolayısıyla örtülmesi gerektiğini söylemektedir. el-Meydânî (ö.1298/1881) ise ellerin hem içi hem dışının örtülmesi gerekmektedir diye nakletmektedir.³⁸⁶ el-Meydânî, Kudûrî'nin kadınların yüz ve ellerini sayıp ayaklarını saymamasının³⁸⁷ kadınların ayaklarının açıkça avret olduğunu bildirdiğini ancak ulema arasında ihtilaf olduğunu ve ayakların avret olmayıp bunun en sahih görüş olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁸ *el-Kitâb*'ın diğer bir şerhi olan *el-Cevheretü'n-neyyire* bu hususla alakalı “bakma ve dokunma hususunda avret, namaz ve yürüme hususunda ise avret olmadığı” yönünde bir ayrıma gitmekte,³⁸⁹ el-Meydânî de *el-Cevhere*'deki bu ayrımı nakletmekle görüşünün sanki bu yönde olduğunu iş'âr etmektedir.³⁹⁰

Serahsî, kölenin hanımefendisine bakma hususunda ecnebi (yabancı) gibi olduğunu ancak yüzü ve ellerinin bundan istisna olduğunu bildirmektedir.³⁹¹ Bundan anlaşılan yüzün o dönemde de örtülmesi gerektiği yönünde herhangi bir vurgunun olmadığı görülmektedir.

Merğînânî, kadının bütün vücudunun avret olup el ve yüzünün bundan müstesna olduğunu belirtmekte, buna delil olarak Hz. Peygamber'in “kadın avrettir”³⁹² hadisini delil getirmektedir.³⁹³ Gerekçe olarak da bu iki uzvun devamlı surette açık olmasıyla tevîl etmektedir.³⁹⁴

Kasânî, de kadının vücudunun avret olduğunu ancak el ve yüzün avret olmayıp bakılabileceğini ifade etmektedir. Görüşünü temellendirdiği referanslar ise Hz. Aişe'den

386 Abdülğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, İst; Mektebetü'l-Mahmudiye, ts. I, 65.

387 Yukarıda kaynak olarak kullanılan kitabın baskısında Kudûrî'nin metninde لا ile yapılan istisnadan sonra قديمها lafzının yanlış olup metinde olmaması gerektiği belirtilmelidir. Çünkü gerek şerhin anlatımı gerekse el-Cevheratü'n-neyyire'deki baskıda قديمها lafzı bulunmamaktadır. Kitabın diğer baskılarında da aynı yanlış bulunmaktadır. (Örneğin bkz; *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb* Mektebetü'l-ilmîyye ts, I, 62). Ancak *el-Lübâb* üzerine son dönemde titiz bir çalışma örneği olan Prof. Dr. Said Bektaş'ın çalışmasında metin doğru olarak verilmiştir. bkz; *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2010, II, 131.

388 el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 65.

389 Ebû Bekr el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-neyyire*, Pakistan; Mektebetü hakkâniyye, ts, I, 54-55.

390 el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 65.

391 Serahsî, X, 157; IV, 7.

392 Bedreddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebi Dâvud*, Riyad; Mektebetü Rüşd, 1999, III, 173.

393 Burhaneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi) Pakistan; 1997, I, 289-290.

394 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), I, 289-290.

(ö.58/678) nakledilen “ey Aişe kadın adet görme çağına ulaştığında onun sadece elleri ve yüzü gözükebilir” hadisidir.³⁹⁵

Zeylaî de aynı şekilde el ve yüz hariç kadının bütün bedeninin avret olduğunu belirtmekte, Nûr suresinin ayetini de buna delil getirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in veda haccında ihramlı bir kadını eldiven ve nikap (peçe) giymekten men ettiğini eğer yüz ve ellerin örtülmesi gereken bir yer olsaydı Hz. Peygamber’in bunu örtmekten men etmeyeceğini belirtmektedir.³⁹⁶ Bunun hac ile alakalı olduğu düşünülebilirse de, bu pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü hüküm sadece bu zaman dilimine özel olmuş olsaydı Hz. Peygamber’in bunu belirtmiş olması gerekirdi. Böyle bir şey olmadığından bu hükmün tüm zamanlar için olduğu aşikâr olmaktadır. Yani yüz ve ellerin avretten sayılmayıp açık olabileceği belirtilmiştir.

İbn Nüceym bu hususta selef ulemayla aynı hususları zikretmekle beraber kadının yüzüne şehvet olmaksızın bakılabileceğini selefin belirtmiş olduğu deliller ile birlikte zikretmektedir. İbn Nüceym kadınların yüzüne bakma cevazında illetin “şehvetin olmaması” olduğunu belirtmekte eğer şehvet bulunursa bu durumda bakmanın haram olacağını ifade etmektedir.³⁹⁷ Daha sonra İbn Nüceym *bizim zamanımızda* fitne yayıldığından dolayı genç kadınların erkekler içerisinde yüzünü açmalarından men olunacağını belirtmekte ve bunu hocalarının da görüşü olarak nakletmektedir.³⁹⁸

Genç kadınların yüzlerinin avret olup fitne endişesiyle yüzlerini örtmeleri gerektiğini Sirâcüddin İbn Nüceym de belirtmektedir.³⁹⁹ Bu açıdan İbn Nüceym’in belirtmiş olduğu fetvanın belirli bir yaygınlığa eriştiği düşünülebilir.

Zeylaî, kadınların yüzlerinin açık olması hususunda nasları selef âlimleri çizgisinde yorumlamış ve kadınların yüzlerinin açık olabileceğini belirtmiştir. İbn Nüceym ise değişen toplumsal yapıyı göz önüne alarak selef ulemanın belirtmiş olduğu fetvada değişikliğe gitmiş ve kendi zaviyesinden toplumu fesada götürmeyecek hükmü belirtmiştir.

395 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, V, 123.

396 Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 96.

397 Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 284.

398 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 284.

399 Sirâcüddin İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-Fâik*, I, 179.

g. Ru'yet-i Hilal

Hilalin görülmesi ilk dönemden itibaren İslam ümmeti için bir problem teşkil etmiş ve bu sorun için gerekli tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de "*sana hilalleri soruyorlar. De ki; Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir*"⁴⁰⁰ buyrulur ve bu meseleye temas edilmiştir. Hilalin periyodik hareketleri ilk devirlerden itibaren hesap için kullanılmış⁴⁰¹ ve insanlar bu periyodik hareketlerle kamerî takvim oluşturup seneyi aya, haftaya ve güne bölmüşler.

Hilalin, özellikle ramazan ayı için büyük ehemmiyeti bulunmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "*sizden her kim ramazan ayına şahitlik ederse (ulaşırsa) ramazan orucunu tutsun*"⁴⁰² buyrulur ve ramazan ayının başlangıcı ve bitişinde hilalin görülmesi istenmiştir. Bu açıdan Hz. Peygamber صوموا لرؤيته وأفطروا "*hilali gördüğünüzde oruç tutunuz yine onu gördüğünüzde iftar ediniz. Eğer size hava kapalı olursa Şaban ayını otuza tamamlayınız*" buyurmuş⁴⁰³ ve bu mesele hakkında temel ölçüt koymuştur. Ulema ru'yet-i hilal (hilalin görülmesi) hususunda titiz davranmış havanın açık veya kapalı olması durumlarında şahitlerin durumlarını değerlendirmişlerdir.

İmam Muhammed (ö.189/805), bulunduğu şehirde olmayıp farklı bir şehirden gelen kimsenin "hilali gördüm" diye haber vermesinin delil olup bu haberle ramazan orucunun başlamış olacağını belirtmektedir. İmam Muhammed buna, Hz. Peygamber'e şehir dışından gelen bir 'arâbînin hilali gördüm demesiyle Hz. Peygamberin insanlara oruç tutmalarını emretmiş olmasını gerekçe olarak göstermektedir.⁴⁰⁴ Ancak İmam Muhammed şehirde bulunup da gökyüzünde (hilalin görülmesini engelleyecek) bir illet yoksa bu kimsenin hilali görme şahitliğinin kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Fakat gökyüzünde bir illet olup, kişi "*ben hilali bulutların arasında gördüm*" dese, ayrıca bu kişi o şehre dışarıdan gelmişse veya sözüne güvenilen birisiyse bu durumda o kimsenin şahitliği kabul edilir ve Müslümanların oruç tutması gerekir demektedir.⁴⁰⁵

400 el-Bakara 2/189.

401 İrfan Yücel, "Hilal" *DİA*, XVIII, 2.

402 Bakara 2/184.

403 Buhârî, Kitâbu's-savm, 11, Müslim Kitâbu's-siyâm, 2.

404 Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, II, 201.

405 Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, II, 201.

Serahsî, bu hususta gökyüzünün açık ve haber veren kimsenin de o belde halkından olması durumunda tek kişinin vermiş olduğu haberin kâdı tarafından reddedileceğini belirtir. Fakat gökyüzünün kapalı, muhbirin o beldeye dışarıdan gelmesi veya muhbirin yüksek bir yerde bulunan bir kimse olması durumunda Hanefilerce bu kişinin vermiş olduğu haberin tasdik edileceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁶ İmam Şafî'nin ise iki görüşünden birinin Hanefilerin hilafına olduğunu belirten Serahsî, İmam Şafî'nin görüşünün nedenini şöyle açıklamaktadır: “gökyüzünde hilalin görülmesini engelleyecek bir bulut (illet) olması durumunda yalan töhmetinin bulunduğu zahirdir. Çünkü bulut ru'yeti engellemektedir. Gökyüzünde herhangi bir illet olmadığı zaman ru'yeti haber veren kimsenin sözü kabul edilmiyorsa, gökyüzünde illet olduğunda haber verenin sözünün kabul edilmemesi daha da evladır” diyerek İmam Şafî'nin gerekçeli görüşünü nakletmekte, Hanefilerin ise bu hususta hadise dayandıklarını ifade etmektedir.⁴⁰⁷

Semerkindî (ö.539/1145), gökyüzünün açık olması durumunda tevatür derecesine ulaşmadığı sürece bir veya iki kişinin hilali görmesinin kabul edilmeyeceğini, farklı bölgelerden büyük bir çoğunluğun görmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁸

Kâsânî (ö.587/1191), gökyüzü açık olduğu zaman hilalin görülmesi hususunda kâdı olan kimsede kendisiyle ilm-i yakın hâsıl olacak derecede kişinin haber vermesi gerektiğini belirtmekte, bu hususta tek kişinin sözünün kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁹

el-Hidâye müellifi Merğînânî (593/1197), ru'yetü hilal meselesinde gökyüzünün kapalı olması durumunda kadın, erkek, hür veya köle farkı olmaksızın adil olan tek kişinin şahitliğinin kabul edilebileceğini belirtmiştir.⁴¹⁰ Merğînânî, ru'yet-i hilalin dini bir iş olup, bunu tek kişinin haber vermiş olduğu hadise benzetmekte ayrıca haber veren kimsenin adil olmasına vurgu yapmakta ve fasık olan kimselerin dini işler hususunda

406 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 64.

407 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 64.

408 Alauddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukâha*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1984, I, 345-346.

409 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, II, 80.

410 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), II, 249-250.

vermiş olduğu bilgiye itimat edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁴¹¹ Ancak gökyüzünde herhangi bir illet olmazsa bu durumda büyük bir kalabalık (جمع كثير) denilecek miktarda bir insan topluluğunun görmesi gerektiğini ifade eder. Merğînânî, جمع كثير denilen miktarın, Ebû Yusuf'un kasâmeye kıyasla 50 kişi olduğu rivayetini zikretmekte ayrıca bu miktarın bir mahalle halkından da olabileceğini ifade etmektedir.⁴¹²

Zeylaî (ö.743/1343), gökyüzünün kapalı olması ve hilalin de görüldü diye haber verilmesi durumunda İmam Muhammed'in bu şehadetin kabul edileceğini, Ebû Hanîfe'nin ise ihtiyat olarak bu şehadetin kabul olunmayacağını söylediğini belirtmektedir.⁴¹³

Zeylaî, bunun dini bir haber olduğunu, bu haberde şehadet lafızlarının şart koşulmayıp sair haberler gibi fazla bir adede ihtiyacı olmadığını belirtmekte, Hz. Peygamber'in, tek bir kişinin haberiyle Bilal'e يَا بِلَالُ أَدِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا “ey Bilal insanlara ilan et, yarın oruç tutsunlar” sözünün de tek kişinin haberiyle oruca başlanabileceği destekler mahiyette olduğunu söylemektedir. Zeylaî, İmam Muhammed'in görüşünün delilini serdetmekte ve delil hususunda tek kişinin örneğini; “ebenin şehadetiyle nesebin sabit olduğunu” belirtmekte, dolayısıyla rü'yet-i hilal meselesinde tek kişinin şehadetinin de kabul edilebileceğini ifade etmektedir.⁴¹⁴

Zeylaî, havanın açık olması durumunda Neseffî'nin وَإِلَّا فَجَمْعٌ عَظِيمٌ sözünü şöyle açıklar: “eğer gökyüzü açık olursa bu durumda kendisiyle ilm-i yakın hâsıl olacak derecede kimsenin şehadetinin olması gereklidir. Aksi durum hatayı vehmettirir ki bu durumda da bu haber hususunda tevakkuf (durup araştırmak) gereklidir” demektedir.⁴¹⁵ Zeylaî, şahitlerin sayısı hususunda Ebû Yusuf'un görüşünü, yine miktar hususunda “mahalle sakinleri miktarı” görüşünü ve Halef b. Eyyüb'ten de 500 kişi olmalı naklini yapmaktadır.⁴¹⁶ Bunun yanında Zeylaî, Tahtavî'den de delil getirerek şehre dışarıdan gelen kimsenin gökyüzünde illet olsa bile şehadetinin kabul edileceğini ifade etmekte ve

411 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), II, 250.

412 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), II, 251.

413 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 320.

414 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 320.

415 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 320.

416 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 321.

bunu şehirde hilalin görülmesini engelleyecek toz veya duman gibi sair illetlerin şehir dışında daha az olduğuna dikkat çekmektedir.⁴¹⁷

İbn Nüceym, Neseffî'nin *وَإِلَّا فَجَمْعٌ عَظِيمٌ* sözünün şerhinde “eğer semada bir engel yoksa büyük bir çoğunluğun haber vermesi şart koşulur” demektedir ve Zeylaî'ye nispetle haberin ilm-i yakın değil de zann-ı galip ifade etmesiyle bu rü'yetin yeterli olacağını belirtmektedir.⁴¹⁸ Yine İbn Nüceym, *فَجَمْعٌ عَظِيمٌ* sözünün açıklamasında Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanife'den gökyüzünde ister illet olsun ister olmasın ramazan hilalinde olduğu gibi iki kişinin şahadetinin yeterli olacağı rivayetini kaydeder.⁴¹⁹ Bu sözle İbn Nüceym, az sonra belirteceğimiz görüşüne dayanak bulmak istemekte ve *وَيَنْبَغِي الْعَمَلُ عَلَيْهَا فِي زَمَانِنَا لِأَنَّ* “bizim zamanımızda kendisiyle amel edilmesi gereken şey, (hilalin görülmesi hususunda) iki şahitle amel edilmesidir. Çünkü insanlar hilali gözetleme hususunda tembelleştiler” demektedir.⁴²⁰ İbn Nüceym, hicri 955 yılında az bir grubun hilali görmesi ve oruca başlamaları diğer bir grubun ise bunu reddetmeleri sebebiyle insanların iki fırkaya ayrıldıklarını haber vermektedir.

Buna benzer bir hadiseyi de İbn Hacer 849/1446 yılı olayları arasında *İnbâu'l-ğumr*'da zikretmekte ve insanların hilalin sabit olup olmaması nedeniyle ihtilafa düştüklerini⁴²¹ ayrıca yine bu sebepten dolayı hâkimin hilali gözetleyecek kimseler göndererek bu hususta ihtilafı gidermeye çalıştığını da belirtmektedir.⁴²²

Görüldüğü gibi İbn Nüceym amme maslahatı gözeterek o güne kadar yerleşik olan hükümden farklı bir sonuca ulaşmış ve bugün dahi kendisiyle amel edilmesi daha elverişli olan bir hükümü ifade etmiştir. İbn Nüceym, bu yönüyle sadece Zeylaî'ye değil sıraladığımız gibi kendisi öncesi mezhep içerisinde otorite olan ulemanın hepsinin vermiş olduğu bir hükme muhalefet etmiştir. Her ne kadar İmam-ı Azam'dan bu konuda rivayet olsa da, kadim ulema bu görüşü tercih etmemiş, İbn Nüceym, kendisi de bunu dile getirmiş “bu görüşü meşayihden tercih eden kimse görmedim” diyerek⁴²³ konuya

417 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 321.

418 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 288.

419 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 289.

420 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 289.

421 İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumrbi ebnâi'l-u'mr*, IX, 164.

422 İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumrbi ebnâi'l-u'mr*, IX, 238.

423 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 289.

işaret etmiş ve verdiği hüküm daha sonra ulema tarafından genel kabul görmüştür.⁴²⁴ Değişimin (tegayyürün) sebebi ise bizzat İbn Nüceym tarafından dile getirilmiş, gerekçe olarak insanların tembelliği gösterilmiştir. Bu değişim örneği Zeylaî ve İbn Nüceym arasında hatta İbn Nüceym ve öncesindeki ulemaya göre çok keskin bir kırılma noktası olarak gözükmektedir. Çünkü selef ulema ru'yet-i hilal hususunda açık havada cem'i azimin (çok büyük kalabalık) şهادeti gerekli derken, İbn Nüceym'in bunu iki kişiye indirgemesi ve daha sonrasındaki âlimler tarafından da bunun kabul görmesi mezhep içerisindeki değişimin zirve örneklerinden sayılabilir.

II. MUÂMELÂT

a. İcâre

Bu kısımda müste'cir yapmış olduğu işi tamamlamadan önce yapmış olduğu miktar kadarını alabilir mi? Yoksa işi tamamen bitirdiğinde belirlenen ücreti almalı konusu işlenecek, Zeylaî ve İbn Nüceym arasındaki durum farklılığına ve toplumda oluşan yeni örfte dikkat çekilecektir.

Zeylaî, Neseffî'nin *وَالْقَصَارِ وَالْخَيْاطِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ عَمَلِهِمْ طَلَبُ الْأَجْرِ كُلَّ يَوْمٍ* “*terzi ve çamaşırcı işlerini tamamladıktan sonra ücretlerini her gün isteyip alabilirler*” sözlerini açıklarken İmam-ı Azam'ın ilk önceleri terzi ve çamaşırcının belirlenen işi tam olarak yapmadıkları sürece ücretlerini alamayacağını ancak daha sonra bu görüşten rücu ederek müste'cirin yapmış olduğu iş kadar ücret alabileceğine hükmettiğini ifade etmektedir. Örneğin belirli bir müddet karşılığında bir ev veya arazi veyahut belirli bir mesafeye götürmesi için bir hayvan kiralandığında akitle belirlenen menfaatin tamamlanmadığı durumlarda, tamamlanan miktarın ücretinin alınmasının caiz olduğunu belirtmiştir.⁴²⁵ Zeylaî, çamaşırcı ve terzinin de işini tamamlamaksızın ücret alamayacağını belirttikten sonra selef ulemadan nakillerle farklı bir görüşe de yer vermektedir. Buna göre terzi mü'cirin evinde elbisenin bir kısmını dikse ve daha sonra bu elbise çalınsa bu durumda terzi yapmış olduğu amel kadar ücret talep edebilecektir. Buna delil olarak İmam Muhammed'in *el-Asl*'inde geçen şu örneği zikretmektedir: Bir kimse bir duvar yaptırmak için bir usta tutsa, usta duvarın bir kısmını yaptıktan sonra

424 İrfan Yücel, “Hilal”, *DİA*, XVIII, 4.

425 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 109.

duvar yıkılsa bu durumda usta yapmış olduğu iş (amel) kadar ücretini alabilecektir. Zeylaî bu noktadan hareketle terzinin de aynı konumda olduğunu düşünmekte, onun da yapmış olduğu iş kadar ücreti talep edebileceğini belirtmektedir.⁴²⁶ Zeylaî buna benzer bir örneği Serahsî'nin verdiğini belirtmekte ve bunu da ayrı bir dayanak olarak zikretmektedir. Serahsî bu hususta “Terzi bugün yarısını yarın da diğer yarısını bir dirheme dikmek üzere bir kimseyle anlaşsa bugün dikmiş olduğu şey karşılığında yarım dirhem alabilir” diyerek meseleyi ifade etmektedir.⁴²⁷

Zeylaî, yukarıdaki meselede yapılan malın teslim edilmeden çalınması durumunda karşı tarafın zarar göreceği şeklindeki muhtemel bir itiraza karşı şunları belirtmektedir: Müste'cire bir evin veyahut belirli bir mesafeye götürmesi için bir hayvanın kiralanmasıyla belirlenen mesafeye gidilmekle veya evin o kimseye verilmesiyle teslim gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde “terzi dikme işini müste'cirin evinde yaparsa bu durumda hakiki anlamdaki teslim gerek yoktur. Çünkü ev müste'cirin olup, bu noktada terzinin bir şey yapmasına ihtiyaç yoktur. Sadece işini yapmakla bu durumda görevini yerine getirmiş olup ücreti almayı hak edeceğini” belirtmektedir.⁴²⁸

İbn Nüceym, bu bahiste Neseffî'nin sözlerini açıklarken ecîr işin bir kısmını yaptıktan sonra ücretin tamamını hak edemeyeceğini belirtmektedir. İbn Nüceym, Neseffî'nin *وَالْقَصَارِ وَالْخَيَّاطِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ عَمَلِهِ* şeklindeki sözünün mutlak olduğunu dolayısıyla terziyi de kapsadığını belirtmektedir. Hatta terzi işini müste'cirin evinde bile yapsa işi tamamlamadığı sürece bu işin ücretini alamayacağını ifade etmektedir.⁴²⁹ İbn Nüceym bu sözleriyle Zeylaî'nin belirtmiş olduğu hükümden farklı bir hüküm vermiş bunu da *el-Hidâye* müellifi Merğînânî'nin bu şekilde fetva verdiğini söyleyerek destekleme yoluna gitmiştir.⁴³⁰ Merğînânî ise bu hususta şunları ifade etmektedir: “Çamaşırcı ve terzinin işlerini bitirmeksizin ücret talep etme hakkı bulunmamaktadır. Çünkü belirlenen işin bir kısmını yapmakla kendisinden faydalanılacak bir durum hâsıl

426 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 109.

427 Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 63.

428 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 109.

429 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 301.

430 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 301.

olmaz. Dolayısıyla bundan dolayı ücret gerekmez. Aynı şekilde terzi müste'cirinevinde işini yapsa tamamen bitirmediği sürece ücreti hak edemez.”⁴³¹

Zeylaî ve İbn Nüceym Mısır'da yaşamakla birlikte, ilkinin Serahsî'nin görüşünü, ikincinin ise Merğînânî'nin görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Bunda etkili olan şeyin zaman ve toplum farklılığı olduğu ifade edilebilir. İbn Nüceym konuyla alakalı bu söylediklerine ek olarak o günkü toplumda bulunan diğer bir örfte de işaret etmekte; “*Fetâvâyı Zâhiriyye*’de⁴³² iplik ve iğne terziye ait yani bu ikisini onun karşılaması gerekir denilmekte ancak şimdi *bizim zamanımızdaki örfte* iplik müşteriye iğne ise terziye aittir” diyerek kendi dönemindeki değişen örf ve uygulamayı belirtmektedir.

İbn Nüceym'in belirtmiş olduğu hükmün daha sonra da benimsendiği görülmektedir. *Mecmeu'l-Enhur* müellifi Şeyhizâde (ö.1078/1667) de aynı şeyleri ifade etmekte ve “*terzi bir elbise dikse, elbisenin sahibi elbiseyi almadan önce adamın birisi elbiseyi yırtsa bu durumda terzi herhangi bir ücret alamaz*” demektedir. Sebep olarak da “*إذ قبله لا ينتفع بالبيع فلا استحقاق للأجر*” “belirlenen işi tamamlamadan önce işin yapılan kısmıyla herhangi bir fayda olmayacağından ücreti hak etmiş sayılmaz”⁴³³ diyerek makul olan gerekçeyi belirtmektedir.

b. Lukata

İslam hukukunda lukata için belirli hükümler bulunmaktadır. Fukaha, lukata için “*yere atılmış mal*” şeklinde tarif yaparken,⁴³⁴ Cürçânî ise (ö.816/1413) “*yerde olup sahibi bilinmeyen mal*” şeklinde bir tarif yapmaktadır.⁴³⁵ Bu malı bulana ise mültekit denilmektedir.⁴³⁶

431 Burhaneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi) Pakistan; 1997, VI, 274-5.

432 Fetâvâyı Zâhiriyye, Zahiruddîn Ebû Berkr Muhammed b. Ahmed el-Kâdî el-Hanefî tarafından kaleme alınmıştır. 619/1223 tarihinde vefat etmiştir. Kitabın vakıât ve nevâzil hakkında kaleme alındığı ve mütekaddimin ulemanın kitaplarını içerdiği ayrıca müteahhir ulemanın kendisinden yoksun kalamayacağı bir kitap olarak zikredilmektedir. Kâtip Çelebî (Hacı Halife), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-kütübi ve'l-fîmûn*, Beyrut; Dâru ihyâit'-tûrâsî'l-arabî, ts. II, 1226.

433 Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde, *Mecmeu'l-Enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, III, 516-7.

434 Ebû Hafs Ömer b. Muhammeden-Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012, s. 166; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 161; Meydânî, *el-Lübâb*, (thk; Said Bektaş), Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2010, III, 513.

435 el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 193.

436 Saffet Köse, “Lakî” *DİA*, XXVII, 68.

İmam Muhammed, *Kitâbu'l-lükata* bölümünde kişi; “koyun, inek, deve, eşek veya katır bulup tutsa ve bunlara harcamada bulunsa, daha sonra bu hayvanların sahibi o malın sahibi olduğunu belgeleyen bir beyyine ile gelse; mültekıt, yapmış olduğu harcamayı alabilir mi? ” sorusuna “hayır” cevabını vermektedir. Bunun sebebini ise; harcamayı sultanın (yetkili makamın) izni olmaksızın yapmasıyla gerekçelendirmektedir. Ancak lukatayı, kâdıya götürüp bulduğunu belgelerse kâdı, ne kadar tutacağını ve ne kadar harcama yapacağını söylerse bu durumda lukatanın sahibi geldiğinde harcamış olduğu miktarı mal sahibinden tahsil edebileceğini belirtmektedir.⁴³⁷ İmam Muhammed’in bu ifadelerinden lukata hükmünde olan hayvanların alınabileceği anlaşılmaktadır.

İmam Serahsî de, İmam Muhammed’in belirtmiş olduğu şeyleri belirttiği gibi,⁴³⁸ kaybolan develerin bulunması durumunda tutulmasının mı yoksa salıverilmesinin mi evla olduğu konusunda İmam Mâlik’ten nakledilen meşhur hadisi zikretmektedir.⁴³⁹ Hadiste kaybolan develeri tutup tutmama hususunda sorulan soruya Hz. Peygamber’in kızarak; “ne işin var onunla, onun ayakları ve karnı var, sahibine dönünceye kadar suyunu içip ağaçlardan (bitkilerden) yiyebilir”⁴⁴⁰ buyurduğu belirtilmekte ve İmam Malik’in kendi zamanının salahından dolayı “*terkinin evla olduğunu*” bildirdiği rivayet edilmektedir.⁴⁴¹ Ancak Serahsî, “*bizim zamanımızda o hayvana hain bir elin uzanmasından emin olunamayacağı ve o hayvanı tutmak onu yaşatmak olacağından dolayı tutmak evladır*” diyerek bu konudaki hükmünü belirtmiştir.⁴⁴²

Kâsânî, lukata için hükmün duruma göre farklılaşacağını, kimi zaman mendup, kimi zaman mubah kimi zaman ise haram olacağını belirtmektedir. Kâsânî, o malın zayi’ olmasından korkulduğunda alınmasının mendup olduğunu çünkü bunda Müslümanların mallarını ihya etmek manası olduğunu belirtmektedir.⁴⁴³ Almanın mubah olma şartı ise o malın zayi’ olma korkusunun bulunmamasıdır. Haram olması ise

437 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, IX, 507.

438 Serahsî, IX, 9.

439 Serahsî, IX, 10-1.

440 Ahmet b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed*, thk; Şuayb Arnaut, XVIII, 283.

441 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 11.

442 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 11.

443 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, VI, 200.

kişinin, o malı kendi nefsi için almasıdır. Sahibinin izni olmaksızın o malı kendisi için almak gasp sayılacağından bunun haram olduğu belirtilmiştir.⁴⁴⁴

Zeylaî, Neseffî'nin (وضح التقاط البهيمه) sözünü يجوز التقاطها şeklinde açıklamakta; lukata hükmünde olan hayvanların alınabileceğini belirtmekte ve İmam Şafî'nin “*davar dışında kaybolan hayvanların alınmamasının efdal olduğunu*” söylediğini zikretmektedir.⁴⁴⁵ Koyunun istisna edilmesinde ise kötü niyetli kimselerin onu alabileceğine vurgu yapılmış, diğerlerinin değil de koyunun alınıp korunmasının vacip ve efdal olduğu belirtilmiştir. Ancak diğerleri hususunda nasslar mutlak olması ve İmam Şafî'nin yaşadığı bölgede bu tarzda olan hayvanlar üzerine herhangi bir endişe olmayacağından dolayı alınmamasının efdal olduğu belirtmiştir. Aynı şekilde Zeylaî de bu kapsamda olan hayvanların alınmamasını gerektiğini söyleyerek İmam Şafî'nin görüşünü desteklemiştir. Hatta Zeylaî; “*biz de İmam Şafî'nin dediği gibi diyoruz*” diyerek bu husustaki görüşünü açık bir şekilde belirtmiştir.⁴⁴⁶ Zeylaî'nin yukarıda Neseffî'nin sözünü açıklarken lukata hükmünde olan hayvanların alınabileceğini söyleyip daha sonra; “*biz de İmam Şafî'nin dediği gibi diyoruz*” diyerek farklı bir hüküm belirtmesi çelişki olmayıp; ilk açıklamasının Neseffî'nin sözünü şerh etme bağlamında olduğu, ikinci sözünün ise kendi hükmü olduğu söylenebilir.

İbn Nuceym ise bu hususta, yani lukata hükmünde olan malların alınması ve sahibine iade edilmek için ilan edilmesinin mendup olduğunu belirtmektedir. İbn Nuceym, *Mebûsût*'ta İmam Serahsî'nin İmam Mâlik'ten nakletmiş olduğu şeyin kendi zamanı için olduğunu belirtmekte ve o zaman salah ehli insanların bulunduğunu ancak “*bizim zamanımızda*” kötü niyetli kişilerin olduğunu ve hükmün değiştiğini belirtmektedir. Kötü niyetli kişilerin lukata hükmündeki malları hain bir niyetle alacaklarını belirtmekte dolayısıyla bu malları alıp ilan etmenin onu ihya etmek olduğunu bu sebeple de alınmasının efdal olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Zeylaî'ye nazaran İbn Nuceym'in lukatanın alınmasının gerekliliğini, hatta efdal olacağını belirtmesi iki dönem arasında insanlardaki dejenere olan ahlaki yapıyı göstermesi adına önemlidir.

444 Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-ş-şerâi'*, VI, 200.

445 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 305.

446 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 305.

447 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 167.

c. Mefkûd

فقد harflerinden türeyen mefkûd (المفقود) kelimesi, ism-i meful olup lügatte; bir şeyin zayi' olması⁴⁴⁸ veya bir şeyi kaybetmek, o şeyin olmaması⁴⁴⁹ manalarında kullanılmaktadır. İstilahta ise; “*nerede olduğu ayrıca yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kimseye*”⁴⁵⁰ denilmektedir. Tahânevî ise; “*ehlinden uzakta olup, bulunduğu yeri bilinmeyen varlığına veya yokluğuna dair emare olmayan*”⁴⁵¹ kimse olarak tanımlamaktadır.

Hanefî mezhebinde mefkûd olarak tanımlanan kimse için belirli hükümler getirilmiştir. Eşlerin arasının ayrılmaması, nafaka yükümlülüğünün devam etmesi, hayatta kabul edilerek varis olunmaması ve mallarını korumak için hâkim tarafından (kayyim) yetkili kimse tayin edilmesi⁴⁵² gibi örnekler bunun misalidir. Mefkûd için ne zamandan sonra ölmüş kabul edilip, ölü için uygulanan hükümlerin (miras, karısının iddet beklemesi, nesep davası) cari olacağı, mezhep içerisinde tartışma konusu olmuştur.

İmam Muhammed (ö.189/805) mefkûd için herhangi bir süre belirtmezken; kayıp olan kişinin akrabalarının vefat etmesiyle mefkûdun da ölmüş sayılacağını, bu zamandan sonra yaşayan varislerin mirastan payları oranındaki miktarı alabileceğini belirtmektedir. Ancak varislerden biri miras taksim edilmeden önce ölse bu durumda miras hisselerine dâhil edilip pay alamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁵³

Kudurî (ö.428/1037), gaybetin (kaybolmanın) ayrılık sebebi olmayacağını ve mefkûdun diri sayılarak hanımının ondan ayrılmaması gerektiğini belirterek, “*doğduğu günden itibaren 120 yıl tamam olduğunda artık o kimsenin ölmüş olacağına hükmedilir ve eşi iddet bekler. Ve o anda mevcut bulunan varisleri arasında malı taksim edilir. Bu*

448 Muhammed Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut; Mektebetü Lübnân, 1986, s. 213.

449 İbrahim Üneys, A.Halim Muntasır, vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*, İst; Mektebetü'l-İslâmiyye, 1972, II, 696.

450 Seyyid Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 222.

451 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhati'l-fünûn*, thk; Refik el-Acem ve dğr. Mektebetü Lübnân, 1996, II, 1617.

452 Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 310-2.

453Şeybanî, *Kitâbü'l-asl*, IX, 357.

vakitten önce vefat edenler mefkûddan hisse alamazlar.” diyerek bu konudaki hükmünü belirtmektedir.⁴⁵⁴

Serahsî (ö.483/1090) bu hususta *Zahiru’r-rivâye*’nin mefkûdun akranlarının hepsi ölünceye kadar mefkûdun sağ hükmünde sayılacağı şeklinde olduğunu söylemektedir. Ancak Hasan b. Ziyâd el-Lü’lû’î’nin (ö.204/819), Ebû Hanife’den bir rivayette 120 sene başka bir rivayette ise 100 sene geçmesi gerekli olduğu belirtilerek bu zamandan sonra mefkûdun ölmüş olacağına hükmedileceği belirtilmiştir.⁴⁵⁵ Bu hükmü aynı şekilde yine mezhepte icihad seviyesine ulaşmış olan⁴⁵⁶ Hasan b. Ziyâd’ın da belirttiği görülmektedir ki; o da mefkûd olup da 120 seneyi tamamlayan kimsenin ölmüş olacağına hükmedilir demektir.⁴⁵⁷ Serahsî, o günkü bilimcilerin 120 senenin en uzun zaman dilimi olduğunu insanların çoğunluğunun bu süreyi aşmadıklarını ifade etmiş olsa bile, bunun itimat edilmeyecek bir söz olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Hz. Nuh’un, belirtilen süreden çok fazla yaşamış olması, onların iddialarını çürütmektedir. Ayet *وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا* “950 yıl onların içerisinde kalmıştır”⁴⁵⁸ diyerek net bir zaman belirtmekte, bundan dolayı da Serahsî onların sözüne itibar olmaz demektir.⁴⁵⁹

Kâsânî (ö.587/1191), mefkûd hususunda “doğum gününden itibaren adeten insanın o vakte kadar yaşayamayacağı bir zaman dilimi geçtikten sonra artık mefkûdun ölmüş olacağına hükmedilir” demektedir ve bu hususta Hasan b. Ziyâd’ın Ebû Hanife’den yapmış olduğu rivayeti tekrarlamaktadır ki; o da 120 senenin geçmesidir. Ayrıca Kâsânî, İmam Muhammed’in bu konuda 100 yıl olarak rivayette bulunduğunu da belirtmekte bu vakit geçtikten sonra mefkûdun ölmüş sayılacağına hükmedileceğini söylemektedir.⁴⁶⁰

Merğînânî (593/1197), mefkûd hakkında; nikâhının devam ettiğine hükmedileceğini çünkü şüpheyle nikâh bağının gitmeyeceğini ayrıca mefkûdun eşinin

454 Abdülğaniyy el-Meydânî, *el-Lübâbfî şehi’l-Kitâb*, thk; Said Bektaş, Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 2010, VI, 209.

455 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 54.

456 Beşir Gözübenli, “Hasan b. Ziyâd” *DİA*, XVI, 361.

457 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 35.

458 el-Ankebût, 29/14.

459 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 35.

460 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, VI, 197.

ve çocuklarının malından nafaka haklarını alacağını belirtmektedir.⁴⁶¹ Daha sonra bu hususta Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in belirtilen görüşlerini nakletmekte ayrıca Ebû Yusuf'un da bu konuda 100 sene geçmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶² Merğînânî "bazıları bu konu için 90 sene belirtmişlerdir" diyerek farklı bir görüş nakletmekte, "kıyasa en uygun olan ise herhangi bir şey takdir edilmemesidir" demektedir ancak Zahiru'l-mezhebin ise "akranlarının vefatına kadar ölü sayılmaması, bu vakitten sonra vefat etmiş kabul edilmesi olduğunu" ifade etmektedir. Merğînânî nihai hüküm olarak ise "والأرفق أن يقدر بتسعين" "bu hususta en ideal 90 yıl olarak takdir edilmesidir" demektedir.⁴⁶³

Zeylaî, *Kenz* müellifi Neseffî'nin *سَنَةً بَعْدَ تِسْعِينَ* sözünü selef ulemadan farklı nakillerle zikretmektedir. Zeylaî, Ebû Bekr Fazlî ve Ebû Bekr Muhammed b. Hâmid'den imam Ebû Yusuf'un mefkûd için 100 yıl geçmesi gerektiğini belirtmiş, daha sonra da Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanife'den yaptığı 120 sene beklemesi gerekir rivayetini zikretmiştir. Zeylaî, "mezhepte *Zahiru'r-rivâye* olan görüş ise akranların vefat edinceye kadar beklemesi gerekir" diyerek mezhep içerisindeki cumhurun tutumunu dile getirdiği görülmektedir. Zeylaî, bunun gerekçelendirmesini yaparken insanın genel olarak akranlarından daha fazla yaşamayacağını ayrıca dinin, yaygın olanı itibara alıp, nadir olanı nazarı itibara almadığını (*سَرِّى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْغَالِبِ لَا عَلَى النَّادِرِ*) ifade etmektedir.⁴⁶⁴ Zeylaî, daha sonra "muhtar olan bu hususun imamın (yöneticinin) görüşüne bırakılmasıdır" diyerek farklı bir yöntem zikretmekte ve bunu da şöyle delillendirmektedir: "her belde halkının yaşam sürelerinin farklı olması, ayrıca mefkûd olan kimseler hakkındaki zanların da değişiklik göstermesi için boyutunu farklılaştırmaktadır. Örneğin bilinen, meşhur bir yöneticiden (الملك العظيم) haber alınamıyorsa ve o kişi özellikle de tehlikeli bir (مهلكة) yere girmişse kısa süre sonra zannı galip olan şey, bu kimsenin ölmüş olmasıdır"⁴⁶⁵ diyerek hükmü yöneticilere bırakmaktadır.

461 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 385-390.

462 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 390.

463 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 390-1.

464 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 311-2.

465 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 312.

Zeylaî bu bapta mefkûdun ölmüş sayılabilmesi için “akranlarının ölmesi” görüşünü *Zahiru’r-rivâye* olarak belirtmiş ancak kendisi herhangi bir süre tahdidine gitmemiştir. Zeylaî’nin, bu hususu yöneticilere havale etmesi de onun mezhep içerisindeki görüşü değiştirmesi ve yeni bir hüküm belirtmesi adına önemli bir adım olarak zikredilmelidir. Çünkü mefkûdun gerek o dönemde gerekse şimdi nerde olduğu ve yaşayıp yaşamadığını en önce öğrenebilecek olan kimsenin yönetici olması Zeylaî’nin belirtmiş olduğu hükmün isabetli olduğunu göstermektedir.

İbn Nüceym, Nesefî’nin sözlerini (وَحُكْمٌ بِمَوْتِهِ بَعْدَ تِسْعِينَ سَنَةً) açıklarken mefkûd hakkında direkt Nesefî’nin görüşünü kabul ederek “*bizim zamanımızda 90 yıl, yaşam süresinin en fazlasıdır. Bu yaştan sonra yaşamak nadir olup, nadire ise itibar olmaz*”⁴⁶⁶ diyerek bu mesele hakkında net bir tavır belirtmiş ve kendi zamanının gereklerini ve mezhebin genel kanısını yansıtacak hükmü belirtmiştir. Daha sonra da İbn Nüceym, ulemanın bu konu hakkındaki görüşlerini serdetmekte ve “*bazıları da bu hususu imamın (yöneticinin) görüşüne bırakmıştır, imam (yönetici) ne zaman maslahat görürse, mefkûdun o zaman ölmüş olacağına hükmeder*” diyerek isim vermeksizin Zeylaî’nin yukarıda zikredilen görüşüne atıf yapmakta⁴⁶⁷ ve aşağıdaki eleştirileri getirmektedir.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْمَشَايخِ كَيْفَ يَخْتَارُونَ خِلَافَ ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ مَعَ أَنَّهُ وَاجِبُ الْإِتِّبَاعِ عَلَى مُقَلِّدِي أَبِي حَنِيفَةَ
İbn Nüceym, “Acaip olan şu ki; meşayih (selef âlimler) nasıl oluyor da mezhebin genel görüşünü bırakıpta başka şeyler tecih ediyorlar? Hâlbuki Ebû Hanife’nin mukallidi olan kimselere mezhebe ittiba etmeleri vaciptir”⁴⁶⁸ diyerek mefkud hakkında mezhep içerisindeki 90 yıl veya akranların vefat etmesi görüşünün terk eden kimseleri eleştirmektedir.

Zeylaî’nin mefkûd meselesinde herhangi bir süre belirtmeyip, yöneticilere havale edilmesinin evla olduğu görüşüne karşın; İbn Nüceym’in “*bizim zamanımızdadoksan yıl*” diyerek net bir süre ifade etmesi dönemin koşulları ve mezhebin genel perspektifini gösteren değişim örneklerinden sayılabılır. Zeylaî’nin mefkûd hakkında bir şey belirtmeyip o günkü yöneticilere havale etmesi; mefkûdun ailesi adına önemliyken, İbn Nüceym’in ise 90 yıl gibi net bir hüküm ifade etmesinin

466 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

467 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

468 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

mefkûdun zarara uğramamasına yönelik adım olduğu düşünülebilir. Sebep ne olursa olsun, aynı coğrafyada farklı zaman dilimlerinde yaşayan iki âlimin mevcut şartlar ve zihin dünyalarındaki algılara göre belirtmiş olduğu iki farklı hüküm görülmektedir.

Farklı nedenlerden dolayı kişinin terk-i diyar ederek mefkûd olabileceği belirtilmektedir. Ölüm korkusu bu nedenlerin başında gelmektedir. Mefkûdun bu durumuyla alakalı olarak İbn Hacer *İnbâu'l-ğumr*'da şu olayı zikretmektedir. 823/1421 yılında İbnü'l-Acmî isimli şahıs öldürülme korkusuyla kaybolmuş, eşi ise kocasını İbnü'l-Bârîzî denilen kişinin öldürdüğü ithamıyla bağırıp yardım istemesi üzerine dönemin sultanı, İbnü'l-Acmî'yi bulanın ödüllendirilip, saklayanın ise cezalandırılacağını duyurmuştur. Yapılan tahkikat neticesinde İbnü'l-Acmî'nin ölüm izine rastlanmadığından dolayı kayıp (mefkûd) olduğuna hükmedilmiş. Ancak bir zaman sonra İbnü'l-Acmî'nin ailesine haber yollayarak ölüm korkusuyla gizlendiğini, kendisi hususunda ailesinin endişe etmemesini ifade eden mektup yolladığı belirtilmektedir.⁴⁶⁹

Mefkûd meselesi, o dönemde olduğu gibi bugün de hâlâ devam etmektedir. O dönemlere nazaran günümüzde daha fazla iletişim ve ulaşım imkânı olması göz önüne alındığında; ulemanın o dönem için belirtmiş olduğu sürenin bugüne nazaran çok fazla olduğu ortadadır. Meselenin o dönemin şartlarında öyle değerlendirilmesi, tamamen mefkûdun herhangi bir zarara uğramamasına matuf olduğu görülmektedir. Ancak günümüzde gelişen ulaşım ve iletişim imkânları nedeniyle ulemanın belirttiği zaman diliminin (120-100-90 yıl gibi) beklenilmesi yerine, sürenin yetkili mercilerce tayin edilip mefkûd hakkında “ölmüştür” hükmünün verilmesinin ardından kayıp şahıs hakkında gerekli işlemlerin yapılmasının daha isabetli olacağı gözükmektedir.

İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr*'da zikretmiş olduğu olayda olduğu gibi, mefkûdun yakınlarının ilk önce başvurduğu yerin yetkili merciler olması, mefkûd meselesinde yöneticinin rolüne işaret etmektedir. O gün olduğu gibi, bugün de mefkûdun yakınlarının bu konuyla alakalı gerekli birimlere başvurmaları bu meselenin halledilmesinde yetkili kimselerin rolünü göstermektedir.

469 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumrbi ebnâi'l-u'mr*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986; VII, 384-5.

d. Yemin

د-ف harflerinden türeyen mefkûd (المفقود) kelimesi, ism-i meful olup lügatte; bir şeyin zayi' olması⁴⁷⁰ veya bir şeyi kaybetmek, o şeyin olmaması⁴⁷¹ manalarında kullanılmaktadır. İstilahta ise; “*nerede olduğu ayrıca yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kimseye*”⁴⁷² denilmektedir. Tahânevî ise; “*ehlinden uzakta olup, bulunduğu yeri bilinmeyen varlığına veya yokluğuna dair emare olmayan*”⁴⁷³ kimse olarak tanımlanmaktadır.

Hanefî mezhebinde mefkûd olarak tanımlanan kimse için belirli hükümler getirilmiştir. Eşlerin arasının ayrılmaması, nafaka yükümlülüğünün devam etmesi, hayatta kabul edilerek varis olunmaması ve mallarını korumak için hâkim tarafından (kayyim) yetkili kimse tayin edilmesi⁴⁷⁴ gibi örnekler bunun misalidir. Mefkûd için ne zamandan sonra ölmüş kabul edilip, ölü için uygulanan hükümlerin (miras, karısının iddet beklemesi, nesep davası) cari olacağı, mezhep içerisinde tartışma konusu olmuştur.

İmam Muhammed (ö.189/805) mefkûd için herhangi bir süre belirtmezken; kayıp olan kişinin akrabalarının vefat etmesiyle mefkûdun da ölmüş sayılacağını, bu zamandan sonra yaşayan varislerin mirastan payları oranındaki miktarı alabileceğini belirtmektedir. Ancak varislerden biri miras taksim edilmeden önce ölse bu durumda miras hisselerine dâhil edilip pay alamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁷⁵

Kudurî (ö.428/1037), gaybetin (kaybolmanın) ayrılık sebebi olmayacağını ve mefkûdun diri sayılarak hanımının ondan ayrılmaması gerektiğini belirterek, “*doğduğu günden itibaren 120 yıl tamam olduğunda artık o kimsenin ölmüş olacağına hükmedilir ve eşi iddet bekler. Ve o anda mevcut bulunan varisleri arasında malı taksim edilir. Bu*

470 Muhammed Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut; Mektebetü Lübnân, 1986, s. 213.

471 İbrahim Üneys, A.Halim Muntasır, vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*, İst; Mektebetü'l-islâmiyye, 1972, II, 696.

472 Seyyid Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 222.

473 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhati'l-fünûn*, thk; Refik el-Acem ve dğr. Mektebetü Lübnân, 1996, II, 1617.

474 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 310-2.

475Şeybanî, *Kitâbü'l-asl*, IX, 357.

vakitten önce vefat edenler mefkûddan hisse alamazlar.” diyerek bu konudaki hükmünü belirtmektedir.⁴⁷⁶

Serahsî (ö.483/1090) bu hususta *Zahiru'r-rivâye*'nin mefkûdun akranlarının hepsi ölünceye kadar mefkûdun sağ hükmünde sayılacağı şeklinde olduğunu söylemektedir. Ancak Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi'nin (ö.204/819), Ebû Hanife'den bir rivayette 120 sene başka bir rivayette ise 100 sene geçmesi gerekli olduğu belirtilerek bu zamandan sonra mefkûdun ölmüş olacağına hükmedileceği belirtilmiştir.⁴⁷⁷ Bu hükmü aynı şekilde yine mezhepte icihad seviyesine ulaşmış olan⁴⁷⁸ Hasan b. Ziyâd'ın da belirttiği görülmektedir ki; o da mefkûd olup da 120 seneyi tamamlayan kimsenin ölmüş olacağına hükmedilir demektir.⁴⁷⁹ Serahsî, o günkü bilimcilerin 120 senenin en uzun zaman dilimi olduğunu insanların çoğunluğunun bu süreyi aşmadıklarını ifade etmiş olsa bile, bunun itimat edilmeyecek bir söz olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Hz. Nuh'un, belirtilen süreden çok fazla yaşamış olması, onların iddialarını çürütmektedir. Ayet *وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا* “950 yıl onların içerisinde kalmıştır”⁴⁸⁰ diyerek net bir zaman belirtmekte, bundan dolayı da Serahsî onların sözüne itibar olmaz demektir.⁴⁸¹

Kâsânî (ö.587/1191), mefkûd hususunda “doğum gününden itibaren adeten insanın o vakte kadar yaşayamayacağı bir zaman dilimi geçtikten sonra artık mefkûdun ölmüş olacağına hükmedilir” demekte ve bu hususta Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanife'den yapmış olduğu rivayeti tekrarlamaktadır ki; o da 120 senenin geçmesidir. Ayrıca Kâsânî, İmam Muhammed'in bu konuda 100 yıl olarak rivayette bulunduğunu da belirtmekte bu vakit geçtikten sonra mefkûdun ölmüş sayılacağına hükmedileceğini söylemektedir.⁴⁸²

Merğînânî (593/1197), mefkûd hakkında; nikâhının devam ettiğine hükmedileceğini çünkü şüpheyle nikâh bağının gitmeyeceğini ayrıca mefkûdun eşinin

476 el-Meydânî, *el-Lübâbfî şehi'l-Kitâb*, VI, 209.

477 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 54.

478 Beşir Gözübenli, “Hasan b. Ziyâd” *DİA*, XVI, 361.

479 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 35.

480 el-Ankebût, 29/14.

481 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 35.

482 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi 'ş-şerâi'*, VI, 197.

ve çocuklarının malından nafaka haklarını alacağını belirtmektedir.⁴⁸³ Daha sonra bu hususta Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in belirtilen görüşlerini nakletmekte ayrıca Ebû Yusuf'un da bu konuda 100 sene geçmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴ Merğînânî "bazıları bu konu için 90 sene belirtmişlerdir" diyerek farklı bir görüş nakletmekte, "kıyasa en uygun olan ise herhangi bir şey takdir edilmemesidir" demektedir ancak Zahiru'l-mezhebin ise "akranlarının vefatına kadar ölü sayılmaması, bu vakitten sonra vefat etmiş kabul edilmesi olduğunu" ifade etmektedir. Merğînânî nihai hüküm olarak ise "والأرفق أن يقدر بتسعين" "bu hususta en ideal 90 yıl olarak takdir edilmesidir" demektedir.⁴⁸⁵

Zeylaî, *Kenz* müellifi Neseî'nin *سَنَةً بَعْدَ تِسْعِينَ* sözünü selef ulemadan farklı nakillerle zikretmektedir. Zeylaî, Ebû Bekr Fazlî ve Ebû Bekr Muhammed b. Hâmid'den imam Ebû Yusuf'un mefkûd için 100 yıl geçmesi gerektiğini belirtmiş, daha sonra da Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanife'den yaptığı 120 sene beklemesi gerekir rivayetini zikretmiştir. Zeylaî, "mezhepte Zahiru'r-rivâye olan görüş ise akranların vefat edinceye kadar beklemesi gerekir" diyerek mezhep içerisindeki cumhurun tutumunu dile getirdiği görülmektedir. Zeylaî, bunun gerekçelendirmesini yaparken insanın genel olarak akranlarından daha fazla yaşamayacağını ayrıca dinin, yaygın olanı itibara alıp, nadir olanı nazarı itibara almadığını (*سَرِّى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْغَالِبِ لَا عَلَى النَّادِرِ*) ifade etmektedir.⁴⁸⁶ Zeylaî, daha sonra "muhtar olan bu hususun imamın (yöneticinin) görüşüne bırakılmasıdır" diyerek farklı bir yöntem zikretmekte ve bunu da şöyle delillendirmektedir: "her belde halkının yaşam sürelerinin farklı olması, ayrıca mefkûd olan kimseler hakkındaki zanların da değişiklik göstermesi için boyutunu farklılaştırmaktadır. Örneğin bilinen, meşhur bir yöneticiden (الملك العظيم) haber alınamıyorsa ve o kişi özellikle de tehlikeli bir (مهلكة) yere girmişse kısa süre sonra zannı galip olan şey, bu kimsenin ölmüş olmasıdır"⁴⁸⁷ diyerek hükmü yöneticilere bırakmaktadır.

483 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 385-390.

484 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 390.

485 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi), IV, 390-1.

486 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 311-2.

487 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 312.

Zeylaî bu bapta mefkûdun ölmüş sayılabilmesi için “akranlarının ölmesi” görüşünü *Zahiru’r-rivâye* olarak belirtmiş ancak kendisi herhangi bir süre tahdidine gitmemiştir. Zeylaî’nin, bu hususu yöneticilere havale etmesi de onun mezhep içerisindeki görüşü değiştirmesi ve yeni bir hüküm belirtmesi adına önemli bir adım olarak zikredilmelidir. Çünkü mefkûdun gerek o dönemde gerekse şimdi nerde olduğu ve yaşayıp yaşamadığını en önce öğrenebilecek olan kimsenin yönetici olması Zeylaî’nin belirtmiş olduğu hükmün isabetli olduğunu göstermektedir.

İbn Nüceym, Nesefî’nin sözlerini (وَحُكْمٌ بِمَوْتِهِ بَعْدَ تِسْعِينَ سَنَةً) açıklarken mefkûd hakkında direkt Nesefî’nin görüşünü kabul ederek “*bizim zamanımızda 90 yıl, yaşam süresinin en fazlasıdır. Bu yaştan sonra yaşamak nadir olup, nadire ise itibar olmaz*”⁴⁸⁸ diyerek bu mesele hakkında net bir tavır belirtmiş ve kendi zamanının gereklerini ve mezhebin genel kanısını yansıtacak hükmü belirtmiştir. Daha sonra da İbn Nüceym, ulemanın bu konu hakkındaki görüşlerini serdetmekte ve “*bazıları da bu hususu imamın (yöneticinin) görüşüne bırakmıştır, imam (yönetici) ne zaman maslahat görürse, mefkûdun o zaman ölmüş olacağına hükmeder*” diyerek isim vermeksizin Zeylaî’nin yukarıda zikredilen görüşüne atıf yapmakta⁴⁸⁹ ve aşağıdaki eleştirileri getirmektedir.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْمَشَايخِ كَيْفَ يَخْتَارُونَ خِلَافَ ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ مَعَ أَنَّهُ وَاجِبُ الْإِتِّبَاعِ عَلَى مُقَلِّدِي أَبِي حَنِيفَةَ
İbn Nüceym, “Acaip olan şu ki; meşayih (selef âlimler) nasıl oluyor da mezhebin genel görüşünü bırakıpta başka şeyler tecih ediyorlar? Hâlbuki Ebû Hanife’nin mukallidi olan kimselere mezhebe ittiba etmeleri vaciptir”⁴⁹⁰ diyerek mefkud hakkında mezhep içerisindeki 90 yıl veya akranların vefat etmesi görüşünün terk eden kimseleri eleştirmektedir.

Zeylaî’nin mefkûd meselesinde herhangi bir süre belirtmeyip, yöneticilere havale edilmesinin evla olduğu görüşüne karşın; İbn Nüceym’in “*bizim zamanımızdadoksan yıl*” diyerek net bir süre ifade etmesi dönemin koşulları ve mezhebin genel perspektifini gösteren değişim örneklerinden sayılabılır. Zeylaî’nin mefkûd hakkında bir şey belirtmeyip o günkü yöneticilere havale etmesi; mefkûdun ailesi adına önemliyken, İbn Nüceym’in ise 90 yıl gibi net bir hüküm ifade etmesinin

488 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

489 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

490 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 178.

mefkûdun zarara uğramamasına yönelik adım olduğu düşünülebilir. Sebep ne olursa olsun, aynı coğrafyada farklı zaman dilimlerinde yaşayan iki âlimin mevcut şartlar ve zihin dünyalarındaki algılara göre belirtmiş olduğu iki farklı hüküm görülmektedir.

Farklı nedenlerden dolayı kişinin terk-i diyar ederek mefkûd olabileceği belirtilmektedir. Ölüm korkusu bu nedenlerin başında gelmektedir. Mefkûdun bu durumuyla alakalı olarak İbn Hacer *İnbâu'l-ğumr*'da şu olayı zikretmektedir. 823/1421 yılında İbnü'l-Acmî isimli şahıs öldürülme korkusuyla kaybolmuş, eşi ise kocasını İbnü'l-Bârîzî denilen kişinin öldürdüğü ithamıyla bağırıp yardım istemesi üzerine dönemin sultanı, İbnü'l-Acmî'yi bulanın ödüllendirilip, saklayanın ise cezalandırılacağını duyurmuştur. Yapılan tahkikat neticesinde İbnü'l-Acmî'nin ölüm izine rastlanmadığından dolayı kayıp (mefkûd) olduğuna hükmedilmiş. Ancak bir zaman sonra İbnü'l-Acmî'nin ailesine haber yollayarak ölüm korkusuyla gizlendiğini, kendisi hususunda ailesinin endişe etmemesini ifade eden mektup yolladığı belirtilmektedir.⁴⁹¹

Mefkûd meselesi, o dönemde olduğu gibi bugün de hâlâ devam etmektedir. O dönemlere nazaran günümüzde daha fazla iletişim ve ulaşım imkânı olması göz önüne alındığında; ulemanın o dönem için belirtmiş olduğu sürenin bugüne nazaran çok fazla olduğu ortadadır. Meselenin o dönemin şartlarında öyle değerlendirilmesi, tamamen mefkûdun herhangi bir zarara uğramamasına matuf olduğu görülmektedir. Ancak günümüzde gelişen ulaşım ve iletişim imkânları nedeniyle ulemanın belirttiği zaman diliminin (120-100-90 yıl gibi) beklenilmesi yerine, sürenin yetkili mercilerce tayin edilip mefkûd hakkında “ölmüştür” hükmünün verilmesinin ardından kayıp şahıs hakkında gerekli işlemlerin yapılmasının daha isabetli olacağı gözükmektedir.

İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr*'da zikretmiş olduğu olayda olduğu gibi, mefkûdun ilk önce başvurduğu yerin yetkili merciler olması, mefkûd meselesinde yöneticinin rolüne işaret etmektedir. O gün olduğu gibi, bugün de mefkûdun yakınlarının bu konuyla alakalı gerekli birimlere başvurmaları bu meselenin halledilmesinde yetkili kimselerin rolünü göstermektedir.

491 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumrbi ebnâi'l-u'mr*, VII, 384-385.

III. UKUBÂT

a. Ta'zir Lafızları

İslam hukuku, kişilerin maddi olan haklarını koruduğu gibi manevi olan haklarını da güvence altına almıştır. Ta'zir cezası için naslarda belirli bir yaptırım belirlenmemiş, bu yaptırımlar her toplumun kendi durumuna bırakılmıştır.⁴⁹² Bu ise sultana geniş bir yetki alanı sağlamıştır. Ancak keyfi uygulamalara mahal verilmemesi için de Hanefî mezhebinde ta'zir cezasının en fazlasının 39 sopa olduğu zikredilmiştir.⁴⁹³ Ta'zir başlığı altında cezaların kısımlandırılmasında farklılıklar bulunmakla beraber,⁴⁹⁴ Ömer Nasûhî Bilmen bu başlıkları on yedi kategoride ele almaktadır.⁴⁹⁵ Bunlar içerisinde mücerred ilâm, celb ile ilâm, vaiz ve nasihat, sert yüz göstermek, tekdir ve tevbih (uyarı), müebbet ve muvakkat hapis, nefy ve tağrib, teşhir, dayak, memuriyetten azl, kulak bükme, hedm-i beyt, para cezası ve katl bulunmaktadır.⁴⁹⁶ Mezkûr cezaların sadece kitaplarda maddeleşmiş şekliyle olmadığı bizim de ileride göstereceğimiz misallerde görüleceği gibi tekdir, tevbih, muvakkat hapis, dayak, memuriyetten azl ve teşhir sayılabilecek baş açma gibi cezalarla uygulamasının da olduğu gösterilecektir. Mısır coğrafyasında ta'zir cezasının sıklıkla uygulandığını İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr* adlı eserine dayanarak söylemek mümkün gözükmektedir.⁴⁹⁷

Zeylaî, ta'ziri gerektiren lafızlar hususunda Neseî (ö.710/1310) ile hemen hemen aynı görüşü benimserken, belli bazı hitaplar için ta'zirin gerekmediğini belirtmiştir. Örneğin; يَا كَلْبُ يَا تَيْسُ يَا جَمَارُ يَا خَنْزِيرُ يَا بَقْرُ يَا حَيَّةُ يَا حَجَامُ يَا بَعَاءُ يَا مُوَاچِرُ يَا وَالدُ الْحَرَامُ يَا (يعزر) (ey köpek, ey teke, ey eşek, ey inek, ey yılan, ey hacamatçı, ey luti, ey kiralık, ey zina çocuğu, ey başboş aylak, ey zilletten başını öne eğen, ey zilletten dolayı başı öne eğilmiş, ey ücretsiz çalışıp alay konusu olan, ey kendisine gülünen, ey deyyus, ey akli zayıf, ey vesveseli

⁴⁹² Tuncay Başoğlu, "Ta'zir" *DİA*, XL, 198.

⁴⁹³ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, III, 209; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 50.

⁴⁹⁴ Tuncay Başoğlu, "Ta'zir" *DİA*, XL, 198.

⁴⁹⁵ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul; Bilmen Yayınevi, 1970, III, 306.

⁴⁹⁶ Bilmen, *a.g.e.*, III, 306-308.

⁴⁹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, I, 132, 303,304; II, 17, 58, 97, 98, 162; IV, 92; V, 79.

kimse) gibi lafızlardan dolayı Nesefî ta'zirin gerekmediğini belirtmiştir.⁴⁹⁸ Ancak Zeylaî, Hindüvânî'den (ö.362/973) naklen يَا كَلْبُ demenin onların örflerine göre hakaret sayılacağını belirterek bu hususta örfün belirleyiciliğine işaret etmiş, ayrıca kendi örflerinde de خَنْزِيرٌ يَا كَلْبِيَا hitaplarının hakaret içerdiğini belirterek bunları diyen kimsenin ta'zir olunacağını belirtmektedir. Zeylaî, Serahsî'den nakille bu hitap türlerinin hakaret olmadığını ancak bu ifadelerin fukaha veya toplumda saygınlığı bulunan kişiler için dendiğinde, diyen kimsenin ta'zir olunacağını belirtmektedir.⁴⁹⁹ Zeylaî, yukarıdaki mezkûr lafızlar içerisinde belirtilen istisnalar hariç, diğerlerinden dolayı ta'zir olmayacağını ifade etmekte, yapmış olduğu istisnaların da Hindüvânî ve Serahsî kaynaklı olması da dikkat çekmektedir. Zeylaî, bu hususta hemen hemen lafızlar üzerinde ayırma gitmemiş ve genel olarak bu lafızlardan dolayı ta'zir olmayacağını ifade etmiştir.

İbn Nuceym ise bu lafızları daha bir ayrıştırmaya giderek nerdeyse hepsi hakkında tafsilata giderek bu hususta selef ulemadan görüşleri naklederek farklı hükümler belirtmiştir. İbn Nuceym, yukarıdaki mezkûr lafızları belirtmekte beraber başka hakaret içerikli lafızlar da zikretmekte ve bunlarla alakalı hükümlerin ne olduğunu açıklamaktadır.

İbn Nuceym, يَا كَلْبُ يَا حِمَارُ يَا خَنْزِيرُ يَا بَقْرٌ يَا حَيَّةٌ يَا تَيْسٌ يَا ذَنْبٌ يَا قَرْدٌ lafızları hususunda üç görüş bulunduğunu belirtmekte ve bunları şöyle sıralamaktadır. Birincisi⁵⁰⁰ mezhepte *Zahiru'r-rivâye* olan görüştür ki; bu ifadelerden dolayı kişi cezalandırılmaz, ikincisi Hindüvânî'nin tercihi olup ona göre ise bu lafızlar hakaret unsuru olup bundan dolayı kişi cezalandırılır, üçüncüsü ise Merğînânî'nin (ö.593/1197) görüşü olup Merğînânî'nin bu lafızlardan dolayı ta'zir olmasını müstahsen gördüğünü⁵⁰¹ belirtmektedir. İbn Nuceym, يَا بَغَاءٌ lafzının aslen farisî bir kelime olup المأبون manasında olduğunu, bunun da (ey karakersiz, pasif luti) manasında olup ittifakla ta'zir gerektirdiğini belirtmektedir.⁵⁰²

498 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 209.

499 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 209.

500 İbn Abidîn, *Münhatü'l-hâlik (el-Bahru'r-râik)* hamisinde, V, 49-50.

501 Burhaneddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye*(el-Leknevî şerhi), Pakistan, 1418, IV, 152.

502 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 49-50.

İbn Nüceym, يَا وَلَدَ الْحَرَامِ (ey zina çocuğu) ifadesinin tamamen hakaret içerdiğini belirtmekte ayrıca يَا ضَحْكَةً (ey insanların kendisine gülüp alay ettiği kimse) sözünden dolayı da kişinin ta'zir olacağını ifade etmektedir. Çünkü bunlar kişiyi küçük düşürücü olan şeyler olarak zikredilmiştir. Yine يَا كَثَّخَانُ (ey deyyus) sözünden dolayı da kişinin ta'zir olacağını ancak يَا أَيْلَهُ (ey akli zayıf) ifadesinin hadiste⁵⁰³ kişiyi öven bir tarzda varit olmasından dolayı ta'zir edilmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰⁴

İbn Hacer hicrî 784 yılı olayları arasında ta'zirle ilgili şu hadiseyi zikretmektedir: Ali b. Ubeyke es-Safedî isminde birisi, Hz. Peygamberi öven “bânet suâd” vezninde bir şiir yazmış ve bu şiir bütün ulema tarafından takdir görmüştür. Ancak Hanefîlerden Sadru'd-dîn Ali b. İzz bu kasidede yer alan Hz. Peygamber'le tevessül etme ve Hz. Peygamber'in masumiyeti hususunda birkaç noktada eleştiri yapmış, bundan dolayı ulema tarafından çok ağır tenkitlere tabi tutulmuştur. Bu olayın merkeze, yani Mısır'a ulaşmasıyla olay sultana yansıtılmış, Mısır yetkili mercileri ise Dımeşk valisine gerekli olan ta'zirin (ki bunlar darb, sürgün, belli uzuvların kesilmesi ve görevden uzaklaştırma olarak zikredilmektedir) Ali b. İzz hakkında gereğinin yapılmasını emretmiştir. Orada bulunan hâkim ve kâdılardan oluşan bir grup, İbnü'l-İzz'in hattıyla yazılmış sadece إِلاَ اللهُ حَسْبِي اللهُ demenin yanlış olduğu, Hz. Peygamber için اَشْفَعْ لِي denmesinin yanlış olup, şefaât istemenin doğru olmadığı, تَوَسَّلْتَ بِكَ denilemeyeceği çünkü Hz. Peygamber'den şefaât istenilmeyeceğini yazılı olarak tespit etmiş, ayrıca İbnü'l-İzz'in يَا خَيْرَ خَلْقِ اللهِ denilemeyeceği çünkü meleklerin Hz. Peygamber'den üstün olduğu ve Hz. Peygamber'in i'tap edilebilecek zellelerinin bulunduğu görüşünde olduğu belirtilmiş ve toplanılan ilk mecliste kendisi bunları itiraf etmiş ancak “ben bunlardan döndüm” diyerek ilk oturum kapatılmıştır. Ancak ulema ikinci toplantıda ta'zir edilmesine karar vermiş fakat karar için yapılan toplantıda bulunmayan bazı âlimler sebebiyle oturumlar beş kere yapılmış, Hanbelî kâdısının dışındakiler, İbnü'l-İzz'in ta'zirine hükmetmişlerdir. Şafiî kâdısı, İbnü'l-İzz'in cezasını onaylayarak hapsine ve görevinin elinden alınmasına karar vermiştir.⁵⁰⁵ Bu misalde görüldüğü gibi, her ne kadar ta'zir içerikli bir söz söylemese de, bu kişinin halkın itikadını bozması ve sapkın fikirlerinden dolayı, şura kararıyla ta'zir edileceğine

503 Cennete gireceklerin çoğunluğu akıl zayıflığı olan kişilerdir. (أَكْثَرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ الْبِلَه) Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut; Dâru'l-fikr, 1412, X, 465.

504 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 50.

505 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, II, 95-98.

hükmedildiği görülmektedir. Ayrıca bu kimsenin ilmiye sınıfından olmasının da, cezanın uygulanmasına engel olmadığını ve karar meclisi tarafından belirlenen cezanın uygulandığını göstermektedir. İbnü'l-İzz'in belirttiği şeylerin ta'zir gerektirecek lafızlardan daha ağır olması nedeniyle dönemin fukahası tarafından eleştirilmesi ve cezalandırılması bu babda dikkate değer gözükmektedir. Yine İbnü'l-İzz'in talak meselesi hususunda İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) görüşüyle fetva verdiğinden dolayı kendisi hakkında ta'zir talebinde bulunduğunu ve daha sonrasında ta'zir edildiğini görmekteyiz.⁵⁰⁶

O dönemde (ta'zir) için yapılan farklı cezalandırma şekillerini ve uygulamalarını görmekteyiz. Örneğin o dönemde birisi kendisine (yukarıda da zikri geçen بَغَاءُ lafzıyla) bigâlık suçlamasıyla hâkime başvurmuş, Hanefî kâdı'l-kudâti Zeynüddîn et-Tefhenî deliller sabit olduktan sonra müfteriyi dövdürtmüş ve müfteriyi başı açık bir şekilde hapse yollamıştır. Ancak dönemin (Nizâmü'l-memleke) adalet bakanı diyebileceğimiz kişinin araya girmesiyle üç gün sonra müfterinin serbest bırakıldığı zikredilmektedir.⁵⁰⁷ Yine bu dönem (hicrî 829) ta'zir örneklerinden biri de Eşrefiyye medresesi hocalarından birine Alaüddîn er-Rûmî tarafından su-i edepte bulununca, Alaüddîn er-Rûmî dönemin Hanefî kâdısı tarafından azarlanmış, başı açılarak medreseden atılmıştır.⁵⁰⁸

Kötü sözden dolayı, Zeylaî ve İbn Nuceym döneminde genel olarak Mısır coğrafyasında görülen ta'zir çeşitleri içerisinde hapis cezası, dövmek, başını açmak ve bulunduğu görevden uzaklaştırmak göze çarpmaktadır.⁵⁰⁹ İbn Hacer, ayrıca küçük düşürücü bir ifade sayılan يا يهودي sözünden dolayı da hâkim huzurunda (deliller sabit olduktan) ta'zir edilen bir kişiden de bahsetmektedir.⁵¹⁰ Buradan dönemlere göre lafızların farklı içerik kazandığı ve bunlar üzerine farklı hükümlerin terettüp ettiği bu misallerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her dönem için hükümlerin tağyir ve tebeddülü mümkün gözükmektedir.

Belirtilen ta'zir örneklerinden de anlaşıldığı gibi Zeylaî dönemine nazaran ta'zir lafızlarının neredeyse hemen hemen hepsinde bir değişime söz konusu olmuş, yukarıda

⁵⁰⁶İbn Hacer, el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, II, 98.

⁵⁰⁷İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr*, VII, 452.

⁵⁰⁸İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, VIII, 69.

⁵⁰⁹İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 242; VIII, 69.

⁵¹⁰İbn Hacer, *a.g.e.*, II, 17-18.

da belirtildiği gibi Zeylaî döneminde ta'zir sayılmayan bir ifadenin daha sonra ta'zir gerektirebilecek bir suç sayılmış ve bundan dolayı gereken ceza infaz edilmiştir.

b. Kat'u't-tarik

İslam'ın gaye olarak prensip edindiği şeylerden biri de kamu düzeninin sağlanıp bu düzenin devam ettirilmesidir. Kat'u't-tarik (yol kesme) ise tamamen kamu düzenine saldırı olması nedeniyle cezası ağır olup ayette “*Allaha ve Resulüne (müminlere) savaş açanların, yeryüzünde (yol kesmek suretiyle) fesatçılığa koşanların cezası, ancak öldürülmeleri, ya asılmaları ya da el ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir*”⁵¹¹ buyrulmuştur. Ayetin nüzul sebebi hakkında ihtilaf olmakla beraber; Kurtûbî (ö.671/1273), cumhur ulemanın ayetin, Uranî'ler hakkında nazil olduğunu belirtmektedir.⁵¹² Hz. Peygamber'in kamu düzenine yönelik saldırıları cezalandırdığı, Hz. Peygamber'in çobanını baskın neticesinde öldürerek kaçan kimseler için ayette belirtilen cezayı uyguladığı hadis kaynaklarında mezkûrdur.⁵¹³ İslam hukukçuları, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve içinde bulunmuş oldukları çevreyi de dikkate alarak bu konu hakkında ayrıntılı hüküm belirtmişlerdir.

Serahsî, şehirlerde, Kufe ile Hîre veya iki köy arasında yolcuların yolları kat' edilse (kesilse), kesen kimselere kat'u't-tarik hükümlerinin uygulanamayacağını belirtmekte ancak Ebû Yusuf ve İmam Şafî'nin bu kimseler hakkında yol kesme cezasının tenfiz edileceğini ifade etmektedir.⁵¹⁴ Ebû Yusuf ve İmam Şafî'nin bu şekilde hükmetmelerinin sebebi ise şehirde, kat'u't-tarik fiilinde bulunmanın cürüm bakımından çölde yapılan yol kesmeden daha şiddetli olmasıdır.⁵¹⁵ Serahsî, bu hususta daha farklı düşünmekte ve yol kesmenin ıssız yerde olup şehirde veya iki köy arasında gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.

Serahsî, yol kesmede Allah'a ve Resul'üne muharebe manası olduğu, bunun ise çölde olan kimse için olabileceğini belirtmekte ve “*çölde olan kimse genellikle*

511 Maide 5/33.

512 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Tefsîru'l-Kurtûbî), Riyâd, Dâru âlemi'l-kütüb, 1952, VI, 148 vd.

513 Ebû Dâvud, Hudud, 3.

514 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 201.

515 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 201.

yardımsız olup, Allah'ın himayesine dayanarak yoluna devam etmektedir. Kim bu himayeye taarruzda bulunursa bu kimse, Allah'a savaş açmış olur. Ancak şehirde veya iki köy arasında yolculuk yapan kimseler genellikle sultanın (yönetim) veya insanların yardımının ulaşacağına itimat ederek yolculuk yapmakta” olduklarını ifade etmekte, dolayısıyla bu şekilde olan bir yol kesmenin tam manasıyla kat'u't-tarik olmadığını belirtmektedir.⁵¹⁶

Kâsânî, köyler veya iki şehir arasında kat'u't-tarikin gerçekleşmeyeceğini belirtmekte; gerekçe olarak da onlara yardım ulaşması ve geçmiş olduğu yolların şehirlere bitişik olmasını göstermektedir.⁵¹⁷

Zeylaî, şehirde yapılan yol kesmenin kat'u't-tarik sayılıp sayılmaması meselesinde, Serahsî'nin zikrettiklerini isim vermeksizin hemen hemen aynı satırlarla kitabında dile getirmektedir. Bununla beraber, bu konuda *bizim zamanımızda* diyerek kendi görüşünü belirtmektedir. Zeylaî, kat'u't-tarik meselesinde gece gündüz ayrımı yapmakta ve gece yapılan yol kesmenin kat'u't-tarik sayılacağını ancak gündüz yapılanın ise hırsızlık bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini İbn Semâa'nın Ebu Yusuf'tan rivayetiyle nakletmektedir.⁵¹⁸

Zeylaî, Ebû Hanife'nin şehirde veya köyde yol kesmenin olmayacağı görüşünü şöyle değerlendirir: İmam-ı Azam kendi zamanındaki durumu görerek hüküm belirtmiştir. O zaman insanlar genellikle silah taşımakta ve yolu kesmeyi kastedenler buna cesaret edememektedir. Zeylaî, yol kesme durumunun çok nadir olarak gerçekleştiğini, nadir olarak gerçekleşen şeylere de şeriatın itibar ederek hüküm bina etmediğini zikretmektedir.⁵¹⁹ Daha sonra kendi görüşünü belirten Zeylaî, “*ancak bizim zamanımızda insanlar silah taşıma âdetini terk ettiklerinden dolayı şehir ve köylerde de kat'u't-tarik gerçekleşir*” diyerek İmam-ı Azam'ın görüşünün kendi zamanıyla alakalı olduğunu, zamanın değiştiğini, buna binaen hükmün de değiştiğini söylemekte.

İbn Nüceym, farklı varyasyonlardaki kat'u't-tarik durumlarını belirterek bunlardan altıncısının; “ister gece olsun ister gündüz, isterse iki şehir arasında olsun bu

516 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 201.

517 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, VII, 92.

518 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 240.

519 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 240.

durumda kâtî'ü't-tarik sayılmaz. Bu istihsanen böyledir ancak kıyas bu durumlarda bu fiilin kat'ü't-tarik olmasını gerektirmektedir” demektedir.⁵²⁰ İbn Nüceym, kıyasın farklı bir hükmü gerektirdiğini belirtse de kendisinin istihsan diyerek Zeylaî'nin belirtmiş olduğu hükümden farklı bir hüküm verdiği görülmektedir. Bundaki temel nedenin ise şehir ve köylerin genişleyerek çok yakın mesafelere ulaşmış olması düşünülmektedir. Bunun yanında merkezi polis teşkilatının daha etkin olması da İbn Nüceym'in bu şekilde bir hüküm vermesindeki arka plan olarak gözükmektedir. Ancak en etkin olan şey şehirlerin birbirine yaklaşması varsayımdır.

Serahsî ve Kâsânî'nin de belirttiğimiz şeye vurgusu (ittisalu'l-umran) “şehirlerin birbirine yakınlaşması”⁵²¹ olayının İbn Nüceym'e gelindiğinde daha fazla olduğu muhakkaktır. Bu noktada İbn Nüceym'i kendisinden sonraki ulema da takip etmiş ve şehir ve köylerde kat'ü't-tarik olmayacağı yönünde hüküm belirtmişlerdir.⁵²²

Burada her ne kadar İbn Nüceym'in Ebû Hanife'nin görüşüne döndüğü ifade edilebilirse de, bizim tezimizde amaçladığımız şey Zeylaî ve İbn Nüceym arasındaki değişen ve dönüşen hükümleri bulmak olduğundan bu meselede de açıkça görüldüğü gibi iki âlimin birbirine nispetle farklı hükümler belirttiği ortadadır. Bu hükümleri daha önceden farklı bir âlimin gündeme getirmiş olması, incelemesini yapmış olduğumuz iki âlim arasındaki değişen hükümlerin tespitine engel değildir. Bu meyanda Hocazâde olarak meşhur, Osmanlı ulemasından Mustafa b. Yusuf'un (ö.893/1487), “*bazen aradığım bir meseleyi kitaplarda bulamıyor ve kendi reyimle fetva veriyorum, bu arada birkaç hal şekli düşünüyor, bunlardan birini tercih ediyorum; sonra tekrar kitaplara baktığımda düşündüğüm şekillerden her birini bir imamın benimsemiş olduğunu, tercih ettiğim görüş için de “sahih olan budur, fetva buna göre verilir” dediğini gördüğüm oluyor*” sözü hatıra gelmektedir.⁵²³

520 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 75.

521 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 201.

522 Siracüddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, III, 196.

523 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İst; İz Yay. 2012, s. 280.

SONUÇ

İslâm hukukunun değişkenliği zaman ve mekâna bağlı olarak kesintisiz süregelmiştir. Hatta bu değişim süreci nesh göz önüne alındığında Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamaktadır. Hz. Peygamber'den sonra dört halife döneminde de bu değişim devam etmiştir. Bu döneme özel olarak bir hükmün öncesine nispetle tağyiri yoktur. Çünkü İslâm hukuk sistemi yeniden vaz' edilmektedir. Bu açıdan bu dönemde içtihat canlı bir şekilde devam etmiş, dört halife naslardan çıkardıkları hükümlerle amel etme yoluna gitmişlerdir.

Müctehid imamlar zamanında içtihat faaliyeti artarak devam etmiş, bu dönemde de nasları anlama ve gelişen şartlara göre müctehitlerin çıkarmış oldukları hükümleri uygulama yolu benimsenmişti. Müctehid imamlar döneminden sonra mutlak ictihad derecesindeki fakihlerin azalması, hükmün değiştirilip başka hükmü almanın hocaya saygısızlık sayılması, katı mezhep taassubu vb. etkenler nedeniyle içtihat faaliyetinde kısmî bir duraklama yaşanmış, fakat yine de fukahâ tarafından belli meselelere çözümler üretilmiştir. Her ne kadar bu dönem belli bir kesim tarafından "fıkhın duraklama dönemi" diye tavsif olursa da son zamanlarda bu zaman dilimi için "fıkhın istikrar dönemi olduğu" ifade edilmektedir. İşte bu noktada selefin belirtmiş olduğu hükümde tağyire gitmek, zamanın, mekânın, sosyal yapının değişmesi ayrıca fesâdu'z-zaman ve cehalet gibi nedenlerden dolayı kaçınılmaz olmuştur. Özellikle insanların algısındaki değişim ve fesâdu'z-zaman kavramları birçok hükümde tebdile sebep olmakta ve dönemin fakihleri tarafından farklı hükümler belirtilmekteydi.

Değişimin kaçınılmazlığı ilk dönem fakihleri tarafından ifade edilmekle beraber, bu daha sonra bir kaide haline dönüştürülerek fıkhın, hayat ve gelişen olaylar karşısındaki aktifliği belirtilmiştir. Bizim de konumuzun temelini oluşturan "ezmanın teğayyürüyle ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz" kaidesi bu anlayışın maddeleşmiş şeklidir. Değişim gerçekleşirken fukahânın esas aldığı nokta toplumun maslahatını gözetmek ve fesat kapısını kapatmak olmuştur denilebilir. Tezimizde, bu noktadan hareketle Zeylaî ve İbn Nüceym arasında aynı meselede değişikliğe gidilen hükümler ele alınmış ve bu esnada da mevcut toplumsal yapı irdelenmeye çalışılmıştır.

Zeylaî ve İbn Nüceym Mısır coğrafyasında yaşamış olmakla beraber aralarındaki uzun zaman dilimi nedeniyle İbn Nüceym, zaman zaman selefi olan Zeylaî'nin

hükümlerinden farklı hükümler belirtmiştir. Bunu yaparken de gözetdiği şey o günkü toplumun sosyo ekonomik durumu ve maslahatı, fesadın engellenmesi ayrıca insanların algılarındaki anlam dünyasının değişmiş olması gibi etkenlerdir. Belirtilen örneklerde kimisinde köklü bir değişim örneği olarak görülürken kimisinde ise öncesine nispetle köklü ve etkin bir değişim örneği sayılmayabilir. Ancak İbn Nüceym'in meseleyi kendi zamanına göre değerlendirip ona göre hüküm belirtmesi gerek selef ve gerekse Zeylaî'ye nispetle bir değişim örneğidir. Bizim de tezimizde örneklerini serdetmeye çalıştığımız şey bu tegayyürdür, yoksa bu değişimlerin birbirine nispetle köklü olup olmaması değildir.

İbn Nüceym, hüküm değişikliğine (tegayyürü'l-hüküm) giderken bazen selefın tamamının görüşünü bırakıp kendi görüşünü belirtmiş, belirttiği bu görüş halef ulema tarafından benimsenerek o güne kadar uygulamada olan mezhebin yerleşik görüşünden vazgeçilmiştir. Bazen de İbn Nüceym'in belirttiği görüş selef ulema tarafından dile getirilmiş olsa bile o günün şartlarında zayıf olarak kalan bir hüküm olmuştur. Ancak daha sonra insanların yaşayışları ve zihin dünyalarının değişmesi sebebiyle metruk olan o hüküm, İbn Nüceym'in yeniden gündeme getirmesiyle kendisiyle amel edilir bir hale gelmiştir. İbn Nüceym'in belirttiği ve selef ulemaya göre değişim arz eden hükümleri vermesinde etkin olan şeyi bazen kendisi belirtirken, bazen de bu değişimin zaruri olduğu toplumsal değişimin verilerinden anlaşılmaktadır. Kendisi verdiği hükümlerde sıklıkla fesâdu'z-zaman, insanların dini duygularındaki zayıflama ve cehaletin yayılmasına binaen hükümlerde tağyire gittiğini ifade etmekte ve bu yönüyle toplumun ihtiyaçlarını ne derece önde tuttuğu anlaşılmaktadır.

Değişim açısından İslam hukukunun statik bir hukuk sistemi olmayıp devinim gösteren aktif bir yapıya sahip olduğu ve bunu bir prensip haline getirdiği görülmektedir. Tezimizde Zeylaî ve İbn Nüceym örneğinde yapmaya çalıştığımız şey bu prensibin bir örneğini teşkil etmektedir.

Örf ve adetlerin devamlı olarak değiştiği muhakkaktır. İslam hukukunda değişimin yaşandığı sahanın genellikle örfe dayalı alan olması, ulemanın içinde yaşadığı toplumun örfünü bilmesini gerektirmiştir. Sosyal planda tegayyür yaşanırken, fukahanın, bu değişime seyirci kalmayıp mevcut naslar çerçevesinde ortaya çıkan meseleleri mefsedet ve maslahat dengesini gözeterek halletmeye çalıştığı gözlenmektedir.

KAYNAKÇA

ABDÜ'L-HAKEM, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b., *Fütühu Mısır ve Ahbâruha*, Mektebetü'l-iskenderiyye, ts.

ACAR, İsmail, “İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. XIII-XIV, 2001.

ALİ HAYDAR Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Arapçaya Çeviren; Fehmî el-Hüseynî, Riyad; Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.

ALİ HAYDAR Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul; Matba-i Ebu'z-Ziyâ, 1330.

ARMAĞAN, Servet, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul; Akademi Yayınları, 2009.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-u'mr*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986.

ÂŞÛR, Abdülfettâh, *el-Asru'l-Memâlikî*, Kahire; Dâru'n-Nahdati'l-arabiyye, 1976.

_____, *el-Müctemeu'l-Mısırî fî asri's-Selâtinî'l-Memâlik*, Kahire; Dâru'n-Nahdati'l-arabiyye, 1996.

ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul; İFAV Yayınları, 2011.

AYBAKAN, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2007.

_____, “İmam Şafî”, *DİA*, XXXVIII, 2010.

AYAZ, Fatih Yahya, *Memlükler*, İstanbul; İsam Yay, 2015.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedreddîn, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Riyad; Mektebetü Rüşd, 1999.

BAŞOĞLU, Tuncay, “Ta'zir” *DİA*, XL, 2011.

BELGESAY, Mustafa Reşit, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, İstanbul; Fakülteler Matbaası, 1963.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Menakıbü'ş-Şâfiî*, Kahire; Mektebetü dâru't-turâs, 1970.

BİGEYEF, Musa Cârullaf, *Kavâidi fikhîyye*, Kazan; Örnek Matbaası, 1328.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Hukuku İslamiyye Kamusu*, İstanbul; Bilmen Yayınevi, 1970.

BOYNUKALIN, Ertuğrul, "Yemin" *DİA*, XLII, 2013.

BOZKURT, Nebi ve KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, XXIX, 2004.

BUHÂRÎ, Alauddîn Abdüaziz Ahmet, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kütübü'l-islâmî, ts.

BÛTÎ, Ramzan, *Davâbitü'l-maslaha*, Mektebetü'l-emeviyye, 1966.

CESSÂS, Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1335.

CEVZİYYE, Ebû Abdullah İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîin*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'larabî, 1998.

CEZZÂR, Hânî Fahrî Atıyye, *en-Nizâmü'l-askerî fî devleti'l-Memâlik*, Gazze; Câmîatü'l-İslâmiyye, 2007.

CÛRCANÎ, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000.

ÇEKER, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul; Ahi Yay. 2006.

ÇELEBÎ, Evliya (Mehmet Zillî Oğlu), *Seyehatnâme*, ter. Zuhuri Danışman, İstanbul; Danışman Yayınları, 1971.

ÇELEBÎ, Kâtip (Hacı Halife), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Beyrut; Dâru ihyâit'-türâsi'l-arabî, ts.

DEMİR, Abdullah, *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle*, İstanbul; Katre Yay, 2008.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, *el-Örf fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, 1988.

_____, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 2003.

_____, (Edt.), *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, İstanbul; Gerçek Hayat Yayınları, 2006.

_____, “Örf” *DİA*, XXXIV, 2007.

_____, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul; İSAM Yayınları, 2014.

EKİNCİ, Ekrem Buğra, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, İstanbul; Arı Sanat Yayınları, 2005.

_____, *İslam Hukuku*, İstanbul; Arı Sanat Yayınları, 2006.

ERDOĞAN, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul; İFAV Yayınları, 2000.

_____, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Yayınları, 2005.

_____, *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul; DEM Yayınları, 2013.

FAZLUR Rahman, *İslâm*, İstanbul; Selçuk Yayınları, 1981.

FERGÂNÎ (Kâdîhân), Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen el-Özkendî, *Fetâvâyı Kâdîhân*(Fetâvâyı Hindiyeye Hamişinde), Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyeye, 1310.

GAZZALÎ, Ebû Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk; Hamza b. Züheyr, Medine ts.

GÖZÜBENLİ, Beşir, “Hasan b. Ziyâd” *DİA*, XVI, 1997.

GÜZELHİSARÎ, Mustafa Hulûsi *Menâfiu'l-hakâik şerhu Mecâmii'l-hakâik*, İstanbul; Matbayı âmire, 1308.

ĞAZZÎ, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcümi'l-hanefiyye*, Riyad; Dâru'r-rifâi, 1983.

HACI REŞİT Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, İstanbul; 1326.

HADDÂDÎ, Ebû Bekr, *el-Cevheratü'n-neyyire*, Pakistan; Mektebetü hakkâniyye, ts.

HÂDİMÎ, Muhammed Ebû Salih, *Mecâmiu'l-hakâik*, Bosnevî Matbaası, 1330.

HALEBÎ, İbrahim, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul; Mektebetü yasin, ts.

HALLÂF, Abdülvehhâp, *Hulâsatü't-tarihi't-teşri'i'l-islâmî*, Kuveyt; Dâru'l-kalem, ts.

HAMEVÎ, Ahmet b. Muhammed, *Ğamzü uyûnü'l-besâir şerhu el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985.

HASKEFÎ, Alaüddin, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-mültekâ*, (Mecmeu'l-enhur hamışinde).

HATİPOĞLU, M. Sait, “İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine”, İslamî Araştırmalar Dergisi, 1/12. 1986.

HEYSEMÎ, Ebû Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut; Dâru'l-fikr, 1412.

HEYTEMÎ, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmet b. Muhammed, *el-Fetâvâ el-Kübrâ el-Fıkhiyye*, Neşr. Abdülhamit Ahmet el-Hanefî, Mısır, ts.

HUDAYRÎ, İbrahim Salih, *Ahkâmü'l-mesâcid fi ş-şerîati'l-islâmîyye*, Riyad; Mektebetü'l-fazile, ts.

İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer, *Müntehel hâlık ala'l-Bahru'r-râik*, (el-Bahr Hamışinde) Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.

_____, Muhammed Emîn b. Ömer, *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*, (Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-urf), ts.

_____, *Reddü'l-muhtâr*, Riyâd; Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.

İBN HALDUN, Abdurrahman el-Mağribî, (*Mukaddime İbn Haldûn*) *Kitâbü'l-iber divânü'l-mübtedei ve'l-haber*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-benânî, 1999.

İBN MAZE, Burhaneddin (Sadru's-Şehid) Ebü'l-Meâlî Mahmut b. Ahmet, *el-Muhîtü'l-burhânî*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.

İBN NÜCEYM, Sirâcüddin Ömer b. İbrahim, *en-Nehrü'l-Fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut; Dâru'l-ma'rife, ts.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1980.

İBN RECEB, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Fethü'l-Bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk; Mahmud b. Şa'bân vdğr., Medine; Mektebetü'l-ğurabâ, 1996.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezarâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut; Dâru İbn Kesîr, 1993.

İBNÜ'L-HÜMAM, Kemaleddîn Muhammed b. Abdulvahid, *Fethü'l-kadîr*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emirîyye, 1315.

İSMAİL, Abdurrahman b. Muhammed b., *Mecmeu'l-ehur şerhu Mülteka'l-ebhur*, İstanbul; Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.

KARAMAN, Hayrettin, *İctihad*, İstanbul; İFAV Yayınları, 1996.

_____, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul; İz Yayıncılık, 1999.

_____, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul; Ensar Yayınları, 2010.

_____, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2012.

KÂRÎ, Molla Ali, *Fethu bâbi'l-inâye*, Beyrut; Dâru'l-erkâm, 1998.

KÂSÂNÎ, Alaüddin Ebü Bekr b. Mes'ud, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1982.

KATTÂN, Mennâ', *et-Teşri' ve'l-fikh fi'l-islâm Tarihen ve Menhecen*, Kahire; Mektebetü Vehbe, 2001.

KAVAS, Ahmet, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hâkimiyeti; Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, s. 5, 2001.

KEVSERÎ, Zahid, *Makâlât*, Neşr. Râtip el-Hâkî, Humus, 1388.

KUREŞÎ, Abdülkadir Ebü'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru ihyâ-i kütübi'l-arabî, ts.

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Tefsîru'l-Kurtûbî), Riyâd, Dâru âlemi'l-kütüb, 1952.

KIZILKAYA, Necmettin, "Zeylâ" *DİA*, XLIV, 2013.

_____, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2013.

KIZILTOPRAK, Süleyman, *Memlük Sistemi ve Memlük Devleti'nin Kuruluşu*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1997.

KOCA, Ferhat, "Mekruh" *DİA*, XXVIII, 2003.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara; DİB Yayınları, 1977.

KÖSE, Saffet, "Lakî" *DİA*, XXVII, 2003.

LEKNEVÎ, Abdülhayy, *el-Fevâidü'l behiyye fi terâcümi'l-hanefiyye*, Beyrut; Dâru'l-marife, ts.

LÛBNÂNÎ, Selim Rüstem Bâz, *Şerhu'l-mecelle*, Beyrut; Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, 1406.

MAKRÎZÎ, Takıyyüdü'n Ali, *el-Mevâizu ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Kahire; Mektebetü Metbûlâ, 1997.

MAKRÎZÎ, Takıyyüdü'n Ali, *el-Mevâizu ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418.

MEHMET ZİHNİ Efendi, *Ni'meti İslâm*, İstanbul; Dersaadet, 1313.

MERĞİNÂNÎ, Burhaneddin *el-Hidâye*, (Leknevî Şerhi) Pakistan; 1997.

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mesud, *el-İhtiyâr li ta'lil'l-muhtâr*, thk. Adnan Derviş, Beyrut; Dâru'l-erkâm, 1998.

MEYDÂNÎ, Abdülğaniyy, el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, İstanbul; Mektebetü'l-Mahmudiye, ts.

MEYDÂNÎ, Abdülğaniyy, *el-Lübâbfî şehi'l-Kitâb*, thk. Said Bektaş, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2010.

MÜ'NES, Hüseyin, *el-Mesâcid*, Kuveyt, Âlemü'l-ma'rife, 1981.

NESEFÎ, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-talebe*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012.

OSMAN, Mahmut Hamid, *Kâmusu'l-mübîn fî istılahı'l-usulîyyîn*, Riyâd; Dâru'z-zâhim, 2002.

OSMAN, Muhammed Fethî, *el-Fikru'l-islâmî vet'-tetavvur*, Dâru'l-Kuveytiyye, 1969.

ÖMERÎ, Nâdiye Şerîf, *el-İctihâd ve't-taklîd fî'l-islâm*, Beyrut; Müessesetü'r-risâle, 2004.

ÖZEL, Ahmet, "İbn Nuceym", *DİA*, XX, 1999.

_____, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, İstanbul; TDV Yayınları, 2006.

ÖZEN, Şükrü, "İstislah" *DİA*, XXIII, 2001.

RÂZÎ, Muhammed Ebû Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut; Mektebetü Lübnân, 1986.

SAN'ÂNÎ, Abdürrezzak, *Musannef-i Abdürrezzak*, Beyrut; Mektebetü'l-islâmî, thk; Habibü'r-rahman el-azamî, 1983.

SÂYİS, M. Ali, *Neş'etü'l-fıkhü'l-ictihâdî ve atvâruhu*, Mısır; Mecmeu buhusü'l-islamiyye, ts.

SEMERKANDÎ, Alauddîn, *Tuhfetü'l-fukâha*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1984.

SERAHSÎ, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet, *el-Mebsût*, Beyrut; Dâru'l-marife, 1989.

SEVİĞ, Vasfî Raşid, '*Fıkh ve Medenî Kanun*', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara; 3/8, 1956.

SEYYİD Bey, *Usulü Fıkh Dersleri*, İstanbul; Matba-i Hukukiyye, 1328.

_____, *Medhal*, İstanbul; Akademi Yayınları, 2011.

SUYUTÎ, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tarih-i Hulefâ*, Mısır; Matbatü's-saade, 1952.

_____, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l- Kahira*, Dâru ihyai'l-kütübü'l-arabîyye, 1967.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, *Usulü'l-fıkh*, (ter. İ. Kâfi Dönmez), İstanbul; TDV. Yayınları, 2011.

ŞEMSEDDÎN, Muhammed Ca'fer, *Medhal ilâ dirâseti ilmi usuli'l-fıkh*, Beyrut; Dâru'l-hâdî, 2008.

ŞENER, Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir; Öğrenci Basımevi, 1987.

ŞEYH NİZÂMEDDÎN, *Fetâvâyı Hindîyye*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1310.

ŞEYHİZÂDE, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmeu'l-ehur fî şerhi mülteka'l-ebhur*, Beyrut; Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.

ŞAZELÎ, Ali Muhammed, *Devru'l-mesâcid et-târihî*, Kahire; Mektebetü'l-iskenderiyye, ts.

ŞEYBANÎ, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-Sağır*, Pakistan; İdâretü'l-Kur'ân, 1990.

_____, *el-Câmiu's-sağır*, thk: Mehmet Boynukalın, İstanbul; Ocak Yayınları, 2009.

_____, *Kitâbü'l-asl*, thk: Mehmet Boynukalın, Beyrut; Dâru İbn Hazm, 2012.

ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, Hasan b. Ammâr b. Ali, *Merâkı'l-felâh şerhu Metni Nuri'l-izâh*, Beyrut; Mektebetü'l-asrıyye, 2007.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn*, thk; Refik el-Acem ve dğr. Mektebetü Lübnân, 1996.

TÛFÎ, Necmeddin, *Risâle fi riâyeti'l-maslaha*, thk; Ahmet Abdurrahim es-Sayih, 1993.

URAL, İ. ÖZCAN, S. *Sadeleştirilmiş Mecelle*, İstanbul; Fey Vakfi Yayınları, 1995.

ÜNEYS, İbrahim, MUNTASIR, A.Halim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul; Mektebetü'l-islâmiyye, 1972.

YANIK, Özlem, “*Haneî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve Tebyînü'l Hakâik Adlı Eserinin Tanıtımı*” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2010.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Ku'ran Dili*, İstanbul; Eser Dağıtım, 1979.

YİĞİT, İsmail, “Memlükler” *DİA*, XXIX, 2004.

YÜCEL, İrfan, “Hilal” *DİA*, XVIII, 1998.

ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Kuveyt; Matbaatu Hükümeti Kuveyt, I-XL, 1987.

ZERKÂ, Mustafa Ahmet, *el-Medhalü'l-fıkhî'l-âmm*, Dımeşk; Dâru'l-fikr, 1968.

ZERKA, Mustafa, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Dımeşk; Dâru'l-kalem, 1989.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *Î'lâmu 's-sâcid bi ahkâmi 'l-mesâcid*, Mısır; Vezâratü'l-evkâf, 1982.

ZEYLAÎ, Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye fî tahrîci ehâdisi 'l-hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde; Müessesetü'r-reyyân, 1997.

ZEYLAÎ, Osman b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Bulak; Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usulu'l-fikhu'l-islâmî*, Dimeşk; Dâru'l-fikr, 1986.

_____, *Tağayyuru'l-ictihad*, Dimeşk; Dâru'l-mektebî, 2000.