



**T. C.**

**Hitit Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**HALİM SABİT ŞİBAY'IN İSLÂM HUKUKU İLE İLGİLİ  
GÖRÜŞLERİ**

**Murat ÇALKAN**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Çorum 2013**



**HALİM SABİT ŞİBAY'IN İSLÂM HUKUKU  
İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

**Murat ÇALKAN**

**Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Tez Danışmanı  
Doç. Dr. Kâşif Hamdi OKUR**

**Çorum 2013**

## KABUL VE ONAY

Murat ÇALKAN tarafından hazırlanan “Halim Sabit Şibay’ın İslâm Hukuku İle İlgili Görüşleri” başlıklı bu çalışma 18/06/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



**Doç. Dr. Kâşif Hamdi OKUR (Başkan-Danışman)**



**Doç. Dr. Kadir GÜRLER**



**Yard. Doç. Dr. Aygün AKYOL**

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

**İmza**  
**Prof. Dr. Gülen ELMAS ARSLAN**  
**Enstitü Müdürü**



T. C.

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (18/06/2013)



**Murat ÇALKAN**

## ÖZET

ÇALKAN, Murat. Halim Sabit Şibay (ö. 1946)'ın İslâm Hukuku İle İlgili Görüşleri (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2013.

Bu çalışma, Halim Sabit Şibay'ın İslâm hukukunun tarihî gelişimi ile ilgili, özellikle de içtihad ve örf ile alâkalı yaklaşımlarını ortaya koyarak kendi zamanında yaşanan sosyal, siyasî, dinî vb. sorunlara nasıl bir bakış açısı ile çözüm bulmaya çalıştığını ve eleştirilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Halim Sabit Şibay'ın İslâm Hukuku İle İlgili Görüşleri" başlığı altında yapılan bu çalışma, giriş bölümü dışında üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, çalışmanın tarihî ve teorik arka planı ele alınmakta ve buna bağlı olarak da ana hatları ile dönemin sosyal yapısından bahsedilmektedir. Sonra Halim Sabit'in hayatından, eserlerinden, ilmî zihniyetinden ve faaliyetlerinden söz edilerek birinci bölüm tamamlanmaktadır.

İkinci bölümde, Halim Sabit'in İslâm hukukunun tarihî gelişimi ile ilgili yaklaşımları ele alınmaktadır. Burada müellifimizin fıkıh tarihini bir içtihad tarihi olarak nasıl ele aldığı anlatılmaktadır. Bu çerçevede yazarın, içtihadı kendi örf anlayışı çerçevesinde tanımladığı ve fıkıh tarihini bir içtihad tarihi olarak sunduğu tespit edilmektedir.

Üçüncü bölüm üç ana başlık çerçevesinde ele alınmaktadır. İlk ana başlık çerçevesinde Emile Durkheim ve Ziya Gökalp'tan kısaca söz edildikten sonra Halim Sabit'in içtimâî usûl-i fıkıh anlayışından bahsedilmekte, sonra da İzmirli İsmail Hakkı'nın içtimâî usûl-i fıkıh anlayışına getirdiği eleştiri sunulmaktadır. İkinci ana başlık çerçevesinde müellifimizin örf kavramı ile ilgili olduğunu düşündüğü ma'ruf, takvâ gibi kavramlar ve İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren teşrî' salahiyetinin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiği hususu zikredilmekte, "velâyet-i diniye" ve "velâyet-i hukukiye" bahisleri ele alınmaktadır. Üçüncü ana başlık çerçevesinde ise yazarın furû' konusundaki görüşleri incelenmekte ve yapılan açıklamaların çoğunlukla klasik fıkıh anlayışı çerçevesinde olduğu görülmekle beraber, örf merkezli bir çerçeve çizdiği ve bir çıkış yolu aradığı düşünülmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Örf, içtimâî usûl-i fıkıh, içtihad, müçtehid, içtimâî enmûzec.

## ABSTRACT

ÇALKAN, Murat. Theviews of Halim Sabit Sibay on Islamic Law (Master Thesis), Corum, 2013.

This study aims to analyze the criticisms of Halim Sabit Sibay regarding historical development of Islamic law, by revealing his approach about jurisprudence and customs, in which perspective he tried to find a solution for social, political, religious issues etc. experienced in his time. This study done under the title of “The views of Halim sabit Sibay on Islamic Law” consists of three chapters excluding introduction part.

In first chapter, historical and theoretical background of study were examined and accordingly, social structure of that period was discoursed in details. Then, first chapter was completed by discussing about the life of Halim Sabit and his works, his scholarly mentality and activities. In second chapter, the aspects of Halim Sabit on historical development of Islamic Law is examined. Here, it was discussed how our author consider the history of fiqh as history of jurisprudence. , it was confirmed that the author defined the jurisprudence with in his traditional perception and considered the history of fiqh as history of jurisprudence. The third chapter was analysed in third main title framework with in the first main title after mentioning Emile Durkheim and Ziya Gökalp briefly the approach of Halim Sabit’s social *usul al – fiqh* regarding the sources of Islamic Law was discussed with in the second main title framework. There fore, the concepts of “*ma’ruf*”(known), “*takva*” (piety), “*ijma*” (consensus), “*ijtihad*” (jurisprudence), “*mujtahid*” (fiqh scholar), “*ijtimai anmuzej*” (social form), “*ijma*” *fuqaha*” (consensus of *fuqaha*) etc. That our author thought they are associated with the concept of tradition were analyzed, the matter of how and by whom was legal authority applied from the early periods of Islam was mentioned, the argument was completed with the subjects of “*religious authority*” and “*legal authority*”.

With in the third main title framework, the author’s thoughts on the concept of puberty, custody, adequacy etc. was examined and seen that the explanations of author mostly were in traditional aspect of fiqh and also he looked for a way out by this centrism, arguments generally done within *usul al-fiqh* framework took place within permissibility

**Keywords:** Tradition, social *usul al-fiqh*, *ijtihad*, *mujtahid*, social form

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRCT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLAN

1. ANA HATLARIYLA DÖNEMİN SOSYAL YAPISI.....	5
2. HALİM SABİT ŞİBAY'IN İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	14
2.1. Hayatı.....	14
2.2. Eserleri.....	16
2.3. Makaleleri.....	17
2.3.1. Sırat-ı Müstakim'deki Makaleleri.....	17
2.3.2. Sebülürreşad'daki Makaleleri.....	19
2.3.3. Yeni Mecmua'daki Makaleleri.....	21
2.3.4. İslâm Mecmuası'ndaki Makaleleri.....	21
2.3.5. Türk Yurdu'ndaki Makaleleri.....	22
2.3.6. İctimâiyat Mecmuası'ndaki Makaleleri.....	23
2.3.7. Gazetelerdeki Makaleleri.....	23
2.3.8. İslâm Ansiklopedisi'ndeki Makaleleri.....	23
3. İLMÎ ZİHNİYETİ .....	24
4. FAALİYETLERİ.....	26

## İKİNCİ BÖLÜM



## HALİM SABİT ŞİBAY'IN İSLÂM HUKUKU'NUN TARİHİ GELİŞİMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. HZ. MUHAMMED DEVRİNDE İÇTİHÂD.....	32
2. SAHABE DEVRİNDE İÇTİHÂD.....	35
3. TABİİN DEVRİNDE İÇTİHÂD.....	48
3.1. Irak Fıkıh Mektebi Ve İmam Ebû Hanîfe.....	49
3.1.1. Ebû Hanîfe Devrinde İctihâd.....	54
3.1.2. Ebû Hanîfe'nin Ashabı ve İctihâd Anlayışları.....	57
4. HİCAZ FIKIH MEKTEBİ VE İMAM MÂLİK.....	59
5. IRAK VE HİCAZ FIKIH MEKTEPLERİNİN KURULMASINDAN SONRAKİ ZAMANLARDA FIKHİN GELİŞİMİ.....	62
5.1. İmam Şâfiî Ve Şâfiîler.....	63
5.2. Ahmed b. Hanbel Ve Hanbelîler.....	73
6. DÖRDÜNCÜ HİCRÎ ASIRDAN SONRA İÇTİHÂD.....	79

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### HALİM SABİT'İN İÇTİMÂÎ USÛL-İ FIKIH AKIMINDAKİ YERİ VE FURÛ' İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. İÇTİMÂÎ USÛL-İ FIKIH'A ETKİ EDEN DÜŞÜNÜRLER.....	99
1.1. Emile Durkheim.....	100
1.2. Ziya Gökalp.....	101
1.3. Halim Sabit Şibay.....	107
1.4. İzmirli İsmail Hakkı.....	110
2. HALİM SABİT ŞİBAY'IN İÇTİMÂÎ USÛL-İ FIKIH AÇISINDAN İSLÂM HUKUKU'NUN KAYNAKLARINA BAKIŞI.....	120
2.1. Nass.....	122
2.2. Örf-Ma'ruf.....	123
2.3. Takva Ve Örf.....	132
2.4. İcmâ.....	134
2.5. İctihâd-Müçtehid.....	136

2.6. İctimâî Enmûzeçlere Göre İctihâd Zümreleri-İcmâ-i Fukahâ.....	140
2.7. İcmâ-i Fukahânın Tarifi Ve İzahlar.....	143
2.8. Teşrî' Salahiyeti Meselesi.....	145
2.8.1. Nass ve Hulefâ-i Râşidîn Devirlerinde Teşrî' Salahiyeti.....	146
2.8.2. Ashab Zamanının Sonlarına Doğru Emevîler Devrinde Teşrî' Salahiyeti.....	147
2.8.3. Sahabilerden Sonra Emevîler Devrinde Teşrî' Salahiyeti.....	148
2.8.4. Abbasîler Devri ve Teşrî' Salahiyeti.....	151
2.8.5. Osmanlılar Devri Ve Teşrî' Salahiyeti.....	154
2.9. Velâyet-i Diniye-Meşîhat-ı İslâmiye (Şeyhülislâmlık) Teşkilatı.....	160
2.9.1. Teşrî'-i Dinî Heyeti – İcmâ Ve İftâ.....	160
2.9.2. Dinî Terbiye Heyeti.....	167
2.10. Dinşinaslar Ve Fakîhler Ya da Diyanet Teşkilatının Lüzumu .....	171
2.11. Velâyet-i Hukukiye.....	175
2.11.1 Teşrî'-i Hukukî Heyeti – İctimâî Enmûzece Göre İctihâd Ve İcmâ.....	175
3. HALİM SABİT ŞİBAY'IN FURÛ' KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARI.....	181
3.1. İbadetler.....	181
3.1.1. Kur'an Kıraatı.....	181
3.1.2. Hutbe.....	185
3.1.3. Hac.....	191
3.1.3.1. Hac Ve Kâbe.....	191
4. AİLE TARİHİ.....	196
4.1. İslâmiyet'ten Evvel Ve Sonra İzdivâc.....	196
5. AİLE HUKUKU.....	207
5.1. Nikâh Akdinde Büluğ Meselesi.....	207
5.2. Akitte Elfaz-ı Mahsusa ve Hıyar (Seçme Hakkı).....	209
5.3. Ehliyet-i Nikâh Meselesine Bir Nazar .....	209
5.4. Ehliyet-i Velâyet.....	211

<b>5.5. Kefaet ( Evlilikte Denklik ).....</b>	<b>217</b>
<b>5.6. Nikâhta Saadet.....</b>	<b>223</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>226</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>232</b>

## KISALTMALAR

- AÜİF** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
**BH** : Beyânü'l-Hak.  
**b.** : Bin.  
**bkz.** : Bakınız.  
**c.** : Cild.  
**çev.** : Çeviren (ler).  
**DİA** : Diyânet İslâm Ansiklopedisi.  
**DİB** : Diyânet İşleri Başkanlığı.  
**DEÜ** : Dokuz Eylül Üniversitesi.  
**Haz.** : Hazırlayan.  
**h.** : Hicrî.  
**Hz.** : Hazreti.  
**Hno** : Hadîs numarası.  
**İ. M.** : İslâm Mecmuası.  
**İİD** : İslâmî İlimler Dergisi.  
**İnc.** : İnceleme.  
**İA** : İslâm Ansiklopedisi.  
**MEB** : Milli Eğitim Bakanlığı.  
**MÜİF** : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
**m.** : Miladî.  
**m.ö.** : Milattan önce.  
**OÜİF** : On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
**s.** : Sayfa.  
**ss.** : Sayfa sayısı.  
**S.** : Sayı.  
**S. R.** : Sebülürreşad.  
**S. M.** : Sırat-ı Müstakim.  
**SDÜİF** : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
**T. Y.** : Türk Yurdu.

- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı.  
**Terc.** : Tercüme.  
**TTK** : Türk Tarih Kurumu.  
**TALİD** : Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.  
**ty** : Tarih yok.  
**vb.** : Ve benzeri.  
**vs.** : Ve sâire.  
**Yay.** : Yayınevi.  
**Y. M.** : Yeni Mecmua.

## ÖNSÖZ

İslâm hukukunun gayesi, insanların dünya ve ahirette mutlu olmalarını sağlayacak düzenlemeler yapmaktır. Bu bağlamda, mutlu insanların oluşturduğu bir toplumdaki bahsedebilmek, ancak aktif, ne yaptığını ve neyi niçin yaptığını bilen kimselerin yetiştirilmesi ile mümkün olabilecektir.

Bu çalışma dolayısıyla imkân ölçüsünde ulaşabildiğimiz kaynaklar bize bir kez daha göstermiştir ki fıkıh (ya da içtihad) tarihinde birçok fakih derin tefekkürleri ve geniş ufukları ile fer'î ve cüz'î meseleleri derinlemesine araştırmışlar ve eserler ortaya koymuşlardır. Fakihler, yaşadıkları toplumda temayüz etmiş ve İslâm fikhinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu katkının ortaya konulmasında içtihad faaliyetlerinin rolü elbette inkâr edilemez. Zira içtihad mekânizmasının işletildiği zamanlarda İslâm toplumları gelişmiş ve ilerlemiş; aksi durumda toplumda taklit, özentiler, taassup, fakirlik, güvensizlik vs. görülmüş ve toplumda duraklama, zamanla gerileme ve dağılma olmuştur. Böyle zamanlarda fukahâ, yaşanan problemleri fıkıh kavramları çerçevesinde ele almış ve çözmeye çalışmıştır. Bu arada, meselelere katkı mahiyetinde ilim ve fikir adamları da muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. İşte, tezimizde İslâm hukuku alanındaki görüşlerini ele aldığımız Halim Sabit de kendi döneminde yaşanan problemlere fıkıh kavramları çerçevesinde çözüm arayan ilim ve fikir adamlarımızdandır.

Tanzimat sonrasında, diğer alanlarda olduğu gibi hukuk alanında da mühim bir dönüşüm sürecinin yaşandığı bilinmektedir. Kanunlaştırma çalışmalarının hız kazandığı bu süreçte, sağlıklı bir hukukî yapılanmaya katkı sağlamak için pek çok ilim ve fikir adamı çaba göstermiştir.

Müellifimiz Halim Sabit bu süreçte, Sebülürreşad, Sırat-ı Müstakim, İslâm Mecmuası vb. dergilerde makaleler yazmış, yaşanan sürece fikrî manada dâhil olmuştur. Yazarın, özellikle 1914-1918 yılları arasında İslâm Mecmuası'nda yazdığı makaleler, yapılacak hukukî düzenlemelere katkıda bulunma yönünde farklı bir ağırlığa sahiptir.

Halim Sabit'in, İslâm hukukunun kaynağı olarak "nass" ve "örf"ü zikretmesi, din ve hukuku birbirinden ayırması gibi fikirleri dikkat çekmektedir. Tezimizde, öncelikle tarihsel ve teorik arka plan ele alınmakta, sonra da yazarın İslâm hukuku ile ilgili yaklaşımları incelenmektedir.

Bir konunun araştırılması, incelenmesi ve değerlendirilmesi ise bir süreç, emek ve sabır işidir. Bu bağlamda, tüm eksikliklerine rağmen bir eserin ortaya konulabilmesi, şahsî çabalar ile beraber temel kaynaklardan ve konu ile ilgili mütehasıs kimselerden istifade ile mümkün olabilmektedir. Bu vesile ile başta Halim Sabit'in makalelerine ve konu ile ilgili diğer kaynaklara ulaşmam konusunda ve bu tezin hazırlanmasının her safhasında yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Kâşif Hamdi Okur'a, katkı ve eleştirilerilerini esirgemeyen değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Doç. Dr. Kadir Gürler ve Yrd. Doç. Dr. Aygün Akyol'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, sevgili eşime, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi ve Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi kütüphane çalışanları ile tezin hazırlanmasında emeği geçen herkese çok teşekkür ederim.

## GİRİŞ

İslâm öncesi Türk hukuk tarihi hakkında tarihçilerimiz malzeme yetersizliği dolayısıyla ayrıntılı bir bilgi sunamamaktadır. Fakat İslâm'dan sonraki Türk hukuk tarihi ve özellikle Osmanlı hukuk tarihi hakkında oldukça zengin bir külliyat mevcuttur.<sup>1</sup>

İslâm hukuk tarihinde iki kırılma noktasının olduğu söylenebilir: 1-İslâm kültürünün mezbebler çerçevesinde şekillenmesi, 2-Tanzimattan sonra dinin yeniden yorumlanma süreci.<sup>2</sup>

Tanzimat devrine kadar yurdumuzda biri pek değişmeyen şer'î hukuka, yani fıkha, diğeri ise sultanlar tarafından kanun koyma yolu ile örfî ve teâmülî hukuka dayalı iki tür tedvin faaliyeti var idi. Tanzimattan sonra ise Batı kanunlarından iktibasta bulunma, Mecelle ve Hukuk-u Aile Kararnamesi çerçevesinde yasama çalışmaları yapılmıştır.<sup>3</sup> 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başı, Avrupa'da tam anlamı ile hukuk ilminin gelişme ve teknik manada kanunlaştırma çağıdır. Bu çağda geniş ölçüde örf'e dayanan Fransız Code Civil'i, Alman ve İsviçre Medeni Kanunları çıkarılmıştır. Osmanlı toplumunda görülen kanunlar ise Cevdet Paşa (ö. 1895)'nın başkanlığında kurulan bir komisyon tarafından 1869-1876 yıllarında hazırlanan ve bölümler halinde yürürlüğe konan, fıkha dayanan, aile hukukunu içine almayan, ülkemizde medeni hukuk ve borçlar hukuku alanında derli toplu olarak çıkarılan ilk kanun sayılan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ile 1917 yılında Ziya Gökalp (ö. 1924)'in büyük tesiri ile çıkarılarak yürürlüğe konan, İstanbul'un işgali ve Türk mahkemelerinin huzuruna çıkmak istemeyen gayrimüslim azınlıkların baskısı ile yürürlükten kaldırılan Hukuk-u Aile Kararnamesi'dir.<sup>4</sup> Bunların dışında Tanzimat sonrası Türkiye'sinde Anayasa Hukuku, Medenî Hukuk, Ceza Hukuku, Ticâret Hukuku ve Hukuk Muhâkemeleri Usûlü alanlarında da kanunlar çıkarılmıştır.<sup>5</sup>

Yenileşme hareketleri Tanzimat ile başlamış; hürriyet, eşitlik, kadın hakları, din-devlet ilişkileri, medeniyet, ilerleme, içtihad vs. birçok konu ele alınıp tartışılmış ve

<sup>1</sup> Abdülkadir Şener, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* V (Ankara 1982), s. 231.

<sup>2</sup> Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. III.

<sup>3</sup> Şener, "agm", s. 232.

<sup>4</sup> Şener, "agm", s. 235.

<sup>5</sup> Şener, "agm", ss. 232-233.



“çağdaş (medenî) toplum” olabilme konusu üzerinde titizlikle durulmuştur. İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık gibi fikir akımları ortaya çıkmış ve bu akımlar çerçevesinde çıkarılan birçok dergi, gazete, mecmua çıkarılacak kanunlar üzerinde etkili olmuştur. Bu faaliyet ve arayışlar içerisinde öne çıkan isimlerden biri de Halim Sabit Şibay’dır.

### **1. Konunun Önemi**

Tanzimat’tan sonraki bahsettiğimiz ilmî, fikrî, siyasî tartışmaların oluşturduğu hava içerisinde II. Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp, kendisini ünlü Fransız sosyoloğu Emile Durkheim (ö. 1917)’in manevî öğrencisi saymış, referansları arasında fıkıh ve fıkıh usûlü literatürüne ve fıkıh usûlüne pek yer vermemiştir. Çünkü Gökalp fıkıhçı değildir. Z. Gökalp’in sosyolojik yönden ele aldığı görüşlerini fikhî kavramlar ile fıkıh tarihi ve usûlü çerçevesinde ele alan Halim Sabit Şibay’ın İslâm Hukuku ile ilgili görüşlerinin açıklanması ve İslâm hukuk doktrini açısından değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Her ne kadar Gökalp fıkıhçı olmasa da ele aldığı “örf”, “hüsün” ve “kubuh” gibi konular bir fıkıhçının ilgisiz kalamayacağı, Müslüman toplumun değerleri ile alâkalı olan, selef ve haleften olan hukukçuların görüş bildirdiği konulardır. Dolayısıyla İslâm hukuku konularında derin bilgi sahibi, Gökalp’in yakın arkadaşı olan Halim Sabit de bu konuları fıkıh açısından ele alma gereği duymuştur.

Halim Sabit, kendi zamanında yaşanan sosyal, siyasî, dinî vb. sorunlara “Örf” çerçevesinde farklı bir yaklaşım ortaya koymuş ve çıkarılacak kanunlar üzerinde etkili olmuş bir yazardır. Buna rağmen, özellikle İslâm hukuku çerçevesindeki görüşlerinin yeterince ele alınmadığını düşündüğümüz yazarımızın bu alandaki görüşlerini bir tez çerçevesinde ortaya koymanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Dolayısıyla, Halim Sabit Şibay’ın İslâm hukukunun tarihi gelişimi ile ilgili görüşlerini, içtihad ve örf ile alâkalı yaklaşımlarını ortaya koyarak kendi zamanında yaşanan sosyal, siyasî, dinî vb. meselelere nasıl bir bakış açısı ile çözüm bulmaya çalıştığını, eleştirilerini tespit etmeye ve değerlendirmeye çalıştık.

### **2. Konunun Sınırlandırılması ve Sunulması**

Halim Sabit, içtimâî usûl-i fıkıh çerçevesinde örf merkezli yeni, farklı ve kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Oysa fıkıh tarihinde ya da içtihad tarihinde örf, bu kadar kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Halim Sabit Şibay’ın İslâm hukuku ile

ilgili görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada öncelikle, tarihsel ve teorik arka planın oluşturulmasına çalışılmıştır. Akabinde Halim Sabit'in, İslâm hukukunun tarihî gelişimi ile ilgili yaklaşımları incelenmiştir. Son olarak da yazarın içtimâî usûl-i fıkıh ile ilgili görüşleri, içtimâî usûl-i fıkıh açısından ve furû konusundaki yaklaşımları ve İslâm hukukunun kaynaklarına bakışı ele alınmıştır. Buna göre, tez üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde, çalışmanın tarihi ve teorik arka planı ele alınmaktadır. Bir olayın, bir fikrin, bir düşünce akımının anlaşılabilmesi ve sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi, tarihî ve teorik arka planın doğru olarak bilinmesi ile mümkün olabilmektedir. Bunun için öncelikle ana hatları ile dönemin sosyal yapısından bahsedilmiştir. Sonra Halim Sabit'in hayatından, eserlerinden, ilmî zihniyetinden ve faaliyetlerinden söz edilerek birinci bölüm tamamlanmıştır.

İkinci bölümde, Halim Sabit'in İslâm hukukunun tarihî gelişimine ilişkin yaklaşımları ele alınmıştır. Bu bölümde müellifimizin fıkıh tarihini bir içtihad tarihi olarak Hz. Muhammed (ö. 632) devrinden başlayarak günümüze kadar nasıl ele aldığı anlatılmıştır. Müellifimiz, içtihad faaliyetinin henüz Hz. Peygamber hayatta iken başladığını ve O'nun vefatından sonra da devam ettiğini; Hicaz ve Irak fıkıh ekolü arasında esasta bir farkın olmadığını ifade etmektedir. İctihâdî, kendi örf anlayışı çerçevesinde tanımlamakta, bu tanıma uygun bir anlayış ortaya koymaya gayret etmekte ve yapılan içtihadlar ile ilgili birçok örnek sunmaktadır.

Yazarın konu ile ilgili makaleleri, ilk dönemden başlayan bir sıra takip edilerek ele alınmış, bazen satır aralarında çok kısa bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Üçüncü bölüm üç ana başlık çerçevesinde ele alınmıştır:

İlk ana başlık çerçevesinde öncelikli olarak ünlü bir Fransız sosyoloğu Emile Durkheim'den ve sonra da Ziya Gökalp'tan kısaca bahsettik. Çünkü "İçtimâî usûl-i fıkıh" konusu ilk olarak Ziya Gökalp tarafından ortaya atılmıştır. Gökalp, dinin içtimâîliği üzerinde ısrarla duran Durkheim'in sosyoloji çerçevesindeki görüşlerinden etkilenmiştir. Halim Sabit ise Gökalp'ın İçtimâî usûl-i fıkıh alanındaki görüşlerinden etkilenmiştir. Dolayısıyla, Durkheim ve Gökalp'tan bir nebze söz edildikten sonra Halim Sabit'in içtimâî usûl-i fıkıh akımı içerisindeki yerinden ve bu konudaki fikirlerinden bahsedilmiştir. Müellifimizin daha iyi anlaşılabilmesi, Ziya Gökalp'in anlaşılmasına bağlıdır, der isek belki yanlış bir söz söylemiş olmayız. Çünkü genel

olarak Halim Sabit ile Gökalp arasındaki en önemli fark: Gökalp, meselelere daha çok sosyolojik açıdan yaklaşırken; Halim Sabit ise, meseleleri fıkıh terimleri ile “örf” kavramı çerçevesinde temellendirmeye çalışmakta, fakat terimleri klasik anlamlarından çok farklı bir şekilde tanımlamakta, açıklamakta ve teorik olarak şekillendirmektedir. Sonra, İzmirli İsmail Hakkı'nın konu ile ilgili açıklamalarına, eleştirilerine yer verdik.

İkinci ana başlık çerçevesinde Halim Sabit'in içtimâî usûl-i fıkıh açısından İslâm hukukunun kaynaklarına bakışı ele alınmaktadır. Dolayısıyla müellifimizin “örf” kavramı ile ilgili olduğunu düşündüğü “ma'ruf”, “takva”, “icmâ”, “içtihad”, “müçtehid”, “içtimâî enmûzec”, “icmâî fukahâ” vb. kavramlar ele alınarak; İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren teşrî' salahiyetinin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiği hususu zikredilmiş, “velâyet-i diniye” ve “velâyet-i hukukiye” bahisleri ile konu tamamlanmıştır.

Üçüncü ana başlık çerçevesinde Halim Sabit'in furû' konusundaki yaklaşımları ele alınmaktadır. Burada ibadetler, Kur'an kıraatı, hac ve aile hukuku ile ilgili konular işlenmiştir. Bahsettiğimiz konular ile ilgili müellifimizin açıklamaları çoğunlukla klasik fıkıh anlayışı çerçevesindedir. Halim Sabit içtihad, kaza, fetvâ vs. ile ilgili konularda daha çok görüş bildirirken ibadetler, Kur'an kıraatı, hac ve aile hukuku ile ilgili konularda aynı çoklukta ve aynı rahatlıkta görüş bildirmemektedir. Yazar, işlediği her meselede olduğu gibi, bu konularda da açıklamalarını örf merkezli yapma eğilimindedir.

### **3. Metot ve Kaynaklar**

Bu çalışmamızda esas aldığımız eserlerde yer alan tartışma konularını, özellikle yazarın çalışmalarından, aynı zamanda bu alandaki klasik ve çağdaş kaynaklardan istifade ederek hazırlamaya çalıştık. Tezimizde esas aldığımız eserleri titizlikle tarayarak, bu eserlerin oluşmasına kaynaklık eden eserlere ve tarihi arka plana ulaşmak için kütüphane kataloglarından, bu alanda yapılmış olan tezlerden ve konu ile ilgili klasik ve çağdaş literatürden istifade ettik. Kaynaklardan elde edilen verileri fişleme usûlü ile tespit edip analiz ederek değerlendirmeye çalıştık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLAN

Günümüzü iyi anlayabilmenin, yorumlayabilmenin, tutarlı ve doğru düşünebilmenin ve karar verebilmenin, insanların mutlu olabilecekleri bir gelecek oluşturabilmenin yolunun, tarihi doğru kaynaklardan eleştirel bir bakış açısı ile öğrenmekten geçtiği söylenebilir. Ayrıca, bir ilim ve fikir adamının düşüncelerini anlayabilmek, eserlerini sağlıklı bir şekilde tahlil edebilmek için, ilgili şahsın yaşadığı dönemi ve bu dönemin sosyal ve kültürel şartlarını iyi bilmek son derece önem taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki temel inceleme konumuza geçmeden önce tarihsel ve teorik arka planı zikretmenin, ana hatları ile Halim Sabit Şibay'ı, dolayısıyla onun fikirlerini daha iyi anlamamızı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

#### 1. ANA HATLARIYLA DÖNEMİN SOSYAL YAPISI

Bilindiği üzere, Osmanlı Devleti 1699 yılında Karlofça antlaşmasını imzalamış ve ilk defa toprak kaybına uğramıştır. Avusturya ile yapılan ve on altı yıl süren, önemli ölçüde insan kaybı ve malî kaynakların tüketilmesi ile sonuçlanan bir savaş süreci sonunda imzalanan bu antlaşma toplumda derin izler bırakmıştır. Devlette görülen aksaklıkların giderilmesi için bu zaman dilimine kadar sürekli “kanun-i kadîm”e dönülmesi istenirken, artık bir “nizam-ı cedîd” anlayışı içerisine girilmiş ve gözler batıya çevrilmiştir.”<sup>6</sup>

Bilahare gerçekleşen 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sonunda Osmanlı ordusu ağır bir yenilgiye uğramış ve savaşın sonunda Küçük Kaynarca antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma, Osmanlı Devleti'nin Karlofça antlaşmasından sonra imzaladığı en ağır antlaşma olmuştur. XVIII. yüz yıl boyunca devam eden uzun ve yıpratıcı savaşların, Osmanlı toplumunun sosyal yapısını önemli ölçüde zedelemesi, vergi yüklerinin artması sonucunda kırsal kesimde yaşayan ahalinin topraklarını bırakarak şehirlere göç etmesi ya da eşkıyalık hareketlerine girişmesi, devletin merkezî otoritesinin yıpranması ve “ayan” adı verilen hanedanların etkinliğini artırması, idarî yapılanmada iltimas ve rüşvetin önemli ölçüde tahribata yol açması, enflasyon, salgın hastalıklar, kıtlık, işsizlik, eşkıyalık hareketleri ve devlet otoritesini dinlemeyen

---

<sup>6</sup> Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimi Örneği*, Mizan Yay., İstanbul 2010, ss. 50-51.

memurların devletin her tarafına yayılması gibi iktisâdî ve sosyal yapıdaki sıkıntılar devletin mevcut haliyle varlığını koruyamayacağını, her alanda kapsamlı bir yenilenme hareketinin zorunluluğunu ortaya koymuştur. XIX. yüzyılda ise bir “nizam-ı cedîd” arayışı içerisine girilmiştir.<sup>7</sup>

Osmanlı tarihinde II. Mahmud (ö. 1839) zamanı (1808-1839), bütün garplılılaşma tarihinde tamamiyle ayrı ve yeni bir devrin ve zamanımıza kadar devam edegelen mecburi veya güdümlü dediğimiz değişmelerin başlangıcı olmuştur. Bu devirde yeniçeriler ortadan kaldırılmış, yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni talimli bir ordu kurulmuştur. İlk tıbbiye mektebi açılmış, ilköğrenim mecbur kılınmış, Avrupa’ya tahsil için çok miktarda (150 kadar) talebe gönderilmiştir. Padişah, resmini ilk defa büyük merasimlerle resmî dairelere astırmıştır. II. Mahmud döneminde bu vb. birçok yenilik ortaya konulmuştur.<sup>8</sup>

XIX. yüzyılda batının üstünlüğü kendi tarafına geçirmesi ile mevcut gelişmelere ayak uyduramayan başka toplumların önünde tek seçenek kalmıştır<sup>9</sup> ki o da “modernleşmek”tir. 1839 yılında Islahat<sup>10</sup> Fermanı’nın ilanı ile modernleşme<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Okur, *Hâdimi Örneği*, ss. 53-54.

<sup>8</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987, ss. 160-164.

<sup>9</sup> Kemal Karpat’a göre, XIX. yüz yılın başında meydana gelen değişikliklere karşı halk arasında yerel bir tepki vardır. Türkiye’de değişmeler Tanzimat ile başlamamış, aksine Tanzimat bile bu değişmelere bir cevap teşkil etmektedir. “Kemal Karpat İle Siyaset Tarihi Üzerine (Röportaj),” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Düzenleme: Gökhan Çetinsaya, c. I, S.: 2, 2003, s. 400.; Ahmed Muhiddin’e göre, Türk halkının hayatında ilk dönüşüm/yön değiştirme, halkın eğitilmiş üst tabakasında gerçekleşmiş, XVIII. Yüz yılın sonu ile XIX. yüz yılın başında eskilere göre, eski Osmanlı-İslâmî eğitimlerine ilave olarak Batılı bir eğitim de almış olan yeni bir eğitilmiş tabaka teşekkül etmiştir ve bu tabaka dönüşümün taşıyıcılığını yapmıştır. O’na göre, “Batıcılık daha ziyade ilk olarak kültürel bakımdan kendinden vazgeçme ve kendini inkâr etme durumu ortaya çıktığında ve tam Avrupalılaşmak kültür ideali haline geldiğinde başlamıştır.” Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, Terc. Ve İnc.: Suat Mertoğlu, 1. Baskı, Küre Yay., İstanbul 2004, ss. 93-95.

<sup>10</sup> Gülhane’de Reşit Paşa tarafından okunan bu Hatt-ı Hümayün, bir ıslahat programı olmaktan çok, Osmanlı Devleti’nin esas teşkilatını, amme hukukunu değiştirmek isteyen bir fermandır. Bu ferman ile padişah, bizzat kendi rızası ile salahiyetlerinin bir kısmından vazgeçtiğini, buna karşılık tebasına bazı haklar verdiğini ilan etmekte ve verdiği bu sözlere sadık kalacağına dair yemin ile teminat vermektedir. İltizam usulü kaldırılmakta, Müslüman olanın ve Müslüman olmayanın eşit muamele göreceği vb. ifade edilmektedir. Bu ferman ile teminat altına alınan prensiplere, ortaya konulacak faydalı kanunlara göre hareket edildiği takdirde memleketin yakında yükseleceği ve eski gücüne erişeceği belirtilmektedir. Turhan, *age*, ss. 171-172.

<sup>11</sup> İsmail Kara, modernleşme teşebbüslerinden en çok etkilenen, en ziyade değişip dönüşen, otoritesi tartışma konusu olan ve hatta yerinden olan kurumlar ve statüler olarak Osmanlı Devleti ve toplumunu taşıyan üç büyük ayaktan bahsetmektedir ki bunlar: 1-Saray (hilafet ve saltanat), 2-İlmiye (medrese ve ulema), 3-Seyfiye (yeniçeri ocağı)’dir. İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla! Şerh Ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, c. XV., S.: 28 (2010/1), s. 54.

teşebbüsleri başlatılmıştır.<sup>12</sup> II. Abdülhamid (ö. 1918) devrinde (1876-1908), 1876 yılında, Mithat Paşa (ö. 1884), Ziya Paşa (ö. 1880) Ve Namık Kemal'in katılımı ile hazırlanan Kanun-i Esasi ilan edilmiştir.<sup>13</sup> Bu devir, mevcut birçok ciddi engele rağmen bir "yayıma ve ilerleme" devri olmuştur.<sup>14</sup> Kısaca, XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durum, Karlofça anlaşmasından beri devam edegelen siyasal ve sosyal olayların yaşandığı bir sürecin tabii neticesidir.

Bu bağlamda şu tespite katılmak mümkündür: Çağdaşlaşma meselesinin en yoğun şekilde tartışıldığı dönem 1908 ve 1918 yılları arasındadır. II. Meşrû'iyet (1908-1923)'in ilk yılları fikir özgürlüğü açısından en verimli yıllardır. Fakat 1913-1918 yılları arasında İttihat ve Terakki<sup>15</sup> basın özgürlüğünü kısıtlamıştır.<sup>16</sup> 1918 yılına kadar olan bu dönemde İttihat ve Terakki'nin programından kaynaklanan "İslâm ile bağdaşan bir uluslaşma" gündemdeki temel sorunu oluşturmaktaydı.<sup>17</sup> İttihat ve Terakki mensupları, gereken siyasî olgunluk ve dirayeti gösterememişler, devletin içinde ve dışında onu yıkmaya çalışan kuvvetlerin faaliyet ve tesirine engel olmamışlar, aksine taassup ve tecrübesizlikleri yüzünden memleketin başına yeni sorunlar açmışlar, ardı sıra felaket ile sonuçlanan savaflara sebep olmuşlardır. 1911'de başlayan Türk-İtalyan savaşını 1912'de Balkan savaşı takip etmiştir. 1914 yılında ise I. Dünya savaşı başlamış ve bu savaşın sona erdiği yıllara kadar geçen on bir senenin yedisi savaflar ile geçmiştir.<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> Nevnihal Gürsoy, *Halim Sabit Şibay-Hayati, Eserleri, ve Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Orta Doğu Ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul 1999, ss. I-II.

<sup>13</sup> Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 184.

<sup>14</sup> Turhan, *age*, s. 185.

<sup>15</sup> İsmail Kara'ya göre, medrese ve ilmiye için yerinden olma ya da yerinden edilme süreçleri, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve çöküşünün önemli sebeplerinden biri olarak bir tenkit ve zayıflatma mekanizması olarak da işlemiş, giderek yeni bir medrese ve ilmiye tasavvuru, bunun ardından da ideolojik diyebileceğimiz bir medrese tarihçiliği ortaya çıkmıştır. İلميye sınıfı ile Osmanlı hilafet ve saltanat sistemi arasındaki güçlü münasebetleri zayıflatmak, bir adım ötede ulemayı kendi saflarına çekmek ve bunun üzerinden bir meşruiyet sağlamak için Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Hareketi gibi siyasî muhalefet hareketlerinin bu tasavvurun oluşmasında önemli etkileri olmuştur. Kara, *age*, s. 54.

<sup>16</sup> "İktidarda bulunan İttihat ve Terakki ancak harp yılları içinde nispeten kuvvetlenebilmiş; muhalif mebuslar, azınlıklar ve gazeteler muhtelif bahane ve vesilelerle susturulmuş veya sindirilmiş(tir)." Bkz. Turhan, *age*, s. 192.

<sup>17</sup> R.Tüba Çavdar, *İslâm Mecmuası'nın Türk dönemsel Yayını İçinde Yeri Ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basın-Yayın Yüksek Okulu, İstanbul 1988, s. 2.

<sup>18</sup> Turhan, *age*, ss. 191-192.

Genel çerçevede ele alındığında bu dönemde üç düşünce akımının yayın hayatına hâkim olduğu görülür: Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler.<sup>19</sup> “Batıcıların en önemli yayın organı Abdullah Cevdet<sup>20</sup> ve arkadaşlarının çıkardıkları “İçtihad” dergisidir. Dolayısı ile istedikleri topyekün batılılaşmaktır”. İslâmcıların yayın organları “Sırat-ı Müstakim”, “Sebülürreşad”, “Beyanü'l Hak” dergileridir. Bu cereyanın mensupları tüm ıslahat tezlerini “İslâmcı bir Rönesans” formülüne bağlamışlardır. Türkçülerin ıslahat tezleri ise hukuk ve ilmi dinden ayırarak dünyevîleştirmek, dini de hukuk ve ilimden ayırarak manevîleştirmektir.<sup>21</sup> Türkçülerin yayın organları ise “Türk Derneği”, “Türk Yurdu”, “İslâm Mecmuası” dergileridir.<sup>22</sup>

Bu akımların İslâm hukukuyla ilişkilerine bakacak olursak, kimi yazarların tespitine göre İslâmcıların hukukçuları Mansurizade Saîd (ö. 1923), Batıcıların hukukçuları Celal Nuri (ö. 1938 m.) idi. Türkçülerin hukukçularının başında ise Ziya

---

<sup>19</sup> Yusuf Akçura, Batıdan feyz alarak belli başlı üç siyasi yolun takip ve tasavvur edildiğini, bunların Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık olduğunu ifade etmektedir. O'na göre, Osmanlı milleti yaratmak siyaseti, ciddi olarak II. Mahmud zamanında doğmuş, bu siyasetin başarısız olması üzerine İslâmcılık politikası izlenmiş, özellikle II. Abdülhamid döneminde bu siyaset uygulanmıştır. Bu siyasetin de iflası ile Türkçülük siyaseti devreye girmiştir. Bu üç siyasetin de iyi ve mahzurlu yanları vardır. Bunları Y. Akçura teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır. O, Osmanlı milleti oluşturulması fikrinin Osmanlı Devleti için faydaları var ise de tatbikinin mümkün olmadığını, Müslümanların ve Türklerin birleştirilmesine yönelik siyasetlerin ise Osmanlı Devleti için eşit denilebilecek menfaat ve mahzurları ihtiva ettiğini, tatbiklerinin kolaylık ve zorluğunun aynı derecede olduğunu söylenebileceğini ifade etmektedir. Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yay., VII. Dizi, S.: 73, Ankara 1976, ss. 19-35.

<sup>20</sup> Abdullah Cevdet, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasında çalışmış, mütareke yıllarında Hürriyet ve İhtihaf partilerine meylenmiş, Kürt Teali Cemiyeti ve İngiliz Muhipler Cemiyeti gibi derneklere katılmıştır. Yakın dostlarının ifadesine göre O, zayıf iradeli, birçoklarını nefret ettirecek kadar toplumuna yabancıdır. A. Cevdet'e göre, Osmanlı İmparatorluğunun, dolayısıyla İslâm âleminin gerileme sebebi, din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Hilafet meselesindeki birçok kavga da gerileme sebepleri arasındadır. O, gerileme sebebi olarak İslâm Dini'ni görmekte ve diğer sebepleri de onun üzerine bina etmektedir. Gerilikten kurtulmak için yapılması gereken tek şey ise batılılaşmaktır. Hakiki medeniyet ise Avrupa medeniyetidir. Üstünlük ve kuvvet demek olan bu medeniyeti gülü ve dikenini ile almak gerekir. O, ulemadan kimselerin bulunduğu bir aileye mensup olmasına, Askeri Tıbbiye'nin ikinci sınıfına kadar dindar bir yapıya sahip olmasına ve yeyinladığı ilk kitaplarda dinî tesirler bulunmasına vb. rağmen Felix İsnard'ın “Spiritualisme et Materialisme” (Ruhçuluk ve Maddecilik) adlı kitabını okuduktan sonra ondan etkilenmiş ve düşünce yapısını değiştirmeye başlamıştır. Materyalizmin, dinin yerine geçeceğini savunmuş, dinin avamın ilmi, ilmin de havassın dini olduğunu söylemiştir. A. Cevdet Türklerin, aslında Müslüman olmakla mükellef olmadıklarını, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin Araplara hitap olduğunu ve Türk'ün bu hitapta bir hissesinin bulunmadığını ifade etmektedir. O, sözlerine devamla, Bahailiğin kardeşlik ve barışı temin etmeyi başardığını, İslâmiyet ve Hristiyanlığın bunu temin edemediğini ifade etmektedir. O, Darwin'in, insanın maymundan türediği fikrine katılmış, Darwinizm'in Kur'an'da özet olarak ve rumuzlu bir şekilde bulunduğunu iddia etmiştir. Ayrıca O, Batı'da ortaya çıkan fikirleri Osmanlı'ya aktarmaya çalışmış, yapılan inkılapların öncülüğünü yapmıştır. Nasuh Günay, “Dr. Abdullah Cevdet ve Görüşleri,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.: 1, 1994, ss. 213-223; Ayrıca bkz. Sadık Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları*, 2. Baskı, Medrese Yay., İstanbul 1979, ss. 17-21.

<sup>21</sup> Gürsoy, *Halim Sabit Şibay*, ss. 2-3.

<sup>22</sup> Çavdar, *İslâm Mecmuası'nın Türk dönemseller Yayını İçinde Yeri Ve Önemi*, ss. 6-9.

Gökalp<sup>23</sup> geliyordu.<sup>24</sup> Ancak, bu tespit tartışılır. Mansurizade daha çok Türkçülerin yayın organı olan İslâm Mecmuası'nda yazmıştır. Ayrıca, Sebilürreşad'ın İslâmcı yazarları Ahmed Naim ( ö. 1934) ve İsmail Hakkı İzmirli ( ö. 1946) ile tartışmalara girmiştir.

İslâm hukuku açısından XIX. yüzyılda görülen önemli gelişmelerden birisi kanunlaştırma hareketleridir. Tanzimat sonrası hazırlanan kanunlar içerisinde şer'î esaslı hukuk anlayışının önemli bir örneği olan Mecelle,<sup>25</sup> “Cevdet Paşa'nın başkanlığında kurulan bir komisyon tarafından 1869-1876 yıllarında hazırlanmış ve bölümler halinde padişahın fermanı ile yürürlüğe konulmuştur. Mecelle, daha sonra İslâm hukuku esasına dayanarak hazırlanacak çeşitli kanun metinlerine ilham kaynağı olmuştur.”<sup>26</sup>

XX. yüzyılın başlarında İslâm hukuku açısından dikkati çeken bir diğer gelişme de metodoloji sahasındaki arayışlardır. II. Meşrutiyet sonrası dönemde, özellikle İttihat ve Terakki'nin hâkim bir siyâset yürüttüğü 1913 sonrasında Ziya Gökalp yeni bir metodoloji çerçevesinde örf kavramını merkeze alan bir içtimâî usûl-i fıkıh tartışmalarının başlatıcısı olmuş, Halim Sabit ise bu projeyi fıkıh usûlü kavramları zemininde temellendirmeye çalışmıştır. Bu yeni usûl önerisini benimseyerek

---

<sup>23</sup> Ziya Gökalp ve O'nun milliyetçilik anlayışı ile ilgili muhtelif kaynaklarda farklı değerlendirmeler söz konusudur: Mesela, Fazlur Rahman'a göre milliyetçilik, İslâm dünyasında daima var olagelmştir. Burada milliyetçiliğin anlamı: “Dil dâhil, bir guruba birlik duygusu veren gelenek ve görenekler topluluğuna dair var olan bir duygu,” anlamındadır. Fakat ikinci merhalede, milletin her şeyin üstünde olması, anlamındaki milliyetçilik, laikliği gerekli kılmaktadır. Laiklik ise kendi sırasında İslâm'ı iki yönlü bir biçmeye girişmekte; dıştan İslâm toplumunun birlik imkânlarını yıkmakta, içten de İslâm'ı, sadece insanın kalbi ile Allah arasındaki şahsî inanç mevkiine düşürmektedir. Fazlur Rahman'ın ifadesi ile “Aşırı milliyetçilik, yani laiklikle birleşen ve böylece “ırk” gibi kavramlar üzerinde inşa edilen anlayış Orta Doğu ülkelerinde güçlü akımlar halinde yaşamakta ise de sadece Türkiye'de resmen yerleşmiş durumdadır. Milliyetçilerle İslâmcılar arasında cereyan eden uzun bir tartışmadan sonra milliyetçilik resmî bir zafer kazandı.” Birinci Dünya Savaşında Arapların Türklere başkaldırması ve bizzat Atatürk'ün şahsiyeti bunun sebepleri arasındadır. Fazlur Rahman, Ziya Gökalp ile ilgili olarak ise O'nun, Türk milliyetçiliğinin en büyük ustası ve her şeyden önce bir sosyolog olduğunu, bir siyasî mütefekkir olmadığını, onun laikliği savunmadığını, hatta gelenekçiliği ve salt Batı laikliğini, teokrasiyi ve ruhbanıyeti reddettiğini ifade etmektedir. Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev.: Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, 9. Baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, ss. 311-312; Yine bkz. Albayrak, age, ss. 73-77.

<sup>24</sup> Şener, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları”, s. 235.

<sup>25</sup> Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, s. III.

age, s. 249.

<sup>26</sup> Mustafa Küçüköğlü, *İçtimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007, s. 1.



tartışmanın farklı yönlerine eğilen takipçiler yanında içtimâî usûl-i fıkha, fıkıh usûlü çerçevesinde İzmirli İsmail Hakkı şiddetli eleştiriler yöneltmiştir.<sup>27</sup>

Z. Gökalp, fıkıhın bir taraftan vahye dayandığını ve bunların mutlak ve değişmez olduğunu, diğer taraftan ise İçtimâiyata dayandığını ve bunun prensiplerinin, İçtimâî şekillerin ve bünyelerin değişmesine tâbi olduğunu<sup>28</sup> söylemiş, İmam Ebû Yusuf'un, "Nass örften mütevellid ise itibar örfedir", sözünü delil getirerek, "Acaba, dünyevî işlere ve içtimâî hayata taalluk eden nassların hemen kâffesi örften mütevellittir, denilemez mi?"<sup>29</sup> diyerek, ibadet konuları dışındaki hükümleri düzenleyen nasslar için bir değişim kapısı açmış oluyordu. Gökalp, toplumsal değişmelerin meşîet-i ezeliye tarafından takdir edilmiş olduğunu, ferdî iradeden bağımsız ve ona hâkim kanunlar tarafından belirlendiğini ileri sürmüştü; örfün, nas gibi hakikî surette olmasa da mecazî mahiyeti hâiz olduğunu söylemiştir. O'na göre örfün içeriği, cemaatin sîret ve maîşetinde tecellî eden içtimâî vicdan olup, içtihad da örfle uyum sağlama ihtiyacından doğmuştur. Değişimin olabilmesi için fıkıhçılarla sosyologların ortak çalışmaları ile şekillenecek olan "içtimâî usûl-i fıkıh" adlı bir disipline ihtiyaç vardır.<sup>30</sup>

Z. Gökalp, "işbölümü" esasından hareketle, meşîhatın kabine dışında bırakılmasını, böylelikle yasama ve yargı alanındaki yetkilerinin siyasî otoritenin emrine verilmesinin zeminini oluşturmak istemiştir.<sup>31</sup> Nitekim bu alanda 1916 yılında yapılan kanuni düzenlemeler neticesinde din; devlette, yasmada, adliyede, maliyede dünyevî yetkilerini yitirmiş, fonksiyonu diyanet alanına daraltılmıştır. Cumhuriyet döneminde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yolu o zaman açılmış, artık uzun vadede din-hukuk ayrılığının gündeme gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İzmirli İsmail Hakkı, Gökalp ve takipçilerini eleştirmiş, şer'î deliller ve örf konusunda klasik fıkıhın çerçevesini aşacak yaklaşımlara sıcak bakmamıştır.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, s. III.

*age*, ss. V-VI.

<sup>28</sup> Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat", *İ. M.*, c. III, S.: 2, (30 Rabîulevvel 1332-13 Şubat 1329), ss. 42-43

<sup>29</sup> Gökalp, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", *İ. M.*, c. I, S.: 3, (14 Rabîulâhîr 1332-27 Şubat 1329), s. 87.

<sup>30</sup> Kâşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, S.: I, Yıl: 3, Bahar 2008, s. 160.

<sup>31</sup> Gökalp, "Diyânet ve Kaza", *İ. M.*, c. III, S. 35, (29 Şevval 1333-27 Ağustos 1331), ss. 756-760

<sup>32</sup> Okur, "agm," ss. 160-161.

Tanzimattan itibaren, Batı kökenli kanunların<sup>33</sup>, Nizamiye ve Ticaret mahkemelerinin uygulamada yerini alması ile çift karakterli bir yapı ortaya çıkmış, İslâm hukukunun etkinliği kısıtlanmış, fakat hukukî alanda yeni düzenlemelere olan ihtiyaç devam etmiştir. İslâm hukukuna dayanılarak Hanefî mezhebi çerçevesinde hazırlanan Mecelle, ihtiyaçlara cevap vermediği düşüncesi ile eleştirilmiş ve yeni bir Mecelle cemiyetinin kurulması teklif edilmiştir. Yoksa Avrupa kanunlarının tercüme yoluyla tatbiki mecbur kalınacağına dikkat çekilmiştir. 1858’de çıkarılan ceza kanunu ile hırsızlık ve zina suçları için fıkhîta öngörülen had cezalarından farklı yaptırımlar getirilmesi meselesini Mahmut Esat Efendi (ö. 1918), Ebu Yusuf (ö. 798)’a atıfla kurgulanan “örfe dayalı nass” kavramı çerçevesinde açıklıyordu. Mahmut Esat Efendi’nin değerlendirmesine göre, “hırsızlık hakkında eski örf ve âdetin değişmediği bazı yerler müstesna olmak üzere, bir hırsızın elini kesmeye kalkan bir Osmanlı kadısı, İslâm hükümetinin hayat damarlarından birini kesmiş demektir.”<sup>34</sup>

Ticaret kanunu ve Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiye kanunu ile benimsenen faiz uygulaması ile ilgili olarak Mansurizade Said, tefeciliğin, paranın fazla para ile satılması, demek olduğundan haram kılındığını; kanun ile tayin edilen faizlerin şer’an yasak olmadığını söylemiştir. İzmirli İsmail Hakkı ise malî muameleler için faiz, bir ihtiyaç ve zaruret haline geldiğinde, Kur’an’da haram kılınan kat kat Cahiliye ribası istisna edilerek diğer faiz türlerinin “zaruretler mahzurları mübah kılar” ve “sedd-i zeâi için haram kılınan bir şey, racih maslahat için câiz olur,” fıkıh kaideleri ışığında câiz görülebileceğini ifade etmiştir. Bu örnekler, biraz uç örneklerdir. Fakat fıkıh esneklik kazandırma çabalarının boyutları ile ilgili fikir verebilecek niteliktedir.<sup>35</sup>

Bu dönemde, değişim araçları içerisinde “içtihâd” kavramı, neredeyse bütün kapıları açacak sihirli bir anahtar gibi görülmüş ve Müslümanların geri kalmasının başlıca sebebinin, içtihâd hareketinin durması, olduğu dile getirilmiştir. İçtihad, her derde deva olarak görülmüştür. Bu düşünceye sahip olanlar arasında Halim Sabit de vardır. O’nun Sırat-ı Müstakim dergisinde içtihâd ile ilgili yazdığı makaleler bunu göstermektedir. Ancak içtihâd, fonksiyonel bir hüküm aracı olmaktan ziyade, “olması

---

<sup>33</sup> Halil İnalçık, Tanzimat kanunlarının şeriata aykırı kanunlar olmadığını ve modern Türkiye’nin ortaya çıkışında etkili olduğunu; Tanzimat bürokratlarının kabiliyetli, bilgili ve namuslu bürokratlar ve Tanzimatın da başarılı olduğunu ifade etmektedir. Halil İnalçık, “Röportaj”, *TALİD*, c. III, S.: 5, 2005, ss. 484-485.

<sup>34</sup> Okur, “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, ss. 161-162

<sup>35</sup> Okur, “agm”, s. 163.

gereken”i deyimleyen bir ideal mahiyetini almıştır. Pratikte ortaya konabilen en geniş perspektifli düzenleme Hukuk-ı Aile Kararnamesi olmuştur ki 1917’de yürürlüğe girmiş, 1919’da ise yürürlükten kaldırılmıştır.

Geçmiş ulemanın sözlerine yapılan atıflar da değişimi sağlayacak argümanlar içerisinde yer almıştır. Mesela, Seyyid Bey (ö. 1925), Necmeddin et-Tûfi (ö. 1316)’nin maslahatı esas almayı öngören, maslahat ile Kur’an çatışırsa maslahatın tercih edileceğini, çünkü Şâri’in muamelat konusundaki asıl maksadının insanların maslahatını gözetmek<sup>36</sup> olduğu sözünü onaylamış; Gökalp’in örf ile ilgili yaklaşımlarını eleştiren İzmirli İsmail Hakkı bile, Tûfi’nin görüşlerinin “pek çok müşkil meseleyi halledeceğini söylemekten kendini alamamıştır. Nass ile örf çatıştığında örfün tercih edileceği kuralı Meşrutiyet döneminde, bağlamını oldukça aşarak “nasslara rağmen değişimi temin edecek bir araç” olarak değerlendirilmek istenmiştir.

Fıkhın küllî kaideleri de bir değişim aracı olarak görülmüştür. Mesela, Mansurizade Said, Mecelle’nin küllî kaideleri ile tabiî hukukun temel ilkeleri arasında bir ilgi kurmuş ve küllî kaidelerin, şer’î nasslar ile içtihadî hükümlerin dayandığı temel esaslar olduğunu söylemiştir. Küllî kaidelerin tabiî ve fitrî olduğunu ifade eden M. Said, şer’î bir hüküm ortaya koyabilmek için akla, tabiata ve çağın gereklerine uygun hükümler koymanın yeterli olacağını, bu hükümlerin, nassların literal anlamlarına ve formlarına uymalarının da şart olmadığını vurgulamıştır.<sup>37</sup>

Son dönem Osmanlı düşüncesinde İslâm hukukunun yenilenmesine ilişkin ortaya konan bu nevî yaklaşımlarla, fıkıh çerçevesinde meşru bir zemine oturarak değişimi sağlama düşüncesinin olduğu söylenebilir. Geçerli en temel referans kaynağını “din” teşkil etmekte, tüm yaklaşımlar dinî terimlerle ifade edilmekte, dolayısıyla din ile değişim arasında bir ilişki kurulmaktadır. İttihat ve Terakki’nin 1913

---

<sup>36</sup> Tufi’ye göre, İslâm hukukunun kaynakları tümevarım yoluyla 19’dur. Bu 19 delilin en kuvvetlisi nass ve icmâdır. Bunlar maslahatın gözetilmesi ilkesine ya uyar, ya da aykırı olurlar. Nass ve icmâ maslahata uyarsa ne âlâ! Bir hükümde üç delil (nass, icmâ ve maslahat)’in gözetilmesi birleşmiş olur. Nass ve icmâ maslahata aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir. Bu uygulama, nassın ve icmânın sınırlandırılması (tahsîs) veya açıklanması (beyan) yoluyla olur. Yoksa bu, nassın ve icmânın ihlal edilmesi veya devreden çıkarılması anlamına gelmez. Bu durum, açıklayıcı fonksiyonundan dolayı sünnetin Kur’an’a göre öncelikli olmasına benzer.” Necmüddin et-Tûfi, “Nass Ve Maslahat”, Takdim ve Çeviri: Kâşif Hamdi Okur, Konya 2002, s. 227.; Tûfi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ferhat Koca, “İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele Ve Necmeddin et-Tûfi’nin Bu konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, S.: 1, Ocak-Haziran 1996.

<sup>37</sup> Okur, “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, ss. 163-165.

kongresinde okunan raporda, bir yandan Batının müspet değerlerinin alınması, diğer yandan kendi müspet değerlerimizin korunmasının vazgeçilmez iki esas olarak kabul edilmesi bunu göstermektedir.

1926 yılında 743 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun kabulü ile eski hukukun yenileştirilip yenileştirilemeyeceği konusundaki tartışmalara son verilmiş; Hukuk inkılâbı ile birlikte ise fikhın kazaî hükümleri yürürlükten kaldırılmıştır. Fikhın diyanî hükümleri konusunda toplumu aydınlatma görevi de Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Osmanlı'da üst yapı kurumlarının yeniden düzenlenmesi tarzında bir modernleşme söz konusu iken, Cumhuriyet modernleşmesinde ise bütün bir toplumsal yapının dönüşümünün de gerekli görüldüğü bir modernleşme projesi gerçekleştirilmek istenmiştir. Amaç, batı tarzı bir toplumsal yapının sağlanabilmesi olunca, Cumhuriyet'in kurucu kadroları, aile ve miras dâhil olmak üzere, yaşam tarzının yapılanmasında büyük etkileri olan hukuk alanlarında farklı bir toplumun hukuk kaidelerini benimsemekte tereddüt göstermemişlerdir.<sup>38</sup>

Hâsılı, yazarın yaşadığı dönemi birkaç cümle ile ifade etmek istersek: Dünyada büyük çalkantıların yaşandığı, ortama belirsizliğin hâkim olduğu ve bir devletin geleceği konusunda derin endişelerin duyulduğu bir dönemdir. Bu açıdan şu tespitlere katılmak mümkündür: “Toplumun sosyal yapısının kendi dışındaki ve kendini aşan sebeplerle sürekli değişmek<sup>39</sup> durumunda olması, bu karmaşadan acilen kurtulma çaresi arayan düşünürlerin öngördükleri toplum teorilerinde de istikrarsız ve günübirlik temayüllere sebep olmuştur. Problemi siyasî düzeyde ve kendi iç dinamiklerimizin

---

<sup>38</sup> Okur, “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, ss. 166-167; Fazlur Rahman, Batıcılığın asıl gücünün, genel seviyede bilim ve teknolojinin cazibesinden, ferdi seviyede ise liberalizmin, hürriyetin, teşebbüs ve fırsat eşitliğinin kuvvetli çekiciliğinden geldiğini söylemektedir. O, Laik Batıcılığın sadece Türkiye’de başarılı olduğunu, daha doğrusu dayatıldığını, çünkü ancak askerî-siyasî güç vasıtasıyla laik programın güçlükleri aşabildiğini; resmî eğitim politikaları sayesinde Türk şehirlerinin (geniş kırlık bölgelerden farklı olarak) bu yönde etkilenmesine rağmen, Türk aydınlarının, Mustafa Kemal’in kurduğu rejimden beri laikliğe dikkate değer fikrî bir ifade kazandıramadıklarını ifade etmektedir. Fazlur Rahman, *İslâm*, ss. 306-307; O’na göre, İslâm’a batıl inançların topyekün tesiri, keramet tellallığı, mezar ibadeti gibi konularda Atatürk’ün yaptığı reformları, “sadece kuvvete başvurularak zorla kabul ettirilen zecrî tedbirlerden daha başka bir şey olarak telakki etmek kolay değildir. Bunlar, cesaretle alınmış kesin tedbirler idi; fakat toplumun geniş bir kesimi onları kabul etmeye hazır değildi.” Fazlur Rahman, Atatürk ve arkadaşlarının, ıslahat meselesinin özü olan, kitleleri saran inanışların yerine ne konabilir ve bu iş nasıl yapılır? sorusu üzerinde kafa yormadıklarını, yahut en azından yeteri kadar kafa yormadıklarını ifade etmektedir. Fazlur Rahman, *age*, ss. 334-335.

<sup>39</sup> Kemal Karpaz, değişmeyen şeyin “Devletin kuvveti” olduğunu, devletin ve özellikle bürokrasinin aslında getirdiği reformları toplumun iyiliği için değil, devletin iyiliği için yaptığını ve bunun faydasının halka, dolayısıyla olduğunu, fakat doğrudan halkın iyiliğinin, yükselmesinin ve zenginleşmesinin istenilmediğini söylemektedir. “Kemal Karpaz İle Siyaset Tarihi Üzerine” (Röportaj), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Düzenleme: Gökhan Çetinsaya, c. I, S. 2, s. 409.

gücüyle çözmek, problemle hesaplaşmak mümkün olmayınca zaruretlerden yola çıkılarak, kuşatılmışlık psikolojisi içinde, mevcut menfî şartlardan en kârlı nasıl çıkılabileceğinin hesapları yapılmıştır.”<sup>40</sup>

Halim Sabit, fikir ve yazıları ile döneminde etkili olmuş, masa başı çalışması yapan bir fikir adamı olmaktan çok, halk içinde, halktan biri gibi yaşayan bir kimsedir. Dolayısıyla onun ilmî kişiliğini, hayatını bilmek ve bu çerçevede eserlerini ve fikirlerini anlamak önem arz etmektedir.

## 2. HALİM SABİT ŞİBAY’IN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Yukarıda zikredildiği gibi Halim Sabit, yaşadığı dönemin belirsiz ortamında bir çıkış yolu arayan fikir adamlarımızdandır. Ziya Gökalp’in başlattığı “İçtimâî Usûl-i Fıkıh” tezini fıkıh kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışmış ve bu açıklamaları “örf” kavramı çerçevesinde farklı bir bakış açısı ile sunmuştur. Fikirlerini çoğunlukla âyetlerle, hadîslerle ve İslâm tarihindeki farklı uygulamalarla delillendirmeye çalışmış ise de bazen, konu ile ilgili bir rivâyetin olduğunu söylemiş, rivâyeti vermiş, fakat kaynağı kapalı bırakmıştır. Özellikle örf konusunda ve bu çerçevede hüsün ve kubuh vb. konulara klasik tanımlama ve açıklamalardan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlamda yazarın fikirleri dikkat çekicidir.

### 2.1. Hayatı

Halim Sabit Şibay, Simbir vilâyetinde Küçük Tahranlı Labit köyünde 1883 senesinde doğdu. Babası, bir zamanlar İdil-Volga havzasında hüküm süren Bulgar-Türk mirzalarından Şibay sülalesine mensup Sabircân Efendi, annesi ise Hayat Hanım idi. İlk ve orta tahsilini 1890-1897 senelerinde Samara’da yaptıktan sonra Ulutarhan’daki Medrese-i Halimiye’de mutad olan dersleri okudu. Bu meyanda Rus Lisesine de imtihanla girerek buradan da mezun oldu. Daha sonra Orenburg’daki ünlü Hüseyimiye medresesinde müderrislik yaptı.

Birçok Kazanlı arkadaşı gibi tahsilini İstanbul’da tamamlamak istediği için muallimliği bırakarak 1904 yılında İstanbul’a gelmiş, bir taraftan Fatih Câmii’nde zamanın ünlü ulemâsından Dağistan’lı Abdülfettah Efendi (ö. 1936)’nin derslerine

---

<sup>40</sup> Gürsoy, *Halim Sabit Şibay*, s. 83.

devam ederek icâzetnâme almış, diğer taraftan da imtihana girerek Mercan İdâdîsi'nden şehâdetnâme almıştır. İcâzetnâme imtihanında gösterdiği başarıdan dolayı kendisine gümüş liyakat madalyası verilmiştir (6 Zilhicce 1323-1 Şubat 1906). 14 Temmuz 1910 yılında Dârülfünûn-i Osmanî'nin Yüksek dinî ilimler şubesinden pekiyi derece ile mezun olmuş ve idâdîlerde muallimlik hakkını elde etmek için yine Dârülfünûn'da yapılan imtihanı kazanmıştır.

Mezuniyetinin ardından Türkistan'a doğru seyahate çıkarak Altaylara kadar gitmiş ve bu arada Kazan'a da giderek Kazan tarihinde mühim bir yere sahip olan Züyebaşı (veya Züvebaşı) köyünde Mehmed Rahim Abdürrezzak (ö. 730 h.)'ın kızı Zeliha hanım ile 2 Ekim 1911'de evlenmiştir.

Rusya'dan döndükten sonra 14 Eylül 1912'de Gelenbevi idâdîsi'nde Ulûm-u Diniye Muallimi olarak çalışmaya başlamıştır. Bu vazifesine bir yıl sonra (14 Ekim 1913) birinci sınıfların ikinci şubesi muallimliği de eklenerek maaşına zam yapılmıştır. Aynı yılın 31 Ekiminde mektebin Sultaniye çevrilmesi esnasında vazifesinde bırakılan Halim Sabit çok geçmeden, 30 Mart 1914'te Dârülfünûn'da Ulûm-u Şer'îye şubesi'nde Seydişehirli Mahmud Esad Efendi ( ö. 1938)'nin yanında Tarih-i Din-i İslâm ve Tarih-i Edyan dersleri müderris muavini olarak çalışmaya ve 5 Nisânda da bu sıfatla derslere girmeye başlamıştır. 1915 yılındaki Dârülfünûn İslahatı esnasında Ziya Gökalp'ın teşviki ile 27 Kasım 1915'te derslerine başlayan ve Tarih-i Din-i İslâm müderrisi olan Halim Sabit'in Edebiyat Fakültesindeki bu görevi 24 Mart 1919'a kadar devam etmiştir. Sonra Tarih-i Din-i İslâm dersinin Edebiyat Fakültesi'nde olamayacağı görüşünün bir müzakerede ortaya atılması ve Maârif Nâzırı Ali Kemal (ö. 1922)'in de ikna edilmesi ile bu ders müfredattan kaldırılmış, dolayısıyla Halim Sabit de bu dersi vermeye muvaffak olamamıştır.

Halim Sabit bundan sonra 1919-1939 yılları arasında ticâretle meşgul olmuştur. Seyyid Bey'in vefatını takiben İslâm Hukuku müderrisliğine davet edilmiş ise de her nedense kabul etmemiştir. 1933 yılında Dârülfünûn'a dönmeyi kendisi istedi ise de müracaatı neticesiz kalmıştır. Ticâret yaparken zaman zaman Türkiye'ye gelip gitmiş ise de zamanının çoğunu Avrupa'nın belli başlı şehirlerinde, özellikle Baltık memleketlerinde geçirmiştir. Afyon, tütün, halı ve gıda maddeleri ihraç etmiş, Tariş'in temsilciliğini yapmıştır. Afyon ticâretinin devletleştirilmesi (1933) ve II. Dünya

Savaşı'nın başlaması üzerine ticârî faaliyetlerine mecburen son vererek 1939'da Türkiye'ye dönmüştür.

İslâm Ansiklopedisi'nin tercüme faaliyetine başlanması üzerine önce 15 Ağustos-16 Ekim 1939 tarihleri arasında hazırlık memuru, daha sonra ise 30 Ağustos 1944 tarihine kadar neşir bürosu kâtibi olarak burada çalışmıştır. Yazarın son memuriyeti 19 Ağustos 1944'te tayin edildiği Diyânet İşleri Reisliği Müşâvere Heyeti Azalığı olmuştur. Hayatının son yılları hastalıklar ve istirahatlerle geçen yazar, bu vazifede bulunduğu sırada 27 Aralık 1946 Cuma Günü 63 yaşında iken vefat etmiş ve Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>41</sup> Halim Sabit Bey Türk lehçelerini çok iyi bilir, Uygurca konuşabilirdi. Arapça, Farsça ve Rusça'yı da öğrenmiş, Dârülfünûn'a devam ederken Almanca lisanına çalışmıştır. Ayrıca, İngilizce dersleri de almıştır.<sup>42</sup>

## 2.2. Eserleri

Halim Sabit'in yazı hayatı talebelik çağlarında başlamış ve "Tecvid-i Fenni", "Şakirdlik Âlemi", "Cennet Malda Değil" isimli ilk risâlesini ve "Çocuk Dünyası" başlıklı yazısını Rusya'da iken neşretmiştir.<sup>43</sup>

İstanbul'da kitap halinde neşrettiği altı eserinden beşi mektepler için yazdığı "Amel-i İlmihal" adını taşıyan kitaplarıdır. Halim Sabit bu kitaplarını birinci, ikinci ve üçüncü sınıflar için yazmıştır. I. ve II. sınıflar için hem talebe ve hem de muallimler için birer kitap hazırlamıştır. III. sınıflar için hazırladığı kitabın muallimlere mahsus kısmı yoktur. Kitapları Maârif Nezâreti ile Tetkik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Meclisi'nin tasvib ve tasdikinden geçmiştir. Amel-i İlmihal kitaplarının künyeleri şöyledir:

---

<sup>41</sup> Ali Birinci, "Halim Sabit Şibay", *Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluş Ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu*, Yayına hazırlayanlar: Abdülkâdir Yuvalı, Mustafa Arğunşah, Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi Yayınları, No: 2, Kayseri 1996, ss. 135-138.

Ayrıca, bkz. Çavdar, *İslâm Mecmuası'nın Türk dönemsel Yayını İçinde Yeri Ve Önemi*, s. 72.; Küçüköğlü, *İçtimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi*, ss. 12-16; Mustafa Karabacak, *Halim Sabit Şibay'da Din Sosyolojisi* (Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2001, s. 1-2; Gürsoy, *Halim Sabit Şibay*, ss. 1-2; Birinci-Çavdar, "Halim Sabit Şibay", *DİA*, c. XV. ss. 336-337.

<sup>42</sup> Mükrimin Halil Yınanç, "Hocam Halim Sabit Efendi", *Dergâh, Edebiyat, sanat ve kültür dergisi*, (Haz.: Zeynep Altuntaş), XIX/219, İstanbul 2008, s. 17.

<sup>43</sup> Birinci, yazarın sicil dosyasında adını verdiği bu risâlelerine bibliyografyalarda da rastlayamadığını söylemektedir. Birinci, "Halim Sabit Şibay", s. 140.

I. Kitap-Talebeye mahsus, İstanbul, 1329, 21 s., Sırat-ı Müstakim Matbaası; Diğer baskı, İstanbul, 1333, 21s., Necm-i İstikbal Matbaası,

I. Kitap-Muallimlere mahsus, İstanbul, 1328, 69+3 s., Sırat-ı Müstakim Matbaası

II. Kitap-Talebeye mahsus, İstanbul, 1329, 79 s., Şirket-i Mürettibiye Matbaası: 1331'de; yine aynı matbaada, 1332'de Necm-i İstikbal Matbaası'nda basılmıştır.

II. Kitap-Muallimlere mahsus, İstanbul, 1329, 101 s. Şirket-i Mürettibiye Matbaası

III. Kitap-Talebeye mahsus, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1331, 128 s., Sebülürreşad Kütüphanesi: 10

Halim Sabit'in, İttihat ve Terakki Mektepleri için yazdığı bu kitaplar defalarca basılmış ve ayrıca müellifine mükâfat verilmiştir.

Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (ö. 1920) tarafından İslah-ı Medâris Encümeni'ne âzâ seçilen Halim Sabit'in medreselerin ıslahı hakkındaki risâlesi kitap halindeki son eseridir. Ayrıca, ömrünün son zamanlarında yazdığı "Kur'ân'a Doğru" eserini ise Bâbüâli'nin ünlü kitapçılarından Ahmed Halid (Yaşaroğlu) ile anlaşmasına rağmen basturmaya muvaffak olamamıştır. Yazarın "Sırat-ı Müstakim", "Sebülürreşad", "Yeni Mecmua", "Türk Yurdu", "İslâm Mecmuası", "İçtimâiyat", "Hikmet" ve "Kırım" dergilerinde makaleleri yayımlanmıştır. İslâm Ansiklopedisi'nin ikinci, üçüncü ve dördüncü ciltlerinde de [dokuz] madde yazmıştır.<sup>44</sup> Yine, yazarın son senelerindeki iki yazısı da çok sevdiği Mehmet Akif (ö. 1936) hakkındadır.<sup>45</sup>

## 2.3. Makaleleri

### 2.3.1. Sırat-ı Müstakim'deki Makaleleri

1-a) "Hutbelere Dâir", S. M., c. I, S.: 6, (5 Ramazan 1326/18 Eylül 1324/1 Ekim 1908), ss. 88-89; b) "Hutbelere Dâir", S. M., c. I, S.: 10, (1 Şevval 1326/14 Teşrinievvel 1324/27 Ekim 1908), ss. 154-155; c) "Hutbelere Dâir", S. M., c. I, S.: 13 (24 Şevval 1326/6 Teşrinisâni 1324/19 Kasım 1908), ss. 199-201; d) "Hutbelere Dâir:

<sup>44</sup> Birinci, "Halim Sabit Şibay", ss. 143-144'te Halim Sabit Şibay'ın İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı maddelerin sayısı "sekiz" olarak verilmektedir. Fakat aslında 9 maddedir.

<sup>45</sup> Birinci, "agm", ss. 140-144; Ayrıca bkz. Çavdar, *İslâm Mecmuası'nın Türk dönemsel Yayını İçinde Yeri Ve Önemi*, s. 72.



Hutbeler Hakkında Sîret-i Nebeviyye”, S. M., c. I, S.:12 (28 Şevval 1327/30 Teşrî’nevvel 1325/12 Kasım 1909), ss. 179-180.

2-a) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 58 (29 ramazan 1327/1 Teşrinievvel1325/14 Ekim 1909 ), ss. 87-89; b) “İçtihâda Dâir”, c. III, S.: 59 (6 Şevval 1327/8 Teşrinievvel 1325/21 Ekim 1909), ss. 97-99; c) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 63 (5 Zilkade 1327/5 Teşrinisâni 1325/18 Kasım 1909), ss. 166-167; d) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 64 (12 Zilkade 1327/12 Teşrinisâni 1325/25 Kasım 1909),ss. 180-182; e) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 65 (19 Zilkade 1327/19 Teşrinisâni 1325/2 Aralık 1909), ss. 193-195; f) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 66 (26 Zilkade 1327/26 Teşrinisâni 1325/9 Aralık 1909), ss. 209-210; g) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 67 (3 Zilhicce 1327/3 Kânunuevvel 1325/16 Aralık 1909), ss. 225-226; h) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 68 (10 Zilhicce 1327/10 Kânunuevvel 1325/23 Aralık 1909), ss. 243-244; i) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 69 (17 Zilhicce 1327/17 Kânunuevvel 1325/30 Aralık 1909), ss. 259-260; j) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 70 (24 Zilhicce 1327/24 Kânunuevvel 1325/6 Ocak 1910), ss. 275-277; k) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 71 (1 Muharrem 1328/31 Kânunuevvel 1325/13 Ocak 1910), ss. 295-297; l) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 72 (8 Muharrem 1328/7 Kânunusani 1325/20 Ocak 1910), ss. 309-310; m) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 73 (15 Muharrem 1328/14 Kânunusani 1325/27 Ocak 1910), ss. 325-327; n) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 74 (22 Muharrem 1328/21 Kânunusani 1325/3 Şubat 1910), ss. 341-343; o) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 77 (13 Safer 1328/11 Şubat 1325/24 Şubat 1910), ss. 391-393; p) “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S.: 78 (20 Safer 1328/18 Şubat 1325/3 Mart 1910), ss. 413-414.

3-a) “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane”, S. M., c. II, S.: 33 (17 Rabiülahir 1327/26 Mart 1325/8 Nisân 1909), ss. 102-106; b) “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne”, S. M., c. II, S.: 35 (15 Rabiülahir 1327/23 Nisân 1325/6 Mayıs 1909), ss. 131-133.

4-a) “Ruhâniyet-Cismâniyet”, S. M., c. I, S.: 26 (26 Muharrem 1327/5 Şubat 1324/18 Şubat 1909), ss. 413-414; b) “İslâmiyette Ruhâniyet, Cismâniyet Var mı?” S. M., c. I, S.: 23 (6 Muharrem 1327/15 Kânunusani 1324/28 Ocak 1909), ss. 359-361

5-a) “Ulemâ Ve Âvâm”, S. M., c. II, S.: 48 (19 Receb 1327/23 Temmuz 1325/6 Ağustos 1905), ss. 342-344; b) “Ulemâ Ve Âvâm”, S. M., c. II, S.: 49 (26 Receb 1327/30 Temmuz 1325/13 Ağustos 1909), ss. 355-358.

6- “Ezherliler Ve Bizim Talebe-i Ulûm”, S. M., c. II, S.: 46 (5 Receb 1327/10 Temmuz 1325/23 Temmuz 1305), ss. 312-315.

7- “İnsaniyet, Fikr-i Din-i Medeniyet”, S. M., c. I, S.: 2 (6 Şaban 1326/21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), ss. 27-30.

8- “Fikr-i Dinî”, S. M., c. I, S.: 16 (16 Zilkade 1326/27 TeşriNisâni 1324/10 Aralık 1908), ss. 247-248.

9- “İslah-ı Medâris Münâsebetiyle”, S. M., c. V, S.: 124, ss. 324-336.

10- “İçtihâd Makalelerine Dâir Beyânü'l-Hak Risâle-i Muhteremesine Gönderilen Tenkide Cevap”, S. M., c. IV, S.: 81 (12 Rabiyülevvel 1327/21 Mart 1325/3 Nisân 1909), ss. 50-51.

### **2.3.2. Sebülürreşad'daki Makaleleri**

1- “Cihad-ı Ekber: Genç Müslümanlık”, S. R., c. XI, S.: 280 (25 Safer 1332/9 Kânunusani 1329/23 Ocak 1914), ss. 305-306.

2- “Dinin Şekl-i Aslisine İrcâ-ı Lüzumu”, S. R., c. XI, S.: 278 (11 Safer 1332/26 Kânunuevvel 1329/8 Ocak 1914), ss. 273-275.

3-a) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 4-186 (9 Rebîyülâhir 1330/15 Mart 1328/28 Mart 1912), ss. 54-55; b) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 5-187 (16 Rebîyülâhir 1330/22 Mart 1328/4 Nisân 1912), ss. 74-75; c) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 6-188 (23 Rebîyülâhir 1330/29 Mart 1328/11 Nisân 1912), ss. 94-96; d) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 7-189 (1 Cemâziyelevvel 1330/5 Nisân 1328/18 Nisân 1912), ss. 114-115; e) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 8-190 (8 Cemâziyelevvel 1330/12 Nisân 1328/25 Nisân 1912), ss. 134-136; f) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 9-191 (15 Cemâziyelevvel 1330/19 Nisân 1328/2 Mayıs 1912), ss. 154-155; g) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 10-192 (22

Cemâziyelevvel 1330/26 Nisân 1328/9 Mayıs 1912), ss. 174-175; h) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 11-193 (29 Cemâziyelevvel 1330/3 Mayıs 1328/16 Mayıs 1912), ss. 194-195; i) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 12-194 (6 Cemâziyelâhir 1330/10 Mayıs 1328/23 Mayıs 1912), ss. 214-215; i) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 13-195 (13 Cemâziyelâhir 1330/17 Mayıs 1328/30 Mayıs 1912), ss. 234-235; j) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 14-196 (20 Cemâziyelâhir 1330/24 Mayıs 1328/6 Haziran 1912), ss. 257-258; k) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 15-197 (27 Cemâziyelâhir 1330/31 Mayıs 1328/13 Haziran 1912), ss. 274-275; l) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 17-199 (12 Receb 1330/14 Haziran 1328/27 Haziran 1912), ss. 315-316; m) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 18-200 (19 Receb 1330/21 Haziran 1328/4 Temmuz 1912), ss. 334-336; n) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 251 (28 Receb 1331/20 Haziran 1329/3 Temmuz 1913), ss. 273-275; o) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 252 (5 Şaban 1331/27 Haziran 1329/10 Temmuz 1913), ss. 289-291; ö) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 253 (11 Şaban 1331/3 Temmuz 1329/16 Temmuz 1913), ss. 311-312; p) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 255 (26 Şaban 1331/18 Temmuz 1329/31 Temmuz 1913), ss. 336-337; r) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 256 (4 Ramazan 1331/25 Temmuz 1329/7 Ağustos 1913), ss. 351-352; s) “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, S. R., c. I-VIII, S.: 258 (18 Ramazan 1331/8 Ağustos 1329/21 Ağustos 1913), ss. 382-383.

4-“Terbiye ve Ta’lîm “İtiraf ve Eşhâd” Makalesi Münâsebetiyle”, S. R., c. X, S.: 236 (11 Rebîyülahir 1331/7 Mart 1329/20 Mart 1913), ss. 23-25.

### 2.3.3. Yeni Mecmua'daki Makaleleri

1-a) “Aile Tarihi-İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, Y. M., S.: 23 (13 Kânunuevvel 1917), ss. 453-456; b) “Aile Tarihi-İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, Y. M., S.: 24 (20 Kânunuevvel 1917), ss. 461-464; c) “Aile Tarihi-İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, Y. M., S.: 27 (10 Kânunusani 1918), ss. 13-15; d) “Aile Tarihi-İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, Y. M., S.: 29 (24 Kânunusani 1918), ss. 53-54.

2-“Aile Hukuku-İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc-Nikâh Akdinde Büluğ Meselesi”, Y. M., S.: 44 (16 Mayıs 1918), ss. 356-358.

3- a) “İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc'ta Velâyet”, Y. M., S.: 50, ss. 474-475; b) “İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc'ta Velâyet”, Y. M., S.: 52, ss. 513-514; c) “İslâmiyet'ten Evvel ve Sonra İzdivâc'ta Velâyet”, Y. M., S.: 53, ss. 5-8.

4- a) “Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarcılık”, Y. M., S.: 40 (18 Nisân 1918), ss. 267-268; b) “Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarcılık”, Y. M., S.: 41 (25 Nisân 1918), ss. 293-294.<sup>46</sup>

### 2.3.4. İslâm Mecmuası'ndaki Makaleleri

1- “Birinci ve İkinci Hutbe”, İ. M., S.: 1, (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 27-29.

2-“Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye”, İ. M., S.: 1 (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 7-8.

3- “Gınâ ve Elhân ile Kur'ân-ı Kerîm Okumak”, İ. M., S.: 1 (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 8-10.

4- “Kur'ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz”, İ. M., S.: 47, (15 Zilhicce 1334/29 Eylül 1332), ss. 947-955.

5- “İçtimâî Usûl-i Fıkıh-Gökalp Bey'in Bu Unvan İle Yazdığı Makale Münâsebetiyle”, İ. M., S.: 5 (13 Cemâziyelevvel 1332/27 Mart 1330/9 Nisân 1914), ss. 17-22.

6-a) “Örf-Ma'ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, İ. M., c. I, S.: 10 (1330-1332), ss. 304-311; b- “Örf-Ma'ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi

---

<sup>46</sup> Birinci, “Halim Sabit Şibay”, s.143.

Münâsebetiyle”, İ. M., c. I, S.: 11 (1330-1332), ss. 322-325; c- “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, İ. M., c. I, S.: 12 (1330-1332), ss. 354-357; d- “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, İ. M., c. I, S.: 11 (16 Zilhicce 1332/23 Teşrî’nevvel 1330/5 Kasım 1914), ss. 418-425.

7- “Takva ve Örf”, İ. M., S.: 13 (7 Ramazan 1332/17 Temmuz 1330/30 Temmuz 1914), ss. 2-7.

8-a) “İcmâ”, İ. M., S.: 18 (13 Safer 1333/18 Kânunuevvel 1330/31 Aralık 1914), ss. 487-489; b) “İcmâ”, İ. M., S.: 19 (27 Safer 1333/1 Kânunusani 1330/14 Ocak 1915), ss. 502-505; c) “İcmâ”, İ. M., S.: 21 (26 Rebîyülevvel 1333/29 Kânunusani 1330/11 Şubat 1915), ss. 532-535; d) “İcmâ”, İ. M., S.: 23 (24 Rebîyülâhir 1333/26 Şubat 1330/11 Mart 1915), ss. 566-570.

9-a) “İçtihâd ve İcmâ”, İ. M., S.: 24 (9 Cemâziyelevvel 1333/12 Mart 1331/25 Mart 1915), ss. 580-582; b) “İçtihâd ve İcmâ”, İ. M., S.: 25 (30 Cemâziyelevvel 1333/2 Nisân 1331/25 Mart 1915), ss. 596-599; c) “İçtihâd ve İcmâ”, İ. M., S.: 26 (14 Cemâzilevvel 1333/16 Nisân 1331/29 Nisân 1915), ss. 612-615; d) “İçtihâd ve İcmâ”, İ. M., S.: 27 (28 Cemâziyelevvel 1333/30 Nisân 1331/12 Mayıs 1915), ss. 628-632.

10-a) “Velâyet-i Diniye”, İ. M., S.: 28 (13 Receb 1333/14 Mayıs 1331/27 Mayıs 1915), ss. 644-647; b) “Velâyet-i Diniye”, İ. M., S.: 29 (27 Receb 1333/28 Mayıs 1331/10 Haziran 1915), ss. 662-664; c) “Velâyet-i Diniye”, İ. M., S.: 30 (18 Şaban 1333/18 Haziran 1331/27 Haziran 1915), ss. 680-683.

11-a) “Velâyet-i Hukukiye”, İ. M., S.: 31 (2 Ramazan 1333/2 Temmuz 1331/14 Temmuz 1915), ss. 696-699; b) “Velâyet-i Hukukiye”, İ. M., S.: 33 (29 Ramazan 1333/29 Temmuz 1331/11 Ağustos 1915), ss. 727-729.

12- “Dinşinaslar ve Fakîhler”, İ. M., S.: 35 (29 Şevval 1333/29 Ağustos 1331/11 Ağustos 1915), ss. 760-767.

### **2.3.5. Türk Yurdu’ndaki Makaleleri**

1-a) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. I (1327-1328), ss. 365-369; b) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. II (1328), ss. 402-407; 432-437; ss. 498-502; c) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. III, 219-222, ss. 274-279; d) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. III (1329), ss. 343-349; ss. 370-373; e) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. IV (1329), ss. 543-544; ss. 597-600; ss. 635-637; ss. 728- 730; ss. 778-782; ss. 809-812; f) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. V

(1329), ss. 874-876; ss. 936-941; ss. 1002-1006; ss. 1100-1103; 1163-1168; g) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. VI (1330), ss. 2104-2108; 2230-2237; 2267-2270; 2296-2298; h) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. X (1332), ss. 3058-3509; ss. 3107-3109; i) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. XI (1332), ss. 3155-3158; ss. 3166-3170; 3201-3204; i) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. XII (1333), ss. 3357-3358; ss. 3370-3371; ss. 3416-3419; ss. 3446-3449; 3467-3469; 3529-3531; j) “Altaylara Doğru”, T. Y., c. XIII (1333), ss. 3561-3564; ss. 3593-3596.

2- “İlim Bakımından Ahlâk”, T. Y., c. XXVI, nr. 3 (1 İlk Teşriin 1942-Yıllık Yılı), ss. 77-81.

3- “Ziya Gökalp’e Ait Bazı Hatıralar”, T. Y., c. XXVI, nr. 5-6 (1-15 Son Teşri’n 1942 Yıllık Yılı), ss. 134-137.

4- “Ziya Gökalp’e Göre Dârülfünûnda Cumhuriyet”, T. Y., c. XXVI, nr. 5-6 (1-5 son Teşriin 1942-Yıllık Yılı), ss. 179-180.

5- “Türk Yazı Dilinde Bilgelige Doğru”, T. Y., c. XXVI, nr. 4 (15 İlk Teşriin 1942-Yıllık Yılı), ss. 98-100

6- “Yazı Dili Birliğine Dâir”, T. Y., c. XXVI, nr. 8 (15 İlk Kanun 1942 Yıllık Yılı), ss. 242-244.

### **2.3.6. İçtimâiyat Mecmuası’ndaki Makaleleri**

1-a) “Kable `l-Islam Araplar`in dinî ve İçtimâî Hayatı”, İ. M., S.: 5 (Agustos 1333), ss. 191-205 b) “Kable’l-İslâm Araplar’ın Dinî ve İçtimâî Hayatı”, İ. M., S.: 6 (Eylül 1333), ss. 239-249.

### **2.3.7. Gazetelerdeki Makaleleri**

1- “Osmanlı Türklerinde İlim”, I. Kısım, Akşam, Nu. 9034 (16 Kânunuevvel 1943), ss. 6-7; II. Kısım, Nu. 9036 (18 Kânunuevvel 1943), ss. 5-6.

2- “Mehmet Akif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları”, Cumhuriyet (14 Şubat 1939).

### **2.3.8. İslâm Ansiklopedisi’ndeki Makaleleri**

1- “Azimet”, İ. A., c. II, ss. 151-152.

- 2- “Azrail”, İ. A., c. II, ss. 156-158.
- 3- “Bakıllani”, İ. A., c. II, ss. 253-257.
- 4- “Beraet”, İ. A., c. II, ss. 522.
- 5- “Cebrail”, İ. A., c. III, ss. 41-42.
- 6- “Cehennem”, İ. A., c. III, s. 45-47.
- 7- “Cennet”, İ. A., c. III, ss. 102-104.
- 8- “Cihad”, İ. A., c. III, ss. 164-167.
- 9- “Ebû Hanîfe”, İ. A., c. IV, ss. 20-28.<sup>47</sup>

### 3. İLMÎ ZİHNİYETİ

Halim Sabit Şibay’ın bir müderris ve yazar olarak öne çıktığı görülmektedir. R. Tûba Çavdar’ın ifadesi ile “yazılarında dil birliğini, eğitimin modernleşmesini, dinin hurafelerden temizlenip hayatın her safhasında yer alması gerektiğini ele almıştır. Ziya Gökalp ile aynı doğrultuda olan, içtihad, müçtehid, kıyas ve İslâm hukuku konularında makaleler yazmıştır. Fikirleri, zamanında ve günümüzde tenkitlere uğramıştır.”<sup>48</sup> “Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım tarafından İslah-ı Medâris Encümeni’ne âza seçilen yazarın, medreselerin ıslahına dâir risâlesinin, bu alandaki araştırmalarda me’ haz olarak zikredildiği görülmemiştir.”<sup>49</sup> Ali Birinci, bu konu ile ilgili olarak “Münhasıran medrese tahsili yapmış bir münevverin medreseye, medrese mensuplarına ve dinî teşkilâta tevcih ettiği tedbirleri hâvi bu dikkate değer risâlenin, bu mevzuda neşredilmiş kitaplarda ve yazılarda me’ haz olarak kullanılmamasının büyük eksiklik olduğu kanaatindeyiz,”<sup>50</sup> demektedir. Çünkü yazar İslâm dininin tarihine ve İslâm hukukuna derinden vâkıftır ve dinin içtimâî hayattaki ehemmiyetini çok erken idrak etmiş bir insandır. İslâm Mecmuası dergisinin her kapağında görülen “dinli bir hayat, hayatlı bir din” düsturu da mecmuanın olduğu kadar yazarın da İslâm hakkındaki temel tavrını ortaya koymaktadır. “Okumak, medreselerde hoca olmak içindir, fakat hoca olmak niçindir?” suali ile müderrislerin sadece maddî menfaatler ve imtiyazlar teminine çalışmamaları, İslâm ulemâsının İslâmiyet’in öncüsü, insanîyetin mürebbisi olmaları

---

<sup>47</sup> Birinci, “Halim Sabit Şibay”, ss. 140-144; Gürsoy, *Halim Sabit Şibay Hayatı*, Eserleri, Görüşleri, ss. 4-10.

<sup>48</sup> Çavdar, *İslâm Mecmuası’nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri Ve Önemi*, ss. 72-73

<sup>49</sup> Birinci, “agm”, s. 140.

<sup>50</sup> Birinci, “agm”, ss. 140-141.

gerektiğini<sup>51</sup> ve içtihad kapısının açık olduğunu ifade etmektedir.<sup>52</sup> Ali Birinci, *Halim Sabit*, s. 145'te, Halim Sabit'in, hutbelerin Türkçe okunmasını teklif edenlerden biri olduğunu yazarın "Hutbelere Dâir", *S. M.*, c. I, S.: 6, (5 Ramazan 1326/18 Eylül 1324/1 Ekim 1908), ss. 88-89'u kaynak göstererek ifade etmektedir. Hutbeler ile ilgili makaleler göz önüne alındığında Halim Sabit'in, hutbelerin Türkçe ile ya da başka bir dilde okunabileceği ile ilgili açık bir ifadesinin olduğu görülmemektedir.

Halim Sabit, İslâmiyet ve özellikle İslâm tarihi ve fıkhi üzerine derin vukuf sahibi idi. Temel kaynaklara dayanarak kaleme aldığı makaleleri ve ansiklopedi maddeleri onun bu alandaki gücünü ortaya koyacak niteliktedir. Meşîhata, medreselere ve devrin ilim adamlarına yöneltmiş olduğu tenkitler ile bunları daha çok güçlendirerek hayatın gerçek meseleleri içine çekmeyi, hattâ bu meselelerin çözümünde öncü yapmayı hedef alıyordu. Dine yeni manalar, temsilcilerine ise yeni vazifeler ve mükellefiyetler yüklemesi; mesela, dinî meselelerin Meşîhata, hukukî ve ilmî olanların da adliye ve maârif nezâretlerine bırakılmasını istemesi,<sup>53</sup> bunun göstergelerindedir.

Mükrimin Halil Yınanç, Halim Sabit'in duâların ve namazların Türkçe yapılabileceğini söylediğini iddia etmektedir.<sup>54</sup> Fakat Halim Sabit'in Sırat-ı Müstakimdeki makaleleri incelendiğinde onun, duaların ve namazların Türkçe yapılabileceği ile ilgili açık bir ifadesine rastlanılmamaktadır. Yazarın Ziya Gökalp'ten etkilenerek, esinlenerek ve onu destekleme mahiyetinde şerîatın nassa ve örfe aynı ölçüde değer verdiğini ve bunların fikhın başlıca iki kaynağı olduğunu ifade ederek şerîatın yaşanması isteniyorsa şerîatla hayat arasındaki ilgiyi ortaya koyan "içtimâî usûl-i fıkıh"ın oluşturulması gerektiğini ifade etmesi<sup>55</sup> gibi hususlar İslâm âleminin içinde bulunduğu durum sebebiyle düşündüğü çıkış yolları idi.

Hâsılı, çağdaşı olan fikir adamları gibi Halim Sabit de bir çözüm yolu aramaya, dikkatini fıkıh tarihi ve fikhî kavramlar çerçevesine yoğunlaştırarak fikirlerini ifade etmeye çalışmıştır.

---

<sup>51</sup> Bkz. Halim Sabit Şibay, "İslah-ı Medâris Münâsebetiyle", *S. M.*, c. V, S.: 124, ss. 324-336

<sup>52</sup> Birinci, "Halim Sabit Şibay", ss. 140-145.

<sup>53</sup> Birinci- Çavdar, "Halim Sabit Şibay", ss. 336-337.

<sup>54</sup> Yınanç, "Hocam Halim Sabit Efendi," ss. 17-18.

<sup>55</sup> Birinci- Çavdar, "agm", s. 337.



#### 4. FAALİYETLERİ

Halim Sabit, İttihat ve Terakki Fırkası'nın hars şubesi mensuplarından. Devrin siyasî cereyanlarına doğrudan katılmamakla beraber İttihat ve Terakki liderlerinin İslâm birliği, Türkçülük ve Rusya meselesi hakkında düşüncelerinden istifade ettikleri fikir adamlarından biri olmuştur. Siyâseti tamamen bir tarafa bırakmadan, siyâsetle kol kola ve onun gücünü kendi yanında hissederek hareket eden bir âlim figürüdür. Sadece masa başı çalışması yapan, bir odaya kapanıp kalan ve oradan konuşan bir âlim değildir.<sup>56</sup>

Halim Sabit, kültürel faaliyetleri içerisinde bir yazar olarak asıl mesaisini 12 Şubat 1914 ile 30 Ekim 1918 tarihleri arasında, zaman zaman inkıtaa uğramış bulunsa da tam 63 sayı çıkarmaya muvaffak olduğu İslâm Mecmuası'na vermiş; âdeti kendi ismi, mecmuası ile aynı anda hatırlanır ve zikredilir olmuştur. Bu dergi on beş günde bir çıkarılmıştır. İttihat ve Terakki'nin malî desteği ile çıkarılan mecmua Modernist İslâmcı ve Türkçü İslâmcı olarak isimlendirilmiştir.<sup>57</sup> Bununla beraber, İslâmcı-Türkçü görüşün ileri gelenlerinden olan Halim Sabit, “sarıklı bir Türkçü” olarak değerlendirilmiştir.<sup>58</sup> Dergide içtihad, icmâ, millî iktisat ve sermaye, kadın hakları, İslâm dünyasının gerilik sebepleri gibi konular işlenmiş; yönetimin desteği sağlandığından etkili de olunmuştur. Aslında Batıcıların programlarında yer alan bazı görüşler Cumhuriyet ile uygulanmışsa da bunlar, Türkçülerin de tamamıyla karşı oldukları görüşler değildir. İslâm Mecmuası, Kazanlı Halim Sabit'in yönetimindedir ve yazar kadrosunda Rusya Türkleri ile İslâmcı - Türkçü olarak anılan yazarlar yer almıştır. Türk dergiciliği içinde ilk İslâmcı-Türkçü dergidir. Dergide Türk milletine birlik ruhunun aşılması ve bu milletin ortak ülküler etrafında toplanmasında İslâm dininin önemli olduğu sık sık tekrarlanmıştır.<sup>59</sup> Yazar Sıratı Müstakim, Sebülürreşad ve Türk Yurdu gibi dergilerde de makaleler yazmıştır.<sup>60</sup> Daha evvel de ifade edildiği gibi, yazar 1939 yılında İslâm Ansiklopedisi'nde çalışmaya başlamış ve son görevi ise Diyânet İşleri Başkanlığı Müşâvere Kurulu üyeliği olmuştur.

Halim Sabit'in İslâm hukukuna ilişkin yaklaşımlarına geçmeden önce onun İslâm hukuku ile ilgili yönünü kısaca ifade etmek istiyoruz: O, İslâm hukuk tarihini bir

<sup>56</sup> Birinci- Çavdar, “Halim Sabit Şibay”, s. 336.

<sup>57</sup> Birinci, “Halim Sabit Şibay”, ss. 141-142.

<sup>58</sup> Çavdar, *İslâm Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri Ve Önemi*, s. 72.

<sup>59</sup> Çavdar, *age*, ss. 14-29.

<sup>60</sup> Birinci, “agm”, s. 141.

içtihad tarihi olarak ele almaktadır. İctihad, icma, hac, aile hukuku, Mecelle cemiyeti, kıraat, hutbe gibi konuları işlemekte, Ziya Gökalp'ın sosyoloji bilimi çerçevesinde ortaya koyduğu içtimâî usul-i fıkıh düşüncesini fıkıh çerçevesinde farklı bir tarzda ele almakta ve örfte geniş bir çerçeve çizmektedir. Dolayısıyla yazarın, kendi döneminde yaşanan sorunlara getirdiği hukukî çözümleri, eleştirileri vb. ele almak, o dönemi ve günümüzü daha iyi anlamaya katkı sağlayacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HALİM SABİT ŞİBAY'IN İSLÂM HUKUKU'NUN TARİHİ GELİŞİMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Halim Sabit, İslâm hukukunun tarihî gelişimine ilişkin fikirlerini Sırat-ı Müstakim dergisinde yazdığı makaleleri ile ortaya koymakta ve fıkıh tarihini bir “içtihad tarihi” olarak değerlendirmektedir.<sup>61</sup>

Halim Sabit'e göre, içtihad faaliyeti henüz Hz. Peygamber hayatta iken başlamış ve O'un vefatından sonra da devam etmiştir.<sup>62</sup> Sahabe devrinde ise İslâm coğrafyasının genişlemesi ile ashab, fethedilen yerlere gitmiş ve orada İslâmiyet'i anlatmış, çeşitli sorunlar ile ilgili fetvâlar vermişlerdir. Hz. Peygamber devrinde bir araya gelip istişâre eden sahabenin bu devirde bir araya gelip istişâre etmesi, hattâ hilâfetin merkezinde bile çoğunlukla ashabın bir araya gelmesi mümkün olmadığından, sahabe-i kiram farklı istidatlara sahip olduğundan, fethedilen yerlerde bulunan insanların farklı örflere sahip olmalarından bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Ashab devrinde, sahabenin sadrında mahfuz olan cüz'iyat ve mesâil<sup>63</sup> tabiîn tarafından zabta geçirilmiştir.<sup>64</sup>

Tabiîn devrinde ise fıkıh tedvin ve tasnif edilmiş, Irak ve Hicaz fıkıh ekolleri oluşmuştur. Bu ekollerin ilk üstatları sahabe-i kiram olmuş, bunların yüzlerce öğrencisi olmuştur. Aslında bu iki ekol arasında esasta bir farklılık da söz konusu değildir.<sup>65</sup>

Ebû Hanîfe (ö. 767) devrinde Irak fıkıh mektebi ve içtihad, terakki ve tekâmüle mazhar olmuş, ibâdet ve muamelata ait çeşitli meseleler bab ve fasıllara ayrılmış, bab ve fasıllar dahi tasnif edilerek kitaplar teşkil olunmuş, mesele ile delil arasındaki irtibat anlaşılmaya çalışılmıştır.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, ss. 17-18.

<sup>62</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 58, s. 87.

<sup>63</sup> Bu cümledeki anlamı ile sahabenin sadrında mahfuz olan cüz'iyat ve mesailden kasıt şu olabilir: Sahabe-i kiramın, Hz. Peygamber'e indirilen vahyi; hadîs, fıkıh usûlü ve siyer kitaplarında ta'lilatı, menat hükmü, kıyası ihtiva eden pekçok hadîs-i şerifi ezberlemeleri ve Hz. Peygamberin birçok hadîsinin açıklamasına şahit olmalarıdır. Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. III, S.: 58, s. 89. Sonraki nesil olan tabiîn ise sahabeden aldığı ilmi ezberlemiş ve kayıt altına almıştır.

<sup>64</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dâir” (Devr-i Ashabda İçtihad), *S. M.*, c. III, S.: 59 ss. 97-99.

<sup>65</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dâir” (Devr-i Tabiînde İçtihad), *S. M.*, c. III, S.: 68 ss. 243-244.

<sup>66</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dâir” (Devr-i Tabiînde İçtihad), *S. M.*, c. III, S.: 69, ss. 259-260

Hicaz fıkıh mektebinde ise nakle önem verilmiş, ashab-ı kiram tarafından yapılan içtihatlar, fetvâlar aynen korunmuştur. Hicaz fıkıh mektebinin üstadı sayılan İmam Mâlik (ö. 975) “Muvatta” isimli eseri yazmıştır.<sup>67</sup>

Irak ve Hicaz fıkıh mekteplerinin kurulmasından sonra fikhın gelişimi devam etmiş, İmam Şâfiî (ö. 819) kendine has bir usûl ortaya koymuştur. O (Şâfiî), Kureyş kabilesinden olup Mekke’de doğmuş, ilk tahsilini burada yapmış, İmam Mâlik’in Muvatta isimli eserini ezberlemiş, Medine’ye giderek İmam Mâlik’ten ders almış, sonra Kûfe’ye giderek Ebû Hanîfe’nin talebeleri ile müzâkerelerde bulunmuş, daha sonra da Mısır’a giderek kendi usûlü dâiresinde mezhebini yaymaya çalışmıştır. Şâfiîler, istihsan usûlünü kabul etmelerinden dolayı Hanefîlere “ehl-i re’y” demişlerdir.<sup>68</sup>

Ahmed b. Hanbel (ö. 855) ise Hanbelî mezhebinin kurucusu kabul edilmektedir. Bu mezhebe göre bir fakîhin, içtihatattan ziyade bir muhaddis ve hafız olması daha makbûldür.<sup>69</sup>

Dördüncü hicrî asırdan sonra ise taklît fikri yerleşmiş, bir yerde yaygın olan bir mezheb dinin yegâne mezhebi gibi algılanmış, bu mezhepler de zamanla farklı birçok mezhebe ayrılmıştır. Durum böyle olunca içtihat fikri zayıflamış, hattâ içtihat kapısının kapalı olduğu dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece, gerileme ve karanlık devirler başlamış; içtihat edildiği zaman terakki,<sup>70</sup> taklît anlayışı benimsendiğinde ise duraklama ve gerileme olmuştur.<sup>71</sup> Yani, içtihat fikrinin zayıflamasının, hatta zamanla içtihat kapısının kapalı olduğunun söylenmesinin en temel nedeni “taklit fikri”dir.

<sup>67</sup> Halim Sabit, “İçtihatda Dâir” (Hicaz Mekteb-i Fıkhisî), *S. M.*, c. III, S.: 70, ss. 275-277.

<sup>68</sup> Halim Sabit, “İçtihatda Dâir” (İçtihat ve Şâfiîler), *S. M.*, c. III, S.: 71, ss. 295-297.

<sup>69</sup> Halim Sabit, “İçtihatda Dâir” (İçtihat ve Hanbelîler), *S. M.*, c. III, S.: 72, s. 309.

<sup>70</sup> İsmail Kara’ya göre, XIX. yüzyılda dillendirilmeye başlanan “yetersizlik” fikrinin etkileri hâlâ güçlü bir şekilde devam etmekte ve bu yaklaşım içerisinde muhtemelen ilk sorgulanması gereken şey sihirli “ilerleme” (terakki) fikri olmaktadır. İ. Kara, “terakki” fikrinin açıklamasını ve eleştirisini şu cümleler ile dile getirmektedir: “Modern Batı Avrupa düşüncesinde ilerleme fikri, bir taraftan dünyanın ve insanın yaratılışını açıklamak dâhil olmak üzere felsefî bir istikamete doğru akarken, diğer yandan mevcut siyasî, sosyal ve kültürel durumu Batı merkezli olarak tasnif etmek, derecelendirmek ve adlandırmak, yorumlamak iddiasındadır. Modern bilim anlayışı ve pozitivismle paralellik arz eden, felsefî yönü büyük ölçüde dinî ve geleneksel dünya tasavvurlarını “geçmişte kalmış”, “hurafe” ve “değersiz” addederken, sömürgecilik hareketleri ile paralellik gösteren, sosyal ve siyasî yönü Batı-dışı toplumlara, medeniyetleri ve kültürleri “geri,” “itibarsız” ve “geçersiz” kılmaktadır. Terakki fikrinin İslâm dünyasına intikali ve yorumu ne kadar farklı olursa olsun bu iki hattın tortularını ve problemlerini çok katmanlı olarak taşıdığına şüphe yoktur.” İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla!,” s. 35.

<sup>71</sup> Halim Sabit, “İçtihatda Dâir” (Beşinci Karn-i Hicriden Sonra), *S. M.*, c. III, S.: 74, ss. 341-343.

Bu bölümde, yukarıda özet mahiyetinde ifade etmeye çalıştığımız hususları ele almak istiyoruz.

Halim Sabit Şibay, İslâm Hukuku'nun tarihî gelişimini anlatırken aslında içtihad tarihini anlatmakta, vâkıalara bir fıkıhçı gözü ile bakmakta ve değerlendirmeler yapmaktadır. Dolayısıyla, içtihad ve müçtehid kavramlarının ne anlama geldiğini bilmek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Yazara göre içtihad şöyle tanımlanabilir: “Meleke-i fikhiyesi bulunduğu halkın itimadı olan kimsenin örfü ve me'sur fikhî misalleri rehber ittihaz ederek şer'-i mücmelden hükümler istihrac etmesi demektir.”<sup>72</sup> Müçtehid ise: “Meleke-i fikhiyesine halkça itimat bulunduğu halde, fikhî misalleri rehber edinerek şer'-i mücmelden hükümler istihrac eden kimsedir.”<sup>73</sup> Bu tanımlar içtimâî usul-i fıkıh süresinde şekillenmiş ve yazarın sonraki bakış açısını yansıtmaktadır.

Yazar, İslâm hukukunun tarihi dönemlerini esas alarak fıkıhın gelişimini Hz. Peygamber dönemi, sahabe dönemi, Tabiîn dönemi ve dördüncü hicrî asırdan sonraki dönem olarak dört ana başlıkta incelemiştir.

İslâm'da Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti dinî hükümlerin aslî iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, içtihad da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezî bir yere sahip olmuştur.

“İçtihad kelimesinin kökü “cehd” olup zorluk, meşekkat anlamlarına gelir. Bundan gelen “cühd” takat, güç demektir. Mechud: Yağı çıkarılan süt ki zahmetle çıkarılır. Cehad ise pur, sert yere denir. Bu kökten türemiş olan içtihad: Herhangi bir işi incelerken zahmet çekerek bütün gücü sarfetmek anlamına gelir. Bunun terim olarak manası bundan farklı değildir. O da şudur: Daha fazlasını yapmaktan aciz olduğunu

---

<sup>72</sup> Halim Sabit, “İcmâ-Müçtehid, İctihâd”, *İ. M.*, S.: 21, (26 Rebîyülevvel 1333/29 Kânunusani 1330/11 Şubat 1915), s. 532.; Nevnihal Gürsoy, yazarın sadece S. M.'deki yazılarına dayanarak “Aslında yazarın “İctihâda Dâir” adını taşıyan makalelerinde içtihadın kesin bir tanımı yapılmamaktadır,” (Gürsoy, *Halim Sabit Şibay*, s. 46.) demektedir ki yazarın ilgili makalelerine dayanarak yapılan bu tespit doğrudur; Şah Velîyullah, içtihadın en yüksek mertebesinin, kişinin kendisinde oluşan ahkâm bilgisi sayesinde bilfiil ya da ona yakın bir güçte olaylar hakkında fetvâ talebinde bulunanların cevaplarını çoğu kez karşılayabilecek bir yeteneğe sahip olması yoluyla olacağını ve buna “İctihâd” denildiğini ifade etmektedir. Şah Velîyullah Dihlevî, *Hüccetü'l-lahî'l-baliğa*, II. Baskı, Yay.: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut-Lübnan, c. I., s. 291.

<sup>73</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, S. 21, s. 534.

hissedecek surette, şer'î hükümlerden birini zannî olan derecede elde etmek için bütün gücünü sarfetmeye içtihad ve bunu yapan kimseye de müçtehid denir.<sup>74</sup>

İçtihad sözlükte: "Çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek" anlamındaki cehd kökünden türeyen icthâd, "bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak" demektir.<sup>75</sup> Terim olarak içtihadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup bunların ortak noktasını, "fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" fikri teşkil eder.

İçtihad terim olarak: "Fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcamasıdır". Tanımda "şer'î hüküm" kaydı aklı, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, "zannî bilgi" kaydı da dinin katî hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlamaktadır. Şer'î hüküm, konuyla ilgili bir nas bulunduğu onun anlaşılması ve yorumlanması sûretiyle, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edileceğinden tanımda şer'î hükmün kaynağı ve elde edilme metodu genelde yer almaz. Kur'ân-ı Kerîm'de de içtihad kelimesi geçmeyip bazı âyetlerde "cehd" ve "cühd" anılan sözlük anlamında kullanılır. Hadîslerde ise içtihad, "kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi" manasında kullanılmıştır.<sup>76</sup>

Yukarıda zikredilen içtihadın tanımlarından anlaşılacağı gibi içtihadın klasik tanımı ile müellifimizin tanımı farklılık arz etmektedir ve bu farklılık yazarın işlediği içtihad ile ilgili olabilecek bütün konularda görülmekle beraber özellikle İslâm Mecmuası'ndaki makalelerinde daha belirgindir. Halim Sabit'in içtihad ve müçtehid tanımları dikkatle incelendiğinde görüleceği gibi o, halkın müçtehide olan güvenini, dolayısıyla örfü önemsemektedir.

Yazar, İslâm hukukunun tarihî dönemlerini esas alarak Hz. Muhammed dönemi, sahabeler dönemi ve tabiîn dönemi şeklinde genel olarak tasnif etmiştir. Dolayısıyla,

<sup>74</sup> Hüseyin Atay, "Giriş", (Abdulvahhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev., Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1973) içinde, s. 63.

<sup>75</sup> Yunus Apaydın, "İçtihad," *DİA*, c. XXI, s. 432.

<sup>76</sup> Apaydın, "İçtihad," *DİA*, c. XXI, s. 432.; İçtihadın farklı tarifleri için bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, 4. Baskı, Ensar Neş., İstanbul 2010, ss. 14-16; Muhammed Hudarî'ye göre içtihad: "Kitap ve sünnetten şer'î hüküm çıkarmak için ehlinin olanca gücünü sarfetmesidir." Muhammed el-Hudarî, *Tarihu Teşri'i'l-İslâmi* (İslâm Hukuk Tarihi), Mütercimi: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974, s. 142.

biz de aynı tasnif üzere konuyu işlemenin daha uygun olabileceği düşüncesindeyiz.

## 1. Hz. MUHAMMED DEVRİNDE İÇTİHÂD

Halim Sabit, İslâm hukuku ile ilgili olan tüm konularda olduğu gibi içtihad konusunda da Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in sünnetine istinad etmeye ve İslâm tarihinden örnekler ile meseleleri açıklamaya özen göstermektedir. Dolayısıyla, bu tarz bir sunum önem arz etmekte ve konuyu daha câzip hale getirmektedir.

Halim Sabit'e göre, bir zamanlar Arap Yarımadası müthiş bir bedeviliğin, koyu bir cehâletin hüküm sürdüğü bir yer idi. Bu halin bütün şiddeti ile devam ettiği bir sırada Hz. Muhammed, insanlığa peygamber olarak gönderilmiş ve bütün insanları dünya ve âhiret saâdetine çağırılmış, birçok mücâdele ve mücâhededen sonra insanlar, topluluklar halinde İslâmiyet'e girmişler, büyük fazîletli bir cemiyet meydana getirmişler, haklarının ve sorumluluklarının farkına varmışlardır. Bu insanlar âhiretin varlığına inanmaya başladıklarından, bir taraftan dünyevî saâdetlerinin ve sosyal ihtiyaçlarının, diğer taraftan uhrevî saâdetlerinin ve manevî ihtiyaçlarının ıslah ve temini cihetini hissediyor, ahvâl ve ef'allerini ona göre düzenlemeleri gerektiğine inanıyorlardı.<sup>77</sup> Çünkü inanmak, inanılan hükümlere göre hayatını tanzim etmeyi gerekli kılıyordu.

Halim Sabit'e göre ilk içtihad, sahabeden biri ya da birkaçının siyâset yahut maîşet (geçinmek için lüzumlu olan şey) ilcası (mecbur etme, zorlama) ile Hz. Peygamber'in huzurunda bulunamadığı bir sırada şer'î hükmünü bilmediği, işitmediği bir vâkıa olduğu zaman meseleyi zann-ı gâlib<sup>78</sup> i ile çözmesi ile başlamıştır. Bu söz konusu çözüm ya da içtihadta bulunma faaliyeti, ashab-ı güzinin şer'î vasıflarını bilmedikleri, fakat din yahut hayat-ı maîşet yönünden icrâsını zarurî gördükleri bir fiil ile ilgili idi.<sup>79</sup>

Gerçekte, ashab-ı kiram içtihad hakkında bir ruhsat olmadığını anladıklarında yahut içtihad etmeyi bilemediklerinde şüphesiz içtihad etmeye cesaret edemezlerdi. Hz.

<sup>77</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dâir", *S. M.*, c. III, S. 59, s. 87.

<sup>78</sup> "Sözlükte "sanma, sezme, şüphe ve kesin olmayan bilgi" anlamına gelen zan, kesin olmayan bilgiye denir. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, % 1 ihtimali olan şeye vehim, % 2-50 ihtimali olan şeye şüphe, % 50'den sonraki ihtimale zan, % 90 ihtimale zann-ı gâlib, % 100 olana kesin bilgi denir. Fikret Karaman, "Zan", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Haz.: İsmail Karagöz, DİB Yay., 5. baskı, Ankara 2010, s. 706.; Başka bir tanıma göre zann-ı gâlib: "Yakîn derecesine yakın bilgi," anlamına gelmektedir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Ensar neş., İstanbul 2010, s. 616.

<sup>79</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dâir", *S. M.*, c. III, S. 58, ss. 87-88.

Peygamber'e ve dine olan hürmetleri pek yerinde ve yüce idi. Fakat Peygamber efendimiz sahabeye zımmen ya da sarâhaten içtihâta bulunmalarına müsaade etmişti. Mesela Hz. Peygamber, hâkimin içtihâdının câiz olduğunu, isabet ederse iki sevaba, hata ederse iyi niyetle çalışmasından dolayı bir sevaba nâil olacağını müjdelemiştir.<sup>80</sup> “Hâkim içtihâd eder ve isabet ederse kendisine iki sevap verilir. Eğer içtihâd eder ve hata ederse ona bir sevap vardır.”<sup>81</sup> Bu söz, sahabe-i kiramdan ve sonraki asırlarda yaşayan müslümanlardan içtihâda ehil olanlar için bir ruhsattır. Hz. Muhammed'in ashab-ı kirama, ihtiyaç halinde içtihâd etmelerine izin vermesi ile ilgili birçok örnek vardır: Hz. Peygamber, Hz. Muaz (ö. 640)'ı Yemen'e vali olarak tayin etmişti. Peygamberimiz Muaz'ı yolcu ederken ona Yemen'de iken, muhâkeme olunmak için kendisine başvurulduğunda hüküm için neyi düstur edineceğini sorduğunda:

“Muaz: Allah'ın Kitabı ( Kur'ân-ı Kerîm )'nı...

Rasûlüllah: Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan...?

Muaz: Allah Rasûlü'nün sünnetini...

Rasûlüllah: Sünnet'te de bulamazsan...?

Muaz: Kendi re'yimle içtihâd ederim...” demişti.

Muaz b. Cebel'in bu cevabından ziyadesi ile memnun olan peygamberimiz, onun göğsünü okşayarak: “Allah Rasûlü'nün rasûlünü, Allah Rasûlü'nün razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun”<sup>82</sup> buyurmuştur.<sup>83</sup> “Ashaptan bir adam: Ya Rasûlallah! Babam İslâm'ı kabul etti. Şimdi üzerine hac farzdır. Fakat ihtiyarlığından yolculuğa muktedir bir halde değildir. Ben kendisi için haccetsem câiz olur mu?” demesi üzerine “Fahr-i Kâinat efendimiz:

Sen onun büyük oğlu musun?

Adam: evet...

Allah Rasûlü: Farz edelim, babanın borcu olup da sen onu ödersen câiz olur mu?

Adam: Şüphesiz...

Allah Rasûlü: O halde hac da câiz olur,”<sup>84</sup> buyurmuştur. <sup>85</sup>

<sup>80</sup> Halim Sabit, “İçtihâda Dâir”, S. M., c. III, S. 58, s. 88.

<sup>81</sup> *Buhâri*, İ'tisam 21; *Müslim*, Akdiye 15; *Ebû Dâvûd*, Akdiye 2; *Tirmizi*, Ahkâm 2; *Nesai*, Kaza 3.

<sup>82</sup> *Ebû Dâvûd*, Akdiye, bab: 11; *Tirmizi*, Ahkâm, bab: 3.

<sup>83</sup> Halim Sabit, “agm”, S. M., c. III, S. 58, s. 88.

<sup>84</sup> *Nesai*, Hac, 11.

<sup>85</sup> Halim Sabit, “agm”, S. M., c. III, s. 88.



Hız. Peygamber, sũtkardeřin kızı ile evlenmenin yasak olduğunu; Kendisine, Hız. Hamza (ö. 625)'nın kızı ile izdivâc teklif edildiğinde “o benim için helal olmaz,” diye teklif edilen izdivâcın şer’î hükmünü beyan ettikten sonra hükmün illeti olan noktayı da “zira o benim sũtkardeřimin kızıdır,”<sup>86</sup> şeklinde izah buyurmuşlardı.

Bir taraftan vahyin indirilmesi, indirilen vahyin vahiy kâtipleri tarafından yazılması ve sahabe-i kiram tarafından ezberlenmesi, diğer taraftan hadıs, fıkıh usũlü ve siyer kitaplarında ta’lilatı, menat hükmü, kıyası hâvi daha pek çok hadıs-i şerifi sahabenin ezberlemesi ve Hız. Peygamberin yukarıda zikredilen hadıslere benzer birçok hadısının açıklamasına şahit olmaları sahabe için içtihad yolunda pek büyük bir rehberlik vazifesini yerine getiriyor ve sahabenin tedricî olarak “içtihad melekesi” kazanmalarına yol açıyor, ilimde derinleşmelerine olanak sağlıyordu. İçtihad ettiklerinde, Hız. Peygamber tarafından, içtihadlarında isabet ettikleri kendilerine söylendiğinde bu şeref onların kalplerinde daha metin, daha ciddi bir azim uyandırıyor. Sahabe-i Kiram’ın kalben cehâlete karşı savaş açmaları ya da içtihadta bulunmaları neticesinde cehâlet mağlup edilerek bab-ı içtihad feth olunmuş, yani içtihad kapısı açılmıştı.<sup>87</sup>

Hâsılı Halim Sabit, Hız. Peygamber devrinde içtihadtan söz etmekte iken, aslında sahabenin ilk içtihadının nasıl başladığından, Hız. Peygamber’in onları içtihadta teşvik ve bu konuda onlara rehberlik etmesinden bahsetmektedir. Yazar, Hız. Peygamber’in, bazı meselelerin şer’î hükmünü beyan ettiğini ifade etmekte, fakat onun içtihadından ve bu içtihadın hükmî değerinden özel olarak bahsetmemektedir. Fakat mesela Dihlevî (ö. 1762), Hız. Peygamber’in içtihadından ve bunun vahiy mesabesinde oluşundan, Allah’ın, O’nun görüşünü hata üzerinde karar kılmasından koruduğundan söz etmektedir. Zannedildiğinin aksine, Hız. Peygamber’in içtihadının nass ile belirtilmiş şeylerden çıkarılması gerekmediğini, aksine çoğu kez Allah’ın ona şeriatın maksatlarını, teşrî’, kolaylaştırma ve hüküm koyma ölçülerini öğrettiğini, bunun sonucunda onun da bu ölçülerden hareketle vahiy yoluyla elde edilmiş olan maksatları açıkladığını ifade etmektedir.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> *Müslim*, Rada’ 11; *Nesâi*, Nikâh 50.

<sup>87</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S. 58, s. 89.

<sup>88</sup> Dihlevî, *Hüccetü Allah*, c. I., s. 230. Ayrıca, Hız. Peygamber’in bir kısmı içtihadâ dayalı tasarruflarda bulunması hakkında bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 39-42.

Hız. Peygamber devrinde içtihadattan bu kadar bahis ile yetinerek sahabe devrinde içtihadın nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiğinden söz etmek istiyoruz.

## 2. SAHABE DEVRİNDE İÇTİHÂD

Rasûl-i Ekrem'in vefatından sonra artık din tamamen tebliğ edilmiş, fıkıh ilmi cüz'iyat ve mesâil halinde sahabenin sadrında mahfuz kılınmıştı. Fakat bu, Cenab-ı Hak tarafından Rasûl'ü vasıtasıyla kendilerine verilen bir emanet idi. Bu emanetten ihtiyacı kadar istifade edip zerresini kaybetmeden gelecek nesillere teslim etmek gerekiyordu. Cüz'iyat ve mesâil halinde kaldığı müddetçe muhafazası imkânsız, ihtiyaca göre müracaatı müşkil olduğundan ahkâm-ı celile-i fikhîyenin:

1-Kâide ve usûllere bağlanması,

2-Meselelerin tasnifi,

3-Babların ve fasılların vad' ve tedvini gerekiyordu. Bu, sahabenin fakihleri ve müçtehitler için bütün mesâillerini feda etmeleri gereken pek büyük bir dinî vazife idi.

Sahabe-i Kiram ve Hulefâ-i Râşidîn devirlerinde fetihlerle İslâm âleminin hududu, bu devrin sonlarında fıkıh vs. ilimlerinin merkezi olmaya başlamış olan Kûfe ve Basra da dâhil olmak üzere doğuda Çin hududundan batıda Atlas Okyanusu'na kadar genişlemiş, İslâmiyet'i kabul edenlerin sayısı milyonları aşmış, muhtelif kavimler İslâm sancağının himayesine girdikçe fıkha olan ihtiyaç artmıştı. Çözümlemesi beklenen birçok soru ve sorunlara hem ma'kul hem de şer'î bir delile dayanan cevaplar bulmak, böylece kopmuş silsile-i hayatı İslâmiyet'in şanına uygun bir tarzda raptetmek gerekiyordu. Bu mühim vazife de müçtehid olan ashabın vazifesi idi.<sup>89</sup> Bir memlekete İslâmiyet girdikten sonra en evvel ihtiyaç duyulan şey "fıkıh ilmi" oluyordu. Fıkha duyulan bu ihtiyacı gidermek için, fethedilen yerlerdeki insanlara ya Halife'ye müracaat ile yahut Halife tarafından gerekli görülmesi ile bir fakih sahabe gönderiliyordu. İşte bundan dolayı Hz. Bilal (ö. 641), Ebû Zer Ğıfari (ö. 652), Ebû'd-Derda (ö. 652) ve Ubade b. Samit (ö. 654) Şam'da, İbn Abbas (ö. 687) Mekke'de, Abdullah b. Mesud (ö. 652) Kûfe'de, Ebû Mûsâ Eş'ari (ö. 665) Basra'da bulunuyordu. Sahabe-i kiramın bu müçtehid fakihlere iştirak ettiği de oluyordu. Bu memleketlerin halkları şu zevât-ı kiramın içtihadları ve verdikleri fetvâlar ile dinin emirlerini, helali,

<sup>89</sup> Halim Sabit, "İçtihadı Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 59, s. 97.

haramı öğreniyorlardı. Sahabe-i Kiram'ın bu mühim vazifesini icra edebilmesi için özellikle iki yol mevcut idi:

1-Kitap ve Sünnet'i rehber edinmek,

2-Kitap ve Sünnet'te meseleye temas edecek bir esere tesadüf edilmediği takdirde de "içtihâd"a müracaat etmekten ibaret idi.<sup>90</sup>

Bir meselenin çözümünün Kitap ve Sünnet'te mevcut olup olmadığının bilinmesi elbette bu kaynakları bilmek ile mümkün idi. Kur'ân elde müdevven halde mevcut idi. Fakat Sünnet henüz cem' ve tedvin olunmamış, üzerinde araştırma yapılmamıştı. Yirmi üç yıllık bir süreçte Hz. Peygamber, ashabın kalbine ta'lîmat-ı nebevîyi tevzi' ve tevdi' eylemişti. Bu ta'lîmat-ı nebeviyenin kaybolması, zayi olması mümkün değil idi. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra "sema', rivâyet ve hikâye" yolu ile bu âsârı işitenler, görenler diğerlerine bunu naklediyor, böylelikle "rivâyet" meydana geliyordu. Hadîste ricali zikretmek de esere sevk ve kuvvet bahşettiğinden rivâyet usûlünden sayıldı. Böylece "isnad" meydana geldi.

Bir meselenin çözümü hakkında sünnetten bir çözüm olup olmadığını bilmenin iki yolu vardır:

1-Fetvâsı kendisinden sorulan yahut bir vâkıya maruz kalan sahabenin kendi mahfuzatına müracaat etmesi yolu. Bu kolay idi, zira sahabe-i kiram âsâr-ı nebeviyeyi hemen söz ile nakilde bulunacak bir derecede pek ziyade dikkatle muhafaza ediyorlardı. Bunda Hz. Peygamber'in bu konudaki müjdeleri muharrik bir güç meydana getiriyordu.

2-İstişâre yolu. İstişâre, Hz. Peygamber hayatta iken daha kolay idi. Zira, sahabe dağılmamıştı. Hz. Peygamber vefat ettiğinde müslüman ahalinin sayısı milyonları geçmişti. Fıkıh ve iftâ ile şöhret bulmuş sahabenin sayısı ise ancak yüz otuz idi<sup>91</sup> ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra merkezden uzaklaşmışlardı. Bunun sebebi, fütühat ve İslâm'ı yaymak idi. Onları bir araya getirip istişâre etmek çok zor idi. Merkezî hilâfette bile bir mesele hakkında hakkıyla istişârede bulunmak pek müşkil bir iş idi.

Halim Sabit, merkez ile taşrayı ulemânın azlığı, çokluğu ve Müslüman ahalinin dindarlık anlayışları yönünden karşılaştırırken: "Merkezî hilâfet diğer taraflara kıyas

<sup>90</sup> Hudarî'ye göre bu devirde şer'î hükümlerin dayandığı kaynaklar 4'tür: 1-Kitap, 2-Sünnet, 3-Kitap ve Sünnet'e dayanan Kıyas (Re'y), 4-İcma. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 144.

<sup>91</sup> Krş. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, s. 54.

olunacak halde değildi. Ulemâ-yi ashaptan bulunan bir zat makam-ı muallâ-yı hilâfeti işgal ediyor, yanında da meselâ, Hz. Ebû Bekir (ö. 634) ve Hz. Ömer (ö. 692)'in hilâfetleri esnasında Hz. Ali (ö. 661) ve ümmehat-ı mü'minîn daima hazır bulunuyordu,” diyor. Taşrada durumun böyle olmadığını, bir sürü cahil ahalinin içinde âlim bir sahabinin hemen hemen yalnız kaldığını, ashab-ı güzinin birçoğunun ilim ile mümâreseleri pek az olsa da yerli ahalinin İslâmiyet'in ruhundan büsbütün habersiz olduğunu,<sup>92</sup> ifade ediyor.

Taşrada bulunan ahaliden gerek Irak ahalsinin, gerek Mısır ahalsinin, gerek diğer ahailerin ya Mecusilik, ya çığırından çıkarılmış Hristiyanlık ile zulüm ve baskı altında ezilmiş, ruhları zehirlenmiş, dimağları efsaneler ve hurafelerle dolmuş, itikatları ve ahlâkları tamamen mahvolmuştu. İçlerinde İslâmî terbiye almış sadece bir sahabe var idi. Böyle bir ortamda istişâre kiminle yapılacaktı? Çözüm bekleyen müşkil meseleler “belki”lerle, “keşke”lerle geçitirilemezdi, ya da mesele görmezden gelinemezdi. Böyle keyfi işler ibâdet konularında katiyen mu'teber olmamakla beraber, muamelatta dahi teşvişe, intizamsızlığa yol açacağından bir müslümanın buna cesaret edemeyeceği şüphesiz idi. Bir mesele söz konusu olduğunda sahabe-i kiram bunu içtihâd ederek çözerdi.

Gerek Arap Yarımadası dâhilinde, gerek haricinde Arap ve diğer kavimlerin ibtidaî bir tarzda da olsa örf ve âdetleri, hükümet ve hâkimleri tarafından konulan kanunlar ile hâkimleri ve mahkemeleri huzurunda meselelerinin çözüme kavuşturulmasına alışmaları, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da muğlak<sup>93</sup> meselelerinin çözüme kavuşturulmasını gerekli kılıyordu. Mesele eğer ibâdete ait bir mesele ise şer'î, muamelata ait bir mesele ise hem şer'î, hem de kulların maslahatına muvâfık ve ma'kul bir tarzda çözmek gerekiyordu. Meselenin böyle çözülebilmesi için de kuvvetli, metin, tecrübeye dayanan bir ilmî iktidar gereklidir ki buna “meleke-i içtihâd” denir. Ulemây-ı ashabda bu mesele bütün manâsı ile var idi ve onlar karşılaştıkları bir mesele karşısında âcizlik göstermezler, meseleyi hemen çözüme kavuştururlardı.<sup>94</sup>

İçtihatların tabii bir neticesi olmak üzere müçtehit (sahabe)ler arasında bir ihtilaf meydana geldi. Böylelikle fıkıh ilminde olan muhtelif mezheplerin esasları vaz'

<sup>92</sup> Halim Sabit, “İçtihâda Dair” (Devr-i Ashabda İçtihâd), *S. M.*, c. III, S. 63, ss. 166-167.

<sup>93</sup> Muğlak: Anlaşılmaz, kapalı. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 388.

<sup>94</sup> Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. III, S. 63, s. 167.

olundu. Müçtehitler içtihadlarında hata yapabildikleri gibi isabet de edebilirler. Bunu bilmenin yolu ise, ibâdet konularında özellikle keyfiyet-i meşrû'aya, muamelat konusunda ise hem şer'a, hem de maslahata uygunluktan ibarettir. Dolayısıyla, ibâdet konularında icra edilen içtihadın anlamı Kitab'a ve Sünnet'e uygun olması ile sevap, aksi takdirde hata olur. Muâmelatta icra edilen içtihadın sevap olup olmadığını bilmek için ise iki noktaya: 1-Şer'a, 2-Kulların maslahatına uygun olmasına, yani, hayatın düzenlenmesine, dünyevî saadetin hazırlanmasına,<sup>95</sup> dikkat edilmesi gereklidir.<sup>96</sup>

Halim Sabit, muâmelatta şer'î şerifin, insanların menfaati ile uygunluk gösterdiğini, zamanların ve mekânların değişmesi ile ahkâmın dahi değişebileceğini, bu sûretle farklı zaman ve mekânlarda iki müçtehid bir mesele hakkında farklı hükümler vermiş olsalar, her ikisinin içtihadlarının o zaman ve o mekân ahalisinin meşrû' menfaatlerine uygun olması halinde her iki müçtehidin de isabet etmiş sayılacağını, ifade ediyor ve "muâmelatta ruh maslahattır, menfaattir, fakat haktan, adâletten tecâvüz etmemek şartıyla,"<sup>97</sup> demektedir.

Muâmelat ile ibâdetler arasındaki farklar şunlardır:

1-İbâdetlerde ruh niyettir, ihlâstır, kalbî olmaktır. Muâmelatta ise ruh menfaattir, maddî olmaktır.

2-İbâdette kalbin tasfiyesi, nefsin terbiyesi ve arıtılması, imanın kuvvetlendirilmesi, Allah'ın emrine uyulması, Allah'a yaklaşılmaması amaçlanır. Fakat asıl amaç Allah'ın rızasıdır. Muâmelatta amaç sırf hayatın tanzimi, umûr-u maîşeti ıslah, yani dünyevî saâdeti hazırlamaktan ibarettir.

3-İbâdet taabbudî bir ameldir ki henüz bir mantığa rapt olunmuş değildir. Zaten buna gerek de yoktur. İbâdetlerin icrası için bir ilahî teklif, bir de ruhî lezzet yeterli görülür. Ancak keyfiyet-i meşrû'a üzere icra edilmesi gereklidir. Muâmelat ise böyle değildir. İnsan düşünmeye başladığı günden beri her hâdisenin her noktasında senelerce fikir yürütülmüştür.

<sup>95</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 64, s. 180.

<sup>96</sup> Dört mezheb imamı, içtihadlarında maslahat prensibine farklı isimlerle aynı şeyi kastederek geniş bir yer vermişlerdir. Ebu Hanife, nassın bulunmadığı ve yasaklamadığı yerlerde halkın örf, âdet ve teamülüne göre hüküm vermiş; İmam Malik, muteber olduğuna şer'î delalet bulunan mesalihi öncelikle kabul ve tatbik etmiş; Şafiî, maslahatı delil olarak kullanmış; Ahmed b. Hanbel'in, zaruret halinde başvurduğu kıyas içinde maslahat ile hüküm de var olmuştur. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 149-153.

<sup>97</sup> Halim Sabit, "agm", S. M., c. III, S. 64, s. 180.

İşte bu süreçte Fen ilmi, Tarih ilmi, Nefis ilmi, Ruh ilmi, Ahlâk ilmi ve Tabii ilimler teessüs etmiş, insanlık ilerledikçe muâmelatın ma'kul bir dâireye gireceğinde hiç şüphe kalmamıştır. Muâmelat “celb-i menafi” için icra edilip, ibâdetlerin keyfiyeti gibi tek bir usûl üzere sabit kalmaz.

Yazar'a göre, esasen muâmele hükümleri çoğunlukla “örf” ve “âdet” üzerine bina edilmiştir. Olabilir ki örf ve âdet değiştiğinde muamele hükümleri dahi değişir. Maksat ise silsile-i hayatı meşrû' nizam ve ma'ruf üzere idame etmek, kulların maslahatlarını dâimâ adâlet dâiresinde idare etmektir. İbâdet ile haram fiil arasında ne kadar açıklık mevcut ise, menfaat sağlamayan muamele ile nass arasında da o kadar açıklık vardır. Bu durumda, o menfaatten âri olanları silsile-i ef'âlimizden çıkarabilmek hem şer'î, hem hayatî bir içtihad vazifesi olmaktadır. Böylece, menfaat ile nassın uygun olması gerekmektedir.<sup>98</sup>

“İçtihad kapısı kapandı,” denildiği günden beri fıkıh ilminin gösterdiği birçok ahkâm muattal kalmış, küre-i arzın her köşesinde olan Müslüman ahali tarafından âdetâ terkedilmiş olduğumuz halde, bizim hâlâ “bu bizim şer'atımızdır,” diye durduğumuzu ifade eden Halim Sabit, hilâfetin merkezi olan İstanbul başta olmak üzere bütün İslâm memleketleri gözden geçirilecek olursa muamele hükümlerinin fıkıh kitaplarının sahafelerinde sıkışıp kaldığının, sadece medreselerde sevap için okunduğunun, asıl muâmelat-ı nâsa ise pek az bir te'sir icra edebildiğinin bütün açıklığı ile ortaya çıkacağını, bu gibi maddelerin bahane edilerek İslâm'a en nazik, en hassas darbelerin indirildiğini, muâmelat ile menfaat arasındaki boşluğa “yabancı kanunlar”ın yerleştirildiğini,<sup>99</sup> ifade etmektedir.

Bu yabancı kanunlar ise hakkıyla tatbik olunamamış, mecellelerde, mecmualarda sıkışıp kalmıştır. Çünkü Müslüman ahali, tanımadığı bir kayıt altına girmek istememiştir. Muâmelat durgunlaşmış, sönükleşmiştir. Yazar, “Bütün bunlar bir ziyay-ı cehennem gibi parlamakta iken yine utanmıyor, kafalarımızı “esfele safilîn”e doğru meylettirerek kasvetli, kararmış kalplere kuvvet verdikten sonra “bab-ı içtihad mesduddur,” diyebilecek kadar kendimizde bir cesaret buluyoruz,”<sup>100</sup> demektedir.

<sup>98</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dair” (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 64, s. 180.

<sup>99</sup> Halim Sabit, “agm”, S. M., c. III, S. 64, s. 180.

<sup>100</sup> Halim Sabit, “agm”, S. M., c. III, S. 64, s. 181.

Halim Sabit, Meclis-i Mebusan tarafından yeniden teşkîl olunması istenen bir Mecelle cemiyetinin zamanımıza, zeminimize, halimize uygun kanunlar, hükümler çıkarabilmeleri için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu özellikler şunlardır:

1-Fıkıh ilmi konusunda büyük bir mümârese ve maharetlerinin olması. Bu maharet öyle bir-iki defa Dürer okumakla, onun muğlak ibareleri ile uğraşmakla, İbn Abidin'i mütalaa etmekle elde edilebilecek şeylerden değildir. Müellifimize göre, fıkıh ilmi ile uğraşmak o kadar kolay değildir. Fıkıh ile ilgili kitaplar yüz kere, bin kere tekrar edilse yine çok uğraş sayılmaz. Fakat matbu kitaplarımız içinde selef ve müçtehitlerin eserleri yoktan pek azdır. Bulunabilen beş-on eser de kısmen Hint, kısmen Mısır ulema ve tâbilerinin himmet ve gayretleri ile meydana gelmiştir. Yoksa “biz Türklere kala idi bir tanesini bile meydana getiremezdik.”

2-Zamanın ve insanlığın hallerine hakkıyla vakıf olmaları ve bunun vacib olması. Kulların bütün maslahat ve menfaatleri zamanın ve insanlığın hallerinin uyumunun neticesinden ibarettir. Zamanın ahvalinin değişmesi ile ahkâmın değişeceği şüphesizdir. Mesela, asr-ı saadette bir mecliste vukua gelen üç talak “bir” olarak kabul edilirken, Hz. Ömer bu durumun kötüye kullanıldığını görünce üç talakı “üç” olarak kabul etmiştir. Fakat yedi-sekiz yüz yıldan beri zamanın değişmesi ile ahkâmın değişebileceği anlayışı silinmiştir. Ancak şimdilerde bu konuda bir uyanış vardır.

3-Çıkaracakları kanun ve hükümlerin tatbikinin mümkün olabileceğini tecrübe ile idrak etmelerinin lazım geldiği.<sup>101</sup>

Çıkarılacak kanunların dayanakları ise;

1-Örf ve âdet: Hz. Peygamber, sahabe ve İslâm uleması hükümlerinde, kazalarında, fetvâlarında daima ahalinin örf ve âdetlerine, hayat ve maişetlerine mülâyemet ve uygun olmasını gözden uzak tutmamışlardır.

2-Toplumun tabiatından ve istidadından çıkarılmalı: Kanunun kolaylıkla tatbik edilmesi istenildiğinden onun havadan, ham hayalden değil de toplumun tabiatından ve istidadından çıkarılması gerektiğinde hukuk âlimleri ittifak etmişlerdir.

---

<sup>101</sup> Halim Sabit, “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane”, *S. M.*, c. II, S.: 33 (17 Rabiyyülahir 1327/26 Mart 1325/8 Nisân 1909), ss. 102-105; Halim Sabit, ikinci kısım Mecelle müçtehitlerinden bahsederken şöyle demektedir: “Müçtehid lazım... Demek ahaliye-i İslâmiye içinde daima müçtehitler bulunmalıymış. Bab-ı içtihad mesdûd değilmiş... İşte yeni bir mesele!... Demek bu zamanımızda da müçtehitler bulunabilecekmiş...” demektedir. Halim Sabit “agm”, *S. M.*, c. II, S.: 35, s. 132.

3-Şeriatın umumî mizanı ile tartılabilmesi.

4-Hükümlerle illetler arasında hiçbir şekilde tearuza yer verilmemesi. Bu ise nazârî, amelî ve tecrübî ilme sahip olmayı gerekli kılmaktadır.<sup>102</sup>

Halim Sabit'e göre, sahabe zatî istidatları ve fitrî meyilleri itibariyle âlimler, âmirler ve mücâhitler şeklinde üç tabakaya ayrılabilir. Bununla beraber sahabe arasında zahirde böyle bir ayırımı yapmayı gerektirecek kadar bir açıklık mevcut değildi. Hele umerâ, çoğunluk itibariyle ulemâdan idi. Birçok gazveye insanlardan biri gibi katılırlar, müslüman halk ile beraber hayatın içinde yer alırlardı. Kurulan fazîletli hükümetin ruhu ise ulemâsı ile ayakta dururdu. Çünkü insanlığın saâdetine kefil mukaddes esaslar onların dimağlarında mahfuz idi.<sup>103</sup>

Hulefâ-i Râşidîn, müşkil bir mesele ortaya çıktığında ve bu meselenin şer'î hükmü nassta ma'lum olmadığında hemen fakîh sahabîleri toplar, istişârede bulunurlardı. Bu istişâre, içtihadın bir mukaddimesi mesabesinde idi ve bununla yeni bir hüküm de meydana getirilmezdi. Belki istişâre ile söz konusu problem hakkında bir nass olup olmadığı tahkik edilmiş olur, içtihadâda yol açılırdı. İstişâre ile problem halledilemeyince içtihadâda başvurulurdu. Bu iki yoldan başka bir yol ile bir meselenin halli tasavvur edilemezdi. Yani, bir hâdisenin şer'î hükmünü bilmenin kapısı istişâre ile açılır ve içtihad ile matluba erişilirdi.<sup>104</sup>

Yazar, "Bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun,"<sup>105</sup> âyetinde geçen "zikir ehli" ifadesinin "nass ehli", yani, nusûsa vâkıf olanlar yahut nusûs üzerinde inceleme, araştırma ile meşgul olanlar, şeklinde tefsir edilebileceğini, ifade etmektedir.

Hulefâ-i Râşidîn devrinde "ilmî meclisler" tertip edilmiş, bu meclislerde müşkil bir meselenin halli için bir söz söylemek büyük bir şeref sayılmıştır. Zamanla ortaya çıkan müşkilatların fakîh sahabeler tarafından çözüme kavuşturulması fıkha ne kadar ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir. Ashaptan bazı fakîhler, kendilerine yöneltilen bir sorunun cevabını içtihadta bulunarak vermişler ve içtihadlarının, Rasûlüllah'ın kazasına uygun olduğunu öğrendiklerinde çok sevinmişlerdir.

<sup>102</sup> Halim Sabit, "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane", *S. M.*, c. II, S.: 33, s. 106.

<sup>103</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 63, s. 166.

<sup>104</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 59, ss. 97-98; Halim Sabit, yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi, istişâre ile içtihadı ayrı kategorilerde değerlendirmektedir. Fakat Hayreddin Karaman içtihadı, istişâre ile varılan sonuç olarak değerlendirmekte ve buna "şûra içtihadı," bu içtihadlar sonunda varılan ihtilafsız hükümlere de "icma" demektir. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay., 8. baskı, İstanbul 2011, s. 105.

<sup>105</sup> *Kur'ân-ı Kerim*, Nahl 16/43.



Yazar, insan düşmanına galebe çaldığında bundan nasıl zevk alırsa, müçtehidin de meçhûlat ile olan mücâdelesini sonunda kazandığı zaferden aynı zevki, aynı hissi duyacağını, bu hissin fitrî, tabîî bir his olduğunu; “içtihad”ın ise bu meçhûlat ile mücâdeleden, bilmenin de bu galebeden ibaret olduğunu,<sup>106</sup> söylemektedir.

Hiz. Peygamber, sahabeye iki esas metin olmak üzere Kur’ân ve Sünnet’i bırakmış, ihtiyaç hissettiklerinde de müracaat etmek üzere içtihad usulünü ta’lim buyurmuştu. O’nun vefatından sonra sahabe-i kiram içtihad ederek birçok meseleye çözüm üretmişlerdir. Meselâ, Hiz. Ebûbekir’in hilâfet makamına getirilmesi, Kur’ân-ı Kerîm’in Hiz. Ebûbekir zamanında cem’ edilmesi, maaşların eşitlik prensibi üzerine dağıtılması; Hiz. Ömer zamanında maaşların tasnif edilerek ona göre tesviye edilmesi, ölüm yatağında olan zevc ile halveti şer’an sahih olan kadının mirasa hak kazanması, “zevc ve ebeveyn” meselesinde, zevc için yarım, anne için kalan malın üçte biri, babaya da kalanın tamamının verilmesi<sup>107</sup> gibi içtihadlar hep Hiz. Peygamber’in vefatından sonra meydana gelen ashabın içtihadları cümlesindedir.<sup>108</sup>

Halim Sabit, sahabenin içtihadının; muhtelif sûretlerde tecelli eden ihtiyaçların zorlaması ya da mecbur kılması, ilmî araştırmalara mahsus manevî bir zevk hissi gibi iki sebebe dayandığını<sup>109</sup> ifade etmektedir.

Sahabe-i Kiram, Hiz. Peygamber’in hususî hallerine ait olan bütün sözlerini ve fillerini şer’î bir hüküm, ilahî bir hükmün tebliği sayarlardı. Onun için sahabe, nebevî tebliğin telakkisi hususunda son derece itina gösterirlerdi. Hiz. Peygamber’in küçük bir hareketini, bir işâretini, bir sözünü zapt ve hıfz etmeye gayret gösterirlerdi. Fakat şahsî,

<sup>106</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 59, s. 98.

<sup>107</sup> Şer’an kendilerine terikeden muayyen hisseler takdir edilen kişiler olan farz sahibi varisler on ikidir: Bunların dördü erkek, sekizi kadınlardır. Erkekler: 1-Koca, 2-Baba, 3-Dede, 4-anabir erkek kardeş. Kadınlar ise: 1-Zevce, 2-Anne, 3-Nine, 4-Kız, 5-Oğlun kızı, 6-Öz kızkardeş, 7-Bababir kızkardeş, 8-Anabir kızkardeş. Bunlardan koca, ölenin oğlu, kızı, oğlunun oğlu ve oğlunun kızı olmadığı zaman mirasın yarısını alır. Ölenin varis olan evladı olduğunda ise dörtte bir alır. Zevce, ölenin varis olan evladı olmadığı zaman mirastan dörtte bir, varis olan evladı bulunduğu zaman ise sekizde bir alır. Anne, ölenin varis olan çocuğu olmadığı zaman ya birden fazla kardeşleri varsa mirastan üçte bir alır. Bu ise annenin, baba ve karı kocadan birisi ile beraber bulunması durumunda söz konusudur. Şöhretinden dolayı buna “ğıra”, yani “parlak mesele” denilmiş, bu hükmü Hiz. Ömer verdiği için de buna “Ömeriyye” denilmiştir. Baba ise, ölenin varis olan evladı yok ise mirastan altıda bir alır. Baba, eğer ölenin varis olan erkek veya kız evladı bulunmazsa mirasın tamamını alır veya farz sahiplerinin hisselerinden sonra kalanı alır. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, Tercüme: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, Bilimevi Bas. Yay. Ltd. Şti., İstanbul 2006, c. X, ss. 353-358

<sup>108</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 59, ss. 98-99.

<sup>109</sup> Halim Sabit, “agm”, S. M., c. III, S. 59, s. 98.; Hayreddin Karaman, genel olarak içtihadın lüzumunu üç maddede ele almaktadır: 1-Kitap ve Sünnetin her meselenin açık hükmünü ihtiva etmemesi, 2-İçtihadın dinî bir gereklilik olması, 3-İçtihadın hayatî bir zaruret olması. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 25-34.

dinî ve içtimâî meşguliyet ve zaruretlere ötürü her vakit Hz. Peygamber'in yanında bulunamıyorlardı. Hz. Peygamber'in yanında bulunabilenler, bulunamayanlara ta'lîmat-ı nebeviyeyi tebliğ etmeyi âdet edinmişlerse de ashabın büyüklerinden bazıları her nasılsa gerektiği kadar teammüm etmeyen bazı sünnetleri ve hadîsleri duyduklarında derin üzüntü duyarlardı. Bazen içtihad edilen ve tesadüfen ya da tettebbu' eseri isabet edilen bir konu ile ilgili bir hadîsin varlığının bazı sahabe tarafından zikredilmesi söz konusu olduğu gibi, bazen de içtihad edilen bir konu ile ilgili bir hadîsin varlığı bazı sahabe tarafından zikredilir ve içtihad eden sahabe içtihadında isabet etmediğini anladığında derhal içtihadından vazgeçerdi. Bazen de konu ile ilgili sünnet bulunmasına rağmen sünnet aleyhine hüküm verildiği de olurdu. Meselâ, Hz. Ömer, su bulunmadığı halde dahi cünüp olan bir kimsenin teyemmüm abdesti almasının yeterli olmadığını söylüyordu. Ammar b. Yasir (ö. 657) ise Hz. Ömer'in sözünün hilafına hadîs rivâyet etmiş, fakat Hz. Ömer, hadîsin kendi içtihadını iptal edebilecek bir kuvvetinin bulunmadığını söyleyerek kendi içtihadı üzerinde sabit kalmıştır.<sup>110</sup> Hz. Ömer'in bu vb. konulardaki bazı içtihadları zahirde nassa aykırı gibi görünebilir. Fakat onun gibi bir zatın nassa kasıtlı ve bilinçli muhalefeti kabul edilemez. O ancak zamanın değişmesi ile Müslüman toplumun faydasını göz önüne alarak, nassları gai yoruma tabi tutarak farklı içtihadlarda bulunmuştur.

Halim Sabit, müçtehidin hüküm vermesinde iç âmiller ve haricî tesirler etkili olmakla beraber yine de onun, zâtî istidadının tesirinden kurtulamadığını, nasıl ki su farklı kaplarda farklı şekillerde görünürse, haricî intibaların dahi farklı zihinlerde değişik sûretlerde olabileceğini, çünkü umum insanların havas ve dimağında olan kuvvet müsavi olmadığı gibi zihinlerdeki tahlil melekelerinin de bir olmadığını, istidatların farklı olduğunu, dolayısıyla hükmün, idrakin farklı olduğunu ve ihtilafın meydana gelebileceğini ifade etmektedir.

Sahabenin hepsinin bildiği bir hadîs ile ilgili bir olay meydana geldiğinde sahabe (olayın hükmünde) ihtilaf edebiliyordu. Meselâ, Hz. Peygamber hac esnasında Minadan Mekke'ye dönerken "muhassab" adı verilen bir yere iner, öğle, ikindi, yatsı namazlarını orada eda ederek bir müddet istirahat eder, sonra Mekke'ye girerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra o mevkiye inmenin sünnet olup olmadığı ihtilaf

---

<sup>110</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 64, s. 181.; Krş. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 25-34.

edildi. Halbu ki söz konusu Hz. Peygamber'in fiili, ashab-ı kiramın önünde vâki olmuştu. Hz. Âişe (ö. 678) ve İbn Abbas, Hz. Peygamber'in bu fiilinde rastlantı ve tesadüf anlamında ittifak meydana geldiğini söylerken, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer Rasûlüllah'a ittiba ederler, İbn Ömer ( ö. 692) ise haccın sünnetlerinden olduğunu ifade ederdi.<sup>111</sup>

Yazarın, müçtehit (sahabe)lerin ihtilaf sebebi olarak gördüğü hususları: 1-İstidat farklılığı, 2-Yanıma ve unutmama, 3-Ruhî amiller, 4-İçinde yaşanan muhitin tesiri, 5-Hata ile icrâ edilmiş bir zabt, 6-İndî te'vil, 7-Hadîsin vürûd sebebinden habersiz olma 8-Umumî gizli âmiller, şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>112</sup>

Yazar bu son maddenin, içtihadın gizli bir mukaddimesi olduğunun inkâr edilemeyeceğini, sahabenin ihtilafının gizli izlerinin âsâr ve sünenin Hz. Peygamber'den ahz ve iktibas olduğu güne kadar uzandığını ifade ederken bu umumî gizli amillerin neler olabileceğini açık bir şekilde söylememektedir.

Halim Sabit, İhtilaf sebeplerinde zikredilen hususlar sonucunda şer'î bir hüküm bina edildiğini, böylece şer'î şerife şahsî tesirlerin nüfuz etmiş bulunduğunu ve ihtilaf edildiğini zikrederek bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Tabiidir ki müçtehid için bu hal bir zelle, bir hata sayılır. Fakat bu hatası hüsnü niyetine bağışlanır. İndallah mesul olmaz. Belki bezlettiği zahmet ve meşakkatten ve hulus-u niyetinden dolayı me'cur olur. Zaten bir insan için o avamil-i hafiyenin tesiratından kurtulmak pek müşkil yahut büsbütün imkân haricindedir. Onun için müçtehid hatasında mazur görülür.”<sup>113</sup> Halim

<sup>111</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 65, s. 193.; Şah Veliyullah'a göre, Hz. Peygamber, hacıların Minada'dan ayrılmaları esnasında “Muhassab” denilen mevkiye bir süre durmuştur. Ebu Hureyre ve İbn Ömer, bu duruşun bir tür ibadet şekli olduğuna kapılmışlar ve orada durmayı haccın sünnetlerinden saymışlardır. Hz. Âişe ve İbn Abbas ise bunun kasıtlı olmadığını, Hz. Peygamber'in orada tesadüfen durduğunu kabul etmişler; dolayısıyla orada durmayı haccın sünnetlerinden saymamışlardır. Dihlevî, *Huccetüllah*, c. I, s. 265.

<sup>112</sup> Şah Veliyullah'a göre, sahabenin ihtilaflarının sebepleri: 1-Herhangi bir sahabînin, Rasûlüllah'tan bir mesele hakkında bir hüküm ya da fetvâ işitmiş, diğerinin de işitmemiş olması. Sonunda o konuda (biri hadîs ile hükmederken, diğerinin) kendi re'yi ile içtihad etmesi, 2-Sahabenin Rasûlüllah'ı bir iş yaparken görmeleri, bazı ashabın bunu “ibadet” diye yorumlarken, diğer bir kısmının mübahlığa hamletmesi, 3-Yanlışınlama (vehim), 4-Unutmama ve yanıma, 5-Tam anlamama (zabt hatası), 6-Hükümün illetini farklı anlama, 7-Farklı hadîsler arasını bulma konusunda ortaya çıkan ihtilaflardır. Dihlevî, *Huccetüllah*, c. I, ss. 263-267; Hudarî ise sahabenin ihtilaflarının sebeplerini şöyle sıralamaktadır: Bazı âyet ve kelimeleri farklı ma'nada anlamaları sebebiyle fetvâlarının farklı olması, 2-Sünnet sebebiyle fetvâların farklı olması. Burada kastedilen sünnet, Hz. Peygamber'in bir veya iki kişinin huzurunda yapmış ya da söylemiş olduğu, sadece hazır bulunan kişi ya da kişiler tarafından kaydedilen sözlü sünnetin çoğudur. 3-Re'y sebebiyle fetvânın farklı olması. Burada re'yden kasıt, sahabenin yararlı ve hayırlı gördükleri şey ile amel etmeleri ve İslâm teşri'inin ruhuna en yakın olanı tercih etmeleri, demektir. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, ss. 152-154.

<sup>113</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Ashabda İçtihad), S. M., c. III, S. 65, s. 194.

Sabit, bu sözlerinde bir taraftan müçtehitlerin şer'î şerife olan tesirlerini ve ihtilaflarını bir zelle, bir hata olarak değerlendirirken, diğer taraftan, müçtehidin bu hatasında mazur görülebileceğini, belki onun çektiği zahmet ve meşakkatten ve iyi niyetinden dolayı mükâfatlandırılabilceğini ifade etmektedir.

Yazara göre, sahabe ihtilafında siyasî, şahsî kavgalar yoktur. Ashab devrinde fıkıh ilmi bozulmamıştır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer devrinde ümmet içinde nifak ve şikak yoktur, henüz sulh ve salah devam etmektedir. Hz. Osman (ö. 656) devrinden itibaren ümmet içine tefrika girmiştir ki bu üzücü bir haldir. Fakat bu halin fıkıh ilmine bir tesiri olmamıştır. Bu ilim gelişmeye devam etmiş, henüz bozulmamıştır. Çoğunlukla ulemâ-yı ashab siyasî işlere iştirak etmemiş, kendi ilmî muhitlerinde hayat sürmüşlerdir.

Yazar, Hz. Ali ile Hz. Muaviye (ö. 60 h.) arasındaki guruplaşmada Hz. Ali'nin, bizzat kendisinin muarızlarına karşı çok defalar tarafsız muâmelelerde bulunduğunu, ikinci sınıf fukahâdan olan Ebû Hureyre (ö. 676) ve Ebû'd-Derdâ'nın başta Hz. Muaviye tarafında yer aldığı, işin iç yüzünü anladıklarında ise hemen bu işten çekildiklerini ifade etmektedir. Hz. Ali'nin aleyhine teşekkül eden Hz. Talha (ö. 654) ve Hz. Zübeyr (ö. 656)'in fırkalarına Hz. Âişe'nin katılmasını, onun kandırılması, olarak değerlendirmektedir. Sahabenin, dini şahsî ağrazlarına âlet etmediklerini, ulemâ-yı ashabın ise haksız olarak addedilen tarafa karışmadığını ya da tarafsız kaldığını, bununla beraber hak olduğunda şüphe ettikleri işlere iştirak etmediklerini,<sup>114</sup> ifade etmektedir.

Bir ilmin tedvin ve tasnifi, o ilmin kat etmiş olduğu son safhayı gösterir. Fıkıh ilmi, ashab devrinde tedvin ve tasnif edilmemiş, bu ilmin mantıkî bir taksim ve tenvii yapılmamıştı. Bunun icrası için daha ziyade çalışmak, hakkıyla çalışabilmek için de huzur, sükûn ve istirahat gerekiyordu. İçeride meydana gelen fitneler, karışıklıklar, nifaklar, tefrikalar herkesi olduğu gibi ulemânın büyüklerini de şaşırtmıştı. Diğer ulemâ da etraf ve eknafa dağılıyor, inzivaya meyyal görünüyorlar idi. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer devirlerinde huzur ve istirahat, Hz. Osman ve Hz. Ali devirlerinde sükûnet ve asayiş yok idi. Bundan dolayı efkâr-ı ulemada bir sükûnet, açıklık ve berraklık hâsil olamıyor, fıkıh ilm-i celilinin tasnif ve tedvini yapılamadığı gibi, âsâr ve sünenin dahi

---

<sup>114</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (Devr-i Ashabda İçtihâd), *S. M.*, c. III, S. 65, ss. 193-195.

cem' ve te'lîfine dahi muvaffak olunamıyordu. Yani, ilmî gelişmeler önündeki en önemli engel "fitne" idi. Bu engel, tasnif ve tedvin için de söz konusu idi.<sup>115</sup>

Ashab devrinde orta sınıf ulemâ çok olduğu halde, mütehasşıs lar altı-yediyi geçmeyecek derecede az idi. İctihâd, iftâ ve fıkıh ilmi ile meşgul olanların sayısı yüz otuzdan fazla değil idi.<sup>116</sup> Bunlar arasından içtihadlarının sağlamlığı, inceliği, derinliği ve iftâlarının çokluğu ile daha ziyade şöhret bulanlar: Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Âişe, Zeyd b. Sabit (ö. 655), İbn Abbas (ö. 687), İbn Ömer, Ümmü Seleme (ö. 681), Enes b. Mâlik (ö. 712), Ebu Said el-Hudri (ö. 693), Eû Hureyre, Abdullah b. Amr b. el-As (ö. 663), Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 675), Selman el-Farisi (ö. 656), Câbir b. Abdullah (ö. 694), Muaz b. Cebel, Talha b. Ubeydullah, Zübeyir b. el-Avvâm, Abdurrahman b. Avf (ö. 652), İmran b. Husayn (ö. 672) gibi zevat idi. Bu zevâtın Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Abbas ve İbn Ömer'in fıkıh ilmine ve içtihadâ yaptıkları hizmet pek büyüktür.

Yukarıda sayılan yedi fakîh sahabe arasında Hz. Ebûbekir'in sayılmamasının nedeni, idarî işlerle çok meşgul olması ve Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra çok yaşamamış olmasıdır. İctihâd ve iftâsı ile meşhur bir zât olan Hz. Ömer'in fetvâları doğuda-batıda yaygınlık kazanmış, kazaları âdetâ Müslüman kadılar için bir düstur olmuştur. Hz. Ali'nin fetvâları, özellikle kazaları Hicaz ve Kûfe taraflarında çok yaygınlık kazanmıştı. Hanefî fıkının mühim bir silsilesi Hz. Ali'nin kazalarına, fetvâlarına ve içtihadlarına dayandığı gibi Zeydîlik'in, Ca'ferîlik'in ve İbâdîlik'in dahi fıkıh esaslarını teşkil eder. İbn Mes'ûd'un fetvâ ve kazaları Irak taraflarında yaygınlık kazanmıştır. İbn Abbas fikren serbest ve hür tabiatlı bir zât olduğundan birçok noktalarda içtihad bakımından ulemânın çoğunluğuna münâkız geliyordu. Fetvâ ve içtihadları Mekke ve çevresi ile Yemen taraflarında yaygınlık kazanmıştı. Zeyd b. Sabit

---

<sup>115</sup> Hudarî, sahabe dönemi, Hicrî 11-40 yıllarını kapsayan "Büyük Sahabeler Devrindeki Teşrî" ve hicrî 41-100 yıllarını kapsayan "Küçük (Yaştaki) Sahabeler Devrindeki Teşrî" olarak ikiye ayırmakta Küçük (Yaştaki) Sahabeler Devrindeki Teşrî'nin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: 1-Müslümanların siyasî yönden Havâric, Şiâ ve Ehl-i Sünnet olarak değişik fırkalara ayrılmaları, 2-Müslüman âlimlerin farklı şehirlere dağılmaları, 3-Hadîs rivayetinin yaygınlaşması, 4-Uydurma hadîslerin belirmesi, 5-Arap ırkından olmayan (mevâli) birçok İslâm âliminin yetişmesi, 6-Hadîs ve re'y arasında niza' çıkması ve her iki delilin yetkili İslâm âlimlerinden birçok taraftar bulmasıdır. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, ss. 159-165.

<sup>116</sup> İbnü'l Kayyim, kendilerinden fetva ve hüküm nakledilen sahabe miçtehidin sayısının yüz otuz kadar, fetvaları birer kitap tutacak kadar çok olan sahabenin sayısının ise yedi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Kayyim El-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkîin*, I. Baskı, Beyrut 1997, c. I, s. 14 vd.

ve Hz. Âişe fıkıh ilminin bütün şubelerinde, özellikle ferâiz ilminde pek ziyade ihtisas sahibi idiler. Fetvâ ve içtihatları dünyanın her tarafına yayılmakla beraber, Medine ve havalisinde bu fetvâ ve içtihatlarla pek ziyade amel ediliyordu. İbn Ömer ise daima tarafsız kalma yolunu tercih eder, çoğunlukla münzeviyane ibâdet ile ilmî araştırma ve içtihad ile hayatını sürdürürdü.<sup>117</sup>

Genel olarak, ulemâ-yı ashaptan Ebû Mûsâ el-Eş'ari Basra'da, İbn Mes'ûd ve Sa'd b. Ebî Vakkas Kûfe'de, Ebû Zer el-Ğıfari, Ebû'd Derda ve Ubade b. Samit Şam'da uzun süre kalarak fıkıhın etraf ve eknafa esaslı bir şekilde yerleşmesine çalışmışlar, gayret sarfetmişlerdir. Mâlikî mezhebinde Hz. Ömer, Hz. Âişe, Zeyd b. Sabit ve İbn Ömer hazretlerinin fetvâ ve içtihatlarına dayanan geniş bir iz vardır.

Ulemâ-yı ashabin birçok özellikleri var idi. Özet olarak bunlardan bazıları:

1-Fetihlere iştirak etmek. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer devirlerinde ulemâ fetihlere fikren ve bedenen katılırlardı. Hükümet de özellikle onların çizdikleri hat üzerinde faaliyetlerini yürütürdü.

2-Vaktinin çoğunu ilim ile uğraşarak geçirmek. İbn Ömer, İbn Abbas, Hz. Âişe gibi sahabeler bunlardan idi. Fakat bu uğraşımın cüz'iyattan külliyata yükselmesi mümkün olamıyordu.

3-Ahali arasında olan cehâlet karanlığının azalması ya da yok olması için gayret sarfetmek.

4-İlmin hududunu genişletmek için içtihadta bulunmaya devam etmek.

5-Fethedilen yerlerde İslâm fıkıhının yaygınlık kazanması ve kökleşmesi için çalışmak.

6-Tabiînden lüzumu kadar ulemâ-i müçtehidin yetiştirmek.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Ashabda İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 66, ss. 209-210.

<sup>118</sup> Halim Sabit, "agm", *S. M.*, c. III, S. 66, s. 210.; Hayreddin Karaman'a göre sahabe devrinde; sahabe, bütün çeşitleri ile içtihadı tatbik etmiş, ferdî olmaktan çok, şûrâ içtihadına başvurmuş ve bunu teşvik etmiştir. İctihatlarında yazılı usul ve kaideleri olmamış, nassların lafzı ve ifadesi yanında ruh ve gayesine, insanların içinde buldukları hal ve zaruretlere hüküm ve içtihatlarında önemli bir yer vermişlerdir. Bu devirde içtihad ve taklit erbabı birbirinden ayrılmamış, henüz mezhepler teşekkül etmemiştir. Sahabe müçtehitlerinin çoğu, nassların açıkça temas etmediği meselelerde re'y içtihadına başvurmuşlar, buna karşılık bazıları re'y ile hüküm vermekten de çekinmişlerdir. Sahabenin içtihadında farklılığın ve ihtilafın olmasının sebepleri ise; zaman ve mekân farklılığından dolayı değişik ihtiyaç ve problemlerin doğması, nassları farklı anlamaları, bazı ayet ve hadîsleri işitmemiş ya da unutmuş olmaları, hadîseleri takdirde ya da nassları açıklamada ve yazmada yanlışlıklarıdır. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 77-78.

Özetle söylemek gerekirse, Halim Sabit'e göre sahabe devrinde hadîs ilminde işitme, hikâye ederek anlatma gibi yollarla "rivâyet" ve hadîsi rivâyet eden kimseyi zikretmek yolu ile de "isnad" meydana gelmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'in yanında içtihad melekesi kazanmıştır. Yapılan içtihadların tabii neticesi olarak da sahabî fakihler arasında ihtilaflar meydana gelmiştir. Fıkıh ilmi bu devirde henüz tedvin ve tasnif edilmemiştir. Sahabe, kendisinden sonra içtihad ve ifta görevinde bulunacak olan tabii neslini yetiştirmiş, böylece ilim, fıkıh vs. tabii intikal etmiştir.

Halim Sabit, İslâm hukukunun tarihî gelişimini içtihad merkezli olarak ele aldığı incelemesinde sahabe kuşağından sonra tabii nesline, mezheb imamlarına ve onların içtihad usullerine vs. yer vermiştir.

### 3. TABİİN DEVRİNDE İÇTİHÂD

Halim Sabit'e göre, sahabe neslinin artık rahmet-i rahmana kavuşması ile içtihad ve fetvâ görevi tabii nesline geçmişti. Tabii'nin hayatları sahabe-i kiramin hayatlarına benzemekte olduğundan sahabenin yokluğu hissedilmiyordu. İlim, fıkıh vs. bütün kuvvet ve feyzi ile tabii intikal etmiş idi. Sahabe bedenen ölmüş olsa da ruhen, ilmen yaşıyor, yaşatılıyordu. İlim o ilim, fıkıh o fıkıh idi. Tabii-i kiram artık sahabenin yaptığı gibi müşkil meseleleri çözecek, sorulan, sorulabilecek olan bütün soruların cevaplarını bulacak, bulmak için gayret sarf edecekti. Ashab devrinde tasnif ve tedvinine muvaffak olunamayan fıkıh ilminin tasnif ve tedvin işi de tabii kalmış idi ki bu iş sonraki zamanlara bırakılması câiz olmayan mühim bir vazife idi. Tabii, ashabın bütün mahfuzatını, fetvâ ve içtihadlarını zabt etmiş olduğundan, bir taraftan bunları ta'lim ve tedris ile sonraki nesle aktarırken, diğer taraftan hakkında rivâyet bulunmayan konularda içtihad ediyorlardı. Bütün zahmetlerine rağmen bu vazife ruha tazelik veren, cana can katan, son derece lezzetli bir vazife gibi telakki ediliyordu. Tabii'nin azmi takdire şayan idi. Bu azim sayesinde tedvin edilmiş mükemmel bir İslâm kanunu meydana getirildi.

Bu devirde, ashab devrinde olduğu gibi artık siyasî, idarî işlere ve mücâhedeye iştirak etmiyorlar, özellikle ilimle, fıkıhla ve araştırma ile meşgul oluyorlar, bütün vakitlerini içtihad için harcıyorlardı. İlim, fıkıh ve içtihad ile meşgulliyet daha ziyade Hicaz ve Irak'ta söz konusu oluyordu. Bu mekânlar idare merkezi olan, siyasî kavgaların, debdebelerin, tantanaların çokça yaşandığı Şam'dan uzak olması sebebi ile

ilim ve içtihad faaliyetlerinin daha huzur ve sukun ile yürütüldüğü mekânlar idi. Ara sıra idare merkezinden kopan zulmet bulutları bu beldelerin üzerine geliyor ise de bu beldelerde bulunan ilmin nûruna mağlup olarak zuhur ettiği yere çökmeye mecbur kalıyor idi. Tabii bu beldelerde huzur ve sukunun yanı sıra az çok bir inilti, bir sızıltı da yok değil idi. Tabiîn arasında bir ihtilaf meydana gelmiş idi. Her tabiîn hangi kaynaktan beslenmiş ise ona göre içtihadta bulunuyor idi. Yani, her tabiîn kendi bölgesinde bulunan ashabın öğrencisi sayıldığından, tabiîn hangi sahabeden ilim öğrenmiş ise kendi içtihadını o yol üzerine bina ediyor idi. Az çok iç içe geçmiş olsa da Hicaz ve Irak müçtehitlerinin içtihadları farklı idi ve bu beldelerde bulunan müçtehitler de buralarda yaşamış olan ashabın tercümanı idi. Bu iki merkez âdetâ iki fıkıh mektebinin merkezi durumunu aldılar. Bu merkezlerde yapılan içtihadlar arasında bir açıklık göze çarpıyor idi. Her iki merkezde de müdakkik, müçtehid âlimler yetişti. Tabiîn devrinin sonlarına doğru her iki fıkıh mektebinin esasları ortaya çıkmıştı. Ancak, bu esasları ilim sûretinde ortaya koymak gerekiyordu. Irak fıkıh mektebinin başına İmam Ebû Hanîfe, Hicaz Fıkıh mektebinin başına İmam Mâlik geçti. Böylece, fıkıh mektepleri yekdiğerinden ayrılmış bulunuyor idi.<sup>119</sup>

Hâsılı, tabiîn nesli fıkıh ilminin tasnif ve tedvin işini gerçekleştirmiş, içtihadta bulunmuş, sahabeden aldığı fetvâ ve içtihadları sonraki nesle aktarmıştır.

### 3.1. Irak Fıkıh Mektebi Ve İmam Ebû Hanîfe

Halim Sabit'e göre, vaktiyle Keldanîlerin, sonra Hüsrevîlerin, İskender Rumîlerin vs. ilim ve ma'rifetleri ile doymuş olan Irak bölgesi, şimdi o muazzam İslâm dininin ilim, ma'rifet ve içtihadının mekânı bulunuyordu. Irak tarihî silsilesi, bir ucu

---

<sup>119</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (Devr-i Tabiinde İçtihad), S. M., c. III, S. 67, ss. 225-226; Muhammed Hudarî, hicrî II. asrın başı ile IV. Asrın ortalarına kadar olan zamanı "Dördüncü Devir" olarak isimlendirmekte ve bu devrin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: 1-Şehircilik ve kalkınmada gelişmenin sağlanması, 2-Arap olmayan milletlerin İslâm dinini kabul etmesi ve bu devrin başlarından itibaren Arapçaya tercüme edilen Farsça kitaplardan dolayı İslâm şehirlerinde görülen ilmî hareket, 3-Hafızların çoğalması ve buna verilen önemin artması. Bunun sonucunda farklı kıraatların ortaya çıkması, 4-Sünnetin tedvini ve tasnifi, yani aynı konu hakkındaki hadislerin bir araya toplanıp yazılması, 5-Fıkıh kaynakları hakkında ihtilafın ortaya çıkması, 6-Usûl-i fıkıh ilminin, yani şer'î hükümleri kaynaklarından çıkarma durumunda olan her müçtehidin uymak zorunda olduğu kaidelerin tedvini, 7-Farz, vacib, farz-ı ayn, farz-ı kifaye, mendub, müstehab, haram, mekruh, mübah gibi fikhî ıstılahların meydana gelmesi, 8-İmam Ebu Hanîfe, İmam Şafiî, İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Malik gibi üstünlükleri cumhur tarafından kabul edilen seçkin fıkıhçıların çıkması, 9-Birçok şer'î meselelerin ele alınarak tartışma konusu edilmesi, 10-Ahkâma ait kitapların tedvin edilmesidir. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, ss. 187-316.



meçhuliyet perdesi altında gizli bir medeniyet ile henüz içinde bulunduğu meâriften mürekkep bir gölge arasında gizlenirken, diğer ucu da yeni bir medeniyet ile ciddi bir meârifin neşrettiği hakikat nûrları içinde bulunuyordu.

İslâm nûru Irak bölgesinde yayılmaya başlayınca ilim ve ma'rifet ile dolu olmayan zamanlardan başlayarak uzanıp gelen, fakat art arda gelen zaman süreci içinde çürümüş olan geçmiş kökler, damarlar çözülmeye başlamıştı. Bununla beraber eskiden beri var olan ilim ve ma'rifete olan istidatları uyanıyor, ilmî ehliyetleri yavaş yavaş ortaya çıkıyordu. İşte, geçmiş nesillerin bırakmış olduğu hakikat damlaları ile Iraklıların ilme olan istidatları tekrar inkişâf ederek neşvü nema bulmaya başlaması sayesinde yekdiğerine zıt, fakat zamanın geçmesi ile barışmış olan iki büyük eser baş gösteriyordu.

Halim Sabit'e göre, esas itibariyle zerre kadarının İslâmiyet ile münâsebeti olmayan, çürük iplerle nassa rapt edilen çok sayıda itikadî mezhebin hemen bir çoğu Iraklılara dayanır. İslâm tarihinde nifak ve şikâkın doğmasında Iraklıların payı çoktur. Alenî mücâhedede Iraklıların ve komşuları olan İranlıların beldeleri fethedilmiş iken zulme, cehâlete, meçhuliyete doğru uzanıp giden mazileri ile mutluluğa temas eden halleri arasındaki gizli rabıta koparılamamış, hakkıyla temizlenememişti. Bunun önündeki en önemli engel ümmet arasındaki ayrılıklar idi. Bu ayrılıklar Hz. Osman zamanında uyandırılmış ve hakikî fethin gerçekleştirilmesine engel olmuş idi. Düşman bütün kuvveti ile geçmişine yapıştığı halde karşısındaki kuvvet iftirak içerisinde idi.

Iraklıların ilmî istidatları, İslâmiyet'in ilk önce İbn Mes'ûd, sonra Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Hz. Ali'den feyizlenmeleri vesilesi ile hakikat nûrları ile parlamaya başlamış idi. Bu istidat pek az zaman içinde bütün terakki safhalarını aşarak yükselişe geçmiş idi. İşte bu istidat, bütün değişim ve tekâmül safhalarını göstermek için bir ma'kes olmuş idi. Fakat İslâm nûru ile ihya olmuş bu istidat artık başka bir isim almıştı. İslâmî tabir ile "içtihâd" ünvanı altına girmişti. Irak arazisi her türlü mahsülün yetiştiği bir yer olduğu gibi ahali dahi içtihâd melekesine sahip olma yönü ile ümmet arasında hakkıyla birinciliği kazanmışlardı.<sup>120</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un mezhebi Kûfe ehlinin en çok bildiği, en çok tanıdığı, en ziyade mümâresede buldukları bir mezheb olduğundan onlar için en uygun mezheb idi. Kûfeliler bu hallerinde haklı idi. Çünkü insanlara, dolayısıyla Kûfe ehline

<sup>120</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (Devr-i Tabîinde İçtihâd), S. M., c. III, S. 67, s. 226.

tanıdıkları, bildikleri şeylerin kendilerine daima iyi, güzel görünmesinin ötesinde İbn Mes'ûd'un fıkıh ilminde geniş ilim sahibi olması, mahfuzatının pek çok olması, içtihad konusunda büyük bir melekesinin olması yanında Kur'an ilimleri hakkında pek yüksek bir mertebede olmasının etkisi söz konusu idi.<sup>121</sup>

Hz. Ali, hilâfeti esnasında Kûfe'ye gelerek bir çok hükümde bulunmuş, insanlar onun ilminden ve içtihadından faydalanmışlardı. Kadı Şüreyh de uzun bir süre Irak'ta kaza ve iftâ ile meşgul olmuştu. Böylece İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve Kadı Şüreyh (ö. 697) gibi zevâtın iftâ ve içtihadları Kûfe ahalisi arasında yerleşti.

Alkame b. Kays en-Nehai (ö. 682) ve arkadaşları bütün bu fetvâları, içtihadları, hükümleri, rivâyetleri zabt etmişlerdi. Fıkıh konularında meleke sahibi olduklarından, bir taraftan mahfuzata istidlalde bulunuyorlar, diğer taraftan bunları sonraki nesle naklediyorlardı. İbrahim en-Nehai (ö. 714) ve arkadaşları, şeyhlerinden naklettikleri rivâyetleri, hükümleri, fetvâları, âsâr ve süneni tertip ve tasnif ederek son tabakaya ulaştırıyorlar ve üstatlarından gördükleri usûl ile içtihadta bulunarak fıkıh ilmini geliştirmeye çalışıyorlardı.

Bu tabakada fıkıh ilmi ve içtihad çok gelişmiş, tedvin ve tasnif hayli ilerlemiş, bazı usûl ve kanunlar bile konulmuştu. İşte Ebû Hanîfe, fıkıh ilmini böyle ilerlemiş bir safhada buldu. Bu safhaya gelinceye kadar fıkıh ilmi yüzlerce müçtehidin tetkikinden geçti. Pek çok farklı mesele meydana getirildi. Bu meseleler ya müteselsil rivâyetler yolu ile Irak fıkıh mektebinin kurucuları olan sahabe-i kirâmın ve talebelerinin rivâyetlerinden, içtihadlarından, fetvâlarından birine ya sarâhaten, ya zımnen dayanıyor ya da İbrahim en-Nehâî'nin içtihadları oluyorlardı. Çoğunluk itibariyle böyle olmakla beraber bazı farklı meselelerin tarafsız olan müçtehitlere, Hicaz fıkıh mektebinin kurucularına, hattâ âzâlarından bazılarına isnad olunduğu da oluyor idi.

İmam Muhammed (ö. 805)'in "Âsâr" isimli te'lifatında, Ebû Hanîfe'nin Hacre b. Abdullah vasıtasıyla Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 712)'den, Abdullah b. Amr (ö. 624)'dan, Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 725)'den, İbn Abbas'tan ve Hz. Âişe'den rivâyet ettiği de görülür. Ehli Kûfe'nin ekseriyet itibariyle İbn Mes'ûd ve Hz. Ali gibi

---

<sup>121</sup> Şah Veliyullah, her âlime göre tercihe şayan olanın, kendi memleketinde yaşayan üstatlara ait olan ve orada kabul gören görüş olacağını ve öyle de olduğunu; çünkü kişinin kendi memleketinin âlimlerine ait görüşlerin sahih ve güçlüsünü zayıfından ayırmada daha bilgili, onlara uygun düşecek esasları belirlemede daha vukufiyetli olacağını, kalbinin onların üstünlüklerine ve ilimde derinliklerini dolayısıyla da görüşlerini kabule daha meyyal bulunacağını ifade etmektedir. Dihlevî, *Hüccetü'llah*, c. I., s. 269.

zatlardan rivâyette bulunmaları bazı fırkalarda dile getirildiği gibi bir ayıplama sebebi değildir. Çünkü Ehl-i Kûfe daha ziyade kendi memleketlerinde bulunan ashab-ı kiramdan ilim öğrenmiş, Hicazlılar ve diğer ashab ile az görüşmüşlerdi.

Zaten fıkıh ilminin tabiîne intikalini müteakip tevsi' ve tedvininin yapıldığı zamanlarda daru'l ümeranın en sevmediği yerlerden idi. Buralarda yaşayan ahalinin hepsi suçlu gibi görülür, her bir hareketleri kontrol altında tutulurdu. Siyasî ihtilaflardan dolayı ashab seyr ve seyahatte bulunuyordu. Bu durumda hakkıyla ilmî tetebbüatta bulunmak mümkün değildi. Bundan dolayı Irak fıkıh ekolü çoğunlukla kendi ilmî sermayeleri dâhilinde ilmî gelişime katkıda bulunmaya gayret sarf ediyorlar, içtihâda pek çok defalar müracaat etmek zorunda kalıyorlardı. Bundan dolayı da içtihâd yolunda son noktayı yakalamışlardı.

Anlaşılan o ki tabiîn döneminde sahabe-i kiramin birçoğunun farklı yerlere seyahat etmek zorunda kalması, sahabenin fakîh olanlarının bir araya gelerek istişâre etme imkânının olmaması, yöneticilerin yaptıkları baskı, iftâya ve içtihâda ihtiyaç duyulması Irak fıkıh mektebinde yapılan içtihâdlar için önemli sebeplerdir.

Tabiîn döneminde: a) Fıkıh ilmi tamamen teşekkül ederek tasnif ve tedvin olunmuştur. b) Cüz'iyattan külliyata irtika yolu ile usûl ve kâideler konulmuştur. c) Fıkıh tamamen teessüs etmiş ve Ebû Hanîfenin riyâsetine geçmiştir. d) Mesâil, usûl ve kavâid o zamanlar için değiştirilmesi mümkün olmayan bir halde karara bağlanarak Şer'î bir düstur halini almıştır. Hattâ sonradan ortaya çıkan, işitilen âsâr dahi bu düsturlara bakılarak ya kabul, ya red ya da te'vil edilir olmuş, içtihâd da bu hudud içerisinde yapılmıştır.<sup>122</sup>

Zamanla Irak'ta sadece üç dört fakîh sahabe var iken, bu sahabilerin yüzlerce öğrencisi olmuştur. Bu öğrencilerin tercüme-i hallerine bakıldığı zaman gâyet şatafatlı oldukları görülmekle beraber, eserlerine bakıldığı zaman bir saatlerini, bir dakikalarını bile boşa geçirmedikleri anlaşılmaktadır.

---

<sup>122</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (Devr-i Tabiînde İçtihâd), S. M., c. III, S. 68, s. 243.; Ayrıca bu dönemde, sahabe devrinin sonuna doğru siyasî ve fikrî cereyanlar şiddet kazanmış, ahlâk biraz gerilemiş ve bunlara bağlı olarak farklı maksatlarla hadîs uydurma hareketi başlamıştır. Tabiûn nesli, içtihatlarında istişâreye büyük bir yer vermişler, nasların sarahatine dayanan hükümler ile re'y ve kıyas sonucu elde ettikleri hükümleri-tatbikatta-titizlikle birbirinden ayırmışlardır. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, s. 97.

Böylece Irak bölgesi, müçtehitlerin ilim ve içtihatları ile aydınlandıkça aydınlanıyordu. Bu bölgedeki iki farklı ilim merkezi Basra ve Kûfe idi. Bu ilim merkezlerinin kurucuları bile farklı idi. Bu iki merkez arasında esas itibariyle bir ihtilaf olmamakla birlikte başlangıçta az çok ihtilaflar da yok değil idi. Fakat zamanla bu ihtilaflar da ortadan kalktı. Bu ilim merkezleri ilimlerini, içtihatlarını başka başka tariklerden alıyorlar, ictibas ediyorlardı. Basralılar ile Kûfeliler birbirleri ile sık sık görüşürlerdi. Aynı havayı teneffüs etmeleri, aynı suyu içmeleri, aynı muhitin terbiyesinde yetişmeleri, dolayısıyla fitrî istidatlarının aynı olması, onları birbirine yaklaştırıyor ve aralarında hiçbir ihtilaf kalmıyordu.

Ebû Hanîfe'den sonra artık bu iki ilim merkezi bir sınıfın iki şubesi gibi oluyorlardı. Fakat bu şubelerden biri mağlup, diğeri ise gâlip görünüyordu. Kûfeliler, yalnız İslâm fikhı ile meşgul oluyorlardı. Bundan dolayı da içtihad melekeleri geliştikçe geliyordu. Basralılar ise İslâm fikhının yanı sıra Kelam, Felsefe gibi ilimler ile de meşgul oluyorlardı. Bunun için Kûfeliler ile bir konuda ihtilaf ettikleri zaman mağlup oluyorlardı. Çünkü Basralıların Fıkıh ilmi ile meşgulliyetleri daha az idi. Tabiidir ki bir kuvvet çeşitli yönlere taksim edildiğinde tesiri daha az olur idi. Böylece Kûfe fikh mektebinin fikh ile meşgulliyetinin daha fazla olması ve fikh ilmindeki maharetleri sebebiyledir ki bu mektebin tesis ettiği içtihad usûlü esas kabul edildi. Bu iki fikh mektebi, netice itibariyle birleşmiş bulunduğundan bütün Irak bir fikh mektebi sûretinde görülür. Aralarındaki ihtilaf ise aynı fikrin sevki ile teşekkül eden cemiyetlerde meydana gelen ihtilafa benzetilebilir.

Kûfe'de İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin ashabından olmak üzere Irak fikh mektebinin muallim ve müçtehitleri: Alkame b. Kays b. Abdullah en-Nehâî, Şüreyh b. el-Haris (ö. 679), Süveyd b. Ğafla (ö. 699), Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, Amr b. Meymun el-Evda (ö. 693), sonra İbrahim b. Yezid b. el-Esed en-Nehâî, Amir b. Şurahbil eş-Şa'bî (ö. 712) ve arkadaşları, Hammad b. Müslim (ö. 889), İbn Ebî Leylâ (ö. 765) ve Kadı Şüreyh gibi zevâttır.

Basra fukahâsının en ileri gelenleri ise Hasan el-Basri (ö. 728), Muhammed b. Sirin (ö. 728), Ebû Kulabe (ö. 722), Ebû'l Âliye (ö. 106 h.), Eyyub es-Sahtiyânî (ö. 748) ve İyas b. Muaviye (ö. 740) gibi zevâttır.<sup>123</sup>

<sup>123</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (Devr-i Tabiinde İçtihad), S. M., c. III, S. 68, s. 244.

Kûfe fukahâsının rivâyet silsilesi çoğunlukla İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, İbn Ebî Ka'b (ö. 22 h.) ve İbn Abbas gibi zevâta dayanır. Basra fukahâsının iktibas ve rivâyet silsilesi ise sahabeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik (ö. 717), Zeyd b. Sabit, İmran b. Husayn ve Ebû Hureyre hazretlerine dayanır.

Irak fıkıh mektebinde yetişmiş Tabiîn fakîhleri arasında bazı meselelerde ihtilaf olsa da, İbn Ebî Leylâ bazı usûllerde hususî bir yol takip etse de, Süfyan-ı Sevrî (ö. 778) usûlce Iraklılardan ziyade Hicazlılara yakın olsa da Iraklı fakîhler çoğunlukla usûl açısından müttefik idiler.<sup>124</sup>

Velhâsıl, Yazarın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, yazar Irak fıkıh mektebinden bahsederken Basralılardan ziyade Kûfelileri fıkıh ekolü olarak görme eğilimindedir. O, bir yandan Iraklıların içtihâd melekeseine sahip olma yönü ile ümmet arasında hakkıyla birinciliği kazandıklarını söylemekte, diğer yandan onları İslâmiyet ile münasebeti olmayan, çürük iplerle nassa raptedilen çok sayıda itikadî mezhebin hemen birçoğunun dayanağı olduğunu, nifak ve şikâkın doğmasında onların payının büyük olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, bu devirde fıkıh ilmi Iraklı fakîhler sayesinde çok gelişmiş, tedvin ve tasnif faaliyeti hayli ilerlemiştir.

### 3.1.1. Ebû Hanîfe Devrinde İctihâd

Halim Sabit'e göre, Ebû Hanîfe devrinde Irak fıkıh mektebi ve içtihâd, terakki ve tekâmüle mazhar oldu. İbâdet ve muâmelata ait çeşitli meseleler bab ve fasıllara ayrıldı. Bab ve fasıllar dahi tasnif edilerek kitaplar teşkil olundu. Meselelerin şer'î delillerden hangisine dayandığı; meselenin, delilin hangi noktasından, hangi cümlesinden anlaşılmış olduğu tehârri edilmeye başlandı. Yani, mesele ile delil arasındaki irtibat anlaşılmaya çalışıldı.

Gerçekte usûl kâideleri, içtihâda başlandığı günden beri var idi. Fakat nazariyâtı, ıslahatı tedricî bir sûrette gerçekleştirildi. İctihâd ile usûl-i fikhın nazariyâtı arasında bir asra yakın bir zaman vardır. Bu devir ilim için, içtihâd için pek yüksek bir ilerleme devri idi. Bu devir içinde fikhî meseleler, tasnif ve tedvin usûl kâidelerine bağlanarak bir ilim şeklini aldı. İctihâd için bile usûl ve kanunlar vaz' edilerek âdetâ ilmî bir sanat halini aldı.

<sup>124</sup> Halim Sabit, "İctihâda Dair" (Devr-i Tabiinde İctihâd), *S. M.*, c. III, S. 68, ss. 243-244.

Bu devirde Irak fıkıh mektebinde ve içtihâta terakki ve tekâmülün varlığından bahsetmiştik. Bu terakki ve tekâmül safhasına gelinceye kadar bir asra yakın bir zaman geçti ve bu zaman süreci içerisinde kuruluş ve gelişme dönemlerinde yüzlerce müçtehid âlimin akıllara durgunluk verecek derecede gece gündüz çalışmaları, gayretleri, içtihâdları söz konusudur ki bu terakkiye ve tekâmüle ulaşılabilmiştir.

Abdullah b. Mes'ûd ve ashabının, Alkame b. Kays ve arkadaşlarının devirleri Irak fıkıh mektebinin kuruluş devri, İbrahim en-Nehâî ve arkadaşlarının yaşadığı devir Irak fıkıh mektebinin gelişim dönemi, İmam Ebû Hanîfe'nin içtihâd etmesi ile başlayan devir ise olgunlaşma devri idi.

Ebû Hanîfe'nin öğrenim gördüğü, istifade ettiği kimselerin başında Hammad (ö. 737) gelir. Ebû Hanîfe, fıkıh öğrenmeye Hammad'dan ders alarak başlar.<sup>125</sup> Hammad vasıtasıyla Irak fıkıh mektebinin bütün safhalarına vakıf olduktan sonra araştırma alanını genişletir. Âsâr ve süneni fıkıh noktai nazarından incelemeye ve araştırmaya başlar. Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin, İbn Mes'ûd'un, İbn Abbas'ın ashabından büyük bir istifade temin eder. Artık içtihâdın bile, yönelmiş olduğu olgunlaşma noktasına ulaşmış olduğu görülür.

Ebû Hanîfe çoğunlukla değişik fikhî meseleleri ve Irak fıkıh mektebinin içtihâd usûlünü Hammad vasıtasıyla İbrahim en-Nehâî'den almıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivâyetlerin senetleri dikkate alındığında ise değişik tabakalara mensup birçok tabiîn ile birkaç sahabe-i kirama istinâd ettiğini görmek mümkün olacaktır. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu rivâyet zinciri Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan (ö. 805) ve Hasan b. Ziyad el-Lü'lüi (ö. 819) taraflarından cem' edildiği gibi, daha sonraları on beş, yirmi kadar hadîs hâfızı ve büyük fakîhlerin yapmış olukları çalışma ve göstermiş oldukları gayret sonucunda bu rivâyet zinciri tetkik edilerek on beş yirmi kadar büyük cüsseli eserler cem' ve telif edilmiştir.

Ebû Hanîfe'den birçok zevât-ı kiram rivâyette bulunmuştur. Amr b. Dinar (ö. 743), Abdullah b. Mübârek (ö. 797), Süfyan b. Uyeyne (ö. 813), Dâvûd et-Tâî (ö. 781), İbn Cüreyc (ö. 767) vb. meşhur râvilerindendir. İmam ile aynı asırda yaşayan Süfyan-ı

---

<sup>125</sup> Halim Sabit, Ebû Hanîfe'nin, yaşı yirminin üstünde olduğu halde Hammad'ın Küfe camiindeki halkasına uzun yıllar aralıksız devam ettiğini, aynı zamanda Küfe'nin başka âlim, fakîh ve muhaddislerinden ders dinlediğini, İmam Ca'fer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır (ö. 148 h.) ile Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud ve İbn Abbas kollarına mensup olanlardan ve bundan başka dört bine yakın din âliminden hadîs dinlediğinin rivayet edildiğini ifade etmektedir. Halim Sabit, "Ebû Hanîfe", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., c. IV, s. 21.

Sevrî, İbn Ebî Leyla (ö. 765), İbn Şübrüme (ö. 761) hazretleri bile kendisinden hadîs rivâyet eden kimselerdendir.<sup>126</sup>

Ebû Hanîfe, fikir ve içtihad açısından son noktaya yükselme gücünü gösterdikten sonra, en evvel fıkıh meselelerinin hepsini tetkik etti. Bunları sûretlerinden ve keyfiyetlerinden, hülâsa avâız ve şahsiyetlerinden soyutlayarak fıkıh ilminin ruhunu keşfetti ve dedi ki: Fıkıh ilmi: “Kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesidir.”<sup>127</sup> Bu tariften geçen “bilmek”, parçaların (cüzlerin) delillere dayanarak bilinmesidir. Bilmekten murat ise sebebidir. Bu da kâidelerin defalarca incelenmesi ile hâsıl olan melekedir.<sup>128</sup> İmam, bu târifi yapana kadar fıkıh ilmi için belirli bir konu yok idi. Bu tarif ile içtihad mahallindeki vüs’at, umûmiyet ve müphemiyet giderilmiş, fıkıh ilmi sınırlandırılmış; içtihad, insan için faydalı olan ile zararlı olan arasında her mütefekkirin, her müçtehidin istediği gibi at oynatabileceği malum bir içtihad meydanı açılmıştır.

Halim Sabit, İmam Ebû Hanîfe’nin fıkıh ilmini târifinden övgü ile bahsetmekte ve şöyle demektedir: “İmamın bu târifi ne kadar ulvî... Tarih-i içtihadta ilm-i fıkıh için daha böyle bir târife tesadüf olunamaz. Şer’î olmakla beraber felsefî, fakat insaniyete, hayatımıza temas eder bir fikr-i âlinin mahsülü. İlm-i fikhın insaniyet üzerine bir bâr-i sakîl, bir teklif-i şâkka tahmil etmek için vaz’ edilmiş olmayıp, belki gaye-i emelin saâdet-i beşer olduğunu ilan eder.”<sup>129</sup>

Yazar, bir taraftan Ebû Hanîfe’nin fikhî çalışmalarından, fıkıh ilmini târifinden, fıkıha yaptığı katkılardan, hizmetlerinden, bu ilmi kolaylaştırmasından, içtihad alanını belirginleştirmesinden, fıkıh için en mühim kanunları koymasından, içtihadı, fikhî bir mantık dâiresine sokarak kolaylaştırmasından bahsederken; diğer taraftan İmamın fıkıh târifinin anlaşılmasından dolayı sitemde bulunuyor ve bu durumu eleştirmektedir. Her zaman yaptığımız gibi burada da zâhire, elfâza takılıp kaldığımızı ve bu târifi ezberlemekle; metnini, Sarf’ı ve Nahv’i alarak tahlil ettiğimizi, fakat bunlardan hiç birinin bizim târifin ruhunu, hakikatini anlamamıza yardım etmediğini söylemektedir. Bu târifi anlamış olsa idik eğer, insan nefsinin leh ve aleyhinde olan şeylerin sınırsızlığı meydanda dururken “İçtihad kapısı kapalıdır”

<sup>126</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Tabîinde İçtihad), S. M., c. III, S. 69, s. 259.

<sup>127</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl Fî Şerh-i Mirkaü’l-Vüûl*, Âmire Matbaası, İstanbul 1890, Bölüm I, s. 44.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., Fatih İstanbul 1976, c. I, s. 14.

<sup>128</sup> Zuhayli, *İslâm Fikhî Ansiklopedisi*, c. I, s. 16.

<sup>129</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Tabîinde İçtihad), S. M., c. III, S. 70, s. 260.

demeye cesaret edemeyeceğimizi ve düşmanların İslâmiyet’i ayıplamalarına geniş, fakat uğursuz bir yol açamayacağımızı ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe, Irak fıkıh mektebinde tehzibat ve ta’dilat icra etmiş, tasnif ve tedvinini yapmıştır. Onun içtihâtlarında, meselelerinde, fetvâlarında daima bir suhulet görülmüş, nakle pek büyük ehemmiyet vermiştir. Bunun içindir ki haber-i vâhid<sup>130</sup> i sahih kıyasa tercih etmiştir.<sup>131</sup>

Görüldüğü gibi Halim Sabit, Ebû Hanîfe ile başlayan devri Irak fıkıh mektebinin olgunlaşma devri olarak nitelemekte, Ebû Hanîfe’nin fikhî tarifi ile fıkıh ilminin sınırlandırıldığını ve faydalı olan ile zararlı olan arasında malum bir içtihâd meydanının açıldığını ifade etmektedir.

### 3.1.2. Ebû Hanîfe’nin Ashabı ve İctihâd Anlayışları

Halim Sabit’e göre bir insan, bir öğrenci ne kadar serbest fikirli olursa olsun hocasının, üstadının çizdiği dâirenin dışına pek az nüfûz eder. İşte, Ebû Hanîfe’nin ashabı da onun ortaya koyduğu bütün kâideleri kabul etmişler, ona pek ziyade uymuşlardı. Yeni bir içtihâd usûlü ortaya koymamışlar, hocalarından aldıkları usûlü aynen devam ettirmişlerdir. Fakat onu taklit derekesine düşmemişler, fikirlerinde, içtihâtlarında hep serbest kalmışlardır. Ebû Hanîfe’nin içtihâdını kabul edemediklerini açıkça söyledikleri, onun ortaya koyduğu usûl ve kâidelerin bazılarını kabul etme itikadında olmadıklarını ifade ettikleri de olmuştur. Bu sûretle Ebû Hanîfe’nin ashabı arasında bile binlerce fer’î mesele “muhtelefün fiha”nın mercii olmak üzere “müttefekun aleyh” olmayan birçok fıkıh kâidesi ortaya çıkmıştır.

---

<sup>130</sup> Haber-i Vâhid: “Mütevâtir olmayan haberlere verilmiş bir isim olarak kullanılır ve bir kişi tarafından rivâyet edilen haber kastedilir.” Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980, s. 22.; “Mütevâtir derecesine ulaşmayan haber, bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” demektir. Hadîşçiler, usulcüler ve fakîhler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi "âhâd haber" kabul ettikleri için haberi nakleden râvi sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur. Haber-i infirâd da denilen haber-i vâhid Hz. Peygamber'-den rivayet edilen hadîsler, sahabe ve tabiünden nakledilen haberler için kullanılmakla birlikte hadîste ve diğer İslâmî ilimlerde zikredildiğinde daha ziyade Resûl-i Ekrem'den rivayet edilen hadîsler akla gelir. Hadîs ilminde, haber-i vâhid için bu genel tarifin dışında özel olarak sahih ve hasen haberin tarifine denk tanım da yapılmaktadır. Buna göre haber-i vâhid: Mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Rasûlullah'tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tabiînin ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile (râcih) sabit olan habere denir.” Apaydın, “Haber-i Vahid”, *DİA*, c. XIV, s. 349.

<sup>131</sup> Halim Sabit, “İctihâda Dair” (Devr-i Tabiînde İctihâd), *S. M.*, c. III, S. 70, s. 260.



Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin ashabı pek çok fikhî kâide ve fer'î meselede ortaya koydukları içtihatlarında üstatlarının mezhebine tevâfuk etmişlerdir. Bu sûretler “müttefekun aleyha”dır ve mezhebin ilkelerinden sayılır. Bu meseleler, sonradan gelen âlimler için büyük bir araştırma sahası oluşturur.

Ebû Hanîfe'nin meşhur ashabı ise şunlardır: Ebû Yusuf Yakup, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, Züfer b. Huzeyl et-Temimî (ö. 775), Hasan b. Ziyad (ö. 204 h.), Ebû Abdullah Veki' b. el-Cerrâh (ö. 812), Abdullah b. Mubârek, Nuh b. Ebî Meryem (ö. 789), vs. dir. Bunlardan Ebû Yusuf, talebe ve ashabının çok, hükümetin büyük kadısı olması ve eserlerinin çokluğu ile onun, Hanefî mezhebinin yayılmasına pek çok katkısı olmuştur.<sup>132</sup>

Ebû Hanîfe, meydana gelmesi imkân dâhilinde olan meseleleri farz ve takdir ederek onların da hükümlerini vermiştir. O, hükümleri çıkarırken mutlaka bir takım usûller göz önünde bulundurmıştır. Fakat fûrû' meseleleri yazmadığı gibi hüküm çıkarmada gözettiği usûlleri de yazmamıştır. Hanefî mezhebinin usûlü ve hüküm çıkarmada esas aldıkları kaidelerin hepsi büyük imamlar tarafından ortaya konmuş olmayıp belki imamların asrından sonra gelen Pezdevî (ö. 1089) ve diğerleri gibi mezheb ulemasının, mezhebin fûrû' meselelerini bir kaide altında toplayıp esaslara bağlamak istemeleri sonucunda ortaya konulmuş, sonra da imamlara nispet edilmiştir. Yani, ortaya konulan usûller daha sonra, fûrû' ise öncedir.

Hanefî mezhebinin usûlü ikiye ayrılmaktadır: 1-Bir kısmı imamlara nispet olunan ve hüküm çıkarırken göz önünde bulundurulan esaslardır. 2-Bir kısmı ise bu mezhebin fakîhlerinin bir kısmının re'yi olan usûl ve kaidelerdir. Mesela, kıyasa muhalif olduğunda fakîh olmayan ravinin haberini reddeden İsa b. Eban (ö. 836)'ın sözü bu kabildendir.

Ebû Hanîfe'ye göre fikhın delilleri yedidir: 1-Kur'an-ı Kerim. 2-Sünnet. 3-Sahabenin icma ettikleri sözler: Eğer sahabenin sözlerinde bir ihtilaf varsa bu sözler arasında kıyas yapmak yahut Kur'an ve Sünnet'e daha uygun olanını tercih etmek fakat onların sözünden dışarı çıkmamak. 4-İcmâ: Halkın beldelerinde kabul edip icmâ

---

<sup>132</sup> Halim Sabit, “İçtihâda Dair” (Devr-i Tabîinde İçtihâd), *S. M.*, c. III, S. 70, s. 275.

ettikleri delildir. 5-Kıyas. 6-İstihsan. 7-Örf: Müslümanların aralarında muteber tuttıkları muâmelelerdir.<sup>133</sup>

Özetle ifade edecek olursak, Ebû Hanîfe'nin ashabı, üstatlarının içtihadını açıkça kabul etmediklerini ifade ettikleri olmuş, böylece onu taklit etme derekesine düşmemişler ise de genel olarak onun ortaya koyduğu usûlü takip etmişler ve geliştirmişlerdir. Irak fıkıh mektebi ve müçtehitlerinden bu kadar bahis ile yetindikten sonra şimdi de tabiîn devrinde İslâm dünyasının iki ilim merkezinden biri olan Hicaz fıkıh mektebinden söz etmek istiyoruz.

#### 4. HİCAZ FIKIH MEKTEBİ VE İMAM MÂLİK

Halim Sabit'e göre Hulefâi Râşidîn, bilhassa Hz. Ömer ibâdet konularında muhafazakâr iken, muamelat ve siyâset konularında akla, re'ye ve içtihâda gerekli olan bütün kuvvetini ortaya koymakta tereddüt etmezdi.<sup>134</sup> Zaten İslâm Dini de buna müsait idi ve Hz. Peygamber'den aldıkları teslimat da bu yolda vukua gelmişti. Bundan dolayı, Hz. Ömer tam bir cesaretle hareket ediyordu.

Halifelik devrinden sonra yönetimin merkezi Şam oldu. Artık Hicaz'ın o eski kuvveti, o eski ihtişamı kalmadı. Âlimlere iltifat edilmez oldu. Zaten inzivaya meyyal ulemâ iyice köşesine çekilmeye, dünyadan bütünüyle nefret etmeye başladı. Emirler dine itibar eder görünmekle beraber, dini kendi emellerine alet etmeye başladılar. İslâmiyet'i henüz kabul etmiş, fakat hakkıyla İslâm terbiyesi görmemiş yerli ahali cahil idi. Bunlar, emirlerin etrafını sarmış, onların her dediklerini yerine getiriyorlar, İslâmiyet ile hiç alakası olmayan her türlü rezaleti icra etmekten geri durmuyorlardı. Onlara mukâbele edebilecek kimse de yoktu. Ulemânın rica ve niyazlarını dinleyen, onlara itibar eden pek nâdir idi. Yöneticiler ne derse o oluyordu. Bu durum bid'atlerin ve uydurma hadîslerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Ortalığı bid'atler istila etti ve hadîs uydurmak câiz görülmeye başlandı. Bu kötü hal Hicaz ulemâsını derinden üzüyor,

---

<sup>133</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çev., Abdülkâdir Şener, DİB Yay., 2. Baskı, Ankara 1997, ss. 261-265; Hanefilerin yukarıda verilen icmâ tarifi, ileride "icmâ" konusunda değinileceği üzere Halim Sabit'in icmâ tarifine benzemektedir. Fakat Halim Sabit'in tarifinin sınırları daha belirgin görünmektedir.

<sup>134</sup> Hz. Ömer'in Küfe kadılığına tayin ettiği Şüreyh'e yazdığı mektupta, kendisine bir dava geldiğinde Allah'ın kitabı ile hükmetmesini, onda bulamazsa Rasûlullah'ın sünnetine bakmasını ve onunla hükmetmesini, onda da bulamazsa insanların icmâ halinde oldukları şeylere bakmasını ve onunla amel etmesini, böyle bir icmâyı da bulamaması halinde ya davayı içtihad ile hemen çözüme kavuşturmasını ya da acele etmeyip düşünmesini, böyle yapmasının sadece kendi hayrına olacağını düşündüğünü bildirmiştir. Dihlevî, *Hüccetü'llah*, c. I., s. 278.

onları inzivaya çekilmeye ve dinde olan tekayyüdatlarını artırmalarına sebep oluyordu. Ulemâ en küçük noktalara, cüz'i meselelere bile önem atfederek bütün varlıkları ile sarılıyorlar, mümkün mertebe her söz ve fiillerini sünnete ve âsâra dayandırmak istiyorlardı. Re'y ve içtihad ile amel etmek câiz görülüyor, ancak şiddetli bir zaruret söz konusu olduğunda buna izin veriliyordu. Nakle, rivâyete çok önem veriliyor, bunun bir gereği olarak da âsâr araştırmalarına çok dikkat ediliyordu.<sup>135</sup> Bundan dolayı Hicaz'da âsâr ve sünen hayli yayılmıştı. Saîd b. el-Müseyyeb ve arkadaşları Hz. Ömer'in kazalarını, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe'nin bütün fetvâ ve içtihadlarını ezberlemişlerdi. Böylelikle pek çok rivâyet ve âsâr toplandı ve üzerinde düşünüldü.

Başta Saîd b. el-Müseyyeb olmak üzere Hicaz mektebi âlimleri: Urve b. ez-Zübeyr (ö. 712), Kasım b. Muhammed b. Ebîbekr es-Sıddık (ö. 720), Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, Hârice b. Zeyd b. Sâbit, Süleyman b. Yesar (ö. 725), Abdullah b. Ömer, Ebûbekir b. Ömer b. Hazm (ö. 738), Muhammed b. Abdullah b. Ömer (ö. 735), Muhammed b. Hanefiye (ö. 700)'nin iki oğlu Abdullah (ö. 735) ve Ca'fer b. Muhammed b. Ali (ö. 735), Abdurrahman b. Kasım b. Muhammed b. Ebîbekir (ö. 725), Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (ö. 741) vb. âlimlerdir. Bu âlimler hocalarından aldıkları âsâr ve sünneti, fetvâları, içtihadları ve kendi içtihadlarını öğrencilerine, bir sonraki nesle aktarmışlardır. Böylelikle Hicaz fıkıh mektebinde âsâr ve sünnetin rivâyeti ve nakledilmesi kuvvet kazanmıştır. Daha sonra hadîs ve sünnetin cem' ve tedvini zamanında bu mektebin çok yardımı görülmüştür. Zaten, Araplarda bir sözü ezberlemek, ezberlediğini aynıyla nakletmek fitrî yahut kesbî bir istidat idi. İşte, âsâr ve sünenin sonraki nesle aktarılması hususunda bu özellik çok işe yaradı.

Yazara göre, Hicaz fıkıh mektebinde içtihadça kayda değer bir nokta görüleliyordu. Sahabeden naklolunan içtihad, fetvâ vs. aynen muhafaza ediliyor, içtihad yönünde bir ilerleme görüleliyordu. Zira Halim Sabit'e göre, içtihad edebilmek için bir cesaret gerekiyordu. Fakat Hicaz mektebinde içtihadı yeni usûl ve kâidelere rapt ederek kolaylaştırmak pek de câiz görülüyordu. İchtihad, sahabe zamanında mevcut bir hali değiştirmek demek idi ve buna izin verilmiyordu. Bu mektebin âlimleri dine, şerîata re'y karıştırmaktan çok korkuyorlardı. Dolayısıyla yazar, içtihad

---

<sup>135</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Tabîinde İchtihad), *S. M.*, c. III, S. 70, s. 275.

meselesini bir cesaret meselesi olarak ele alıp değerlendirmekte ve Irak fıkıh mektebinin izlediği yolu benimsemiş görünmektedir.

Hicaz mektebi, bir mesele ortaya çıktığında, mahfuzatları içinde o meseleye çözüm olabilecek bir eserin mevcut olup olmadığını ararlardı. Şâyet, sarîh bir merci bulamazlarsa, eserin iktizâsını, imâsını, işâretini tetkik ederler, bu şekilde meseleye bir çözüm bulabilirlerse meseleyi o şekilde çözerler, eğer bu şekilde bir çözüm bulunamazsa, artık meseleyi başka bir tarzda çözmek mümkün olmadığından içtihâd ederlerdi. Bununla beraber, bu mektepte içtihâda pek nâdir rastlanır. Meselenin ekserisinin bir esere, özellikle sünnete dayandığı görülür.<sup>136</sup>

Bu mektepte, başlangıcından ta şahsiyet kazandığı güne kadar içtihâd ve tahrir usûlünde bir değişiklik görülmezken, rivâyet ve âsâr yönüyle en zengin, en servetli bir duruma gelmiştir. Bu yönü ile Irak fıkıh mektebi, Hicazlılar ile rekâbet edecek durumda değillerdi. Hicazlılar, tuttukları sünnet ve âsâr yolunda ilerliyorlar, haricî tesirlerden etkilenmiyorlardı. Medineliler, Hicaz fıkıh mektebini bir ilim merkezi olarak görüyorlar, başkalarına ehemmiyet atfetmiyorlardı. Fakat Iraklılar, Hicazlılardan istifade ederlerdi. Bu iki mektep arasında esasta bir ayrılık ve büyük bir fark da yok idi. Bütün fer'î ihtilaflar ancak iki-üç asla rücû' ediyordu. Irak fıkıh mektebi, umumiyetle ulemâ ve fukahâca ilmî iktidarları herkesçe kabul edilmiş olan sahabe-i kiramdan bazılarının Irak taraflarına giderek sahabenin Hz. Peygamber'den öğrendikleri esaslar üzerine bir mektep kurmuşlardı. Ebû Hanîfe de Hicaz fıkıh mektebinin en büyüklerinin öğrencisi olmuştu. Dolayısıyla, bu iki mektep bir taklît eseri değildi ve daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi esasta da bir ihtilaf yok idi.

Hicaz fıkıh mektebinde Medine, âlimlerinin çokluğu ve araştırmalarının parlaklığı ile Mekke şubesinden üstün sayılırdı. Mekke'de tabîm fukahâsından Ata b. Ebî Rebah (ö. 733), Tavus b. Keysan (ö. 724), Mücâhid b. Cebr (ö. 718), İkrime (ö. 767), Ubeyd b. Umeyr (ö. 687), Amr b. Dinar gibi âlimlerin fıkıh ilmine hizmetleri çok idi. Mekke fukahâsı, çoğunlukla İbn Abbas'a, Bazen de Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer'e dayanıyordu. İbn Abbas fikir ve içtihâd yönü ile serbest olmasına rağmen, onun mezhebi beklenen ilerlemeyi sağlayamadı. Mekke ve Medine şubesi arasında esas itibariyle gösterilebilecek bir fark yok idi. Ancak, İmam Mâlik'in Medine şubesinin

---

<sup>136</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (Devr-i Tabîinde İçtihâd), S. M., c. III, S. 70, ss. 275-276; Hicaz ekolünün hüküm ve fetva prensipleri için bkz. Dihlevî, *Hüccetü'llah*, c. I, s. 276.

riyâsetini elde etmesi ile Hicaz fıkıh mektebi meslek ve içtihad usûlü açısından kendine özgü bir vaziyet alarak bir şahsiyet kazanmış oldu.<sup>137</sup>

İmam Mâlik müttaki, affif; ahvâlce, sîretçe, terbiyece selefin yolunda idi ve o yolu takip ediyordu. Onların hiçbir işine, hiçbir sözüne tenkit nazarı ile bakmazdı. Mezhebi, Faslılar vasıtası ile Endülüs'te yayılınca, diğer ilim ve fenlerle beraber hayli tecelliye mahzar olmuştur.<sup>138</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse, yukarıda sözü edilen her iki mekteb de birbirinden tamamen farklı değildir. Müçtehitler ve tâbileri, aşılmaz duvarlarla yekdiğerine set çekmemişlerdir.<sup>139</sup> Çünkü bu mekteplerin ilk nüveleri Hz. Peygamber'in ashâbı tarafından oluşturulmuş ve ilim, içtihad, fetvâ bunun üzerine bina edilmiştir. İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel zamanında da bu durum böyle devam etmiştir.

## 5. IRAK VE HİCAZ FIKIH MEKTEPLERİNİN KURULMASINDAN SONRAKİ ZAMANLARDA FIKHİN GELİŞİMİ

Halim Sabit'e göre Irak ve Hicaz fıkıh mektepleri kurulduktan sonra bu mekteplerin sâlikleri içtihadta bulunurken kısmen hür davranmalarına rağmen kendi mezheplerinin usûlünü takip ediyorlar, hakkıyla tarafsız olamıyorlardı. Bu durum da iki mektep arasında hayli açıklığın oluşmasına sebep olmuştu.

Mekke, Şam ve Yemen'de bulunan fukahâ ise tek başlarına davranmaya çalışıyor ve bir dereceye kadar her iki mektebe de bigâne kalıyorlardı. Bu hal Mekke'de daha ileri derecede idi. İbn Abbas'ın serbest bir tarzda olan içtihadlarından dolayı, onun ashâbı bu halin Hicazlıların ve Iraklıların gözünü kamaştırdığını düşünüyorlardı. Bununla beraber Mekkeliler, Medinelilerden az çok etkileniyorlardı. İmam Mâlik'in bazı fetvâlarını duyuyorlar, onun cem' ve te'lif ettiği Muvatta isimli eseri ezberliyorlardı. Fakat tarafsızlık ön plana çıkıyordu.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Tabiînde İçtihad), S. M., c. III, S. 70, s. 276.; İmam Malik'in içtihadta takip ettiği usul: 1-Kitap, 2-Sünnet, (sahabe sözü bu kapsamda değerlendirilmektedir.) 3-İcmâ, 4-Re'y, (kıyas, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi, istihsan ve istislah bu kapsamda değerlendirilmektedir.) Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 138-139.

<sup>138</sup> Halim Sabit, "agm", S. M., c. III, S. 70, s. 277.

<sup>139</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 197.

<sup>140</sup> Halim Sabit, "İçtihadâ Dair" (Devr-i Tabiînde İçtihad), S. M., c. III, S. 71, s. 295.

Demek ki Irak ve Hicaz fıkh mekteplerinden başka Mekke, Şam ve Yemen gibi yerlerde farklı görüş ve düşüncede olan ve bir dereceye kadar her iki mektep ile de alâkalı olmayan müçtehitler söz konusu idi.

### 5.1. İmam Şâfiî Ve Şâfiîler

Halim Sabit'e göre, Kureyş kabilesinden olan İmam Şâfiî ilk tahsilini Mekke'de gördü. Muvatta'yı ezberledi ve Medine'ye gelerek İmam Mâlik'ten ders aldı. Sonra Hanefî mezhebinin merkezi olan Kûfe'ye giderek iki yıl Ebû Hanîfe'nin talebeleri ile müzakerelerde bulundu. Daha sonra Mısır'a giderek kendi usûlü dâiresinde içtihâta bulunarak mezhebini yaymaya başladı.<sup>141</sup>

İmam Şâfiî, meselelere tenkidini yöneltmekten geri durmazdı. Meseleleri birer birer tetkik eder, usûlü ve furûu hep birer birer muhakeme ederdi. Selefin müphemattan sayıp geçtiirdiği bazı noktaları tafsilatlandırırđı. Her iki mektep tarafından benimsenen, bazen bir mektebin benimsediği bir usûlü reddeder, bazen yeni bir usûl ortaya koyar, çoğunlukla da her iki mektebin vasatında bir usûl takip eder, bazen de her iki usûlden mürekkep bir içtihâd usûlü ortaya koyardı.

Bazı sahih hadîslerin tabiîn ulemâsı tarafından bilinmemesi, bu hadîslerin yerine sahabe ve meşâyihin sözlerine yahut içtihâda müracaat edilmiş olması, sonradan ilgili konuda sahih hadîs ortaya çıkmasına rağmen zamanın ulemâsı olan Hicazlılar ve Iraklıların bu hadîsin ta'n edilmiş<sup>142</sup> olduğuna hükmetmelerini ve sahih hadîsi kabul etmemelerini ve şeyhlerinin mezhebini tercih etmelerini İmam Şâfiî uygun bulmadı.<sup>143</sup> Sahih hadîsin ve sünnetin tercih edilmesi gerektiğini ileri sürdü. İmam Şâfiî bazı sahabe sözlerini, sıhhati kesinleşmiş bazı âsâr ve sünene tezat olduğu için kabul etmedi. Iraklılar ve Hicazlılar ise bazı sahabe sözlerini usûlü dâiresinde bazı şartlarla kabul ediyorlardı. İmam Şâfiî birbirine muhalif, birbirine muâırız sözler hakkında bir usûl, bir kanun ortaya koymuştur. Daha önce ise bu konuda her müçtehidin kendi içtihâdı veçhile bir çare bulmasından öte bir usûl, bir kanun yok idi.

<sup>141</sup> İmam Şâfiî'nin hayatı ile ilgili olarak bkz. Bilal Aybakan, "İmam Şâfiî ve Fıkh Düşüncesinin Gelişimi", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, 7-9 Mayıs 2010*, ss. 34-50.

<sup>142</sup> Ta'n kelimesi lügatta: "Vurmak, kargı ile saldırmak, zemmetmek, kötülemek gibi manalarda kullanılır. Hadîs ıstılahında ise: Râvilerin, hadîslerine zarar veren ve onların zayıf ve merdûd sayılmalarına sebep olan kötü halleri yüzünden cerh edilmeleri demektir." Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 84.

<sup>143</sup> Krş. Dihlevî, *Hüccetüllah*, c. I., s. 273.

İmam Şâfiî rivâyet ve nakil hususunda çok dikkatli ve muhafazakâr idi. Senede, rivâyete ve silsileye çok ehemmiyet verirdi. Mürsel hadîsi çok sınırlı şartlar dâhilinde kabul ediyordu. Müsned hadîsi, mutlaka mürsel hadîse tercih ederdi. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin mezhebi bir genişliğe sahip iken, İmam Mâlik bile bu konuda Şâfiî kadar muhafazakâr değildi. Şâfiî, Kûfelilerin kabul ettiği İstihsan'ı şiddetle reddetti. Hanefilerin İstihsan görüşünden dolayı da Şâfiîler onlara “ashab-ı re'y”<sup>144</sup> dediler.<sup>145</sup>

İmam Şâfiî, tabiat itibariyle Arap fitratında serbest bir zat idi. Fikrinde, terbiyesinde taklit şâibesi yok idi. Hür düşünüp hür söylerdi. Metânet ve kalbî bir cesarete sahip idi. Azim ve sebat sahibi idi. İçtihadta İbn Abbas'ı takip eden hayırlı bir halef olduğunun söylenmesine değer idi. Fikir ve fitrat itibariyle bir münekkit idi. Hz. Peygamber hariç olmak üzere ashab, tabiîn ve müçtehitlerden hiç birinin sözünü muhâkemesiz kabul etmez, muvâfık bulamadığında ise reddetmekten çekinmezdi. Kur'ân ve Sünnet'ten başka hiçbir kimseyi bağlayıcı olarak kabul etmiyordu. Sahabe sözünü kabul etmemeye de karar vermişti.<sup>146</sup> Tabiîn ve diğerleri için de hüküm bu idi.

---

<sup>144</sup> Re'y: “Nassın bulunmadığı yerde içtihad ve istidlal ile hükme varmak,” demektir. İbnü'l-Kayyim, İ'lâm, c. I, s. 185.; Hayreddin Karaman, yukarıdaki tanımdan hareketle fakihlerden re'yin aleyhine sadır olan sözleri, ya Kur'an'ın re'y ile tefsirine veya itikat alanındaki re'ye bağlamak durumunda olduğumuzu ve re'yi her iki medrese mensubu fakihlerin kabul ve tatbik ettiklerini ifade etmektedir. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, s. 105.; Şa'bi gibi bazı alimlerden rivayet edildiğine göre, tabiîn alimleri hem re'y ile hükmetmişler hem de bunun aleyhinde söz söylemişlerdir. Bunun sebebi, o devirde “re'y” tabirinin sınırının belirlenmemiş, makbul olan ve olmayan istidlal yollarını ihtiva etmiş bulunmasıdır. Ayrıca, re'y içinde mütalaa edilen bazı istidlal yollarının meşruyeti de ihtilafıdır ve bazı tabiîn âlimlerinin re'y karşısındaki tutumları re'yin bazı çeşitlerindedir, tümüne değil. İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, ss. 66-85; Şah Veliyullah'a göre, re'yden maksat, bizzat anlama ve akletme değildir. Çünkü hiçbir âlimi bunlarsız düşünmek mümkün değildir. Re'yden maksat, hiçbir şekilde sünnete dayanmayan görüş de değildir. Zira böyle bir meşrep hiçbir müslüman için söz konusu olamaz. İstinbat ve kıyasa güç yetirebilmek de değildir. Çünkü İmam Ahmed ve İshak, hatta İmam Şâfiî ittifakla ehl-i re'yden değildiler. Oysaki onlar pekâlâ istinbatta bulunur, kıyas yaparlardı. Şu halde ehl-i re'yden maksat, müslümanların tümü ya da büyük çoğunluğu arasında icmâ gerçekleşmiş meselelerin dışında kalan konularda, mütekaddiminden bir imamın aslı üzere yürüyüp tahrîce fazlaca ağırlık veren bir topluluk olmaktadır. Bunların çoğu kez yaptıkları, hadîs ve âsâr araştırmasına girmeksizin nazîri nazîri üzerine hamletmek (kıyas yapmak), meseleyi, elde ettikleri esaslardan birine ircâ etmeye çalışmaktır. Dihlevî, *age*, c. I, s. 299.; Kevseri'ye göre, Hanefilerin re'y ehli diye isimlendirilmesinin sebebi, hüküm çıkarırken re'yi çok iyi kullanmalarından ileri gelmektedir. “Ehl-i re'y sözü izafe edildiği yere göre, hükümlere re'y ile içtihad eden herkese şamildir. Bütün İslâm âlimleri buna dâhildir. Çünkü müçtehitlerin hepsi içtihadlarında akıl ve re'ye başvurmuşlardır.” İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Düzeltilmiş 3. Baskı, DİB Yay., Ankara 2010, s. 44.

<sup>145</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Devr-i Tabiînde İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 71, ss. 295-296.

<sup>146</sup> Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. III, S. 71, ss. 295-296; Şâfiî, bu konuda muhatabının, ihtilaf halinde olan sahabîlerin sözleri hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, sahabîlerin bu tür sözlerinden Kitab ve Sünnet'e veya icmâa uygun düşeni ya da kıyas açısından daha doğru olanı kabul edeceğini

Şâfiî, zatında olan tenkit fikrine ve serbest bir tabiata sahip olmakla beraber dine, şer'e re'yin karıştırılmasına cevaz vermedi. Bu konuda çok hassas, son derece dikkatli idi. İstihsan'ı reddetti. Sünen ve âsâra bağlılık hususunda çok şiddetli idi. Naklin en ince noktalarına varıncaya kadar tahlilini yapar, zerre kadar bir dayanak bulursa onu kabul ederdi. İmam Şâfiî, şer'î delilin müsaadesi kadar ma'kuliyetten de ayrılmak istemez, birçok meselede nakil müsait olduğunda seleflerine muhalif olarak ma'kuliyet tarafını seçtiği de olurdu. Fakat "akıl", Şâfiî'ye göre ikinci derecede ehemmiyetli idi. Buna göre, teâruz ve tehâlûf esnasında ağırlıklı görüş mutlaka nakil tarafında olurdu. Bir mesele ma'kul olmasa da, zayıf da olsa nakle dayanması yeterli görülürdü. İşte, Şâfiîler tarafından dahi kabul edilen mefhumat bu şekilde idi.

Yazar, maslahattan yahut zaruretten dolayı delillerden birisini teşkil eden kıyası nazar-ı itibara almayıp hüküm vermenin bir nevi "re'y" olduğunu ifade ederek, istihsanda bir nevi re'yin olduğunu söylemektedir. Fakat Hanefilerde, şer'î bir delil bulunmadıkça kıyas terk edilerek istihsana müracaat edilmediğini ifade ediyor. Yazara göre, "İstihsan" tabiri sonradan ortaya çıkmış ise de Hulefâ-i Râşidîn ve ashab-ı güzîn devirlerinde muamelat hususunda olan fetvâlar, içtihâtlar ve hükümler teftiş edildiğinde birçok istihsanlara tesadûf edileceği şüphesizdir. Hayat yolunda, muamelatta meşrû' menfaatin ancak istihsan yolu ile mümkün olabildiği birçok maddeler vardır. Kıyas ile amel etmek bunun zayi olmasına sebep olur. İbâdetlerde bile kıyasa yapışıp kalmak birçok zorluğa yol açar. İşte, bundan dolayı istihsan, selef ve halef tarafından kabul edilmiştir.<sup>147</sup>

Halim Sabit, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in, yeni bir mezhebin kurucuları olmaktan ziyade eski iki büyük fıkıh mektebinin tercümanları olarak kabul edildiğini, İmam Şâfiî'nin ise bir mezheb kurucusu olarak tanınmasının uygun olacağını ifade etmektedir. Bunun sebebini müellifimiz şöyle dile getirmektedir: "İmam Şâfiî, Iraklılar ile Hicazlılar arasında mütevassıt olan bir fikr-i içtihâd ile zuhur etmiş idi."<sup>148</sup> Yani, Şâfiî'nin bir mezheb kurucusu olarak tanınmasının bir sentez yapmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>149</sup>

---

söylemektedir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (İslâm Hukukunun Kaynakları), Çev.: Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV yay., Ankara 2007, s. 321.

<sup>147</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (Devr-i Tabiinde İçtihâd", *S. M.*, c. III, S. 71, s. 296.

<sup>148</sup> Halim Sabit, "agm", *S. M.*, c. III, S. 71, s. 297.

<sup>149</sup> Krş. Şamil Dağcı, "İmam Şâfiî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1996, c. XXXII, S. 2, s. 79.



Halim Sabit'in İmam Şafî ile ilgili yukarıdaki değerlendirmelerinden sonra şimdi de bazı İslâm hukukçularının Şafî ile ilgili değerlendirmelerine yer vermek istiyoruz.

Öncelikle istihsan ile ilgili monografik bir çalışmanın verilerine başvurmak gerekirse, Abdülkadir Şener'e göre, istihsanı en çok kullanan Hanefîlerdir ve onu delil olarak kabul etmişlerdir. Malikîler istihsan prensibine çok önem vermişlerdir. Hatta İmam Malik, ilmin onda dokuzunun istihsan olduğunu söylemiştir. Fakat Malikîler bazen, istihsan ile mesalih-i mürseleyi birbirine karıştırmışlardır. Çünkü onlar, küllî bir kıyasa karşı cüz'î maslahatı tercih etmişler ve buna "istihsan" demişlerdir. Hanbelîler de genel olarak istihsanı kabul etmişlerdir. Dolayısıyla İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve onların mezhebine bağlı olanların çoğu istihsanı bazı hallerde delil olarak kabul edip, bazı hallerde delil olarak kabul etmemişlerdir. Şâfiîler, Davud ez-Zahirî (ö. 883) ve arkadaşları, Şîler (Zeydîler hariç) ve Mu'tezile kelamcılarının çoğu, istihsanın delil oluşunu mutlak olarak reddetmişlerdir.

İstihsanın şer'î bir delil olduğunu kabul edenlere göre, kıyas ve genel (küllî) kaidelerin her yerde uygulanması, bazen insanların maslahatlarının haleldar olmasına ve zarara uğramalarına yol açtığından, bunları önlemek için kıyas ve genel kaidelerden bazı istisnalar gerekmektedir. Allah da bir kısım istisna ve ruhsatlarla insanlara kolaylık sağlamıştır. Mesela, domuz etinin yenilmesini haram kıldığı halde "Zarurette kalan kimseye, aşırı gitmemek ve azgınlık etmemek şartıyla günah yoktur,"<sup>150</sup> buyurmuştur.

İstihsanı tanımayanlar, onun karşısında olumsuz bir durum almışlardır. Mesela, Şafî istihsanı, başiboş ve keyfi bir şekilde hüküm vermek, olarak tanımlamış; sonradan ortaya çıkarılmış yeni bir şey (bid'at) ve nefsî arzulara uymak, olduğunu söylemiştir. Fakat Ebû Hanîfe'den bize böyle bir tarif ulaşmış değildir. Zahirîlerden İbn Hazm da istihsanın, nefsî arzuların bir neticesi ve sapıklıktan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Bu tenkitler karşısında Hanefî fakîhler istihsana "hafî kıyas" demişler ve bir dayanak noktası bulmak istemişlerdir. Oysa istihsan her zaman hafî kıyas değildir.

Hâsılı, istihsan: "Halin icabına göre kıyas ve prensibin sertliğini yumuşatmak ve İslâm hukukuna bir seyyaliyet kazandırmak için istisna yollarına başvurarak, beşerî aklın sezîş ve kavrayışlarına değer vererek yapılan hukukî bir istidlal şeklidir"<sup>151</sup>

<sup>150</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara, 2/173

<sup>151</sup> Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1971, ss. 122-136.

Muhammed Hudaî'ye göre ise Irak ehlinin İstihsan dedikleri şey; bir meseleyi özel veya umumî bir asıla dayandırmaktan başka bir şey değildir. Hiçbir zaman Irak ehli İstihsan'ı keyfî fetvâ olarak almamışlardır. Bu durumda kıyas ehli ile İstihsan ehli arasındaki ihtilaf sadece deyimlere münhasır kalır. Bu da mühim bir şey değildir. Hudaî, tahrîc ile en çok uğraşanların Hanefî âlimler olduğunu ifade etmektedir.<sup>152</sup>

Wael B. Hallaq'a göre Şâfiî, daha sonra gelişen fıkıh usûlüne kaynaklık etmiş, bu da Şâfiî'nin başarısının devamını sağlamıştır. "Aristo (ö. 322 m.ö.) mantıkta ne ise, Şâfiî de usûlde odur," Ortaçağ deyişi hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Şâfiî, sadece İslâm fikhının baş mimarı değil, aynı zamanda, sekizinci asrın başıboş (azgın) hukukunu vahyin önüne diz çöktürmüş muzaffer bir hukukçudur. Ancak Şâfiî'nin, usûl-i fikhın kurucusu olması, daha sonra oluşturulan bir imajdır. Ebû bekr Muhammed b. İbrahim es-Sayrafî (ö. 941) ve Ebûbekir Muhammed b. İsmail el-Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 1113) er-Risâle'yi şerhetmişler, kendi usûl-i fıkıhlarının, Şâfiî'nin sade tezi ile uyduğuna görünce Şâfiî'yi bir usûlcü ve bu ilim dalının kurucusu olarak öne çıkarmaya başlamışlardır. Daha sonra, er-Risâle'ye yapılan şerhler artmış ve bunların sonuçları Şâfiî'ye atfedilerek Şâfiî, usûl-i fikhın kurucusu haline gelmiştir. Böylece Şâfiî'nin, bu ilmin kurucusu olduğu şeklindeki imaj X. yüz yılın başından itibaren gelişmeye başlamıştır. Sonuçta, Şâfiî'nin başarısı çok abartılmamalıdır. O, reycilik ve hadîşçilğin emsalsiz bir sentezinin ilk adımını atmış, ya da önerisini yapmıştır; fakat bu öneri bir asır sonrasına kadar geçerli hale gelememiştir. Bundan dolayı, teşekkürü hak eden o değildir. Fakat başarıları, IX. asrın sonları ile X. asrın başlarında ortaya çıkan şartların birbirini tamamlamasının bir ürünü olan İbn Sureyc (ö. 306 h.), Sayrafî ve Kaffal gibi fakîhlerdir. Bir de fazla abartıya gerek olmamakla beraber, İslâm hukuk teorisi tarihinde IX. asır merkezî bir önem taşımaktadır. Bu asır, İslâm hukuk ilminin gelecekte izleyeceği rotanın yönünü belirlemiştir.

Hallaq'ın bildirdiğine göre Beyhaki, (ö. 1066) "Menâkıb" isimli eserinde Şâfiî'nin, sadece bir usûl-i fikh dehası değil, aynı zamanda bu ilmin kurucusu olduğunu söylemiştir. Şâfiî'nin, bu ilmin kurucusu olduğu fikri Fahrüddin Razi (ö.

---

<sup>152</sup> Hudaî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 214.

1209) tarafından da kabul edilmiştir. Şâfiî'nin başarısı, daha çok onun, Allah ve Rasûlünün, hukukun nihâî kaynakları olduğu şeklindeki esnek iddiasındadır.<sup>153</sup>

H. Kırbasoğlu, İmam Şâfiî'nin hadîsçiliği konusunda bazı değerlendirmeler yapmaktadır. O, Er-Risâle'de toplam 221 rivâyetin kullanıldığını, bunların 125'inin isnadlı olup, bu isnadlı rivâyetlerin 3'ünde müphem râvilerin bulunduğunu, 4'ünün mürsel, 8'inin ise munkatı olduğunu; isnadsız rivâyetlerin sayısının ise 96'yı bulunduğunu, bunların 2'sinin uydurma (mevzû), 3'ünün ise başka herhangi bir kaynaktan yer almadığını ifade etmektedir.

H. Kırbasoğlu'na göre Şâfiî, Er-Risâle'de kullandığı hadîslerin hemen tamamını Mekke'li hocası Süfyan b. Uyeyne'nin el-Cami'i ile Medineli hocası Malik b. Enes'in Muvatta'ından almıştır. O, bu hadîsleri alırken, hocaları Süfyan ve Malik'in bu hadîsleri eserlerine almalarına dayanmış ve güvenmiş, bu hadîslerin sıhhati konusunda kendisi bir araştırma yapmamıştır. Üstelik Süfyan b. Uyeyne çok hata yapmakla itham edilmiştir. Dolayısıyla, Er-Risâle'nin yazımında Şâfiî, iki hocasının eserlerinde bulunan rivâyetlerle yetinmiştir. Bu açıdan, Şâfiî'nin Er-Risâle'deki hadîsçiliğinin dikkat çekici bir yönünün olduğunu söylemek zordur.

Şâfiî Er-Risâle'de, bir hadîsin delil olabilmesi için bazı şartların olması gerektiğinden söz etmektedir ki Er-Risâle'de bu dediklerini unutmuş ya da unutmuş görünerek sayısı yüze varan isnadsız rivâyetleri bol bol delil olarak kullanmıştır. Bunu, O'nun açık bir çelişkisi olarak değerlendirmek gerekir. Öylesine isnadsız rivâyetlerdir ki bunların bazılarını bugün dahi kaynaklarda tespit etmek mümkün olamamaktadır. Şâfiî'nin birkaç uydurma hadîsi kullanmaktan çekinmemiş olmasını ise bir çelişki ve tutarsızlıktan başka bir şekilde nitelendirmek mümkün değildir.

Er-Risâle'nin yazılışındaki amaç genel olarak, nassların hâkimiyetini sağlamak ve dinde aklın faaliyet alanını daraltmaktır. Bu genel amaç içerisinde ise hadîslerin savunulması çok önemli bir yer tutmaktadır. Fakat Şâfiî'nin hadîsler konusunda Er-Risâle'de sergilediği yaklaşım, birçok tutarsızlıklar, çelişkiler ve tenkit edilebilecek zaafarla doludur. Şâfiî'nin iyi bir muhaddis olduğunu söylemek mümkün olmamakla beraber o, asıl şöhretini, fikhını nasslar üzerine bina edip, aklın faaliyet alanını asgari düzeye indirmeyi amaçlamış olması ve bunun mücadelesini vermiş bir fakîh olmasına

<sup>153</sup> Wael B. Hallaq, "Şâfiî, Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Çev.: İ. Hakkı Ünal, Haz. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, 2. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, ss. 50-72.

borçludur.<sup>154</sup> Ayrıca, meşhur Buhârî ve Müslim, kendi hadîs mecmualarında, Şâfiî'den tek bir hadîs rivâyet etmemişler ve onu rivâyet konusunda zayıf saymışlardır.<sup>155</sup>

Osman Taştan'a göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine ve Kûfe'de, Kur'an ve Sünnet nassları bölgesel teamüller içerisinde yorumlanıyordu. Kûfe'de sistematik bir akıl yürütme ameliyesi olarak da kıyas yöntemi kullanılmakla beraber, Ebû Hanîfe ile beraber kıyas yöntemini devre dışı bırakan istihsan yöntemi de kullanılıyordu. Hicrî II. yüz yılın ortalarına doğru ihtilafların önü alınamaz bir duruma gelmesinden dolayı İbnü'l-Mukaffa (ö. 757), devlet başkanı Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 775)'a, konuyu çözüme kavuşturması yönünde bir öneride bulundu. Bu öneriye göre, temelde Emîru'l-Mü'minîn kendi yetkisini kullanarak yargıyı zabt u rabt altına alacak, bu alanda bir birliğin sağlanmasına ön ayak olacak ve sağlanan bu birliğin bir yazılı doküman çerçevesinde temin edilmesini ve nihayet söz konusu nizamî durumun gelenekleşmesini sağlamak için gerekli girişimde bulunacaktı. Çözümün adresi de Irak fukahâsı idi. Nihayet, Abbasî yönetimi ile Irak fukahâsı arasında profesyonel ilişkiler kuruldu. Ebû Yusuf, Harun er-Reşîd (ö. 809)'in isteği üzerine Kitabü'l-Harac'ı yazmış, Abbasî yönetiminde Bağdat kadılığı yapmış ve daha önce örneği olmayan kâdî'l-kudât ünvanını almıştır. Muhammed eş-Şeybanî de Harun er-Reşîd döneminde yargı sisteminde görev almıştır. Böylece, İbnü'l-Mukaffa'nın öngördüğü şekilde Iraklılar yargıda söz sahibi olmuş ve devletin mal rejimini de izah etmişlerdi. Dine veya yönetime ait bir konuda kıyasa sürekli bağlı kalmayı ve onu hiç terk etmemeyi isteyen kimsenin çıkmaza düşeceğini söyleyen ve bu sözü ile Irak ekolünün en belirgin özelliği olarak bilinen istihsan yöntemine ışık tutan İ. Mukaffa, Irak fıkıh metodolojisinin İslâm dünyasında genel geçer bir yöntem olmasını arzu ediyordu. Fakat bu gerçekleşmemişti. Medine ve Kûfe denklemi, tek merkezli bir sisteme dönüşmemişti. İşte, tam bu bağlamda hicrî II. asrın son on yıllarından geçerken İmam Şâfiî bunu fark etti ve merkezîleşme yönünde bir metodoloji ortaya koydu.

Şâfiî, hukuk metodolojisinde pratiğe karşı teoriyi (somuta karşı soyutu) savunmak ve yerel muhtevaya karşı ilkesel kavramlara ulaşmak, şeklinde iki noktayı

<sup>154</sup> Hayri Kırbaçoğlu, "Şâfiî'nin Er-Risâle'deki Hadîsciliği", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 2. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, ss. 205-216.

<sup>155</sup> Hallaq, "Şâfiî, Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* ss. 59-60.

hedeflemişti. Böylece, pratiği/geleneği/yerel muhtevayı, teori/objektif ilke lehine kavramsal olarak eritecekti.

Şâfiî, diğer bütün dillerin Arapçaya teslim olmak durumunda olduğunu, zira arka planda kalmamak, tâbi durumda olmamak, öne geçmek isteyen herkesin bunu yapmasının ilk şartının Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in dili olan Arapçaya sahip olmayı bilmek durumunda olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım Hanefilerde de yankılanmıştır. Ebû Hanîfe, hicrî II. yüz yılın ikinci yarısında, namazı Kur'an'ın Farsça kıraatı ile eda etmenin caiz olduğunu söylemişti. Şâfiî'nin çağdaşı olan Ebû Yusuf ve Şeybanî, namazın Farsça kıraat ile eda edilemeyeceğini, yani Kur'an'ı okumanın tek yolunun Arapça olduğunu söylediler. Böylece, bu konu Şâfiî'nin öngördüğü yönde gelişme göstermiştir.<sup>156</sup>

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre, bu ihtilafın asıl sebebi, nassın doğası üzerindeki, dolayısıyla nassın 'yapısı' üzerindeki ihtilaftır. Ebû Hanîfe'nin hareket noktası, Kur'an'ın sadece 'anlam' olduğu yönündedir. Şâfiî'nin hareket noktası ise Kur'an, 'terimlerle birlikte anlam'dır. Bu ise Arapçayı, nassın özel bir parçası sayma anlayışına dayanmaktadır. Dahası bu Arapça, çeşitli lehçelerden oluşan Arapça değil, Kureyş lehçesi ile sınırlanmış Arapça'dır.<sup>157</sup>

Şâfiî, Hz. Peygamber'in sünnetini bir çeşit vahiy olarak görmüş, bununla da bölgesel sünnetleri geçersiz kılmayı amaçlamıştır. IV./X. yüz yıl Hanefî hukukçularından Cassas (ö. 980), Hz. Peygamber'in görüşlerinden bir kısmının içtihadî olduğunu, yani vahiy kaynaklı olmadığını söylemiş; V./XI. yüz yıl Hanefî hukukçularından Serahsî (ö. 1090) ve Pezdevî ise sünneti doğrudan doğruya vahy-i gayr-i metluv olarak nitelemişler ve Kur'an ile Sünnet arasını yalnızca tilavet boyutu ile ayırma yoluna gitmişlerdir. Bütün bunlar, Şâfiî'nin bu konudaki nüfuzunun devam ettiğini göstermektedir.

Şâfiî icmân ancak Müslüman olan herkesin katılımı ile gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Bu durumda, icmân kapsamı Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenecek, böylelikle Medinelilerin ve Iraklıların icmânı da kendiliğinden devre dışı kalmaktadır. İcmân kapsamı farzlar ve haramlardır. Hal böyle olunca, buna katılım ve bunu kabul

---

<sup>156</sup> Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ss. 149-155.

<sup>157</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Çev.: Salih Özer, s. 97.

etmek mecburi olacağından, burada bölgesel adına hiçbir şey kalmayacaktır. Ünlü Hanefî hukukçularından Şeybanî ve Ebû Yusuf'ta, Irak ekolü fukahâsının görüş birliği mefhumu bir bölgesel icmâ nosyonu (kavrayış) olarak göze çarpmaktadır. Ebû Yusuf, asıl geçerli olanın, bütün fukahânın icmâi olduğunu, böyle bir icmâa karşılık sıradan halkın geleneğinin otorite değerinin olmadığını söylemiştir. Şâfiî, böyle bir icmân gerçekleşme şansının olmadığından ve halkı dışarıda bıraktığından dolayı da kapsamının icmâ denemeyecek kadar dar olduğundan bunu şiddetle reddetmiştir. Sonuçta, Şâfiî'nin icmâ anlayışı zaman geçtikçe İslâm hukuku teorisine nüfuz etmiştir.<sup>158</sup> Böylelikle merkezîleşme yönünde mesafe alınmıştır.

Şâfiî, kıyasta ısrar eden ilk kişi olmamış, istihsanı şiddetle reddedip kıyasın sürekliliğini savunmuştur. Kıyasın kaynaklarını da Kur'an, Sünnet ve İcmâ diye net olarak sınırlamıştır. Hukukun kaynaklarını Kur'an, Sünnet, İcmâ ve bunlar üzerine yapılan kıyas olmak üzere belirlemiştir. Bunlar ise, zaman içerisinde Sünnî çerçevede kalabilmenin asgari şartları haline gelmiştir.

İslâm hukukunda merkezîleşme, yargı ve yönetim açısından bir birlik ve düzenin sağlanması için esasen uygulamada bir merkezîleşmeyi hayal eden ve Irak fukahâsının niteliklerinden ve birikiminden yararlanarak Abbasî rejiminin Emevî rejimine göre daha üstün bir hukuk düzeni sağlamasını isteyen İbnü'l-Mukaffa tarafından teşhis edilmiş ve bu yönde öngörülen adımlar zamanında atılmışsa da esas itibariyle merkezîleşme, Şâfiî'nin hukukun kaynaklarına getirdiği yorumla gerçekleşmiştir. İbnü'l-Mukaffa'nın önerisi, yargı rejiminde pratik bir düzen sağlamaktan çok farklı olarak, hukuk teorisinde meşruiyet ve otoritenin temel çerçevesini koymuş ve Şâfiî'nin bu yöndeki nüfuzu tarih boyunca devam etmiştir.<sup>159</sup>

Hülasa Halim Sabit, İmam Şâfiî'nin usûlünün çeşitliliğinden, birbirine muhalif, birbirine muarız sözler hakkında bir usûl, bir kanun ortaya koyduğundan, daha önce böyle bir usûlün, bir kanunun olmadığından, rivayet ve nakil hususunda çok dikkatli olduğundan, İstihsan'ı şiddetle reddettiğinden, sahabenin ve müçtehitlerin sözünü muhakemesiz kabul etmediğinden, akli ikinci planda tuttuğundan, bir mesele makul olmasa, zayıf da olsa nakle dayanmasını yeterli gördüğünden vs. söz etmektedir.

<sup>158</sup> Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ss. 155-159.

<sup>159</sup> Taştan, "agm", ss. 160-161.

Ayrıca, İstihsan ile ilgili olarak, Hulefâ-i Râşidîn ve ashab-ı güzîn devirlerinde muamelat hususunda İstihsan'a müracaat edildiğini ifade etmektedir.

Wael B. Hallaq, Şafî'nin başarısını İbn Süreyc, Sayrafi ve Kaffal gibi fakihlerin onun usûlünü açıklamalarına bağlamaktadır. Halim Sabit ise Şafî'nin başarısını sadece Şafî ile alâkalı olarak görmektedir. Fakat Hallaq'ın, Şafî'nin re'ycilik ve hadîsçiliğin sentezini yapma düşüncesi ile Halim Sabit'in bu konudaki fikri birbiri ile paralel görünmektedir.

H. Kırbaçoğlu, Şafî'nin hadîsçiliği ile ilgili olarak, onun hadîsçiliğinin dikkat çekici bir yönünün bulunmadığını, er-Risale'de isnadsız hadîsleri bol bol kullandığını, onun asıl şöhretini, fikhını nasslar üzerine bina edip, aklın faaliyet alanını asgarî düzeye indirmeyi amaçlayan ve bunun mücadelesini veren bir fakih için onun er-Risale'de hadîs konusunda sergilediği yaklaşımını tenkit konusu yapmaktadır. Kırbaçoğlu'nun bu değerlendirmeleri Halim Sabit'in, Şafî'nin rivayet ve nakil konusunda çok dikkatli olduğu fikri ile çelişmektedir. Hallaq da bu konuda, meşhur Buhari ve Müslim'in kendi hadîs mecmualarında Şafî'den tek bir hadîs rivayet etmediklerini ve onu rivayet konusunda zayıf saydıklarını da ifade etmektedir.

Osman Taştan, Şafî'nin Kur'an ve Sünnet'in dili olan Arapçaya bütün dillerin teslim olmak durmunda olması<sup>160</sup> fikrinde olduğunu ifade etmekte, bu fikir Halim Sabit'in, hutbelerin anlaşılır olması gerektiği düşüncesi ile paralellik arz etmemektedir. Dolayısıyla, Şafî ile ilgili yapılan değerlendirmeler farklılık arz etmekle beraber Halim Sabit'in, Kur'an ve Sünnet'in yorumlanması ve icmâ ile ilgili hususlarda bölgesel teamülleri, zamanı ve zemini göz önünde bulunduran bir anlayışa sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Osman Taştan'ın, Hz. Peygamberin vefatından sonra Medine ve Küfe'de Kur'an ve Sünnet nasslarının bölgesel teamüller içinde yorumlanması anlayışı ile Şafî'nin merkezileşme yönünde bir metodoloji ortaya koyması ve ilkesel kavramlara ulaşmayı amaçlaması anlayışı birbiri ile tezat teşkil etmekte iken Taştan'ın söz konusu fikri Halim Sabit'in "şer'i mufassal anlayışı ile paralellik arz etmektedir. İcmâ konusunda ise Şeybani ve Ebû Yusuf'un görüşleri ile Halim Sabit'in icmâ görüşü,

---

<sup>160</sup> Samil Dağcı, Şafî'nin Arapçaya önem vermesini Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasına verdiği önemden kaynaklandığını ifade etmektedir. Dağcı, "İmam Şafî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", c. XXXII, S. 2, s. 93.

bölgesel bir icmâ olması ve sadece fakîhleri kapsamı itibariyle birbirine daha yakın iken, Şafî'nin icmâ görüşü daha kapsamlı ve tüm Müslümanları içine almaktadır.

## 5.2. Ahmed b. Hanbel Ve Hanbelîler

Halim Sabit'e göre, usûl ve kâideleri kuvvetlice bir içtihadı ortaya çıkaran, az çok re'y ile karışık kıyas için fıkıh meydanında meşrû' bir mevki vermek istemeyen bir fırka öteden beri muhaliflerine karşı pür feveran ediyordu. Bunlar bütün fer'î meselelerin, bütün fıkıh meselelerinin nassa, âsâr ve sünene dayanması gerektiğini söyleyen, bütün kuvvet ve mevcudiyetleri ile âsâr ve süneni araştıran, onun meydana çıkması için gayret gösteren, bütün fiil ve muamelelerinin âsâr ve sünene uygun olması için çaba harcayan, ehl-i sünnetten oldukları kabul edilen Saîd b. el-Müseyyeb, Süfyân-ı Sevrî ve arkadaşlarından oluşmakta idi.

Bunlara göre, bir fakîh için müçtehid olup içtihad etmekten ziyade bir muhaddis, bir hafız olmak daha makbul sayılıyordu. İmam Mâlik'in kendi asrında riyâset ettiği bu zevât, çoğunluk itibariyle binlerce hadîsi senetleri ile ezberden okuyabilecek durumda idiler. İlim âdetâ hadîs hâfızı olmaktan ibaret gibi görülüyordu.

İmam Mâlik'in vefatından sonra, bazı sahabesi onu imam ittihaz ederek onun yolunu takip ettiler, fakat İmam hangi noktada kalmış ise o noktada sabit kaldılar. Böylece, Mâlikî mezhebi kurulmuş oldu.<sup>161</sup>

Demek oluyor ki bir mezhebin kurulmuş olması demek, o mezheb ile açılan çığırın önüne set çekilmesi, ortaya konulan terakkinin artık durma noktasına gelmesi, belki hazırım tüketilme noktasına gelmesi, demektir. İctihad faaliyetinin yavaşlaması, belki zamanla durma noktasına gelmesi, belki de artık mezhebin din olarak algılanması yolunun tutulması, demektir. Böylesi bir durum muamelat konusunda birçok sorunu da beraberinde getirecek, içtihad kapısının kapalı olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olacak, içtihadta bulunmanın önüne geçilmesi ile de "yabancı kanunlar"ı almak ve onlara uymak zorunluluğu ortaya çıkabilecektir.

Her ne kadar genel görünüm itibariyle İmam Mâlik'e tâbi olanlar, onun vefatı ile artık gerekli ilerlemenin sağlandığı fikrine sahip olsa da bir fırka vardı ki ilim yolunda ilerlemek için daha pek çok çalışmak gerektiğine inanıyordu. Henüz hedefe

<sup>161</sup> Halim Sabit, "İctihâda Dair" (İctihad Ve Hanbelîler), S. M., c. III, S. 72 (8 Muharrem 1328/7 Kânunusani 1325/20 Ocak 1910), s. 309.



ulaşılmamıştı. Bu fırka kendisini İmam Mâlik'in ortaya koyduğu terakki ile kayıtlamadı. Çalışmaya, âsâr ve süneni araştırmaya devam ettiler. Irakîler ve Hicazîlerin bir kısım çoğunluğunun kendilerini Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in ortaya koydukları esaslar ile kayıtlamaları bunlarda bir durgunluk oluşturmadı, bunlar çalışmalarını daha da artırdılar. Şâfiîler ve Mâlikîler imamlarına olan bağlılıklarını artırdıkça bunlar da daha yukarıya, daha esaslı sabit bir noktaya kalplerini rapt etmek istiyorlardı.

Şâfiî zuhur edince, Mâlikîlerden bir kısmı, geçmişten uzanıp gelen silsile-i terakkinin son noktası olarak gördükleri, müstakil bir mezhep olan İmam Şâfiî'nin mezhebini ve usûlünü kabul ettiler. Fakat ümitsizliğe kapılmadan çalışmaya devam ettiler. İçlerinde, bütün İslâm beldelerini ve ilim merkezlerini bir hadîsin senedini ve tarikini bulmak ve sevkçe kuvvetinin ne derecede olduğunu anlayabilmek için haftalarca, aylarca seyahati kendisi için bir zevk, bir vazife sayan birçok faal, müdakkik, münekkit âlimler vardı. Hicrî ikinci asrın ikinci yarısında bu tarikin gelişiminin son noktasına gelindiği görülür. Artık, ehl-i hadîsin ve sünnetin dâhilerinden olan Abdurrahman b. Mehdi (ö. 815), Yahya b. Saîd el-Kattan (ö. 765), Yezid b. Harun (ö. 821), Abdürrezzak (ö. 836), Ebûbekr b. Ebî Şeybe (ö. 850), Müsedded (ö. 843), Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahuyeh (ö. 843), Fadl b. Dükeyn (ö. 834) vs. tabînin büyüklerinin yaşamış olduğu zamandan başlamış olan yolun artık terakki ve tekâmülün son noktasına gelindiğini bütün halleri ile müjdeliyorlardı. Bu zevâtta bütün âsâr ve sünen toplanmıştı. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i de ehl-i sünnet ve hadîsin terakki ve tekâmülünün tercümanı idi.

Bir taraftan sünen ve âsârın cem' ve te'lifi tamam olmak üzere iken, diğer taraftan bütün fer'î meseleler ve amelî furûat vicdanî kanaatlerince sabit olan tertip edilmiş bir usûle ircâ' ve tatbik ediliyordu. Bu usûlde en ön sırada Kur'ân-ı Kerîm yer alıyor, Kur'ân nassı değişik vecihlere muhtemel olduğundan tefsir ve tercümesinde Rasûlüllah'ın sünnetine müracaat ediliyordu. Bir söz sünnet olduğu takdirde delil kabul edilir, diğer mezheplerde olduğu gibi üzerinde uzun uzadıya tenkit lüzumu duyulmaz idi. Sünnetin meşhur ve müstefiz olması ya da olmaması, selef fukahâsının, hattâ ashab-ı kirâmın kendisi ile amel etmesi ya da etmemesi, bir belde ahâlisine yahut Allah Resulü'nün ehl-i beytine has olması huccet olarak kabul edilmesine bir engel teşkil etmezdi.

Sonra, ashabin ve tabiînin fakîhlerinin söz ve âsârı kaynak olarak kabul edilir ve hiçbir kayda başvurmaksızın bu kaynaklara müracaat gerçekleştirilirdi. Fakat konu ile ilgili ihtilaf söz konusu ise ilim, vera ve hıfz yönü ile daha ileride olanın mezhebi tercih edilirdi. Bundan sonra, Kitap ve Sünnet'in îmâ ve iktizâsına ve kıyasa müracaat edilirdi. Son çare olarak tevakkufu tercih ettiler ise de yukarıda sayılan usûlün dışına çıkmadılar.

Ahmed b. Hanbel'in uzun süre çalışma ve gayretinin, sürekli araştırmasının bir neticesi olarak ortaya koyduğu "Müsned" isimli eser, bu mezhep erbâbı için pek yüksek bir başarı tabakasını müjdelemektedir.<sup>162</sup>

Ahmed b. Hanbel, ilim ve hıfz yönü ve mesleğinde rusûh sahibi olması ile akranları arasından temayüz etmişti. Ayrıca, talebelerinin çok oluşu ve İmama olan bağlılıklarının ve teslimiyetlerinin şiddetli oluşu yanında, İmamın üstatlığı ve mahareti, kendisine manevî bir imtiyaz temin ediyordu. Zaman geçtikçe, bir taraftan üstadın akran ve arkadaşı azalırken, diğer taraftan ashâbı ve sevenleri artıyordu. Bütün bu haller, üstadın yüksek bir imamet mevkiine yükselmek üzere olduğunu gösteriyordu. Ahmed b. Hanbel son zamanlarında imam olarak tanınmaya başladı. Uzaktan uzağa görünen, onun fıkıh mesleğinin bütün tekâmül safhalarını göstererek bir şahsiyet kazanması olmuş ve artık Hanbelî mezhebi kurulmuştu.<sup>163</sup>

Ahmed b. Hanbel, yeni bir usûl getirmemekle beraber fikhın terakki ve tekâmülünde büyük yardımı olmuştur. Ayrıca birçok yer gezmiş ve binlerce hadîs ezberlemiştir. Eslafın ortaya koyduğu usûl ve kâideleri tamamen kabul etmekle beraber, geçmiş mezhepleri bazı noktalarda kendi usûlü dâiresinde tenkit etmiştir. Halim Sabite göre Ahmed b. Hanbel fetvâlarını beş usûl üzerine bina etmiştir. Bunlar:

1-Nusûs: Bir mesele hakkında Kitap ve Sünnet'ten bir delil mevcut ise mutlaka ona sarılır, tutunurdu. Hilafında olan sözlere-ister sahabiye, ister tabiîne ait bir söz olsun-ehemmiyet vermezdi. Fâtıma bint Kays (ö. 674)'ın, Ammar b. Yasir (ö. 657)'in nafaka ve cünübün teyemmümü hakkında rivâyet ettikleri hadîsleri kabul ediyordu. Halbu ki, bu hadîslere Hz. Ömer'in muhalefeti sabit idi. İmam, miras hususunda da sünnet taraftarı idi. Muaz ve Muaviye, müslümanın gayr-i müslime mirasçı olabileceği

<sup>162</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (İçtihâd Ve Hanbelîler), S. M., c. III, S. 72, ss. 309-310.

<sup>163</sup> Halim Sabit, "agm", S. M., c. III, S. 72, ss. 309-310.

kanaatinde idiler. Halbu ki İmam Ahmed, sahih hadîse tesadûf etmiş olduğundan müslüman ile gayr-i müslim arasında tevârüsün kesinlikle olmadığını söylüyordu.

2-Ashabın fetvâsı: Bir meselede sahabenin fetvâsı yahut sözü bulunursa onu kabul eder, başka bir delil arama ihtiyacı duymaz idi.

3-Ashab-ı kiram bir konuda ihtilaf etmiş ise nusûsa en yakın olanını tercih ederdi. Bu bilinmezse hiçbir tarafı tercih etmeden mevcut ihtilafı açıklardı.

4-Mürsel hadîs ve zayıf hadîs: Reddedilmelerini gerektiren bir şey bulunmadıkça bunları kıyasa takdim ederdi.

5-Kıyas: Daha önce zikredilen dört usûl ile meseleye çözüm getirmek mümkün olmadığı takdirde zarurî olarak kıyasa müracaat ederdi.<sup>164</sup>

İşte, Hanbelî fıkhnın bütün küllî kâideleri ve ilmî furûatı bu usûl dâiresinde cereyan eder. Asla bu usûlün dışına çıkılmaz.

Halim Sabit'e göre, zâhire bakılırsa İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel arasında bir ihtilafın olmaması gerekirdi. Çünkü yukarıda sayılan beş usûl, bu üç imam tarafından kabul edilmektedir. İmam Şâfiî ise ikinci ve üçüncü usûlü katiyen kabul etmediği gibi, dördüncü sırada yer alan mürsel hadîsi dahi pek sıkı şartlar dâhilinde kabul etmektedir. Buna göre, Hanbelî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasında (görüş, anlayış açısından) geniş bir açıklığın bulunması gerekirdi. Halbu ki, yapılan araştırmalar bunun tam aksini gösteriyor: Hanefî mezhebi ile Hanbelî mezhebi birbirine en uzak mezheplerdir. Sonra, Mâlikî mezhebi ile Hanbelî mezhebidir. Hanbelî mezhebi ile Şâfiî mezhebi ise birbirine en yakın mezheplerdir.

Nusûs dört mezhebe göre birinci kaynaktır. Hiçbir mezheb erbâbı nass bulunduğu sürece başka bir delil aramaz idi. Fakat nusûsa olan bakışları farklıdır: Yazar'a göre, Hanefîlerin nusûsa olan yaklaşımları pek incedir. Onun manalarını tahlil ederek çözümlenmemiş meselelere dikkatlerini yöneltme hususunda yüce bir makama

---

<sup>164</sup> Halim Sabit, "İçtihâda Dair" (İçtihâd Ve Hanbelîler), S. M., c. III, S. 73, s. 325-326.; Bkz. İbn Kayyim, İ'lam, c. 1, ss. 29-33; Ferhat Koca'ya göre ise Hanbelî mezhebinde, üzerinde ittifak edilen deliller: 1-Kur'an-ı Kerim, 2-Sünnet, 3-İcma ve 4-İstishab'dır. Üzerinde ihtilaf edilen deliller ise, 1-Sahabî sözü, 2-Bizden öncekilerin şeriatları, 3-Kıyas, 4-İstihsan, 5-Mesalih-i Mürsele, 6-Sedd-i Zerâi', 7-Örf ve Âdet'tir. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, ss. 129-181; Hayreddin Karaman'a göre, dört imam içinde usul ve fetvalarını yazmaktan en çok çekinen Ahmed b. Hanbel, içtihâd ve fetvalarında şu esaslara dayanmıştır: 1-Kitap ve sünnetin nasları, 2-Muhalefetsiz sahabe re'yi. İmam Ahmed, her ne kadar buna "icmâ" demese de bu icmâdır. 3-Sahabe veya sahabî sözü bulunmadığında büyük tabîlerin re'yini kendi re'yine tercih etmek, 4-Eğer bir mesele hakkında nass, sahabe sözü, zayıf ve mürsel eser gibi deliller bulunmazsa zarurî olarak kıyasa müracaat etmek, 5-İstishab. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 147-148.

sahiptirler. Bu yönü ile onlara rekâbet mümkün olamaz. Fakat sünnetin nusûs sırasına geçirilebilmesi için birçok kayıt ve şarta tâbi bulundurulması gerekiyor. Hanbelîler tarafından sahih hadîsler sırasında sayılan bir hadîs bile bazen Hanefîler tarafından zayıf hadîs sırasına bile konulmadığı görülüyor. İşte, özellikle bu gibi haller iki mezhebin arasını açtıkça açıyor ve onları birbirinden uzaklaştırıyor. Hattâ bu durumun, Hanbelîlerin Hanefîleri ayıplamasına bile neden olduğu görülüyor.

Nusûsta terim ve mananın iştiraki, umum ve husus, efrad ve terkiib, hakikat ve mecaz vs. hep birer ihtilaf kaynağıdır. Nâsîh ve mensûh hakkında meydana gelen ihtilaflar da bunlara eklendiğinde mezheplerin arası açıldıkça açılıyor.<sup>165</sup>

Hanefîler bir mesele hakkında araştırma yapmaları neticesinde kendisine itibar edebilecekleri bir nass olmadığı zaman içtihad ve kıyasa müracaat ediyorlardı. Hâlbuki diğer mezhepler içerisinde nakil ve rivâyet konusunda hayli geniş bir yol takip eden Hanbelîler tarafından o mesele muayyen olduğundan Hanefîler nassın yerine kıyas ve re'ye başvurmakla itham olunuyorlardı. Hanefîler ile Hanbelîler ve Mâlikîler arasındaki fiilî ihtilaflar Şâfiîlere nispeten daha azdır. Hanbelîler, Mâlikîler ve Şâfiîler arasında fer'î ihtilaflar hayli geniş olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in, ashabına Mâlikî ve Şâfiî âlimlerden istifade etmeleri hususunda izin verdiği rivâyet olunur.

Bir vâkıdır ki Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Züfer (ö. 775) arasında da usûl ve fûrû' yönü ile ihtilaflar yok değildir.<sup>166</sup> Fakat bir mezheb içinde zikredilmektedirler ve aralarında göz ile görülebilecek derecede bir uygunluk vardır. Birinin diğerini ayıpladığı da görülmez. Bunun nedeni belki birinin diğerinin ne dediğinden ziyade ne demek istediğini bilmesinden ve aralarında hoca-talebe ilişkisinden öte bir ünsiyetin olmasındandır.

Halim Sabit Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin ruhlarının ve mesleklerinin bir olduğunu, hepsinin bir silsileden geldiğini, silsilenin başlangıcını Mâlikîlerin, ortasını Şâfiîlerin ve sonunu da Hanbelîlerin oluşturduğunu, aralarında usûl ve fûrû açısından ihtilaflar olsa da meslek açısından bir olduklarını ifade ediyor. Iraklılar arasında da ihtilaf olduğu halde Hanefî mezhebinde toplanmalarına bir engel teşkil etmediğini ve umumiyetle fakîh ve müctehitlerin iki merkeze mensup olduğunu, bunların Irak fıkıh mektebi ve Hicaz fıkıh mektebi bulunduğunu dile getiriyor. Bu

<sup>165</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (İçtihad Ve Hanbelîler), S. M., c. III, S. 73, s. 326.

<sup>166</sup> Hanefî imamların ihtilaf sebepleri ile ilgili olarak bkz. Dihlevî, *Hüccetullah*, c. I., s. 272.

mekteplere mensup olan birçok mezhebin olduğunu ifade ederek bunları şöyle sıralıyor:

1-Irak fıkıh mektebine mensup olan meşhur mezhepler: Hanefî, A'meşî, Şa'bî, Hasan el-Basrî, Müzenî, İmamiye, Zeydiye ve İbâdiye mezhepleridir.

2-Hicaz fıkıh mektebine mensup olan mezhepler: Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Rahuyevî, Huzeymî vs. mezhepleridir.

Yazara göre, mezheplerin iki ayrı ana sınıfa ayrılmalarının nedeni içtihad usûllerinin farklı olmasıdır. Buna göre, Iraklılar ve Hicazlılara göre içtihadın anlamı farklı olmaktadır:

a) Iraklılara göre içtihad: "Tevsi-i ahkâm ve te'sis-i fikh-ı İslâm için kanun-u mahsus dâiresinde usûl-ü erbaadan istinbat etmektir." Yani, Iraklıların kendi usûlleri dâiresinde şer'î ahkâmın istihrac ve istinbatı, İslâm fikhının genişlemesi ve te'sisi için çalışmaları, gayret etmeleridir. Böylelikle mükemmel bir fıkıh meydana gelmiştir.

b) Hicazlılara göre içtihad: "Ahkâm-ı şer'îye ve furûât-ı fikhîyenin usûl-i hamseye tatbiki ve tevfiği için kavânin-i mahsûsa dâiresinde tettebbuat-ı cem'ide bulunmaktan ibarettir." Yani, Hicazlılar ahkâm istinbat ve istihracından ziyade, mevcut ahkâmı usûl-ü hamseye tatbik etmeye çalışıyorlardı. Bu tatbikat, iki buçuk asra yakın bir zaman zarfında, nihâyet Ahmed b. Hanbel'in uzun çalışmaları ile sona ermiştir.

Halim Sabit'e göre bu iki yol, iki fıkıh ekolü arasındaki açıklığa bakıldığında, bu açıklığın zâhirî ve sûrî olduğunu söylemek ve hakikatte iki ekol arasında bir açıklığın olmadığını, hattâ bir gaye birliğinin olduğunu görmek mümkündür. Mevcut açıklık ise vasıtalar, usûller ve meslekler arasındaki bir ihtilaftan ibarettir.

Netice itibariyle, hepsi bir gayede, bir noktada birleşmektedir. Yollar başka, fakat hedef birdir. Bir fıkıh okulu tesis ve tevsi-i ahkâm için çalışır; diğer fıkıh okulu ise, o ahkâmın şer'an mu'tedü'n bih (dinen olması gereken nokta)'e uygun olup olmadığını ortaya çıkarmak için araştırma yolu ile onu teftiş ve muayeneden geçirir. Mektepler arasında ayrılığa sebep olan nedenler işte bu kadarlık bir şeydir. Zaten, arada başka hiçbir şey de yoktur.<sup>167</sup> Çünkü bir ilim ailesi teşkil eden bu zevât, imkân

---

<sup>167</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (İçtihad Ve Hanbeliler), S. M., c. III, S. 73, ss. 326-327; Hayreddin Karaman, ilk tabiün devrinde ihtilafın farklı üstat, bilgi ve muhitlere bağlı olduğunu, Hicaz ve Irak medreselerinin bu sebeplerle belirli meselelerde farklı neticelere vardıklarını; müçtehid imamların da dâhil bulunduğu son tâbiün ve etbâ devri içtihad ihtilaflarının ise içtihad prensip ve kaynaklarındaki farktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, s. 124.

buldukça birbirlerinden istifade etmişler, doğruluğuna kanaat getirince re'y ve delillerini değiştirmişler, hep beraber hakikatin ortaya çıkmasına, ilmin gelişmesine gayret sarfetmişlerdir. “Ebû Hanîfe ile Mâlik’in sohbet ve tartışmaları, Mâlik ile el-Leys (ö. 902)’in yazışmaları, Şâfiî’nin Mâlik ve Muhammed’e, Muhammed’in Mâlik’e, İbn Hanbel’in Şâfiî’ye talebelik etmeleri, “mezheplerden rucû’ ve intikal” örnekleri<sup>168</sup> bunu açık bir şekilde göstermektedir.

Hâsılı, dördüncü hicrî asra kadar müçtehid imamlar içtihad müessesesinin zayıf olmamasına, kör taklidin yerleşmemesine çalışmışlar ve muvaffak da olmuşlardır. Fakat bu asırdan itibaren taklit fikri yerleşmeye, içtihad fikri zayıflamaya başlarken, bununla birlikte karanlık devirler de başlamıştır.

## 6. DÖRDÜNCÜ HİCRÎ ASIRDAN SONRA İÇTİHÂD

Halim Sabit’e göre, dördüncü hicrî asırdan sonra ilminden, araştırmasından ve içtihadından başka hiçbir mezhebe bağlı olmadan araştırma yapanların, içtihad edenlerin sayısı zaman geçtikçe azalıyor ve bir gün gelip böyle kimselerin tamamen yok olacağından korkuluyordu. Çünkü artık bunun alâmetleri görülmeye başlanmıştı.

Önceleri olduğu gibi, İslâmî ilimler ve fıkıh, içtihad ve araştırmaya münhasır değildi. İlim dalları çoğalmıştı. Arapça, cedel ilmi, tarih ilmi gibi ilimlere ulemâdan olması beklenen kimseler de ilgi duymaya başlamıştı. Bu ilimler, ulemâ için birçok zahmetleri beraberinde getiriyordu. İlim dalları arttıkça, bu ilimlerin mütehassısları da o nispette artıyordu. Fıkıh ilmi, en ziyade cedel ve felsefe ilminden etkileniyordu. Fıkıh usûlü ilmi, işte bu etkilenmenin neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Fıkıh ilmine karşı bir kayıtsızlık başlamıştı. Bununla birlikte dinî anlayış, dinî kabiliyet parçalanmaya, bölünmeye uğruyordu. İşte bu tarihler, birisinin ortaya çıkmaya, diğerinin ortadan çekilmeye başlaması oluyordu.<sup>169</sup>

Yazar, iki fıkıh mektebi arasındaki açıklığı bir usûl farklılığı olarak görürken ve bu açıklığı, bu ihtilafı endişe ile karşılamazken, ilim dallarının çoğalmasını bir zahmet, bir yük olarak görmektedir. Cedel ve felsefe ilminden fıkıh ilminin etkilenmesi ile fıkıh usûlü ilminin ortaya çıktığını, belki daha da önemlisi fıkıh ilmine kayıtsızlığın

<sup>168</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 197.

<sup>169</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 74, s. 341.

başladığını, dinî anlayışın, kabiliyetin parçalanmaya, bölünmeye uğradığını,<sup>170</sup> dolayısıyla fıkıh ilminin yavaş yavaş meydana çekilmeye başladığını ifade etmektedir.<sup>171</sup>

Hicrî dördüncü asırdan sonra, imamlardan birinin mezheb<sup>172</sup>ini kabul eden ulemâ arasında mübâhase ve mücâleseler yapıyordu. Bu hal, gittikçe yaygın hale geliyor, herkes kendi mezhebi ile ilgili vesikaları, delilleri topluyor ve her ihtimale karşı hazırlıklı bulunuyorlardı. Bu hal o kadar yaygınlaştı ki umera bile buna iştirak eder oldu. Gâlip gelenler hükümdarlar tarafından mükâfatlandırılıyordu. Mübâhase ve mücâlese o zamanın hususî temaşaları sırasına geçti. Böylece, mezheb merkezli münâkaşa ve mücâdele âdetâ moda oldu. Bu hâdise fıkıh ilminde iki türlü tesir icra etti:

1-Her mübâhis kendi mezhebi ile ilgili araştırma yapıp delilleri elde ettikçe ve mezhebini müdafaa ettikçe mezhebine olan sevgisi, muhabbeti arttı.

2-Mübâhisin müdafaa ettiği mezhepten hasmı kalben, ruhen uzaklaştı.

Mezhepler kurulduktan sonra buldukları merkezlerden başka yerlere yayıldı. Hanefî mezhebi Maveraünnehir ve Türkistan'a, Mâlikî mezhebi Fas ve Berberîler ile Endülüs'e kadar yayılmıştı. Şâfiî mezhebi, bu iki memleket hariç olmak üzere her memlekette bulunuyor, Hanbelî mezhebi ise merkez ve havâlisinde yayılıyordu.

Mezhepler kendi hudutları dâiresinde geliştirdi ve bunlar yayıldıkları yerlerde dinin yegâne mezhebi gibi algılandı. Hele hükümet üyeleri tarafından kabul edildiğinde büsbütün resmîyet kazanır, hükümet vasıtasıyla dahi âvâma nüfûz eder ve bu memleketlerde iftâ ve hüküm bu mezhebe göre olurdu. Dolayısıyla, hâkim ve müftüler hükümetçe kazanın infâzı ve ahalice iftânın kabulü için mezhebin ilk fakihlerinden birine dayanmayı mecburî görüyorlardı.

Bağdat, Kûfe ve Medine gibi merkezlerde iki sınıf ulemâ bulunuyordu:

---

<sup>170</sup> Karaman, bir taraftan sarf, nahiv, belağat gibi alet ve lisan ilimlerinin teferruatlı bir şekilde tedvîn edilmesinin, diğer taraftan-özellikle terceme devrinden sonra-felsefe, kelam, mantık gibi yabancı kaynaklı ilimlerin İslâm âlemine girip yerleşmesinin dikkatlerin dağılmasına, bunlar üzerinde sarfedilen uzun tahsil yılları neticesinde temel içtihad ilimlerinin zayıflamasına neden olduğunu ifade etmektedir. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 167.

<sup>171</sup> Karaman, teşri' hayatında istiklal ve içtihad ruhunun, siyasî bağımsızlığın zayıflamasına paralel olarak zayıfladığını, onun yerini taklit ruhunun ve tâbilik zihniyetinin aldığını ifade etmektedir. Karaman, *age*, s. 76.

<sup>172</sup> "Mezheb kelimesi sözlükte "gitmek" anlamındaki zehâb kökünden hem masdar hem de "gidecek yer ve yol" manasında mekân ismi olan mezheb kelimesi, terim olarak: Dinin aslı veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem(dir)." İlyas Üzümlü, "Mezhep", *DİA*, c. XXIX, s. 526.

1-Hiçbir mezhebe bağlı olmayıp tarafsız olanlar,

2-Mezheplerden birini az çok gerekli görenler.

Merkezin dışında tarafsız olabilen âlim çok az bulunurdu; bulunsa bile iftâ ve kaza gibi resmî işlerde kabullenilemezdi. Merkezde olan ahali istediği âlime müracaat eder, ondan fetvâ alırdı. Âlim de benimsediği usûl üzere nasstan ya da seleften işittiği bir söz veya kendi içtihâdı ile cevap verirdi. Merkezde bulunan âlim eğer bir mezhebe bağlı ise o mezheb dâhilinde araştırma yapar, ona göre cevap verirdi. Mezhepte bir dayanak noktası bulamazsa imamlarından birisinin sözünü nass makamında tutarak kendine özgü bir usûl ile içtihâd ederdi.<sup>173</sup>

İşte, hicrî dördüncü asra kadar merkezde bulunan, bir mezhebe bağlı olmayan ve tarafsız olan fakîhler, müftüler var iken, hicrî dördüncü asırdan sonra tarafsız olanlara rastlanamaz oldu. Rastlansa bile onun kazalarını infâz edecek hükümet kalmadığı için müracaatlar sonuçsuz kalıyordu. Mezhepler yayılabildikleri kadar yayılmışlar ve resmiyet kazanmışlardı. Böylelikle, “şerîatta içtihâd” bütün meşrû’iyetine rağmen ister istemez üzüntü verici olmakla beraber gittikçe kayboldu. Yerine de “mezhepte içtihâd” geçti. Bilerek ya da bilmeyerek ashabın, tabînin, tebe-i tabînin takip ettiği usûlün terk edilerek sonradan ortaya çıkan bu içtihâd usûlü âdetâ mecburî bir sûrette kabul edilmişti. Bu yeni usûlün adı-daha önce de ifade edildiği gibi- “ıçtihad fi'l mezheb” idi. Böylece nusûstan uzaklaşmış idi. Bu devirde yaşayan âlimler çoğunlukla usûl ve kâidede üstatlarına tâbi olmakla beraber, furûâtta istihraç ve istinbattan da geri durmuyorlardı. Tariklerinde, usûllerinde bir serbestlik var idi. Fakat içtihadta olan parlaklık, güzellik sönmeye başladı. Yazarın ifadesiyle, “hareket, terakkiye doğru değil, tedenniye doğru idi.” Bu hareketin, bu yolun nedenleri imamlar devrinde hazırlanmaya başlanmıştı. Bu bir netice idi, birdenbire kabul olunan bir şey değildi. Hele bu hal İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik devirlerinde iyice ortaya çıkmıştı. Ebû Hanîfe'nin İbrahim Hanefî ve arkadaşlarını, İmam Mâlik'in Medine ulemâsını iltizamları bu neticenin başlangıç noktası sayılabilir. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin böyle taraf olma durumları açık değil ise de ashablarının, imamlarının tarafını iltizam etmeleri İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in ashabında bulunan tâbi olma anlayışından çok daha fazla idi. İmamların ashabı devirlerinde çoğunlukla “mezhepte

---

<sup>173</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), S. M., c. III, S. 74, ss. 341-342.



içtihad” ve “tahrîc usûlü”<sup>174</sup> yaygındı. Sonraki zamanlarda tahrîc usûlü bütün manası ile kuvvet kazanırken, “mezhepte içtihad” usûlü zayıfladı. Ulemâ tabakası bile bu zamanın içtihadlarında hakikî manasını, buna yakın bir dereceyi de göremediklerinden içtihadlarını “içtihad fi’l mesâil” diye tabir etmek mecburiyetinde kalmışlardı. Bundan sonraki zamanlarda çok dar kayıtlarla mukayyet bile olsa içtihad tabirine yaraşır bir çalışmaya rastlanamaz. Bütün bunların yerine “tahrîc,”<sup>175</sup> daha sonra da “taklîd”<sup>176</sup> geçmiştir.

Halim Sabit’e göre, bu tabirlerin az çok kendilerine has özellikleri var gibi görülürse de imamlar devrinden sonraki zamanlarda ma’nen ve ruhen aldıkları tavır, meşrû’ içtihadattan uzaklaşmaları itibariyle birbirlerine benzerler, birbirleri ile aynı yolu takip ederler. Yazara göre bu tabirleri umumîleştirmek ve diğer mezheplere de teşmil etmekte bir sakınca tasavvur olunamaz.<sup>177</sup>

“İçtihad fi’l mesâil” tabiri yeni bir tabirdir. Bu devirde içtihadın aslî manasından zerre kadar bir şey kalmamıştı. Fakat içtihad tabirini büsbütün atmak da uygun görülmediğinden bu devre “müçtehidin fi’l mesâil” tabakası denildi. Bu tabakada ulemâ, seleflerinin fetvâlarını ve içtihadlarını kabul eder ve bunları da sonraki nesillere aktarırdı. Bir meselenin şer’î hükmünü bilebilmek için bu mesele ile ilgili fetvâ ve içtihadları araştırırlar ve aradıklarını çoğunlukla bulurlardı. Şâyet, bu meselenin çözümü için sarîh bir merci bulamazlarsa ilk fakihlerin Kur’ân ve Sünnet üzerinde yaptıkları içtihadı menkûlâta tatbik ederler, hükümleri onun iktizâlarından ve îmâlarından çıkarırlardı. Kıyas da çok işlerine yaramıştır. Menkûl hükümler çok defa

<sup>174</sup> Dihlevî, tahrîc usulünün her mezhepte yaygın olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Dihlevî, *Hüccetullah*, c. I., s. 283.; Muhammed Hudarî, tahrîc ile en çok uğraşanların Hanefî âlimler olduğunu ifade etmektedir. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 325.

<sup>175</sup> Re’yci bir fakihin tahrîci tatbiki, fakihin güvendiği ve bağlı olduğu bir üstadın kitabını ezberlemesi ve meselelerin dayandığı illeti ve gerekçeyi tespit etmesi; kendisine bir mesele geldiğinde ise üstatlarının açık bir cevabı varsa onu nakletmesi, yoksa umumî prensiplerine, sözlerinin imâ ve iktizasına, gerekçeye göre cevap vermesi ve hükmü kendisinin çıkarması tarzındadır. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 114.; Karaman’ın ifadelerine benzer ifadeler için bkz. Dihlevî, *Hüccetullah*, c. I., s. 282.

<sup>176</sup> Taklîd: “Benzetme, kuşatma, bir şeyin sahtesini yapma, gerdanlık takma, atama, bir zata uymak için bir delil olmadığı ile (halde) ona uyma ve intisap etme,” demektir. Erdoğan, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 540.; Taklîd: “Şer’î hükümleri muayyen bir imamdan almak ve onun fetvâlarına dinin nassları imiş gibi uymak gerekliliğini duymaktır.” Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 320.; Hayrettin Karaman’a göre ise taklîd kelimesinin lügat manası: “Kılıç takmak, bir kimsenin omzuna kılıcın askısını yerleştirmek”tir. Fıkıh usûlünde: “Delilsiz olarak bir sözü kabul etmektir” veya “Sözü, şer’î delillerden birisi olmayan bir kimsenin sözüyle mezkûr delillerden birisine dayanmaksızın amel eylemektir.” Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 203.; E. Said Kaya’ya göre ise bir fıkıh usûlü terimi olarak taklîd: “Bir âlimin içtihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade eder.” E. Said Kaya, “Taklîd”, *DİA*, c. 39, s. 461.

<sup>177</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İctihad), *S. M.*, c. III, S.:74, s. 342.

bir ölçü vazifesi görmüştür. Böylelikle meydana getirilen fikhî meseleler ile menkûl olanlar karıştırılarak birçok fıkıh kitabı yazıldı. Bu kitaplar sonradan gelen nesiller için âdetâ nass gibi telakki edildi, ezberlendi, öğretildi, tahlîl edildi ve bunların îmaları, iktizâları bulundu. Bu meşguliyet bütün tahsil günlerini kapsadı. Âsâr ve sünen nazar ve itibardan düşmek üzere idi. Bütün bunlar taklîde doğru bir gidişin olduğunu gösteriyordu.<sup>178</sup>

Tahrîc devri, karanlık taklît devirlerinin ilk safhasıdır. Bu tabakada içtihadın bir zerresine değil, bir izine, bir emaresine bile rastlamak mümkün değildir. “El-mütûn ke’n-nusûs” büyük bir ilke, büyük bir prensip olarak kabul edilerek metin, nass makamına geçti. Tercih ve temyiz devri ise fıkıh ilmi tarihinde pek az parlaklığı olan iki siyah levhadır. Bundan sonraki devir ise mutlak karanlık devridir ve ilim için, fıkıh için bir fetret devri başlamış demektir. Yani, fıkıh ilminde terakki durmuş, artık hazırı tüketme, hattâ gerileme başlamıştır.<sup>179</sup>

Yazarın, “Mutlak karanlık devri” ifadesi bizde her ne kadar fıkıh ilminin terakkisi açısından ümitsizliği salık veren bir ifade olsa da, “fetret devri” ifadesi bu ilmin terakkisinin geçici bir süre ile durduğunu, fakat sonraki zamanlarda tekrar bir terakkinin yaşanabileceğini düşündürmektedir. Çünkü yazara göre bu devirlerde birçok fıkıh kitabı meydana getirilmiştir. Bu fıkıh kitapları incelendiğinde hepsinin aynı kıymette olmadığı görülür. Müteahhir eserler, mütekaddim eserleri taklît ederek yazılmışlardır. Dolayısıyla, mütekaddim eserler müteahhir eserlere nazaran ilmî ve fikhî kıymet itibarıyla daha öndedirler. “Mesâilde içtihad” devrinde yazılan bir eserin, meselâ İmam Muhammed tarafından yazılan bir eser ile rekâbet edebileceği söylenemez. Fakat mesele, müteahhirîn âlimler tarafından böyle algılanmıyordu. “Taklît fikri,”<sup>180</sup> fikhî feyizleri o kadar darlaştırıyor, o kadar azaltıyordu ki âsâr ve sünene ve selefîn rızasına en uzak fıkıh kitapları tedâvül mevkiinde kabul görüyor, bu hal de taklîdin bütün manasıyla teessüs ve istikrarına yardım ediyordu. Böylelikle, daha

---

<sup>178</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 74, s. 342.; Karaman, ilmî zaafın taklîdi, taklîdin taassubu, taassubun tefrikayı ve fikir hürriyetine karşı müsamahasızlığı doğurması gibi sebeplerin hem birbinini takviye ettiğini ve birbirini doğurduğunu hem de hepsinin birden içtihad hareketine sebep olduğunu ifade etmektedir. Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, s. 167.

<sup>179</sup> Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. III, S. 74, s. 343.

<sup>180</sup> Şah Veliyullah’a göre taklît fikrinin belli başlı sebepleri şunlardır:1-Fukahânın birbiriyle sürekli tartışması, 2-Kadınların çoğunun zalim olup güvenilirliklerini kaybetmeleri, 3-İnsanların başlarına geçen kimselerin cahil olmaları ve insanların ne hadîsten ne de tahrîçten anlayan cahil kimselerden fetvâ istemek durumunda kalmalarıdır. Dihlevî, *Hüccetullah*, c. I., s. 285.

önce de ifade edildiği gibi, bir alaca karanlık devri olan taklit ve cehâlet devri başlıyordu. Bu devirde taklit fikri o kadar yerleşmiş ve o kadar kuvvetlenmişti ki yazarın ifadesi ile “artık bunun aleyhinde bir söz söylemek câiz değildi. Çünkü ulemâ buna kani idi, buna iman etmişlerdi.”

Halim Sabit, “taklît devri” diye nitelendirdiği devirden sonraki zamanlarda yaşayan âlimleri, kendi zamanında yaşayan âlimler de dâhil olmak üzere yeri geldikçe eleştirmektedir. Bunu da hakikati ifade etmek ve bu ifadeyi söylemekten çekinmemek, olarak görmektedir.

Müellifimize göre, bu devirde yaşayan âlimler içtihadattan pek uzak idiler ve ortalıkta onların ruhunu, fikirlerini okşayacak hiçbir eser yok idi. Kur’ân, âsâr ve sünen sadece sevap kazanmak ve ibâdet için okunuyordu. Onlar manasız sözler kabilinden olarak kabul ediliyordu. Tedâvülde olan kitaplardan birçoğu ise yazarın ifadesi ile “sağı solu fark edemeyen mukallitler tarafından cem’ ve tertip edilmiş, kiyl ü kalden ibaret bir şeyler idi.” Sönmüş fikirleri aydınlatacak teşvik edici, harekete geçirici ve gayrete sevk edici bir kimse görüleliyordu. Ulemada görülen bu sönüklük, bu atalet hükümdarların, emirlerin menfaatine olduğundan onları hiç rahatsız etmiyordu. Dolayısıyla ulema, hükümdarlar tarafından uyarılmaya maruz kalmıyordu. Ulema ve fukahâ Hz. Peygamber’in mirasçuları, hükümdarlar ve emirler ise Rasûl’ün nâibleri olarak geçinip gidiyorlardı. Artık, eskiden olduğu gibi yalan yanlış bahanelerle çeşitli işkencelere tâbi tutulan, merhametsiz cellâtların elinde azap gören ulema ve fukahâ artık rahata ermişti. Hükümdarlarla ulema barışmış ve böylece bir istirahat devri başlamıştı. Bu rahatlığı ihlal etmeye kim cüret edebilirdi ki? İslâm âleminin sultanları ve emirleri, ulemâsı bu yüzyıldan sonra nokta-i nazarlarını kaybetmişler, fakat şahsî menfaatlerde birleşmişlerdi. İslâmiyet ise yazarın ifadesi ile “merkezden ayrılmış bir seyyare gibi nokta-i meçhule doğru yuvarlanıyordu.” Bu arada başkaları duruşlarını, gerçekleştirmek istedikleri amaçlarını belirleyerek, olağanüstü bir acelecilikle ilerleyerek her dakika, her saniye bizi fersah fersah geçiyorlardı. Bu hal böyle devam ediyor, fakat biz meseleyi hakkıyla anlayamıyorduk.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> Halim Sabit, “İçtihad Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), *S. M.*, c. III, S. 77, ss. 391-392.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, yazar yeri geldikçe dördüncü yüzyıldan sonra yaşayan ulemayı, fukahâyı eleştirmekte;<sup>182</sup> geçmişe özlem duymakta, selefi övdükçe övmektedir. Bir zamanlar müslüman idarecilerin, varacakları hedefi belirleyen, kuvvetli imanları olan müçtehid âlim ve fakîhlerin desteğini alarak küre-i arzın en uzak köşelerine kadar ulaştıklarını, fakat sonraki zamanlarda gelen iyi hasletlerden mahrum idarecilerin azim ve sebat sahibi ulemanın ve fukahânın karşısında yer aldıklarını, en şefkatsiz cellâtları onlar için görevlendirdiklerini, fakat o azimperver insanların, son demlerine kadar davalarında, mücadelelerinde sebat ettiklerini ifade etmektedir.

Fakat ulemanın kalplerinde var olan iman ve sebat zamanla o eski derinliğini, inceliğini tedricî olarak kaybetmeye başladı. Bu, mağlubiyete doğru giden üzüntü verici bir hal idi. Bir-iki asır sonra ulemâ ve fukahâ tamamen mağlup olmuştu. Bu mağlubiyet, taklît ile başlamış ve “içtihad kapısı kapalıdır” uğursuz cümlesinin insanların kalplerine düşmesi ile resmen ilan edilmiştir.

Dikkatli bir şekilde bakıldığında görülecektir ki “İslâmî terakki” ile “içtihad” birlikte doğar ve birlikte batarlar. Uğursuz olan “taklît” ile “İslâmî gerileme” arasında da bir ilişki vardır. Taklîdin başladığı zamandan itibaren İslâm âlemi için maddî-manevî bir uğursuzluk ve gerileme devri başlamıştır.

Bu devirde ulemanın ilmi ve fazîleti, onun kil ü kalden ibaret olan malumatının, daha doğrusu mahfuzatının çokluğu ile ölçülür olmuş, medreselerde görülen tahsil bu sözlerin ezberlenmesine hasır edilir olmuştur. Bu durum nesilden nesile devam ettikçe âlimlerde bir uyuşukluk görülmüş, kendine güven hissi zerre kadar olmamıştır. Bir müslümanın, bir insanın kalbi, ruhu mesabesinde olan bağımsızlık fikri zamanla sönmeye yüz tutmuş, ulema hüsrana uğrayarak zulmete dâhil olmuştur. Artık, ulemanın hayvanî kuvvetinden başka bir kuvveti, bir nüfuzu kalmamış, nihayet onlar âvâm zümresine iltihak edip gitmişlerdir. Bu durum, müslümanların tedricî olarak,

---

<sup>182</sup> Halim Sabit, Osmanlı ulemâsını eleştirme babında Arnavutluk’u örnek olarak vermektedir. Arnavutluğun Müslüman olmasında ulemânın hiçbir hizmetinin olmadığını, Arnavutların İslâmiyet ile kuvvetli denilebilecek irtibatlarının Müslüman Türklük âlemine komşu olan kısmı ile bir dereceye kadar görenek ile oluştuğunu ifade etmektedir. Yazar Irak taraflarında bulunan kabile ve aşiretlerin İslâmiyet ile olan az ilgilerinden, Anadolu içlerinde hüküm süren cehaletten, İstanbul, İzmir, Selanik vb. yerlerde ecnebiliğin galebesi ile kavmimize mahsus o safvetin kaybolmasından da ulemayı sorumlu tutmakta ve tahsil erbabının özelliklerini şöyle sıralamaktadır: 1-Kitap esareti, 2-Dindarane, âlimane bir gayenin yokluğu, 3-Faziletlerin şahıslara özgü kalması, 4-Lakaytlık. Halim Sabit, “İslah-ı Medâris Münâsebetiyle, S. M., c. V, S.: 124, ss. 324-336.

İslâmiyet'in feyzinden tamamen uzak kalmalarına ve onun nurunun kaynakları ile ona inananların arasının açılmasına sebep olmuştur.<sup>183</sup>

Yukarıdaki paragrafta zikredilen hususlar, yazarın kendi ifadesi ile şöyle dile getirilmektedir: “Ulemânın bütün malumatı, daha doğrusu bütün mahfuzatı bir sürü kiyl ü kalden, dedikodulardan ibaret kalır. İlim, fazîlet kesret-i mahfuzat ile kil ü kal de iksar ile takdir olunmaya başlar. Medreselerde olan tahsil şu akvalin hıfzına hasr edilir. Gittikçe, fikirlerde olan nûr, ziya azalır. Bu hal, batnen ba'de batnin devam ettikçe efkâr-ı ulemâda bir uyuşukluk hâsıl olur. Bir insan, bir Müslüman için kalp, ruh mesabesinde olan istiklal fikri tamamen söner. Artık ulema, hâib ve hâsir olarak geceye dâhil olurlar. Artık, bunların kuvve-i hayvaniyelerinden maada bir kuvvetleri, bir nüfûzları kalmaz. Nihayet, zümre-i âvâma iltihak eder, giderler.”<sup>184</sup>

Hülâsa, bu taklit belası kolera gibi, veba gibi ortalığa çökmüş ve ulemânın zihnini, fikirlerini mahvetmiş, zehirlemiştir. Böylece ilim ortadan kalkmış ve İslâmiyet de korumasız kalmıştır. Allah Rasûlü bir uyarı olmak üzere şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah ilmi (verdikten sonra) insanların (kalbinden) zorla söküp almaz. Fakat ilmi, ulemâyı kabzetmek sûretiyle alır. Ulema kabzedilir. Öyle ki tek bir âlim kalmaz. Halk da cahilleri kendine reis yapar. Bunlara meseleler sorulur. Onlar da ilme dayanmaksızın (kendi re'yları ile) fetvâ verirler. Böylece, hem kendilerini hem de başkalarını dalâlete atarlar,”<sup>185</sup> buyurmuştur.

Yazara göre, bu hadîs-i şerifte haber verilen durum aynen vuku bulmuştur. İslâmiyet o zebûn, yani aptal, ahmak mukallitlerin elinde kalmıştır. Bu mukallitler İslâmiyet'i ilerlemenin önünde bir engel olarak görmüşler, zillet ve meskenetleri içinde boğulmuş olan tüm kuvvetlerini onun yüceliğini örtmek için sarf etmişler, onun hikmetini kapalılık, anlaşılmazlık köşesine atmışlar, onun ilmini kil ü kal ile sınırlamak, hukuk kâidelerini zâlim göstermek istemişlerdir. Bu mukallitler İslâmiyet'in âciz, şerîatının sınırlı olduğunu söylemenin güya bir iyilik, bir takvâ alameti sayılırmış gibi bu hallerinde ısrar ediyorlar. İslâmiyet'in, insanlığın fikirlerini sınırlayarak onun gelişmesine mani oluyormuş gibi göstermeyi istiyorlar. Bunların sözleri, özleri, eserleri hep bu üzüntü verici hale delâlet ediyor. İşte, bu gafiller zümresi “cehâletın başları”dır. Cehâlet bu kimseleri azdırmış, bunlar da halkı azdırmışlardır.

<sup>183</sup> Halim Sabit, “İçtihâda Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihâd), *S. M.*, c. III, S.: 77, s. 392.

<sup>184</sup> Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. III, S.: 77, s. 392.

<sup>185</sup> *Buhâri*, İlim 34, *İ'tisam* 7; *Müslim*, İlim 13; *Tirmizi*, İlim 5.

Taklit belası bizi, maneviyatımızı o kadar ezmiş, o kadar ezmiştir ki ne dinimizin ne de milletimizin buna tahammülü kalmıştır.<sup>186</sup>

Halim Sabit'in "kiyl ü kal" diye ifade ettiği sözlerin, böyle bir tabir ile ifade edilmesi; ona göre, bu sözlerin çoğunun kimin tarafından söylendiğinin ve senedinin malum olmaması, birçoklarının da gayr-i meşrû' (sağlam bir delile dayanmaksızın) bir sûrette istihrac edilmesinden dolayıdır. Daha doğrusu, bu kiyl ve kallerin hepsinin belki ancak yüzüncü vasıta ile şer'î bir senede dayanmasındandır. Bugün tedâvül mevkiinde olan, özellikle müçtehitlere dayanan pek az fıkıh kitabı vardır. Bu kiyl ve kali ibadetlerimizde ve muamelatımızda ilke edinmek, bir mukallidin diğer bir mukallidi taklit etmesinden başka bir şey değildir.<sup>187</sup>

Taklit devri<sup>188</sup> başladıktan sonra milletimizde tefrika başlamış, İslâm askerleri nereye giderse yenilmiştir. Çünkü idarecilerin ve halkın manevî kuvveti sönmüştü. İdarî işlerde önceki zamanlara nazaran daha fazla yabancılar bulunmuş, İslâmiyet'in bakış açısı gittikçe tamamen kaybolmuştu. Cengiz (ö. 1227) ve Hülagü vâkiası ise bu hali açıkça ortaya çıkardı. Böylelikle, Müslümanlığın merkezinde bir kuvvetin kalmadığı anlaşıldı. İslâmiyet maddî ve manevî yönden izmihlale ve inkıraza uğrayarak, tab ve dermanı kesilerek düşmanın kucağına atıldı. Düşman ise az çok sağlam kalmış cihetleri ilaç diye sunduğu zehir ile uyuşturdu. Dolayısıyla, İslâm âlemi içeriden ve dışarıdan kemirildi. Bugün içinde bulunduğumuz hal ise içler acısıdır.

Yukarıda içtihad ve taklit ile ilgili ifade edilenler gösteriyor ki içtihad ile gelişme, ilerleme sağlanmış, taklit ile de duraklama ve gerileme olmuştur. Tarihte meydana gelen olaylarda tesadüfe yer yoktur. Meydana gelen olaylar gizli bir silsile teşkil eder ve birbirini etkiler.<sup>189</sup>

Yazara göre içtihad, hayata taalluk ettiği için önemlidir. Bundan dolayıdır ki içtihadın bir gün, bir saat bile ertelenmesi câiz değildir. Zaman geçirmeden ne gerekiyorsa yapmak lazımdır. Ulema suskun, fakat ne hazindir ki içtihad kapısı

---

<sup>186</sup> Halim Sabit, "İçtihad Dair" (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), *S. M.*, c. III, S.: 77, ss. 392-393; İbn Hazm'ın, taklîdin haram oluşu ile ilgili görüşleri için bkz. Dihlevî, *Hüccetü'llah*, c. I, s. 287.

<sup>187</sup> Halim Sabit, "agm" *S. M.*, c. III, S.: 77, s. 393.

<sup>188</sup> E. Said Kaya, İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan taklîd karşıtı anlayış ve hareketlerin asıl hedefinin âlim-mezheb ilişkisinin kazandığı içeriğe yönelik olup, bu konuda ileri sürülen delillerin ağırlık noktasının öncekilerin düşünce ve uygulamalarına şuursuzca teslim olmayı ve başkalarına körü körüne uymayı mahkûm eden âyetlerin oluşturduğunu ifade etmektedir. E. Said Kaya, "Taklîd", *DİA*, c. XXXIX, ss. 463-464.

<sup>189</sup> Halim Sabit, "agm", *S. M.*, c. III, S.: 77, s. 393.

kapalıdır! Yine de ulema için kolayını bulmuştur. Frenk hukukşinaslarına göre içtihad kapısı kapalı olmadığı için onlardan İslâm hukukunda vukufu olan birisinin davet edilerek içtihad ile alâkalı konuların düşünülmesinin ona havale edilmesi, işi kolaylaştıracaktır. Böylece, ulema tarafından câiz görülmeyen içtihadattan kurtulmak mümkün olacak ve bu hal tasvip edilecektir.

Konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünerek, Halim Sabit'in yukarıdaki paragrafta hülasasını sunmaya çalıştığımız fikirlerini kendi ifadeleri ile aktarmayı düşünüyoruz: “Düşünüyor ki bütün bu müşkilata rağmen meselenin kolay ciheti de var. Frenk hukukşinaslarınca bab-ı içtihad mesdud değildir. Binaenaleyh, onlardan fikh-ı İslâm'a dahi vukufu olan bir müçtehid davet olunup da içtihadta talluku olan cihetlerin düşünülmesi ona havale olunursa, iş kesb-i suhulet eder. Hele ulemâ-yi kiram hazeratı da câiz görülmeyen bir şeyi-ıçtihadı-irtikâptan kurtulurlardı. İşte böyle yapılmalı, deniliyor. Ne çare...İhtiyaca karşı gelinemez, yapılır; hem de pek tabii olarak... Ey “Bab-ı içtihad mesduddur,” diyen ulemâ-yi kiram! İşte, sizi böyle müşkil bir zahmetten kurtarırlarsa iyi edilmiş olur değil mi? Ne dersiniz?”<sup>190</sup>

Halim Sabit, bu ifadeleri ile ulemânın içtihad etmekten çok uzak, hazırı tüketme taraftarı olduğunu; fakat ihtiyaç, içtihad etmeyi gerektirdiği için, içtihad edilmesi gereken hususlar ile ilgili bir Frenk hukukçusunun çağrılarak konu ile ilgili olarak içtihadattâ bulunmasının kabul edildiğini ifade etmektedir ki bu sözler ulemânın içtihad ya da toplumun sorunlarını çözüme kavuşturma yönünde bir faaliyetinin olmadığı anlamını içermekle beraber, âdetâ ulemâ ile bir istihza da hissedilmektedir.

Halim Sabit'in “İçtihadâ Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), c. III, S.: 77, ss. 391-393'te bulunan yukarıda arz ettiğimiz makalesini delil getirerek Beyanü'l-Hak dergisi, Selanik Cemiyet-i İlmiyesi'ne ait olduğunu belirttiği kısa bir tenkit yazısını yayımlayarak İslâm uleması hakkında Halim Sabit'in yaptığı eleştirilere cevap vermekte, onun içtihadâ dair yazdıklarının vakıya uygun olmadığı, ulemanın layık olmadığı ifadeler kullandığı ifade edilmektedir. Buna mukabil verilen örneğe göre, İran İslâm hükümeti içtihad faaliyetini yürüttüğü, bununla beraber (Osmanlı Devleti) bizimle hemhal olduğuna göre bu iddia doğru değildir. Bu tenkit, Halim Sabit'i “ıçtihad müverrici” görünmekle vasıflandırmakta, aslında ulemadan içtihadı

---

<sup>190</sup> Halim Sabit, “İçtihadâ Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İçtihad), S. M., c. III, S.: 77, s. 393.

inkâr eden hiç kimsenin bulunmadığını ve içtihad için gerekli şartların da düşünülmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>191</sup>

Bu metnin altındaki Beyanü'l-Hak başlığından sonra, içtihad faaliyetinin terk edilmesinin sebebinin, o kapının kapalı olmasından kaynaklanmayıp şeriatı anlayıp kavrayan kimselerin olmayışından dolayı olduğu, dolayısıyla içtihad kapısının kapalılığı ile ilgili feryadın lüzumsuzluğu vurgulanmaktadır. Buna mukabil, istisnasız hiç birimizin kütüphaneleri dolduran fıkıh eserlerimizi gereği gibi okuyamadığımız ve gerekli bilgilere sahip olamadığımız halde içtihad noktasına yükselmeyi istememiz yadırganmaktadır. Bu yazıda, o dönemde yayınlanmakta olan otuz ciltlik Serahsi'nin Mabsût adlı kitabında bulunan ilim hazinesinin içeriğine ve bu gibi fıkıh eserlerinde bulunan geniş bilgilere henüz mukallid derecesinde bile ulaşmadan nasıl bir muhakeme ile kendimizde içtihad gücünü ve ihtiyacını hissettiğimiz garipsenmektedir. Hasılı, bizim öncelikle yapacağımız içtihad, ilmî eksikliklerimizi tamamlamak için içtihad etmek, yani okumaya çalışmak gerektiği belirtilmektedir.<sup>192</sup>

Halim Sabit, yukarıdaki ifadelere cevap mahiyetinde kaleme aldığı yazısında, şimdi ya da şimdiye kadar ulema hakkında olan fikirlerinin bir delile dayanmadan, vicdanının sesinin hilafında bir kelime olsun sarf etmemeye çalıştığını ifade etmektedir. Müellifimize göre, İslamiyet'in önceki ilerleme döneminden sonra maddî ve manevî olarak geri kalmasının sebepleri arasında siyasî yenilgiler yanında ulemanın ilmî seviyesindeki düşüş de bulunmaktadır. Yazar, umumu alâkadar eden fenalıkları gizlemeye hiç kimsenin zerre kadar hakkının olmadığını, çünkü bir hastalık bilinip teşhis edilmedikçe tedavi olunamayacağını, dolayısıyla kendisinin ulemayı eleştirebileceğini; hakikati, umumun ve İslamiyet'in menfaatini muhafaza ve müdafaya var gücüyle çalışacağını, birkaç kişinin bu çalışmadan canlarının sıkılmış olmasına zerre kadar önem vermeyeceğini, bütün âlem razı olsun diye hakikatin zerre kadarının fedasını arzu etmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>193</sup>

Halim Sabit'in hicrî dördüncü asırdan sonra içtihad ile ilgili fikirlerini burada noktalarak bazı hukukçuların bu konudaki fikirlerini sunmak istiyoruz:

---

<sup>191</sup> "Tenkîd: Selanik Cemiyet-i İlmiyesinden Vârid Olmuştur", *BH*, II/52, (9 Rabiülevvel 1328/8-Mart 1326), s. 1087.

<sup>192</sup> "Beyânülhak", *BH*, II/52, ss. 1087-1088.

<sup>193</sup> Halim Sabit, "İçtihad Makalelerine Dâir Beyânü'l-Hak Risâle-i Muhteremesine Gönderilen Tenkide Cevap", *S. M.*, c. IV, S.: 81 (12 Rabiülevvel 1327/21 Mart 1325/3 Nisân 1909), ss. 50-51.



Muhammed Hudaî, Hülagu Han (ö. 1265)'ın Bağdat'ı istila etmesinden (h. 657) bugüne kadar devam eden devri "Sırf Taklit" devri olarak görmektedir. Hudaî'ye göre, bu devirde içtihad hizmeti durduğu için içtihad ile ilgili yazılacak bir şey bulmak ve daha önceki devirlerle kıyaslamak kolay değildir. Hicrî 7. Asrın ortalarından 10. Asrın başlarına kadar geçen zaman içerisinde içtihad mertebesine ulaşan yüksek fıkıhçılar yetişmiştir. Fakat bu fıkıhçılar, önceki imamların içtihatları karşısında duraklayarak içtihad etmişlerdir. Hicrî 10. asrın başlarından bugüne kadar geçen süre içerisinde ise hiçbir fıkıhçı içtihad etmediği gibi müçtehid imamların farklı rivayetleri arasında tercih yapmanın dahi caiz olmadığı, bunun zamanının kapandığı ilan edilmiş, bu sürede yetişen âlimler ile "Mütakaddimîn" dediğimiz âlimlerin kitapları arasında irtibat kesilmiş ve herkes bu süre zarfında, yazılagelen kitaplara müracaat etmekle yetinmiştir. Bu devir, ilim sahasında, özellikle dinî ilimler alanında bir gerileme devridir. Gerilemenin, 1-Farklı yerlerde oturan İslâm âlimleri arasında bulunması gereken irtibatın kesilmesi, 2-İmamların eserleri ile aramızdaki ilişkinin kesilmesi, gibi iki nedeni vardır. Hudaî, bu süreci "kapkaranlık bir zaman" olarak nitelemektedir. Muhammed Hudaî, tahrîc ile en çok uğraşanların Hanefî âlimler olduğunu ifade etmektedir.<sup>194</sup>

Hudaî, hicrî 4. asrın başlangıcı ile Abbasî devletinin yıkılışı olan miladî 1250 tarihleri arası dönemin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: 1-Bu devirde mezhepler yerleşmiş, âlimleri tarafından desteklenmiş, münazara ve ilmî mücadeleler yaygınlaşmıştır. 2-İslâm âlemi siyasî yönden çeşitli parçalara ayrılmış, aralarındaki bağlar kopmuştur. 3-İslâm âlemi ilim yönünden ilerlemiş, özellikle doğuda Selçuklular devrinde ve Mısır'da Fatımîler devrinde seçkin ve büyük âlimler ve eşsiz mütefekkirler çıkmıştır. 3-Teşrî'de bağımsızlık ruhu zaafa uğramış ve bunun yerine, "şer'î hükümleri muayyen bir imamdanda almak ve onun fetvâlarına dinin nassları imiş gibi uymak gerekliliğini duymak," demek olan taklit ruhu yerleşmiştir. Böylece, mezheb taassubu başlamıştır.<sup>195</sup>

Konuya, Hayreddin Karaman'ın bu mesele ile ilgili fikirleri ile devam edecek olursak; O, taklît ve tâbilik ruhunu doğuran sebepleri, içtihad terbiye ve kültürünün değişip zayıflaması, hazır hükümlerin çoğalması, mezheb taassubu, kaza müessesesinde

<sup>194</sup> Hudaî, *İslâm Hukuk Tarihi*, ss. 353-356.

<sup>195</sup> Hudaî, *age*, ss. 317-338.

görevlendirilen kadıların bir mezhebe mensup olmasının istenmesi, medrese vakıfları ve tedris şartlarına bağlı menfaatler, siyasî baskı, değişen ve bozulan ahlâk, olarak sıralamaktadır.<sup>196</sup>

Karaman'a göre: "İlmî gücü olanların başkalarını taklit etmeleri, Allah ve Rasûl'üne başkalarının yorum ve anlayışlarına göre itaat etmeleri câiz değildir. Gücü bulunmayanlar için taklidi câiz görenler de bunu zarurete bağlamışlardır. "Zaruret kendi miktarını aşmamalıdır", kâidesine göre fertler, taklit içinde rehavetli bir ömür geçirmek yerine, buldukları imkân ölçüsünde dinin ana kaynaklarına yönelmek, azar azar da olsa taklidî Müslümanlıklarını ittiba ve içtihad mertebesine çıkarmakla mükelleftirler."<sup>197</sup>

Karaman, içtihad konusundaki en şiddetli münakaşa ve mücadelenin, içtihadın devamı ile mutlak taklidin cevazı üzerinde olduğunu<sup>198</sup> söylemekte, içtihadın aleyhinde ve lehinde olanların delillerini sunmaktadır. İchtihadın aleyhinde olanların delilleri: 1- Âlim kimselerin vefat etmesi ile cahil kimselerin bilmedikleri halde fetvâ vermesi, böylelikle hem kendisinin sapması hem de halkı saptırması ile ilgili hadîs, 2-İchtihadın ehil olmayan ve kötü niyet sahibi kimseler tarafından kötüye kullanıma ihtimali, 3- İchtihad ehliyetini kazanmanın zorluğu ya da imkânsızlığı, 4-İmamların her şeyi hallettiği ve içtihadı ihtiyaç bulunmadığı anlayışı. 5-Büyük âlimlerin içtihad iddiası ile ortaya çıkmamış olmaları ve bunun, içtihadın sona erdiği hususunda sükuî bir icmâ olması. İchtihadın lehinde olanların delilleri ise şunlardır: İchtihadın aleyhinde olanlar konu işle ilgili bir hadîsi delil olarak sunmaktadırlar. Zikredilen bu hadîs, içtihadın sona erdiğine delil olarak sunulamaz. Çünkü bu hadîste sözü edilen, kıyamet alametlerinden biridir ve ne zaman gerçekleşeceği belli değildir. Ayrıca bu hadîs, ilim kalkacak diye kıyameti beklemek için değil, cehaleti yenmek, fetvâ ehliyetinin cahillerin eline düşmesini önlemek maksadı ile daima çalışmak ve müctehid derecesinde ilim adamı yetiştirmeye teşvik için söylenmiştir. 2-İchtihadın durması, müctehitlerin yetişmemesi, içtihadın kötüye kullanılması ihtimalinin çok üstünde bir mepsedettir. Ayrıca, hiçbir müctehid, içtihad kapısı ve onun kapanmasından bahsetmemiştir. 3-İchtihad ehliyetini

<sup>196</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İchtihad*, ss. 167-172.

<sup>197</sup> Karaman, "İslâm Dünyasında Yeni İchtihad Teşebbüsleri", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, ss. 720-721.

<sup>198</sup> Karaman, *age*, s. 181.

kazanmanın çok zor ve imkânsız olduğu iddiasının ilmî temeli olmadığı gibi realiteye de aykırı bir iddiadan ibarettir. 4-İçtihâdı hem din hem de hayat zarurî kılmaktadır. Ayrıca, bütün müçtehitler tâbilerine ve talebelerine taklîdi yasaklamış ve onları içtihadâ teşvik etmişlerdir. 5-İmamların içtihad ehliyetini elde etmeleri ile bunu açıkça iddia etmeleri birbirinden farklıdır.<sup>199</sup>

Joseph Schacht ve Wael B. Hallaq'a atfen fikirlerini dile getiren Osman Taştan'a göre ise, Batıda Şafî'nin İslâm hukuku açısından önemi çok takdir edilmiştir ki ilim adamları içtihadın sistematik usûlünden bahsederken onu hukuk ilminin mimarı olarak anıp hukukta yükselişin zirvesinde görürken, hukukta taklit geleneğinin yerleşmesini, içtihad faaliyetlerindeki düşüşü de onun hukuk anlayışının veya mezhebinin yerleşmesinden itibaren aramışlardır. Hem Batı kökenli ve hem de İslâm dünyasından İslâm hukukunu inceleyen modern âlimler hicrî üçüncü yüz yılın sonlarından itibaren içtihad kapısının kapandığını ve artık sadece geçmişteki fakihleri taklit etme, onların görüşlerini şerhetme veya yorumlamaya cevaz verildiğini ifade etmektedirler.

Bu âlimlerin, taklidin sebepleri olarak gördükleri başlıca hususlar ise şunlardır: 1-Fukahânın, halkın güvenini kazanmak, dost ve arkadaşlardan gelebilecek tepkileri önlemek amacı ile kendilerinden önce mevcut olan fikhî görüşlere müracaat etme ihtiyacını hissetmeleri, 2-Mezheplerin otoritesi, 3-Ulemanın siyaset ile ilgilenmeleri, 4-Özgüven ve azmin kaybolması, 5-Servet peşinde koşma ve ilimle olan alâkanın zayıflaması, 6-İslâm toplumunun genişlemesi sonucunda siyasî çekişmelerin gündeme gelmesi ve bu durumun ilmî faaliyeti durma noktasına getirmesi<sup>200</sup>dir.

Hicrî üçüncü asırdan sonra taklit döneminin başladığı ile ilgili tespiti veya en azından iddiaya İslâm hukuku analisti Wael B. Hallaq dört temel üzerinde eleştiri getirmektedir. Hallaq'a göre hemen her dönemde içtihad yapabilecek düzeyde hukukçular var olmuş, hukukun teşekkül döneminden sonra Furû'-ı Fikhî'yi geliştirmek için içtihad faaliyeti devam etmiştir. Hicrî beş yüzüncü yıl dolaylarına kadar "İçtihad kapısının kapanışı" veya buna benzer bir tabire rastlanmamış; içtihad kapısının kapanışı veya müçtehitlerin fiilen yok oluşu konusundaki ihtilaf, hukukçuların içtihadın sona erdiği ile ilgili bir antlaşmaya varmalarını önlemiştir.

<sup>199</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihad*, ss. 185-189.

<sup>200</sup> Osman Taştan, "İçtihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *İslâmiyat*, c. 1, S. 3, ss.73-78.

O. Taştan'a göre W. B. Hallaq, İslâmî düşüncenin ilk üç asrı boyunca hukukî düşüncenin en yüksek ve nihaî düzeye ulaştığı konusundaki genel kanaatin doğru olmadığını, teknik anlamda hukukî düşüncenin kemale ermesinin bu yüz yıllardan sonra olduğunu ve özellikle 5/11. ve 6/12. yüz yıllara tekabül ettiğini ifade etmektedir. Hallaq, içtihad kapısının kapanması meselesinin hukuk değil de Kelam kaynaklı bir mesele olduğunu, oradan hukuka sıçradığını söylemektedir. Ancak O, Ortaçağ Furû'-ı Fıkıh eserlerine bakıldığında hukukun pratikte gelişimini sürdürdüğünü ve müçtehitlerin var olup olmadığının teorik düzeyde kaldığını ifade etmektedir.

Hallaq, İslâm hukuku üzerinde ciddi bir şekilde çalışan ve bu alanda otorite olduğunu kanıtlayan, hicrî dördüncü yüzyılın başlarından itibaren içtihadın durduğu iddiasında bulunan Joseph Schacht'ı ve aynı düşüncede olan diğer ilim adamlarını eleştiriye tâbi tutmuştur.

O. Taştan'a göre, muhtemelen Schacht ilk iki asırdaki tırmanışı müteakip asırlarda aynı biçimde göremeyince hukukun durağan bir döneme girdiği neticesine varmıştır. Halbuki özellikle hicrî beşinci yüzyılda, hukukun bir sistem olarak Endülüs'ten Orta Asya'ya İslâm âlemi sathında farklı mezhepler çerçevesinde savunulması bir literatür patlamasına yol açmıştır. Ebû Yusuf (ö. 798) ve Şeybani (ö. 805) zamanında Hanefî mezhebinde Usûl-i Fıkıh sistematik ve tedvîn edilmiş bir ilim olarak henüz ortaya çıkmamış ve teknik anlamda terminolojisi başlı başına bir ilim disiplini halini almamışken Serahsi (ö. 1090), Şeybani'den sonraki üç asrın birikimine sahip olarak Hanefî mezhebi fikhini sistematize edip müdafaa etmiştir. Dolayısıyla, Şeybani'nin eserlerindeki üslup ve muhteva ile Serahsi'nin eserlerindeki üslup ve muhteva arasında bir fark görmemek mümkün değildir.

O. Taştan'a göre Hallaq, dördüncü/onuncu yüz yılın son otuz veya kırk yılında yeni ekollerin ya da herhangi bir ayrılıkçı ekolün kurulmasının illegal olduğu hususunda gizli(ifade edilmeyen) bir icma olduğunu, dolayısıyla beşinci/on birinci yüz yıldan itibaren bütün hukukçuların resmen şu veya bu ekole tâbi olduklarını ve yeni sorunlar karşısında çözümler üretme eyleminin süresiz olarak devam ettiği halde, bir tek örnekte bile herhangi bir hukukçu kendisine ait bir ekol kurma teşebbüsünde bulunmadığını ifade etmektedir.

Osman Taştan'a göre Hallaq'ın karşı çıktığı ve içtihadın üçüncü/dokuzuncu yüz yılın sonu veya dördüncü/onuncu yüz yılın başlarında içtihadın durduğunu ifade eden

âlimlerin referansta bulunduğu Taberî (ö. 922) döneminde İslâm hukunda önemli bir değişim olmuştur. Bu, her iki muhalif yorumun ortak noktasıdır. Bu söz konusu dönemdeki değişimin müşâhadesi ve yorumlanması konusunda ihtilaf vardır. “Hallaq’a göre bu, hukukta Sünnî bir çerçevenin ortaya çıkması, kabul görmesi ve onaylanmasıdır. Dolayısıyla bu, hukukun sonu değil, bilakis sonraki dönemlerde de devam edecek olan içtihadın meşru çerçevesinin tespitidir. Schacht ve diğer âlimlere göre ise bu değişim, hukukun durmasına yol açan, içtihadı daha önceki içtihadların çerçevesinde tutsaklaştıran ve hatta yeni içtihadları teoride olmasa bile fiilen ve süresiz olarak önleyen bir ilimdir.”

O. Taştan’a göre asıl sorun içtihadın durması ve taklîdin yüzyıllarca yerleşmesi veya hukukun yüz yıllarca donması sorunundan çok, içtihad ve taklit konusundaki söylemin tarihte nasıl doğduğu, muhtevasını hangi sosyo-politik dengelerden aldığı ve hukuksal içerikten ziyade ne zaman, hangi ideolojik içerikle işlevselleştirildiği sorunudur.<sup>201</sup>

İsmail Kara ise bu konuda bir değerlendirme yapmakta, fikhin tarihi, gelişmesi ve duraklamasının nerede ise tamamen içtihadın olup olmaması ve mezheb taassubunun ya da mezhebe bağlılığın varlığı yokluğu meselesi etrafında inşa edilmiş, diğer unsurlar ve gelişmelerin ancak bu hâkim unsura göre kendilerine yer bulabilmiş olduğunu düşünmenin ve böylesi bir tahlil biçiminin en önemli usûl probleminin, büyük ölçüde hâdisenin ne olduğu üzerinden değil de ne olması gerektiği önceliğinden yürütüldüğünü ifade etmektedir.<sup>202</sup>

E. Said Kaya, modern dönemde fikha dair araştırmalara hâkim olan ve Târîhu’t-teşrî’l-İslâmî literatüründe ifadesini bulan tarih tasavvuruna göre, yaklaşık hicrî üçüncü asrın sonundan itibaren mezheb tassubunun, münazara ve cedelin giderek yaygınlaştığı taklit devrinin başladığını, Moğol istilası ile hız kazanan bu sürecin “ihyâ hareketleri”ne kadar devam ettiğini ifade etmektedir. E. Said Kaya’ya göre bu tarih tasavvurunun kökenleri, modernleşme sürecinin hemen öncesinde ortaya çıkan Vehhabîlik, Dehlevîlik, Şevkanîlik ve Senusîlik gibi ihyâ hareketlerine uzanmaktadır. İhyâ hareketlerinin meydana getirdiği tartışma ortamının henüz sona ermediği bir zamanda modernizm İslâm dünyasına girmiş, İslâmcı modernizm kendi görüş ve

<sup>201</sup> Taştan, “İçtihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, c. 1, S. 3, ss. 78-91.

<sup>202</sup> Kara, “Unuttuklarını Hatırla!”, *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, c. XV., S.: 28, s. 49.

tekliflerini meydana getirirken İslâmî ilimlerin tarihî gelişim çizgilerini eleştirmek için bu hareketlerin iddia ve kanaatlerini kullanmıştır. Bu anlayışta, mezheb olumsuz sıfat ile nitelense de mezheb birikimi inkâr edilmemiştir. Modernleşme, öncelikle mezheb içi fikhî istidlali zayıflatmış ve kısa bir süre sonra da yok etmiştir. Yazılan fikhî eserlerin, mensubu bulunmayan mezheb imamlarından kalan bazı eserler ile hicrî ilk iki asırda yazılmış bazı metinler dışında mezhebin ürünü olmayan fıkıh literatürünün bulunmadığı düşünüldüğünde, mezheb geleneği dışında alternatif bir fıkıh geleneğinin bulunmadığı söylenebilir.

E. Said Kaya'ya göre İslâmcılık anlayışı, mağlubiyetlerden İslâm medeniyetinin temel gelişim çizgisini sorumlu tutmuş ve İslâm'a dair modern "asrın idrakine" uygun bilgi üretme fikrinden hareketle Maslahat mefhumunu öne çıkarmış ve diğer delilleri ikinci plana atmıştır.<sup>203</sup>

Hâsılı E. Said Kaya, yukarıda sözünü ettiğimiz tarih tasavvurunu şöyle nitelemekte ve eleştirmektedir: "Teoriden ziyade ideoloji olarak nitelenebilecek derecede indirgemeci ve hatalarla malül (yukarıda bahsettiğimiz) söz konusu tarih tasavvurunun kötülediği zaman dilimi, fikhın müstakil bir ilmî disiplin sıfatıyla var olduğu dönem, tervec ettiği dönem de bu sahanın henüz ilim olarak teşekkülünü tamamlamadığı zaman dilimidir. Zira diğer bütün ilimlerde olduğu gibi, fıkıh sahası ancak daha önce gerçekleştirilmiş fikhî faaliyetler üzerinde konuşarak, yani kendine bir mazi inşa ederek ilim haline gelebilir. Fıkıh ilmi için bu gelişme hicrî dördüncü asrın başında tamamlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, kötülünen devirler aslında fikhın İslâm medeniyetinde müstakil bir ilim olarak yaşadığı yaklaşık bin yıllık zaman dilimini kapsamaktadır.

Orijinalite mefhumunu, yalnızca nasslardan ve daha önce ifade edilmemiş bir hüküm çıkarmaya hasrettiği anlaşılan söz konusu tasavvur, hicrî üçüncü asırdan itibaren fikhî faaliyetlerdeki birçok gelişimi ve katkıyı görememektedir. "Aklın donması" ve "taklidin karanlığı" gibi mecazlarla tasvir edilen dönemler, toptancı bir anlayışla mahkûm edilmekte, yalnızca büyük katkılarda bulunan, değeri İslâm dünyası çapında kabul edilmiş ve mezheplerinin sıkı müntesibi olan Şatıbî gibi kişiler bu süreçten istisna edilmektedir. Tarihî sosyolojik gerçeklerle de bağdaşmayan bu

---

<sup>203</sup> E. Said Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, Düzenleme: Tahsin Görgün, Adnan Aslan, Seyfi Kenan, E. Said Kaya, TDV İSAM, İstanbul Temmuz 2007, ss. 155-157.

tasavvur, “donukluk ve taklid”in hâkim olduğu bir disiplinin var olma imkânı, siyasetten sanata kadar bütün toplumsal sahalarda bir “donukluk” olmadığı halde fıkhıta nasıl olabildiği ve fıkıh, toplum problemlerini nitelemek ve düzenlemek amacıyla bilgi üretimi kabiliyetini yitirdiyse niçin medeniyetin ona karşı alternatif disiplinler üretmediği gibi sorulara cevap verememektedir.”<sup>204</sup>

Şimdi de Halim Sabit’in bahsettiği şerh ve haşiye konusunda monografik bir çalışmanın sahibi olan İsmail Kara’nın bu konu ile ilgili düşüncelerini sunmak istiyoruz. Öncelikle, İ. Kara’nın şerh ve haşiye’yi nasıl tanımladığına bir göz atalım: 1-Şerh: “Metin etrafında yapılan her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini giderme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama çalışmalarının en genel ismidir.” 2-Şerh: “Tarihten bağımsız bir mananın kazandırılması gayesi ile metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesidir.” 3-Şerh: İbare ve terimlerin göz ardı edilmesi ile beraber müstakil manalarla ilişkide bulunma gücüdür.” Hâşiye ise: “Şerh mahiyetindeki müstakil eserlere denir.” Daha geniş çerçevede ifade edecek olursak şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lik, tasnif (derleme) gibi türler, konuları yazarları tarafından seçilerek araştırılmış, incelenmiş ve ortaya konulmuş eserlerin dışında kalan eserlerdir.

İsmail Kara’ya göre, şerh ve hâşiyelerin zayıf, verimsiz, vasıfsız birer te’lif türü olarak anlaşılmaya başlaması, giderek ağır tenkitlere konu edilmesi, “muteber kaynak metin” olmaktan uzaklaştırılması büyük ölçüde İslâm dünyasının kendine yeterlilik fikrini kaybetmesi ve güvensiz bir ortama düşmesi ile ilgilidir. Klasik felsefe Aristo ve Eflatun şerhleri üzerinde yürümüş, felsefe yazmak nerede ise şerh yazmak anlamına gelmiş ve bu gelenek bütün ortaçağ İslâm ve Batı dünyasında da güçlenerek devam etmiştir. Türkiye’de medreseler ortadan kalkıncaya kadar şerh ve hâşiyeler ilim talebeleri ve öğrenciler tarafından zevkle, önemsenererek okunmuştur. “Hermenötik” başlığı altında anılan yöntemler sayesinde, bir yerde geleneksel ‘Şerh Usûlü’nün itibarının elde edildiği günümüzde İ. Kara’ya göre, “Bugün İlahiyat Fakülteleri ve Felsefe bölümleri başta olmak üzere Türk üniversitelerinde şerh ve hâşiye karşıtlığı

---

<sup>204</sup> E. Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, s. 157.

devam ederken, hermenötiğin itibarlı bir alan olarak ortalıkta olması herhalde ancak bir garabet olabilir.”

İ. Kara, şerh ve hâşiye yazmanın sadece meşru ve muteber bir ilmî-talimî faaliyet ve te’lif tarzı olmadığını, aynı zamanda ilim yolcusu olmanın bir gereği, hocatalebe münasebetlerinin tabiî, hatta zarurî bir uzantısı olduğunu; şerh ve hâşiyenin yeterince tanımadığımız bir alan ve bunların literatürünün (edebiyatının), aslında klasiklerin ayrılmaz bir parçası, hatta bazı bakımlardan ta kendisi olduğunu ifade etmektedir.

İ. Kara’ya göre, mesela Fahreddin Razi’yi İbn Sina olmadan anlamak ve tarihî bir bağlama oturtmak ne kadar zor ve imkânsızsa, İbn Sina (ö. 1037)’yî Râzî (ö. 925) ve Tûsî (ö. 1274) şerhleri olmadan kuşatmak ve yorumlamak da o ölçüde eksik ve yetersiz kalmaktadır. Şerh ve hâşiyeler, İslâm klasiklerini anlamak ve onların statülerini, zenginlik ve değerlerini tayin etmek için başvurulması zarurî olan unsurlardan birisidir. Bugün şerh taklit, tekrar, hatta sözü uzatma ve malumatfuruşluk seviyesinde başarısız, lüzumsuz bir çaba gibi görülmektedir. Halbu ki şerh, fıkıh meselelerini teşkil eden kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve tazammunlarının geliştirildiği ana literatürdür. Metnin problemlerini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarmış, bunun için onu teşvik etmiş, hatta zorlamıştır.

Hicrî sekizinci asrın ortalarından itibaren başlayıp on dördüncü asrın ortalarına, yani miladî 19. asrın sonuna kadar şerh ve hâşiye üzerinde durulmasının, bu geleneğin ilmî yetersizliği ile şahsî zaafarla, kültür ve medeniyetin tıkanması ile, gerileme ve çökme ile bir alakası yoktur. Aksine, bunun bilgi, kültür ve irfanın ancak bir miras ve zemin üzerinde inşa edilebileceğini, ancak bu yolla anlam kazanabileceğini ve nihayet başarısızlıkların, sıkıntıların, zaafaların bu nevî işler tutularak üstesinden gelenebileceğini derinden hisseden ve bunun gereklerini yapan bir zihniyetin kökleri ile ilgisi vardır. Şerh ve hâşiye geleneğinin neredeyse bütünüyle zayıf, iddiasız ve olumsuz bir alan haline gelişi yeni bir hâdisedir. Şerh ve hâşiye muhalefetini, şerh ve hâşiye konusunda derinliğine bilgi sahibi olmayan, bu eserleri kullanma zevkini tatmamış kişilerden gelmiş, sonraki zamanlarda İslâmî ilimlerle uğraşanları da kapsayacak şekilde kuşatmıştır. Şerh ve hâşiye edebiyatını ihmal etmek Türklerin İslâm tarihi



içindeki yerlerini ya da İslâm tarihine müdahalelerini ihmal etmek anlamına gelmektedir.<sup>205</sup>

Hülâsa Halim Sabit, içtihad tarihini anlatırken tabii olarak fıkıh ve fıkıh usûlü açısından meselelere bakmakta ve müçtehid imamların yaşadığı, içtihadta bulunduğu devirler olan selefın yaşadığı zamanları özlemlle, hasretle anmaktadır. Fakat taklidin başladığı, giderek yaygınlaştığı ve içtihad kapısının kapalı olduğunun dillendirildiği devirleri ise “karanlık devirler,” “maddî ve manevî mağlubiyetlerin yaşandığı, tarafsız olanlara rastlanılamaz olan devirler” vb. nitelemelerle ifade etmektedir. Yazar, mevcut durumdan şikâyet etmekte, sitemde bulunmakta ve fikhimizin şu bulunduğu haliyle içtimâî hayatımızı idare edemediğini, eksik olduğunu, lüzumu veçhile istihrac ve istinbatta bulunarak fikhın alanının genişletilmesi gerektiğini söyleyenlere aldırış eden kimsenin olmadığını, üstelik içtihad kapısının kapalı olduğunun söylendiğini, mevcut kitaplarda ve hâşiyelerde olan kiyl ü kallerin toplanmasının lüzumunun hatırlatıldığını ve böylelikle içtihadı gerek kalmayacağını ifade edildiğini söylemektedir. Müellifimize göre, hicrî dördüncü asırdan sonra şerîatta içtihad yerine mezhepde içtihad geçmiş, sonra tahrîc usûlü yaygınlaşmış, daha sonra da taklit anlayışı yerleşmiştir. Bu tabirleri umumileştirmek ve tüm mezheblere şamil kılmakta bir sakınca görülemez.

Halim Sabit’in içtihad ile ilgili bahsettiğimiz müelliflerin görüşlerine baktığımızda bazı farklı değerlendirmelere sahip olduklarını, fakat İslâmın ilk dönemlerinde içtihad faaliyetlerinin daha canlı olması, hicrî çüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başlarından itibaren bir mezhebe bağılı olma, taklit gibi anlayış tarzlarının yaygınlık kazanması ve fakihlerden hiçbirinin içtihadı gereksiz bulmadığı gibi gibi noktalarda genel olarak aynı düşünceye sahip olduklarını söylemek mümkün görünmektedir.

---

<sup>205</sup> Kara, “Unuttuklarını Hatırla!”, c. XV., S.: 28, ss. 1-67.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HALİM SABİT'İN İÇTİMÂÎ USÛL-İ FIKIH AKIMINDAKİ YERİ VE FURÛ' İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Daha önce de ifade edildiği gibi, bu bölüm üç ana başlık çerçevesinde ele alınmaktadır: İlk ana başlık çerçevesinde Halim Sabit'in "İçtimâî Usûl-i Fıkıh" ile ilgili görüşlerinden söz etmeden önce, Türkiye'de bu akımın temsilcisi sayılan Ziya Gökalp'ten, hattâ onun takip ettiği Emile Durkheim'den bahsedilmektedir. Sonra müellifimizin konu ile ilgili görüşlerinden ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "içtimâî usûl-i fıkıha yönelik eleştirilerinden ve önerilerinden söz edilmektedir. İkinci ana başlık çerçevesinde müellifimizin örf kavramı ile ilgili olduğunu düşündüğü ma'ruf, takvâ gibi kavramlar ve İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren teşrî' salahiyetinin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiği hususu zikredilmekte, "velâyet-i diniye" ve "velâyet-i hukukiye" bahisleri ele alınmaktadır. Üçüncü ana başlık çerçevesinde ise yazarın furû' konusundaki görüşleri incelenmektedir.

#### 1. İÇTİMÂÎ USÛL-İ FIKIH'A ETKİ EDEN DÜŞÜNÜRLER

"İçtimâî Usûl-i Fıkıh" fikri Türkiye'de ilk defa Ziya Gökalp tarafından ortaya atılmıştır. Bu akımın ana temsilcileri başta fıkıh ve fıkıh usûlüne sosyolojik açıdan yaklaşmak isteyen ve bu konuda "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", "Fıkıh ve İçtimâiyat", "Hüsün ve Kubuh", "Örf Nedir", "Kıymet Hükümleri ve Örf" gibi makaleleri ile Ziya Gökalp olmak üzere; "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", İcmâ", "Örf ve Ma'ruf" gibi makaleleri ile Gökalp'ı savunan İslâm Mecmuası'nın müdürü yazarımız Halim Sabit ve Konya mebûsu ve Dârulfünûn Hukuk Şubesi İdare ve Amme Hukuku muallimi, ayrıca "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?" başlıklı makalenin yazarı Mustafa Şeref'tir. Bu zevât, "içtimâî usûl-i fikhın daha çok örfe dayanan bir fıkıh usûlü olması gerektiğini söylemişler ve böylece İslâm hukukundan kaynaklanan, taklitten uzak, millî, çağdaş bir hukuk ve hukuk felsefesi oluşturmaya çalışmışlardır."<sup>206</sup> Şimdi, dinin özü ve başlangıcını tamamen sosyolojik şartlardan hareketle rasyonel olarak açıklamaya çalışan Durkheim'den söz etmek istiyoruz.

---

<sup>206</sup> Şener, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", ss. 237-247.

### 1.1. Emile Durkheim

Fransız sosyoloğu Durkheim ve onun etrafında toplanmış bulunan “Fransız sosyoloji ekolü,” dinin özü ve başlangıcını tamamen sosyal şartlardan hareketle rasyonel olarak açıklamak iddiasındadırlar. Durkheim sosyolojisinin esasını, temelini dinî inanç ve tasavvurların teşkil ettiği “kolektif şuur” oluşturmaktadır.

Durkheim, dinin içtimâîliği üzerinde ısrarla durmuş ve 1897’de yazdığı “İntihar” (le Suicide) adlı eserinde, Almanya’da intiharlarla ilgili yapılan istatistiklerden hareketle intiharlar ile dinî inançlar ve hayat arasındaki münâsebeti ortaya koymakta, Protestanların Katoliklerden daha çok intihar ettiğini; çünkü, Katolikliğin Protestanlıktan çok daha fazla toplumu ve onu oluşturan kişileri birbirine bağlayıp bütünleştirdiğini ifade ederek dine bağlılık ile intiharların azlık ve çokluğu arasında bir irtibat kurmaktadır.

Durkheim, “Din Hayatının İptidâî Şekilleri” (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adlı eserinde, gerçekte düşüncemizin muhtevası gibi sûretinin de içtimâî ve dolayısıyla dinî olduğunu; hukuk, iktisat, ahlâk, sanat vs. tüm sosyal müesseselerin kaynağının din olduğunu ifade etmektedir. Durkheim’e göre din, insanın kendisi ile dünya hakkında edindiği tasavvurların kaynağı olduğu gibi, felsefe de ilim de dinden doğmuştur. Din, kutsal şeylerden mürekkep bir sistemdir. Her dinde dinî bir cemaat vardır ve esastır.

Durkheim, dinin başlangıcının “toteme tapınma” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Sınırlı bir alanda görülmekte olan böylesine sınırlı bir vâkıyı bütün dinlerin ilk formu olarak görmek yanlış olmaktadır. İlkel insanların dinî anlayışlarını açıklamak üzere ortaya atılan bir hipotezden öteye gidemeyen Totemizmde ruhun ölmezliği, âhret ve hesaplaşma inançları mevcut görünmediğinden tenkit edilmiştir.<sup>207</sup>

Ünver Günay’ın ifadeleri ile “Esasen Durkheim, dinin toteme tapınma şeklinde başladığını, ancak onun kaynağını toplumun kolektif vicdanından aldığını iddia etmektedir. Buna göre, dinin özü olan “kutsal” kavramı insanların birlikte yaşamalarının, yani sosyal hayatın bir sonucudur. O halde, Durkheim’in anlayışına göre insanlar dine inanmak ve tapınmakla, aslında kendi kendilerine ve kendilerinin oluşturdukları topluma tapınmış olmaktadır.

---

<sup>207</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 137-141.

Dinin, toplumun bir yapı şartı olduğunu kabul etmekle birlikte, dinin özünü ve başlangıcını aklî olarak açıklamaya kalkışarak, onun özü olarak alınan kutsal sosyal menşeli kabul edip toplumun şuurundan doğduğunu öne sürmekle Durkheim, din gibi özünde insan ve toplumu aşan ve ilahî olan bir realiteyi insana ve topluma ircâ etmekle dinin süjesini ve objesini, tapan ile tapılanı, âbid ile ma'budu birbirine karıştırmakta ve hataya düşmektedir. Çünkü her toplumda sosyal hayatın, birlikte yaşamının izaha kâfi gelmediği bir “aşkın” yücelme ihtiyacı ve bir ilahî âleme yöneliş bulunmakta olup, din de özünü buradan almaktadır.”<sup>208</sup>

Yukarıdaki izahattan da anlaşılacağı gibi E. Durkheim, dinin özü ve başlangıcını tamamen sosyolojik şartlardan hareketle rasyonel olarak açıklamaya çalışmaktadır. Z. Gökalp ise Durkheim'in bu yaklaşımından etkilenmiş ve özellikle 1909'dan sonra, mevcut fıkıh usûlünün meseleleri çözmeye yeterli olmadığı iddiası ile örfe dayalı yeni bir fıkıh usûlü geliştirmenin zaruri olduğunu ileri sürmüş ve bu iddialarını “içtimâî usûl-i fıkıh” kavramı ile formüle etmiştir.

## 1.2. Ziya Gökalp

“İçtimâî Usûl-i Fıkıh” konusu, kendisini ünlü Fransız içtimâiyatçısı E. Durkheim'in manevî öğrencisi sayan Ziya Gökalp tarafından ortaya atılmış ve hayli tartışmalara yol açmıştır. Gökalp'in, Batıdaki ve yurdumuzdaki sistematik hukuk çalışmaları ve kanunlaştırma hareketlerinden etkilenerek ortaya koyduğu bu görüş “İçtimâî Usûl-i Fıkıh,” “Hüsün ve Kubuh,” “Örf Nedir,” “Kıymet Hükümleri ve Örf” adlı makaleler ile İslâm Mecmuası'nda yer almış; fıkıh ve fıkıh usûlüne, İslâm hukukunun kaynaklarından, millî örf ve geleneklerimizden yararlanarak, çağdaş hukuk ve yasama çalışmalarını temellendirmek maksadı ile sosyolojik açıdan yaklaşmak istemiş; Durkheim'in “kollektif vicdan” tabirinin yerine, “içtimâî vicdan” tabirini kullanmıştır.<sup>209</sup>

Ziya Gökalp'e göre, fıkıhın iki kaynağı vardır. Bunlardan birincisi Nass, ikincisi Örf'tür. Her cemaatin canlı hukuku ve hukukî kanunu, hayatından elde etmiş olduğu örften ibaret olduğu gibi, kitaplarda yazılı olan düsturları tefsir ve hayata tatbik

<sup>208</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 141.

<sup>209</sup> Şener, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları”, ss. 231-237.

eden, vicdanlarda yaşayan kâidelerdir. Bundan dolayı, ilk zamanlarda aslî kaynak olarak görülmeyen örf, kendisini başka türlü kabul ettirmiştir.

İslâm cemaati hukukî ihtiyaçlarını gidermek için önce Kur'ân-ı Kerîm'e, sonra Sünnet ve hadîse müracaat etmiştir. Bu cemaat günden güne geliştikçe örf ve âdetinde derin değişiklikler olmuş ve örfün nihâyetsiz ihtiyaçları bu kaynaklarla tatmin olunamadığı vakitlerde başka kaynaklara başvurulmuştur. Meselâ İmam Mâlik, Medine ahâlisinin içtimâî an'anesinin sünnetin halk arasında yayılmış bir şekli olduğunu söyleyerek, onunla amel edilebileceğine vurgu yaparken; Ebû Hanîfe, örfün müstakil bir esas olarak dikkate alınması gereğini hissederek, insanların ihtiyacına uygun olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibaret olan İstihsan kâidesini ortaya koymuştur. Ebû Yusuf, "Nass ile Örf teâruz ederse bakılır: Eğer Nass, Örf'ten mütevellid ise örf'e itibar edilir," kâidesini kabul etmiştir. Gökalp, örf'e ve içtihadâ itibar etmeyen, nassın zâhirî manasına uygun bir hareketten başka bir esas kabul etmeyen Zâhirî mezhebinin kurucusu Davûd b. Ali (ö. 884)'nin bulunduğunu; fakat hayata kıymet vermeyen bu mezhebin ihyasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Gökalp, İslâm şerîatının semavî köklere sahip bir Tûba ağacı olduğunu, fakat bu ağacın hikmet ve vücudunun dünyevî bir feza ve muhitte yaşamak, içtimâî örflerden hava, hararet ve ışık alarak medenî ihtiyaçlarını tatmin etmek olduğunu; İslâm şerîatının kıyamete kadar her asrın şerîatı olarak kalacağına iman edenlerin, bu ağacın daima canlı ve velûd olduğunu kabul etmelerinin zarurî olduğunu ifade etmektedir. Zira yaşamayan ve yaşatılmayan bir kanunun düzenleyici vasfının olamayacağına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Gökalp'e göre, fikhın nassî bir usûlü olduğu gibi, içtimâî bir usûlü de vardır. Bu usûlün tesisi vazifesi, bu zamanın fakîh ve içtimâiyatçılara aittir. Bu iki sınıf birbiri ile yardımlaşmadıkça bu yeni ilim kurulamaz. Örfün değişik şekilleri vardır ki bunlar: Efkâr-ı umûmiye, âdât, teâmül, isti'mal ve an'ane dir.

Gökalp, bazı âlimlerin maddî hâdiselerde meydana gelen tabii kanunları "Sünnet-i ilahiye" olarak gördüklerini, dolayısıyla ferdî iradelerden müstakil olan kavimlerin, ümmetlerin içtimâî vicdanlarının, ahlâkî âdetlerinin, hukukî teâmüllerinin, siyâsî umumî fikirlerinin de meşiyet-i ezeliye (Allah'ın iradesi)'den başka ne olabileceğini sormaktadır. "O halde örf de nass gibi hakikî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecazî bir itibarla ilahî bir mahiyeti hâiz olmaz mı? İmam Ebû Yusuf Hazretleri "Nass örften mütevellid ise itibar örfedir," demekte; "Acaba, dünyevî işlere

ve içtimâî hayata taalluk eden nassların hemen kâffesi örften mütevellittir, denilemez mi?,” diye sormaktadır.

Gökalp, içtimâî usûl-i fikh’in, fikhin içtimâî kaynaklarını tetkik etmekle beraber, hiçbir zaman fikhin yerini tutmak iddiasında olamayacağını, nassî usûl-i fikhin da böyle bir iddiada bulunmadığını; iftâ ve kaza vazifelerinin usûlcülere değil, ahkâm-ı fer’iye’yi tenkîs (uygulamaya dayalı hükümleri azaltmak) ile uğraşan fakîhlere ait olduğunu söylemektedir. Sözlerine devamla Gökalp, nassî usûl-i fikh ile meşgul olanların nusûs sahasında, içtimâî usûl-i fikh ile meşgul olanların ise içtimâiyat âleminde fakîhlere yol göstermek vazifeleri ile mükellef olduklarını; fakîhlerin bu iki usûlün ikisinden de müstağni kalamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>210</sup>

Gökalp’in, fikhin iki kaynağından ikincisini “örf” olarak kabul ettiğini yukarıda ifade etmiştik. O’na göre örf, insanlar tarafından kabul edilen kâideler manasına delâlet ettiği gibi, insanlar tarafından kabul ve red edilen kaideleri temyiz ve tatbik etmek melekesidir. “Bu melekenin makbul gördüğü kaidelere ma’ruf, merdud gördüğü kâidelere de münker denilir ki birincisi insanların güzel bulduğu, ikincisi çirkin bulduğu kâideler manasınadır.” “Ma’ruf, yapılması arzu olunan ve yapılması mecburi olan bir fiil olmakla beraber, aynı zamanda yapılabilen bir iş olması da iktizâ eder.” Buna göre örf, hem içtimâî kâidelere, hem de içtimâî vicdana alamet olmuş olur. Bir kâidenin içtimâî olabilmesi için ise, fertlerin hem hayatî tabiatı haricinde, hem de onların iradelerinin üzerinde bulunması gerekir. Cemaat: Fertlerin sayılarının toplamı değil, ferdî ruhların birbiri ile kaynaşmasından meydana gelmiş-nev’i şahsına münhasır-hususî bir gerçekliktir. Bazı âdetler örf olduğu gibi, bazı örfler de âdettir. Fakat her âdet örf değil, her örf de âdet değildir. Âdet, seleften kalma bir içtimâî kâidedir. Âdetin makbulü ve merdudu olduğu halde, örfün merdudu yoktur.<sup>211</sup> Makbul bir âdet, ya da müstahsen bir bid’at şeklinde tecelli eden içtimâî kaidelere riayet edilmediğinde halkın ya alay etmesi, ya çirkin görmesi ve beğenmemesi ya da lanetlemesi ile karşı karşıya kalınır. Bu, toplumsal bir cezalandırmadır ki onun korkusu ile birçok müspet ya da menfî kaide gözetilmek zorunda kalınır. Bununla beraber Gökalp, bu kâidelere uymak için herkesin bu içtimâî cezayı düşünmesinin ve bu içtimâî korkuyu duymasının gerekmediğini, çünkü çoğu kimselerin bu kâideleri sevdiği ve

<sup>210</sup> Ziya Gökalp, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh”, *İ. M.*, c. I, S. 3, ss. 84-87.

<sup>211</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, *İ. M.*, c. I, S. 10 (24 Receb 1332-5 Haziran 1330), ss. 290-291.

cazibesine kapıldığı için itaat edilmesi gereken kâideler olarak tanıdığını, sevilen bir kanundan korkmaya mahal olmadığını ifade etmektedir.

Gökalp'e göre, örfün "cemat" ve "celal" sıfatları vardır. Örfün bu iki sıfatı tezahür ettiğinde, ma'ruf olan fiillerin hem yapmasını arzu ettiğimiz, hem de yapmaya mecbur olduğumuz işler anlaşılır. Her yapılan iş de mutlaka örften sayılmaz. Örfler ile fertlerin amelleri arasında büyük bir fark vardır. Bunun içindir ki Cenab-ı Hakk Kur'ân-ı Kerîm'de: "Ma'rufu emr ediniz, münkeri nehy ediniz,"<sup>212</sup> buyurmuştur. Eğer umumî bir şekilde yapılan işler ma'ruf ve yapılmayan işler münker olmuş olsa idi, mü'minler ma'rufu emr ve münkerden nehy etmekle memur kılınmaz idi. "O halde örfü, cemaatte zahir olan fillerde değil, içtimâî bir iman ile inanılan, içtimâî bir aşk ile sevilen kâidelerde aramak gerekir."<sup>213</sup>

Gökalp'e göre, eşya hakkındaki hükümlerimiz: 1-Keyfiyet hükümleri ve 2-Kıymet hükümleri, olmak üzere iki türdür. "Şeker tatlıdır," "Portakal yuvarlaktır" dediğimizde, şekerin ve portakalın birer keyfiyeti hakkında hüküm vermiş oluruz. Keyfiyet: Eşyanın tabiatında mevcut olan bir hâlettir. "Baba muhteremdir," Vatan azizdir," dediğimizde ise kıymetler hakkında hüküm vermiş oluruz. Aile vicdanı, anne-babanın saygıdeğer olduğuna, millet vicdanı da vatanın mukaddes olduğuna iman eder. Kıymet (Değer): Eşyanın maddî tabiatında mevcut olmadığı halde, bir cemiyet tarafından onlara verilen ehemmiyettir. Dolayısıyla fert, eşyanın tabiatından bir takım hükümler çıkardığı gibi, bir cemiyete ait müessese ve ameliyelerin içtimâî tabiatından da bir takım kıymet hükümleri çıkarırız. Keyfiyetler maddî tabiatından sadır olduğu gibi, kıymetler de içtimâî gerçekliğin tabii bir mahsülüdür. Cemiyeti meydana getiren müesseseler, içtimâî imana dayanan bir sürü kıymetlerin toplamından ibarettir. "Bu kıymetler dinî, ahlâkî, hukukî, iktisâdî, bediî, lisanî diye bir takım sınıflara ayrılırlar. Bu kıymetlerin hiç birisi ne maddenin tabiatından ne de ferdin fıtratından sadır olmuştur. Hepsi cemaatin vicdanından doğmuş ve onun vicdanında yaşamaktadır."<sup>214</sup>

Gökalp, ibtidaî bir kavim içinde bulunduğumuz zaman bütün ihtiyaçlarımızı kendi kendimize karşılamak mecburiyetinde olduğumuzu; meselâ buğday yetiştirmek, un öğütme, elbise dikme, doktorluk, polislik gibi vazifeleri her ferdin yerine

<sup>212</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Lokmân 31/17.

<sup>213</sup> Gökalp, "Örf Nedir?", *İ. M.*, c. I, S. 10, ss. 290-295.

<sup>214</sup> Gökalp, "Kıymet hükümleri", *İ. M.*, c. II, S. 17 (28 Muharrem 1333-4 Kânunuevvel 1330), ss. 469-471.

getirmek durumunda olacağını, hâlbuki ilerlemiş bir toplumda yaşadığımızda yalnız bir mesleğin ihtisası ile mükellef olacağımızı ve bu meslek ile para kazanarak ihtiyaç duyduğumuz her şeyi çarşıdan satın alabileceğimizi ya da hastalandığımız zaman müracaat edecek doktor bulabileceğimizi ve devlete vergimizi verdiğimiz zaman vatanımızı düşmana karşı koruyacak ordu ve donanma gibi teşkilâtların oluşturulacağını ifade etmektedir.

Gökalp'e göre, bizi bütün bu işlerle uğraşmaktan kurtaracak kâideye "taksîm-i a'mâl," yani "iş bölümü" denir. Bu kâidenin yerleşmesi için: 1-Her mesleğin, her ilmin mütehasıslarının yetiştirilmesi, 2-Her vazifenin, hakiki mütehasısları tarafından yerine getirilmesi gerekir. İhtisas, fertleri "âvâm" ve "havâss" diye ikiye ayırır. Yani, bir kimse bir konuda ihtisas sahibi ise o kimse o konuda havâss olur. Bilmediği ya da mütehasıs olmadığı konularda ise âvâm sayılır.

Gökalp: "Acaba diğer hususlarda mevcut bulunan bu "ihtisas ve taksîm-i a'mâl" kâidesi din sahasında niçin cârî olmasın? Ulûm-i diniye, bilâ tahsil herkes tarafından bilinecek kadar basit midir?" "Ulûm-i diniye"yi bütün meâlisi ve hükmiyatı ile tahsil etmiş din mütehasısları bulunmasın mı? Sonra "neşr-i din," "ta'lîm-i diyânet" vazifeleri la ale't ta'yin herkesin teşebbüs-i şahsîsine terk edilecek kadar ehemmiyetsiz midir?" sorularını sorarak din alanında da mütehasıs olan kimselerin bulunması ve iş bölümü esasının olması gerektiğini vurgulamaktadır. Gökalp'e göre, "İhtisas ve taksîm-i a'mâl" kâidesi din sahasında cârî olmadığı içindir ki Anadolu köylerinden gelen kimselerin acınacak derecede dinden habersiz oldukları görülmektedir. Çünkü hepimiz din naşirliğini yerine getirdiğimize kanaat getirmişiz de bu vazifeyi hakkıyla yerine getirecek bir din teşkilatı kurmamışız.

Gökalp, İslâmiyet'te böyle bir teşkilâtın var olduğunu, fakat bizim "taksîm-i a'mâl"dan ziyade "tahlîl-i vezâif," yani iş bölümünden çok vazifelerin karışıklığından hoşlandığımız için şimdiye kadar bu teşkilâtı başka işler ile uğraştırdığımızı, İslâmiyet'in ta başlangıçta bir işin diyanî hükümlerini, kazaî hükümlerinden ayırdığını, ta ilk zamanlarda diyanî hükümleri bildirmek üzere müftülük ve kazaî hükümleri bildirmek üzere de kadılık makamlarını tesis ettiğini; hattâ asrında ümmetin müftüsü olan İmam Ebû Hanîfe'nin, bu iki makamın birleşmesi câiz olmadığı için "kâdi'l kudât" vazifesini kabulden ısrarla yüz çevirdiğini ve bu uğurda canını bile feda ettiğini



ifade etmektedir. Buna göre, diğer alanlarda olduğu gibi, din sahasında da mütehasşıs olanlar olmalı, diyânet ile kaza birbirinden ayrılmalıdır.

Gökalp'e göre, diyânet ile kaza birbirinden o kadar ayrıdır ki diyâneten câiz olmayan birçok işin kazaen yürürlükte olduğu görülür. Meselâ, adâlet imkânı yok iken çok eş ile evlilik dinen câiz olmadığı ve umum insanlar için bunun imkânsızlığı Kur'ân âyeti ile teyid edildiği halde, kazaen câri ve muteberdir.<sup>215</sup>

Gökalp, "(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse, onların her kesiminden bir gurup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar,"<sup>216</sup> âyeti ile neşr-i diyânet vazifesi ile mükellef bir sınıfın lüzumu ve vücudunun ifade buyurulduğunu; başta müftüler olmak üzere müderrislerin, şeyhlerin, imamların, hatiplerin, vaizlerin ve hac görevlilerinin bu vazife ile mükellef olduklarını, bunların diyânet nezâretinde muntazam bir dinî teşkilât halini aldığı zaman memleketin ve İslâm âleminin en ücra köşelerinde dinin yayılması vazifesinin hakkıyla ifâ edileceğinden emin olabileceğimizi ifade etmektedir.

Gökalp'e göre, bir kimse dinî ilimlerde mütehasşıs olduğu halde kazaî ilimlerde mütehasşıs olmayabilir. Ya da kazaî ilimlerde mütehasşıs olduğu halde diyanî ilimlerde mütehasşıs olmayabilir. Bir kimsenin, uzlaştırılması mümkün olmayan böyle iki nev' hükmün verilmesi ile görevlendirilmesi katiyen câiz değildir. Bir işin diyanî ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, hilecilik gibi dünyevî tedbirler giremediği halde, bir işin kazaî ciheti ise iktisadî, sıhhî, fennî vs. birçok dünyevî icabata tâbi olmak mecburiyetindedir. Bizim dinî hassasiyet hususunda diğer milletlerden geri olmamızın sebebi, diyânetimizin esaslarının son derece yüksek olduğu halde, kazamızdaki kâide ve usûllerin gâyet eksik olmasıdır. Kaza ile diyânet birbirine karıştırıldığı içindir ki kaza işlerinden şikâyet eden kimseler dine karşı hassasiyetsiz olmaktadır. Bu iki alan birbiri ile karıştırıldığı zaman, bunların esasları ayrı ayrı gayelere matuf olduğu için birbirine zararlı olur. Fakat müftüler diyanî, kadılar kazaî vazifelerini icra ettikleri zaman görevlerini hakkıyla yerine getirmiş olurlar.

---

<sup>215</sup> Gökalp, "Diyânet ve Kaza", *İ. M.*, c. III, S. 35, ss. 756-758.

<sup>216</sup> *Kur'ân-ı Kerim*, Tevbe, 9/122.

Ayrıca Gökalp, âriflerden birisinin “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”,<sup>217</sup> hadîsinin manasının “iş bölümü ve ihtisas”<sup>218</sup> olduğunu söylemesinin gâyet güzel bir mana, olduğunu söylemektedir.<sup>219</sup> Gökalp’ın içtimâî usûl-i fıkıh ile ilgili fikirlerinden bu kadar bahis ile iktifa ettikten sonra, bu akım içerisinde önemli bir yeri olan, içtimâî usûl-i fıkıhın temeli olan “örf” kavramı hakkında daha fazla yazı kaleme alan ve bu yazılardaki ifade biçimi, kullanılan kaynaklar, terminoloji vb. açılardan değerlendirildiğinde aslında içtimâî usûl-i fıkıh düşüncesini teorik olarak şekillendiren ve bu akım içerisinde önemli bir yeri olan müellifimiz Halim Sabit’in bu konu ile ilgili yaklaşımlarına geçmek istiyoruz.

### 1.3. Halim Sabit Şibay

Halim Sabit’in ifadesi ile İçtima-î usûl-i fıkıh: “Şeriat ile hayat arasındaki münâsebetleri gösteren (bir ilim) dir.”<sup>220</sup>

Halim Sabit’in bu akım içerisinde önemli bir yeri vardır. Çünkü o, içtimâî usûl-i fıkıhın temeli olan “örf” kavramı hakkında daha fazla yazı kaleme almış; bu yazılardaki ifade biçimi, kullanılan kaynaklar, terminoloji vb. açılardan değerlendirildiğinde aslında içtimâî usûl-i fıkıh düşüncesini teorik olarak şekillendirmiştir.<sup>221</sup>

Halim Sabit’e göre İslâm Hukuku’nun kaynağı “nass” ve “örf”tür. Nass, Kitap ve Sünnet’ten ibarettir.<sup>222</sup> İslâmiyet’te en yüksek mevkie Kur’ân-ı Kerîm’e aittir. Hz. Peygamber bunu tasdik ve teyit etmiş olup, ashab-ı kiram ve bütün eslaf bu yolda gitmektedirler. Kur’ân-ı Kerîm, İslâmiyet ile ilgili büyük küçük ne kadar talimat var ise hepsini ihtiva etmektedir. Bu kitaptan anlaşılıp buna mutabık olan dinden, böyle olmayan da tabiatı ile dinin dışında sayılır. Kur’ân-ı Kerîm hukukî manası ile

---

<sup>217</sup> Ebu’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebibekr, Suyûtî, *el-Câmiu’s-sağîr*, Beyrut: ty, c. I, s. 13.; Halil İbrahim Kutlay, halk arasında ve bazı İslâmî kaynaklarda hadîs diye bilinen “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”, sözünün pek çok hadîs âlimi tarafından hadîs olmadığı, muteber hatta zayıf bir senedinin bile bulunmadığının belirtildiğini, ancak bu sözün anlam itibarıyla doğru bir söz olduğunu, çünkü İslâm âlimlerinin Kur’an ve Sünnet’e uygun olarak ortaya koydukları farklı yorum ve görüşlerin İslâm ümmeti için rahmete vesile olduğunun vurgulandığını ifade etmektedir. Halil İbrahim Kutlay, “Ümmetin İhtilafı Rahmettir”, *Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar*, *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, c. II, S.: 1, 2004, ss. 81-104.

<sup>218</sup> Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İ. M.*, c. III, S. 35, ss. 759-760.

<sup>219</sup> Gökalp’ın söylediği anlam, fakîh ve mutasavvıf Abdülganî en-Nablusî’nin “el-Hadîkatü’n-nediyye şerhu’t-tarîkati’l-muhammediyye”, (İstanbul 1290, c. I, s. 245.) adlı eserinde bulunmaktadır.

<sup>220</sup> Halim Sabit, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh”, *İ. M.*, c. I/5, S. 5 (13 Cemâziyelevvel 1332/27 Mart 1330/9 Nisân 1914), s. 150.

<sup>221</sup> Erdem, *Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar*, s. 166.

<sup>222</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. I/5, S. 5, s. 146.

İslâmiyet'in ruhudur. İslâmiyet'in diriliğini yeni zamanımıza göre canlandırmanın yolu, Hz. Peygamber ve ashabın takip ettiği usûl ile o mesut devirlerde olduğu gibi ümmetin, hele Türk milletinin Kur'ân-ı Kerîm ile temasını temin etmek zaruridir.

Halim Sabit, asr-ı saâdette Kur'ân-ı Kerîm'in düşünülmeden ve anlaşılmadan okunmasının katiyen hatıra gelmediğini, bizzat Kur'ân'ın kendisinin, âyetlerinin iyice düşünülmesi için indirilmiş olduğunu söylediğini; Hz. Peygamber'in, Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet ederken, dinleyenlerin anlayıp düşünebilecekleri bir yavaşlıkta tertil ile âyet âyet okuduğunu, bazen sabahlara kadar tilâvet ile meşgul olduğunu ifade etmekte ve bir örnek vermektedir: Ebû Zerr'in rivâyetine göre Hz. Peygamber: "Eğer onlara azap edersen, onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, şüphesiz sen azîz ve hakîmsin"<sup>223</sup> âyetini sabahlara kadar tilâvet ettiğini rivâyet etmiştir.<sup>224</sup>

Yazar'a göre Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiridir. Kur'ân ve Sünnet'e uymak bütün ümmet için farzdır. Müslümanlık iddiasında bulunan herkesin Kur'ân-ı Kerîm'i okuması, dinlemesi, anlaması, O'nunla amel etmesi; anlayamadığı, düşünemediği cihetlerde ise savaba en yakın olan "ma'ruf" yollardan birini tercih etmesi boynunun borcudur. Kur'ân'ı okuyarak hakikati bulmaya çalışmak "azimet," ma'ruf yollardan gitmek ise bir ruhsattır. Ashab ve eslafın takip ettikleri yollar da hakikate yakın bir tür anlayış idi.<sup>225</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi "Sünnet" de "ma'ruf" kategorisinde değerlendirilmektedir. Örf ise "Ümmetin hayat ve maîşetlerinde, ahlâk ve sîretlerinde tecelli eden içtimâî vicdandan ibarettir." Örf, Nassa ile aynı değerdedir. Mükelleflerin amellerine ait sıfat ve hükümleri tayin hususunda ya nassa, ya örfe müracaat edilir. Her iki kaynak da aynı kuvvete hâizdir. Nassa göre haramlığı sabit olan bir fiil ile örfe muhalefetten münker olan bir amel arasında şer'î yasak açısından hiçbir fark yoktur. Örf'e göre verilen hüküm de nassa göre verilen hüküm de şer'îdir. Gerek ibâdet, gerek muamelat hususundaki fillere ait bütün hükümler "ahkâm-ı şer'îye" ünvanı ile "İslâm fıkıhı"nı teşkil eder. Dolayısıyla, fıkıh bazı ahkâmı itibariyle nassa dayandığı gibi, diğer bazı hükümleri itibariyle örfe dayanır.<sup>226</sup>

<sup>223</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Mâide 5/118.

<sup>224</sup> *Müslim*, İman, 346.

<sup>225</sup> Halim Sabit, "Kur'ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz", *İ. M.*, c. IV, s. 955.

<sup>226</sup> Halim Sabit, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", *İ. M.*, c. I/5, S. 5, ss. 145-146.

Halim Sabit, yukarıda ifade edilen görüşlerinin dayanağı olarak Ziya Gökalp'in "İçtimâî Usûl-i fıkıh" makalesinde, fıkıhın birinci menbaının birçok Kur'ân ve hadis ilimlerinden başka ahkâm-ı fikhîyenin nusûstan ne yolda ayrıldığını gösteren "Usûl-i fıkıh" adı ile bir ilim oluşturulduğunu, fakat örf hakkında böyle ihtimamkârane bir tetkikin niçin yapılamadığını sormakta, fıkıh usûlü ile fıkıh arasında bir ayırım yapmaktadır. Fıkıh usûlünde fikha gereken önemin verilmediğini dolaylı olarak ifade etmeye çalışmaktadır. Mezheplerin ihtilaf sebeplerinin farklı usûller takip etmeleri olduğunu, meselâ Irak ve Hicaz fıkıh mekteplerinin usûl farkından dolayı ihtilaf ettiklerini, hattâ bu mekteplere mensup muhtelif şubeler oluştuğunu ifade etmektedir.

Yazar, Örfün kaynak olarak kabul edilmesi ve uygulanmasına İslâm tarihinin ilk zamanlarından örnekler vermektedir. Meselâ, İslâm'ın ilk yıllarında sünnet ve hadîse müracaat etme mecburiyetini, İmam Mâlik'in Medine ahalisinin içtimâî an'anesini sünnet-i şâyia olarak kabul etmesini, bütün mekteb-i fikhîlerce icmâ-i ümmet ve kıyas esaslarının kabul edilmesini, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin doğrudan doğruya örfün tecellisi demek olan İstihsan kâidesini vaz' etmesini, İmam Ebû Yusuf'un örften mütevellid nasrlara örfü râcih addeylemesini vs. hep mütehavvil, mütekâmil örflerin tezahürlerinden olarak görüyor. Dolayısıyla yazar, İmam Mâlik'in sünnet-i şâyiasını, icmâ-i ümmet ve istihsan hakkındaki bütün usûl ve kâideleri "örf-i usûl-i fıkıh" olarak nitelendiriyor.

Halim Sabit, vaktiyle mütekâmil olmayan bir içtimâî usûl-i fıkıh oluşturulamamasını ve sadece bu usûle ait bazı esasların konmasını, sosyoloji ilminin henüz yakın zamanlarda teşekkül etmesine bağlamaktadır. Yazar fıkıhın sınırlılığını, yetersizliğini, zamanın ihtiyaçlarını karşılayamadığını, dolayısıyla Ziya Gökalp'in ifadesi ile kıyamete kadar her asrın şerîatı olarak kalacağına inanılan İslâm şerîatinin zamanlara, asırlara göre temas noktasını gösteren "İçtima-i usûl-i fıkıh"ın tesisinin mecburiyet tahtında olduğunu vurgulamakta ve içtimâ-i usûl-i fıkıhı da şerîat ile hayat arasındaki münâsebeti gösteren bir ilim, olarak tanımlıyor.<sup>227</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Halim Sabit, içtimâî fikir ve araştırmalardan esinlenerek örfü ağırlık vermiş, içtimâî usûl-i fıkıhın daha çok örfü dayanan bir fıkıh usûlü olması gerektiğini söylemiş ve böylece İslâm hukukundan kaynaklanan, taklitten

<sup>227</sup> Halim Sabit, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", *İ. M.*, c. I/5, S. 5, ss. 146-150.

uzak, millî, çağdaş bir hukuk ve hukuk felsefesi oluşturulmasına çalışmış,<sup>228</sup> diğer meselelerde olduğu gibi, aile hukuku ile ilgili meseleleri de örf çerçevesinde ele almıştır.

#### 1.4. İzmirli İsmail Hakkı

Şimdi de İçtima-i usûl-i fıkıh konusu ile ilgili olarak Ziya Gökalp ve Halim Sabit'in yazılarına detaylı eleştiriler getiren İzmirli İsmail Hakkı'nın fikirlerini sunmak istiyoruz. Konu ile ilgili ilk yazı, on iki soruyu içeren ve sonunda "Talebe-i Ulumdan A. K." rumuzlu (muhtemelen) bir okuyucu mektubu ile başlamaktadır. Burada sorulan sorularda meselenin ana noktaları ve varsayımları özetlenmektedir. Bu yazının tam metni şöyledir:

Sebîlürreşad Cerîde-i İlmiyesi Hey'et-i Muhtereme-i İlmiyesine;

"Usûl-i fıkha ait bazı mesâil ve kavâidde müşkilata tesadüf ettim. Usûl-i fıkha pek ziyade merakım vardır. Şüphemi muhterem Sebîlürreşad vasıtasıyla def etmek istiyorum. Cevapları lütuf buyurulursa memnun ve müteşekkîr kalacağım tabiidir. Suallerim şunlardır:

1-"İlm-i fıkıh, nef'ü zarara müteallik olan a'mali tetkik etmez; hüsn ü kubha müteallik a'mali tetkik eder", deniyor. Bu mes'ele muhterem Sebîlürreşad'ca nasıldır?

2-Fıkıh-ı İslâm'ı "menasik-i İslâmiye" ve "hukuk-u İslâmiye" diye iki mebhas-i müstakille ayırmak doğru mudur?

3-Hüsn ü kubh hakkında ehl-i sünnet mezhebi neden ibarettir?

4-Örf hakkında Ebu Yusuf'un mezhebi nedir?

5-"Mevrid-i nassta içtihadâ mesağ yoktur" ve "Örf ile amel nass ile amel gibidir", kaideleri ne demektir?

6-"Bazı fakîhlere göre nass örften mütevellid ise mevrîd-i nassta içtihadâ cevaz vardır", deniyor. Bu ne demektir?

7-Örfün nazar-ı şer'deki mevkiei nedir?

8-Amel-i ehl-i Medine nedir?

9-İcmâ ve Kıyas esasları nedir? Kıyas, hükm-ü nassa mı ircâ' etmektedir?

10-Davud Zahirî hayat-i içtimâiyeye karşı mı gelmiştir?

---

<sup>228</sup> Şener, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", s. 247.

11-İçtiḥâd, örfe intibak ihtiyacından mı doğmuştur?

12-İçtimâî Usûl-i fıkha ihtiyaç var mıdır? Bi'l-farz ihtiyaç olduğu surette burada ne gibi kavâid hâkim olacaktır?”<sup>229</sup>

İzmirli, yukarıdaki ilk altı soruyu bu mektubun yer aldığı ilk yazıda, diğerlerini de sırasıyla müstakil yazılarda olmak üzere yedi uzun yazıda ele almıştır. Biz, İzmirli'nin bu sorulara verdiği cevapları özet mahiyetinde sunmaya gayret edeceğiz.

İzmirli'ye göre İmam Ebû Hanîfe Tevhid, Ahlâk ve Tasavvuf ilmini Fıkıh ilmine dâhil etmekte, İslâmiyet'in başlangıcında İslâm uleması şer'î ilimleri Kur'an, Hadîs ve Fıkıh ilmi olarak üçe ayırmakta, sonraları fıkıh ilmi yalnız amel ile ilgili olarak görülmektedir. Sonuçta bu ilim, insan amellerini fayda ve zarar açısından ele almakta, fayda ve zarar ile alâkalı olan amelleri İslâm fıkından ayırmak mümkün olmamaktadır.<sup>230</sup>

İzmirli'ye göre, Kulların hukuku özel bir maslahat ile ilgilidir ve başkasının malının haram olması buna örnek olarak verilebilir. Âmme hukukunun gâlip geldiği hukuka “kazif haddi”, kulların hakkının galip geldiği hakka da “kıyas” örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla, menasik-i İslâmiye İslâm hukukuna dâhildir. Fıkıhı, menasik-i İslâmiye ve hukuk-ı İslâmiye şeklinde ikiye ayırmak İslâm fıkına uygun değildir. Hakikatte Fıkıh ilmi “İbadet” ve “Muamelat” olarak ikiye ayrılabilirse de bu ilmin her kitabı kendine terettüp eden hükümler itibariyle ayrıdır. Muamelattan olan “kitabü'l-büyû” başkadır, “kitabü'l-kefale” başkadır. Eğer bunlar ayrı ayrı konulardır, denir ise artık tartışma uzar gider.<sup>231</sup>

İzmirli'ye göre Ehl-i Sünnet, hüsün ve kubuh konusunda ihtilaf etmektedirler. Hüsün ve kubuhun birkaç anlamı vardır. Bunlardan, hakkında tartışma olan hüsün, dünyada övgüye, ahirette sevaba müstehak olmak; kubuh, dünyada yergiye, ahirette cezaya müstehak olmak, anlamında olandır. Mu'tezile'ye göre, hüsün ve kubuhta akıl hâkimdir. Eğer şer'iat, ilahî şer'iat ve içtimâî şer'iat diye iki kısma ayrılırsa Mu'tezile mezhebine benzer bir mezheb ortaya konulmuş olur. Çünkü Cübbaî ve Ebû Haşim,

<sup>229</sup> Talebe-i Ulûmdan: Iraklı A. K., “Fıkıh ve Fetâvâ, Sebîlürreşad Cerîde-i İlmiyesi Hey'et-i Muhtereme-i İlmiyesine”, *SR*, (20 Cemaziyelevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, s. 94.

<sup>230</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna) Cevap”, *SR*, (20 Cemaziyelevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, s. 94.

<sup>231</sup> İzmirli, “agm”, *SR*, c. XII, S. 292, ss. 94-95.

“aklî şerîat” ve “nebevî şerîat” diyorlar. Taksim aynı taksimdir, fakat kapsamaları ayrıdır.<sup>232</sup>

İzmirli'ye göre “İmam Ebû Yusuf’un “eşya-yı sitte-i ribeviye”de, örf ve nassa itibar etmesi hakkında kendisinden iki rivayet vardır: Meşhur rivayete göre, eşya-yı sitte-i ribeviye’de itibar örf değil, nassadır. Buna göre nass, doğrudan doğruya delildir. Örf, nass ile delildir. Nassı, nass olması itibariyle inkâr küfürdür. Örfü inkâr ise küfür değildir. Ebû Yusuf’un diğer rivayetine göre veya bazı ulemanın dediği gibi zayıf rivayetine göre, eşya-yı sitte-i ribeviye’de itibar örfedir. Çünkü hadîste “sevâen bi sevâin” ifadesi ile bedel ile mebî’ arasında eşitliğin bulunması ile haramlık ortadan kalkmaktadır. Asr-ı saadette eşitliği sağlamak için eşyanın bazısı ölçü ile bazısı da tartı ile yapılıyordu. Eğer örf değişip ölçü, tartı olur; tartı da ölçü olursa bu hal muteberdir. Çünkü hadîste kastedilen şey gerçekleşmiştir.

Ebû Yusuf: “Nass, asr-ı saadette mekîlde keyl, mevzûnda vezn üzere idi, o vakit âdete bakıldı. Bilahare, âdet tebeddül etti. Hüküm, âdete muvafık olmak lazımdır”, demektedir. Buna göre Ebû Yusuf, nasstan sonra örf riayet etmekte, örfü nassa muhalif bulmamaktadır. O, nassı ihmal edip örf riayet etmemekte, tamamiyle nass ile amel etmektedir. Çünkü nasstan maksat, eşya-yı sitede bedel ile mebî’ arasında şer’î bir ölçü olan ölçme ve tartmada eşitliğin olmasıdır. Mesela, hurmada asr-ı saadette ölçü ile eşitlik sağlanıyordu. Şimdi ise tartıda eşitlik aranacaktır. Her ikisi de nassa uygundur. İmam Ebû Yusuf, bu konuda nassa muhalif olan örf ile asla amel etmemiş, belki nassı örf ile te’vîl etmiştir. Te’vîl, manayı tahrîf ve tebdîl etmek değil, belki mananın râci olduğu hakikati idrak etmektir.

Hâsılı, Ebû Yusuf’un ne ilk rivayetinde, ne ikinci rivayetinde aslâ nassı ihmal etmek, değiştirmek, tahrîf etmek, atıvermek, içtimâî olmayanlara hasr etmek, dünyevî işlerden çıkarmak yoktur ve olamaz. Nass, sünnet ile te’vîl olduğu gibi örf ile de te’vîl olunur. İşte, Ebû Yusuf’tan rivayet edilen sözler ve bundan maksat yazıldığı gibidir.<sup>233</sup>

İzmirli'ye göre “Nassın bulunduğu yerde içtihadâ izin yoktur”, kaidesinin manası: Mecelle şerhlerinde açıklandığı üzere şer’î nass bulunan bir mes’elede, o nassın hilafına içtihad olunmağa şer’î cevaz yoktur, demektir. “Nassın vârid olmadığı

<sup>232</sup> İzmirli, “İraklı A. K.’nin Mektubuna Cevap”, *SR*, c. XII, S. 292, s. 95.

<sup>233</sup> İzmirli, “agm”, *SR*, c. XII, S. 292, ss. 95-96.

mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibidir”, kaidesinin manası ise: Nassan sarahaten tayin ne hüküm ifade eder ise örfen tayin ve tahsis de o hükmü ifade eder, demektir. “Örf ile amel, nass ile amel gibidir”, demek: Nass nasıl delâlet ederse, nasıl âmmı tahsis ederse, örf de öyle delâlet eder, öyle âmmı tahsis eder, demektir. Yoksa ona uymanın vacib olmasında, ona muhalefet etmekten dolayı günahkâr olmada, onu inkâr ile kâfirlikle suçlanmada hiçbir zaman nass gibi olamaz. Bunu şimdiye kadar hiçbir fakîh iddia etmemiş ve bundan sonra da iddia edemez.<sup>234</sup>

İzmirli’ye göre bazı fakîhlere, muhtemelen Ebû Yusuf’a göre, “nass, örf kaynaklı ise nassın olmadığı yerde içtihadâda cevaz vardır”, sözü mutlak değildir. “Müçtehid, nassın olmadığı yerde içtihad edemez”, demek, nassa muhalif içtihad edemez, demektir. Bazı fakîhler nassı te’vîl etmişler, nassı öyle anlamışlar, fakat nassa muhalefet etmemişlerdir. Dolayısıyla, nass gerek örf kaynaklı olsun, gerek örf kaynaklı olmasın, nassın olmadığı yerde hiçbir suretle nassa muhalif içtihadâda şer’î izin yoktur.<sup>235</sup>

İzmirli’ye göre, fıkıh kitaplarında çoğunlukla “örf” ile “âdet” birlikte zikir olunmuştur. Örf ile âdetin bir veya ayrı ayrı şeyler olduğu konusunda ihtilaf vardır. Örf ve âdet hakkında Müslüman fakîhlerin görüşleri farklıdır.<sup>236</sup> İzmirli, mezheblerin örf ve âdet ile ilgili yaklaşımlarını arz ettikten sonra bu konuda kendi yaklaşımını da şöyle ortaya koymaktadır:

1-Örf asla ve kat’a nass-ı celîle müzahim olamaz. Çünkü ümmetin en hayırlıları, Sünnet’in yardımcıları, Kitap ile konuşanlar, peygamberlerin mirasçıları, Hüdâ’nın delilleri olan Müslüman fakîhlerin hepsi nasslara tâbi olmaya mecbur oluyorlar da birçoğu amelî örf ve teâmüle delil bile dememektedirler.

Örf batıl üzerine olabilir. Amelî örfün delil olduğunu kabul edenler bile, onun delil olmasını şer’e, nassa muhalif olmamasına bağlamaktadırlar. Örf şer’e, nassa muhalif olduğunda reddi vacib olur. Dolayısıyla, “Şer’at örf ne kadar ehemmiyet veriyor ise örf de o kadar ehemmiyet veriyor. Nass ile örf aynı kuvveti hâizdir. Nassen hürmeti sabit olan bir fiil ile örf muhalefetten dolayı münker olan bir amel arasında fark yoktur”, sözleri büyük bir hatadır.

<sup>234</sup> İzmirli, “İraklı A. K.’nin Mektubuna Cevap”, *SR*, c. XII, S. 292, ss. 96-97.

<sup>235</sup> İzmirli, “agm”, *SR*, c. XII/292, s. 97.

<sup>236</sup> İzmirli, “Örfün Nazar-ı Şer’deki Mevkii”, *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 293, ss. 129-132.



2-Örf ve âdete müracaat tartışmaya son vermek içindir ve bu zarurete dayanarak delil kabul edilmiştir. Tartışmaya son vermek şer'an vaciptir. Örf ve âdet ancak şer'î delillerden biridir. Örfü dikkate almayan bir İslâm fihkî yoktur. Fakat örf mutlak olarak muteber değildir. Artık şer', amellerin hüsün ve kubhunu iki miyara müracaatla takdir eder: Nass örf, örf nassın yerini tutar", deyip de örften kuvvetli olan diğer şer'î delilleri ihmal etmek İslâm fihkına uygun değildir.

3-Şer'î küllî hükümler ve şer'î âdetler aslâ değişmezler. Değişen cârî âdetlerdir. Örf ve âdet hükümlerine dayanan cüz'iyedir, küllî kaideleri hâdiselere tatbik cihetidir. Acaba "içtimâf umdelerden maksat bu mudur? Eğer bu ise bunda tartışma yoktur. "Biri için ma'rufattan olan kaide, diğeri için münkerattan olur," sözü ise ancak cârî âdetlerde kabul edilebilir. Yoksa şer'î âdetlerde asla kabul edilemez. Şu halde bu söz mutlak anlamda doğru değildir.

4-Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in emr ettiği ma'ruf, nehy ettiği münker, ümmetin örfünün emir ve nehyi değildir. Belki ma'ruf, akıl ile bilinip şer'in güzel bulunduğu; münker de, akıl ile bilinip şer'in çirkin bulunduğudır. İşte bu manada ma'rufu emr etmek, münkeden nehy etmek vaciptir ve şer'atın asıllarından büyük bir asıl, rükünlerinden sağlam bir rükün ve en büyük vaciplerinden biridir. Buna göre, şer'atın maksatlarını bilmeden ma'ruf ve münkerin manasını bozmak ve değiştirmek, şer'in güzel bulunduğu ma'rufu, çirkin bulunduğu münkeri ümmetin örfüne atfetmek, ümmetin örfünün ma'ruf ve münkerini nassın vacib ve haramına kıyas etmek büyük bir hatadır.

5-Ümmetin ma'rufunu şer' güzel bulmamışsa, o ma'ruf emr-i bi'l-ma'rufa dâhil olamaz. Bu halde nasıl olur da kubuh, nassî kubuh ve örfî kubuh olarak ikiye ayrılır? İslâm fihkında bir çeşit kubuh vardır ki o da şer'î kubuktur. Örfî kubuh ancak insaniyete zarar verir, onu bozar. Dinde gidilen bir yol değil ise ona, yani kişiye kınama bile gerekmez.

6-Nass, örf kaynaklı olsa bile, hakkında âyet ve hadîsten kesin delil bulunan hususta nassa muhalif içtihadı şimdiye kadar hiçbir İslâm fakîhi câiz görmemiştir. Dünyevî işlerle, toplumsal hayatla alâkalı olan nassların hemen hepsi örf kaynaklı olsa bile yine nass ihmal olunmaz. İmam Ebû Yusuf nassı ihmal etmemiş, değiştirmemiş, bozmamış, atıvermemiş; nassı, toplumsal olmayanlara has kılarak sahasını darlaştırmamış, "nass örften mütevellittir", diyerek örfün sahasını uluorta

genişletmemiştir. Belki nass ile amel etmiş, onu örf ile te'vîl etmiş, nassın ne demek istediğini örf ile anlamış, nassı genişletmiştir.

Evet, örfün sahası geniştir. Hakkında nass olmayan meselelerde şer'a ve nassa muhalif olmayan yerde gayet geniştir. Örf ne kadar genişlerse genişlesin, yine sınırı nass ile sınırlıdır. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa mukabil ya da muarız ne şer'at, ne fıkıh, ne usûl-i fıkıh vardır. Örfü, nassın mukabili tutmak bir tasavvur, bir fikir, nihayet bir re'y olabilir. Yoksa usûl-i fıkıh, furû-i fıkıh şer'at olamaz.<sup>237</sup>

İzmirli'ye göre, Amel-i Ehli Medine İmam Malik'in kabul ettiği edille-i ahkâm-ı şer'iyeden biridir. Fıkıh kitaplarının çoğu, amel-i ehli Medine'yi layıkı ile izah etmediğinden ne olduğu anlaşılamamakta, ağızlarda türlü türlü sözler dolaşmaktadır. Dört mezhebe mensup bilinen ve güvenilen ilim ehli kimselerin sözlerinden hareketle amel-i ehli Medine'nin tarifi şöyledir: "Medine-i Münevvere ahalisinin kâbiran an kâbirin (büyükten büyüğe) tevârüs edegeldikleri ameldir".

İzmirli, amel-i ehli Medine'yi açıklamada ister Malikî mezhebine mensup olanlar olsun ister bu mezhebe mensup olmayanlar olsun asla bir noktada birleşemediklerini, bu konuda, yani amel-i ehli Medine'den kastın ne olduğu ve onun delil olup olmadığı konusunda türlü açıklamalar yaptıklarını, görüşler ortaya koyduklarını ifade etmekte; bu görüşleri ayrıntılı olarak açıklamakta ve amel-i ehli Medine'nin icmâ olduğu görüşünde olan Malikîlerin ortaya koydukları delilleri üç başlık altında ele almakta ve cevaplar vermektedir.<sup>238</sup>

İzmirli'ye göre, amel-i ehl-i Medine'yi kabul edenlerin birleştikleri nokta, ameli sünnete dayandırmaktır. Bunlar sünneti amelin ölçüsü saymakta, ameli Hz. Ömer'in kazalarına dayandırmakta, Hz. Ömer'in kazalarını amelin ölçüsü saymakta, ameli de fakihlerin ittifakına dayandırmaktadırlar. Böylece, fakihlerin ittifakını amelin ölçüsü saymakta, ameli sünnet-i şayia saymaktadırlar. Dolayısıyla amel sünnetten veya ümmetin icmâından veya Hz. Ömer'in koyduğu hükümlerden doğmaktadır.

Amel-i ehl-i Medine'yi kabul edenler, Medine'nin Müslüman halkının doğrudan doğruya işledikleri amele "sünnet" dememektedirler. Bunun içindir ki amel asıl olmamakta ve amel, sünnetin ölçüsü olmamaktadır. Dolayısıyla, "İmam Malik Hazretleri, Medine ahalisinin içtimâ' an'anesini de sünnetin halk arasında münteşir bir

<sup>237</sup> İzmirli, "Örfün Nazar-ı şer'deki Mevkii", *SR*, c. XII, S. 293, s. 132.

<sup>238</sup> İzmirli, "Amel-i Ehl-i Medine", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 294, ss. 134-136.

şekli, diyerek ma bihi't-tatbik addediyor idi. İmam Malik, Medine ahalisinin içtimâî an'anesini "sünnet-i şayia" olarak kabul ediyor, İmam Malik Hazretlerinin sünnet-i şayi'ası da dinî âmillerin taht-ı te'sirinde vücuda gelen ve aynı zamanda dinî bir şekil alan örften başka bir şey değildir", gibi sözler ile amelin asıl olduğu, sünnet kaynaklı olmadığı ya da sünnetten doğmadığı, amele sünnetin ıtlak olunmadığı, denilmek isteniyor ise bu büyük bir hatadır. Bunu ne İmam Malik, ne ona tâbi olanlar, ne de kendini bilen bir Malikî söylemiştir. Eğer amel, Sünnet'ten doğmuştur. Amel asıl değil, belki "sünnet" asıldır. Halk arasında yaygın olan sünnete amel ıtlak olunmuştur, denilmek isteniyorsa bu doğrudur. Fakat sözün öncesi ve sonrası maksadın belki ikinci ihtimalle daha müsait olduğunu göstermektedir. Çünkü örf gereğinden fazla önem verilen, örfün nass ile eşdeğer tutulduğu bir makamda amel-i ehl-i Medine, iddia edilen meseleyi aydınlatmak için işlenir. İkinci ihtimal, yani amelin değil, sünnetin asıl olarak kabul edilmesi aslâ iddia edileni aydınlatmaz, maksada hizmet etmez, belki onu geçersiz kılar. Çünkü ikinci ihtimal, başka bir beldenin ne örfüne, ne icmâna, ne sünnetine itibar etmekte; kendi beldesinin örfüne de "ümmetin örfü" dememekte, "amel-i ehl-i Medine" demektedir. Fakat bu beldenin, yani Medine halkının örfünün Rasûlüllah'ın sünnetine, din fakîhlerinin icmâna ve Hz. Ömer'in kazalarına dayandığını söylemekte, sünneti örften çıkarmayıp örfü sünnetten çıkarmaktadır.

Hülâsa, maksada yarayan örf "sünnet" demek, örfü "nass" olarak görmektir. Halbu ki böyle diyen bir Malikî yoktur. Artık hüküm maksada göre olacağından bu manaya uygun düşen hüküm gaflet, hata, hatalar, boş ve batıl şeylerdir.<sup>239</sup>

İzmirli, icmâ ve kıyasın tarifini vermekte, bu delillerin esasının "re'y" olduğunu söylemekte, istihsanın Hanefî fakîhlerin delili olduğunu zikretmekte ve örnekler vererek açıklamalar yapmakta<sup>240</sup> ve dört başlık altında özet olarak şunları söylemektedir:

1-İcmâa dayanan hükümler kıyamete kadar bakidir, ona hiçbir şekilde muhalefet edilmez. Ancak ona icmâ ehli muhalefet edebilir. İcmâ ile nass arasında fark yoktur. Ancak dünyevî maslahatlarda icmâ böyle değildir. Burada kastedilen icmâ, şer'î hükümler hakkındaki icmâdır.

<sup>239</sup> İzmirli, "Amel-i Ehl-i Medine", *SR*, c. XII, S. 294, ss. 136-138.

<sup>240</sup> İzmirli, "İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 295, ss. 150-152.

2-İstihsanı örfün tecellisi olarak göstermek Ebû Hanîfe'nin, örfün müstakil bir esas olarak dikkate alınması lüzumunu hissederek, insanların ihtiyacına uygun olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibaret olan istihsan kaidesini ortaya koyduğunu söylemek, Ebû Hanîfe'nin hangi manada kullandığı katiyen bilinmediği halde araştırmaksızın, zikredilen manayı ona dayandırarak bir konunun ayrıntılarını görmeden verilen bir hükümdür. Bu hükmün mantikî bir kıymeti yoktur. Dolayısıyla, istihsanı örfе hasr etmek, yani örf kaynaklı olarak görmek doğru olamaz.

3-Sünnet ve hadîs vahiydir, nasstır; Kitap gibi, hükümlerin ispatında müstakildir.

4-“(O) hevasından konuşmaz, ancak kendisine vahy edileni konuşur” âyetinin bir gereği olarak usûlcüler ittifak ile sünnetin “vahiy” olduğunu kabul ettikleri halde, vahy-i gayr-i metlûv olan sünneti vahiy sınıfından çıkarıp re'y sınıfına dâhil etmek, Hz. Peygamber'in sözünü fakîhin sözü ile bir sınıfta bulundurmak, hadîs ve sünnete “nass” deyip “vahiy” dememek büyük bir gaflet eseri ve büyük bir hatadır.<sup>241</sup>

Hâsılı daha önce de ifade edildiği gibi, Amel-i Ehl-i Medine sünnete, icmâa veya Hz. Ömer'in kazasına dayanmaktadır. İcmâ, Kitap gibi hükümlerin ispatında müstakildir. Kıyas'ın hükmü nasstan veya icmâdan ya da gizli kıyastan doğmuştur. İstihsan ise yegâne örfün tecellisi demek değildir. Ebû Yusuf nassı örfе tercih etmemiş, ancak nassın ne olduğunu “örf” ile anlamıştır. Hal böyle iken, İslâm'ın başlangıcında Sünnet ve hadîse müracaat etmek mecburiyeti; İmam Malik'in Medine ahalisinin içtimâî an'anesini sünnet-i şayia olarak kabul etmesi; bütün fıkıh mekteplerinin, ümmetin icmâını ve kıyas esaslarını kabul etmesi; Ebû Hanîfe'nin, doğrudan doğruya örfün tecellisi olan “istihsan”ı ortaya koyması; Ebû Yusuf'un, örften mütevellid nasslara örfü râcih sayması vs. hep değişkenliğin ve kemale ermenin dışı vurumundan ibaret olduğunu söyleyip Kitap'ı, yukarıda zikredilen hükmün delillerinden, özellikle sünnetten ve icmâdan ayırmak, Kitap'ın dışındakilerin hepsini örfе dayandırmak büyük bir umursamazlık ve ahmaklık göstergesidir ve büyük bir hatadır.

İzmirli'ye göre, Zahirî mezhebi içtimâî hayata karşı gelmemiş, belki içtimâî hayatı karşılamıştır. Davud Zahirî içtihada, örfе itibar etmekte, ancak Müslümanların şeriatları üzere olmayan âdetleri kabul etmemektedir. O, nasstan başka icmâî, beraet-i asliyeyi ve istishabı kabul etmektedir; kıyası inkâr etmekte, fakat bu, içtihadı inkâr

<sup>241</sup> İzmirli, “İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları”, *SR*, c. XII, S. 295, ss. 152-154.

ettiği anlamına gelmemektedir. Hatta o, nassın sükût ettiği yerde “ibaha” ile “af” ile hükmetmekte, bu hususta Hanefîleri, Malikîleri, Şafîîleri ve Hanbelîleri fersah fersah geçmekte, dört imamın ittifak ile haram dediği birçok şeyi mübah görmektedir.

İzmirli, hicrî üçüncü asırdan başlayarak onüçüncü hicrî asırda vefat eden Şevkânî (ö. 1255 h.)’ye, hatta on dördüncü hicrî asrın başında vefat eden Sadık Han (ö. 1308 h.)’a kadar yaşayan Zahirî mezhebinin büyüklerini sıralamakta ve bugün bile Hindistan’ın bazı beldelerinde bu mezhebin yaşadığını ifade etmektedir.

İzmirli’ye göre, zamanımızda tamamıyla Zahirî mezhebine uygun olarak on beş milyona yakın müntesibi bulunan İmamiye ile Afrika’da “beşinci mezheb” denilen, beş milyona yakın müntesibi bulunan İbadiye mezhepleri vardır. Artık, Zahirî mezhebi şimdiye kadar devam ettiği halde “hiçbir zaman yaşamadı”, demek; binlerce hadîs hafızı, fakîh, âlim, tarihçi yetiştirdiği halde “hiçbir iz bırakmadı”, demek tarihe, ilme ve fikha tamamen aykırıdır. Dolayısıyla, Zahirî mezhebi hayat tarafından kabul edilmiş, bir iz bırakmış, hatta bugün bile Hindistan’da yaşamaktadır. Fakat asıl bu mezhebe yönelik yukarıda ifade edilen sözler hiçbir iz bırakmadı ve hiçbir zaman da bir iz bırakamayacaktır.<sup>242</sup>

İzmirli’ye göre içtihad, örfe intibak (uygulanmak, tatbik edilmek, uygun olmak, uyum içinde olmak) ihtiyacından değil, o ancak katî delil bulunmayan şer’î bir mesele hakkında şer’î hükmünü beyan etmek ihtiyacından doğmuştur. İctihatta yegâne örfün bir tesiri görülmemektedir. İctihad, fıkıh konularının her birinde gerçekleştirilebilir: “menasik” denilen ibadet konularında yürürlükte olduğu gibi, “hukuk” denilen muamelat kısmında da yürürlükte. Buna göre, “ictihad, örfe intibak ihtiyacından doğmuştur” sözü âmî bir tabirdir, düşünülmeden söylenmiş bir sözdür. Bu sözde bir ilim emaresi yoktur. İlim ehli bu söze bir kıymet veremez.<sup>243</sup>

İzmirli’ye göre “içtimâî usûl-i fikha ihtiyaç vardır” cümlesi, tâlî bir cümledir, bir neticedir, bir takım mukaddimelere bağlıdır. Öncelikle, o mukaddimelerin doğruluğunun herkes tarafından kabul edilmiş olması, sonra da o mukaddimeler ile sonuç arasında mantıkî bir alakanın bulunması en büyük şarttır. İçtimâî usûl-i fikha ihtiyaç olduğu çağrısında bulunanların öne sürdükleri bir takım şeyler vardır ki onların hiçbir neticeyi gerekli kılmamakta, belki fıkıh usûlüne, fikha uygun olması mümkün

<sup>242</sup> İzmirli, “Fıkıh-ı Zahirî”, *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 296, ss. 173-175.

<sup>243</sup> İzmirli, “İctihadın Bâis Tevellüdü”, *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 297, s. 195.

olmayan bir düşünceye, bir görüşe, kabul görmeyen bir fikre yol açmaktadır.<sup>244</sup> Fıkıh usûlü ve fıkıh kuralları toplumsal meseleleri açıklamak için yeterlidir.

Fıkıh ilmi zarurete, ihtiyaca, maslahata büyük bir yer vermiş, fakat bunların olmadığı bir şeye önem vermemiş, faydasız saymıştır. İçtimâî usûl-i fıkıh için ne zaruret, ne ihtiyaç, ne maslahat ve ne de gereklilik vardır. Yeni bir fıkıh usûlüne ihtiyacımızın olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat burada şer'î hükmî deliller ve usûl kaideleri aynen kalacak, örf ve âdet hakkında din fakihlerinin dediğinden fazla bir şey söylenmeyecek, yalnız tatbikat yönü üç kısma ayrılacaktır: 1-Şahitler, 2-Misaller, 3-Benzer şeyler. Kitap ve Sünnet'ten, fakihlerin görüşlerinden, icmâdan şahitler getirilecek; misaller, ibadetler kısmına hasredilmeyecek, daha ziyade muamelat kısmından, sosyal hâdiselerden misaller, adlî, mülkî ve askerî kanunlardan benzer şeyler getirilecektir. Artık kanunlar, fıkıh usûlü kaideleri ile izah olunmalı, Mecelle nasıl mahkemeler için zarurî ise fıkıh usûlü de öylece zarurî olmalıdır. İşte böyle yazılmış bir fıkıh usûlüne ihtiyacımızın olduğu açıktır. Buna içtimâî usûl-i fıkıh da denilebilir. İçtimâî usûl-i fıkıh yazılırsa böyle yazılır. Yoksa fıkıh usûlünden başka bir şey olan, fıkıh usûlü ile aslî münasebeti olmayan, kendine özgü bir görüşten ibaret olan, şeriatın maksatlarına muhalif bulunan içtimâî usûl-i fıkıh kendisi ile ilgili çokça fikir beyan edilen, ziyadesiyle sevilen ve ruhlu olamaz. Belki neticesiz, çirkin ve ruhsuz olur. Artık bu gibi çıkmaz yollardan vazgeçip çıkar yollarda at oynatmak hayırlı olacaktır.<sup>245</sup>

İzmirli, yukarıdaki sorularla doğrudan alakalı verdiği cevaplardan başka içtimâî usûl-i fıkıh ile ilgili öne sürülen bazı görüşlere de cevap vermektedir. İzmirli'ye göre örf, "ma'ruf" manasına alındığında Kur'an, Sünnet, İcmâ, Kıyas, İstihsan, İstishab vs. hükmî delillerin tamamına "örf" denilebilir. Örf, "içtimâî vicdan" manasına alındığında ise icmâ, kıyas gibi hükmî delilleri örfün kısımları kılmak İslâm fihına göre katiyen reddedilmiştir. Şer'î hükmî deliller aslî delillere bağlanabilir: Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas yahut Nass, İcmâ, Kıyas ya da Vahiy ve Re'y gibi. Yoksa şer'î hükmî deliller nass ve örfe irca' olunmaz.<sup>246</sup>

İzmirli'ye göre fıkıh bir taraftan vahye, diğer taraftan örf'e dayanmaz. Belki bir taraftan vahye, diğer taraftan övülen re'ye dayanır. Küllî hükümler, şer'î âdetler asla

<sup>244</sup> İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 298, s. 211.

<sup>245</sup> İzmirli, "agm", *SR*, c. XII, S. 298, ss. 215-216.

<sup>246</sup> İzmirli, "agm", *SR*, c. XII, S. 298, s. 211.

değişmezler. Değişen ancak carî olan âdetlerdir. Örf ve âdete dayanan hükümler ancak cüz'iyedir, küllî kaideleri olaylara tatbik cihetidir.<sup>247</sup>

Hâsılı İzmirli'ye göre, ulema fıkıh usûlüne ve bu usûlün tatbik yeri olan furûu fıkha çok önem vermişlerdir. Furû'u fıkıhın konusu mükellefin fiilleridir. Akıllı ve bülûğ çağına ulaşmış olarak yapılan her fiil furûu fıkıhın konusuna dâhildir. Genel toplumsal hâdiseler fıkıhın alanı içerisinde olmakla onun gereği olan hükümleri açıklamak da fıkıh ilminin vazifesidir.

İzmirli, Hanefîlerin İstihsan'ı, Malikîlerin İstislah'ı, Şafîîlerin çoğunluğunun İstishab'ı, Zahiriyenin İbaha-i âmmesi ile zorluğun giderilmesi, kaçınılması zor veya imkânsız durumlar ile aslında yasak olmayan bazı yolların kötülöklere götürmesi nedeniyle kapatılması gibi hükmî delillerin her meseleyi çözeceğini, cümlenin anlamını soru ile kuvvetlendirerek vurgulamaktadır. Fakîhlerin, örfü şer'in önem verdiği derecenin üstüne çıkarmadıklarını, imamlar içinde açgözlülük ve hırs ile şeriatı değiştirecek bir ferdin olmadığını ve olamayacağını ifade etmektedir.<sup>248</sup>

Görülüyor ki İzmirli, fıkıh usûlünün yenilenmesini kabul etmekle birlikte, bunun mevcut fıkıh usûlü çerçevesinde, farklı mezheplerden yararlanarak yapılabileceğini, örfün nassa bağlı bir delil olduğunu ve nassın alternatifi olarak sunulmasının doğru olmadığını, fikhî hükümlerde fayda ve zarar ölçüsünün göz ardı edilemeyeceğini, ibadet ve muamelatın birbirinden tamamen ayrılamayacağını, hüsün ve kubuhta dinin belirleyici bir konuma sahip olduğunu vb. görüşleri ile "içtimâî usûl-i fıkıh" projesini eleştirmiştir.

## **2. HALİM SABİT ŞİBAY'IN İSLÂM HUKUKU'NUN KAYNAKLARINA BAKIŞI**

Konuya geçmeden önce, genelde hukukun, özelde İslâm hukukunun kaynağının ne olduğunu kısaca ifade etmek istiyoruz. Hukukun kaynakları konusunda farklı görüşler ve farklı tasnifler söz konusudur.

Spencer (ö. 1903)'e göre hukukun kaynakları: 1-Ecdad ruhunun direktifleri, 2-Şef ruhlarının direktifleri, 3-Hayatta olan şeflerin direktifleri, 4-Cemiyetin umumî efkârıdır. H. V. Velidedeoğlu (ö. 1992)'na göre hukukun kaynakları: 1-Kanun, 2-Örf ve

<sup>247</sup> İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *SR*, c. XII, S. 298, s. 212.

<sup>248</sup> İzmirli, "agm", *SR*, c. XII, S. 298, s. 215.

âdet, 3-İçtihad ve doktrindir. İslâm hukukunun ise iki kaynağı vardır: 1-Yazılı şeriat, (Kur'an ve Sünnet), 2-Yazısız olan akıl prensipleri (içtihâd)'dir.<sup>249</sup>

Bir görüşe göre, hukukun kaynakları üç ana gurupta incelenirler:

1- "Yaratıcı kaynak: Hukuk kuralı koyma yetkisini ya da doğrudan doğruya bu makama sahip olan makamı açıklar. İdeolojilere veya siyasal rejimlere göre bu makam farklılaşır. Örneğin, bu makam monarşide kraldır, parlamenter sistemde parlamento, İslâm hukukunda ise Allah'tır.

2-Biçimsel Kaynaklar: Hukukun yürürlüğe geçebilmesi için büründüğü dış görünüm biçimleridir: Kanun, tüzük, yönetmelik gibi. İslâm hukukunun birinci dereceden biçimsel kaynakları Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tır.

3-Bilgi kaynakları ise, hukukun yaratıcı ve görünüm biçimleri değil; aksine belirli biçimlerde görülen hukuk kurallarının nerelerde bulunacağını, içeriği hakkında nereden, ne gibi belgelerden bilgi edinilebileceğini gösterirler. Örneğin, T. C. Devleti tarafından yayınlanan Resmî Gazete gibi. Kur'an-ı Kerim, Hadîs Külliyyatı, furû'a ve usûle ilişkin İslâm hukukçularının te'lif ettikleri eserler, çeşitli kanunnameler ve fetvâ kitapları İslâm hukukunun birer bilgi kaynağıdır."<sup>250</sup>

İslâm hukukunda hukukun kökeni Allah'ın iradesidir. Bu mesele, hiçbir mü'minin tartışmaya açamayacağı bir kesinliktedir. Görüş ayrılıkları bir tarafa, dinin tebliğcisi olması yönü ile Hz. Peygamber'in kanun koymadaki yerinin diğer insanlara oranla farklı ve üstün bir konumda okması tartışma götürmez bir hakikattir. Sünnet, bağlayıcılık ve epistemolojik açıdan tartışılmakla beraber, İslâm hukukçularının tamamına yakını, Hz. Peygamber'in icraatlarının hukuk alanında Kur'an'dan hemen sonra geldiği ve O'nun söz ve fiillerinin belirleyici olduğu hususunda görüş birliği içerisindedirler. İkinci kısım kaynaklar ise, kıyas, maslahat, istihsan, örf, âdet vb.dir. Bunlar, hüküm oluşturmaktan çok, insan iradesinin devreye girmesi ile Kur'an ve Sünnet'teki hükümleri anlama, açıklama ve yorumlamaya yarayan kaynaklardır.<sup>251</sup>

<sup>249</sup> ATAY, "Giriş", (Abdolvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev., Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1973) içinde, ss. 60-65.

<sup>250</sup> Ömer Faruk Altıntaş, "Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış", *OÜİF Dergisi*, S. 8, Samsun 1996, ss. 22-223.

<sup>251</sup> Tevhit Ayengin, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usûl (İslâm Araştırmaları)*, S. 4, Temmuz-Aralık 2005, ss. 106-107.



Halim Sabit'e göre, İslâm Hukuku'nun kaynağı "nass" ve "örf"tür. Nass, Kitap ve Sünnet'ten ibarettir.<sup>252</sup> Şimdi bu alt bölümde Halim Sabit'in "örf" kavramı ile ilgili olduğunu düşündüğü "ma'ruf", "takva", "icmâ", "içtihâd", "müçtehid", "içtimâî enmûzec", "icmâ-i fukahâ" vb. kavramlar ele alacağız. İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren teşrî' salâhiyetinin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiği hususunu zikrederek, "velâyet-i diniye" ve "velâyet-i hukukiye" bahisleri ile konuyu tamamlayacağız.

## 2.1. Nass

Halim Sabit, İslâmiyet'te en yüksek mevkinin Kur'ân-ı Kerîm'e ait olduğunu ve İslâm'ın Kur'ân-ı Kerîm'in dili ile yayıldığını, çünkü bu dine ait büyük küçük ne kadar talimat var ise hepsini bu kitabın ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Buna göre: 1-Bu kitaptan anlaşılıp buna intibak eden dindir ve böyle olmayan da tabiatı ile dinin dışında sayılır. Kur'ân-ı Kerîm hakikî manası ile İslâm'ın ruhudur. 2-Sünnet, Kur'an'ın tefsiri<sup>253</sup> olup, ashab ve eslafın yolları da oldukça hakikate yakın bir nev' anlayıştır. Bundan dolayıdır ki Kur'an'ı okuyarak hakikati bulmaya çalışmak azimet, ma'ruf yollardan gitmek de bir ruhsattır. Bu sebebe mebnidir ki Kur'an ve onun tefsir ve izahı demek olan sünnete uymak bütün ümmet için farz olmuştur. Buna göre, Müslümanlık iddiasında bulunan herkes Kur'an'ı okuyarak, dinleyerek aklının, fikrinin erdiği kadar anlamaya, anladığını düşünmeye ve düşündüğü ile amel etmeye borçludur. Fakat anlayamadığı, düşünemediği noktalarda ise sevaba en yakın olan ma'ruf yollardan birisini seçmek yine boynunun borcudur. Bu yollardan en sağlam olanı ve Hz. Peygamber'in de tavsiye ettiği yol ise Hulefâ-i Râşidînin yoludur. Burada aradığını bulamayanlar tabiatı ile bunlara yakın olanların yollarını arayıp bulurlar. "Fakat bütün bunlardan önce yapılacak iş, doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerîm'e dayanmak, aranacak dinî hakikatleri buradan bulmaya çalışmaktır." İstidadı olan her Müslüman için azimet olan budur.

---

<sup>252</sup> Halim Sabit, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", *İ. M.*, c. I/5, S. 5, s. 146.; Muhammed Hudaî'ye göre İslâm Fıkıhının kaynakları üçtür: 1-Kur'an-ı Kerim, 2-Kur'an-ı Kerim'in açıklaması durumunda olan ve "Sünnet" denilen Hz. Peygamber'in sözleri ve 3-Fıkıhçıların görüşleridir. Hudaî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 7.

<sup>253</sup> Muhammed Hudaî'ye göre sünnet, Kur'an'ın şerhi durumundadır. Hudaî, *age*, s. 42.

Halim Sabit, İslâmiyet'in eski diriliğini, yeni zamanımıza göre canlandırmak istiyor isek yine o me'sur usul ile o mutlu zamanlarda olduğu gibi ümmetin, hele Türklük âleminin Kur'ân-ı Kerîm ile temasının temin edilmesinin zarurî olduğunu ifade etmektedir.<sup>254</sup>

## 2.2. Örf-Ma'ruf

Yazar'a göre, "Örf" ile "Ma'ruf" arasında kelime kökü itibariyle bir irtibat, bir münâsebet vardır. Arapçanın ve İslâmî ilimlerin olgunluk kazandığı devirlere ait yazılan lügat, ıstılahat ve tarifât kitaplarında "Örf" kelimesinin şu manalar arasında müşterek olduğu gösterilir: "Cüd, seha, harcanan ve verilen ve aklî olarak iyiliği bilinen şey, tenmik, te'niş, bilmek, biliş, ikrar manasına itiraftan isim, atın yelesi, horozun ibiği, kumluk, kumluğun yüksek sırtı, yüksek yer, bir çeşit hurma ağacı, gaddar olmak, koku, cemaatin vicdanında iyi görülen şey, rıfk, mülâyemet, hayır, âdet, örf-i âm, örf-i hâs, örf-i lisan, örf-i şer'î, örf-i fiilî, örf-i kavli mefhumları gibi.

Yazar, "Akrâbü'l-Mevârid" adlı eserden örfün tarifini iktibas etmektedir. Buna göre, "Örf: Aklın şehâdeti ve selim tabiatların onu kabul etmesi ile nefislerde istikrar bulan şey."<sup>255</sup> Ma'ruf kelimesinin tarifini de Kamus'tan iktibas ettiğini söylemektedir. Buna göre, Ma'ruf: Münkerin mukabilidir.<sup>256</sup> Münkerin zıddı bir iştir, denilir. Şarih'in beyanına göre Ma'ruf: Akıl ile idrak olunup şer'in onu güzel bulduğu fiil ve amele itlak olunur. Âdet ise, rusuhlu bir melekedden ibarettir ve örfün manasına dâhil olması daha sonradır.<sup>257</sup>

Örf kelimesinin müştakları türlü münâsebet ve alâkalarla muhtelif manâlarda kullanılmaktadır. Bu kullanım da her halde zamana bağlıdır. İştirak, zamanın ve ihtiyacın mahsulüdür. Usûlcüler müşterek'i: Türlü kullanımlar ile türlü manâlarda kullanılan bir terimdir, şeklinde tanımlamışlardır. Örf ve müştakları da muhtelif manaların hepsine birden kullanılamaz. İnsanların fikrî gelişim ve olgunlaşmalarının muhtelif safhalarını dillerinde, kullandıkları kelimelerde, verdikleri manalarda bile görmek mümkün olacağından basitten mürekkebe, cüz'iden küllîye, müşahhasan

<sup>254</sup> Halim Sabit, "Kur'ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz", *İ. M.*, S.: 47, ss. 954-955.

<sup>255</sup> Reşid b. Abdullah b. Mihail el-Huri el-Lübni eş-Şertuni, *Akrabü'l-mevarid fi füsahi'l-arabiyye ve ş-şevârid*, 2. Baskı, Beyrut/Lübnan 1992, c. 1, s. 769.

<sup>256</sup> Şertuni, *age*, c. 1, s. 770.

<sup>257</sup> Şertuni "âdet"i şöyle tanımlamaktadır: Tekrar eden işler ile nefislerde yerleşen, selim tabiatlarca kabul edilen işlerden ibarettir. Şertuni, *age*, c. 1, s. 745.

mücerrede, mahsûstan ğayr-i mahsûsa intikal sûretiyle örfün konu olduğu manalar zaman yönü ile muhtelif tabakalara ayrılabilir.<sup>258</sup>

Halim Sabit'e göre, Kur'ân-ı Kerîm'de örf-ma'ruf kelimeleri, pek az müstesna olmak üzere, -meselâ, Mürselat sûresi<sup>259</sup> nin ilk âyetindeki örf kelimesi gibi- "cemaatin vicdanında iyi görülen şey" anlamında kullanılmıştır. Bakara,<sup>260</sup> Âl-i İmrân,<sup>261</sup> Nisâ,<sup>262</sup> Tevbe,<sup>263</sup> Hac<sup>264</sup> Lokmân,<sup>265</sup> Ahzâb,<sup>266</sup> Nûr,<sup>267</sup> Muhammed,<sup>268</sup> Talâk,<sup>269</sup> A'râf,<sup>270</sup> Mümteherine<sup>271</sup> vs. sûrelerindeki örf ve ma'ruf kelimeleri de hep aynı anlamda kullanılmıştır. Müfessirler dahi sıyak ve sıbakına göre bu manaya yakın mefhumlar ile tefsir ve izah etmişlerdir. Sünnet, ekseriyet itibariyle Kur'ânın tefsiri mahiyetindedir. Hz. Peygamber'in fiilleri, takrirleri Kur'ân'ın amelî sahadaki hakikatlerini izah ettiği gibi, onun sözleri de zamana, zemine göre aynı manayı ihtiva eden kelimelerle Kur'ân'ı tefsir eder. Hadîslerdeki örf-ma'ruf kelimeleri de bu anlamda kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ile Sünnet arasında bir ihtilaf mevcut değildir. Sünnet ve hadîs-i şeriflerdeki örf-Ma'ruf kelimeleri hep aynı anlamda kullanılmıştır. Ma'ruf: "Örfün âdet manâsının daha işlenmiş, aynı zamanda hüsün vasfı ile mukayyet bir şekli" demektir. Ma'ruf kelimesinin "cemaatin vicdanında iyi görülen şey" anlamında kullanılması, lisan erbâbının Kur'ân-ı Kerîm ile münâsebeti olmadan önceki devrede olmuştur ve bu mana, örf kelimesinin aldığı en müttekâmil manadır. Müfessirler de umûmiyetle ma'rufu bu manaya yakın ve kıymet itibariyle buna eşit manalarda tefsir etmişlerdir. Ayrıca yazar, lugavî anlamı öncelemekte ve lugavî anlamdan kopuk ıstılahları isabetli bir hareket olarak görmemektedir.<sup>272</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi, hüküm iki asla rucû' eder:

1-Nass,

<sup>258</sup> Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İ. M.*, c. I/10, S. 10 (1330-1332), ss. 304-307.

<sup>259</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Mürselât, 77/1.

<sup>260</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/178, 180, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 263.

<sup>261</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114.

<sup>262</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/5, 6, 8, 19, 25, 114.

<sup>263</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe, 9/61, 71, 112.

<sup>264</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Hac, 22/41.

<sup>265</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Lokmân, 31/15, 17.

<sup>266</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Ahzâb, 33/6.

<sup>267</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nûr, 24/53.

<sup>268</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Muhammed, 47/21.

<sup>269</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Talâk, 65/2, 6.

<sup>270</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, A'râf, 7/157.

<sup>271</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Mümteherine, 60/12.

<sup>272</sup> Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İ. M.*, c. I/X, S. 10, ss. 308-311.

## 2-Örf.

Yazara göre, nassın me'mûrun bih olanına "meşrû", menhiyyün anh olanına da "gayr-i meşrû" denir. Kendisine emir veya nehiy taalluk etmediğinde mubah olarak kalır. Buna bazı fıkıh âlimleri "câiz" derler.

Yazar, örfün eseri olan hükmü ikiye ayırmaktadır:

1-Örfen hasen olanlar (ma'ruf),

2-Örfen kabih olanlar (münker).

Dolayısıyla, her ma'ruf, her me'mûrun bih gibi meşrû'; her münker, her menhiyyün anh gibi gayr-i meşrû'dur. Fakat her ma'rufun, her münkerin ayrı ayrı mansûs olması gerekmez. Aralarındaki nispette bir eşitlik yoktur.

Yazara göre: "Fiiline talep taalluk eden her işin ma'ruf olması lazım geldiği halde, bütün ma'rufun ayrı ayrı mansûs olması lazım gelmez: Bazı ma'rufun fiiline talep taalluk ettiği halde, bazılarının fiili böyle hususî bir talebin müteallakı olmayabilir. Meselâ, Cuma namazı kılmak hem me'mûrun bih, hem ma'rufur. Yabancılarla alış veriş yapmamak meselesi, şu zamanımızda ma'rufur. Fakat, bu maddeye has bir nass olduğu bilinmiyor." Yine, her münker menhiyyün anh olduğu halde, her münker hakkında nehiy vârid olmayabilir. Meselâ, hırsızlık yapmak menhiyyün anhtır, yani dinin yasaklamış olduğu bir fiildir. Aynı zamanda münkerdir. Cuma namazına hırka ile gitmek ise örfümüze göre bugün münker sayıldığı halde, dinen yasaklanmış olduğuna dâir ayrıca bir nassın bulunduğu bilinmiyor.

Her ma'ruf –hakkında nass vârid olsun ya da olmasın-hasendir, fiili matluptur ve Şâri'in lisanı üzere bununla emretmek gerekir. Her münker de –hakkında nass vârid olsun ya da olmasın-kabih olup terki matluptur ve bundan nehy etmek, erbâbı olan Müslümanlar için borçtur.

Mükellefin her fiili ile ilgili olarak nass bulunmadığından, vahiy ile sarfih bir sûrette hükümleri malum olan fiil ve hâdiseler az, mansûs olan fiil ve hâdiselerin hemen tamamı husus madde kabilinden olduğundan ve nassların muayyen maddelere ait olduğundan sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğine itibar edilmiş, böylece nassın şümûlü hayli genişletilmiştir. Bu dâire, nev'iyet ve cinsiyet çerçevelerine

mahsustur, günümüzde ise nev’i ve cinsiyeti mansûs olmayan birçok fiil ve hâdiseler vardır.<sup>273</sup>

Yazar, nassa ircâi kabil olmayan hâdiselerin fıkıh kitaplarında bile bulunabildiğini; Tanzimat devrine ait, hiçbir esasa dayanmayan kuru kanunların bulunduğunu, bunun Hulefâi Râşidîn ve sahabe devrine kadar götürülmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Meselâ, Hz. Ömer’in hilafeti zamanlarında kocası kaybolan bir kadın hakkında türlü sözler söylenmeye başlanmış ve kadının yolsuzluğu şayi’ olunca, Hz. Ömer’in ona haddini bildirmek istemesi üzerine kadın, Halife’nin heybetinden ceninini düşürmüştü. Bu bir hâdiseler idi ve bu hâdiselerde Hz. Ömer’in bir kastı yoktu. Fakat O ( Hz. Ömer ), hâdiselere sebebiyet vermişti. Halife’nin tertip ettiği mecliste sadece Hz. Ali, cenin için diyet verilmesi görüşünde idi. Bu görüşe hâzırûn iştirak etti. Hz. Ömer de bunu kabul etti. Burada, hüküm illetine göre değil, sebebine göre verilmişti. Halim Sabit’e göre, bu hâdiseler ile ilgili verilen hüküm, ekseriyet tarafından kabul edilen bir hüküm olmadığından ve masum bir canı heder olmaktan kurtarmak ma’ruf bir keyfiyet olduğundan, belki Hz. Ali’nin bulduğu bu nokta örfeye dayanan bir nokta idi. Bundan dolayı kimse itiraz etmedi. Bu hâdiselerde umumî vicdan takarrür etti ve icmâ hâsıl oldu.

Yazar, yukarıda anlatılan hâdisenin nassa ircâ edilemeyen hâdiselerden olduğunu; sahabe, fukahâ devirlerinde ve zamanımızda buna benzer birçok misallerin bulunmasının mümkün olduğunu ve bunun pek tabii olduğunu; çünkü, nassın sınırlı olduğunu, fakat hâdiselerin cüz’iyatının değil, nev’ ve cinslerinin bile henüz sınırlandırılmadığını ve sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, yazara göre tüm hâdiselerin nassa ircâi, Cenab-ı Hakk’ın “kudret” ve “tekvîn” sıfatlarının mefhumunu anlayamamaktan kaynaklanmaktadır.<sup>274</sup>

Mansûs olan (Kur’an ve Sünnet’e dayanan) fiil ve hâdiseler ikiye ayrılır:

1-Ma’ruf-Mansûs: Hüsün ile nitelenmesi örf ile bilindiği halde, bi’setten sonra nass ile de desteklenen fiil ve hâdiselerdir. Bunlar vaktiyle ma’ruf idiler. Sonra, nass ile bunlarda hüsün olduğu bildirilince fiillerine talep taalluk etti. Nass ile te’yîd ya da te’bîd edilmeyen fiil ve hâdiselerin ma’ruf olarak kalmaları ise her halde şüphelidir. Peygamberlikten önce ma’ruf oldukları halde, peygamberlikten sonra ma’rufiyetleri

<sup>273</sup> Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İ. M.*, c. I/XI, S. 11, ss. 322-323.

<sup>274</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. I/XI, S. 11, ss. 324-325.

zayi olan fiil ve hâdiseler vardır. Meselâ, câhiliye devrinde Kâbe'yi çırıl çıplak tavaf etmek meşrû', belki ma'ruf iken, nübüvvetten sonra münker sayılmış ve yasaklanmıştır. Sonra, câhiliye devrinde çok evlilik ma'ruf olmakla ve bununla da iftihar edilmekle beraber, sonra tahdid ve takyid edilmiştir. Yine, ölen kimse için sesli, hattâ bağırp çağırarak ağlamak meşrû', belki ölenin kalanlar üzerindeki bir hakkı olarak ma'ruf iken, sonra münker olarak görülüp yasaklanmıştır.

İşte, bundan dolaydır ki sahabe-i kiram, hükmünün değişmiş olma ihtimalinden dolayı, câhiliye devrinde ma'ruf ve meşrû' olarak bildikleri ve yaptıkları bir işi İslâmiyet'in gelmesinden sonra Hz. Peygamber' e sordular, ona danıştılar. Meselâ, ensardan Evs b. Samit (ö. 652), zevcesi Havle bint Sa'lebe'yi câhiliye âdeti üzere zihâr etmişti. Câhiliye devrinde zihâr'ın hükmü talâk idi. Evs b. Samit pişman olmuştu. Konu ile ilgili hükmü öğrenmesi için zevcesini Hz. Peygamber'in huzuruna gönderdi. Havle, meseleyi Hz. Peygamber'e arz etti. Fahri Kâinat efendimiz, zihâr'ın hâlâ talâk olma ihtimali yok değildir, diyerek vahyi beklemeye koyuldu. Havle de gözlerinden yaşlar akarak ellerini semaya kaldırıp yalvarmaya başladı. İşte, bu esnada zihâr ile ilgili âyet nâzil olmuş, böylece bu konu ile ilgili hüküm değişmiş ve zihâr'<sup>275</sup> dan kefâret ile kurtulmanın yolu açılmıştır.<sup>276</sup>

Özet olarak söylemek gerekirse, nassın ma'ruf olan fiil ve hâdiseye taallukundan iki türlü netice çıkar:

a-Nass, o fiil ve hâdisenin ma'ruf oluşunu te'yîd ve İslâmiyet'te de meşrû'iyetinin câhiliye döneminde olduğu gibi bâki olduğunu beyan ediyordu.

b-Yahut nass, o fiilin ve hâdisenin ma'ruf ve meşrû' olduğunu hem te'yîd ve hem de te'bîd ediyordu.

2-Mansus-Ma'ruf: Ma'ruf olup kendilerine nass taalluk eden mükellefin fiilleri olup iki kısma ayrılır:

a-Taabbudî olanlar: Gusül, namaz, oruç, hac gibi taabbudî olan mükellefin fiilleri vaktiyle ma'ruf olan birer âdet idiler. Bazılarının şekilleri, tertip tarzları ve terkipleri İslâmî olanından farklı olsa da umumî vicdanda bunlar ibâdet olarak kabul ediliyordu. Bu ibâdetleri yerine getirenler ne kadar az da olsa, bu ibâdetleri yerine getirmeyen çoğunluk tarafından çirkin görülme durumu söz konusu olmazdı. Çünkü bu

<sup>275</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Mücâdele, 58/3, 4.

<sup>276</sup> *Ebû Dâvûd*, Talâk 17.

çoğunluk, vaktiyle bu ibâdetlerin peygamberler tarafından te'sîs ve ta'lîm edilmiş olduğunu biliyordu. İşte, İslâm'dan sonra bu ibadetlerin meşrû'iyeti naslarla te'yîd ve te'bîd edildi. Bu ibâdetlerin te'yîd edilmesi ile bunların irtifa etme ihtimalleri ortadan kalktı; te'bîd edilmesi ile de bu husustaki ma'rufiyetin ortadan kalkması ile bu meşrû'iyetin bir tarihte ortadan kalkma ihtimali zâil olmuş oldu.

Halim Sabit'e göre, ibadetlerin fiillerini talep hususunda vürûd eden naslar inşaîdir ve her halde neshe muhtemeldirler. Fakat bu ihtimal artık yoktur. Çünkü vahiy kesilmiştir. Bundan dolayıdır ki meşrû'iyeti mensuh olmayan âyetler kıyamete kadar bâkidirler ve tebliğ edildikleri katî olarak bilinenler zaruriyât-ı diniyedendirler.<sup>277</sup>

b-Hayatî olanlar: İcab ve kabul, ikâle, selem, kabz gibi alış verişe ait bazı şekiller; icâre, hibe, karz-ı şerîke, müdârabe, kefâlet, vekâlet, âriyet gibi muamelelere âit bazı sûretler vs. vaktiyle ma'ruf olan bazı hayatî muamelelerdir. "Alış verişte icab ve kabul muteber olduğu gibi, ikâle mürüvvet sayılıyordu. Bey'-i selem câiz görüldüğü gibi, icabına göre kabz da şart kılınıyordu. İcâre üzerine muamele cereyan ettiği gibi, hibe ve karz da makbûl idi. Hele insaf sahibi kimseler arasında karz-ı hasen pek ziyade muteber idi." Hz. Ebûbekir gibi insan hakları konusunda gâyet titiz olan insanlar faizli borç vermekten kaçınırlardı. Akitte bulunanlardan birini uzaktan ya da yakından zarara uğratabilecek akitlerin, Arapların umumî vicdanlarında kabul görmesi mümkün değildi. Sadece Arapların değil, bütün kavimlerin umumî vicdanı fertlerin, dolayısıyla cemaatin zararlarını gerektirecek muameleleri kabul etmez. Bunun içindir ki Cenab-ı Hakk, iman edip ma'rufu emr, münkerden nehy ettiklerinden dolayı İslâm ümmetinin en hayırlı ümmet olduğunu bir âyette şöyle beyan etmektedir: "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..."<sup>278</sup> Hz. Peygamber de "Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez,"<sup>279</sup> buyurmaktadır. Yazar, bu vb. âyet ve hadîslerden hareketle, münkerden sakınıp örfü kendileri için rehber edinen takva ehlinin muamelelerinde hiçbir zaman dalâlete düşmeyeceklerini; çünkü bu zevâtın, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de "Bir de sizlerden, iyiliğe çağırın, ma'rufu emreden ve münkerden nehyeden önde giden bir topluluk

<sup>277</sup> Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İ. M.*, c. I/XII, S. 12, ss. 354-356.

<sup>278</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/110.

<sup>279</sup> *İbn Mâce*, Fiten 8.

bulunsun. İşte, arzularına erecek olanlar onlardır,”<sup>280</sup> âyet-i kerimesindeki “ümme” olduğunu ve bunların kesinlikle kurtuluşa ereceğini ifade etmektedir.

Yazar, fertlerin ve içtimâî gurupların zarar gördükleri ve görebilecekleri bütün teşebbüslerin fertlere ait olduğunu, fertlerin örfü rehber edinmeden, ârifleri dinlemeden bencilce yaptıkları bütün fiillerin fert ve cemaat için küçük veya büyük zararlara yol açtığını, zaten içtimâî ve hayatî uygunsuzlukların hepsinin bu türden olduğunu; münker olan şeylerin, fertlerin fiilleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>281</sup>

Müellifimize göre, hayatî fiiller hakkında örfe göre vürûd eden nasslar ile oradaki hüsnü teyid etmiş, bu fiiller İslâm’dan sonra da mer’î tutulmuştur. Fakat örfün değişmesi ile bu hükümler bir hilkat kanunu olan örften ayrılmış olurlar. O hükümlerde bir cansızlık görülmeye başlar, gittikçe söner ve artık kendisi ile amel edilme özelliğini kaybederler. Birçok İslâm memleketinde yürürlükte olan için kısas, cismanî cezalar, alış verişe ait bazı hükümler, şüf’a gibi. Yazara göre, bu hâdisenin izahı şöyledir: Allah’ın biri cihanşümül, diğeri de bu dinin inananlarına göre yürürlükte olan iki türlü kanunu vardır:

1-Cihanşümül olan kanun: Allah’ın, cemaatlerin itaat etmesi için koyduğu yaratılış kanunudur ki Kur’ân-ı Kerîm’in dili ile “örf” nâmı ile nitelendirilir. Buna “şer’-i mücmel” de denir.

2-Emirler, nehiyeler, beyanlar sûretinde nasslar vasıtası ile tecelli ederler ki bu “şer’at” namı ile de yâd olunur. Bunun, vahyin indirildiği dönemde o zamanın örflerine göre vürûd eden kısmına “şer’-i mufassal” denir.<sup>282</sup>

Yukarıda zikredilen her iki kanun da beraber buldukları, birbirine paralel oldukları müddetçe itaat edilirler ve kendileri ile amel edilir. Yok, bunlar yekdiğerinden ayrılırlarsa kendilerine itaat edilmeleri hususunda noksanlık hâsıl olur. Çünkü ma’ruf-mansûs, ma’ruf ğayr-i mansûsa göre daha kuvvetlidir. Ekseryet için gizli kalan örf, nass ile desteklendiğinde inananların umumu için malum olur ve kendisine itaat edilmesi daha da kuvvetlenmiş ve dinî bir mahiyet kazanmış olur. Mü’min kişi, bu fiilin ma’ruf olduğunu bilsin ya da bilmesin, o fiili işlerken dinî bir zevk duyar. O fiil maslahata da muvâfıktır. Çünkü her ma’ruf maslahattır.

<sup>280</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/104.

<sup>281</sup> Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İ. M.*, c. I/XII, S. 12 (1330-1332), ss. 356-357.

<sup>282</sup> Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İ. M.*, c. I, S.: 11 (16 Zilhicce 1332/23 Teşri’nevvel 1330/5 Kasım 1914), ss. 418-419.



Halim Sabit'e göre, örf'e dayalı nassın delâletinde ve sübutunda oluşan bir zan yoktur. Nass mensuh da değildir. Sadece, nassın o fiile delâleti inkıtâa uğrar. Böylece, o hüsün ya da kubuh nassın kapsamından çıkmış olur. Meselâ, erkeklerin altın ve gümüş ile süslenmeleri ve ipekli elbise giymelerinin yasaklanması gibi. Bunlar, zühd ve takva örfüne göre yasaklanmıştı. Dolayısıyla, bunlarda bir kubuh var idi ve bunlar münker oluyorlardı. Fakat sonraları menfî örfte meydana gelen değişiklikten kubuh da müteessir olmuş olup bu konudaki hüküm de hafiflemiş oldu: Bu konuda; ulemânın ve Şeyhülislâm'ın cübbelerinde bolca ipeğin bulunması, ulemânın resmî elbiselerindeki sırmalarda ehemmiyete alınmayacak derecede az bir ipeğin olmaması, altın, gümüş ve ipeğin kullanımının yaygınlaşması bu konudaki hükmün hafiflediğini gösterir.

Haram kılınmasından önce olduğu söylenmekle beraber;

1-Hz. Peygamber'in ipekten yapılmış cübbe, kenarı ipekli kürk giymiş olduğu rivâyet edilir.<sup>283</sup>

2-Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e ipekten bir hulle vermiş olduğu rivâyet edilir.<sup>284</sup>

3-Hz. Enes'in bir düğünde ipekli mindere oturduğunun nakledilmesi vs.<sup>285</sup>

Yazara göre Ebû Hanîfe, bu rivâyetlere bakarak ipek üzerinde yatıp uyumaya, oturup dayanmaya cevaz vermiştir. Umûmiyetle fakîhler de çok olmamak şartıyla ipekli elbise ya da sarık giymekte bir zarar, ziyan ve fenalık görmemişlerdir.

Halim Sabit'e göre eğer altın, gümüş ve ipek kullanımı konusunda bir kararsızlık, bir süreksizlik olmasa idi, bugün bu örf aynı canlılıkla devam ederdi. Fakat şer'e göre kubhu pek de açık olmayan ve bugün keferelere ait şapkanın giyilmesi ile ilgili canlılık devam ediyor. Demek oluyor ki canlı örf, hakkında nass olsa da olmasa da hükmünü icra etmekte kesinlikle kararlılık gösteriyor. Musîki ve resim meseleleri

<sup>283</sup> *Müslim*, Kitabü'l-Libas Ve Zîne 3.

<sup>284</sup> Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Mütercimi ve Şârihi: Kâmil Miras, DİB Yay., Dördüncü baskı, c. IX, s. 46. 1345 no'lu hadisin izahı ; Konu ile ilgili Ebû Bekr İbnü'l Arabî on farklı görüşün ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Bunlar: (İpek) "1-Mutlak olarak haramdır, 2-Harpte mübahtır, 3-Sefer ( yolculuk ) halinde helaldir, 4-Sadece hastalık sırasında helaldir, 5-Sadece gazve sırasında helaldir, 6-Sadece alem olarak mübahtır, 7-Kadınlara da erkeklere de haramdır, 8-Üste giymek haramdır, yerde yaygı olarak kullanmak mübahtır. Ebû Hanîfe ve İbn Mâceşun böyle demişlerdir, 9-Mutlak olarak mübahtır, 10-Başka bir şey ile karışık da olsa haramdır." Zebîdî, *age*, Şârihi: Ahmed Naim, c. II, s. 320.

<sup>285</sup> İbn el-Arabî'nin verdiği bilgiye göre, Ebû Hanîfe ve İbn Mâceşun yerde yaygı olarak kullanmanın mübah olduğunu söylemişlerdir. Zebîdî, *age*, c. II, s. 320.

de bu konuda misal olarak gösterilebilir. Örf temelli nass her yerde değil de bazı yerlerde yaşayabilir. Bugün Yemen’de hırsızın elinin kesilmeye devam edilmesi gibi.<sup>286</sup>

Yazara göre, örfte meydana gelen değişiklikten dolayı fiilin nass ile doğruluğunun ispat edilememesi söz konusu olur. Fakat bu, nesh, tebdîl ya da ikinci bir nass değildir:

a-Nassta nesh söz konusu olmaz. Çünkü neshin olabilmesi için birinci nasstan zaman itibariyle sonra, fakat onun hükmüne muhalif diğer bir hüküm ile vürûd eden ikinci nassın bulunması gerekir.

b-Nassta tebdîl olamaz. Çünkü nass ve hükmü olduğu gibi bâkidir. Yalnız ma’rufiyetini kaybeden bu madde, bu kısım İctimâî enmûzeceleler için nassın medlûlatı sırasından çıkmıştır. Fakat nass ve hükmünün bâki olduğunu yazar ifade etse de ve bunun doğru olduğu söylenebilirse de nassın amelî noktada askıya alındığının söylenmesi sanırım yanlış olmaz.

c-Nassa muhalif ikinci bir nass da mevcut değildir. Çünkü vahiy artık kesilmiş bulunduğundan böyle bir nassın olmasına ihtimal verilemez. Bu konuda, “müellefe-i kulûb” meselesi örnek olarak verilebilir. Müellefe-i kulûb ile ilgili delâleti katî olan inşaî âyete göre<sup>287</sup> bu zümreye zekâtta pay verilmesi gerekiyor idi. Hz Peygamber zamanında bunlara zekâtta pay verilmişti. Fakat Hz. Ebûbekir’in hilâfetinde Hz. Ömer’in teklifi ile müellefe-i kulûba zekâtta pay verilmemesi ashab-ı kirâmın da fikir ve içtihadı ile karara bağlanmıştır. Çünkü âyetin nüzûlü esnasındaki hal ile şimdiki hal arasında küllî farklar var idi. O zaman onların kalplerini te’life ihtiyaç bulunduğu halde şimdi buna ihtiyaç yok idi. Bunun içindir ki vaktiyle bunlara zekât mallarından pay ayrıldığı ve bunda hüsün ve ma’rufiyet bulunduğu kabul edildiği halde, şimdi pay ayrılmasında hüsün ve ma’rufiyet görülemiyordu. Hz. Ömer ise umumî vicdana tercüman olmaktan başka bir şey yapmamıştı. Hz. Ömer ve ashabı kirâmın aldığı bu karar ve kabul bir nesih değildir. Bu, olsa olsa icmâ mahiyetini hâiz örfün bir nevi tecellisidir ve belki nassın medlûlünde ıskat sûretiyle menfî bir tesir icrâ eder.

---

<sup>286</sup> Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İ. M.*, c. II/XIV, S. 11, ss. 419-422.

<sup>287</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/60 âyetin anlamı şöyledir: “Sadakalar, ancak fakirler, miskinler, zekât toplama görevlileri, kalpleri İslâmiyet’e ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolundakiler ve yolda kalmışlar içindir. Allah tarafından kesin olarak böyle farz kılındı. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”

Halim Sabit'e göre, zamanın ve muhitin değişmesi ile fiilin kıymeti de değişmektedir. Dolayısıyla bir vakitte hasen olan bir fiil, diğer bir vakitte kabih olabilir. Bir memlekette ma'ruf olan bir fiil, diğer bir memlekette münkerattan sayılabilir. Bunun örnekleri çok defalar işitilmiştir.

Müellifimize göre, Hz. Ömer'in teklifi ve sahabenin muhalif bir ses çıkarmamaları, hattâ onaylamalarından müellefe-i kulûb'ün âyetin kapsamının dışında kaldığını ve örfün onlara zekât verilmesini hüsün görmediğini, fakat bu kelimelerin tilâvet ve hükmünden hiç birinin hiçbir zaman nesh edilmediğini, söylemek mümkündür.<sup>288</sup> Örf, müellefe-i kulûbe zekât verilmesini hasen gördüğünde, nass yine onlara sadık kalıp kendilerine zekât verilebilir. Nitekim siyasî yönden ehemmiyetli olan şimdiki bazı mühtedilere verilmektedir. Ve bazı fıkıh kitaplarında belirtildiği gibi zekâtın sarf yerleri yedi değil, sekizdir.

Yazar, nassta hüküm mevcut olduğu halde, onun kapsamının dışında kalan kimselerden bahsederken örnek veriyor: El ve ayakların yıkanması emrinin umum ifade ettiğini, fakat el ve ayakları olmayan kimseler için bu fiilin sâkıt, nassın da bu kimseler için sâkit olduğunu ve burada hükmün irtifa' ettiğini ifade etmektedir. Burada, âyet nesh edilmiş değildir ve âyetin mevcudiyeti de anlamsız değildir.<sup>289</sup>

Görüldüğü gibi Halim Sabit, örf ile ma'ruf arasında lugavî bir anlam bağı kurmakta, pek az müstesna olmak üzere Kur'an'da ve hadîsler ile sünnetlerde "örf-ma'ruf" kelimeleri hep "cemaatin vicdanında iyi görülen şey" anlamında kullanıldığını ve örfün ma'ruf yollardan birisi olduğunu iddia etmektedir. Halim Sabit'in konu ile ilgili ifadeleri göz önüne alındığında örfün farklı zaman, mekân ve şartlarda ortaya çıkan problemlere çözüm üretmede bir "anahtar" mahiyetinde olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

### 2.3. Takva Ve Örf

Halim Sabit, takva ile örf arasında bir ilişki kurmaya çalışarak örfün bağlayıcılığını, kaynak değerini ortaya koymaya gayret sarf ediyor. Şöyle ki: Cenab-ı Allah Kur'ân-ı Kerîm'de "Sizin en iyi olanınız, en ziyade takvalı olanınızdır,"<sup>290</sup>

<sup>288</sup> Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İ. M.*, c. II/XIV, S. 11, ss. 418-423.

<sup>289</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, c.II/XIV, S. 11, ss. 424-425.

<sup>290</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Hucûrat, 49/13.

buyurmuştur. Yazar, konu ile alâkalı selevin büyüklerinin sözleri olmakla beraber, bunların en şümüllüsünün ve amelî olanının Kuşeyrî (ö. 1549)'nin takva'yı tarifi olduğunu ifade etmektedir. Kuşeyrî "takva" yı şöyle tarif etmektedir: "Takva: Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır. Takva, bütün iyilikleri ve faziletleri kendinde toplayan bir haslettir. Takvanın aslı, önce şirkten sonra günah olması ihtimali olan amellerden sakınmaktır. En son olarak, fuzulî ve lüzumsuz olan (mübah ve helal olan) şeyleri de terk etmektir."<sup>291</sup> Takva ehlinin çoğunluğuna göre ise takva, müspet ve menfi iki mefhumu ihtiva eder. Buna göre, takvanın hakikati "fiil" ve "terk" sûretinde tecelli eder.

Yazara göre, bir müttakinin dâire-i fiili: 1-Allah'a iman, 2-Farzîyet, 3-Vücûb, 4-Mesnûniyet, 5-Nedb, 6-Şer'î hükümler ile şer'in sükût edip, yalnız ilahî nûr ile bakan umumî vicdanın yani, örfün gizliden gizliye hüsün verdiği mübahlar. Bir müttakinin dâire-i terki ise: 1-Allah'a şirk koşturmak, 2-Haramları terk etmek, 3-Mekruhlar, 4-Mübahlar: Umumî vicdanın inceden inceye beğenmediği noktalar.

Yazar, takvanın tarifi ile ilgili yapılan tüm bu vb. tariflerin ortak noktasının "ma'rufu iltizam etmek ve münkerattan sakınmak," olduğunu ifade etmektedir.

Yazara göre Şer'î Şerif, mübahlar ve helaller dâiresinde sükût ettiğinden bu alandaki fiil ve terkler doğrudan doğruya örfün rehberliğinde âşikâr hale gelir. Yazar, takva ve tasavvufun en ileri gelenlerinden İmam Kuşeyrî'nin, takvanın tecellisi ile ilgili verdiği canlı örnekleri zikrediyor: İmam Ebû Hanîfe'nin, borçlusunun duvarının ya da ağacının gölgesinde gölgelenmekten kaçınması, Ebû Yezid (ö. 848)'in yanlışlıkla Hamedan'dan Bistam'a götürdüğü iki karıncayı gurbetten kurtarmak için Bistam'dan kalkıp ta Hamedan'a kadar geri getirmesi; geniş sahrada ağaca astığında dalını kıracağı, otların üstüne sererse böceklerin hakkını ihlal edeceği düşüncesi ile yıkadığı çamaşırı kurutacak bir yer bulamaması ve çamaşırı sırtında kurutması; Utbetü'l-Ğulam'ın, başkasına ait bir duvardan misafirin elini silmesi için ona bir parça toprak vermesi ve sahibinden af dileyemediği için terlemesi, vb. örnekler hakkında şer'î şerifin sükût ettiğini, dolayısıyla bu hâdiselerin ne farz, ne vacip, ne sünnet, ne haram ne de mekruh olduğunu; fakat bununla beraber bu fiil ve terklerin hüsün ve kubuhlarında şüphe etmemek gerektiğini, bunlarda gizli bir hüsün ve kubuhun bulunduğunun bilindiğini,

---

<sup>291</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1978, s. 201-202.

fakat bu hüsün ve kubuhun “şer’i-mufassal” tarafından değil, belki daima canlı ve payidar olan “şer’î-mücmel” tarafından verilmekte olduğunu ifade etmektedir.

Şer’i-mücmel, şer’i-mufassala nazaran daha hassas olup, bunlar ancak örfeye göre takdir edilirler ve takvanın hakikati de yukarıda verilen örneklerden hareketle ancak örfeye tâbi olmakla olabilir. Cenab-ı Hakk âyet-i kerimede “Af yolunu tut, örf ile emret ve cahillerden yüz çevir,”<sup>292</sup> buyurmaktadır.<sup>293</sup>

Görüldüğü üzere yazar, Kuşeyrî’nin “takva” tarifini verdikten sonra takva-örf ilişkisini, örfün inceden inceye güzel bulduğu ya da beğenmediği “mübahlar alanı” ile irtibatlandırmaktadır. Bu irtibatlandırmada takvanın hakikati “fiil” ve “terk” suretinde tecelli etmektedir.

#### 2.4. İcmâ

Halim Sabit’e göre usûl ehli icmâî şöyle tarif etmektedir: İcmâ, velâyet-i diniye ve velâyet-i hukukiye’yi hâiz olan ehl-i hal ve akdin ittifakından ibarettir.<sup>294</sup> Buna göre, icmâ şöyle tarif edilebilir: İcmâ, maddî yahut manevî bir seçim dolayısıyla resmen teşrî’ salahiyetine sahip, aynı asır ve aynı muhite mensup olan kimselerin itikat, ibâdet ve hukuk hususlarında ittifak etmeleridir. Bu tarif, yazarın usûl ehlinin târifinden hareketle yaptığı târifdir. Bu tarife göre icmâ, ittifak ehlinin hal ve zamanlarına göre önce ikiye ayrılır:

1-Manevî seçim dolayısıyla teşrî’ salahiyetine sahip olanların icmâî. Bu icmâ, velâyet-i diniye erbâbının icmâîdir. Bunlar, fetvâ devrinde müçtehitlerden, kanun devrinde ise bunların haleflerinden ibarettir.

2-Maddî seçim dolayısıyla teşrî’ salahiyetine sahip olanların icmâî. Bu icmâ, velâyet-i hukukiyye erbâbının icmâîdir.

Bu icmâlardan her üçü de şekle ve haricî vasıflara ait bazı farklar dışında üçü de aynı hakikat ve mahiyeti hâizdir.<sup>295</sup>

<sup>292</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Araf 7/199.

<sup>293</sup> Halim Sabit, “Takva ve Örf”, *İ. M.*, c. I/XII, S. 13 (7 Ramazan 1332/17 Temmuz 1330/30 Temmuz 1914), ss. 386-389.

<sup>294</sup> Hâlbuki usulcüler icmâî şöyle tanımlamaktadırlar. İcmâ: “Muhammed ümmetinin (müçtehitler), onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri”dir., İbrahim Kâfî Dönmez, *İcmâ*, *DİA*, c. XXI, s. 417.

<sup>295</sup> Halim Sabit, “İcmâ”, *İ. M.*, c. II/XVIII, S. 13, (1333-1330), ss. 488-489.

Halim Sabit'e göre, kendisine itaat edilen delillerin biri nass, diğeri de icmâ'dır. İcmâ: "manevî yahut maddî bir intihab dolayısıyla salahiyet-i teşrî'iyeye mâlik aynı asra ve aynı muhite mensup bulunan kimselerin itikat, ibâdet ve hukuk hususlarında ittifak etmeleridir."<sup>296</sup> Bu tanımına bakıldığında icmâ'ın itikat, ibâdet ve hukuk hususlarında yapılabildiği görülmektedir. İcmâ'ın yapılabilmesi için icmâda bulunacak kimselerin maddî ya da manevî bir seçim ile seçilmiş olması ve aynı asırda yaşamaları gerekmektedir.

Teşrî' salahiyetine sahip olan kimselere "ehl-i hal ve akd" denilir. Teşrî', ya din ya hukuk hususlarında olabilir. Din, itikatlar ve ibâdetlerden, hukuk ise maddî bir yaptırım kuvvetine sahip amel tarzlarından ibarettir. Her iki velâyet de velâyet-i âmmedir ve resmen teşrî' salahiyetine sahiptir.

Yazar, teşrî' salahiyetine sahip olan ehl-i hal ve akd'i iki zümreye ayırmaktadır:

1-Velâyet-i diniyeyi hâiz olanlar: Bunlar, başta Halife olmak üzere, Şeyhülislâm'ın idaresi altında bulunan Fetvâ Emaneti ile Müftülerdir ve hem ilmî hem de resmî olarak tayin olunurlar. Salahiyetleri ise, din işlerine münhasırdır.

2-Velâyet-i hukukiyeyi hâiz olanlar: Bunlar, başta Padişah olmak üzere ayan ve mebûsan heyetlerinden ibarettir ve Kanun-u Esasi'de yazılı bulunan şartlara hâiz olmak üzere, yalnız seçim ile bu sıfatı kazanırlar. Salahiyetleri ise, hukuk işlerine münhasırdır.

Vaktiyle Halifeler, Emevîler ve Abbâsîler devirlerinde her iki velâyet de müçtehitlere ait idi. Yazara göre bunun nedeni, o zamanın örfü idi. O zamanın örfüne göre, müçtehid olarak bilinen kimseler manevî bir seçim ve tayin ile resmen hem dinde, hem hukukta teşrî' salahiyetine sahip idiler. Zamanımızda ise velâyet-i âmme, dinî ve hukukî olmak üzere iki zümreye ayrılmıştır. Her iki zümrenin de salahiyetleri ancak maddî bir seçime yakın bir şekilde resmîyet kazanmaktadır.

Hem velâyet-i diniye'nin hem de velâyet-i hukukiye'nin müçtehitlere ait olduğu zamanlara "fetvâ devri," hukuka ait teşrî' salahiyetinin diğeri velâyetten ayrıldığı zamana "kanun devri" denir. Buna göre, fetvâ devrindeki ehl-i hal ve akd ile kanun devrindeki ehl-i hal ve akdin kimler olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hâsılı Halim Sabit, icmâ ile teşrî' salahiyeti konularını birbirleri ile irtibatlandırmakta, icmâın itikat, ibadet ve amel hususlarında olabileceğini söylemekte,

<sup>296</sup> Halim Sabit, "Takvâ ve Örf", *İ. M.*, c. II/XVIII, S. 13 (7 Ramazan 1332/17 Temmuz 1330/30 Temmuz 1914), s. 387.

müçtehitlerle mebusan ve ayan meclisinin icmâmını da aynı hakikat ve mahiyeti haiz olarak görmektedir.

## 2.5. İctihâd-Müçtehid

Asr-ı saâdette bir taraftan “usûl-i din”e, yani dinin amel, ahlâk gibi unsurlarının kendisi üzerine bina edildiği imana taalluk eden konulara ait kanun esasları, diğer taraftan da meydana gelen her hâdiseye dâir tafsilî hükümler hakkında sürekli nasslar vürûd ediyordu. Usûl-i dine ait olan esasi kanunlara “şer’-i mücmel” denir. Şer’-i mücmel, İslâmiyet bâki kaldıkça ebedlere kadar sabit kalacak ve değişmeyecektir. Şer’-i mücmel’in örfü göre tefsir ve tatbiki hakkındaki tafsilî hükümlere de “şer’-i mufassal” denir. Fakat buradaki tafsilat nassa dayandığından buna “nassî şer’î mufassal” denilmesi daha doğru olur. Bunda bir nevi fikhî mahiyet bulunduğundan buna “nassî fıkıh” da denir.

Halim Sabit’e göre, bu tafsilî hükümler hakkındaki nasslar, usûl-i din’e dâir olan nassların örfü göre tefsir ve tatbikinden ibaret idi. Bu tefsir ve tatbikler de usûl-i dine ait fiiliyatı ve hayata ilk defa olarak intibakını gösterirdi. Daha Rasûlüllah vefat etmeden önce “Bugün dininizi ikmal ettim, size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’dan razı oldum...,”<sup>297</sup> âyet-i kerimesi ile şer’-i mücmel’in sona erdiği ilan edilmişti. Hz. Peygamber’in vefatı ile vahiy kesilmiş, böylece şer’-i mücmel sona erdiği gibi, şer’-i mufassal da sükût etmişti. Fakat itikada, ibadete ve hukuka ait hâdiseler eksilmiyor, aksine çoğalıyordu. Çünkü fetihler gerçekleştirildikçe İslâm âlemi genişliyor ve Müslümanlar muhtelif içtimâî teşkilatlara sahip milletler ile karşılaşıyorlardı. Çözümüne kavuşturulması beklenen birçok yeni hâdiseler ortaya çıkıyor ve ehl-i hal ve akd’in bu hâdiseleri şer’-i mücmel ile ırcâ ederek uygun bir sûrette çözmesi ve bunların hükümlerini bulması gerekiyordu. Ehl-i hal ve akd kendilerine burada üç şeyi rehber olarak görüyorlardı:

1-“İçtimâî iman”ın, yani örfün tercümanı olan kalplerinin fetvâsı. Burada, kıymet hükümleri, yani hüsün ve kubuh hakkındaki kanaatler ferid şahsî düşüncesinin neticesi değildir. Vicdanın fetvâsı, örfün gizli bir tesirinden başka bir şey hamledilemez. Önceki şer’-i mufassallar da an’anevî bir mahiyeti hâizdir. Açıkça

---

<sup>297</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Mâide, 5/3.

görüldüğü gibi, Halim Sabit örf'ü ilk sıraya koymakta, dolayısıyla ona göre en temel kaynak "örf" olmaktadır.

2-Hâdiseyi şer'-i mücmel'e ircâ hususunda şer'-i mufassal'ın üslubu,

3-Şer'-i mücmel'in kendisi. Bu, hükmün İslâm esaslarına ve Allah'ın rızasına uygun olup olmadığını gösteren son merci olduğundan büyük ehemmiyeti vardır.

Asr-ı saâdetten sonra gerek amelî, gerekse hukukî konularda meydana gelip de nassî fıkıh'ta doğrudan doğruya mercilerine tesadüf edilemeyen hâdiseler hep bu rehberlik yardımı ile şer'-i mücmel'e ircâ olunurdu. Fakat sonraki devirlerde evvelki fikhî misaller de rehber edinildi. Zamanımıza kadar bu hal böyle devam etmiştir. Asr-ı saâdetten sonra bu sûretle teessüs eden hükümlerin hepsi şer'-i mücmel'in o devre göre hayata intibakından ibarettir. Aşağıdan yukarıya tüm fikhî tabakalar birbirine ve bi'l vasıta şer'-i mücmel'e merbut bir şer'-i mufassal silsilesidir.

Hülâsa, hükümlerin konulması konusunda önce örf'ün irşâdı, sonra me'sur fikhî misallerin rehberliği ile son olarak şer'-i mücmelin kararı alınmakta ve böylece sonuca ulaşılmış olmaktadır. İşte, hükümlerin konulması hususunda icra edilen bu ameliyeye "içtihâd" denir. Buna göre içtihâd: Fikhî melekesi bulunduğu halkın güveni olan kimsenin örfü ve fikhî misalleri rehber edinerek şer'-i mücmel'den hükümler çıkarmasıdır. Müçtehid ise: Fikhî melekesi bulunduğu halk tarafından itimat edilmekle beraber, fikhî misalleri rehber edinerek şer'-i mücmelden hükümler çıkaran kimsedir.

Yazara göre içtihâd, müçtehidin hâiz olduğu kudrete mütenasip olarak genişleyip daralır. Örneğin, Ebû Hanîfe ile son tabakaya mensup bir zatın içtihâd sahaları müsavi değildir. Bu saha başlangıçta bir genişlik ibraz ettiği halde, son tabakaları ise daraldıkça daralmıştır. Bu hal ise içtihâdın kudret ile mütenasip olduğunu göstermektedir.<sup>298</sup>

Halim Sabit, yukarıda ehl-i hal ve akd'in kendisine rehber edindiği ilk maddenin içtimâî iman, yani örfün tercümanı olan kalplerin fetvası olduğunu ifade etmişti. İşte, bu içtimâî imanın ya da örfün hakkıyla temsil edilebilmesi için, yani cemaatin içtimâî enmûzeci haline gelebilmesi için müçtehidin ta çocukluğundan itibaren doyum noktasına gelinceye kadar terbiyesini değişik vasıtalarla örf çerçevesinde alması ve nihâyete kadar onun manevî tesiri altında kalması ile bağlantılı

<sup>298</sup> Halim Sabit, "İcmâ" *İ. M.*, c. II/XIX, S. 19, ss. 502-505.



olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki: Bir cemaatin millî kültürüne; dine, hukuka, ahlâka, iktisada, lisana, bediiyata ait bu örflerin sürekli bir faaliyet halinde daima canlı olduğunu; başlangıçta bu örflerin anne-babanın, mürebbilerin terbiyeleri, daha sonra millî tahsilin de büyük yardımı ile kişinin muhit ile temasları arttıkça türlü âmillerin tesiri ile türlü vasıtalarla doyum noktasına gelinceye kadar bu örfleri emeceğini; tahsil neticesi olarak millî ve beyne'l milel ilimleri temsil edeceklerini ve tabiatıyla umumî vicdanın bunlara kıymet vereceğini, efkâr-ı umumiyenin bunların kendi mümessilleri olduğuna inanacaklarını ifade etmektedir. İşte müçtehitler, bu içtimâî mümessillerdir.<sup>299</sup> Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali hem halife, hem müçtehid ve hem de İslâm vicdanını kendilerinde toplayan kimseler olarak bilinmektedir. Ashaptan Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Âişe, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer vs. o zamandaki İslâm umumî efkârının ma'kesi olup fakîh ve müçtehid sayılıyorlardı. Sözleri dinî mahiyeti hâiz olup, muta' addediliyordu.

Halim Sabit'e göre, ilmin yabancı örflere dayanması durumunda müçtehid, mensup olunan cemaatte hâiz olduğu kıymeti bulamaz. Bunların kendileri ve ilimleri yabancı sayılırlar ve sözleri delil, içtihadları muta' olmaz. Halk, örflerini ve millî irfanını temsil etmeyen kimselerin müçtehid olduğuna inanmaz. Meselâ, Abbâsî halifelerinin hürmetini kazanan Musevî, İsevî ve Saibî âlimlerinin İslâm efkâr-ı umûmiyesinde bir mevkileri yok idi. Çünkü bunların ilimleri, para kazanmak için âdi bir san'at, içtihadları da yabancı bir düşünce sayılıyordu.

Demek oluyor ki müçtehitler yalnız ilimlerinin çokluğu ile temâyüz etmiş kimseler değildir. Müçtehid olarak kabul edilmek için mensup olunan içtimâî zümrenin bütün örflerini ve millî irfanını kendinde cem' etmek gerekir. Çünkü halk, âlimi müçtehid tanımak için, onun ilminin genişliğinden ziyade millî vicdana ma'kes olup olmadığına bakar. Millî örflere ma'kes olup hüküm istihrac edebileceğine itimat ettiği kimselerin mutlaka müçtehid olduğuna inanır. Öteden beri "ıctihad şartları" diye gösterilen şeylere sahip olmayı yeterli görmez. Dolayısıyla, millî vicdana ma'kes olmak da ıctihadın şartlarındandır.<sup>300</sup>

Örfler içtimâî nev'lere göre değişmektedir ve bir toplumda müçtehid olarak tanınan bir kimse, başka bir toplumda müçtehid olarak tanınmayabilir. Meselâ, aşiret

<sup>299</sup> Halim Sabit, "İcmâ", *İ. M.*, c. II/XXI, S. 21, ss. 532-533.

<sup>300</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, c. II/XXI, S. 21, s. 534.

hayatı yaşayan bir nev'e mensup bir müçtehid, iş bölümü esasına göre teşekkül eden kavimlere göre müçtehid kabul edilmezler. Gerek zaman, gerek muhit itibariyle de içtihadların kıymetleri değişir:

1-Zaman itibariyle içtihadların kıymetleri değişir. Çünkü zamanın geçmesi ile bir nev'e mensup olan bir cemaat, ya o nev' dâhilinde ilerler, ya da nev'ini değiştirir. İmam Mâlik devrinde henüz aşiret hayatı yaşayan Hicazlılar, belki bugün tekâmül etmişlerdir. Bazen aşiret örfüne, bazen de medinevî örfüne göre hüküm veren Ebû Hanîfe devrinde bile Türkler il hayatı<sup>301</sup> yaşıyorlardı. Bugün, iş bölümü esasına göre teşekkül eden bir cemiyet haline gelmek üzeredirler. Dolayısıyla, "o günün örfüne göre yapılan içtihadların bu günün örfüne uymayacağı pek tabiidir."

2-Muhit itibariyle içtihadların kıymetleri değişir. Çünkü muhitlerin değişmesi bazen içtimâî teşkilâtların da değişmesini gerekli kılar. Bunun tabii neticesi olarak örfler de birbirine uymaz. Buna göre, bir muhite göre yapılan bir içtihadın, diğer bir muhite göre kıymetinin olmaması pek mümkündür. Meselâ, Iraklılar tarafından yapılan içtihadlar Hicazlılar tarafından "re'y" olarak telakki edilirken, Hicazlıların içtihadları da Iraklılar tarafından eksik görülüyordu. Yine, İmam Şâfiî'nin Mısır'daki içtihadları, Hicaz ve Irak'taki içtihadlarından az çok uzaklaşmıştır. Bundan dolayıdır ki Şâfiî'nin Hicaz ve Irak'taki içtihadlarına "kavl-i kadîm," Mısır'daki içtihadlarına ise "kavl-i cedîd" denir.<sup>302</sup>

Görülüyor ki Halim Sabit, içtihad-müçtehid ilişkisini kurarken; yapılan içtihadların bir toplumun kültürü ile alâkalı olması gerektiğini, aksi takdirde yapılan içtihadlara söz konusu toplum tarafından bir kıymet verilmeyeceğini, müçtehidin de içinde yaşadığı toplumun kültürü ile yetişmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca yazar, içtihadların kıymetinin zaman ve muhite göre değişebileceğini söylemektedir ki bu sözler onun, meselenin sosyolojik boyutuna ne kadar önem verdiğini göstermesi açısından dikkate değer görünmektedir.

---

<sup>301</sup> Eski Türk toplumunda siyasal örgütlenmenin en üst tabakasını teşkil eden il, siyasal bakımdan bağımsız, düzenli, örgütlü millet demektir. Orhan Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yay., İstanbul Ocak 1997, s. 203.

<sup>302</sup> Halim Sabit, "İcmâ", *İ. M.*, c. II/XXI, S. 21, ss. 534-535.

## 2.6. İctimâî Enmûzeçlere Göre İctihâd Zümreleri-İcmâ-i Fukahâ

Müçtehid olarak kabul edilen bütün fıkıh erbâbı bir içtimâî enmûzec'in bütün örflerinin mümessilidir. Yani, bütün müçtehitler, içinde yaşadıkları toplumların geleneklerinin, göreneklerinin, kültürlerinin birer örneğidirler. Bir enmûzece ait örfler de bir cinsten olup sınırlı ve belirgindir. Bundan dolayı, aynı örfü temsil eden kimselerin de aynı zihniyette bulunmaları tabii bir haldir.

Asr-ı saâdetin neticesi niteliğinde olan ashab-ı kiram devrinin başlarında müçtehitlerin fikhî zihniyeti aynı idi. Dolayısıyla, sahabenin hepsi aynı fıkıh mektebinden sayılır. Sahabe müçtehitler arasında ihtilaf pek az idi. Çünkü bu sahabenin hepsinde ümmetin dinî, ahlâkî, hukukî, hülâsa bütün örfleri tecelli etmişti. Bu devre ait örflerin hemen birçoğu “nassî şer’-i mufassal”da beyan edilmişti. Şer’-i mufassalda mansûs olarak bulunan hüküm, o enmûzecin örfü demektir. Şer’-i mufassalda bir hükmün mansûs kılınması ise ashabın içtihadını bırakarak nassa yapışmasını gerektirirdi. Meselâ, Ebû Hureyre, cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun câiz olamayacağı düşüncesinde idi. Fakat sünnette bunun aksinin bulunduğunu anlayınca bu düşüncesinden ya da içtihadından hemen vazgeçti. Bu hal, diğer sahabe-i kiramda da var idi.

Nasslar örfün tercümanı, müçtehitler ise umumî vicdanın mümessilleridir. Dolayısıyla, “mevrid-i nassta içtihad etmek” doğrudan doğruya millî vicdanın hilafına bir hareket olacaktır. Bununla beraber ashab-ı kiram, mansûs hâdiselerin hükümleri hakkında çok ihtilaf etmemişlerdir. Mevcut olan ihtilaflar da çoğunlukla esasa ilişkin değil, sırf şekle ve tatbika ait şeylerde idi. Meselâ, “Hz. Ömer, Fâtıma bint Kays’ın üç talâk ile boşanan kadın için nafaka ve süknanın, yani oturulacak yerin lazım gelmeyeceği hakkındaki rivâyetini reddetti. Hz. Âişe de Hz. Ömer’in tarafını iltizam ile Fâtıma’ya: Allah’tan korkmuyor musun? Dedi.”<sup>303</sup>

Yazara göre sahabe, nassî şer’-i mufassal’da mansûs bulunmayan hâdiselerin hükümleri hakkında bile nispeten pek az ihtilaf etmişlerdir. Hulefâ-i Râşidîn devrindeki içtihadların hemen büyük bir kısmı cumhurun ittifakı ile olmuştur. Bu ittifaklar da maddî bir zorlama neticesi değil, belki manevî bir kuvetin tesiri ile oluyordu. “Çünkü aynı içtimâî zümrenin bütün örflerini temsil eden bu büyüklerin, “yeni hâdiselere ait

<sup>303</sup> Müslim, Talâk 36; Tirmizi, Nikâh 38.

kıymet hükümleri”, demek olan örfleri bulmak hususunda muhtelif yollara sapmaları imkân haricindedir.”

Yazar, burada örfün tarifini yapmaktadır. Buna göre, örf: Yeni hâdiselere ait kıymet hükümleridir.<sup>304</sup> Fakat sonraki zamanlarda farklı içtimâî enzümeçlere mensup kavim ve milletlerin İslâmiyet’i kabul etmesi ile Hicaz’da İslâm ümmetinin örfünü temsil eden fakîh ashab her tarafa dağılarak iftâya başladılar. Böylece, Hicaz’ın dışında Yemen, Şam, Basra, Kûfe ve Mısır da birer merkez oldu.

Hicaz ile Yemen’in belki aynı içtimâî enmûzece sahip oldukları düşünüldüğünde, örfleri ile bunları temsil edenlerin aynı içtihad mektebinden olmaları tabii bir haldir. Fakat Irak ile Mısır ve Şam arasında, hele Irak ile Hicaz arasında içtimâî seviye açısından fark pek açıktır. Bu açıklık sahabe devrinin sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Fakat bu devirlerde her iki merkezin içtihad kürsilerinde de Hicaz içtimâî enmûzecinin örflerini temsil eden kimseler bulunmaktadır. Bununla beraber ashab-ı kiram, gittikleri yerlerin hayat ve maîşetinden olduğu gibi, içtihad tarzlarından etkilenmedikleri de söylenemez. Abdullah b. Mes’ûd’un birçok meselede Hicaz fakihlerine muhalefet etmesi gibi.<sup>305</sup> Iraklılar İbn Mes’ûd’u ümmetin en fakîhi olarak tanırlar idi. Alkame hazretleri, ümmet içinde İbn Mes’ûd’dan daha âlim bir kimsenin bulunmayacağına inanmıştı. Ebû Hanîfe, Irak müçtehitlerinden İbrahim Nehai’nin Hicaz’lı Sâlim’den daha fakîh olduğunu söylüyordu. Hele Ebû Hanîfe’nin şu ifadesi çok dikkat çekicidir: “İşin içinde sahabîlik şerefi bulunmaya idi, Irak müçtehidi Alkame’nin Hicaz müçtehidi Abdullah b. Ömer’den daha fakîh olduğunu söyleyebilirdim”, dediği rivâyet edilir. Hicaz’lılara göre, Hz. Ali ile Hz. Şüreyh’in kazaları da hususiyeti hâiz idi. Fakat bu hal henüz sahabiler devrinde o kadar açık bir şekilde zâhir olamadı.

Hicaz içtimâî dâiresi içinden çıkarak başka içtimâî muhitlere dâhil olanlar, bu yeni muhitleri birdenbire temsil edemediler. Sahabîler vasıtası ile doğrudan doğruya ortaya çıkamayan mahallî örfler, ancak onların öğrencileri zamanında belirgin olarak ortaya çıkmaya başladı. Böylece, Iraklılar ile Hicazlılar arasındaki farklar da bâriz bir şekilde ortaya çıkmış oluyordu. Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfî devirlerinde bu hal âdetâ resmiyet kazanmış ve “mezheb” olarak ortaya çıkmıştır. “Bu mezheplerin hepsi,

<sup>304</sup> Halim Sabit, “İçtimâiyyat”, *İ. M.*, c. II/XXII, S. 22, (1333-1330), s. 549.

<sup>305</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. II/XXII, S. 22, ss. 548-550.

birbirinden az çok farklı olan içtimâî enmûzeçlerin din ve hukuklarına ait ayrı ayrı müesseseleri, demektir. Bu müesseseleri temsil eden kimseler de o muhitin müçtehitleri olarak tanınmaktadır. Şu halde, her içtimâî enmûzece göre ayrı ayrı içtihad zümrelerinin bulunması zaruri oluyor, demektir.

Sahabe devrinin başlarında müstakil bir içtihad zümresi var idi. Sahabe devrinin sonlarına doğru ise müteaddit içtihad zümrelerinin temelleri atılmıştır. Çok geçmeden müstakil mezhepler teşekkül etmiştir. Bu mezheplere mensup olan müçtehitlerin, aynı muhitin mümessili olduklarından dine, hukuka ait birçok hususta ittifak etmeleri zarurîdir. Çünkü aynı asrın bir muhitine mensup bir şey hakkında türlü kıymet hükümlerinin bulunması mümkün değildir. O şey, kıymet hükümlerinden sadece biri ile vasıflanabildiğine göre ya hüsün yahut kubuhur. Fakat ikisi aynı anda hem hüsün hem kubuh olamaz. “İşte, bunun içindir ki aynı içtimâî zümreyi temsil eden müçtehitlerin ittifak etmeleri asıl, ihtilaf etmeleri ise hilaf-ı asıldır.” “Allah’ın ipine topluca sınıksız sarılın, tefrikaya düşmeyin...,”<sup>306</sup> hitabı Halim Sabit’e göre, özellikle aynı zümreye mensup olanlar içindir.

Fakat asır ve muhitin değişmesi halinde bütün müçtehitler aynı hüküm üzerinde birleşmeyebilirler. Hatta mutlaka birleşmemeleri de gerekir. Çünkü farklı içtimâî enmûzeçlerin örflerindeki başlıklara göre hükümlerin de değişmesi gerekir. Buna göre, farklı zümrelere mensup olan müçtehitlerin hukukî meselelerde ihtilaf etmeleri asla uygun olup “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”<sup>307</sup> hadîsi de buna göre vürûd etmiştir.<sup>308</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi müellifimiz, mezhepleri birbirinden az-çok farklı içtihad zümreleri olarak görmektedir. Dolayısıyla farklı içtimâî enmûzece göre farklı içtihad zümrelerinin bulunması zarurî olmaktadır. Fakat aynı asırda ve aynı muhitte yaşayan müçtehitlerin ihtilaf etmesi ve bir mesele hakkında türlü kıymet hükümleri ortaya koymaları mümkün değildir. Çünkü asıl olan bu müçtehitlerin ittifakıdır.

<sup>306</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/103.

<sup>307</sup> Suyûti, *el-Câmi-us sağîr*, Beyrut: ty, c. I, s. 13.

<sup>308</sup> Halim Sabit, “İçtimâiyyat”, *İ. M.*, c. II/XXII, S.22, ss. 550-552.

## 2.7. İcmâ-i Fukahânın Tarifi Ve İzahlar

İcmâ-i Fukahâ: “Aynı içtimâî enmûzeci temsil eden asırdaş müçtehitlerin dinî veya hukukî bir hüküm hususunda ittifak etmeleridir.”<sup>309</sup>

Halim Sabit, icmâ-i fukahâ’yı böyle târif ettikten sonra, icmâm ruhunun ve rûknünün ittifak olduğunu, ittifakın gizli bir mana olduğunu, bunun anlaşılmasının ise iki yol ile olacağını ifade etmektedir:

1-Azimet Yolu: İttifakın söz ya da fiil şeklinde tecellisidir. Söz şeklinde tecellisi: Müçtehitlerin dinî veya hukukî bir hüküm hususundaki sözlerinin tevâfukudur. Fiil şeklinde tecellisi ise: Bir asırdaki içtihad erbâbının amel ve kazalarında görülen birliktir.

2-Ruhsat Yolu: Müçtehitlerin bi’l-fiil müttefik oldukları anlaşılan hüküm hakkında diğer kalanlarının sükût etmesidir.

Yazara göre, ister azimet ister ruhsat yolu ile olsun, bir ittifakın oluşması yaygın zümrevî bir âmilin tesiri ile meydana gelmektedir. Bunda şüphe yoktur. Çünkü farklı istidatlara sahip müçtehitlerin bir noktada ittifak edebilmeleri, herhalde hepsinin aynı kuvvete sahip, fakat gizli bir âmilin etkisi altında kalmış olduklarını gösterir. Yoksa karakter ve malumatlarının farklı, hattâ mezheb ve içtihad usûllerinin ayrı ayrı olması ile beraber ittifak edebilmeleri imkânsızdır.

Peki, içtihad erbâbını bu noktada toplayan o âmil ne olabilir?

“Bu âmil, icmâm senedir. Her icmâ, zannî delilden anlaşılacak bir hüküm üzerinde kurulur. İşte, o hükmü ifade eden zannî delile “icmâm senedi” denir. Kıyas yahut haber-i vâhid kabilinden zannî bir delil olamaz. Çünkü zannî delil, bütün içtihad erbâbını etrafında toplayabilecek bir istidatta değildir. Bunun sübut veya delâletindeki katiyetsizlik, bu istidadın husûlüne manidir. Hiçbir zannî delil, sırf senetliği nokta-i nazarından bu harikayı gösterememiştir.”

Bu mülâhazalar, icmâmın asıl âmilinin, onun senedi değil, belki bu senedin zımında olan başka bir kuvvetin olduğunu göstermektedir. Yazar, bu noktayı izah mahiyetinde Şer’-i mufassal hakkında açıklamalar yapmaktadır. Buna göre şer’-i mufassal, birçok hükmün toplamından ibarettir. Bu hükümler de şöyle özetlenebilir:

<sup>309</sup> Halim Sabit, “İcmâ”, *İ. M.*, c. II/XXIII, S. 23, s. 566.

1-Şiddetle katî hükümler: Umumî vicdanın şiddetle güzel bulup takdir ettiği veya çirkin görüp beğenmediği, ferdî vicdanın da şiddetle faydalı veya zararlı telakki ettiği hususlar hakkındaki iki cihete sahip hükümlerdir. Bu hükümlerle alâkalı olan fiildeki sıfat ya menfaat veya mazarrat kabilinden hissî veya hüsün ve kubuh kabilinden manevî olur. Bu sıfat hissî olduğunda, bu fiilin hükmü üzerinde kurulan icmânın usûl açısından bir kıymeti olmaz: “İçki içmek” fiili böyledir. Bu sıfat hissî olduğu için, içip içmemekteki fayda veya zarar hissî olarak yahut his makamına kâim tecrübe ile bilinir. Şu halde, içki içmemek gerektiğine ya da içkinin haramlığına dâir meydana gelen icmân usûlî bir değeri yoktur. Bu maddenin delili katî olduğundan misal olarak zikredilmesi de farazîdir. Fakat bu sıfat manevî olduğunda ise meydana gelen icmân usûl açısından bir kıymeti vardır ve bu icmâ delil olur: “Kurban kesmek” fiili böyledir. Bu fiilde fayda ve zarar sûretinde hissî bir sıfat yoktur. Belki burada sırf manevî bir his vardır ki bu, hissın hattâ aklın da üzerindeki manevî bir âmilin eseridir: Müslümanlık vicdanı “kurban kesmek” fiilinin hasen olduğunu söylemektedir. Bu ve buna benzer yerlerde icmâ meydana gelirse, usûl açısından muteber ve ümmet açısından da itaat edilmesi gereken bir delil olur. Burada icmân oluşmasında ne senedin ne de hissın katî bir tesiri vardır. Belki asıl müessir “Müslümanlık vicdanı”dır. Bu da örften başka bir şey değildir. Demek ki, şiddetle katî hükümlerin üzerinde oluşan icmân asıl âmili, fiile müspet ve menfî kıymet veren “örf” ten ibarettir.

2-Katî hükümler: İçtimâî vicdanın güzel bulup takdir ettiği veya çirkin görüp beğenmediği, ferdî vicdanın da faydalı veya zararlı telakki ettiği hususlar hakkındaki iki cihete sahip hükümlerdir. Hükümleri üzerinde icmâ meydana gelen müspet ve menfî fiillerin hâiz olduğu sıfat ya menfaat ve mazarrat yahut hüsün ve kubuh kabilindedir. Sırf menfaat ve mazarrat kabilinden ise bunların üzerinde meydana gelen icmâ delil olmaz. Çünkü bi'l-vasıta hissî bir hükme râci'dir. Mahsûsatta ise sadece his hâkim olduğundan icmâa ihtiyaç yoktur. Fakat hükümleri üzerinde icmâ oluşan müspet ve menfî fiillerin hâiz olduğu sıfat hüsün ve kubuh kabilinden ise işte bunun üzerinde oluşan icmâ da katî bir delil olur. Bu hükümler üzerinde oluşan icmâ, şiddetle katî hükümler üzerinde meydana gelen icmâ gibidir. Hüsün ve kubuhun içtimâî imana dayanan örfî bir kıymet olduğu bilinmektedir.<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> Halim Sabit, “İcmâ”, *İ. M.*, c. II/XXIII, S. 23, ss. 566-568.

Yazar, katî hükümleri, şiddetle katî hükümlere benzetmekte ve şiddetle katî hükümleri iki örnek ile açıklamakta, fakat katî hükümlerle ilgili örnek vermemektedir.

3-Tahsinî hükümler: İçtimâî vicdanın güzel bulup takdir ettiği ve çirkin bulup beğenmediği halde ferdî vicdan tarafından doğrudan doğruya faydalı veya zararlı görülen hususlar hakkındaki tek ciheti olan hükümlerdir. Bunlar dahi, müspet veya menfî bir örfün âmilidir. Çünkü tahsinî hükümler, hüsünden veya kubhundan dolayı terki maslahat olan şeylere taalluk eder. Hacerü'l esved'in selâmlanmasında hüsün bulunduğundan, hakkında tahsinî hüküm vardır. Tahsiniyatta meydana gelen icmâlarda da örf hâkimdir. Hüsün ve kubuh ise doğrudan doğruya örfün mahsülüdür.

Bu hükümler, bazen naklî ve zannî delillerinden anlaşıldığı gibi kalır ve bunların delillerinden başka yaptırım güçleri de olmaz. Bunlar üzerinde icmâ da gerçekleşmez. Bazen de bu hükümler üzerinde icmâ gerçekleşir. Böylelikle bu gibi hükümler, nassî delillerinden başka, icmâ ile de desteklenmiş olurlar.

İşte, icmânın senedi demek olan delil bile yukarıda zikredilen üç hükümden birine delâlet eder. Fakat bu hükümlerden hangisi olursa olsun, bütün müçtehitleri etrafında toplayıp üzerinde icmân gerçekleşmesi, bunların azami bir sûrette canlı olması ile mümkündür.<sup>311</sup>

Yukarıda izah edildiği gibi Halim Sabit, İslâm Hukuku'nun kaynakları ile ilgili yaklaşımlarında öncelikle “örf” kavramını ve onunla ilgili olduğunu düşündüğü diğer kavramları ele almaktadır. İcmâ edilen hususları dinî veya hukukî bir hüküm ile ilgili görmekte ve hüsün ile kubhun örfün mahsülü olduğunu ifade etmektedir. Böylece, kavramsal alt yapıyı oluşturduktan sonra İslâm hukuk tarihini bir “teşrî” tarihi” olarak incelemektedir. Konuyu bu seyirde ele almak uygun görüldüğünden biz de konuları benzer bir seyirde ele alacağız.

## **2.8. Teşrî’ Salahiyeti Meselesi**

Halim Sabit, İslâm Fıkhnın Teşrî’ini beş dönemde ele almaktadır. Bunlar: 1-Nass ve Hulefâ-i Râşidîn Devirlerinde Teşrî’ Salahiyeti, 2. Ashab Zamanının Sonlarına Doğru Emevîler Devrinde Teşrî’ Salahiyeti, 3. Sahabîlerden Sonra Emevîler Devrinde

---

<sup>311</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. II/XXIII, S. 23, ss. 566-570.



Teşrî' Salahiyeti, 4. Abbâsîler Devri ve Teşrî' Salahiyeti, 5-Osmanlılar Ve Teşrî' Salahiyeti.<sup>312</sup> Biz de bu dönemleri yazarın ele aldığı çerçevede ele almak istiyoruz.

### 2.8.1. Nass ve Hulefâ-i Râşidîn Devirlerinde Teşrî' Salahiyeti

Asr-ı saâdette, bir taraftan “usûl-i din” demek olan “şer'-i mücmel” hakkında, diğer taraftan “şer'-i mücmel'in o devre göre tatbikatı” demek olan “şer'-i mufassal” hakkında nass vürûd ediyordu. İtikat, ibâdet ve hukuk ile ilgili bütün fiil ve hâdiselerin hükümleri nass ile biliniyordu. Bütün hükümlerin yegâne tecelligâhı, ümmetin mümessili demek olan Hz. Peygamber idi. O'na müracaat etmek mümkün olduğu müddetçe de hiç kimse teşrî' salahiyetine sahip değildi. Hükümler, ya metlûv ya da gayr-i metlûv şeklinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ediliyordu. Teşrî'in esas kaynağı Allah olmakla beraber Rasûlüllah'ta tebliğ tarzında tecelli ediyordu.

Halim Sabit'e göre, teşrî'in nass devrindeki manası: Şer'-i mücmel'e muvafık olan vicdan-ı umumîdeki kıymet hükümlerinin vahiy suretiyle Peygamber efendimiz tarafından ümmete tebliğ olunmasından ibaret idi. Vahiy yalnızca O'na geldiğinden, tebliğ salahiyeti de O'na mahsus idi. Dolayısıyla, teşrî' salahiyeti de vahyin beşiği durumunda olan Rasûl-i Zîşan'a aitti.<sup>313</sup>

Hz. Peygamber vefat ettikten sonra vahiy kesildiğinden, şer'-i mücmel'e uygun kıymet hükümleri vahiy ile tebliğ edilemiyordu. Meydana gelen yeni hâdiselerle ilgili hükümleri bilmek gerekiyordu. Bundan dolayı da bunun yerine geçecek emin bir vasıtaya ihtiyaç var idi. Bu emin vasıta da içtihâd idi. Dolayısıyla, vahyin yerine “ıctihâd” geçti.

Nass devrinde bile, vahyin olmadığı zamanlarda içtihâda müracaat edildiği ile ilgili örnekler vardır. Meselâ, Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak

---

<sup>312</sup> Muhammed Hudarî ise İslâm Fıkhnın Teşrî'ini altı dönemde ele almaktadır. Bunlar: 1-Bütün fıkhnçıların açıkça dayandıklarını belirttikleri Rasûlüllah'ın hayatındaki teşrî', 2-Hulefa-i Raşidîn devrinin nihayeti ile son bulan büyük sahabeler devrindeki teşrî', 3-Yaklaşık olarak hicrî I. asrın nihayeti ile son bulan, Hz. Peygamber zamanında küçük yaşta olup halifeler devrinden sonra ilim sahasında görülen ashab-ı kiram ile onlara muasır tabiînler devrindeki teşrî', 4-Dinî yetki ve otoritenin güvenle kendilerine verildiği büyük fıkhn âlimlerinin yetiştiği, hicrî üçüncü asrın sonuna kadar devam eden, Fıkhnın bir ilim haline geldiği devirdeki teşrî', 5-Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışına kadar devam eden, büyük eserlerin yazıldığı, fikhî meselelerin çoğaldığı ve imamlardan alınan meselelerin tetkiki için ilgililer arasında ilmî tartışmaların meydana geldiği teşrî', 6-Beşinci devrin sonundan başlayarak günümüze kadar devam eden taklit devri. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, ss. 7-8.

<sup>313</sup> Halim Sabit, “İctihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, c. II/XXIV, S. 24, (9 Cemâziyelevvel 1333/12 Mart 1331/25 Mart 1915), s. 580.

gönderirken Hz peygamber ona, bir problem ile karşılaştığında ne ile hükmedeceğini sorduğunda o, Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlüllah'ın sünnetinden sonra, yani nass bulunmayan yerde kendi içtihadı ile hüküm vereceğini söylemişti. Hz. Peygamber de ona izin vermişti. Yine, Sa'd b. Muaz (ö. 627)'ın Kureyzaoğulları ile ilgili içtihadı da Hz. Nebî'nin tasvibine mahzar olmuştu.

İşte, Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahyin yerine içtihad geçmişti. İctihad tek bir şahsa mahsus değildi. Sadece Halife değil, ehil olan her sahabî içtihad edebilirdi. Halife içtihad ve icra yetkisine sahip idi. Halifenin diğer müçtehitlere katılarak onları tasvib ettiği de olurdu. Böylece, icmâ meydana gelirdi. İctihâtlar birbirine muhalif olduğunda ise Halife istediğini seçme hakkına sahip idi. Seçtiği bu içtihadı da icraata geçirirdi. Halife, dinî ve hukukî bütün icraattan mes'ul olduğu gibi bütün içtihad ve teşrî'ler hakkında da son merci kabul edilirdi. Din, ibâdet ve hukuk hususundaki iftâ ve içtihadların murâkabesi de halifenin vazifelerinden idi.<sup>314</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu devirde her sahabî teşrî' ehliyetine sahip idi. Teşrî' vasıtası ise içtihad idi.

### **2.8.2. Ashab Zamanının Sonlarına Doğru Emevîler Devrinde Teşrî' Salahiyeti**

Vaktiyle, Emevîler hükümet hizmetlerinde ve valiliklerde görev almışlar ve sahabe devrinin sonlarına doğru, bir yolunu bulup hilâfet makamını elde etmişlerdi. Bu durum, İslâm'ın teâlisi için çok çalışmaktan yorulmuş, artık kendi hallerinde ibâdet ile meşgul olan ashab-ı kiramın ziyadesiyle canını sıkıyordu. Çünkü onlar ve İslâm umumî vicdanı, mukaddes hilâfet makamında Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi zâhid, müttaki ve Müslümanlık ruhunu bilen kimseler görmek istiyorlardı. Bunu Emevî halifelerinin kendileri de hissetmekte idi.

Halim Sabit'e göre Emevîler, İslâm tarihinin ilk sahifelerinde "düşmanlar" olarak kaydedilir. İslâmiyet'te ilk ünvanları da "müellefe-i kulûb" dur. Zühd ve takva yönünden Râşid Halifeler ile mukayese edilemeyecek derecededirler. Müslümanlığı ancak bıçak kemiğe dayandıktan sonra kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber'in, İslâm cemaatinin en kesif kitlesi ile temasının az olmasından dolayı İslâmiyet'in ruhunu iyice kavrayamamışlardır. İdare hususunda büyük muvaffakiyetler ibraz ettikleri halde iftâ

<sup>314</sup> Halim Sabit, "İctihad ve İcmâ", *İ. M.*, c. II/XXIV, S. 24, ss. 580-581.

ve teşrî' hususlarına karışmamışlardır. Bu hususları, iftâ ve teşrî' cihetlerini sevededikleri Medine âlimlerine bırakmışlardı. Bundan dolayıdır ki dine ve hukuka ait bir mesele zuhur ettiğinde, hükmünün anlaşılması için ya hilâfet merkezindeki yahut Medine-i Münevvere'deki ulemâya müracaat edilirdi. Salahiyet-i teşrî'ye ile salahiyet-i idare birbirinden ayrılmıştı. Teşrî' salahiyeti "ehl-i ilim ve ehl-i amel"e, idare salahiyeti ise halifelere ait idi. Bunun nedeni ise Emevî halifelerinin yetersizlikleridir. Halbuki Râşit Halifeler devrinde bu iki salahiyet birbirinin tamamlayıcısı durumunda idiler.

Hulefâ-i Râşidîn devrinde teşrî' salahiyeti Halifelerin zımnî izinleri ve kontrolleri ile ehl-i içtihâda aitti. Fakat bundan sonra kendi başlarına kalmışlardı. Hulefâi Râşidîn devrinden sonra teşrî' heyetini fakîh sahabilerden özellikle Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer vs. temsil ediyorlardı. Zeyd b. Sabit ve İbn Ömer Medine fakîhlerinin, İbn Abbas Mekke fakîhlerinin mümessili idi. İbn Mes'ûd ise bizzat Halifelerin uygun bulması ile hicrî otuz iki senesinde vefat edinceye kadar Irak'ta fıkıh ve iftanın mercii olmuştu. Hz. Âişe ise hicrî birinci asrın ikinci yarısının başlarına kadar fıkıh ve iftâ konusunda fakîh ashab ve tabiînin merkezi olmuştu.<sup>315</sup> Hâsılı, bu dönemde halifeler sadece idare ile, ulema ise içtihâd ile meşgul olmuşlardır.

### 2.8.3. Sahabîlerden Sonra Emevîler Devrinde Teşrî' Salahiyeti

Fakîh sahabîlerin irtihalinden sonra Medine, Mekke, Yemen, Yemame, Kûfe, Basra, Şam ve Mısır fıkıh ve iftâ hususunda birer merkez oldular. Medine'de yetişen bütün ifta erbabı, hatta "fukahâ-i seb'a"<sup>316</sup> arasında Ebû Hureyre'nin damadı Saîd b. el-Müseyyeb mümtaz bir mevkiye sahip idi. Mekke'de Atâ b. Ebî Rebah (ö. 713), Yemen'de Tavus b. Keysan, Yemame'de Yahya b. Kesir (ö. 767), Basra'da Amr b. Selime el-Cürmi (ö. 85 h.), Kûfe'de Alkame b. Kays en-Nehâi, Ebû Âişe Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 683) ve Şam'da Mekhûl (ö. 734) vs. ilimlerinin genişliği ve itfalarının çokluğu ile ön plana çıktılar. Bu merkezlerde, bunlardan başka içtihâd ve iftâ

<sup>315</sup> Halim Sabit, "İçtihâd ve İcmâ", *İ. M.*, c. III/XXV, S. 25, ss. 596-597.

<sup>316</sup> "Fukahâ-i seb'a": "Tabiîn döneminde Medine'de şöhret kazanan yedi fakîh için kullanılan bir tabirdir. Bu fakîhlerden altısı: Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Harice b. Zeyd, Süleyman b. Yesar ve Kasım b. Muhammed'dir. Yedincisi ise ihtilafı olup, Ebûbekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman veya Sâlim b. Abdullah isimli fakîhlerden biridir." *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Yayına Haz.: İsmail Karagöz, Madde Yazarı, İbrahim Paçacı, DİB Yay., Ankara 2010, s. 188.

hususlarında derin bilgi sahibi daha pek çok âlim yetişmiştir. Çok geçmeden, örfün tesiri ile fetvâ erbâbı arasında birbirinden az çok farklı içtihad usûlleri ortaya çıkmış; Hicaz'da Mâlikî, Irak'ta Hanefî mezhebi teessüs etmiştir. Bir müddet sonra bu iki mezheb arasında birçok küçük mezhebler de ortaya çıkmıştır. Bazı farklar ile Irak içtihad usûlünde Ca'ferî mezhebi meydana gelmiş, gitgide bütün fetvâ erbâbı bu mezhebler etrafında toplanmışlardır. Dolayısıyla, teşrî' heyetleri muntazam birer mezheb olarak ortaya çıkmıştır.

Emevîler devrinde icra kuvveti ile teşrî' kuvvetinin birbirinden ayrıldığını daha önce ifade etmiştik. Emevî halifeleri bu hali tabii görmekte, icra kuvvetini elde etmekle hilâfetin tamam olacağını zannetmekte idiler. O zamanın teşrî' hususunda salâhiyetler olan çevreleri de Emevî halifelerinin teşrî' hususunda iktidar olamayacaklarına inanıyorlardı. Teşrî' kuvveti, hiçbir şekilde halifeye tâbi olmaksızın hilafet nüfûzunun haricinde teşekkül etti. Yazar, bu halin İslâm an'anesine uygun olmadığını ve tabii de olmadığını ifade etmektedir. Bu hal, İslâm an'anesine uygun değildi. Çünkü Emevîlerden önce gelen Hulefâi Râşidîn, teşrî' kuvveti ile icra kuvvetinin riyâsetini hakkıyla kendilerinde birleştirmişlerdi. Bu hal tabii de değildi. Çünkü teşrî' ile icra, hilâfetin iki rengi idi. İslâm esaslarına göre halife, ümmetin umumî, hususî bütün hallerinden Allah katında da kulların yanında da sorumlu idi. Emevîlerde ise halife bir "icra memuru" halinde kalmıştı. Müslüman halk, teşrî' salâhiyetinden mahrum bir halife istemiyordu.

Halim Sabit, halifenin hem teşrî', hem de icra yetkisini kendisinde toplamasının İslâmiyet'teki "mes'uliyet esası"nın kabul edilmesinin bir gereği olduğunu şöyle ifade etmektedir: "...Çünkü İslâmiyet'teki bu mes'uliyet esası kabul olunduğu sûrette halifenin hem teşrî', hem de icra kuvvetlerinin ikisini kendisinde cem etmesi icap ederdi."<sup>317</sup>

Yazar, -konunun ilerleyen aşamalarında, biraz da teferruatlı olarak değineceğimiz gibi- kuvvetler ayrılığını savunacaktır. O, Emevîler ve Abbâsîler devrinde teşrî' salâhiyetinin müçtehitlere ait olduğunu, bunun nedeninin o zamanın örfü olduğunu ifade etmektedir. Vaktiyle Halifeler, Emevîler ve Abbâsîler devirlerinde her iki velâyet de müçtehitlere ait idi. Yazara göre bunun nedeni, o zamanın örfü idi. O zamanın örfüne göre, müçtehid olarak bilinen kimseler manevî bir seçim ve tayin ile

<sup>317</sup> Halim Sabit, "İçtihad ve İcmâ", *İ. M.*, c. III/XXV, S. 25, ss. 597-599.

resmen hem dinde, hem hukukta teşrî' salahiyetine sahip idiler. Zamanımızda ise velâyet-i âmme, dinî ve hukukî olmak üzere iki zümreye ayrılmıştır. Yazar, dinî ve hukukî teşrî' salahiyetinin müçtehitlere ait olduğu devir için “fetvâ devri” tabirini kullanırken; hukuka ait teşrî' salahiyetinin ya da velâyet-i amme'nin, dinî ve hukukî olarak ikiye ayrıldığı zaman için ise “kanun devri” tabirini kullanmaktadır.<sup>318</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi yazar, dinî ve hukukî teşrî' salahiyetinin icra salahiyeti ile ayrı olmasını ne İslâm an'anesine uygun bulmakta ve ne de bu durumu tabii karşılamaktadır. Fakat yazar, sonraki ilgili yazılarında hukukî teşrî' ve icra salahiyetinin bir elde, dinî teşrî' salahiyetinin de başka bir elde toplanması gerektiğini ifade edecek ve bunun iş bölümü esasına uygun olduğunu söyleyecektir. Ayrıca, yazar halifeler devrini, Emevîler devri ve Abbâsîler devri ile aynı cümlede zikretmekte, müçtehitlerin dinî ve hukukî teşrî' salahiyetlerinin o zamanın örfü olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Hulefâi Râşidîn devrinde Halife hem dinî, hem hukukî teşrî' ve hem de icra salahiyetine sahiptir, müçtehitlerin en başında o gelmekte ve son sözü de o söylemektedir. Emevîler ve Abbâsîler devrinde ise Halife, sadece icra kuvvetine sahiptir. İcabına göre teşrî' salahiyetine sahip olarak görülmeyen bu halifelerin icraatlarının da mahdud ve surî olacağı şüphesizdir.<sup>319</sup> Halim Sabit'in bu açıklamalarına bakıldığında aynı hususta birbirinden farklı görünen iki ifadesinin olduğunu görmekteyiz: 1-Emevîler devrinde teşrî' ve icra kuvvetlerinin birbirinden ayrıldığı,<sup>320</sup> 2-Halifeler, Emevîler ve Abbasîler devirlerinde her iki velayetin de o zamanın örfüne göre müçtehitlere ait olduğu<sup>321</sup> dur.

Yazar, Emevî halifelerinin teşrî' ve icra kuvvetlerini birleştirememelerinin İslâm esası ve İslâm an'anesine muvafik olmadığını, bunun gayr-i tabii bir hal olduğunu ve derhal fena neticelerinin görülmeye başlandığını ifade etmektedir. Bu fena neticeler:

1-İslâm memleketlerinin maddî açıdan genişledikleri, güçlendikleri halde, manevî yönden tefrikalara boğulmaları, çözümleri ve dağılmaları.

2-Emevî halifeleri büyük fetihler gerçekleştirdikleri halde âlimlerin, fakirlerin, hattâ müslümanların çoğunluğunun kendilerinden memnun olmamaları.

<sup>318</sup> Halim Sabit, “İcmâ”, *İ. M.*, S.: 18, s. 488.

<sup>319</sup> Halim Sabit, “İçtihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, c. III/XXV, S. 25, s. 599.

<sup>320</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. III/XXV, S. 25, s. 598.

<sup>321</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, S.: 18, s. 488.

3-Açıktan açığa anarşinin olması.

4-Ümmetin, teşrî' salahiyetinden mahrum halifeleri istememeleri.

5-Sonunda, Emevîlerin yıkılması ve hilâfetin Abbâsîlere geçmesi.<sup>322</sup>

Demek ki halifelerin teşrî' ve icra kuvvetlerini kendilerinde birleştirememelerinin bazı olumsuz sonuçları bulunmaktadır. Bu sonuçlar fertleri tek tek etkilediği gibi topyekün toplumu da etkilemekte ve maddî-manevî her yöne sirayet etmektedir.

#### 2.8.4. Abbâsîler Devri ve Teşrî' Salahiyeti

Abbâsî halifelerinin hilâfete geçmesi ile iktidar el değiştirmişti. Fakat Abbâsî halifelerinin durumu Emevî halifelerinin durumundan farklı değildi. Gerçi, Abbâsîlerin ilk halifesi Ebû Abbas Abdullah (ö. 687-688) ve ikinci halifesi Ca'fer el-Mansûr-yazarın ifadesi ile-hayli muktedir adamlar idi. Fakat onların bu şahsî iktidarlari yeterli değildi. Hattâ yazara göre, "Hulefâi Râşidîn'den birisi kadar olsalar yine o devirdeki salahiyeti elde edemeyeceklerdi." Çünkü Emevîlerin bir buçuk asır kadar süren hükümetleri süresince teşrî' ve icra kuvvetinin ayrı olması sebebiyle hilâfetin icra kuvvetinden ibaret olduğuna halifeler de halk da inanmıştı. Bu hal, teşrî' heyetinin amelden uzak, sırf nazarî bir yol takip etmelerini gerektirmişti. Bununla beraber, âvâm ve havâss bu halin şerîata, İslâm esaslarına aykırı olduğuna inanıyorlardı. Bütün bu olan şeylerin sorumlusu da "Halife" olarak görülüyordu. Başlangıçta halifelerin iktidarsızlığı ile başlayan bu hal, daha sonra iki tarafın birbirinden uzaklaşması ile hat safhaya ulaşmıştır.

İşte Abbâsîler, hilâfeti böyle yarım buldular. Daha önce de ifade edildiği gibi, Abbâsî halifeleri, Emevî halifelerinde olduğu gibi teşrî' kuvvetinden mahrum idiler. Onlar, yazarın ifadesi ile "tabii gibi görünen bu marazî hali gizliden gizliye hisseder gibi oldular." Meselâ Ebû'l Abbas, bunun bir yansıması olarak âlimlere hürmet etmiştir. Fakat kendisini beğendirememiş ve "seffâh" ismini alarak vefat etmiştir.

Teşrî' kuvvetinden ayrılan icra kuvveti, dolayısıyla halifelerin icraatları sürekli olarak ulemânın hücum ve tenkitlerine maruz kalıyordu. Bundan dolayı, Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr, hilâfetin bütün icraatına karışmaya çalışan Hicaz

<sup>322</sup> Halim Sabit, "İçtihad ve İcmâ", *İ. M.*, c. III/XXV, S. 25, s. 599.

ulemâsını gözden düşürmek istiyordu. Ebû Ca'fer el- Mansûr, başta Hicaz mektebine cephe aldı ve Irak mektebini destekledi. Fakat bundan bir fayda elde edememesi üzerine Hicaz fıkıh mektebi mümessili İmam Mâlik, Ebû Ca'fer'in adamları tarafından tahkir edildi ve dayağa maruz kaldı. Irak fıkıh mektebinin mümessili İmam Ebû Hanîfe de aynı darbeler ile hapisanede vefat etti.

Ulemâ, tuttuğu yoldan zerre kadar sapmak, tavizkâr davranmak istemiyordu. Fıkıh nazarî bir sûrette tekâmül etmiş, usûl ve fûrû' yönü ile hayli ilerlemişti. Halifeler de Hulefâ-i Râşidîn'in yaptığı gibi fıkıh ve içtihad ile meşgul olamıyorlardı. Bundan dolayı, ulemâ ile rekabet edebilmek pek kolay değildi.<sup>323</sup>

Ebû Ca'fer, elindeki mevcut salahiyeti kullanarak fetihler elde etti ve yükselme yolunu tuttu. Halefleri de onu takip ettiler. Böylelikle onlar, fıkıh ve fıkıh erbâbı ile uğraşmayı unuttular. Fıkıh yine, Emevîler devrinde olduğu gibi halifelerin nüfuzundan uzak kalmaya devam etti. Bu devirde fıkıh:

- a) Nazarî ve amelî surette tamamiyle teessüs etti.
- b) Fıkıh erbâbı farklı mezheblere ayrıldı ve bir ocak halini aldı.

Halim Sabit, Abbasîlerin yıkılışının en temel nedenini, teşrî' ve icra kuvvetinin hilâfette toplanmaması olarak görmektedir. Bu tabii olmayan esaslar üzerine kurulan hükümete de "hasta hükümet" demektedir. Bu hükümet, yükselme dönemlerinde bile rakipsiz kalmamış, halifelerin en azametli zamanlarında dahi kendi valilerinin bağımsızlığını imzalamak mecburiyetinde kalmış idi. Daha, son Abbâsî halifeleri vefat etmeden önce, hilâfet merkezi de dâhil olmak üzere İslâm memleketlerinin küçük devletçiklere bölündüğü görüldü. Böylelikle, Abbâsî hilâfeti de çözülmüş ve dağılmış oldu.

Abbasîlerin çözülüp dağılması ile kurulan devletçikler daha adını duyuramadan sönüp gidiyordu. Çünkü bu devletçikler tabii olarak kurulmamışlardır. Bunlar, ya birer aşiretten ya da aralarında kaynaşma bulunmayan toplulukların birbirine gâlip gelmesinden ibaret idi. Bu devletçiklerde halifelerin, Emevî ve Abbâsî halifelerinde olduğu gibi sadece icra ve idare salahiyetine sahip olmaları tabii görülüyordu. Fakat bunların teşrî' salahiyetine sahip olanları, bizzat kendileri içtihad ederek değil, eski devirlere ait olarak tertip edilen şer'-i mufassalları yeni hâdiselere

---

<sup>323</sup> Halim Sabit, "Abbâsîler Devri Ve Teşrî' Salahiyeti", *İ. M.*, c. III/XXVI, S. 26 (14 Cemazilevvel 1333/16 Nisân 1331/29 Nisân 1915), s. 614.

çözüm olarak getiriyorlardı. Yani, teşrî' namına yeni hâdiseleri eski çerçevelere doldurmaya çalışıyorlardı. Yazara göre, bütün bunlar aşiret hayatı yaşayan mollaların din namına İslâmiyet aleyhine yaptıkları cinâyetler idi.<sup>324</sup> Yazar, burada ulemâyı kastetmiş olmalıdır. Ulemânın yeni hâdiselere eski çözümler sunmasını ve sorunları böyle çözmeye çalışmasını bir "cinâyet" olarak nitelendirmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yazar, teşrî' ve icra kuvvetinin birbirinden ayrılmasını tabii bir hal olarak görmediği gibi, yeni hâdiselere eski çözümler getirilmesini de tabii bir hal olarak görmemekte, hatta fena bir hal olarak görmektedir.

Böylece, teşrî' ve buna dayalı olarak hayatın umumî akışı, tabii mecrasından ikinci defa çıkmıştır:

1-Hilâfet ve imâret makamlarının teşrî' salahiyetinden mahrum olmaları,

2-İçtihâd etmeyerek yeni hâdiselere göre yeni olması gereken kıymet hükümlerini eski kitaplardan bulmaya çalışmak felaketi, tasası.

İşte, bütün bu yolsuzluk ve usûlsüzlüklerin tesiri ile İslâmiyet'in i'cazlı, ilahî bir içtimâî din, bir şerîat olmasına rağmen Müslümanlık âlemi duraklamadan duraklamaya, gerilemeden gerilemeye, hattâ çözülmeye ve dağılmaya doğru yürüdü. İslâm âlemi umumî bir ayrılığa ve perişanlığa maruz kaldı.<sup>325</sup>

Hâsılı, Emevîlerden sonra Abbasîler devrinde de halifeler idare ile meşgul olmuşlar, teşrî' hususunda da müçtehitler nazarî bir faaliyette bulunmuşlardır. Bu devirde fıkıh nazarî ve amelî surette tamamiyle teessüs etmiş, farklı mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu durum fıkıh ilminde yeni hâdiselere yeni çözümler bulunması hususundaki eski canlılığın devam etmesinden çok hazırı tüketmeye doğru bir gidişe yol açmıştır. Abbâsîlerden sonra Osmanlılarda teşrî'i salahiyeti ise yine fakîhler tarafından yürütülmekle beraber Padişahlar da kanunlar koymuşlar -yazarın ifadesi ile- umumî vicdanda yaşayan örflere resmiyet kazandırmışlardır. Osmanlının son dönemlerinde ise Tanzimatçılar din ile hukuku birbirinden ayırma girişiminde bulunmuşlar ve sonunda Halim Sabit'in de katkısı ve fikhî bir alt yapı oluşturmaya çalışması ile bu gerçekleştirilmiştir.

<sup>324</sup> Halim Sabit, "Abbâsîler Devri Ve Teşrî' Salahiyeti", *İ. M.*, c. III/XXVI, S. 26, ss. 614-615.

<sup>325</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, c. III/XXVI, S. 26, ss. 612-615.



### 2.8.5. Osmanlılar Ve Teşri' Salahiyeti

Halim Sabit'e göre Osmanlıların ilk zamanları Emevî ve Abbâsîlerden farksız idi. Sultanlar idare ve icra ile meşgul oluyorlar, hocalar da yeni hâdiselere eski kitaplardan çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte, parlak muvaffakiyetler elde ettikleri de oluyordu. Emevîler, Abbâsîler, Tavâif-i mülûk ve Osmanlıların ilk asırlarında kazanılan başarıların sebepleri:

- 1-Ya İslâmiyet'in i'cazlı tesirinden,
- 2-Ya bir dâhinin iyi tedbiri,
- 3-Yahut yeni müslüman olmuş bir milletin kahramanlığı neticesidir.

Yoksa bu muvaffakiyetler, yukarıda zikredilen devlet ve devletçiklerin tabii olmayan teşkiâtlanmaları sonucu değildi.

Eskiden beri Osmanlıların ruhunda bulunan ve gizliden gizliye tesirini icra eden yazılı olmayan kanunlar (örf) bu devleti uzun süre yaşatabilirdi. Fakat bunun etkisinin azalması ile halifeler, sultanlar kanunlar çıkarmaya başladılar. Yazar, Aşıkpaşazade tarihinde yazılı olduğu üzere Osman Gazi'nin kanun koyduğunu ve burada Osman Gazi (ö. 1326)'nin şöyle dediğini zikretmektedir: "...Ve her kim kanun düzerse Allah ondan razı olsun. Ve eğer neslimden bir kişi bu kanundan gayri bir kanun koyacak olursa, edenden ve ettirenden Allah razı olmasın"<sup>326</sup>

Osman Gazi'den sonraki devirde bir müddet şekilcilik hâkim oldu. Emevî ve Abbâsî dönemindeki muktedir fakîhlere nazaran daha az âlim olan kimseler teşri' faaliyetini yürüttü. Bununla birlikte, Osman Gazi'den bir müddet sonra devlet, sultanlar teşri' salahiyetinin kendi ellerinde olması gerektiğini yavaş yavaş anlamışlar ve bir takım hükümler koymuşlardır. Bunlara da "kanun" hükmünü vermişlerdir. Bunlar, müeyyide kuvvetini hâiz sîret kâideleri olması açısından fikhî hükümlerden farksız idi. Çünkü sultanların irade ve fermanları ile koydukları kanunlar umumî vicdanda yaşayan bir örfe resmiyet kazandırmaktan başka bir şey değildi. Umumî vicdanda yaşayan bir

---

<sup>326</sup> "Sonra kim benim bu kanunumu bozarsa, Allah da onun dinini ve dünyasını bozsun": Osman Gazi'nin bu sözü, pazara getirilip satılan mallar karşılığında, satıcının bir töre ve gelenek gereği olarak Padişaha verdiği akçe ile ilgilidir. "Kim bu kanunumu bozarsa Allah ondan razı olmasın. Eğer benim soyuma bu kanundan başka kanun koyduracak olurlarsa edenden ve ettirenden Allah razı olmasın." Bu söz ise, kendilerine tımar verilen kimselerin, sebepsiz yere tımarlarının ellerinden alınmaması ile ilgilidir. Aşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevârih-i âl-i osmân)*, Haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 62.

şeyin kıymeti müspet olduğunda fiili, menfi olduğunda ise terki Şari'in rızasına aykırı olamazdı. Bunlar ya ma'ruf veya münker idi. Netice itibariyle bu kanunlar ma'rufu emredip, münkerden nehyetmekten ibaret olup, nassların sarâhati ile amelden başka bir şey değildi. Aynı zamanda, halife ve sultanlar İslâm cemaatinin maddî ve manevî seçimlerine mahzar olduklarından ehliyet sahibi olup kararlarına itaat edilir ve bu kararlar resmî kabul edilirdi. Fıkhî hükümler de İslâm örfünün resmîyet kazanmış bir şekli idi.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Halim Sabit, fıkhın mesnedinin “örf” olduğunu ifade etmekte ve sultanlar ile halifelerin koyduğu kanunları da aynı değerde görmektedir. Fakat dikkatimizi çeken başka bir husus daha vardır ki o da “İslâm örfü” ifadesidir. Bir örfün “İslâm örfü” diye isimlendirilebilmesi için, bu örfün İslâm toplumu tarafından ortaya konulmuş olması gerekir. Buna göre, halifelerin ve sultanların koyduğu kanunların birer şer’î hüküm olduğuna şüphe edilemez. Çünkü sultanlar ve halifeler, irade ve fermanları ile umumî vicdanda yaşayan bir örfte resmîyet kazandırmaktan başka bir şey yapmamışlardır.

Yazara göre askerlik, maliye, defter hakanı ve genel olarak arazi meselelerine ait kâideler tamamiyle millî örfte göre tanzim edildiği halde fakîhler, bu kâideleri fıkhî nazariyelere uygun bir hale getirmeyi düşünemiyorlardı.<sup>327</sup>

Halim Sabit, Tanzimat fermanını Osmanlı sultan ve halifelerinin kendilerinin teşrî’i salâhiyetinden mahrum olmalarının câiz olmadığını bir göstergesi olarak görmekte, Tanzimat fermanını da “Tanzimat-ı Hayriye” olarak adlandırmaktadır. Tanzimatçılığın amel ile dini, dünyevî muamelelerden tasfiye sûretiyle tecelli ettiğini, fakat içtimâî meselelerde amellerin ıslah edilmesinden önce ilimlerin tashihinin gerektiğini, bu yapılamadığından hakkıyla muvaffak olunamadığını; fetvâhane ve medreselerin şer’î muhâkeme vb. işler ile uğraştıkları için dinin aslî cevheri olan itikat ve ibâdet vazifesinin tamamıyla ihmal edildiğini ifade etmektedir.

Tanzimatçılar hukuk ile dini birbirinden ayırmayı hedeflemişlerdi. Böylece, din sadece itikat ve ibâdet alanı ile sınırlı kalıp tamamıyla manevîleşerek teâli edecek, devlet ise teşrî’ salâhiyetini elinde bulundurarak memleketi ve adâleti daha iyi koruyabilecekti. Fakat-yazarın ifadesi ile- tanzimatçılar bu dini tasfiye işini iyi bir

---

<sup>327</sup> Halim Sabit, “Osmanlılar Ve Teşrî’ Salâhiyeti”, *İ. M.*, c. III/XXVII, S. 27 (28 Cemâziyelevvel 1333/30 Nisân 1331/12 Mayıs 1915), ss. 628-629.

sûrette yapamadılar. Çünkü sosyal meselelerde öncelikle ilimlerin tashih edilmesi gerekiyordu. Bu ise yapılmamıştı. Yani, Tanzimatçılar ilim ile gerekli düzenlemeyi yapmadan amel ile meşgul oldukları için hakkıyla muvaffak olamamışlardı. Fetvâhane ve medreseler, eskiden olduğu gibi şer'î muhâkeme, kassam<sup>328</sup> ve eytam<sup>329</sup> işleri gibi dünyevi muamelelerle meşgul oluyorlardı. Teşrî' ve kaza vazifesi fetvâhaneye ait idi. Eğer, “yeni bir fıkıh usûlünün tesisi” ile İslâmî ilimlerde bir inkılâb yapılmazsa hukuk dâiresi din dâiresinden ayrılmayacak ve hukuk dâiresinde hâkimiyet-i fetvâ yerine hâkimiyet-i millet kâim olmayacaktı.

Halim Sabit, tanzimatçılığı idare edenlerin, yaşamak isteyen bir devletin teşrî' salahiyetinden mahrumiyetinin câiz olmadığını anlamakla beraber, bunun tatbikatında acemilik gösterdiklerini; bununla beraber bu halin o zamana göre “tabii” olduğunu ve başka türlü hareket etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>330</sup>

Z. Gökalp, hilafet-i İslâmiye ile devlet-i İslâmiye'nin aynı şey olduğunu, yani hilafet ile saltanat sıfatlarının aynı zatta birleşmesi gerektiğini, halifenin devletin siyasî başkanı olup, hilafet teşkilatının da devlet teşkilatının kendisi olduğunu; Tanzimatçıların, hilafet ile devlet-i İslâmiye'yi ayrı şeyler olarak düşünmelerinin büyük hata olduğunu ifade etmektedir. Buradaki hata, hilafet ve saltanata ayrı ayrı kaza hakkı verilmesi ile ilgilidir. 1922-23 yıllarında saltanatın ve hilafetin kaldırılması ile ilgili tartışmalar yaşanırken ise Gökalp, hilafet ve saltanat aynı zatta birleştiği zaman, mutlaka bu iki sifattan birisinin, diğerini tabiatı altına alacağını söylemiştir.<sup>331</sup>

Z. Gökalp'e göre, gelişmiş bir millet içinde yaşadığımız vakit yalnız bir meslek ya da sanat ile uğraşmakla sorumlu oluruz. Dolayısıyla, biz bir meslek ile uğraşırken ve o alanda mütehassıs olurken, başka kimseler de başka alanlarda mütehassıs olmakta ve bu durum bizim işimizi kolaylaştırmaktadır. Buna da “iş bölümü” denmektedir. Her alanda mütehassıs kimseler olması gerektiği gibi, din sahasında da olmalıdır. İslâmiyet, ta başlangıçta diyanî hükümleri kazaî hükümlerden ayırmıştır. Müftülük ve kadılık makamlarının kurulması bunu göstermektedir. Diyâneten caiz olmayan birçok işin,

---

<sup>328</sup> Kassam: “Varisler, mirasçılar arasında mirası taksîm eden ve küçüklerin hakkını koruyan şeriat memuru.” Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 593.

<sup>329</sup> Eytam: “Yetimin çoğulu, annesi-babası ölmüş, yalnız kalmış küçük çocuklar.” Devellioğlu, *age*, s. 292.

<sup>330</sup> Halim Sabit, “Osmanlılar Ve Teşrî' Salahiyeti”, *İ. M.*, c. III/XXVII, S. 27, s. 630.

<sup>331</sup> Seyfettin Erşahin, “Meşihat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne (Ziya Gökalp'ın Şeyhülislâmlık Tasarısı)”, *AÜF Dergisi*, c. XXXVIII, s. 347.

kazaen yürürlükte olduğu görülür. Mesela, adalet imkânı bulunmadığında çok kadın ile evlilik dinen caiz olmadığı halde, kazaen yürürlüktedir. Dolayısıyla, iftâ ve kaza vazifeleri aynı şahısta toplanamaz. Diyânet ile kaza birbirine karıştırıldığı için, kaza işlerinden şikâyetçi olan kimseler dine karşı aldırışsız olmuşlardır.<sup>332</sup> Dolayısıyla diyânet ile kazanın birbirine karıştırılmaması ve iş bölümü esasının olması gereklidir.

Halim Sabit'e göre ise, bir millet yabancı bir milleti taklit ederken yalnızca fayda ve zararlar ile ilgili kâidelerini alabilir. Fakat hüsün ve kubuh ile ilgili kâidelerini alamaz. Hüsün ve kubha ait kâidelerde zamanın getirdiği ihtiyacın tesiri ile ıslahat yapılacağı zaman millî prensiplere dayanmak yani, dinin şer'-i mücmeli ile millî vicdanın örflerine müracaat etmek gerekir. Bu sûretle millî vicdan, millî seciye bozulmadan maksada daha iyi ulaşılır.<sup>333</sup>

Halim Sabit'e göre, hukuk meselelerinin devlete ait olduğunu bizzat din söylemelidir ki bu aidiyet katî bir millî hakikat mahiyetini kazanabilsin.<sup>334</sup> Bu sözlerle yazar, o günkü ulemâya âdetâ hukuk meselelerinin devlete ait olduğunu söylemek istemektedir. Yazara göre, din öyle bir kuvvettir ki onu yalnız kendisi sınırlayabilir. Fakat kendisi dini, itikat ve ibâdet alanı ile sınırlamak istemektedir.<sup>335</sup>

Tanzimattan önce hukuk ve ilim dâireleri de din dâiresi gibi fetvâhaneye ait idi. Fakat Tanzimatçılar adliye ve maârif nezâretini kurarak, yeni mahkemeler, yeni mektepler açarak, dâru'l- fûnûnlar kurarak hukuk meselelerini fetvâhanenin elinden almaya çalıştılar. Fakat bunu yaparken fetvâhanenin yalnız ibâdet ve itikat meseleleri ve milletin dinî terbiyesi ile uğraşması gerektiğini söyleyemediler. Böylece, memlekette birbirine muhalif umumî bir ikilik oluştu. Kanunda, muhâkemedede, tahsilde, ilimde ve bütün hayatta ikilik... Bu kadar ikilik içerisinde nasıl bir birlik olabilir? Bu durum tabii bir hal olarak adlandırılabilir mi? Yazarın ifadesi ile bu hale "isneyniyet

---

<sup>332</sup> Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kaza", c. III, S. 35, ss. 756-760; Seyfettin Erşahin, Z. Gökalp'ın, dinî hayatın gelişip canlanmasının en baş sebeplerinden biri olarak gösterdiği diyanet ve kazanın ayrı olması ve konu ile ilgili izahının, belki zamanında bir ümit olarak haklı görülebileceğini; fakat diyanet ve kazanın birbirinden ayrılmasına rağmen dinî hayattaki kötüleşmenin hızla devam ettiğini ifade etmektedir. Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne (Ziya Gökalp'ın Şeyhülislâmlık Tasarısı)", c. XXXVIII, s. 354.

<sup>333</sup> Halim Sabit, "Osmanlılar Ve Teşrî' Salahiyeti", *İ. M.*, c. III/XXVII, S. 27, ss. 630-631.

<sup>334</sup> Halim Sabit, *agm*, *İ. M.*, c. III/XXVII, S. 27, s. 631.

<sup>335</sup> "Din, itikatlarla ibadetlerden; hukuk ise maddî bir kuvve-i müeyyideye malik tarz-ı amellerden ibarettir." Halim Sabit, "İcmâ", *İ. M.*, S.: 18, s. 488.

devlet”, yani ikiliğin bulunduğu devlet denir. Tabii bu ikiliğin başlatıcısı da tanzimatçılar olmaktadır.

Halim Sabit, sosyal hayatımızda meydana gelen bu ikiliğin, sosyal düşüncemizdeki ikiliğin zaruri bir neticesi olduğunu, eski nazariyelerle yeni millî örflerimiz tevâhid ve te’lif edilerek millî nazariyeler, yani millî bir hukuk, millî bir usûl-i fıkıh, millî bir ahlâk, millî bir siyâset, millî bir iktisat, millî bir bediiyat, hattâ millî bir felsefe teşekkül etmedikçe millî birliğin husûle gelemeyeceğini ifade etmektedir. Meselâ, Tanzimatçıların meârif nezâretini ihdas etmeleri ile medreseler dinî ve millî medreseler olarak ikiye ayrılacak, fetvâhane itikat ve ibâdet işleri ile uğraşarak hakiki bir dinî hayatı uyandırabilecek dinî mürebbiler yetiştirebilecekti. Adliye ve meârif işlerini ise ait oldukları nezaretlere bırakacaklardı.

Yazar, Tanzimatçıların usûlünün, yani devletin teşrî’ salahiyetini tamamen ihraz etmesi yolunu seçmesinin isabetli olduğunu vurgulamaktadır. Din-hukuk bütünlüğünü ya da hukukî muameleler ile ilgili hükümlerin çıkarılması vazifesinin fetvâhanenin elinde olması işini “tedavi edilmesi gereken bir hastalık” olarak nitelendirmekte, Tanzimat ile birlikte büyük hatalar yapılmakla beraber devletin artık yeni hâdiseler ile ilgili yeni kanunlar vaz’ ettiğini ifade etmektedir.

Kanun-i Esasi’nin ikinci defa ilan edilmesi ve Meşrutiyet devrinin başlaması ile teşrî’ faaliyeti daha ziyade açıklık kazanmış ve milletin vekilleri teşrî’i hukuka başlamışlardır. Bu zamanda kuvve-i teşrî’ye ve kuvve-i icraiye, yani velâyet-i hukukiyenin, halife sıfatına hâiz olması ciheti ile de velâyet-i diniyenin temsilcisi Padişah’tır. Böylece, fetvâhanenin riyâseti ile devletin riyâseti aynı zatta toplanmıştır. Yani, Padişah hem hâkimiyet-i milliyeyi hem de hâkimiyet-i hukukiyeyi temsil etmektedir. Hâkimiyet-i milliye hukuk dâiresinde, hâkimiyet-i fetvâ ise yalnız din, yani itikat ve ibâdet dâiresinde tesir edici bir hüküm koyabilir. O halde bu iki türlü velâyeti ayrı ayrı ele almak gerekir.<sup>336</sup>

İslâm’da teşrî’ salahiyetinin ya da yasamanın tarihi ile ilgili olarak Halim Sabit’in görüşlerini, kendi makalelerini kaynak edinerek ayrıntılı bir şekilde sunduktan sonra, yeni konumuza geçmeden bir Alman bilim adamı olan Fischer (ö. 1919)’in,

---

<sup>336</sup> Halim Sabit, “Osmanlılar Ve Teşrî’ Salahiyeti”, *İ. M.*, c. III/XXVII, S. 27, ss. 631-632.

kendisi için bir Garplı gibi düşünebildiğinden övgü ile söz ettiği<sup>337</sup> Ahmed Muhiddin (ö. 1923)'in bu konu ile ilgili özet mahiyetindeki ifadelerini aktarmak, konunun bir bütün olarak daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Ahmed Muhiddin'e göre, esas itibariyle fikir ve idealleri Ziya Gökalp'in yayınlarında mevcut olan milliyetçilik, Müslümanlar arasında ve toplumda genel olarak mevcut olan dinî buhranların bütün açıklığı ile farkına varmış ve meseleleri ortaya koymuş olmasına rağmen, dini devletten ayırmayı, İslâm adına yasama yetkisini devlete devretmeyi ve şimdiye kadar ortaya konulmuş resmî yasamaya şer'î bir karakter vermeyi hedefleyen din siyasetine önem vermektedirler. Bu, kaynağını yeni devlet olgusunda bulan bir çabadır. Milliyetçi anlayışa göre, yeni devlet ile ortaya çıkan durum tamamen İslâmîdir. Milliyetçiler bu görüşlerini ispatlamak için milliyetçi İslâm anlayışını esas alarak İslâm yasamasının başlangıcından günümüze kadarki tarihî incelemesini sunmaktadırlar. A. Muhiddin'e göre Halim Sabit, İslâm yasama devrini dörde ayırmaktadır: 1-Nass devresi: Kronolojik olarak ilk devre, Hz. Peygamber'in yaşadığı zamana denk gelen, yasamanın vahiy yolu ile, bunun yanında münferit olarak içtihad yolu ile gerçekleştiği devir. 2-İctihad devresi (Devlete ait içtihad devresi): İctihadın sadece vahiy metinlerinde ortaya çıktığı, Hz. Peygamber'in bu iş için görevlendirmiş olduğu kimselerin işi olduğu ve serbest olarak icra edildiği, ancak gerçek yasama ve icra gücünün halifelerin ellerinde olduğu devir. Bu devir, Raşit Halifeler dönemine denk gelmektedir. Yasama gücüne sahip olanların icra gücü karşısındaki ilişkisi açısından bu devir, İslâm yasamasının ideal devresidir. 3-İkinci içtihad devresi (Müstakil ya da bir mezhebe bağlı içtihad devresi): İctihadın (yasamanın) Mekke ve Medine âlimlerine bırakıldığı, ancak halifenin sadece icra gücüne sahip olduğu, yasama gücünün icradan ayrıldığı devirdir. Bu durum İslâm an'anesine aykırıdır ve gayri tabîdir. Fıkıh alanındaki ilmî faaliyetlerle ilgili olarak ise İslâm yasamasının ideal devridir. Bu devir, hilafetin Emevilere geçmesi ile başlamış ve Abbasilerin yıkılışına kadar devam etmiştir. 4-İftâ devresi: İctihadın serbest icrasına müsaade edilmediği, teşrî' ve icra gücünün üçüncü şahısta olduğu ve birbirinden ayrıldığı devirdir. Bu devir, Abbasilerin çöküşü ile başlamış, Osmanlı-Türk tarihinin ilk zamanlarında da etkisi görülmüş, Tanzimatın ilanı, bu devirden ilk kopuşu teşkil etmiş, fakat henüz bugün de tamamlanamamıştır. 1908 yılında Kanun-i Esasi'nin ilanı ile

---

<sup>337</sup> Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, Terc. Ve İnc.: Suat Mertoğlu, 1. Baskı, Küre Yay., İstanbul 2004, s. 162.

Osmanlı sultanı yasama ve icra kuvvetinin, yani dinî ve hukukî hâkimiyetin başı olarak kabul edilmiştir. Hükümet, ayan ve mebusan meclisini yasama ile Meşihat'ı da iftâ, halkın dinî eğitimi ve şer'î mahkemeler ile görevlendirmiştir. Fakat Meşihat bu sınırlandırmayı kabul etmemiş ve hukukî işlerle ilgilenmeye devam etmiştir. İşte, müellifimiz Halim Sabit, Meşihatın bir dinî eğitim makamına dönüşmesini istemekte ve bunun için bir organizasyon planı ortaya koymaktadır.<sup>338</sup>

Hâsılı Halim Sabit, Hulefâ-i Râşidîn devrindeki anlamı ile teşrî' ve icra kuvvetinin halifede olması gerektiğini İslâmiyet'in temel esası olarak kabul etmekle beraber günün şartlarına ve imkânlarına göre teşrî' hususunda bir çözüm önerisi sunmakta ve teşrî' salâhiyetini “dinî” ve “hukukî” şeklinde iki farklı alana ayırmaktadır. Buna göre velâyet-i diniyenin en üst makamında halife bulunmakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi Şeyhülislâmlık makamının nezareti altında fetvâ emaneti ile müftülere ait olmaktadır. Velâyet-i hukukiyenin en başında ise Padişah yer almakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi ayan ve mebûsan heyetleri eli ile gerçekleştirilmektedir. Şimdi bu velâyetleri izah sâdedinde, öncelikle velâyet-i diniyeden başlayarak izah edelim.

## **2.9. Velâyet-i Diniye-Meşihat-ı İslâmiye (Şeyhülislâmlık) Teşkilatı**

Osmanlı Devlet sistemi içerisinde önemli bir unsur olan ilmiye sınıfı geniş bir faaliyet alanına sahipti. Halim Sabit, kısaca “ulema” da diyebileceğimiz bu muhterem zevatın faaliyet alanının sadece itikat ve ibadet alanları ile sınırlanmasını ve hukukî alanın ayan ve mebusan heyetine bırakılmasını önermektedir.

### **2.9.1. Teşrî'-i Dinî Heyeti – İcmâ Ve İftâ**

“Şeyhülislâm” tabiri Osmanlılardan önce hemen daima ulema ve sufilere has olarak kullanılmış, Şeyhülislâmlık makamı ve müessesesi ise resmî olmamıştır.<sup>339</sup> Osmanlı Devleti'nde ise umumiyetle ilk şeyhülislâm olarak kabul edilen Molla Fenari, II. Murat döneminde yaşamış, şeyhülislâmlık makamına getirilmiş ve kendisine şeyhülislâm ünvanı verilmiştir.<sup>340</sup>

<sup>338</sup> Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, s. 107, 122-125.

<sup>339</sup> Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyet Ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1999, ss. 229-230.

<sup>340</sup> Kazıcı, *İslâm Medeniyet Ve Müesseseleri Tarihi*, s. 232.

Osmanlı Devletini ayakta tutan dört unsur vardır. Bunlar: Seyfiye, Mülkiye, Kalemiye ve İlmiye'dir. İlmiye sınıfının başında Şeyhülislâm bulunmakta ve bu sınıfın teşkilatlandığı kuruma da Şeyhülislâmlık (Bab-ı Fetva veya Meşihat-ı İslâmiye) denmektedir. Bu teşkilatın çatısı altında sadece ilimle uğraşan âlimler yanında, herhangi bir dinî görevle yükümlü müftü, kadı, müderris, vaiz, imam, hatip, talebeye, medreseliye ve herkese ders vermekle yetkili bulunan kimseler; hatta şeyhler, Hz. Peygamber'in soyundan gelen kimselerin işlerini görmek üzere, içlerinden hükümet tarafından görevlendirilen memurlar bulunmakta idi.

Ulemanın, Osmanlı Devleti'nde ve toplum hayatında önemli bir yeri vardır. Vergilendirmeden ve askerlikten muaf olmaları yönü ile imtiyazlı bir sınıf sayılmaktadırlar. İlmiye sınıfının; 1-İftâ (fetvâ verme), 2-Kaza (yargı), 3-Tedris (eğitim-öğretim) gibi üç önemli faaliyet alanı vardır. Adlî sistem büyük ölçüde ulemanın elinde idi. Kadının yargı görevi yanında noterlik, vakıfların, tüccar ve esnaf loncalarının, içtimaî ahlak ve nizamın korunmasından sorumlu ihtisab teşkilatının kontrolünü elinde bulundururdu. Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerinden sonra taşra teşkilatının baş sorumluları kadılar idi.

Müderrisler, mekteplerde ve medreselerde ders verirdi. Müftülerin fetvası ve din görevlilerinin halka sunumu ile resmî politikayı halka benimseterek onu yönlendirmek için ulema tek mercii idi.

Şeyhülislâm, Sultanın savaş ilanı dâhil her türlü yetkisini denetleme ve tecvîz etme yetkisine sahip olduğu gibi, fetvâlarını siyasi olarak da verebiliyordu.

Hâsılı Şeyhülislâm, dolayısıyla ulema II. Mahmud (ö. 1839) dönemine kadar siyasî, sosyal ve kültürel hayatta hissedilir bir etkinliğe sahip olurken; özellikle eğitimde ve adliyede tek söz sahibi idi.<sup>341</sup>

II. Mahmud dönemi (1808-1839)'ne kadar, zaman zaman Yeniçerilerle işbirliği yaparak Sultanın veya idarenin tasarruflarına karşı tavır koyabilen ulema, kendi desteği ile 1826 yılında II. Mahmud tarafından Yeniçerilerin ortadan kaldırılması ile önemli bir desteğini kaybetmiş ve adeta bindiği dalı kesmiştir. Bu desteklerinden dolayı II. Mahmud, Yeniçeri Ağasının Süleymaniye Camii yanındaki sarayını Şeyhülislâmlığa tahsis etmiştir. Böylece ulema, devlet bürokrasisin bir parçası haline gelmişler ve sıradan devlet memurları olmuşlardır.

<sup>341</sup> Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne", ss. 333-337.



II. Mahmud bir Evkaf Nezareti kurarak, ulemanın ekonomik kaynaklarının en önemlisi olan vakıfların gelirlerinin bir kısmına el koymuştur. Bu dönemde, tamamen ulemanın tekelinde olan geleneksel eğitime alternatif kurumlar ortaya çıkmaya başlamış; başta askerî ve idarî elemanlar yetiştirmek için medreseler dışında okullar açılmış, Tercüme Odası kurulmuştur.

Tanzimat dönemi (1839-1876)'nde devlet yönetimi yeni yetiştirilen bürokratlara verilmiş ve onlar daha fazla istihdam edilmiştir. Hukuk alanında reformlar ve adliye alanında değişiklikler yapılmıştır. Bu gelişmeler ulemanın otoritesini ciddi şekilde sarsmıştır. Hele, temelleri II. Mahmud tarafından atılan, önemli görevler üstlenen Şurayı Devlet'in, 1869'da Nizamiye Mahkemelerinin kurulması, Şeyhülislâmlığın kazaî fonksiyonlarının bir kısmını kaybetmesine sebep olmuştur.

Tanzimatın sonlarına doğru adliye teşkilatı; 1-Şer'î mahkemeler, 2-Adliye Nazırlığı (Şurayı Devlet, yani Danıştay, Temyiz Mahkemeleri, Nizamiye Mahkemeleri), ve 3-Ticaret Mahkemeleri, şeklinde üç ayrı kurumca paylaşılmış; batı usulü kurulan devlet okulları ve azınlıkların eğitim kurumları tamamen ulemanın kontrolünden çıkmıştır.

Kısacası, Tanzimat döneminde Şeyhülislâmlık, eskiden olduğu gibi fetvâ makamı, vekiller heyetinin bir üyesi olarak siyasî konularda söz sahibi, Şer'î Mahkemelerin kendisine bağlı olduğu bir kurum ve eğitim alanında sadece medreselerden sorumludur.<sup>342</sup>

I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamit (ö. 1918) dönemi (1876-1909)'nde, 1876'da çıkarılan Kanun-ı Esasi'ye göre, şeyhülislâmlığın daha önceki nezaret statüsü korunarak, kabinede yer verilmiştir. Bu dönemde, Şeyhülislâmlık teşkilatının yapısında gelişmeler olmuşsa da üç temel fonksiyonu olan iftâ, kaza ve tedrisi etkilememiştir.

II. Meşrutiyet dönemi (1908-1918)'nde medreseler, Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlanmışlardır. Bu dönemde İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık fikir akımları ortaya çıkmış; Türkçüler, iktidardaki İttihad ve Terakki Fırkası'nın desteği ile fikirlerini uygulama fırsatı bulmuşlardır. Milliyetçilerin ve ittihad ve Terakki'nin en önemli fikir kaynaklarından Ziya Gökalp, Şeyhülislâmlık teşkilatında bazı ıslahatlar öngörmüş ve hükümet de bunları uygulamaya koymuştur.

---

<sup>342</sup> Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne", ss. 337-340.

Z. Gökalp, genelde İslâm'ı, özelde Şeyhülislâmlık teşkilatını ele alırken, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Hz. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l emre (idarecilere) de,”<sup>343</sup> âyetini gerekçe olarak göstermiştir. “Devlet” adlı şiirinde,

“ ...

İbadetle itikatta daima  
Kitab ile Sünnet benim rehberim.  
Bu işlerde şüphem varsa mutlaka,  
Müftülerin fetvasını dinlerim...  
Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir,  
Bırakılmış ulu’l emre, devlete,”

“Halife ve Müftü” adlı şiirinde,

“ ...

Teşri’ işi tamamen Zıllullah’ın elinde  
Ulu’l emre itaat” natıktır bu esası  
Kanun yapmak müftüye sormaksızın elinde  
Merci’i: örfle icma’, Mebûsandır şûrası,”

diyerek, şeyhülislâmlığın fetva yetkisinin sadece itikat ve ibadet ile ilgili alanlar ile sınırlandırılmasını, kaza yetkisinin ise devlete bırakılmasını istemiştir. Buna göre, dinî işler; 1-Vicdan alanına giren “diyanî işler” ve 2-Teşri’(yasama) alanına giren “kazaî işler” olarak ikiye ayrılarak; diyanî işlerden Şeyhülislâmlık veya Diyânet Nezareti, kazaî işlerden de Adliye Nezareti sorumlu olacaktı. Böylece, diyanî işler müftülere ya da din görevlilerine, kazaî işler de hukukçulara bırakılacaktı.<sup>344</sup>

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946)’ya göre ise, iftâ ile kaza aynı şahısta ve makamda birleşebilir. Nitekim Hz. Peygamber bu iki vazifeyi birleştirmiştir. “Senden fetvâ istiyorlar. De ki: Allah size fetva veriyor...,”<sup>345</sup> âyeti Hz. Peygamber’in fetvâ verdiğini ve “Aralarında, Allah’ın indirdiği ile hükmet...”<sup>346</sup> âyeti de Hz. Peygamber’in kaza ettiğini pek açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca, seleften bazılarının, mesela İmam

<sup>343</sup> *Kur’an-ı Kerim*, Nisa, 4/59.

<sup>344</sup> Erşahin, “Meşihat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne”, ss. 340-346.

<sup>345</sup> *Kur’an-ı Kerim*, Nisa, 4/176.

<sup>346</sup> *Kur’an-ı Kerim*, Maide, 5/49.

Azam'ın kaza görevinden uzak durmasının sebebi "hatır"dır. Raşit Halifeler de bizzat iftâ ile kazayı birleştirdikleri gibi, hicrî üçüncü asırda da bu vazifeler birleştirilmiştir. Mesela, Kadı Şureyh Abdullah b. Utbe b. Mes'ud, İbn Ebi Leyla ve Ebû Yusuf gibi kimseler bu vazifeleri birleştirmişlerdir.<sup>347</sup>

Gökalp'in gayesi, genelde İslâm, özelde Osmanlı siyasî ve toplumsal yapısı ile Avrupa medeniyetini uzlaştırmaktır. Bunu yapabilecek ise İttihad ve Terakki Partisi ve onun dinî kurumlar hakkındaki politikasıdır. Gerçi, bu uzlaştırma çalışmaları yeni değil, Tanzimat öncesinden, yani belki yüz yıl öncesinden beri devam ediyordu. Fakat 1900'lerin başına gelindiği halde bu uzlaştırma çalışması henüz sonuçlanmamıştı.

Gökalp, İslamî bir devletin aynı zamanda asrî bir devlet mahiyetini alabileceğini, başka bir ifade ile asrî bir devletin aynı zamanda İslamî bir devlet esasatına dayanabileceğini kabul etmek mecburiyetinin olduğunu; hilafet ile saltanatın aynı zatta birleşen aynı sıfatlar olduğunu söylemektedir. Buna göre, devlette bir otorite olmalı ve bu da sadrazam eliyle icra edilmelidir. Böylece, Şeyhülislâm'ın İslâm devlet geleneğinde dünyevî yetkilerinin olmadığı ortaya çıkacaktır.

Gökalp'e göre, Tanzimatçıların hilafet ve saltanatın her birine ayrı ayrı kaza hakkı vermeleri büyük hatadır. 1852'de kazaskerlerin ve İstanbul kadısının Şeyhülislâmlığa bağlanması, böylece İftâ ve kaza sıfatlarının Şeyhülislâm'da birleşmesi yanlış bir uygulamadır. Her ne kadar Tanzimatçıların ortaya çıkardığı söylenemese de gayri Müslim cemaatlere verilen kaza hakkı da modern devlet anlayışına aykırıdır. Dolayısıyla, eğer kaza Şeyhülislâmlıktan kurtarılabilir ve örfeye dayalı bir "içtimaî hukuk" kurulabilirse, hukuk İslâm'dan belli ölçüde soyutlanmış olacak ve Avrupalıları rahatsız eden bir durum da ortadan kalkacaktır. İslâm devletinde kaza hakkı tektir, sadrazamlar ve kadılar eliyle icra edilir. Şeyhülislâm'ın ise böyle bir hakkı yoktur.

Gökalp, Şeyhülislâmlık kurumunun siyasî, sosyal ve hukukî faaliyetlerinin bir kısmından alıkonması ve devletin tamamen asrileştirilmesi yolundaki fikirlerini "Diyânet ve Kaza"<sup>348</sup> adlı makalesinde geniş bir şekilde ele almış; "iş bölümü" esasının ve "ihtisaslaşma"nın önemini ve gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>349</sup> Halim Sabit, bu konuyu daha geniş bir şekilde ele almış ve Şeyhülislâmlığın görev ve yetkilerinin neler olması

<sup>347</sup> Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne", ss. 355-356.

<sup>348</sup> Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kaza", *İ. M.*, c. III, S. 35, ss. 756-758.

<sup>349</sup> Erşahin, "agm", ss. 346-349.

gerektiğini “Velayet-i Diniye”<sup>350</sup> adlı makaleleri çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Biz de bu konuyu daha çok Halim Sabit’in görüşleri çerçevesinde işlemeye çalışacağız.

Halim Sabit’e göre velâyetler; 1-Velâyet-i diniye, 2-Velâyet-i hukukiye olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>351</sup> Velâyet-i diniye hilâfete ait olup, bu vazifenin yerine getirilmesi Şeyhülislâmlık makamının nezâreti altında fetvâ emaneti ile müftülere aittir. Velâyet-i diniye, teşrî’ ve terbiyevî mahiyeti hâizdir. Meşihat-i İslâmiye tarafından gerçekleştirilen bu teşrî’, sırf dinîdir. Teşrî’i dini heyetinin bu husustaki salahiyeti örfî ve resmîdir.

Bu salahiyetin örfî olmasının manası: Bu heyete dâhil olanların millî irfan ile dinî örfleri temsil ettiğine inanılmasıdır. Dolayısıyla, bu kimselere iman-ı içtimâî kıymet verdiği için, onları iftâ ve teşrî’ hususunda salâhiyettar görürler. Şu halde, bu salahiyet âdetâ manevî bir seçimden ileri gelir.

Bu salahiyetin resmî olmasının manası ise: Ümmetin, milletin temsilcisi demek olan Halife tarafından ya bizzat ya da bi’l vasita seçilmiş olmasıdır. Bu, maddî bir seçimdir. Bu maddî seçim, örf tarafından gerçekleştirilen manevî seçimin resmiyet kazanmasından başka bir şey değildir.

“Teşrî’-i dinî” tabiri, me’sur itikat ve ibadet tarzlarını bulup dinî örfleri tespit ve bunlar ile şer’-i mücmel arasındaki yakınlığı sağlamak manasını ifade eder. Yoksa din hususundaki bu teşrî’ salahiyetinin, hiçbir fert veya velâyet-i diniye erbabının itikat ve ibadet hususunda bir ilavede bulunma hakkına sahip olacağı anlamına gelmeyeceği malumdur. Çünkü yazara göre din, milletin imanında yaşayan yakînlerden ibarettir. Bu yakınler, teşrî’i heyetinin taarruz ve tasarrufundan katiyen korunmuştur. Me’sur ve yaşayan bir esere dayanmayarak dine bir şey ilave etmek ibtida, yani örneksiz olarak

---

<sup>350</sup> Halim Sabit, “Velâyet-i Dinîyye”, *İ. M.*, S.: 28, ss. 644-647; Halim Sabit, *agm*, S.: 29, ss. 662-664; Halim Sabit, “*agm*”, S.: 30, ss. 680-683.

<sup>351</sup> Gökalp ise bu ayrımı, 1-Ahkâm-ı Diyanîye ve 2-Ahkâm-ı Kazaiye tarzında ikiye ayırır. Her iki ahkâmı da “fikhî hüküm” olarak değerlendirir. Gökalp bu ayrımı, “Ben Hak din, İslâm dini ile gönderildim,” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, 266) anlamındaki hadîse farklı bir yorum getirerek yapar. O’na göre Hz. Peygamber, haniflikle ahkâm-ı diyanîyeyi, semihlikle de ahkâm-ı kazaiyeyi kastetmiştir. Hanifler, müftünün açıkladığı dinî hukuk dairesinde hareket edenler, musamahacılar ise kadıların dolaylı izninden istifade edenlerdir. Erşahin, “Meşihat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne”, ss. 351-352.

bir şey meydana getirmektir ki bu yerilmiştir. Mübtedî, yani örneksiz olarak bir şey meydana getiren ise fasıktır.<sup>352</sup> Şu halde, teşrî'-i dinî heyetinin vazifesi:

1-Me'sur bir sûrette mevcut olan itikat ve ibadet tarzlarını bulmak. Bunun için de Kitap ve Sünnet'i inceden inceye bilmek gerekir. Teşrî'-i dinî heyeti, itikat ve ibadetler ile bunların tarzlarını doğrudan doğruya Kitap ve Sünnet'ten çıkarırlar.

2-Yaşayan din ile buna dâir canlı örnekleri bulup tespit etmek. Bu da selefî dinî hayatlarını tetkik edip mukayese yapmakla mümkün olur. Âbâ ve ecdadın itikat ve ibadet tarzlarını ve bu husustaki an'aneleri bilmekle yetinilemez. Çünkü âbâ ve ecdadın, zamanlarındaki amellere binaen anladıkları tarzlar şimdiki zamana göre doğru olmama ihtimali vardır. Bazen an'aneler, olduğu gibi intikal etmez, değişikliğe uğrar. Ya da olduğu gibi intikal etse bile içtimâî kıymeti değişmiş olabilir. İnsanlardan herhangi biri değilse bile herhalde din konusunda kendilerine uyulan teşrî'-i dinî heyetinin bu fazîlete sahip olacağında şüphe yoktur. Zaten, itikat hususunda taklitten kurtulup istidlal derecesine ulaşmak da başka türlü mümkün değildir.

Yazar yukarıdaki ifadelerde, bazı an'anelerin tarzlarının doğruluğunun zamana göre değişebileceğini, yani bir zaman doğru olan bir tarzın başka bir zaman doğru olmayabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bazı an'aneler değişmez, olmazsa olmaz değerler değildir. Zaten, teşrî'-i dinî heyeti itikat ve ibadet tarzlarını doğrudan doğruya Kitap ve Sünnet'ten çıkarırlar. Selefî hayatlarını da Kitap ve Sünnet ile buradaki değerler ile mukayese ederler.

3-Yaşayan din ve canlı örfler ile şer'-i mücmel arasındaki intibakı sağlamaktır. Yaşayan din ile canlı örnekleri tespit etmek ya bizzat müçtehid yahut örfşinas olmaya bağlıdır. Müçtehitler, millî kültüre ait bütün örfleri temsil etmektedirler. Bundan dolayı müçtehid, mensup olduğu içtimâî enmûzecin yaşayan dinî örflerini de bilir. Örfşinas olanlar da sosyoloji ilminin gösterdiği usûl ile örfleri bulabildikleri gibi dinî örfleri de anlayabilirler. Dolayısıyla yazar, örfşinasları âdetâ müçtehid düzeyinde görmektedir. Umumî vicdanda yaşayan dinî örfler gerçeğin yansımasından başka bir şey değildir. Fakat bunun resmen makbûl olması için şer'-i mücmele intibakı gereklidir. Bunu tespit etmek vazifesi ise teşrî'-i dinî heyetine aittir.

---

<sup>352</sup> Halim Sabit, "Teşrî'i Dinî Heyeti-İcmâ ve İftâ", *İ. M.*, c. III/28, S. 28 (13 Receb 1333/14 Mayıs 1331/27 Mayıs 1915), ss. 644-645.

Halim Sabit'e göre, teşrî'-i dinî heyetinin bir taraftan şer'-i mufassala ait nass ile selefın dinî hayatını, diğeri taraftan yaşayan dinî örfler ile şer'-i mücmeli rehber edinerek mukayese sûretiyle bulunan hükümler üzerinde ittifak etmeleri "icmâ" mahiyetini hâizdir. Bu icmân resmîyet kazanması ise "iftâ"dır.

Buna göre, teşrî'-i dinî heyetinin icmâ şöyle tarif edilebilir: "Teşrî'i dini erbâbının nassı ve selefın dinî hayatını rehber edinerek yaşayan din ile şer'-i mücmel arasındaki uygunluğu bildiren hüküm hususunda ittifak etmeleridir.

İftâ ise şöyle târif edilebilir: Teşrî'-i dinî heyetinin icmâna mahzar olan hükümün resmen yazı ile bildirilmesidir.<sup>353</sup>

### 2.9.2. Dinî Terbiye Heyeti

Yukarıda da ifade edildiği gibi teşrî'-i dinî heyetinin teşrî'i sırf dinîdir, ilmî bir mahiyeti hâizdir. Fakat bu heyetin icmâ ve iftâları ile sabit ve malum olan dinî hükümlerin ümmetin her bir ferdine telkin edilmesi gerekmektedir. Bu vazife dinî terbiye heyetine aittir. İftâ ayrı bir vazife olduğu gibi, dinî terbiye de başlı başına bir sanattır. Dolayısıyla, Meşihat-ı İslâmiyede tecelli eden velâyet-i diniyenin iki kola ayrılması gerekir:

1-Teşrî'-i dini heyeti,

2-Terbiye-i diniye heyeti

Teşrî'-i dinî heyetinin içtimâ mevki daha önce ifade edilmişti. Şimdi de terbiye-i diniye heyetini izah edelim: Tarihî süreç içerisinde bu vazifenin yerine getirilmesi, vaktiyle bizzat Hz. Muhammed tarafından gerçekleştirilmiş, sonra Hulefâi Râşidîn ve ashabın büyükleri tarafından, sonraki asırlarda peygamberlerin vârisleri olarak yetiştirilen âlimler tarafından yerine getiriliyordu. Onlar da görevlerini en güzel şekilde yerine getirmeye çalışıyorlardı. O zamanlar bu hususta muntazam bir teşkilat ve iş bölümü esası yoktu. Teşrî'-i dinî serbest ellerde bulunduğu gibi, terbiye-i diniye de bu teşkilata bağlı müstakil bir vazife haline gelemedi. Belki buna ihtiyaç da yoktu. Fakat zamanımızda iş bölümü, içtimâ sahanın bütün safhalarına girmiş, teşrî' vazifesi bir meslek halini almış, inzar ve tebşir vazifesi tamamiyle terkedilmiş, ötede beride

<sup>353</sup> Halim Sabit, "Teşrî'i Dinî Heyeti-İcmâ ve İftâ", *İ. M.*, c. III/28, S. 28, ss. 645-647.

teşkilata tâbi olmayan gayr-i muntazam ya da gayr-i resmî vaizlar bu maksadı yerine getirmek için yeterli olmamıştır, olamaz.

Halim Sabit, bir terbiye-i diniyenin bulunmasının lüzumunu dile getirmekte, âdeta bir teklifte bulunmakta ve şu âyet-i kerimeyi delil olarak sunmaktadır: “Bununla beraber mü’minlerin hepsi birden toplanıp seferber olacak değillerdir. Fakat her kabileden bir gurup toplansa da dinde derinleşseler ve döndüklerinde toplumlarını uyarsalar. Ola ki aykırı davranışta bulunmaktan kaçınırlar.”<sup>354</sup>

Terbiye-i diniye heyetini oluşturan zevat-ı kiram şu kişilerden teşekkül eder: 1-Halife, 2-Şeyhülislâm, 3-Terbiye-i diniye müdiriyeti, 4-Müftüler (livalarda), 5-Âzâlar (kazalarda), 6-Hatipler (nahiyelerde), 7-İmamlar (köylerde ve mahallelerde)

İşte, bu sayılan kimseler yukarıdan aşağıya bir silsile olarak içtimâî teşkilatımızın en derinliklerine kadar nüfûz ile irşâd ve terbiye vazifesini yerine getirirler. Milleti dinî hissiyatını harekete geçirir ve geliştirirler. Teşrî’-i dini heyetinin icmâ ve iftaları ile tevarüs tariki ile malum olan dinî hükümleri ümmetin fertlerine bildirirler. Milleti ahlâkî ve dinî hayatının kökleşmesine çalışırlar.<sup>355</sup>

Halim Sabit’in yukarıda anlatılan Meşihat-ı İslâmiyenin vazifesi ile ilgili derli toplu bir iki cümle söyleyecek olursak, Meşihat-ı İslâmiyenin bugünkü içtimâî seviyemize göre esas vazifesi: 1-İtikat ve ibâdete ait olmak üzere dinî teşrî’, 2-İtikat ve amel olmak üzere dinî terbiyedir. Meşihat-ı İslâmiyenin bu esas vazifelerden başka bir işi de yoktur. Yazar, Meşihatın bu vazifelerle meşgul olmasının gâyet faideli olacağını, aynı zamanda iş bölümü esasına göre ayrı ayrı ihtisas erbâbı tarafından görülmesi vacip olan vazifelerin, ilgili olan kimselere verilmesinin nass ile vacip kılındığını ifade etmekte ve şu âyeti örnek olarak sunmaktadır: “Şüphesiz Allah emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz vakit adâletle hükmetmenizi emreder. Gerçekten Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah işiten ve bilendir.”<sup>356</sup> Ayrıca, bu vazifelerin yapılması ile milletimiz dünya ve ahirette kendisini çok mutlu hissedecektir. Bu vazife icra edilirken dikkate alınması gereken hususlar ise şunlardır:

1-Bugünün bütün ihtiyaçları,

<sup>354</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/122; Ziya Gökalp de aynı âyeti delil getirmektedir. Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İ. M.*, c. III, S. 35, s. 759.

<sup>355</sup> Halim Sabit, “Dinî Terbiye Heyeti”, *İ. M.*, c. III/XXIX, S. 29 (27 Receb 1333/28 Mayıs 1331/10 Haziran 1915), ss. 662-664.

<sup>356</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ 4/58.

2-Mensup olduğumuz içtimâî enmûzecin bütün canlı örfleri,

3-Şer'-i mücmelin yaşayan esasları

Halim Sabit dinin, kendisine yük teşkil eden şeylerden ayrılıp, dinin şümûlü dâiresini tayin etmek gerektiğini yukarıdaki âyete dayanarak izah etmeye çalışmaktadır.<sup>357</sup> Meşîhat-ı islâmiyenin sadece dinî, yani itikat ve ibâdet ile ilgili hususlarla meşgul olması ile dinî vazifeler ile dinî olmayan vazifelerin birbirinden ayrılmış olacağını ve şimdiye kadar dinî mahiyeti olmayan vazifeler ile karışık olarak yerine getirilmekte olan dinî vazifelerin müstakil olarak kalacağını ifade etmektedir.

Halim Sabit, vaktiyle fukahânın dinî ahkâm ile kazaî ahkâm<sup>358</sup>ı birbirinden ayırdığını, birçok işin kazaen câiz olduğu halde dinen câiz olmadığını, kazaî ahkâmın dünyevî ve maddî olduğundan diyânî ahkâm derecesinde ahlakî ulviyeti ihtiva edemeyeceğini, diyânî işler kazaî işlere karışınca kutsiyetini kaybederek karışacağını ifade etmektedir. Böylece Halim Sabit, görüşünü aklî temele de dayandırmaya çalışmaktadır.<sup>359</sup>

Halim Sabit, hukuk meseleleri dünyaya taalluk ciheti ile ilm-i ebdan (hekimlik ilmi)'dan sayılabileceğini, dolayısıyla din ilimleri ile hekimlik ilmini birbiriyle karıştırmanın dinin kıymetini bilmemek olduğunu; Ebû Hanîfe'nin de kendisini diyanî bir vazife ile yükümlü bildiği için kazaî vazifeyi kabul etmediğini<sup>360</sup> ifade etmektedir.

<sup>357</sup> Ziya Gökalp ise bu konuda, "(Ne var ki) Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse, onların her kesiminden bir gurup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya. Umulur ki sakınırlar." *Kur'an- Kerim*, Tevbe, 9/122. âyetini delil olarak getirmekte; "İş bölümü" esasını ise "Ümmetimin ihtilafı rahmettir," hadîsindeki "ümmeğin ihtilafı" ifadesini fakîh ve mutasavvîf Abdülganî en-Nablusî, (el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-tarikati'l-muhammediyye, İstanbul 1290, c. I, s. 245.) "iş bölümü" ve "ihtisas" olarak açıklamıştır. Gökalp, "Diyânet ve Kaza", *İ. M.*, c. III, S. 35, ss. 759-760.

<sup>358</sup> Z. Gökalp bu ayırımı, 1-Diyânî ahkâm, 2-Kazaî ahkâm olarak yapar. Gökalp, "Diyânet ve Kaza", c. III, S. 35, s. 759. Fakat Halim Sabit de "dinî ahkâm" demekle "diyanî ahkâm"ı kastetmiş olmalıdır. Çünkü "dinî ahkâm" ifadesini kullanmasının hemen sonrasında "kazaî ahkâm" ile beraber "diyanî ahkâm" ifadesini kullanmaktadır. Halim Sabit, "Dinî Terbiye Heyeti", *İ. M.*, c. III/30, S. 39, s. 681.

<sup>359</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, c. III/30, S. 39, ss. 680-681

<sup>360</sup> Halim Sabit'in, Ebû Ca'fer Mansûr'un Ebû Hanîfe'ye teklif ettiği kazaî vazifeyi kabul etmemesi hâdisesini diyânî alan ile hukukî alanın ayrı olması gerektiğine dâir bir örnek olarak sunması ilginçtir. Üstelik bu konu ile ilgili hiçbir kaynak da zikretmemektedir. Bu teklifin reddedilme sebeplerini daha iyi anlayabilmek için Ebû Ca'fer Mansûr ile Ebû Hanîfe arasında yapılan konuşmalarda geçen ifadeler üzerinde düşünmek daha isabetli olabilir. "Ebû Hanîfe, Bağdad'a çağırılıp getirilmesinden bahsederken diyor ki:

-Halife beni kadılık için davet etti. Ben de ona bu işe layık olmadığımı bildirdim. Ben: Beyyinenin davacıya, yeminin de davalıya düştüğünü bilirim. Fakat kadılık için bu kadarı yetmez. Kadılığa layık olacak kimse senin aleyhine ve senin kumandanlarının aleyhine hüküm verecek cesaretle bir adam olmalıdır. Bu ise bende yok. Sen beni öyle bir şeye davet ediyorsun ki gönlüm ona asla razı değil!..." Ebû Ca'fer Mansûr ile olan başka bir konuşmasında Ebû Hanîfe, Fırat'ta boğulmakla kadılığı tercih etmek arasında muhayyer bırakılsa, boğulmayı tercih edeceğini ifade etmektedir. Ebû Ca'fer Ebû Hanîfe'den,



Bu ifadelerden de kolaylıkla anlaşılacağı gibi yazar, hukuk alanını, dolayısıyla adâletin dağıtılması vazifesini, aile hukuku da dâhil olmak üzere bütün şubeleri ile beraber vazifelerin taksiminin usûlüne göre adliye nezâretine; teşrî'-i hukuk hususunun da münhasıran padişah ile ayan ve mebûsan heyetlerine bırakılması gerektiğini ifade etmektedir. Yazar bundan başka, müspet ilimleri de din ilimlerinin dışında görmektedir.

Halim Sabit, Meşihatın dinî, yani itikat ve ibadet ile ilgili işler dışında olan işlerle meşgul olmasının, asli vazifenin hakkıyla yerine getirilmesine mâni olduğunu, meşihat-ı islâmiye ile adliye nezâreti vs. diğer nezâretler arasındaki salahiyet ve vazifelerin temdid ve tayininin herhalde zaruri olduğunu söylemektedir. Yazar, terbiye-i diniye vazifesinin memleketimizde, hattâ bütün İslâm âleminde teşrî'-i dini vazifesi kadar güzel bir şekilde ifâ edilemediğini ve terbiye-i diniyeye dâir esaslı hiçbir teşkilatın olmadığını, Hz. Peygamber'in gönderilişinin asıl hikmetinin de inzâr, tebşîr ve irşad olduğunu, bugün ümmetçe bunun tamamiyle unutulmuş gibi olduğunu ifade etmektedir.

Yazara göre, peygamberlerin mirasçısı olması gereken velâyet-i diniye erbâbı inzâr, tebşîr ve irşâd hususunda sorumluluğunun bilincinde olmamasından dolayı dikkatleri kendisine çekememekte, din fikrinin zaafa uğradığı her vesile ile göze çarpmaktadır. Câmiler sönük, duâlar hararetsiz, niyazlar ferdî. Sevgili Peygamberimiz için, selef için hesapsız lezzetler sunan namaz, bugün halk için sessiz, ruhsuz gibi görünmektedir. Bütün halk bundan şikâyetçidir. Bu mesele henüz velâyeti diniye erbâbının dikkatini çekmemekle birlikte, memleketimizin hayırhah mütefekkirlerini çok düşündürmekte, hakiki dindarları ise üzmektedir. Dolayısıyla velâyet-i diniye erbâbı ne hayırhah mütefekkirler, ne de hakiki dindarlar sınıfından sayılmaktadır. Belki, mes'uliyetinin bilincinde olmayan bir zümre olarak görülmektedir.

İşte, bütün bu düşünceler milletin, devletin gelişmiş bir heyeti olduğunu, meşihatın ise ümmetin teşkilatı haline gelen sûreti olduğunu göstermektedir. Meşihat, yalnız Osmanlı memleketindeki dinî müesseseleri idare etmekle sorumlu olmayıp, bütün İslâm âlemini kapsayan bir dinî teşkilatı idare etmektedir. Millet, bu dinî

---

kendisine sorulan meseleler hakkında fetvâ vermesini de istemiş, ona sorulmak üzere meseleler göndermiş; fakat o, fetvâ vermekten çekinmiştir. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çev.: Osman Keskioglu, II. baskı, DİB Yay., Ankara 1997, ss. 64-66.

teşkilatın içerisine girdiği zaman “İslâm camiası” mefküresi canlı bir hakikat olacaktır. “İttihad-ı İslâm” tabirinin hakiki manası da budur.<sup>361</sup>

## 2.10. Dinşinaslar Ve Fakîhler Ya da Diyanet Teşkilatının Lüzumu

Halim Sabit’e göre halk kahramanlıkta, fedakârlıkta, fedailikte, her türlü iyilikte ve büyüklükte kendisinin fevkinde bir örnek seçme, onu taklit etme, onun gibi olmaya, hiç olmazsa ona benzemeye çalışma eğilimindedir. Faziletli olmak isteyen herkes bu hususta canlı bir örnek, bir ölçü bulur ve kendisini ona uydurmaya çalışır. Bu canlı örnek tarihî veya hayat sahibi bir kimse olabilir. Tabiatıyla din ve tedeyyün<sup>362</sup> hususu da bunlara benzer. Umumiyetle din fikrine sahip olanlar bu hususta, yani diyanetçe<sup>363</sup> kendilerinden yüksek bir sınıf görmek isterler. Bunun için “canlı bir misal” gerekmektedir. Öyle bir misal ki dinin bütün faziletleri, meziyetleri onda görülsün ki halk da ona benzemeye, ona uymaya çalışarak diyanet yoluna girdiğine kanaat getirsin.<sup>364</sup>

Yazara göre, diyanette canlı misaller görülmedikçe, sırf kitapta okuyarak ya da sırf gönüldeki arzu ile din yolunda ilerlemek mümkün değildir. Çünkü din mücerred (soyut) bir şey olduğundan bir kimsenin fiil ve ameli ile şahsiyet kazanmadıkça varlığını gösteremez. Bizim kalplerimizde yaşayan din, mutlaka geçmişte yahut şimdi dinî hayat geçirenlerin hallerini işitip görmekten hâsıl olan manadır. Bizim fiillerimizde tecelli eden dinî hareketler de canlı dinî şahıslardan intikal eden birer haldir. İşte, diyanet hususunda da halkın göreneğe ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, ümmet arasında diyânette rehber olacak bir sınıfın bulunması zaruridir. Bundan zerre kadar şüphe edilemez. Zaten, Kur’ân-ı Kerîm de açıkça bunu emretmektedir: “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir ümmet (topluluk) bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>365</sup> Halim Sabit, bu âyetin vücûb ifade ettiğini, müfessirlerin çoğunun tercih

<sup>361</sup> Halim Sabit, “Dinî Terbiye Heyeti”, *İ. M.*, c. III/39, S. 30, ss. 681-683.

<sup>362</sup> Tedeyyün: Dine bağlı olma, dine sınımsız bağlı kalma. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 1262.

<sup>363</sup> Diyânet: Dindarlık, din duygusu. Devellioğlu, *age*, s. 224.; Diyânet: İnanç. İnsan ile Rabb’i arasında kalan ilişkiler. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 106.

<sup>364</sup> Halim Sabit, “Dinşinaslar ve Fakîhler”, *İ. M.*, c. III/35, S. 35 (29 Şevval 1333/29 Ağustos 1331/11 Ağustos 1915), ss. 760-761.

<sup>365</sup> *Kur’an-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/104.

ettiği görüşe göre ise, “min” kelimesinin teb’iz<sup>366</sup> ifade ettiğini, dolayısıyla iyiliği emrecek ve kötülüğü nehyedecek dinî mürebbliler sınıfının bulunmasının gerektiğini söylemektedir.

Halim Sabit’e göre, belki yukarıda zikredilen âyetteki vücûb, ale’l-kifâye vücûb (umumun doğrudan kendisine karşı yapılan hitap) olarak tefsir edilebilir. Eslaf-ı kiram da bu tür âyetleri çoğunlukla vücûb ale’l kifaye manasına hamletmişlerdir. Fakat bu böyle olmakla beraber vücûbun şiddetini hafifletmez. Bu âyetteki emir, ister vücûb ale’l-kifaye’ye, ister vücûb-i ayn’a delâlet etsin; bu nevî emirler aynı katiyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla, burada hitap umuma olup, başlangıçta bundan umum sorumlu tutulur. Bu sınıfın teşekkülü için umumun çalışması gerekmektedir.

Vazife taksiminin inkişâf edemediği zamanlarda dinin nerede başlayıp nerede bittiği bilinemediğinden sosyal ve dinî hayatımızda bazı karışıklıklar yaşanmıştır. Fakat bunlar belli bir süreye ait şeylerdir. İşin hakikati anlaşıldığında ise işler yoluna girecektir. Yukarıda zikredilen âyetin bir gereği olarak ehl-i İslâm arasında iyiliği emredip, kötülükten sakındıracak bir ümmet, yani bir cemaat gerekmektedir. Burada, “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz...”<sup>367</sup> âyetine ve yukarıda zikredilen âyete dayanarak, bu vazifenin müslümanların hepsine ait olduğu, belirli bir sınıfa ihtiyaç olmadığı söylenemez. Çünkü bu âyetin sarahati buna mânidir. Bu âyete göre bir sınıfın ya da cemaatin bulunması her halde anlaşılmaktadır. Hem böyle bir sınıf olmalı, hem de tüm ümmet fertleri birbirine karşı hayırhah olmalı ve bulunduğu yörede, bölgede ma’ruf ve münker olan şeyleri birbirlerine bildirmelidirler. Yani ma’rufu emreden, münkerden nehyeden hususî bir sınıfın bulunması demek, müslümanların birbirlerini hiç uyardırmayacakları, birbirlerini hayra davet etmeyecekleri ya da kötülükten sakındırmayacakları anlamına gelmez. Çünkü din, ümmetin her bir ferdi tarafından yaşanmalıdır. Bir kişinin ya da belli bir zümrenin İslâm’ı yaşaması, diğerlerinin

---

<sup>366</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bu âyetteki “min” kelimesinin tecridî ve teb’izî olmak üzere iki ma’naya gelme ihtimalinin olduğunu ifade ederek şöyle demektedir: “Tecridî olduğuna göre, her Müslüman bununla memurdur. Teb’izî olduğuna göre de genel olarak Müslümanların vazifeleri, içlerinden bunu yapacak özel bir ümmet oluşturmak ve onlara yardım ederek ve tâbi olarak o vasıta ile bu vazifeyi yerine getirmektir. Bunlar, tayin ve teşkil edildikten sonra, emir ve yasaklama, bizzat onlar üzerine farz-ı ayın olur. Fakat bunlar, farzlarını yerine getirmezlerse sorumluluk önce bunlara, ikinci olarak genele yönelir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili*, Sadeleştirenler: M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canbolat, Âlim Gür, Birleşik Yay., İstanbul 2003, c. II, s. 366.

<sup>367</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/110.

istedikleri gibi davranabilecekleri gibi bir anlayış İslâm Dini'nin özüne aykırıdır. Hiç kimse başboş bırakılmamıştır ve ahirette herkes hesabını kendisi verecektir.

Halim Sabit, ma'rufu emreden ve münkerden nehyeden bu sınıfın farkının "Bununla beraber mü'minlerin hepsi birden toplanıp seferber olacak değillerdir. Fakat her kabileden bir gurup toplansa da dinde derinleşseler ve döndüklerinde toplumlarını uyarsalar. Ola ki aykırı davranışta bulunmaktan kaçınırlar,"<sup>368</sup> âyetine ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in ise tefekkuh ile ilgili "Allah kimin için hayır isterse onu dinde fakîh kılar"<sup>369</sup> hadîs-i şeriflerine dayanarak "dinde tefekkuh" sahibi olanlar olarak görüldüğünü, şu halde bunlara "fakîhler" namının verilebileceğini; dolayısıyla dinî ilimleri öğrenerek din işleri, yani sadece itikat ve ibâdet işleri ile meşgul olanlara "fakîhler" denilebileceğini ifade etmektedir.

Halim Sabit'e göre, bu fakîhler dinin muallim ve mürebbileridir. Ümmet teşkilatında, sosyal hayatımızda bunların hususî bir yeri vardır. Fakîhler, bu vazifelerinden Allah katında sorumludurlar ve bu vazifelerinden dolayı sevap kazanırlar. Cenab-ı Hakk'ın "...Allah'a karşı ancak, kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır."<sup>370</sup> âyet-i kerimesindeki âlimler, "fakîhler" olabilir. "Şüphesiz âlimler, Peygamberlerin vârisleridir,"<sup>371</sup> hadîs-i şerifindeki âlimlerden kasıt da fakîhlerdir. Şüphe yoktur ki bu âlimler sınıfının oluşması, ancak hususî bir tahsil, hususî bir terbiye, hattâ hususî bir hayat tarzı takip etmekle mümkün olabilir. Umumî tahsil, umumî terbiye, umumî hayat böyle hususî bir sınıfı doğuramaz. Bu, pek tabii bir meseledir. İhtisas daimâ hususî bir itinayı gerektirir. Zaten, "(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir gurup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar,"<sup>372</sup> âyeti de bi'l işâre ya da bi'l- ibâre buna işâret etmektedir. İmam Katâde'nin (ö. 736) tefsir ve izahına göre, her kavim ve her milletten bir takımının, maksattan alıkoyacak umumî işlere karışmayıp, diyânet ve ilim ehillerinin meclislerine devam ederek hususî terbiye ve tahsil ile dinde tefekkuh etmelerinin

<sup>368</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/122.

<sup>369</sup> *Buhâri*, Farzu'l-Humus 7, İlim 13, İ'tisam 10; *Müslim*, İmaret 98, Zekât 98, 100; *Tirmizi*, İlim1.

<sup>370</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Fâtır 35/28.

<sup>371</sup> *Ebû Dâvûd*, İlim 1; *Tirmizi*, İlim 19; *İbnu Mâce*, Mukaddime 17.

<sup>372</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/122.

istenildiğini,<sup>373</sup> ifade etmektedir. Aynı zamanda, kavimlerini “inzâr” etmeleri ve dine davet etmeleri de yine dinde tefekkuh edenlere ait olacaktır.

Yazar, iş bölümü esasına göre ilerlemekte olan İslâm âleminde her içtimâî vazife için ihtisas erbâbı bulunduğu gibi, dinî vazifeleri ifa etmek için de mütehasıs kimselerin bulunması gerektiğini sık sık vurgulamaktadır.<sup>374</sup> Meselâ, nasıl ki adâletin dağıtılması, askerlik birer içtimâî görev ise, hilafetin muhafızı olmak itibariyle bütün ümmetin dinî işleri ile meşgul olmanın da içtimâî bir vazife olduğunu; her içtimâî meslek için nasıl erbâbı aranıyor ve hususî meslekler ortaya çıkıyor ise dinî işlerde de buna riayet edilmesi gerektiğini, dinî vazifelerin başka vazifelere nazaran daha az önemli olduğunun iddia edilemeyeceğini yahut “Müslümanlıkta dinî ve siyasî işler tefrik olunamaz” prensibinden hareketle dinî işlerin bu sınıfın dışında siyasî memurlar tarafından yerine getirileceğinin de söylenemeyeceğini ifade etmektedir.

Tabii ki bu sınıfın, yani diyanet mensuplarının iyiliği emredip, kötülükten nehyedebilecek bir bilgiye sahip olması ya da en azından dinin emir ve yasaklarını halktan daha iyi derecede bilmesi ve güzel ahlâkı ile ön plana çıkması gerekir. Yoksa bu sınıfın az bir kısmının dahi olsa, sadece dinî bilgi sahibi olması ve bazı ahlâkî yoksunluklar sergilemesi ya da yetersiz olması, hele yanlış bilgiye sahip olması halkı

---

<sup>373</sup> İmam Katâde'nin yukarıda zikredilen âyet hakkındaki sözü şudur: “Allah Rasûlü ordular gönderdiği zaman, Allah Teâlâ onlara Hz. Peygamber'i yalnız bırakmalarını, bir gurubun dinini öğrenmek üzere Allah Rasûlü ile beraber kalmasını, bir gurubun da kavmini davet etmek üzere, kendilerinden öncekilerin başına gelenlerle onları sakındırmaları için gitmesini emretmiştir.” Bu konuda muhtelif görüşler söz konusudur: 1-Kabilelerden hepsi savaşa çıkmadığı takdirde her kabileden küçük bir gurubun Hz. Peygamber ile savaşa çıkarak savaş esnasında Allah Rasûlü' ne inen âyetlere şahit olacaklar ve savaştan döndüklerinde inen âyetleri savaşa katılmayan kavimlerine anlatacaklardır. Bu, selefin görüşüdür. 2-Seriyyeye çıkmayıp Rasûlüllah ile beraber kalanlar, inen âyetleri seriyyeden dönenlere anlatırlar; Bir sonraki seriyyeye ise, bir önceki seriyyeye katılmayanlar gider, geride kalanlar ise Hz. Peygamber'e inen âyetleri seriyyeden dönenlere anlatırlardı. Bu görüş, İbn Abbas'tan rivâyetle Ali İbn Ebî Talha'nın görüşüdür. Ali İbn Ebî Talha, başka bir sözünde, bu âyetin cihad hakkında olmadığını söylemektedir. 3-Mücâhid bu âyetin sahabeden birkaç kişi hakkında nâzil olduğunu söylerken; Dahhak, Rasûlüllah sefere çıktığı zaman özür sahipleri dışındakilerin ondan geri kalmasının helal olmadığını, bununla beraber âyette kastedilenin, Hz. Peygamber otururken Müslümanların tamamının sefere çıkmalarının gerekmediği, anlamında olduğunu ifade temektedir. 4-İbn Abbas'tan rivâyetle Avfi, Arap kabilelerinin her birinden bir gurubun Hz. Peygamber'den dinî konularda bilgi alarak kendi kavimlerine anlatmaları anlamında olduğunu söylemektedir. 5-İkrime bu âyetin, münafıkların Hz. Peygamber ve onunla beraber savaşa çıkmayanların helak olduklarını söylemeleri üzerine nâzil olduğunu, Hasan Basrî ise dinini öğrenmek üzere her topluluktan bir tâifenin dinini iyi öğrenmek için sefere çıkmalarının gerektiği, anlamında olduğunu söylemişlerdir. İbn Kesir, *Umdetü't-tefsir*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, 2005, c. II, s. 208.; Hayreddin Karaman'a göre, bu ayette Allah, kullarından bir kısmının, dinin inceliklerini anlayıp diğerlerine anlatmalarını istediğini; asıl sakındırmanın ise savaşta Allah'ın dinini yüceltmek için lütfettiği yardımları gözleri ile görüp anlayanlar tarafından geride kalanlara yapılacağını ifade etmektedir. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 28.

<sup>374</sup> Halim Sabit, “Dinşinaslar ve Fakîhler”, *İ. M.*, c. III/XXXV, S.35 (29 Şevval 1333/29 Ağustos 1331/11 Ağustos 1915), ss. 761-765.

dinden, diyanetten soğutabilir. Bu sınıfa mensup insanların aralarında çekişmelerin yaşanması ve bu sınıfa mensup olmayan insanlar tarafından bu örnek (ya da örnek olması düşünülen) şahsiyetlerin yıpratılması, bu şahıslardan ziyade dinin, diyanetin yıpratılması, demek olacaktır.

Halim Sabit, din işleri ile meşgul olanları “fakîhler” olarak nitelendirdiği gibi, “dinşinaslar” olarak da nitelendirmektedir. Dinşinaslara “ruhanî,”<sup>375</sup> mukabilindeki ahali ve diğer müslümanlara “cismanî” demeyi sevmediğini, çünkü yabancı âleminden gelen bu tabirlerde ecnebîlik şâibesi var gibi olduğunu ve güya umuma ait âlemi ikiye ayırıyormuş gibi olduğunu ifade etmekte, dinşinasların herkes gibi oldukları halde, başka türlü ve mukaddes görünmek için resmen mürâilik etmelerine, belki lüzum olduğunu ifade etmektedir.<sup>376</sup>

Özetle ifade edecek olursak: Halim Sabit, fakîhler sınıfının olmasının ve böyle bir sınıfın kurulmasının Kitap, Sünnet hem de bugünkü şekl-i içtimâimizin ilham ettiği bir hakikat olduğunu ifade etmektedir.<sup>377</sup>

## **2.11. Velâyet-i Hukukiye**

### **2.11.1. Teşrî’i Hukukî Heyeti – İçtimâî Enmûzece Göre İçtihâd Ve İcmâ**

Halim Sabit’e göre, vaktiyle Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Hazretleri fetvâ, imamet, kaza ve inzar; başka bir ifade ile teşrî’, tevzî-i adâlet, siyâset ve irşâd vazifelerini kendilerinde toplamışlardı. Zamanımızda ise bu vazifelerin bir elde toplanması iş bölümü esasına göre imkân haricindedir.<sup>378</sup>

Velâyet-i diniye ve velâyet-i hukukiyenin mümessili padişaktır. Bu temsil padişakta velâyet-i âmme olarak tecelli eder. Velâyet-i diniyeden daha önce söz edildiğine göre, şimdi de velâyet-i hukukiyeden bahsedelim.

---

<sup>375</sup> Seyfettin Erşahin, bu sınıfın nitelikleri ve görevleri hakkında Z. Gökalp’ın düşündükleri ile tarihî uygulamaların farklılık gösterdiğini; O’nun, İslâmiyet’te kendini dünyevî işlerden soyutlamış, sadece diyanî işlerle meşgul bir din adamları sınıfının varlığını ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir. Erşahin, “Meşihat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne”, s. 350.

<sup>376</sup> Halim Sabit, “Dinşinaslar ve Fakîhler”, *İ. M.*, c. III/XXXV, S. 35, s. 766. –Yukarıda da ifade edildiği gibi Halim Sabit, bu son cümlelerinde başka âlemlerde olan bir yanlış anlayışa, yani ruhanî-cismanî ayırımının yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Mürâilik etmelerine cevaz, belki lüzum olduğu ifade edilen kimseler, ruhanî-cismanî ayırımı yapan yabancı âlemlerin dinşinaslarıdır. Mürâiliği de kendilerinin dışındaki sâir halka karşı yapma lüzumunu hissetmektedirler.

<sup>377</sup> Halim Sabit, “agm”, *İ. M.*, c. III/XXXV, S. 35, ss. 766-767.

<sup>378</sup> Halim Sabit, “Teşrî’-i Hukukî Heyeti”, *İ. M.*, c. III/XXXI, S. 31 (2 Ramazan 1333/2 Temmuz 1331/14 Temmuz 1915), s. 696.

Velâyet-i hukukiye ikiye ayrılır:

- 1-Kuvve-i teşrî'ye,
- 2-Kuvve-i icraiye.

Esas mevzumuzu teşkil eden kuvve-i teşrî'iyeye geçmeden önce kuvve-i icraiye kısaca bahsedelim. Kuvve-i icraiye heyeti ikiye ayrılır:

1-Heyet-i idare: İdare heyetini oluşturanlardır. Bunlar: Padişah, sadrazam ve vekillerden ibarettir.

2-Heyet-i adliye: Adliye heyetini oluşturanlardır. Bunlar ise: Padişah, temyiz mahkemesi ve diğer mahkemelerden ibarettir.

Velâyet-i hukukiyenin bir şubesini teşkil eden teşrî'-i hukukî heyetini oluşturanlar: Padişah, ayan ve mebûsandan ibarettir. Padişah, milleti temsil etmektedir. Ayan heyeti, padişahın itimadına layık olan ve buna dayalı olarak da bi'l-vasıta milletin seçimine mahzar olan kimselerden oluşur. Mebûsan ise, doğrudan doğruya milletin maddî seçimi ile vekâletini hâiz kimselerdir.

Teşrî'-i hukukî heyetinin salahiyeti resmîdir. Başta padişah olmak üzere ayan ve mebûsan heyetleri tarafından tasdik edilen kanunlar resmîdir, şer'an muta'dır. Bu kanunların resmî olduğu bilinmektedir. Şer'an muta' olmasının manası, teşrî' heyetinin tasdik ettiği bu kanunların hem milletin örfünden iktibas edilmiş olması, hem milletin icmâna mahzar olmasıdır. İcmâ şer'an muta' olduğu gibi, örf şer'atın esasıdır. Ayrıca, kanun ül'ül emrin, yani devletin emridir ve ül'ül emre itaat vaciptir. Teşrî'-i hukukî heyetinin çıkardığı kanunların milletin icmâna mahzar olmasının manası, bu heyeti temsil edenlerin milletin resmî temsilcileri olmaları ve umumî rıza ile desteklenen temsilciler olmalarıdır.<sup>379</sup>

Halim sabit, teşrî'-i hukukî heyetinin birer fert oldukları halde içtimâî mümessil olarak tanınan müçtehitlerden daha kuvvetli olduklarından şüphe edilemeyeceğini ifade etmektedir. Böylece, teşrî'-i hukukî heyetinin üyelerini toplumun temsilcileri olarak tanınan müçtehitlerden daha kuvvetli görmektedir. Çünkü teşrî'-i hukukî heyeti içinde:

- 1-Fertlere mevcudiyet yoktur,
- 2-Heyette bulunan fertlerin hepsi milletin türlü örflerine tecelligâhtır,

---

<sup>379</sup> Halim Sabit, "Teşrî'-i Hukukî Heyeti", *İ. M.*, c. III/XXXI, S. 31, ss. 696-697.

3-Ferdî mantık ve şahsî menfaatlerden mümkün mertebe uzak olarak milletin hukukî örflerinin meydana çıkması esastır.

Kanunların hazırlanması ise üç safhadan oluşur.

1-İhzar safhası: Çıkarılacak kanunlar gerek seçilmesinden önce, gerek seçilmesi esnasında siyasî fırkalar tarafından ortaya atılır ve aleyhinde konferanslar, risâleler vasıtası ile neşriyatı yapıp âmmenin görüşüne sunulur. Sonra, her sınıf halk ile oldukça yakın temasta bulunan ihtisas sahibi kimselerin nezaretinde uzun uzadıya tetkikatı yapılarak hazırlanır. Sonra, doğrudan doğruya padişah ve mebusan vasıtasıyla idare heyetinin, yani hükümetin tetkikini müteakip maddî ve manevî seçim ile salahiyetleri tasdik edilen şuray-ı devlet tarafından ilmî ve amelî olarak tahlil edilir.

2-Tetkik safhası: Sonra, milletin bütün hukukî örflerini temsil ettiğine şüphe olmayan mebûsan heyeti tarafından uzun uzadıya müzâkere edilir. Sonra, memleketin, milletin seçkin, tecrübeli, görgülü, bilgili zevâtından oluşan a'yan heyeti tarafından tetkik edilir. Örfün başka türlü bir tecelligahı olan matbuat sahasında da münâkaşa edilir.

3-Tasdik safhası: Son olarak da milletin, devletin mümessili olan padişah tarafından kanun olarak kabulü tasdik olunur ve artık bu kanun ile amel edilir.

Görüldüğü gibi bir ifadenin, görüşün kanun özelliği kazanabilmesi, onun türlü süreçlerden geçmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu süreç içerisinde kanun olarak kabul edilen görüşte bir icmâ hâsıl olmaktadır. Bu icmâ, teşrî'i hukukî heyetinin icmâsıdır. Bu heyetin icmâı, Halim Sabit'e göre şöyle târif olunabilir: "Mebusan ve a'yan heyetleri ile zat-i padişahın, salâhiyettar nezaretler tarafından hazırlanan layihalar hakkında ittifak etmeleridir."<sup>380</sup>

Kanun çıkarılması ile ilgili olarak yukarıda anlatılanlardan açıkça anlaşılıyor ki teşrî'i hukukî heyetinden geçen kanunların hepsi pek çok icmâ ile sabit olmaktadır. Bu icmâlar husule gelmedikçe hiçbir hüküm, kanun namını alamaz. Demek ki:

a) Bu heyetin teşrî'i, sırf icmâ sûretinde tecelli eder.

---

<sup>380</sup> Halim Sabit, "Teşrî'i Hukukî Heyeti; İçtimâî Enmûzece Göre İçtihad Ve İcmâ", *İ. M.*, c. III/XXXI, S. 31 (2 Ramazan 1333/2 Temmuz 1331/14 Temmuz 1915), ss. 697-699.



b) Bu heyetin içtîhâdı da muzaaf, yani pek çok kez gerçekleştirilen icmâdan ibarettir. Yazara göre zaten, bugün bu heyetin hukuk hususundaki içtîhâdı da başka türlü olamaz.<sup>381</sup>

Kanunun hazırlanma sürecinde çıkarılması düşünülen kanun ile ilgili gerçekleştirilen müzakereler, münakaşalar, verilen konferanslar, yazılan risaleler ve son aşamada padişahın onayına sunulması sonucunda ilgili görüşün ya da düşüncenin kanunlaşabilmesi; bize, yazarın, bir kanunun çıkarılması ile ilgili düşüncelerinin yabana atılabilecek ya da görmezden gelinebilecek türden düşünceler olmadığını göstermektedir. Bu düşünceler gâyet mâkul görünmektedir.

Yazara göre, muzaaf icmâa mahzar olmadıkça hiçbir hüküm itaat edilmeye layık kanun haline gelemmez. Yazar, teşrî'i hukukî heyetinin icmâi ile müçtehitlerin icmâmını karşılaştırmaktadır. Buna göre:

a) Teşrî'-i hukukî heyetinin icmâi itaat edilmeye layık ve kuvvetli olması yönü ile müçtehitlerin içtîhâdından daha aşikârdır. Çünkü müçtehitlerin icmâi çoğunlukla böyle iki katlı olmamakla beraber, üye heyetlerin fiilî olarak müzakere ve ittifakı ile desteklenmez ve kanun teklifi verenlerle hukukşinasların münakaşası ile aydınlanmazdı.

b) Teşrî'i hukukî heyetinin iki katlı icmâdan ibaret olan içtîhâtları da fetvâ devrine ait ferdî içtîhâtlardan daha kuvvetlidir. Çünkü bu tür içtîhâtlarda ferdî şahsiyetlere itibar edilmediğinden hata ihtimali nispeten azdır. Şöyle ki: Peygamberimiz Hz. Muhammed: “Ümmetim dalâlet (sapıklık) üzerinde birleşmez,”<sup>382</sup> buyurmuşlardır.

Yukarıda ifade edilen mülahazalara göre yazar, teşrî'-i hukukî heyeti tarafından çıkarılan kanunların şer'î bir mahiyete sahip olduğunu, fakat yeni bir usûl-i fıkıh tedvin edilmediği için asrımıza ait bu “şer'-i mufassal”ın nazariyatının henüz oluşmadığını ifade etmektedir. Bu ifadelere göre, çıkarılan kanunların özellikleri şunlardır:

- 1-Şer'î bir mahiyeti hâiz olması,
- 2-Nazariyâtının henüz oluşmaması,

<sup>381</sup> Halim Sabit, “Bugünün İctimâi Enmûzecine Göre İctihâd Ve İcmâ”, *İ. M.*, c. III/XXXIII, S. 33 (29 Ramazan 1333/29 Temmuz 1331/11 Ağustos 1915), s. 728.

<sup>382</sup> *İbn Mâce*, Fiten 8.

### 3-Şer'-i mufassal olarak algılanması.

Halim Sabit, eslaf ve ahlafın içtihatlarla, nadiren de icmâlara dayanan hükümlerinin şer'î fikhî ahkâmından sayıldığını, hattâ sahipleri bilinmeyen birçok içtihat ile söyleyeni belli olmayan birçok dedikodunun, ferdî fetvâların; nassa rücûu, örfü uygunluğu bilinemeyen indî hükümlerin ihtimal ki yabancı enmûzece mensup içtihat zümrelerinin bize uymayan sözleri ile kazaları ve fetvâlarının vs. hâlâ fikhî ahkâmından sayıldığını; mensup olduğumuz içtimâî enmûzece göre meydana gelen yeni hâdiseler hakkındaki hükümleri de eski ihtiyaçların mahsülü olan kâidelerden çıkarmak isteyenlerin bulunduğunu ve halâ bütün bunların yaşayan İslâm şeriatından sayıldığını vb. üzüntü ile ifade etmektedir.

Halim Sabit'e göre, yukarıda anlatılan içtihatların, kazaların, fetvâların vs. hepsi zamanına, muhitine, enmûzece göre birer "şer'-i mufassal" idi. Yine, bunların hepsi de şer'î hükümlerden olup, resmen olduğu gibi şer'an da itaat edilmeye, uyulmaya layık idi. Fakat bugün bizim için bunlar, yani tatbik ciheti bulunmayan eski kâideler birer an'ane, birer tarihî rehberden başka bir şey değildir. Bugün kanun devrinde ne bu hükümlerin ne de ferdî içtihat ve kil ü kallerin mutaiyeti vardır. Yani, bunların itaat edilmeye değer görülmeleri, uygulamaya konulmaları mümkün değildir. Dolayısıyla, gerek eski şer'-i mufassala ait hukukî hükümler, gerek bugünün ferdî içtihatları-olursa-kanun hükmünü almadıkça katiyen muta' olamaz.<sup>383</sup>

Halim Sabit'e göre, hayatî bir hükmün kanun namını kazanabilmesi için teşrî'-i hukukî heyetinin icmâna mahzar olması gerekir. Teşrî'-i hukukî heyetinin icmâna mahzar olan kanunlar, bugünün "hukukî şer'-i mufassal"ı demektir. Dolayısıyla, bütün bunlar şer'î hükümlerden olup şer'î yönden muta' olduklarına şüphe edilemez. Yalnızca kanun sûretinde tecelli eden bu şer'-i mufassalın bab ve fasılları ve usûl-i fikhî teessüs etmemiştir. Zaten İslâm mecmuası da bunun için çalışmaktadır. Böylece Halim Sabit, İslâm Mecmuası'nın, kanun şeklinde tecelli eden şer'-i mufassalın bab ve fasıllarını ve usûl-i fikhî, daha açık ifade etmek gerekirse yeni bir usûl-i fikhî oluşturmak için çalıştığını ifade etmektedir.<sup>384</sup>

O halde, yazarın müdürlüğünü yaptığı "İslâm Mecmuası" dergisinin kapağında yer alan "Dinli bir hayat, hayatlı bir din," ifadesinin anlamı da böylece daha aşikâr

<sup>383</sup> Halim Sabit, "Bugünün İçtimâî Enmûzecine Göre İçtihat Ve İcmâ", *İ. M.*, c. III/XXXIII, S. 33, s. 728-729.

<sup>384</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, c. III/XXXIII, S. 33, s. 729.

olmuş olmaktadır. Yukarıda anlatılanlar göstermektedir ki Halim Sabit İslâm hukukunda kabul edilen “temel kaynak” anlayışından; tanımlamasından, tasnifinden vs. daha farklı bir yaklaşım ortaya koymakta, örfü nass ile beraber “ana kaynak” olarak görmektedir. Müellifimizin bu konudaki değerlendirmelerine İzmirli İsmail Hakkı eleştiriler getirmektedir. Halim Sabit nassı, örfü ve onunla ilgili olduğunu düşündüğünü kavramları açıklamakta; teşrî’ salâhiyeti meselesinde Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar olan süreci değerlendirmekte ve bu salâhiyeti “velâyet-i hukukiye” ve velâyet-i diniye olarak ikiye ayırmaktadır. Bu ayırım ile ulemanın yetkisi itikat ve ibadet alanları ile sınırlanmakta ve ulemanın asıl vazifesinin bu alanlarda halkı aydınlatmak olduğu hatırlatılmaktadır. Müellifimizin örfü nass ile aynı derecede görmesi ve içtimâî vicdana vurgu yapması dikkat çekmektedir.

### 3. HALİM SABİT ŞİBAY'IN FURÛ' KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARI

Bu kısımda Halim Sabit'in Kur'an kıratı, hutbe, hac ve aile hukuku ile ilgili ele alınan görüşleri, daha önce teorik olarak ele alınan meselelerin tatbikatı niteliğinde olduğundan, mukayese açısından furû' ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

#### 3.1. İbadetler

##### 3.1.1. Kur'an Kıraatı

Halim Sabit, Hz. Peygamber'in Kur'an okumaya başlarken "Euzü billâhi mine'ş şeytani'r racîm", bazen de "İlahî! Taşlanmış şeytanın vesvesesinden, fena fiskından sana sığınırım" dediğini; büyük bir engel olmadığı sürece her gün Kur'an'dan bir bölüm okuduğunu, okuma esnasında harflerin mahreçlerine ve sıfatlarına, medlere ve vakıflara riayet ettiğini, her kelimeyi ayrı ayrı gayet açık olarak okuduğunu ve bu okuyuşu işterek, okunan Kur'an'ı ezberlemenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Müellifimize göre, Hz. Peygamber başkalarının okuduğu Kur'an-ı Kerim'i dinlemekten de çok hoşlanırlardı. Mesela, bir vakit İbn Mes'ud'dan Kur'an okumasını istemiş, İbn Mes'ud kendini vererek ve âdeta kendinden geçercesine yanık sesi ile Kur'an okumaya başlayınca Hz. Peygamber tevazu ve alçak gönüllülük ile ağlayarak, okunan Kur'an'ı dinlemiştir.<sup>385</sup> Hz. Peygamber'in, Kur'an-ı Kerim'i her hal ve vaziyet üzere okuduğu olmuştur. Bunun için hususî bir vaziyet almayı âdet edinmemiştir. Mesela bazen yattığı, oturduğu halde okumuş, bazen de ayakta ve yürürken okumuştur. Hz. Peygamber, Kur'an okuma esnasında çoğunlukla abdestli bulunmuş, fakat abdestsiz olarak okudukları da olmuştur.<sup>386</sup>

Selef âlimleri de güzel ses ve makam ile Kur'an okumayı kayıtsız-şartsız olarak caiz görmüşlerdir. Abdullah b. Mubarek, İbn Cerir et-Taberî (ö. 923) bunlardandır. Bunlar bu hususlarda bazı ma'ruf hadîsler<sup>387</sup>e dayanmaktadırlar. Mesela; Hz. Ömer'in, güzel sesli olan Ebû Musa el-Eş'ari'yi gördüklerinde "Rabb'imizi düşündür, hatırımıza getir," der, Ebû Musa el-Eş'ari de elhana riayet ederek Kur'an okumaya başlardı. Bunun üzerine Hz. Ömer: "İşte, Ebû Musa'nın okuyuşu gibi nağme yaparak makam ile

<sup>385</sup> Müslim, Müsafirin 247.

<sup>386</sup> Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye", *İ. M.*, S.: 1 (16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 7-8.

<sup>387</sup> Ma'ruf hadîs: "Münker (zayıf râvinin sika râvilere muhalif olan rivâyeti) rivâyete karşı tercih olunan sika râvilerin hadîsidir." Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 46.

Kur'an okumaya gücü yetenler elbet öyle yapmalıdır," derdi. Ayrıca, Ebû Hanîfe ile ashâbı ve İmam Şafîî böyle okunan Kur'an'ı dinlemişlerdir.

Sünnet ve siyer ilimleri ile meşgul olan sonraki zamanlarda yetişen âlimler nağme ile Kur'an okumanın ne mutlak olarak çirkin görülmesini ne de kayıtsız şartsız kabul edilmesini doğru buldular. Bunlar, böyle bir okuyuşu tabii ve gayr-i tabii olarak iki kısma ayırdılar. Zahmetli temrinata ihtiyaç duymaksızın sırf kişinin gücünün yettiği, doğuştan olan bir kabiliyet ile yerine getirilen nağmeli okuyuşu caiz görürken, fitrî kabiliyetin üzerinde zahmetli ve tabii olmayan nağmeli okuyuşun Kur'ân-ı Kerîm'e tatbikinin mekruh olmaktan uzak olmadığını söylemişlerdir.<sup>388</sup>

Yazar, İbn Cerir Taberî de istisna edilmeksizin umumiyetle eslafın bu gibi zahmetle icra edilen okuyuşu caiz görmediklerinde şüphenin olmadığını, çünkü bu gibi okumaların zevk veren ince bir okuma değil, aksine bıkkınlık ve ağırlık verdiğini ifade etmektedir. Fakat Allah'ın insanlara vermiş olduğu büyük bir nimet olan güzel seslerin nağmesi ile Kur'ân-ı Kerîm'i süslemenin çirkinliğine hükmedilemeyeceğini, belki güzel ve beğenilmiş olduğunu söylemenin daha uygun olabileceğini, bu konuda rivâyet edilen hadis ve sünnetlerin bunu desteklediğini, Ahmed b. Hanbel ve ona tâbi olanların bu kadarına muhalefet etmemiş olduklarının umulduğunu söylemektedir.<sup>389</sup>

Halim Sabit'e göre herhangi bir mü'minin, dinin manevî feyizlerinden hisse alabilmesi için iki yol gösterilebilir: 1-Din edebiyatı, dinî hikâye ve menkıbeler, dinî simaları okuyup dinlemek, irşad edenlerin samimi nasihatları, tesir yönünden bütün bunların üzerinde olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'in okunması ve dinlenilmesi, 2-Dil ile yapılan, cevarihî ve kalp ile yapılan ibadetler.

Türklük âleminde Yunus Emre (ö. 1328) ve Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166)'nin divanları gibi eserler, ilahiler birer dinî feyiz kaynağıdır. Samimi ve ciddi olduğuna inanılan, zühd ve takvâsı ile tanınan kimselerin, dostları ve sevdikleri üzerindeki tesirleri az değildir. İbadetler kalplerde din ve imanın artmasına sebep olmakta, gönül huzuru ile yapılan abdest, gusül ve oruç gibi ibadetlerin ruhî bir neşe kaynağı olduğunu Müslümanlardan birçok kimse kendi nefislerinde tecrübe etmektedirler. Sabahleyin müezzinin ezanını işitmek çok hoş olduğu gibi, cuma, bayram ve cemaat ile kılınan

---

<sup>388</sup> Halim Sabit, "Ğinâ ve Elhân ile Kur'ân-ı Kerîm Okumak", *İ. M.*, S.: 1 (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 8-10.

<sup>389</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, S.: 1, s. 10.

diğer namazlar, ihlâsı olanlara manevî bir zevk vermektedir. Hac ibadetinde çekilen tüm zahmetlere rağmen, hac ibadetini yerine getirenlerin tekrar nasip etmesi için Allah'a dua etmeleri, halkın mevlit ve miraciye meclislerine rağbet etmeleri hep manevî bir zevkten dolayıdır.<sup>390</sup>

Halim Sabit, feyizlenmek hususunda Kur'ân-ı Kerîm'in başlı başına bir âlem, İslâm dünyasının en büyük mukaddesatının birincisi, feyz ve kutsiyet kaynağı olduğunu, bu feyz ve kutsiyetin, onun kelimelerine, harflerine, hatta ciltlerine, sahifelerine ve bohçalarına sirayet ettiğini, bu kuvvetli sirayetinin insana da geçtiğini ve kalpte bir nurun parlar gibi olduğunu, bundan dolayı temiz olmayanların ona dokunamayacaklarını, fakat bazı hallerde bakarak değil, ezberden bile okunamayacağını, bundan dolayı, Kur'an okunmak istendiğinde öpülüp başa konulmasının âdet haline geldiğini ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in feyzinin ve kutsiyetinin sirayet etmesinin, onun okunması ve dinlenmesinin nakledile gelen usûllerin başlıcalarından olduğunu, Kur'an'ın her harfinin okunması ile en az on sevap kazanılmasının<sup>391</sup> bahsedilen sirayet ve temasın hayırlı neticelerinden, dinlemenin de okumak gibi faziletli olduğunu belirtmektedir.

Yazara göre, kutsiyetin sirayeti okumak veya dinlemek ile kalpte meydana gelen feyz ile izah edilebilir. Fakat bu feyz, okuyup dinleyenin istidadı doğrultusunda ortaya çıkar. Müttakiler için ise bu feyz, hidayet temin eder.

Hz. Peygamber'in, müşrikleri İslâm'a davet hususunda en büyük mucizesi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Hz. Peygamber, müşriklere Kur'an'ın bazı yerlerini okumuş, onlar da düşmüş oldukları an'aneçilik ve şirk sapkınlığından sıyrılmak korkusu ile parmaklarını kulaklarına tıkamışlar ve Kur'an'ı dinlememe hususunda birbirlerine tavsiyede bulunmuşlardır. Fakat Hz. Peygamber'in okuduğu âyetlerden etkilenmeden edememişlerdir. Bazı müşrikler O'na kâhin, mecnun, şair denilmesini teklif etmişler, fakat sihirbaz denilmesinin en uygun olacağını söylemişler ve bir hac mevsiminde Mekke dışından gelenlere Hz. Peygamber'in sihirbaz olduğunu, sihrinin bilhassa sözlerinde olduğunu ve sihirli sözleri ile babayı oğuldan, oğlu babasından ve kardeşinden, kadını kocasından, kocayı karısından ve adamları aşiretinden ayırdığını,

---

<sup>390</sup> Halim Sabit, "Kur'ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz", *İ. M.*, S.: 47, (15 Zilhicce 1334/29 Eylül 1332), ss. 947-948.

<sup>391</sup> *Tirmizi*, Sevabu'l-Kur'an 16.

dolayısıyla sakınmak gerektiğini söyleyerek propaganda yapmışlar, fakat istediklerini elde edememişlerdir.

Hız. Ömer'in Müslüman olması Kur'an-ı Kerim'in hayırlı tesiri ile olmuştur. Kılıcını kuşanıp Hız. Peygamber ile mücadele etmek için yola koyulan Hız. Ömer'in kalbindeki katılık, onun Kur'an'ı dinlemesi ile silinerek iman nuru ile dolmuştur. Yine, I. Akabe bey'atında birkaç Hazreçlinin, II. Akabe bey'atında Evs ve Hazreçten yetmiş üç erkek ve iki kadının Müslüman olmaları<sup>392</sup> da Kur'an'ı Kerim'in tesiri ile olmuştur. Kur'an'ın, Hız. Peygamber'e inananlar üzerindeki tesiri ise çok büyük olmuştur. Mesela, bir âyet nâzil olunca dillerden dillere dolaşarak ashab arasında yayılmıştır. Sahabenin bazıları Kur'an'ın yarısını, bazıları üçte birini, bazıları bazı uzun ve kısa sureleri, ileri gelenlerden bir kısmı ise tamamını ezberlemişlerdir. Hız. Peygamber ise mü'minlerin Kur'an'ı okumalarına ve dinlemelerine çok önem vermiştir.<sup>393</sup>

Halim Sabit'e göre Mekke döneminde Kur'an-ı Kerim, çoğunlukla evlerde gizliden gizliye okunmuş, hicretten sonra ise Müslümanlar İslam'ın diğer rükünleri gibi Kur'an-ı Kerim'i okuma konusunda da serbest kalmışlardır. Geceleri ve sabahları Medine sokaklarından geçen bir kimse kendisini evlerde okunan Kur'an'ın ilahî nağmesi içinde bulmuştur. Sonra, Medine'de kıraatın farz olduğu ilan edilmiştir.<sup>394</sup>

Hız. Peygamber, ashabın çoğuna ayda bir hatim indirilmesini tavsiye etmiş,<sup>395</sup> daha çok okuyabileceğini söyleyenlere ise yirmi, on beş, nihayet yedi günde hatim indirebilmelerine müsaade etmişler,<sup>396</sup> hatta üç günde indirilen hatme bile izin vermişlerdir.<sup>397</sup> Fakat üç günden daha az bir zamanda hatim indirilmesi, Hız. Peygamber tarafından Kur'an'ın anlaşılmasına engel olarak görülmüştür. Çünkü Kur'an, üzerinde düşünmek ve anlaşılmak için indirilmiştir.

Halim Sabit, sahabe devrinde ve bütün devirlerde olduğu gibi okumak veya dinlemek suretiyle Kur'an ile olan temas korunmadıkça Müslümanlıktan ciddi bir zevk

---

<sup>392</sup> Hız. Peygamber'in peygamberliğinin 11. yılında altı Hazreçli, 12. yılında, yani I. Akabe Bey'atı'nda Evs ve Hazreç kabilelerinden on iki kişi, 13. yılında, yani II. Akabe Bey'atı'nda ise ikisi kadın, kalan yetmiş üçü de erkek olmak üzere yetmiş beş kişi Müslüman olmuştur. Ali Himmet Berki-Osman Keskiöğlü, *Hatemi'l enbiya-Hız. Muhammed Ve Hayatı*, 15. Baskı, DİB Yay., Ankara 1995, ss. 168-172

<sup>393</sup> Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", *İ. M.*, S.: 47, ss. 948-951.

<sup>394</sup> Halim Sabit, "agm", *İ. M.*, S.: 47, ss. 951-952.

<sup>395</sup> *Buhari*, Fedailü'l-Kur'an, 34.

<sup>396</sup> *Ebü Davud*, Salât, 329.

<sup>397</sup> Heysemi, *Mecmeu'z-zevâid*, II, 269.

alma imkânının olmadığını ifade etmektedir.<sup>398</sup> Hâsılı Halim Sabit, Kur'an'ı okumanın ve dinlemenin doğurduğu dinî his ve motivasyonun öneminden, düzgün ve güzel ses ile Kur'an okumanın, Kur'an'ı anlamının ve onunla teması korumanın değerinden söz etmektedir. Bununla birlikte Halim Sabit'in, Kur'an okuma ile ilgili yaptığı açıklamalar göz önüne alındığında; bir konu İslâm hukuku açısından ele alındığında bize, konu ile ilgili verilen bilgilerle birlikte "bilimsellik" endişesi ile kuru bir anlatımdan ziyade akıcı bir tarzda nasıl anlatılabileceğini de göstermektedir.

### 3.1.2. Hutbe

Halim Sabit, genel olarak hutbeyi şöyle tanımlamaktadır: "Cuma ve bayram namazlarında, cemaat ve meclislerde dinî, ilmî, siyasî olarak mühim mevzular üzerine irad edilen sözlere" hutbe denir. Ona göre "nutuk" dahi hutbe ile eş anlamlıdır. Fakat İslâm dininin gösterdiği mevzular çerçevesinde irad edilenlere "hutbe", diğerlerine de "nutuk" denilmesi yaygındır.

Müellifimize göre, diğer kavimlerde hutbenin başlangıcının pek eski olmamasına karşılık, cahiliye hutbeleri çok eski zamanlara doğru uzanıp gitmektedir. Hutbeler, şiirin başlangıcından ve yaygınlaşmasından önce de vardı. Nitekim Hz. Şuayb'ın "Hatîbü'l Enbiya" ünvanı ile tanınması, bunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in, peygamber olarak gönderilmesinden önce Arap kabileleri arasında o zaman Araplarının maîşetini, siyasetini, efkârını vs. tasvir eden hutbeler umumî törenlerde, panayırlarda okunurdu. Dış görünüşü itibariyle pazar ve ticaret meydanı olan bu panayırlar bütün Arap kabilelerinin, reislerinin, meliklerinin, seyyidlerinin katıldığı, şiir ve hutbe yarışmalarının ve karşılıklı övünmelerin gerçekleştirildiği yerler idi. Bu mecliste ve meydanda olan herkes şiir ve hutbeleri, söylendiği gibi ezberlemeye gayret ederdi. Dinleyenlerin gözleri önünde şiirlerin dereceleri belirlenirdi. Birinci seçilen şiir ve hutbeler, büyük-küçük herkes tarafından ezberlenir ve birinci olan kişi herkesin hürmetine nail olurdu. Bu durum, şair ya da hatip için büyük bir şeref, büyük bir rütbe olarak görülürdü.

Arap hatip ve şairleri kelimelerin kuvvetine sahip idiler. Hutbeleri hikmet, şiirleri hissiyat dolu idi. Belağat ve fesahatta son dereceye ulaşmışlardı.

---

<sup>398</sup> Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", S.: 47, ss. 952-955.



Cahiliye devirlerinde şiirler ve hutbeler ile savaşlara başlandığı gibi, bunlar sükûnetin oluşmasını da sağlayabilirdi.

Hâsılı şiirin ve hutbenin cahiliye Arabının hayatındaki yeri çok büyük idi. Arabın tarihi, nesebi, övünmesi vs. hep şiir ve hutbe ile korunmuş, canlı tutulmuştur. Arabın ahlâkı, âdeti şiir ve hutbe ile tehzîb edilmiş (düzeltilmiş, ıslah edilmiş), Arap dili gelişmiş, Arap kabilelerinin muhtelif lehçeleri birleşmiş ve “Arap fikri” kuvvet kazanmıştır. Bu sayede Hz. Peygamber’in peygamberliğinden önce Arap kabileleri arasında “tevhid” fikri ortaya çıkmış, Hz. Peygamber’in peygamber olarak gönderileceği şiir ve hutbeler ile müjdelenmiştir. Kus b. Sâide’nin kırmızı bir deve üzerinde son peygamber Hz. Muhammed’in geleceğini beyan eden hutbeleri edebiyatçılar arasında meşhurdur.<sup>399</sup>

Halim Sabit, İslamiyet ile hutbelerin öneminin arttığını ve âdet, övünme sebebi vs. kabilinden sayılan hutbelere İslamiyet’in o zamana kadar hiç verilmeyen bir mevkiyi kazandırdığını ifade etmektedir. Yazara göre, hutbeler hemen ibadetler sırasına geçmiş, Cuma namazlarında okunması farz, nikâh akitlerinde ve törenlerde sünnet olmuştur. Hatipler hutbelerini övünmek, nefesine mahsus küçük bir şan ve şeref kazanmak için değil, mukaddes bir maksadı, belirli bir vazifeyi yerine getirmek niyeti ile ve bütün insanlık âleminin hakikî olan şan ve şereflerini yükseltmek için okumuşlardır. Böylece hatipler, okudukları hutbeler ile sevaplara erişir olmuşlardır.

Cahiliye devrinde herkeste hutbe okumaya yönelik bir his ve meyil var idi. İşte, bu his ve meyil ile hutbe vermeye alışanlar İslamiyet geldikten sonra bu dine büyük hizmetler vermişlerdir. Hicrî I. ve II. asırlar dikkatle okunduğunda görülür ki hutbelerin gönüllerde oluşturduğu şecaat ve besalet ile İslâm gazveleri ve fetihleri kolaylaşmıştır.

Yazar hutbelerin, İslâm’ın ilk yıllarında pek büyük fikirlerin neşrinde en tesirli, en nüfuzlu vasıtalarından sayıldığını, bi’l-fiil büyük tesirlerin görüldüğünü, az bir zamanda İslâm’ın Arap yarımadasına yayılmasını sağladığını; bu vesile ile ilk Müslümanların, mü’minleri Allah kelimesinin yüceltilmesi yolunda gayrete, vatan uğrunda çalışmaya, gayret etmeye, hukuku ve şer’î hukuku koruma emrinde emek harcamaya ve içtihâda davet ettiklerini ifade etmektedir.

---

<sup>399</sup> Halim Sabit, “Hutbelere Dâir”, *S. M.*, c. I, S.: 6, (5 Ramazan 1326/18 Eylül 1324/1 Ekim 1908), ss. 88-89.

Halim Sabit'e göre, hiçbir şer'î hüküm yoktur ki kendisinde Müslüman olan ve Müslüman olmayanların mashahatı düşünülmesin ve hiçbir ibadet yoktur ki kendisinde kullar için bir fayda düşünülmüş olmasın. İşte, bir ibadet ve zikir olan hutbelerin de bir hikmet ve maslahatı vardır. Hutbe vermekten maksat ve meşruiyetindeki hikmet ise Cenab-ı Allah'a hamd etmek ve onu övmek, Allah'ın birliğine ve Rasûlüllah'ın risaletine şehadet etmek, kulları uyarmak ve korkutmak, İslâmî kuralları, mühim emirleri insanlara iletmek ve öğretmektir. Hutbeler, Allah'ı hatırlatması yönü ile hem Allah'ı zikir hem de vaaz ve nasihatı, mühim öğretileri içeren umumî bir ders olması yönü ile de zikirdir, ibadettir. Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in hutbeleri de yukarıda zikredilen maddeleri içermektedir. Hadîs ve siyer kitaplarında yer alan Hz. Peygamber'in okuduğu ve rivayet edilen diğer hutbeler tamamen kayıt altına alınmıştır.<sup>400</sup>

Halim Sabit, Peygamberimizin hutbe vermesi esnasında hem kendisinin hem de sahabenin üzülmesini ve ağlamasını hutbenin vaaz ve nasihat, uyarma ve korkutmayı içerdiğine delâlet ettiğini; şimdiki zamanda olduğu gibi Hz. Peygamber'in yüksek bir yere çıkıp askere kumanda edercesine yüksek bir ses ile orada bulunan cemaate “Ey insanlar”, “Ey iman edenler” gibi hitaplar ile seslenmesini ve onları susmaya ve dinlemeye davet etmesini hutbede bir maksadın gözetildiğine ve mühim bir şeyin tebliğ edildiğine açık bir şekilde şehadet ettiğini ifade etmektedir.<sup>401</sup>

Yazara göre, insanların yaratılışlarında maye-i mesahile (kolay olanı tercih etmek) olması ki daima onları ciddiyetsizliğe davet etmektedir. En evvel kalbî hallerimiz ve uhrevî amellerimizden başlayan ciddiyetsizlikler, fenalıklar, düzensizlikler umumî halleri sarmıştır. Bu durum zamanımızda hutbelere, hutbelerin büsbütün aslî konusundan ve hakikî ekseninden sapması şeklinde kendisini göstermiştir. Hutbelerden beklenen faydalar da dinî emirlerde olan ciddiyetsizlik uğrunda kurban olmuştur. Hâlbuki Allah, insana ibadeti emretmekte, bütün ibadetlerde niyeti, azmi, ciddiyeti şart koşmaktadır. “Amellerin niyetlere göre olması” ilkesi bunu göstermektedir. Billhassa, ameller için olan niyet ile tekliflerde sayılamayacak kadar dünyevî ve uhrevî hüküm, maslahat ve faydalar vardır. Onlardan biri de insanların umumî hallerinde lazım olan ciddiyet ve azme onları alıştırmaktır. İnsan beş vakit namaz ile aralarında yaptığı

---

<sup>400</sup> Halim Sabit, “Hutbelere Dâir”, *S. M.*, c. I, S.: 10, ss. 154-155.

<sup>401</sup> Halim Sabit, “agm”, *S. M.*, c. I, S.: 10, s. 155.

ibadetler ve işlediği ameller ile kalp huzuruna, niyet ve ciddiyete alıştığında, bu hal kendisi için bir âdet, ikinci bir tabiat halini alacaktır. Bütün hal ve hareketlerinde bir azim ve metanet olarak hedefine kolaylıkla ulaşacaktır.

Halim Sabit hutbelerin zahirinin, batınının, hatta sünnete uygun manalarının bile zayi edildiğini, birer dua cümlesi olarak kaldığını, başının, ortasının ve sonunun dua olduğunu; hutbelerde dua edilmesini inkâr etmediğini, fakat Hz Peygamber'in, yeri geldikçe hutbelerde dua ettiğini, zamanımızda olduğu gibi bütün hutbelerin duadan ibaret kalmadığını, söylemektedir.<sup>402</sup>

Yazar, Hulefâ-i Râşidîn'in ve bazı sahabelerin isimlerinin hutbelerde zikredilmesinin sonradan ortaya çıkan bir iş olduğunu, hutbelerin her yerde bir biçim olduğunu, fakat Mekke ve Medine ahalsinin hutbelerinin bir dereceye kadar sünnete uygunluk halini (mesnuniyeti) muhafaza ettiğini, baskı altında ezilen memleketlerde ise hutbelerin taklitten ibaret kaldığını ve resmî bir iş hükmünü aldığını, ifade etmektedir.

Müellifimize göre, hutbe bir âdet imiş gibi okunmaktadır. Hutbe, hatibin ya ezberlediği yahut sırası ile yazılmış hutbelerin bulunduğu bir kitaptan okunmakta, o hutbenin hale, zamana, zemine uygun olup olmadığı kimsenin umurunda olmamaktadır. Birçok kimse cumaya geldikleri halde hutbeyi dinlememekte, dinleseler de anlayamamaktadırlar. Hutbeler bir takım duygusal sözler ile doldurularak âdeta acaib kelimelerin bulunduğu sözler olup çıkmıştır. Hutbeler bütün ruhlarını kaybetmiş ve onların şer'î maksadı unutulmuştur.

Hutbeyi hatibin anlatması ve dinleyenlerin anlaması sünnettir. Hatta vacibe yakın sünnet-i müekkededir. Hutbenin meşru kılınmasının hikmetini düşünmek bu noktayı kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, mensup olduğu Kureyş'ten başka kabileden olan kimselere, o kabilenin lehçesi ile idare-i kelimettiği (hitap ettiği) hadîs-i şerifte vardır. Dolayısıyla, hutbenin anlaşılır olması gerekmektedir.<sup>403</sup>

Halim Sabit, eski zamanlarda cami ve mescidlerin "hutbe" vazifesini hakkıyla ifa ettiğini, lakin zamanın geçmesi ile İslâm âlemini cehl karanlığının sardığını ve İslâmî faziletlerin bir bir unutulmaya başlandığını, baskıcı idarelerin İslâmiyet ile katiyen uyuşmayan feci halleri ve bunun aynısının Kâbe'ye, camilerimize, mihraplarımıza, minberlerimize kadar tesir ettiğini, Müslümanların kalplerini zehirlediğini, en sonunda

<sup>402</sup> Halim Sabit, "Hutbelere Dâir", *S. M.*, c. I, S.: 13, s. 199.

<sup>403</sup> Halim Sabit, "agm", *S. M.*, c. I, S.: 13, ss. 199-200.

evlerimizi, hanlarımızı, hanelerimizi berbat ve perişan ettiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda, birçok âdetin dine karıştığını ve bunlara din nazarı ile bakıldığını, o uğursuz zamanların siyâsetinin, dinin en hassas, en ince noktalarına dokunarak sarstığını, o zamanın ulemasının bazısının bu duruma bilerek ya da bilmeyerek razı olduğunu, razı olmayanların da o hükümetler tarafından cezalandırıldığını, Emevilerin, Abbasilerin ve sonra gelen bütün hükümetlerin böyle olduğunu, bunun istisnasının pek az olduğunu, ifade etmektedir. Emeviler devrinde hutbelerin birer lanet okuma cümleleri olduğunu, minberlerde Ebû Tûrab künyesine (ehl-i beyt) mensup olanlara sövüp saymanın, onlara lanet okumanın âdeta ibadet sayıldığını, Emevilerin sekizinci halifesi Ömer b. Abdülaziz bu korkunç bid'atı ortadan kaldırmış ise de sonraları tekrar hutbelerin sünnete uygunluklarını kaybetmeye başladıklarını, vaaz ve nasihatın önemli bir talimat olarak zikredilmez olduğunu, büyük ibadetlerimiz cümlesinden olan hutbelerin övgüler ve dualardan ibaret ve resmî bir iş olduğunu, hutbelerin kaybolan aslî hallerine ve sünnete uygun bir hale döndürmek için ulemanın gayret etmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>404</sup>

Halim Sabit; Ebû Hanife, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Evzaî (ö. 774) ve İmameyn (İmam Muhammed ve Ebû Yusuf)'e göre hutbe okunurken konuşmanın, zikir ve ibadet ile bile olsa meşgul olmanın haram, hutbeyi dinlemenin ve susmanın vacib olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla, hutbe esnasında Hz. Peygamber'in, sahabenin ve halifenin ismi zikredildiğinde müezzinlerin salavât okumaları, âmin ve radiyallahü anh deme amacı ile gürültü koparmaları hiçbir asla dayanmamakta, sünnete muhalif olduğundan bid'at ve ittifak ile tahrimen mekruh olmaktadır.<sup>405</sup>

Yazar, Rasûlüllah'ın hutbelerinin mutlaka Allah'a hamd ve övgüyü, Rasûl'e salât ve duayı, şehadeti, vaaz ve nasihatı, Kur'ân-ı Kerîm'den birkaç âyetin okunmasını ve bazı önemli bilgileri ihtiva ettiğini; Hz. Peygamber'in daima iki hutbe okuduğunu, yani hutbeyi iki ayrı bölümde okuduğunu, her iki hutbeye de Allah'a hamd ve övgü ile başladığını ve iki hutbe arasında birazcık oturduğunu, hutbeyi pek uzun tutmadığını ifade etmektedir.

---

<sup>404</sup> Halim Sabit, "Hutbelere Dâir", *S. M.*, c. I, S.: 13, ss. 200-201.

<sup>405</sup> Halim Sabit, "Hutbelere Dâir", *S. M.*, c. I, S.:12, s. 180.

Yazara göre, hutbeler aslî hallerini asr-ı saadette olduğu gibi dört halife devrinde de tamamen muhafaza etmişlerdir. Fakat sonraları bu devirden uzaklaştıkça şeriat ve şer'î emirler âdet, resmiyet gereği gibi yapılmaya başlandılar. Hakikat aranmaz, şer'î maksat düşünülmez oldu. Belki bu konularda akli, fikri çalıştırmak ayıp sayılır oldu. Hutbelerde gözetilen meşru maksatlar da unutuldu. Sünnete uygunluk da kaybedildi. Hutbeler kafiyeli, duygusal cümlelerden ibaret kaldı.<sup>406</sup>

Halim Sabit, bize rivayet edilen şekli ile hutbelerin ihtiva ettiği hatırlatma ve uyarı, yani öğüt kısmının zamanına, halin icabına göre değişeceğini, zaten genel olarak İslâm âlimlerinin, müçtehid imamların öğütten maksadın hatırlatma ve uyarı olduğu hususunda ittifak ettiklerini ifade etmektedir. Müellifimize göre, iki hususa dikkat ettiğimiz takdirde hutbeler hususundaki maksat gerçekleşir ve hutbeler, halkın anlayamayacağı bir dil ile yapma kalıp bazı bilinen şeyleri tekrar edip durma bid'atçiliğinden kurtarılmış olur: 1-Hutbenin hamd, sena, temcîd ve şehadet kısımları tercüme edilmek şartıyla âyet ve hadîslerin Arapça olarak okunması, fakat bu hususta sünnetin terk edilmemesi, 2-Hutbenin öğüt, yakınlaşmayı, dostluğu tavsiye; uzaklaşmayı, düşmanlığı yasaklama ve dua kısımlarının mahallî dil ile okunması. Eğer hutbenin bu bahsedilen kısımları anlaşılır bir dil ile okunmaz ise hutbe tamam olmuş olmaz.<sup>407</sup>

Yukarıda zikredilen ifadelerden de anlaşılacağı gibi Halim Sabit, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde okunan hutbeler ile zamanımızda (Halim Sabit'in yaşadığı zamanda) okunan hutbeleri karşılaştırmakta, zamanla hutbelere meydana gelen bazı eksikliklere, yapılan bazı yanlışlıklara temas etmekte ve sünnete uygun olmayan bazı uygulamalara eleştiri getirmektedir. Hutbeler ile ilgili makaleler göz önüne alındığında Halim Sabit'in, Hz. Peygamber'in Kureyş'in dışındaki bazı kimselere kendi lehçeleri ile hitap etmesi örneğinin dışında hutbelerin başka bir dilde okunabileceği ile ilgili bir ifadesinin olduğu görülmemektedir. Dolayısıyla müellifimizin, hutbelerin mahallî dil ile okunmasından kastı hutbenin tamamının Türkçe okunması değildir; âyet ve hadîslerin Arapça olarak okunması, fakat özellikle "öğüt" kısmının halkın anlayabileceği bir dilde olmasıdır.

<sup>406</sup> Halim Sabit, "Hutbelere Dâir", *S. M.*, c. I, S.:12, s. 180.

<sup>407</sup> Halim Sabit, "Dinin Şekl-i Aslisine İrcâ-ı Lüzumu", *SR*, c. XI, S.: 278 (11 Safer 1332/26 Kânunuevvel 1329/8 Ocak 1914), ss. 273-275.

### 3.1.3. Hac

Halim Sabit, hac konusu ile ilgili olarak Hz. İbrahim döneminden başlayarak İslâm öncesi Arap toplumunda haccın tarihçesini vermiş, Allah Rasûlü'nün ve sahabenin hac ile ilgili uygulamalarını ayrıntılı olarak anlatmış, hac ile ilgili âyet ve hadîsleri bir arada zikrederek açıklamış, Arapların ve Yahudilerin Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kâbe ile olan irtibatlarından, haccın farz kılınması sürecinden, sahabe sonrası dönemde fıkıhçıların hac ile ilgili yorum ve görüşlerinden, kısacası ağırlıklı olarak Kâbe'nin, dolayısıyla haccın tarihçesinden söz etmiştir. Biz de bu kısımda müellifimizin, bahsettiğimiz konu ile ilgili fikirlerini ele alıp özet mahiyetinde sunmaya çalışacağız.

#### 3.1.3.1. Hac Ve Kâbe

Halim Sabit, Ecyad tepesinde ve Mekke ovalarında bulunan Arapların, Hz. İbrahim'in tekbirler getirerek yaptığı Kâbe'den dolayı çok sevindiklerini, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'e sevgilerinin arttığını, onlara hürmette kusur etmediklerini, böylece Hz. İbrahim'in kazandığı bu itibarın nesilden nesile artarak devam ettiğini söylemektedir.

Müellifimize göre, Hz. İbrahim aslen Arap olmadığı halde, kavmiyetlerine şiddetle bağlı olan Araplar arasında soyunun temizliği ile anılmış, Kâbe'yi yapma şereflerinden dolayı Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in dini, Hicaz Arapları arasında hayli yayılmıştır. Araplar arasında görülüp putperestlik ile uyuşmayan uluhiyet fikri, bazı dinî merasimler, temizlik ile alâkalı bazı âdetler, oruç ve özellikle hac hep Hz. İbrahim'den alınan dinî alametlerdir.<sup>408</sup>

Yazar hakikatte Arapların, tarihin bilinmeyen zamanlarından başlayarak Kâbe'nin bulunduğu yerde dua ettiklerini, ta'zim ve hürmette bulduklarını, Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmesinin, belki Arapların o eski hatıralarını uyandırmak, öteden beri besledikleri hissiyatı harekete geçirmek olduğunu kabul eden kimseler var ise de bunun sağlam tarihî esaslara dayanmadığını, eski Arapların Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşasından önce Kâbe'nin bulunduğu yere hürmet ettikleri fikrine dayanarak, orada vaktiyle mübarek bir binanın olduğu hükmünün verilemeyeceğini, belki o eski

---

<sup>408</sup> Halim Sabit, "Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe", SR, c. I-VIII, S.: 4-186 (9 Rebîyülahir 1330/15 Mart 1328/28 Mart 1912), s. 54.

Arapların oraya başka türlü düşünceler ve fikirler neticesinde hürmet etmiş olabileceklerini ifade etmektedir. Çünkü yazara göre, eski Araplarda bir kabilenin, hatta bir kişinin bir dağda, bir ovada, bir kayada ya da herhangi bir şeyde bir tuhaflık, bir gizlilik olduğunu söylemesi, o şeyin hürmete layık, hatta ibadet edilen olarak görülmesi için yeterli oluyordu. Dolayısıyla, Arapların o mübarek mekâna karşı ettikleri ta'zim ve hürmetler, Hz. İbrahim'in ilahî vahye dayanan icra ve öğrettiği hac tarzına göre silsilenin, terakki ve tekâmül silsilesinin ilk halkaları olma ihtimalinin bulunduğunu akıllara getirebilir.<sup>409</sup>

Halim Sabit'e göre, hac ve Kâbe hususunda kesin olan bir şey var ise o da Hz. İbrahim ile Hz. İsmail'in Kâbe'yi yapmaları ve haccı icra etmeleridir. Kâbe'nin ilahî bir izin ile yapılması ve sonra da haccın icra edilmesi, hem tarihî olarak hem de âyet ve hadîsler ile katî surette sabit olmuştur. Cahiliye kültüründe de buna işâret edecek birçok şahitler bulunmaktadır. Mesela, Mekke'nin fethi günü Kâbe'nin içinde bulunan put ve heykeller boşaltılırken bir de Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in ellerine ezlâm (fal oku) sıkıştırılmış suretleri de bulunmuştu ki Araplar arasında Kâbe'nin yapıcısı olarak tanınmalarından suretlerine hürmeten oraya konulmuşlardı. İslâm dinine göre Hz. İbrahim Kâbe'yi inşa etmiş ve Hanîf dinini getirmiştir. İslâmiyet'e göre haccın yapılış şekli nesilden nesile aktarılan ve Araplar arasında yaygın olan şekle de muhalif değildir. Buna göre bir Müslüman, bir tarihçi haccı, Hz. İbrahim zamanında mevcut olarak görebilir.

Halim Sabit, Hz. İbrahim Kâbe'yi mi hac için inşa etmiştir, yoksa haccı mı Kâbe için icra etmiştir? sorusuna cevap olarak, her iki şıkkı da kabule yardım edebilecek sözlerin söylenebileceğini, İslâm ulemasının görüşünün merkezinin haccın Kâbe için, yani Kâbe sebebiyle meşru kılındığı yönünde olduğunu, bunu da ikna edici deliller ile ispat ettiklerini, bundan da Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmeden haccın bulunmadığının anlaşıldığını ifade etmektedir.

Müellifimiz için kesin olan bir şey var ise o da Hz. İbrahim'in Kâbe'nin yapımının tamamlamasından sonra kendisine hac yapmasının emredildiği, sonra Hz.

---

<sup>409</sup> Halim Sabit, "Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 4-186, ss. 54-55.

İsmail ile belki beraberlerinde başka kimseler de bulunduğu halde hac ibadetini yerine getirdikleridir.<sup>410</sup>

Halim Sabit, tarihçilerin Hz. İbrahim'in haccının nasıl olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgiler verdiklerini, fakat bu bilgilerin nereden alınmış olduğunun kendilerince bilinmediğini, bununla beraber sırf tarihçilerin verdiği bilgilere dayanarak bu konuda söylenecek sözlere bir giriş mahiyetinde Hz. İbrahim'in haccında yapılan hac ile ilgili fiillerden ayrıntılı olarak bahsetmektedir.

Hakikatte, Hz. İbrahim ile Hz. İsmail'den sonra Araplar, hele Arab-ı müsta'ribe (Araplaşan Araplar) arasında hac yaygınlık kazanmış, yegâne bir umumî ve resmî ibadet şeklini almıştır.<sup>411</sup>

Halim Sabit, İsrailîler ve Yahudiler ile hac ve Kâbe arasında büyük bir yabancılığın olmadığını, vaktiyle onların haccı eda ile Kâbe'yi tazim ettiklerini ve ona hürmet gösterdiklerini, bu halin özellikle Kâbe'nin idaresini ellerinde bulunduranların Hz. İsmail'in dinini terk ederek putperestliği kabul ettikleri ve Kâbe'yi putlarla kirlettikleri güne kadar devam ettiğini; fakat şirk yüz gösterdiğinde, Kâbe şirk ile kirletildiğinde tevhîd ehli olan İsrailîlerin, Yahudilerin haccı ve Kâbe'yi terk ettiklerini ifade etmektedir.

Yazara göre, hakikatte Hz. İbrahim ile Hz. İsmail, temasta buldukları kavim ve kabilelerin itikatlarını düzeltmeye ve Allah'ın "bir" olduğunu anlatmaya çalışmışlardır. Bu silsile, Hz. İshak ve Hz. Yakup kolunda pek ince devreler geçirmekle beraber hiçbir zaman kesintiye uğramamıştır. Fakat Arap yarımadasında bulunan Hz. İsmail kolunda büsbütün kaybolmamakla beraber tevhîd silsilesinin tamamıyla çözüldüğü zamanlar da olmuştur.<sup>412</sup> Hz. İsmail'in ümmetinin putperestliğe yönelmesi ile gittikçe öyle olmuştur ki şirk ve dalalet bütün Arap yarımadasını sarmış, ötede beride çok az kimse Allah'a inanmıştır. Bununla beraber, Hz. İbrahim'in dininin bazı erkân ve âdâbı gerek Arapların ruh hallerine, gerek o zamanın düşünce ve menfaatlerine uygun düştüğünden hâlâ uygulamada idi. Mesela sünnet olmak, gusül

---

<sup>410</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 5-187, s. 74.

<sup>411</sup> Halim Sabit, "agm", *SR*, c. I-VIII, S.: 5-187, ss. 74-75.

<sup>412</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 6-188, ss. 95-96.



abdesti almak, ağza su vermek, burna su vermek ve oruç gibi âdâb ve ibadete riayet edildiği gibi, Kâbe'yi ziyaret, hac ve umre de olduğu gibi baki idi.<sup>413</sup>

Halim Sabit, zaman geçtikçe hac ibadetinin resmî bir ibadet şeklini aldığını, her fert için yegâne dinî bir istek ve adetâ tabii bir ihtiyaç haline geldiğini, her yıl hac mevsiminde Arap yarımadasının diğer yerlerinde görülemeyen kalabalığın Mekke civarlarında toplandığını ve tabii olarak buradan yiyeceklerini, içeceklerini ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için alış veriş yaptıklarını, bu alış verişlerin zamanla düzenli hale getirilerek Ukaz, Mecenne, Zülmecaz gibi panayırların kurulduğunu, böylece Araplarda, özellikle İsmailoğullarında ve Kureyşte ticâret fikrinin uyanmasına sebep olduğunu ifade etmektedir.

Müellifimize göre, hac dolayısıyla Mekke, dinî ve ticârî bir merkez olmuştur. Panayırlarda, özellikle Ukaz'da edebî meclisler kurulmuş, bu meclisler edebiyatçılar için bir yarışma alanı haline gelmiştir. Böylece, farklı lehçeler birleşerek dil ve edebiyat günden güne gelişmiş, farklı kabileler arasında bir dostluk meydana gelmiştir. Dağınık, vahşi ve bedevî olan Araplar, Hz. İbrahim'den sonra yavaş yavaş birleşmişlerdir.<sup>414</sup>

Halim Sabit İslâmiyet'in, önceki bütün şeriatların hükmünü kaldırmış olarak gelmekle beraber Hz. İbrahim'in şeriatına karşı büyük bir yabancılık göstermediğini, belki kendisinin Hanîf dini üzere tesis edilmiş bir "hak din" olduğunu ileri sürdüğünü; İslâmiyet'in, müstakil bir din olmakla beraber, Hz. İbrahim'in dininde mevcut olan birçok ibadet ve dinî merasimi kabul ile onları yavaş yavaş ihya ettiğini, diğer taraftan, Hanîf dinine cahiliye devirlerinde karıştırılan hurafeleri temizlediğini ve böylece İslâmiyet'in sağlam temeller üzerine bina edildiğini ifade etmekte ve Hz. Peygamber'in haccını ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.<sup>415</sup>

Müellifimize göre, hicretin dokuzuncu yılına kadar yerine getirilen hiçbir haccın, farzı yerine getirmek için yapılmayıp, belki İslâm'a göre zıddına bir delil bulunmadıkça, Hz. İbrahim'in şeriatına göre eda edilmiş olduğu söylenebilir. Zaten Hanefî mezhebine göre, geçmiş şeriatlarda yer alan bir hükmün, zıddına bir delil

---

<sup>413</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 7-189, s. 114.

<sup>414</sup> Halim Sabit, "agm", *SR*, c. I-VIII, S.: 7-189, s. 115.

<sup>415</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. Peygamber Devrinde Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 8-190, ss. 134-136; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. Peygamber Devrinde Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 9-191, ss. 154-155; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. Peygamber Devrinde Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 10-192, ss. 174-175; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. Peygamber Devrinde Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 11-193, ss. 194-195.

bulunmadıkça, İslâm'a göre kabul edilir olduğu bilinir. Önceki şeriatların birçok hükümleri değiştirildiğinden, kabul edilebilir olmaları için Kur'an'da veya inkâr edilmeksizin hadîste anlatılmış olması şarttır. Dolayısıyla, hicretin dokuzuncu yılında eda edilen haccın, farzı yerine getirmek için olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>416</sup>

Müellifimiz, hac ile ilgili nâzil olan âyetlerin ve hadîslerin bazılarını sırası ve yeri geldikçe zikretmiş, fakat hac hakkında olduğu açıkça belli olan bazı âyetlerin ve hadîslerin nüzûl ve vürûd tarihlerinin kesin olmadığını ya da bilinmediğini, bundan dolayı hac ile ilgili tarihî silsileden söz ederken yerlerinin boş kaldığını; bu boşluğun doldurulması, hac ile ilgili hükümler ve bu konuda sahabe ve müçtehid imamların ihtilaflarının hakkıyla anlaşılabilmesi için hac ile ilgili nâzil olan âyetlerin ve vârid olan hadîslerin önemlilerininin zikredilmesini gerekli saydıklarını ifade etmekte ve bu konudaki âyet ve hadîsleri bir arada zikrederek açıklamaktadır.<sup>417</sup>

Halim Sabit'e göre sahabe; haccın, İslâmiyet'in en temel ibadetlerinden olduğu hakkında tam bir kanaate sahiptir. "...Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır...",<sup>418</sup> âyetindeki "güç yetirmek" şartını "zâd ve râhile," yani "yol ihtiyaçlarını tedarik etmek" olarak anlamışlardır. Dolayısıyla, yol ihtiyaçlarını tedarik eden her Müslüman, hac ibadeti ile mükelleftir. Hz. Ömer ile Hz. Abdullah b. Abbas da böyle düşünmektedir.<sup>419</sup> Müellifimiz sahabenin, haccı Hz. Peygamber'den gördükleri üzere yerine getirdiklerini, bununla beraber onların, haccın yapılışı ve hac ile ilgili ittifak ve ihtilaf noktalarını,<sup>420</sup> tabiin devrinde ve sonraları yetişen fakîhlerin, hac ile ilgili yorum ve görüşlerine temas ederek de bu konudaki ittifak ve ihtilaf noktalarını zikretmektedir.<sup>421</sup>

Hâsılı Halim Sabit namazlarımızın, hutbelerimizin vs. ibadetlerimizin aslî ve meşru şekillerinden az-çok saptığını, hepsinin de büyük çoğunluğumuza göre meşru manalarını kaybettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla genel olarak hepsini de birer

<sup>416</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe" (Hz. Peygamber Devrinde Hac), *SR*, c. I-VIII, S.: 12-194, s. 214.

<sup>417</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", c. I-VIII, S.: 17-199, s. 315-316; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 18-200, ss. 334-336.

<sup>418</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, Âl-i İmran, 3/97.

<sup>419</sup> *Neylû'l-Evtâr*, Menâsik, c. 9, s. 45.

<sup>420</sup> Halim Sabit, "Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 15-197 (27 Cemâziyelahir 1330/31 Mayıs 1328/13 Haziran 1912), ss. 274-275; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", c. I-VIII, S.: 252, ss. 289-290; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", c. I-VIII, S.: 253, s. 311.; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 255, s. 335-336.

<sup>421</sup> Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 256, ss. 351-352; Halim Sabit, "Hac ve Kâbe", *SR*, c. I-VIII, S.: 258, s. 382-383.

birer tetkik ve tahlil etmek, hepsini de aslî şekillerine göre düzenlemek ve düzeltmek gerektiğini, bid'at üzerinde ısrar etmenin bir manasının olmadığını, bid'atlerin, yanlışlıkların katiyen câiz olmadığını, bu konuda çalışmanın, dinimizi canlandırmaya gayret etmenin erbabı olan her müslümanın vazifesi ve borcu olduğunu ifade etmektedir.

Halim Sabit'in; Kur'an kıraatı, hutbe ve hac ile ilgili fikirlerinin ele alınmasına burada son verirken onun, cahiliye döneminden başlayarak incelediği aile tarihi, sonra da aile hukuku ile ilgili görüşlerini ele almaya gayret edeceğiz.

#### **4. AİLE TARİHİ**

##### **4.1. İslâmiyet'ten Evvel Ve Sonra İzdivâc**

Halim Sabit, aile hukuku ile ilgili görüşlerinden, câhiliye devrinde yaygın olan evlilik şekillerinden söz ederek başlamakta, Kur'an ve Sünnet'in evlilik ve aile ile ilgili hükümlerinden ve âlimlerin bu konudaki yaklaşımlarından söz ettikten sonra örf merkezli açıklamalar ile bu mevzudaki fikirlerini ortaya koymaktadır.

Halim Sabit'e göre, bütün eski ve yeni kavim ve milletlerde olduğu gibi, cahiliye Araplarında da evlenme usûlü mevcuttur. Büluğa ermemiş olan erkek ve kızların evlendirilmesi ebeveyne ait olduğu gibi, bülüğe ulaşmış olanların da evlendirilmeleri ebeveynlerine ve velilerine aittir. Çoğunlukla, erkek bülüğe erdiğinde bir kız ile nişanı yapılır, evlendirilirdi. Erkek için "denk" bir kız bulmak endişesi o kadar kuvvetli değildi. Erkek, his ve nesep yönünden kendisine denk ya da kendisinden aşağı bir kız ile evlenebilirdi. Kızlarla ilgili olarak ise, denklerini bulamayacakları hususunda çok endişe edildiğinden ilk fırsatta evlendirilirdi. Kız çocuklarının doğumu bile sevinçli bir hal olarak görülmezdi. Kız kendisini göstermeye başlayınca ebeveyni ya da akrabası el altından ona koca aramaya koyulur, kızların dengini bulamadan kocalaması ya da büsbütün evde kalma endişesi müthiş bir felaket olarak algılanırdı. Bir kız değil, bir genç erkek bile evlilik konusunu açıktan açığa söz konusu edemezdi.

Cahiliye Araplarında farklı nikâh usullerinden birisi şöyle idi: Erkeğin velisi, kızın babasına yahut diğer velilerine müracaat eder ve "en'imû sabahan," (iyi sabahlar) selâmı ile söze başlardı. İki tarafın denkliğini ifade ettikten sonra meseleyi ifade eder ve muvâfik cevap aldığı anda kızın mihri tayin edilirdi.

Kızın verilmesi uygun görülen aile akrabadan ise; kızın babası, erkek kardeşi ya da diğer bir velisi kız değil, erkek evlatlara nâil olarak kılanın ya da kabilenin sayısını ve şerefini artırması temennisinde bulunurdu. Kız, yabancı bir kabile tarafından istenilip verilmiş ise, kızın velisi ona güzel geçinmeye dâir tavsiyelerde bulunduktan sonra ondan, erkek evlatlar doğurup düşmanların sayısını artırmamasını isterdi. Birçok kabilede, özellikle Kureyş kabilesinde nikâh böyle olurdu.<sup>422</sup>

Halim Sabit, cahiliye devri Araplarında bundan başka nikâh-ı istibda', nikâh-ı bedel, nikâh-ı mut'a, şikâh-ı şığar, nikâhu'l-makt gibi birkaç nikâh usûlünün daha varlığından bahsetmektedir.<sup>423</sup>

Yazara göre, cahiliye devrinde çok evlilik yaygın idi. İki, üç hattâ sekiz, on hanımı olan vardı. Meselâ, Ğaylan Sekâfi (ö. 644)'nin on, Kays b. Hâris Esedî'nin sekiz hanımı var idi. Araplar, o zamanın âdet ve teâmülüne yahut örfüne göre hareket ederek birçok kadın ile evleniyorlar, iki kız kardeşi bir nikâhta birleştiriyorlardı. Onlarının nikâh hususundaki bu nevi anlayışları İslâmiyet'in ilk yıllarına, hattâ hicretten biraz sonralarına kadar devam etmiştir. Çünkü nikâh hakkında yeni esaslar getiren Bakara, Nisâ, Mâide, Nûr gibi ahkâm ihtiva eden sûrelerin hicretten sonra Medine'de nazil olmaya başladıkları, sonra Kays b. Hâris ve Ğaylan b. Seleme (ö. 644)'nin İslâmiyet'i kabulü ile dört eşten fazlasının salıverilmesinin emredildiği düşünülürse, nikâh hakkındaki bir takım bozuk eski teâmüllerin fesh edilmesi ile ma'ruf olan yeni esasların ancak Medine'de tebliğ edildiği anlaşılır.

Halim Sabit'e göre, nüzul sırası hakkında kesin sözler söylemek mümkün olmamakla beraber, hicretten sonra aile hukuku ile ilgili olarak; önce Bakara suresinin, sonra Nisâ, Tevbe, Âl-i İmrân, Mâide, Nûr ve Ahzab surelerinin nazil olduğu söylenebilir. Bu surelerde bulunan aile hukuku ile ilgili âyetlerde<sup>424</sup> dinî ve hukukî olmak üzere bazı esaslar tebliğ edilmiştir. Bu sarfî hükümlerden başka fıkîh erbâbının

<sup>422</sup> Halim Sabit, "İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc", *Y. M.*, S. 23, s. 453.

<sup>423</sup> Nikâh-ı istibda': Kadının, kocasının izni ile âdet görmediği bir zamanda temiz bir zürriyete sahip olmak için bir erkek ile beraber olarak çocuk sahibi olmak istemesidir. Nikâh-ı Bedel: Kocaları tarafından, kadınlarının karşılıklı değiş tokuş yapılmasıdır. Nikâh-ı mut'a: Belli bir süre için yapılan bir nikâh olup, İmamiye mezhebine mensup olanlar tarafından câiz görülmektedir. Nikâh-ı Şığar: Erkeklerin, mihre gerek kalmaksızın evlenebilmeleri için kızlarını, kardeşlerinin kızlarını vs. mübâdele etmek sûretiyle yaptıkları nikâhtır. Nikâhu'l-makt: Babası olan adamın, kadınına varis olduğu ve annesi olmayan kadınları da irsen (akrabalık bağı kurmak, böylece mirasçı olmak için) alabildiği nikâhtır. Halim Sabit, "agm", *Y. M.*, S. 23, ss. 453-454.

<sup>424</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/222, 221, 223, 233, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 282, 240; Nisâ, 4/11, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 35, 127; Tevbe, 9/71, Âl-i İmrân, 3/114; Mâide 5/5; Nûr, 24/4, 58, 32, 33; Ahzâb, 33/53.

içtihad ile Kur'ân'ın nazmına ircâ' ettikleri daha birçok ahkâm vardır ki bu hükümler çoğunlukla nassların sarahatine değil, ancak işâretine, delaletine, iktizasına, hattâ bazen ancak imasına vs. istinad ettiğini söylemektedir.<sup>425</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse, hicretten sonra aile ahkâmı ile ilgili nazil olan yukarıda zikredilen âyetler ile câhiliyet devrinin eski, bozuk teâmülleri, âdetleri sökülüp atılmıştır. Bazen onların yerine müstakil hükümler konulmuş, tabiatı ile İslâmiyet'in esasına muhalif olmayan bazı kaidelerin aynen kalması câiz görülmüştür.<sup>426</sup>

Halim Sabit, Kur'ân-ı Kerîm'in tebliğ ettiği ahkâmı mahiyet ve menşei itibariyle, tahminî olarak üç kısma ayırmakta ve şu bilgileri vermektedir:

1-İslâm cemaatinin yeni örfüne göre müstakil olarak teşekkül eden yeni hükümler.

a) Mü'min ve mü'minelerin müşriklerle evlenmesinin yasaklanması:<sup>427</sup> İslâmiyet'ten önce böyle bir hüküm yok idi. Erkekler, istedikleri kadınlarla, kadınlar da istedikleri erkeklerle velilerinin münasip görmesi ile denk saydıkları herhangi bir dinden, mezhepten birisi ile evlenebiliyorlardı. Fakat Kureyş, kızlarını yabancı kabilelere verirken bunların ahmesi, yani kendilerinin taraftarı kalmasını şart koşarlardı.

b) Aybaşı hallerinde kadınlara yaklaşmanın yasaklanması:<sup>428</sup> Cahiliye devrinde kadınlar âdet gördükleri zaman (onların eşleri), Yahudilerin ve Mecusilerin yaptığı gibi hemen onlardan uzaklaşırlardı. Âdetli kadınlar ile bir evde oturmadıkları gibi, onlarla beraber yemez, içmez ve bir yerde bulunmazlardı. Konu ile ilgili âyet nazil olunca, önce âyet yanlış anlaşılmıştır. Âyette yer alan "...onlardan uzaklaşın" ifadesi ile eski âdetin sağlamaştırılarak hali üzere kaldığı zannedilerek âdetli kadınlar evlerden uzaklaştırılmaya devam edilmiştir. Bunun üzerine badiyelilerden bazıları Hz. Peygamber'e müracaat ederek, havanın soğuk olup elbiselerinin yetersizliğinden söz ettiler. Hz. Peygamber de âyeti izah ederek, acemlerin yaptığı gibi kadınları evden çıkarmanın emredilmediğini, eziyet olması dolayısı ile onlara ancak takarrubun, yani onlarla cinsi ilişkide bulunmanın câiz olmadığını söylemiştir.

<sup>425</sup> Halim Sabit, "Aile (İslâm Dini Tarihi)", İA, c. II, ss. 178-179.

<sup>426</sup> Halim Sabit, "İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc", Y. M., S. 23, ss. 455-456.

<sup>427</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/221.

<sup>428</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/222.

c) Mahalli harsın beyanı,<sup>429</sup> d) Tahlîl, yani hulle uygulamasının hükmü,<sup>430</sup> e) İ'la'nın hükmü,<sup>431</sup> f) Kocasını vefat eden kadının iddeti,<sup>432</sup>

2-Daha canlı olarak devam eden örflere dayanan yeni hükümlerin hali ile yahut az-çok tasarruf ile bâki kılınması. Meselâ: a) Boşanma ile bunun bazı kemiyet ve keyfiyeti,<sup>433</sup> b) Muhâlea: Kadının kocasına bedel ödeyerek boşanması,<sup>434</sup> c) Babaların eşleri ile evlenmenin<sup>435</sup> ve iki kardeşi bir nikâhta birleştirmenin haramlığı,<sup>436</sup> d) Erkeklerin, kadınlar üzerinde kavvâm, yani onların koruyucusu, gözeticisi olmaları hükmü<sup>437</sup> e) Evli olmayan erkek ve kız çocukların evlendirilmesi hakkındaki hüküm<sup>438</sup> vs.

3-Cahilî teamüllere, âdetlere dayanarak sürüklenip gelmekte olan eski hükümleri nesh ile bunların yerine yeni hükümler getirilmesi. Meselâ: a) Boşanmış kadınların iddetleri geçtikten sonra istedikleri erkeklerle evlenmekten yahut eski eşlerine dönmekten men etmenin câiz olmaması. Halim Sabit, konu ile ilgili hükmü şu âyet-i kerimeyi örnek vererek izah etmektedir: “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaşmaları takdirde eşleri ile yeniden evlenmelerine engel olmayın. Bununla içinizden Allah’a ve âhiret gününe iman edenlere öğüt verilmektedir. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Allah bilir, siz bilmezsiniz,”<sup>439</sup> buyurulmuştur. Halim Sabit’e göre, bu âyet ile hem kadınların velileri, hem de önceki kocaları muhatap olabilir. Âyetin ifadesi ve üslubu müsait olduğu gibi, Araplar arasındaki ahval de buna uygun idi. Cahiliye devrinde, kadınları boşadıktan ve bunların iddetleri tamamlandıktan sonra bile bazen kadının yabancılara gitmesine razı olamazlar yahut onları üzme ve onlara sıkıntı vermek gayreti ile yeniden evlenmelerine müsaade etmezlerdi. Bazen kadınlar eski kocaları ile anlaşarak tekrar birleşmeyi kararlaştırdıkları halde, kadının

<sup>429</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/223.

<sup>430</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/230.

<sup>431</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/226.

<sup>432</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/234; “Halim Sabit, İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S. 24, ss. 461-462.

<sup>433</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/229.

<sup>434</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/229.

<sup>435</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/22; *Fetevâyî Hindiye*, Tercüme: Mustafa Efe, Yayına Haz.: İsmail Karakaya, Akçağ Yay., Ankara Tarihsiz, c. II, s. 278.

<sup>436</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/23.

<sup>437</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/228.

<sup>438</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nûr, 24/32.

<sup>439</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/232.

velileri buna engel olurlardı. Âyetin sebab-i nüzulu hakkındaki rivayet de bunu göstermektedir.<sup>440</sup> Fakat yazar, bu âyetin kapsamına “boşanmış kadınların, iddetleri bittikten sonra yabancı erkeklerle evlenmekten alıkoymanın câiz olmaması” meselesini de dâhil etmektedir.<sup>441</sup>

b) Mirasta kadınlar için de hisse bulunduğunu beyan: İslâm’dan önce Araplarda, kızlar ile henüz eli silah tutmayan çocuklara mirastan pay verilmezdi. Bu hususta, hicretten sonra inen şu iki âyet şer’î hukukî delil olmuştur:

1- “Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir,”<sup>442</sup> buyurulmuştur. Bu âyette, erkek ve kız çocuklarının mirasta hisselerinin bulunduğu beyan edilmiş ise de sehimlerinin miktarı beyan edilmemişti. Aşağıdaki âyet ile bu miktar belirlenmiş oldu. Bu âyette erkek çocukların hisse sahibi olmalarından açıkça bahsedilmemekte ise de yazar burada, erkek çocukların da mirasta hisselerinin bulunduğunu söylemektedir.

2-“Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadar emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana-babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana-babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir. (Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyyetten ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir,”<sup>443</sup> buyurulmuştur.

c) Zevc ve zevcenin birbirinin miraslarından alacakları hisselerin beyanı: Cahiliye devrinde eşler birbirlerine mirasçı olamıyorlar idi. İslâm’ın ilk yıllarında kocanın, eşinin nafaka ve sekenesi için vasiyette bulunması bildirildi: “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar

<sup>440</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. II, ss. 86-87; Allame Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf hakaik-u ğavamidi’t-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vücühi’t-te’vil*, Riyad 1998, c. I, ss. 454-455.

<sup>441</sup> Zemahşerî, *age*, c. I, s. 454.; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî Ebu’l-Berekât, *Medârikü’t-tenzil ve hakaiku’t-te’vil (Tefsiru’n-nesefî)*, Muhakkik: Yusuf Ali Bedivî, 1. Baskı, Beyrut 1998, c. I, s. 193.

<sup>442</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/7.

<sup>443</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/9.

geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...”,<sup>444</sup> buyurulmuştur. Evs b. Sâmit’in vefatını müteakip Ümmü Kühâ’nın şikâyeti üzerine miras âyetleri nazil olarak zevcinin irs ve sehimleri açıktan açığa beyan edilmiştir. Böylece, vasiyet hükmü de neshedilmiştir.

ç) (Para) kazanmak düşüncesi ile cariyeleri kötü yola sevk etmenin yasaklanması: Cahiliye devrinde bazı kimseler, kazanıp getirmeleri düşüncesi ile cariyelerini fena yola sevk ediyorlardı. Bu durum, İslâm’ın ilk yıllarında bile böyle devam etti. Sonra, Cenab-ı Hakk’ın: “...Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları buna zorlar ise bilmelidir ki hiç şüphesiz onların zorlanmasından sonra Allah (onları) çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir”,<sup>445</sup> buyurması ile kadınlar gibi cariyelerin de böyle fena bir yola sevk edilmelerinin câiz olamayacağı bildirilmiş oldu.

d) Kadının, kocasının oğluna kerhen miras kalmasının ve izdivacına müsaade edildiği mihrini varislere vermeyi şart koşmanın yasaklanması: Halim Sabit, bu meseleyi şöyle izah etmektedir: “Cahiliyette babası, biraderi, oğlu ölen kimse (nin velileri), irsen onların zevcelerine sahip olurdu. Bunlar ister o kadın ile evlenir, isterse başkası ile evlendirirdi. İsterse başka birisi ile evlenmesine müsaade etmek için mihrinin kendisine verilmesini şart koşardı.<sup>446</sup> Bazen bu gibi kadınları ölünceye kadar haps ettikleri de olurdu. Hatta ölenin oğlu küçük ise valideyi, üvey çocuk büyüyene kadar bekletir, meseleyi onun haline bırakırlardı.”

Yazar, konu ile ilgili izahını şöyle hususîleştirmektedir. Yani, bütün Arapların değil de konu ile ilgili Kureyş, Evs ve Hazrec’in tutumunu ortaya koymaktadır: Kureyş’e göre, velinin bu kadına sahip çıkması mübahtır. Evs ve Hazrec’e göre ise zaruri ve gerekli sayılır. Kadın çabuk davranarak kendi kabilesine iltihak edebilir ise bu esareten kurtulurdu. Veli daha çabuk davranarak kadının üzerine elbisesini atmaya vakit bulursa, artık kadın nişanlanmış olurdu. İşte, bu fena âdetin kaldırılması şu âyet-i kerime ile gerçekleşmiş oldu: “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir...”<sup>447</sup>

<sup>444</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara, 2/240.

<sup>445</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nûr, 24/33.

<sup>446</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsiru’t-taberî câmiu’l beyan an te’vili’l-kur’an*, Tahkik eden: Abdullah b. Abdülhasen et-Türkî, I. Baskı, Kahire 2001, c. VI, s. 524.

<sup>447</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/19.



Halim Sabit, bu vahim hâdise ile ilgili rivayetlerin, netice itibariyle birbirini destekleyici mahiyette olduğu halde, zahirde birbirinden farklı gibi görüldüğünü; birçok kabile içinde cereyan eden bu halin, belki farklı yerlerde, farklı şekillerde tatbik edilmesinden ileri gelebileceğini ifade etmektedir.<sup>448</sup>

e) Babadan kalan kadın ile evlenmenin yasaklanması: Yukarıda izah edildiği gibi, cahiliye devrinde baba vefat ettiğinde, zevcelerinin üvey oğullar tarafından tezvîc edilmesi âdet idi. Yukarıdaki âyet ile bunların irsen intikali yasaklanmıştır. Sonra da “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur,”<sup>449</sup> âyeti ile üvey annelerle izdivac yasaklandı.<sup>450</sup>

f) Çok eş ile evliliğin sınırlandırılması: Daha önce de ifade edildiği gibi, İslâmiyet gelmeden evvel Araplarda çok eşlilik kuvvetle hüküm sürüyordu. Sekiz, dokuz, hattâ on eşe ve daha fazlasına sahip olanlar vardı. İslâmiyet şirk ve küfür ile mücadele ettiği gibi, Halim Sabit’in ifadesi ile “zulmün menbaı” olan çok eşliliğin, böyle hiçbir kayda tâbi olmaksızın devam etmesine de izin veremezdi. Yazara göre, nihayet hicretten sonra, kuvvetle muhtemeldir ki Bakara suresinde ilk önce buradaki aile ahkâmının tebliğini müteakip, çok eş ile evliliğin nihâyet dörde kadar çıkabileceğini, bu kadarında adaletin gerçekleşmemesi halinde ancak bir kadın yahut bir cariye ile yetinilmesinin gerekeceğini bildiren “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adâletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (câriyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur,”<sup>451</sup> âyeti nâzil olmuştur.

Halim Sabit’e göre, yukarıdaki âyette, öteden beri yetim malı yemekten korkan Arapların yetimler ile ilgili bu hisleri vesile edinilerek diğer kadınlar hakkında da bu hissini gösterilmesinin istendiği ifade edilmektedir.<sup>452</sup>

<sup>448</sup> Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S. 24, ss. 462-463.

<sup>449</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/22.

<sup>450</sup> Bu âyette babalarının eşleri ile evlenen kimselerden kastın cahiliye Araplarından hangi kavim olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Taberî, *Tefsiru’t-taberî*, c. VI, s. 548.

<sup>451</sup> *Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/3.

<sup>452</sup> Halim Sabit, “agm”, *Y. M.*, S. 24, ss. 463-464; Taberî, aslında bu âyetin anlamında İslâm âlimlerin ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Taberî, *age*, c. VI, s. 358., Ancak, genel olarak insanların yetimler

Halim Sabit, cahiliye dönemi ve sonrasında kadınların durumunu, bilhassa âyetler çerçevesinde ele aldıktan sonra Mekke ve Medine’de inen âyetlerin özellikleri, âyetlerle sünnetler arasındaki ilişki ve müslümanların bu âyetlerle ilişkisine değinerek, belki asıl vurgulamak istediği “örf” konusunu temellendirmeye çalışmaktadır. Yazar bunu, hemen tüm makalelerinde az ya da çok gerçekleştirme gayreti içerisinde görmektedir.

Mekke devrinde, Allah’a iman ve boyun eğme, yaratılmışlara şefkat, sevgi ve kişinin nefsi üzerinde düşünmesi, onu duyması ve anlaması; nihayet, ilk başlangıç ve son merci olan bir Allah’a boyun eğip, insanlara ve bütün kâinata şamil samimi bir şefkat ve sevgi ile yönelmesi en büyük amel ve ibadet olarak görülür. Müslümanların görevi: 1-İmanı manen yaşayıp yaymak, 2-Hayat hususunda, hukukta, muamelatta muhitin canlı örneklerine uymak ve ma’ruftan ayrılmamaya çalışmaktır.

Yazara göre, Mekke döneminde Hz. Peygamber ile Müslümanların abdest alıp namaz kıldıkları rivâyet edilir ise de bu hususta açık bir tafsilat yoktur. Mekke’de nazil olan A’râf suresinin 199. âyetindeki: “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir,”<sup>453</sup> ifadesi ilk ve esas şerîatı güzel bir şekilde özetlemektedir.

Hicretten sonra ise müslümanlar çoğaldı. İslâm cemaati teşekkül edip, cemiyet hayatı meydana gelmeye başladı. İbadetler ve onların nasıl yapılması gerektiği olabildiğince yerleşti. Hukuk ve muamelat hususları meydana çıkmaya başlayıp, bilhassa aile ve aile teşkili ile ilgili hususlar ortaya çıktı. Hicretten sonra ilk nâzil olan sûrelerden sayılan Bakara ve Nisâ gibi surelerde bu hususlar tek tek izah edildi. Âyetleri ehl-i lisan pekâlâ anlar, anladığı gibi de amel ederdi. Anlaşılmayan cihetleri de Hz. Peygamber’e müracaat ederek ilgili âyetlerin, hâdiselerin ve davaların hükmünü sorarlardı. Çünkü ahkâm âyetleri, oldukça kısa ve mücmel idi. Hatta bazılarında ibham, yani kapalılık, gizlilik var gibi görünüyordu. O zaman için, yapılan izahlar yeterli idi. Çünkü bu izahlar, hâdiseler ve ihtiyaçlar ile tamamı tamamına tekabül ediyordu. Bu âyetlerin izahı ile Kur’ân’ın tefsirine yahut Kur’ânın esas talimatına uygun olmak üzere “canlı örfler”e dayanan bir sünnet silsilesi meydana geldi.<sup>454</sup>

---

hakkında adaletli davranmamaktan korktuklarından dolayı kadınlarla ikişer, üçer, dörder evlenmeyi Allah’ın helal kıldığını; böylece onların, yetimler hakkında adaletsizlik yapmaktan korktukları gibi kadınlar hakkında da adaletsizlik yapmaktan korktuklarını ifade etmektedir. Taberî, *Tefsiru’t-taberî*, c. VI, s. 364.

<sup>453</sup> Metnin dipnotunda âyet numarası sehven “190” olarak verilmiştir.

<sup>454</sup> Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S. 27, s. 13.

Aile ahkâmı ile ilgili hükümler ihtiva eden Bakara, Nisâ vs. sûreler hicretten sonra nâzil olduğuna göre, bu konuda ilk vürud eden sünnetlerin de hicreti müteakip vürud etmeye başladığı düşünülebilir.

Mekke döneminde iman edenlerin çoğu evli idi. Evlenecek olanlar da ma'ruf usûle göre evleniyordu. Hicretten sonra Müslümanlar İslâm cemaatinini oluşturdular ve bu cemaat, günde birkaç defa bir araya gelebiliyordu. Mekke döneminde kendi kabileleri arasında yaşayan müslümanlar, şimdi bir arada yaşıyorlardı. Mekke'de iken her müslümanın müşriklere ayrı ayrı duyduğu nefret, şimdi toplu bir şekilde duyuluyordu. Mü'minler, cahilî dönemde olduğu gibi, herhangi bir davaları, münakaşaları olduğunda cahilî bilginlere ya da kâhinlere gitmiyorlardı. Yeni İslâm cemaatinin yeni örfüne ve İslâmiyet'in talimlerine uygun buldukları eski teamüllerin, âdetlerin yahut yeni herhangi bir hâdisenin hükmünü-Mekke devrinde olduğu gibi-Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Tabii, bu sorular cevapsız kalmıyordu. Yazara göre, "cemiyet asabiyeti" bunu gerektiriyordu. Sonraları, böyle durumlarda Hz. Peygamber'e müracaat etmenin lüzumu âyet ile de teyit edildi.<sup>455</sup> Sorulan soruların cevapları ya âyet ile tebliğ, ya sünnet ile beyan edilirdi. Böylece, yeni yeni hükümler yerleşmeye, kökleşmeye başladı. "Bazen âyetler ve sünnetler ile yeni hükümler tebliğ edildiği gibi, bazen örfü uygun görülen mevcut hükümler ve şekiller de eskisi gibi aynı şekilde yürürlükte kalıyordu."<sup>456</sup>

İslâmiyet, cahiliyenin nikâh-ı bedel, nikâh-ı müt'a gibi cemaatin yeni örfüne, İslâmî talimlere uygun olmayan izdivac usûllerini iptal etti. "Fakat cahiliyenin bugün cârî olan nikâh usûlü aynen fiilî olarak kaldı!"<sup>457</sup> Hicretten sonra, kuvvetle muhtemeldir ki ilk senelerde bir taraftan nikâh emredilirken<sup>458</sup>, diğer taraftan da çok eşliliğin azami sınırı belirlendi.<sup>459</sup>

Halim Sabit'e göre asr-ı saadette, evlenmek isteyen erkeğin ya kendisi ya da velisi kızın velisine müracaatta bulunurdu. Bazen kadının velisinin, beğendiklerine müracaatla kızını arz ettiği de olurdu. Meselâ, Hz. Ömer'in kızı Hafsa (ö. 45 h.) dul kalınca, o (Hz. Ömer) önce Hz. Osman'a, sonra Hz. Ebûbekir'e müracaat etmiş, sonra

<sup>455</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ 4/59.

<sup>456</sup> Halim Sabit, "İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc", *Y. M.*, S. 27, ss. 13-14.

<sup>457</sup> *Sahih-i Buhâri*, Nikâh 36.

<sup>458</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/3.

<sup>459</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ, 4/3-129.

da Hz. Peygamber tarafından istenilerek alınmıştır.<sup>460</sup> Bazen de kadınlar kendi kendilerini, evlenmek istedikleri kimselere arz ederlerdi, yani evlenme teklifinde bulunurlardı. Meselâ, bir kadın kendisini Hz. Peygamber'e sunmuş, O da kadını, ezberinde bildiği Kur'ân-ı Kerîm'den bir miktarını kadına öğretmesi karşılığında bir sahâbi ile evlendirmiştir.<sup>461</sup> İki taraf arasında gerçekleşen akit, nikâhtan ibaret idi. Ya da nikâh, akitten ibaretti. Bu arada kızın velisi tarafından bir konuşma yapılırdı ki buna hutbe denir. Hz. Peygamber nikâh hutbesini ashaptan bazılarına öğretmiştir.<sup>462</sup> Hz. Peygamber hutbenin gizli, nikâhın aleni olmasını tavsiye etmiş; nikâhın mescitlerde yapılmasını ve buna tef çalınmasını istemiştir.<sup>463</sup>

Hz. Peygamber evlenenleri gördüğünde onları tebrik etmiş, onlara hayır duada bulunmuştur.<sup>464</sup> O, evlendiklerinde ahvali müsaade ederse velimeyi bırakmamış, Hz. Zeynep (ö. 630) ile evlendiğinde bir koyun kesmiş,<sup>465</sup> Hz. Safiye (ö. 640) ile evlendiğinde ise halka sevik (kavurulmuş un) ve hurma ikram etmiştir.<sup>466</sup> Abdurrahman b. Avf (ö. 652)'ın evlendiğini duyduğunda onu tebrik etmiş ve ona bir koyun ile olsun velime (düğün yemeği) tertip etmesini söylemiştir.<sup>467</sup> Hz. Peygamber: "Düğün velimesiz olmaz," buyurmuştur.<sup>468</sup>

Hz. Muhammed'in vefatından sonra, ashab-ı kiram devrinde hutbe, nikâh, nikâhın ilanı, düğünde def çalmak, evleneceği kızı görmek gibi hususlar asr-ı saadette olduğu gibi devam etmiştir.<sup>469</sup> Hz. Ebûbekir de Rasûl-i Zîşan'ın yaptığı gibi ümmetin evlenmesini teşvik etmiş, sahabe-i kiramın evlenmesini sağlamak için, çoğunlukla o devirde bekâr kalmanın sebebi olan maişet korkusunu, Kur'ân-ı Kerîm'de evlenenlerin geçindirilecekleri ile ilgili, "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfu ile

<sup>460</sup> Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1997, c. II, s. 114.; *Buhâri*, c. 6, s. 130.

<sup>461</sup> *Sünen-i Nesâi*, Nikâh (hno: 2111); *Muvatta*, Nikâh, 1919 (hno: 496/1920); eş-Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, Nikâh 2 (2738/10), c. XII, s. 227.

<sup>462</sup> *Nesâi*, Nikâh (hno: 2118).

<sup>463</sup> *Tirmizi*, Nikâh 6 (hno: 1089).

<sup>464</sup> *Tirmizi*, Nikâh 7 (hno: 1091); *Sünen-i Nesâi*, Nikâh (hno: 2130); eş-Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, Nikâh 17 (hno: 2682/62), c. XII, s. 109.

<sup>465</sup> *İbn Mâce*, Nikâh 24 (hno: 1908).

<sup>466</sup> *Tirmizi*, Nikâh 10 (hno: 1095); *İbn Mâce*, Nikâh 24 (hno: 1909).

<sup>467</sup> *Tirmizi*, Nikâh 10 (hno: 1094); *Sünen-i Nesâi*, Nikâh, (hno: 2109); *Muvatta*, Nikâh, 2005 (hno: 506/2006).

<sup>468</sup> Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, Nikâh 1 (hno: 2748/5), c. XII, s. 245.

<sup>469</sup> İmam Hafız Ebi Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nesayburî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata, II. Baskı, Beyrut/Lübnan 2002, c. II, ss. 200-203; Def ile sesin haram ile helal arasında bir fasıl olduğu da ifade edilmiştir. Nesayburî, *age*, s. 201.

zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir,<sup>470</sup> va'di ile beraber, “Zenginliği (rızkı) nikâhta arayınız,”<sup>471</sup> hadîsini hatırlatmıştır. Hz. Ömer de aynı şekilde, evlenen fakirlerin ihtiyaç sıkıntısı ile kıvranmayacaklarını yukarıdaki âyet-i kerimeyi delil getirerek ifade etmiştir.

Bu devirlerde velime, hutbe, nikâhın ilanı, düğünde def çalmak ve eğlence gibi hususlar hep asr-1 saadette olduğu gibi devam etmiştir. Hz. Ebûbekir'den, bilhassa Hz. Ömer'den, ashabın en büyüklerinden, tabînin büyüklerinden nakledilen sözler ve anlatılan hâdiseler<sup>472</sup> bunu teyit etmektedir.<sup>473</sup>

“Asr-1 saadette ve ashab devrinde herhangi bir me'murun bih'in hükmü, yani farziyeti, vücubu, mendubiyeti vs. hakkında tafsilata ihtiyaç görülüyordu. Emirlerden, sünnetlerden maksadın ne olduğu anlaşılıyordu. Asr-1 saadet geçince fukahâ devirlerinde her emrin medlûlü ve ifade ettiği hükmün derece ve kuvvetleri tetkik olunmaya başlandı. Bu hususta kıyaslar yapılıyor, farziyet ve vücub ile muttasıf olduğu yakinen anlaşılabilir fiiller ile me'murun bih olduğu halde hükmünde şüphe edilen diğer fiiller arasında münâsebetler aranıyor. Hülâsa, içtihad ediliyordu.”<sup>474</sup>

Asr-1 saadet pek kısa ve dar olduğundan ahkâm hakkında tafsilat mümkün olmamış, zaten buna da ihtiyaç bulunmamıştır. Fakat daha evvel de ifade edildiği gibi, konu ile ilgili âyetlerin nazil olması ve hadîslerin varid olması ile aile ahkâmına dâir bazı esaslar teessüs etmiştir. Hz. Peygamber ve ashabı, konu ile ilgili hüküm bulunmadığında ma'rufa göre davranmışlar; aynı zamanda, konu ile ilgili hükümlerden çoğu, o zamanda meydana gelen hâdiselerle ilgili olduğundan tabiatıyla pek sınırlı idi. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Hz. Peygamber döneminde aile hukuku ile ilgili ahkâmlar; 1-Kur'ân, 2-Sünnet ve 3-Ma'ruf, idi.

Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra fetihler ile İslâm memleketi genişledi, nüfus çoğaldı, pek tabii olarak hâdiseler de çoğaldı. Daha da önemlisi, mazbut ahkâmda bu hâdiselerin hepsi için bir merci bulmak çok güç görünüyordu, hattâ merci bulunamıyordu. Bundan dolayı olsa gerek, Halifeler devrinde aile ahkâmına

<sup>470</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Nûr, 24/32.

<sup>471</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, c. IV, s. 300.

<sup>472</sup> Alâeddin Ali el-Müttaki b. Hüsameddin el-Hindî el-Bürhan Fevrî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akval ve'l-ahval*, 5. Baskı, Beyrut 1985, c. XVI, ss. 486-494.

<sup>473</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Nikâh 8 ( hno: 2771/28 ), c. XII, s. 278.

<sup>474</sup> Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S. 29, ss. 53-54.

yukarıda arz edilen esaslara ve örf'e bakarak daha birçok hükümler ilave edilmesine ihtiyaç duyuldu.

Tabiîn devrinde ise, aile hukuku ile ilgili kaynaklar daha da genişledi. Buna göre, Tabiîn devrinde aile ahkâmı ile ilgili kaynaklar şunlardır: 1-Kur'ân-ı Kerîm, 2-Sünnet, 3-Sahabe fiilleri, 4-Örf ve ihtiyaçların göz önünde bulundurulması ile verilen fetvâlar, hükümler ve 5-Halifelerin ve ülü'l-emr'in emirleri.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, fetihlerle genişleyen İslâm memleketinin muhtelif örf'lere tâbi muhtelif muhitlerindeki merkezlerin müçtehitleri, müftüleri, kadıları, ülü'l-emri Kitap ve Sünnet'e, bazen ashab-ı kiramın yoluna istinad ettikleri halde mahallî öfllerin tesiri ile türlü neticelere ulaşmışlardır. Aile ahkâmı hakkında bile türlü ihtilaflar meydana gelmiş, gitgide bu ihtilaflar muhtelif içtimâî muhitlere göre takım takım ayrılıp, her takım bir medrese şeklini almış ve bu medreselerin en büyük âlimi tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Böylece mezhepler teessüs etmiştir. Zaman ilerledikçe mezheplerin içinde muhtelif içtihad zümreleri oluşmuş, Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi-otuz kadar âyeti ile kavli, fiilî ve takrirî sünnet ile genişlemiş olan aile ahkâmı artık sahabe, tabiîn ve fukahâ devirlerinde ihata edilemeyecek kadar genişlemiştir. Muhtelif içtihad zümreleri hep aynı esaslara dayandıkları halde, mahallî öfllerin tesiri ile istiklal kazanmışlardır.<sup>475</sup>

## **5. AİLE HUKUKU**

### **5.1. Nikâh Akdinde Büluğ Meselesi**

Halim Sabit'in hukuk-toplum ilişkisi konusundaki yaklaşımlarına örnek teşkil edebilecek olan malzemeye aile hukuku ile ilgili görüşlerinde de rastlanmaktadır. Bu nedenle teori ve tatbikat arasında mukayese yapmak bakımından onun, aile hukuku ile ilgili yaklaşımlarını ele almak, fakat öncelikle, bulug meselesi ile ilgili düşüncelerini sunmak istiyoruz.

Buluğ meselesi ile ilgili olarak Halim Sabit; Ebû Yusuf, Muhammed ve Şâfiî'nin görüşlerine göre erkek ve kızda bulug çağının on beş yaş olduğunu, on dört yaşında olan İbn Ömer'in, Hz. Peygamber tarafından uhud muharebesine katılması

---

<sup>475</sup> Halim Sabit, "İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc", *Y. M.*, S. 27, ss. 14-15.

yasaklandığı halde, hendek gazvesine katılmasına müsaade edildiğini,<sup>476</sup> imamların da bu hâdiseyi bülûğ meselesi ile alâkalı zannederek sözlerinde buna dayandıklarını; Ebû Hanîfe'nin ise yetimler hakkında nazil olan “Rüştüne erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın. Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur,”<sup>477</sup> âyetine dayanarak delil getirdiğini, verilen örneklerin hep bu türden olduğunu, bu görüşlerin değeri var ise de, bu meselenin içtihadî bir mesele olduğunu, bu hususta sarîh bir nass ve sünnetin olduğunu bilinmediğini ifade etmektedir.

Halim Sabit, İsraililerin şerâatında dahi, erkek ve kızın mu'tad yerlerinde bir-iki tûy bitmiş olmasının bülûğ alâmeti sayıldığını, Hz. Osman'dan başka Ebû Yusuf'un dahi bunu zikrettiğinin rivâyet edildiğini söylemektedir. İsraililere göre, erkeğin on üç, kızın on iki buçuk yaşında evlendirilmesi câizdir. Evlenmek için en münasip yaş ise on sekizdir. Babasının velâyeti altında sağîrenin yahut vâlidesi vs. biraderleri tarafından istenilip, kendisi razı olan yetiminin evlendirilmesi câizdir. Babası tarafından evlendirilen sağîrenin ise hiçbir red hakkı olmayıp, nikâhı ancak boşanma ile bozulabilmektedir. Babanın sağîreyi evlendirmedeki velâyeti ise ancak kızın boşanması yahut kocasının vefatı ile müteaddi olur. Bununla beraber nikâhın feshi vs. gibi uygunsuzluklara meydan vermemek için sağîrelerin evlendirilmelerine sonradan müsaade edilmemesi cihetine gidilir,<sup>478</sup> demektedir.

Halim Sabit, nikâh akdinde elfaz-ı mahsusa ve muhayyerlik ile ilgili hususlarda yapılan ihtilafın, nikâh akdinin ancak elfâz-ı mahsûsa ile ya da nikâhın manası ile aralarında müşareket bulunan herhangi bir terim ile mün'akit olacağı hakkındaki içtihadî kanaatlerden ileri geldiğini; bu hususlarda sarîh bir nass ve sünnetin olmadığını ifade etmektedir.<sup>479</sup>

---

<sup>476</sup> İbn Hişam, İbn Ömer'in yanı sıra Zeyd b. Sabit, Bera b. Âzib, Useyd b. Zuheyr gibi henüz 14 yaşında olan sahabeleri de Uhud savaşına katmamıştır. Fakat ertesi yıl Uhud savaşına katılmalarına izin vermiştir. İmam Ebu'l-Kasım Abdirrahman b. Abdullah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Hiş'ami's-Süheylî-İmam Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam el-Meafirî, *er-Ravdu'l-ünfü fi tefsiri's-siyreti'n-nebeviyyeti li ibni hişam-siyreti'n-nebeviyye*, Neşreden: Muhammed Veli Beydavî, 1. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut/Lübnan 2009, c. III, s. 248.

<sup>477</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, İsra, 17/34.

<sup>478</sup> Halim Sabit, “Bülûğ Meselesi”, *Y. M.*, S. 44, ss. 356-357.

<sup>479</sup> Halim Sabit, “Akitte Elfaz-ı Mahsusa ve Hıyar”, *Y. M.*, S. 44, s. 357.

## 5.2. Akitte Elfaz-ı Mahsusa ve Hıyar (Seçme Hakkı)

Fakîhler nikâh akdinin, “nikâh”, “tezvîc”, yahut herhangi bir dilde bunların mukabili olan terimler ile gerçekleşmiş olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakat hibe, bey’, sadaka gibi aynin temlikine delâlet eden terimler ile akdin gerçekleşmiş olmasında ikiye ayrıldılar:

1-İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe bu gibi terimler ile nikâhın mün’akit olduğu görüşündedirler.

2-Şâfiî ise bunu kabul etmemekte ve nikâhın ancak kendi, yani nikâh ve tezvîc sözleri ile mün’akit olacağı kanaatindedir.

Halim Sabit bu ihtilafta, nikâh akdinin ancak elfaz-ı mahsusa ile ya da nikâhın manası ile aralarında müşareket bulunan herhangi bir terim ile mün’akit olacağı hakkındaki içtihadî kanaatlerden ileri geldiğini; bu hususlarda sarîh bir nass ve sünnetin olmadığını ifade etmektedir.

Hıyar üzerine nikâhın mün’akit olup olmayacağına da fakîhlerin içtihadî nazarı birbine uymamaktadır: 1-Cumhur, bunun câiz olmadığı görüşündedir. Nassî bir istisna olmadığına göre, akitte asıl olan hıyar olmamaktır, yani seçme hakkının olmamasıdır. 2-Ebû Sevr ise, hıyar üzerine nikâhın akit edilebileceğine inanmaktadır.<sup>480</sup>

## 5.3. Ehliyet-i Nikâh Meselesine Bir Nazar

Halim Sabit, İslâm’dan önce erkek ve kız bütün çocukların evlendirilmesinin babalarının ve velilerinin elinde olduğunu, evlilik için belirli bir yaşın olmadığını, bütün bunların İslâmiyet devrine de aynı şekilde dâhil olduğunu; ancak, İslâmiyet’te yetimenin, dulun ve bakirenin nikâhlarında izinlerinin şart kılındığını, fukahânın bütün bunları içtihad ile tafsilatlandırarak genişlettiğini; hattâ bazılarının, sağır ve sağîrenin evlendirilmesinin öteden beri câiz kılınmasını İslâm şerâatının hikmetine uygun bulamadıklarından reddettiklerini, bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’in gizli bir irşadını duyduklarını ifade etmektedir.

Halim Sabit’e göre, İbn Şübrûme ile Ebûbekir el-Esam’ın temsil ettikleri mezheb, sonradan tanzim edilen “Hukuk-u Aile Karanamesi”nde dikkate alınmıştır:

<sup>480</sup> Halim Sabit, “Akitte Elfaz-ı Mahsusa ve Hıyar”, *Y. M.*, S. 44, s. 357.



Nikâha ehliyet için bülüğ şart kılınmıştır. Ancak bülüğda, İmam Ebû Hanîfe'nin, bâliğ oldukları anlaşılmayanların bülüğlarını takdir hususunda kabul ettikleri usûlü tercih edilmiştir. Hakikaten, bülüğün “yaş olarak” takdiri, kaza için daha elverişli olmuştur. İşte İbn Şübrüme, Ebûbekir el-Esam ve Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşleri birleştirilerek “Ehliyet-i nikâhı hâiz olmak için hatıbın (erkeğin) on sekiz ve mahtubenin (kızın) on yedi yaşını itmam etmiş (tamamlamış) olmaları şarttır,”<sup>481</sup> denilmiştir.

Erkeklerin on sekiz, kızların on yedi yaşını tamamlamaları gerektiği esası kabul edildikten sonra, bu yaşlarını tamamlamadıkları halde bülüğ davası ile evlenme arzusunda olan kimselerin halinin nasıl olacağı, daha doğrusu böyle bir problemin nasıl çözüleceği meselesi kalıyor geriye. Böyle kimselerin, uzvî bülüğ ile ehliyetleri sabit olduğunda evlenmelerine müsaade edilir: “On sekiz yaşını itmam etmemiş olan mürahik, baliğ olduğunu beyan ile müracaat ettiğinde hali mütehammil ( evlilik sorumluluğunu üstlenebilecek bir güçte ) ise, hâkim izdivâcına müsaade edebilir.”<sup>482</sup> “Ve eğer, on yedi yaşını tamamlamamış olan mürahika, baliğa olduğunu beyan ile müracaat ederse, hali mütehammil ve velisinin izni de var ise hâkim evlenmesine müsaade edebilir.”<sup>483</sup> Burada dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır ki onlar: 1- Erkeğin evlenmesine müsaade veya izin, babasına veya velisine değil, hâkime verilmektedir. Çünkü erkeğin yaşına göre yasak olan izdivacı, ancak hâkimin edindiği tecrübî yahut tıbbî kanaate göre, hakkındaki yasağın izale edilmesi ile mümkün olmaktadır. Kız hakkında dahi mesele böyledir. Ancak, burada velinin de izni gerekmektedir. Bu esasa göre, bülüğ yaşına gelmemiş olduğu halde, alâmetleri ile bâliğ olduğu anlaşılan kızın izdivâcına hiçbir mani yoktur. Hali, izdivâcına mani bir durumun olmaması durumunda, velisi tarafından gerçekçi bir itiraz görülmediği takdirde hâkim izdivâcına müsaade eder. İşte, “on yedi yaşını itmam etmemiş olan kebîre, bir şahıs ile tezevvüc etmek üzere müracaat ettiğinde, hâkim keyfiyeti velisine tebliğ eder ve veli itiraz etmediği veya itirazı vârid görülmediği takdirde izdivâcına müsaade eder,”<sup>484</sup> den ibaret olan sekizinci madde, bunu bildirmektedir.

<sup>481</sup> *Hukuk-u Aile Kararnamesi*, madde 4.

<sup>482</sup> *Hukuk-u Aile Kararnamesi*, madde 5.

<sup>483</sup> *Hukuk-u Aile Kararnamesi*, madde 6.

<sup>484</sup> *Hukuk-u Aile Kararnamesi*, madde 8.

Nikâh ehliyeti hakkında bu esas kabul edildiğinde sağır ve sağîrenin evlendirilmelerinin mutlaka kabul edilmemesi pek tabii olmaktadır. “On iki yaşını itmam etmemiş olan sağır ile dokuz yaşını itmam etmemiş olan sağîre, hiçbir kimse tarafından tezvîc edilemez”den ibaret olan yedinci madde bu ciheti göstermektedir.

Halim Sabit’e göre, bu maddede geçen “dokuz yaşını itmam etmemiş olan sağîre” sözü ile anlatılmak istenen, kuvvetle muhtemeldir ki dokuz yaşının kızlar hakkında bülüğ yaşının en azı olması ile beraber, bu husustaki yaşın hatırlatılmasından kaynaklanmaktadır. Sağır hakkındaki “on iki yaşını itmam etmemiş” kaydı da ortalama bülüğ yaşının on iki olduğuna dâir söylenen fakîhlerin sözünden alınmış olabilir. Yazar, bu konu ile ilgili şu soruları da sormaktadır. Dokuz ve on ikinin asgari bülüğ yaşı olduğu kabul edilmekle beraber, evlenme yaşının daha yukarılara çekilmesi mümkün olamaz mıydı? Acaba izdivâcın cevâzı ile bülüğ arasında muttarid bir deveran bulunduğunu kabul etmek zorunluluğu var mıydı?<sup>485</sup>

#### 5.4. Ehliyet-i Velâyet

Velâyet, lügatta “yardım etmek” ve “muhabbet” manasınadır. Velâyet ayrıca, “güç” ve “kudret” manasınadır. Vâli, güç, kuvvet, otorite sahibi demektir.

Fikhî ıstılahta ise velâyet, bir kimsenin iznine gerek kalmadan doğrudan tasarruf hakkına sahip olmaktır.<sup>486</sup> İzdivâçta vekâlet hususunda da farklı görüşler mevcuttur:

1-Ebû Hanîfe: Kadının bizzat kendisini evlendirmesi ile velisi olmayanlardan birisine vekâlet vermesini câiz görmüştür.

2-Hz. Ali: Rivâyet edildiğine göre, rızası ile vâlidesi tarafından evlendirilen kızın velileri Hz. Ali’ye gelerek davada bulunmuşlardı. Hz. Ali ise, nikâhın sahih olduğunu söyleyerek bu davayı reddetmiştir. Bu rivâyete itimat edenler de kadının bizzat kendisini tezvîc etmesi ile bu hususta velisi olmayanlardan birine vekâlet vermesini câiz görmüşlerdir. Bu görüş, yukarıdaki görüş ile aynı paraleldedir.

3-Ebû Yusuf: Önce, kadının velisiz tezevvücünü câiz görmediği halde; sonra, denk bir erkek eş olması şartı ile bunu câiz görerek sözünden rücu etmiş, daha sonra bu kayda bile gerek görmeksizin velisiz tezevvüce müsaade etmiştir. Bir rivâyete göre ise,

<sup>485</sup> Halim Sabit, “Nikâh Ehliyeti”, *Y. M.*, S. 44, ss. 357-358.

<sup>486</sup> Zuhayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, c. IX., s. 149.

Ebû Yusuf; velisiz tezevvüc eden kadının, velisi izin verirse ne a'la, izin vermezse hâkimin buna müsaade edeceğini ve bu nikâhın münfesih olmayacağını söylemiştir.<sup>487</sup>

4-Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer: Velisiz nikâhı câiz görmekte<sup>488</sup> ve bu konuda rivayet edilen sünnetlerin (velisiz nikâhın olamayacağı ile ilgili) cariyeler, sağîreler ve mecnuneler hakkında yahut kadınların kendi başlarına nikâha teşebbüs etmeyip bunun, velilerine bırakılmasının müstehab ve daha iyi olduğunu bildirmek için vürud edildiğine inanmaktadırlar.

5-Zahiriler: Dulun velisiz nikâhını câiz gördükleri halde, bâkirede velinin iznini şart koşmuşlardır.

6-Hanefiler: Büluğa ermiş, akıllı ve hür kadınlar üzerindeki velâyetin “velâyet-i istihbâb”<sup>489</sup> olup, sağîre ve mecnunelerin velâyeti gibi “velâyet-i istibdâd” olmadığını söylemişlerdir.<sup>490</sup>

Fakîhler, velâyete ehliyet için mükellefiyetin, yani akıl ve buluğun olduğunda ittifak etmişlerdir. Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin on birinci maddesi de bu ittifak edilen asla dayanmaktadır. Müvellâ aleyha Müslüman olduğunda İslâmiyet'i, yani müslüman olmayı da velâyetin şartlarından saydılar. Erkek olmak da hemen cumhurun tamamının kabul ettiği şartlardandır.

Ebû Hanîfe, vâlidenin sağîr ve sağîreye karşı olan velâyetini kabul etmektedir. O'na göre, velâyet için rüşd gerekli olmadığı gibi, adâlet de gerekli değildir. Buna göre, şer'an âdil sayılmayan fasıkların da velâyeti sahih demektir. Hanefiler, velilere hitaben bekârlar ile kocasız kızlarının nikâhını bildiren âyet ve sünnetlerin umuma şamil âmm terimler olduğunu; aynı zamanda, asr-ı saâdetten zamanlarına kadar bu alanda cereyan eden teâmülün icmâ-ı ümmet olduğunu ileri sürmektedirler. Bunlara göre, ancak miras

---

<sup>487</sup> Konu ile ilgili olarak Halim Sabit'in verdiği kaynakta Serahsî, Tahavîden rivayetle Ebû Yusuf'un önce, bakire kız veya dulun, kendisine denk biri olsun ya da denk biri olmasın, velisi bulunduğu kendi kendisini evlendirmesinin caiz olduğu rivayetini nakletmektedir. Sonra Ebû Yusuf bu sözünden dönmekte ve kadının dengi bulunduğu nikâhın caiz olacağını söylemektedir. Sonra Ebû Yusuf bu sözünden de dönmekte ve kadının dengi olsun ya da dengi olmasın nikâhın caiz olacağını söylemektedir. Serahsî, *Kitabü'l-mebsut li şemsüddin es-serahsî*, Beyrut/Lübnan 2009, c. V., s. 10.

<sup>488</sup> Serahsî, age, c. V., s. 12.

<sup>489</sup> Ebu Hanife'ye, Züfer'e ve Ebu Yusuf'un ilk görüşüne göre ister bekâr ister dul olsun hür, buluğ çağına ermiş ve akıllı kadınlar üzerindeki velayet mendup ve müstehaptır. İmam Alâeddin Ebibekr b. Mes'ud el-Hanefî el-Kâsânî, *el-Bedâiu's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, 3. Baskı, Beyrut/Lübnan 2003, c. III, S. 369.; İmam Kadı Ebu'l-Velid Mumammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd, *Şerh-u bidayeti'l-müçtehid ve nihayeti'l-muktesid*, Tahkik ve Tahric: Abdullah el-Abadî, 1. Baskı, Darüsselam, Kuveyt 1994, c. III, s. 1248.; Serahsî, age, c. V, s. 10.

<sup>490</sup> Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâçta velâyet”, *Y. M.*, S. 50, s. 475. Bu makalede 474. sahifeye ulaşılammıştır.

alan veli olabilir. Kölelik, din değişikliği vb. sebepler ile irsten mahrum olanların veli olamayacağına inanmaktadırlar.

Mâlikîler: Mâlikîler ekseriyet itibariyle velinin rüşî ile muttasıf olmasının gerekmediği kanaatindedirler. Ebû Hanîfe ve Mâlikîler'e göre, rüşî ile ilgili olduğu söylenen hadîs sabit değildir. Bir rivâyete göre, İmam Mâlik rüşî şartını kabul etmiştir.

Şâfiî: İmam Şâfiî, velâyette rüşî'nin şart olduğuna inanıyordu. Mal ile ilgili işlerde şart kılınan rüşî'nin, nikâh gibi mühim bir meselede kabul edilmemesini uygun bulmamış ve rüşî olması lazım gelen velinin, adâlet ile de muttasıf olmasının gerektiğinin pek tabii olduğunu söylemiştir. Ebû Mus'ab ve Eşheb de bu görüştedir.<sup>491</sup>

Halim Sabit'e göre fakîhler, nikâhta velâyetin ehemmiyetini tebliğ eden naslarda velilerin sınıf ve tertipleri hakkında tafsilat bulamadılar. Naslardaki "veli" tabiri müphem olup, kimlere şamil olduğu anlaşılmamaktadır. Yalnız, bazı sünnetlerde "baba" veli olarak gösterildiği gibi, "Velisi olmayanın velisi sultandır,"<sup>492</sup> denilmektedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamza'nın kızını tezvîc etmiş, yani evlendirmiş; Ümmü Seleme ise küçük oğlu Amr tarafından Hz. Muhammed'e tezvîc edilmiştir. Burada, evlendirilen kimsenin, Rasûlüllah'ın amcasının kızı olması hasebi ile Hz. Peygamber'in velâyet-i hassa sahibi olması muhtemel olduğu gibi, velâyet-i ammesi de mevcuttur. O, bu meselede velâyet-i hassasını kullanmış olduğundan, amcazadenin velâyeti mansus olmuş, demektir. Ümmü Seleme meselesinde ise küçük Amr'ın, vâlikesini velâyet yahut vekâlet ile tezvîc etme ihtimali vardır ki velâyet tariki ile olduğundan, oğlun vâlikesine karşı velâyet tezvîci takrirî sünnet ile sabit olmaktadır. Bu anlatılan iki hâdise bize, amcazadenin ve küçük oğlun veli olabileceğini göstermektedir. Ayrıca, amcalar ve dayılar ile vâlideler de veli olabilmektedir.<sup>493</sup>

Halim Sabit, fukahâ devrinde ve şimdi müphem gibi görünen birçok tabirin, hattâ birçok âyet ve hadîsin, lisanın künhüne ve örflere, kelimelerin şümül-i dâirelerine vâkıf olanlar için sarîh olduğunu; ashabın, âyette ve sünnette anlayamadıkları bir şeye tesadüf ettikleri zaman Hz. Muhammed'e müracaat ederek, ona meselenin izahını

<sup>491</sup> İbn Rüşd, *Şerh-u bidayeti'l-müçtehid*, c. III, s. 1255.

<sup>492</sup> *İbn Mâce*, Nikâh, ( hno: 2083 ); *Tirmizi*, Nikâh 14 ( hno: 1102 ).

<sup>493</sup> Burhan Pûrlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecihüddin, Şeyh Celaleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hâmid, *Fetevâ-yı hindiye*, Tercüme: Mustafa Efe, Yayına Haz.: İsmail Karakaya, Akçağ Yay., Ankara Tarihsiz, c. II, s.305.

açıklamasını istediklerini, o açıklamaların birçoğunun rivâyet yolu ile günümüze kadar geldiğini; buna göre, ibhamların, icmallerin hemen birçoğunun, sonradan teâmüllerin, âdetlerin, belki de örflerin değişmeleri; nüzul ve vürudlarını icap ettiren sebep ve hâdiselerin unutulmasının, bazen kelimedeki kullanımların değişmesi vs. sebepler dolayısıyla bazı nasslarda ibhamların, icmallerin husule gelerek birçok ihtilafın merkezini teşkil ettiğini ifade etmektedir.<sup>494</sup>

Yukarıdaki açıklamalar gayet açık olsa da yazarın fikirlerinin özünü yansıtması, özellikle örfe vurgu yapması ve bahsedilen meselelerin günümüzde de bir problem alanı olarak devam etmesi; ama sadece bir sahanın problemi olarak görülmemesi ve belki “ortak” bir problem alanı olarak algılanması; yani, bu meselelerin Tefsir, Tadîs, İslâm Hukuku vb. alanların ve bu sahalarda mütehasıs olan üstatlarımızın hepsinin ortak bir problemi olduğunu hatırlatma mahiyetinde meselenin hûlasasını tekrar arz edecek olur isek; fukahâ devrinde ve günümüzde birçok tabirin, hattâ birçok âyet ve hadîsin müphem veya mücmel gibi görünmesinin ya da sarîh olmamasının asıl sebebi, lisanın kühüne, örflere, kelimelerin şümül-i dâirelerine vakıf olmamak, âyetleri nüzul sebeplerini, hadîslerin vürud sebeplerini unutmak ya da bilmemektir.

Halim Sabit, fakîhlerin nikâhta velâyet meselesi hakkındaki nasslarda yer alan “veli” kelimesinin şümülünü sarîh olarak anlayamadıklarını; bununla beraber bunun, akrabaların dışında kalamayacağını duyduklarını ifade etmekte ve “asabe”<sup>495</sup> ye vurgu yapmaktadır. Yazar, sözlerine devam ederek, Hz. Ali’den rivâyet edilen “Nikâh, asabeden olan veliye aittir,”<sup>496</sup> kaidesinin meseleyi hayli izah ettiğini; Hanefîlerin, bu kaidenin merfu ya da mevkuf hadîs olduğuna inandıklarını ve buna binaen, velâyette asabe olanların tercihen diğerlerine takdim edileceğinde ittifak ettiklerini; bunun, asabelere ittifak ile şartı takdim etmek demek olduğunu; fakat İmam Muhammed’in, yalnız şartı takdim değil, belki velâyetin sübut şartlarından olduğunu söylediğini;

<sup>494</sup> Halim Sabit, “Ehliyet-i Velâyet”, *Y. M.*, S. 52, ss. 513-514.

<sup>495</sup> Asabe: “Ölene nispetinde araya kadın girmeyen ölenin erkek akrabasıdır. Meselâ, erkeğin asabesi babası, oğulları ve babası vasıtası ile olan akrabası ( meselâ, kardeşi ve amcası )’dır. Asabe isminin verilmesinin sebebî, bunların insanın çevresinde en yakın halkalar olup onu müdafa etmeleridir.” Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 385.

<sup>496</sup> Şevkânî, *Fethu ’l-kadir*, c. III, s. 277.

Hasan'ın rivâyetine göre ise, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>497</sup>

Asabenin velâyeti konusunda İmam Ebû Yusuf'un görüşü ise mütereddittir. İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'un İmam Ebû Hanîfe'den rivâyetlerine göre usube, velâyetin şartlarından değildir. Ebû Yusuf'un rivâyetine göre ise, Ebû Hanîfe velâyette asabeliği şart olarak kabul etmediğinden, asabeler bulunmadığı zaman istihşanen zevi'l-ehram<sup>498</sup>ın velâyetini câiz görüyordu. Velâyette asabeliği şart koşanlar, yukarıda geçen "Nikâh, asabeden olan veliye aittir"<sup>499</sup> sözü ile kıyasa başvuruyorlardı. Ebû Hanîfe'nin taraftarlarına göre, Hz. Ali'den rivâyet edilen bu kâide, asabe ve zevi'l-erham zümreleri bulunduğu zaman, ancak asabenin tercihine hizmet etmektedir. Ashabın fakîhlerinden olan Abdullah b. Mes'ûd'un, asabe olmayan vâlidenin veliliğini kabul etmesi, bunun câiz olduğuna delâlet etmektedir. Zaten, velâyette aranılan cihet şefkattir. Bu, asabe olsun olmasın herkeste mevcuttur. Hele annenin şefkatinin, babanın ya da herhangi bir asabenin şefkatinden daha az olduğu söylenemez. Burada kıyasa ehemmiyet verilmeyebilir. İmam Muhammed'e göre, velâyette asıl aranılacak cihet, asabeliktir. Çünkü ancak asabe olanlar kızın, kızın mensup olduğu kabilenin dengini takdir edebilir. Kabile ve aşiret dâhilinde görüş ve tedbir asabelere aittir. Zevi'l-ehram ve validenin velâyeti câiz olamaz.<sup>500</sup> Hukuk-u Aile Kararnamesi'nin onuncu maddesi, İmam Muhammed'in bu içtihadına dayanmaktadır. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de velâyette asabeliği kabul ederek, asabelerin en yakın olanının veli olduğunu söylemişlerdir.

Velâyette asabeliği şart olarak kabul edenler, zevi'l-ehram ve mevle'l-müvâlât<sup>501</sup> ın velâyetini kabul etmiyorlardı. Asabelik, ittifak ile esbabı takdimden olup, velâyet bu sınıflarda öncelikle asabelere aittir. Ebû Hanîfe'nin mezhebinde ise asabelerden sonra vâlide, ana-baba bir kardeş, baba bir kardeş, ana bir kardeş, sonra

<sup>497</sup> Halim Sabit, "Ehliyet-i Velâyet", *Y. M.*, S. 52, s. 514; İmam Alaeddin Ebibekr b. Mes'ud el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 3. Baskı, Beyrut/Lübnan 2003, c. III, s. 356.; el-Kâsânî, age, c. III, s. 376.

<sup>498</sup> Zevi'l-Ehram: "Ölenin farz sahibi ve asabe olmayan akrabalarıdır. Bunlar ya hala, teyze ve erkek kardeşin kızı gibi kadınlardan olur veya ölen kişi ile aralarında bir kadın bulunan erkeklerden olur. Meselâ; annenin babası, dayı, kızkardeşin ve kızın çocukları zevi'l ehramdır." Zuhayli, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, c. X. s. 349.

<sup>499</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. III, s. 277.

<sup>500</sup> Halim Sabit, "agm", *Y. M.*, S. 52, s. 514.

<sup>501</sup> Mevle'l-Müvâlât: "Nesebî meçhul bir şahsın bir başkası ile "cinâyet işlediği takdirde diyetini yükleneyeğine," ( buna karşılık da ) "öldüğü zaman mirasını alabileceğine" dâir akit yapmasıdır. Bu akdi kabul edene Mevle el-muvalat (dostluk ve yardımlaşma efendisi) denilir." Zuhayli, *age*, c. X, s. 349.

zevi'l-ehram, sonra da mevle'l-müvâlât veli olmaktadır. Bunların hepsinde; yani velâyetin yalnız asabenin hakkı olduğunu kabul edenler için de, muhalifleri için de “el-akrab fe'l-akrab” kâidesine riayet etmek icab ediyordu. Yalnız, bu sınıflara mensup olan bazı şahısların birbirlerine nazaran yakınlık derecelerinde ihtilaf edilmiştir. Meselâ, sağîreye nazaran velilerin en yakını babadır. Baba bulunmazsa, Ebû Hanîfe'ye göre, büyük baba, yani dede onun yerine geçer. Ebû Yusuf ile Muhammed, öz erkek kardeş ile dedenin velâyete ehil olma açısından eşit olduklarını düşünmektedirler. Bu büyük babalardan sonra velâyet sırası ana ve baba bir erkek kardeşlere, baba bir erkek kardeşlere, ana ve baba bir erkek kardeşlerin oğullarına, baba bir erkek kardeşlerin oğullarına, baba ve anne bir amcalara, baba bir amcalara, sonra aynı tertip üzere amcaların oğullarına ait olduğu kabul edilir.

Velâyette asabeliği şart koşmayıp, mirasa hak kazanabilecek kadar akrabalığın bulunmasını yeterli sayan Ebû Hanîfe'ye göre, veliler beş sınıfa ayrılır: 1-Asabeler. Mevle'l-itâka asabelere dâhildir, 2-Zevi'l-ehram, 3- Mevle'l-Müvâlât 4-Sultan.

İmam Mâlik'e göre ise velilerin sırası şöyledir:1-Oğullar ve hafidler ( torunlar ), 2-Babalar, 3-Ana ve baba bir erkek kardeşler, 4-Baba bir erkek kardeşler, 5-Aynı tertip üzere bunların oğulları, 6-Büyük babalar, 7-Tertipleri üzere amcalar ve oğulları, 8-Mevla, 9-Sultan. İmam Şâfiî, oğulların velâyetini kabul etmezdi.<sup>502</sup>

Fakîhler kendi mezheplerine göre, yaş yahut sebep olarak velâyet erbabının bulunmadığı yahut bunların kızı evlendirmekten haksız olarak vazgeçtikleri zaman bu hakkın sultana, yani velâyet-i amme ashabına intikal edeceği kanaatinde idi.

Vasinin velâyeti hakkında da ihtilaf edilmiştir: Hanefiler buna cevaz vermiyorlardı. İbn Ebî Leyla, vasinin baba yerine geçtiğini kabul ettiğinden bunu câiz görüyordu. İmam Mâlik ve ashabından İbnü'l-Kasım, vasinin velâyetini câiz gördüklerinden, babanın tayin edip bıraktığı vasinin, diğer bütün velilerden önce geldiğini söylemektedirler.<sup>503</sup>

---

<sup>502</sup> İbn Rüşd, *Şerh-u bidayeti'l-müçtehid ve nihayeti'l-muktesid*, c. III, ss. 1257-1258.

<sup>503</sup> Halim Sabit, “Ehliyet-i Velâyet”, *Y. M.*, S. 53, s. 5.

### 5.5. Kefaet (Evlilikte Denklik)

Halim Sabit'e göre, cahiliye devrinde hâtıb ve mahtube arasında, hele mahtubenin velileri tarafından hâtıpta aranılan kefaet, İslâmiyet'in reddetmediği bir husus olduğu gibi, bunu destekleme cihetine de gidilir gibi olmuştur.

Hz. Peygamber "Küfûvlerle evleniniz, küfûvleri evlendiriniz,"<sup>504</sup> "Dünya ehlinin itibar ettiği fazilet, maldan ibarettir,"<sup>505</sup> "Evlenirken kadının dört hasleti gözetilir: 1-Malı, 2-Soyu, 3-Yüz güzelliği, 4-Dini; Fakat dini bütün olanı tercih et"<sup>506</sup> buyurmuştur. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadîste ise "soy" hasleti bulunmaksızın Câbir'den naklen: "Hâik (bez dokuyan) ve hacamatçı (kan alan kimse) müstesna olmak üzere Arap Arabın, mevali mevalinin dengidir,"<sup>507</sup> Arabın bazıları diğerine: kabile kabileye, erkek erkeğe, mevalinin de bazıları diğerine: kabile kabileye, erkek erkeğe denktir. Yalnız, hâik ile hacamatçı bundan müstesnadır,"<sup>508</sup> buyurulmuştur.

Halim Sabit'e göre, kölelerini azad eden ve azadlılarının velasına sahip olan kimseler, demek olan mevle'l-itâka İslâm'dan önce mevcut olup, Hz. Muhammed tarafından takrir, yani ibka edilmiş âdete göre, kölesini azad eden, onun velasına sahip olur. Böylece, onun asabeleri arasına dâhil olmaktadır. Mevle'l-itâka, mirasa müstehak olduğu gibi, nikâhta da veli olur. Yine, iki kişinin aralarında anlaşarak birbirlerini veli edinme ile husule gelen sun'î bir yakınlık, demek olan mevle'l-müvâlât ise İmam Ebû Hanîfe'ye göre, aralarında irs cereyan ettiği gibi, nikâhta da birbirlerine veli olurlar.

Bir hadîs-i şerifte: "Size, din ve ahlâkını beğendiğiniz kimse müracaat edip kız istediği zaman, istediği kimseyi is'af ederek, yani kabul edip yerine getirerek evlendirmelisiniz. Yoksa yeryüzünde fitneye, geniş bir fesada meydan verilmiş olur,"<sup>509</sup> buyurulmuştur. Halim Sabit, din ve ahlâkı beğenilen hâtıbların reddedilmemesi hususundaki hadîslerin mükerrer olarak te'kitlerle vürud ettiğini ifade

<sup>504</sup> *İbn Mâce*, c. I, s. 310.

<sup>505</sup> *Nesâi*, c. II, s. 71.

<sup>506</sup> *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Nikâh, (hno: 2047); *Tirmizi*, Nikâh 4 (hno: 1086).

<sup>507</sup> *Nesâi*, c. II, s. 71; *Müslim*, c. IV, s. 175.

<sup>508</sup> *Neylü'l-evtâr*, Nikâh 16, c. 12, s. 100; *Sübülü's-selâm*, Nikâh 2 (hno: 939/1), c. VI, s. 71.

<sup>509</sup> *Tirmizi*, Nikâh 3 ( hno: 1085 ); *İbn Mâce*, Nikâh 46 (hno: 1967); *Neylü'l-Evtâr*, Nikâh 16 (hno: 2688/57), c. XII, s. 98.



etmektedir. Hz. Peygamber'in, cemaatçi olan Ebû Hind (ö. 635)'i, kız alıp vermek hususunda Beni Beyaza'ya tavsiye buyurdıkları rivayet edilmektedir.<sup>510</sup>

Halim Sabit, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde izdivâçlarda kefâete önem verilmesini son derece gerekli görerek, bu hususta şiddet gösterdiğini ve O'nun: "Soy sahibi kadınların, ancak küfüvleri ile izdivâçlarına müsaade eyler ve böyle olmayan izdivâçları katiyen men ederim",<sup>511</sup> dediğini ifade etmektedir. Bu örneklerden hareketle Halim Sabit; İslâmiyet'in, evlilikte denklik meselesini açıktan açığa red edemediğini, bu âdetin henüz yaşadığını; ancak, İslâmiyet'in esas talimatının, müslümanlar arasında sınıf ve tabakalar bulunup, mü'minler arasındaki denkliği, müsavâtı ihlal edecek farkların bulunmasını kabul etmemek olduğunu; İslâmiyet'e göre, Müslümanların hepsinin birbirine müsavi ve birbirinin kardeşi olduğunu söylemekte ve şu âyeti sunmaktadır. "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, ona karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah, hakkı ile bilen, hakkı ile haberdar olandır."<sup>512</sup>

Cenab-ı Hakk Kur'an-ı Kerim'de: "Cahiliye Arapları, evlatlıklarını öz çocukları gibi kabul ederler ve onları asıl babasının adıyla değil, evlat edinenin adıyla anarlardı. Üvey oğul, babalığının mirasından öz çocuğu gibi pay alırdı"<sup>513</sup> buyurmaktadır. İslâm geldikten sonra, oğulluğa kabul edilmiş mü'min mevalinin bile cahiliye âdeti üzere değerlendirilmesi, işin hakikatine uygun olmadığından müteakip âyette: "Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir."<sup>514</sup> buyurularak, eğer baba biliniyor ise oğulluğun ona nispet edilmesi, bilinmiyor ise babalık ile oğulluğun

<sup>510</sup> *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Nikâh ( hno: 2102 ); Zühayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, c. IX, s. 184.

<sup>511</sup> Şevkâni, *Neylî'l-evtâr*, Nikâh 16 (hno: 2676/56), c.XII, s. 98.

<sup>512</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, Hucurat, 49/13.

<sup>513</sup> *DİB Kur'an-ı Kerîm Meali*, Ahzâb 33/4; Fahrüddin er-Razi, bu âyette, kişinin eşine "sen bana annemin sırtı gibisin" demesi ile nasıl o hanım, anne olmaya dönüşmüyorsa, yine bir kimsenin evlatlığına "sen benim oğlumsun" şeklinde bir söz söylemesi ile de onun öz oğlu olmasını gerektirmeyeceğini; dolayısıyla evlatlığı Hz. Zeyd'in hanımı Hz. Zeyneb'in, öz oğlunun eşi haline dönüşmeyeceğini, bu hususta Hz. Peygamber'in hiç kimseden çekinmesine gerek olmadığını anlatıldığını ifade etmektedir. Fahrüddin er-Razi, *Tefsîr-u kebîr mefâtihu'l-ğayb*, Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfüllah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ulus/Ankara 1994, c. 18, s. 231.

<sup>514</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, Ahzâb, 33/5.

din kardeşi ve mevla olarak kabulleri emredilmiştir. Yine, Kur’ân-ı Kerîm’de: “Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse, kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin”<sup>515</sup> âyeti ile mü’minlerin birbirlerinin kardeşi oldukları ve “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar...”<sup>516</sup> âyeti ile de mü’minlerin birbirlerinin velileri oldukları bildirilmektedir. Hz. Peygamber: “Arabın aceme, yani Arap olmayana, acemin Araba, beyazın siyaha, siyahın beyaza karşı bir fazileti yoktur. Fazilet ancak takva iledir. İnsanlar Âdem’denir, Âdem ise topraktanır.” Diğer bir hadîs-i sahihada: “...Nerede ve kimler olursa olsun, müttakiler ancak benim velilerimdir”<sup>517</sup> buyurmuştur.

Halim Sabit’e göre, İslâmiyet’in insanları tasnif hususundaki esasları başlangıçta ikiye ayrılır: 1-Mü’minler, 2-Mü’min olmayanlar.

Mü’minler hukukî yönden ve sınıf açısından birbirlerine müsavidirler. İman edenlere nazaran, iman olmaksızın sahip olunan şeref ve fazilet ile hasebin zerre kadar ehemmiyeti yoktur. Dolayısıyla, mü’minlerin hepsi istisnasız birbirine müsavi ve denktir. Neseb ve hasebin ehemmiyeti olmadığı gibi, zenginlik ve fakirliğin, herhangi bir san’atın kefâet nokta-i nazarından bir tesiri yoktur. Bir fakirin, hattâ bir fakir kölenin bir hür zengin kadın ile herhangi bir millete ve kavme mensup bir müslümanın yine böyle bir kadın ile; meselâ Arap, hattâ Kureyş ve Hâşimî, Türk vs. kadın ile izdivâcî sahih olur.<sup>518</sup>

İslâmiyet’in ilk yayılmaya başladığı zamanlarda evliliklerde haseb ve neseb yönünden denklik son derece önemsenirdi. Kızın bu yönlerden kendisine denk olmayan bir kimse ile evlendirilmesi cahiliye Arabının asla kabul edemeyeceği bir husus idi. Bütün mü’minlerin müsavi olduğunu kabul eden İslâmiyet, -Halim Sabit’in ifadesi ile- bu “an’anevî kanaat”i değiştirmeye çalışmıştır. Bu, pek tabiidir.

Hicretten önce, âdet ve teâmüle göre terk olunup unutulmuş olarak telakki edilen böyle bir fikrin, yani bütün mü’minlerin müsavi olduğu fikrinin henüz tatbikine imkân yoktu ve buna ihtiyaç da yok idi. Sırf fikrî bir mücâhede şeklinde bir yol takip

<sup>515</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Hucurat, 49/10.

<sup>516</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/71.

<sup>517</sup> İmam Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebibekir İbn Kayyim el-Cevziyyet’i ed-Dımeşkî, *Zadü’l-mead fî hedy-i hayri’l-ibad*, Tahkik: Mustafa Abdü’l-Kadir Ata, 3. Baskı, Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, Lübnan 2006, c. II, s. 447.

<sup>518</sup> Halim Sabit, “Ehliyet-i Velâyet”, *Y. M.*, S. 53, s. 6.

edildi. Hicretten sonra, mü'minlerin müsavi olduğu fikrinin tatbikine imkân hâsıl oldu. Bilal Habeşi, Zeyd, Sâlim(ö. 633), Üsâme (ö. 673) vs. evvelden yüzlerine bakamayacakları asil kadınlarla evlendiler. Müellifimiz, bu evlilik hâdiselerinin, eski an'aneyle yapılan isyanların en kuvvetlileri sayılabileceğini ifade etmektedir.

Hicretten sonra, Hz. Peygamber her vesile ile evlilikte aranılıp en ziyade tercih sebebi sayılabilecek faziletin din ve takva olduğunu telkin etmiştir. Bu prensip, ashab-ı kiram tarafından uygulanmaya devam edilmiştir. İzdivâçta denkliğin aranması doğrudan reddedilmemiştir. Bazı sünnetlerde kefaetin usulleri beyan edilmiştir. Sünnet âlimlerinden bazıları, denkliğin gerekli olduğunu bildiren hadîslerin hepsini kabul etmemiş, bazıları ise zayıf bulmuştur. Fakat asr-ı saadeti müteakip zamanlarda izdivâçta kefaet meselesi yeniden canlanmış. Daha evvel de ifade edildiği gibi, Hz. Ömer halife iken kefaete riayet edilmeyen izdivâçları yasaklamıştır. Demek oluyor ki asrı saâdet geçince, daha sahabe devri bitmeden Müslümanların birbirine müsavi olduğu ile ilgili hüküm sönmeye başlamış; asalet iddiasında bulunan Araplar, bilhassa ileri gelenler, bu hükme tahammül edemez olmuşlardır. İslâmiyet'i iyice hazmetmiş olan Selman-ı Farisî(ö. 655), bütün müslümanların müsavi olduğu hükmünden hareketle Hz. Ömer'in kızını istemekte hiçbir tereddüt göstermemişse de artık o uygulamanın geçmiş olduğunu anlamakta gecikmemiştir.<sup>519</sup> Oysa Hz. Ömer, izdivâçta kefaeti savunmanın cahilî bir âdet olduğunu ve buna ehemmiyet vermediğini ifade ederdi. Yazar, Hz. Ömer'in kefaete ehemmiyet verilmesini ilan etmesinin teamülün tazyiki ile olduğunu ifade etmektedir.

Halim Sabit'e göre Nassa, ashab arasındaki amel ve misallere ve muhitlerindeki içtimâî amillere göre içtihad eden fakihlerin görüşleri kefaet meselesinde birleşemedi. Kefaet meselesini kabul edenler de bunun vasıflarını tayin etmede birleşememişlerdir. İmam Kerhi (ö. 952), izdivâçta kefaetin muteber olamayacağı görüşündedir. İmam Mâlik'e ve Zâhirî mezhebine göre, kefaete ancak dinde itibar edilmesi icap eder. Fakihlerin büyük çoğunluğu-İmam Mâlik gibi-kefaette dini en birinci vasıf olarak kabul ettiler. Bunlara göre velileri, hattâ babası tarafından evlendirilen bâkire kız, dinen dikkatsiz yahut talak ile çok oynayan fasık kocasından

---

<sup>519</sup> Serahsî, *Mebcut*, c. V., s. 23.

hâkimin boşama kararı ile ayrılmak hakkına sahip idi. Bunların, içki içmeye devam edenler hakkında da içtihatları bu merkezde idi.<sup>520</sup>

Halim Sabit'e göre Hanefîler, mevalinin kendi arasında istisnasız denkliğin bulunduğunu kabul etmekle beraber, bunlardan hiçbirinin Arap evlatları ile denk olacaklarını söylememişlerdir. Çünkü mevali arasında “nesebî teşkilât” unutulmuş olduğundan, nesep ile övünme âdeti artık kalkmış, bunun yerine “din asabiyeti” geçmiş ve buna ehemmiyet verilir olmuştur. Halim Sabit, hasep (toplum içerisinde edinilen itibar ve şeref) te kefaet konusunda İmam Ebû Hanîfe'nin sarîh bir fikrine rastlanılmadığını ifade etmektedir. Yalnız İmam Serahsi'nin, hasebin insan için gerekli bir keyfiyet olmadığına bakarak, Ebû Hanîfe'nin fikrinin hasepte kefaetin gerekli olmadığı yönünde olabileceğini tahmin ettiğini ifade etmektedir.<sup>521</sup>

Halim Sabit'in kefaet ile ilgili yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi o; esas itibariyle mü'minlerin hukukî yönden ve sınıf açısından birbirine denk olduğunu, ancak İslâmiyet'in evlilikte denklik meselesini (hasep, nesep vs.) açıktan açığa red edemediğini, mü'minlerin birbirine denk olması anlayışının Hz. Peygamber hayatta iken uygulandığını, ashab-ı kiram tarafından izdivaçta denkliğin aranmasının doğrudan reddedilmediğini, asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça da “denklik” meselesinin yeniden canlandığını ifade etmektedir. Yazar, bazı sünnetlerde kefaetin usullerinin beyan edildiğini, sünnet âlimlerinden bazılarının, denkliğin gerekli olduğunu bildiren hadîslerin hepsini kabul etmediğini, bazılarının ise zayıf bulduğunu söylemektedir.

Müellifimizin denklik ile ilgili sözlerine burada son verirken, konu ile ilgili Mehmet Said Hatipoğlu'nun kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan makalesinden söz etmek istiyoruz. Hatipoğlu, bütün mü'minlerin kardeş ve üstünlüğün ancak takva ile olduğunu bildiren âyet ve hadîsleri zikrettikten sonra, Hz. Peygamber devrinde bu nevi bir denklik anlayışının uygulandığını ifade etmekte ve konu ile ilgili örnekler

---

<sup>520</sup> Halim Sabit, “Ehliyet-i Velâyet”, *Y. M.*, S. 53, ss. 6-7; İmam Kadı Ebu'l-Velid Mumammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid, *Şerh-u bidayeti'l-müçtehid ve nihayeti'l-muktesid*, Tahkik ve Tahric: Abdullah el-Abadî, 1. Baskı, Darüsselam, Kuveyt 1994, c. III, ss. 1262-1263.

<sup>521</sup> Halim Sabit, “agm”, *Y. M.*, S. 53, s. 7.; Serahsi'ye göre hasepte kefaet konusunda Ebû Hanîfe'den hiçbir rivayet nakledilmemiştir. O'na göre doğru olan böyle bir denklige itibar edilmeyeceğidir. Çünkü bu devamlı değildir, terki de mümkündür. Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebсут*, Editör: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yay., İstanbul 2008, c. 5, s. 40.

vermektedir.<sup>522</sup> Ancak ilgili âyetler, hadîsler ve bunların asrı saadette uygulanması ile ilgili örnekler yukarıda zikredildiğinden dolayı bunları tekrarlamak istemiyoruz.

Hatipoğlu'na göre, risalet devrinden uzaklaştıkça cahiliye devrinin bazı kıymet hükümleri yeşermeye başlamış, günümüzde bile görülebilen Arap ırkçılığının öncülüğünü Emeviler yapmışlar ve kendi ırklarını öteki ırklara üstün tutan davranışlar sergilemişlerdir. Hatipoğlu, Arap-Mevali konusunda farklı, fakat birbirine benzer görüşler ortaya koyan bazı âlimlerin görüşlerine değindikten sonra evlilikte denklik konusunda Serahsi (ö. 1090)'nin bir çelişmesine dikkat çekmektedir. Buna göre Serahsi, yukarıda da ifade edildiği gibi, denklik ile ilgili bazı âyet ve hadîsleri sunduktan sonra savaşta bile “nesepte denklik” şartına riayet edildiğini, Rasûlullah'ın bile buna “evet” dediğini ifade etmektedir. Bedir savaşında üç Kureyşli teke tek çarpışmak için çıkıp kendilerini öldürebilecek adam istemişler. Hz. Peygamber, ensardan üç kişiyi göndermiş, fakat Kureyşli müşrik savaşçılar, bunları kendilerine denk saymamışlar, Kureyşli adam istemişlerdir. Hz. Peygamber de bunu kabul etmiş ve üç Kureyşli Müslüman göndermiştir. Serahsi bu olaya dayanarak, savaşta müşriklerin denklik talebi red edilmediğine göre, nikâhta haydi haydi red edilmeyeceğini; âyette, üstünlüğün takvâ ile ölçülmesinin ahirette olacağını söylemiştir.<sup>523</sup>

Hatipoğlu, meşhur Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî'nin ifadelerini örnek getirerek asıl söylemek istediğini söylemektedir. Buna göre İbnü'l-Cevzî: “Nikâhta temel ve kemal, Hz. Peygamber'in hükmüne göre, dine itibar etmektir. Bir Müslüman hanım, kâfirle evlendirilemez, iffetli bir hanım da fâcire verilemez. Kur'an ve Sünnet, kefaette bunun dışında bir şeye kıymet vermemiştir. Müslüman bir hanımın kötü, zanî bir adamla evlenmesini haram kılmış, evlilikte neseb, sanat, zenginlik, hürriyet şartı koşmamıştır. Köle oğlu kölenin, nesebi yüksek hanımla evlenmesine cevaz vermiştir, yeter ki bu köle Müslüman olsun. Kureyşli olmayan erkeklere Kureyşli hanımları nikâhlamayı, Haşimîlerden olmayanların, bu sınıf hanımlarla evliliklerini, fakirlerin zengin hanımlar almasını caiz görmüştür.”<sup>524</sup>

Öte yandan, kefaetin nesebî değeri üzerinde Ahmed b. Hanbel'in müspet ve menfî görüşleri bir arada zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel'e: “Arap hanımla evlenmiş bir Mevla, karısından boşatılır mı?” sorusuna İmam: Babası daha dün Müslüman olmuş

<sup>522</sup> Mehmet Said Hatipoğlu, “Fakîhlerimizin Irk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkit Denemesi)”, ss. 5-9.

<sup>523</sup> Hatipoğlu, “agm”, ss. 7-12.

<sup>524</sup> Hatipoğlu, “agm”, s. 14.

birisi geliyor, bir Haşimî hanımı alıyor, ben ona dengim diye”, cevabını vermiştir. Hatipoğlu’na göre, “İbnü’l-Kayyim’e gelinceye kadar geçen beş yüz senelik zaman zarfında Hanbelî dünyasında kim bilir kaç mubarek yuva Arap-Mevali safsatasına kurban gitmiştir”, diyerek sitemde bulunarak eleştirmektedir.

Kısacası Hatipoğlu, evlilikte denklik ile ilgili olarak ağızlarda dolaşan bir takım rivayetleri Kitap ve Sünnet’in ışığında değerlendirmeden nakleden âlimlerimizin bizzat Müslümanlar arasında sebep oldukları tahribatın, sanıldığından daha fazla olduğunu ifade etmektedir.<sup>525</sup>

Görülüyor ki asr-ı saadetten sonra evlilikte denklik ile ilgili meselede, konu ile ilgili âyet ve hadîslerin varlığına rağmen farklı görüşler ileri sürülmüş, yukarıda Serahsi’nin açıklamasında da görüldüğü gibi savaş vb. durumlar ile kıyaslamalar da konunun farklı değerlendirilmesine neden olabilmektedir.

### 5.6. Nikâhta Saadet

Yazara göre İslâm’dan önce, Kureyş’e mensup olanların nikâhları, Kusay tarafından Mekke’de tesis edilen Daru’n Nedve’de kıyılıyordu. Ayrıca burada, toplantı teşkili, gazve ve sefer hususları gibi önemli görülen bir işin başlangıcında kabilenin ileri gelenleri tarafından mutad olan merasim gerçekleştirilirdi. Nikâh meselesi de mühim bir iş olarak telakki edildiğinden, kabilenin ileri gelenleri tarafından bir meclis kurulup karar verilir ve mutad olan merasim yapılırdı. Sâir kabilelerde de nikâhın bir mecliste şahitler huzurunda yapılması “ma’ruf” idi.

İslâm gelince bu âdet, usûl olarak yerleşmiştir. Hz. Peygamber, nikâhın iki şahit huzurunda kıyılması gerektiğini, böyle olmayan nikâhların sıhate iktiran edemeyeceğini ilan etmiştir. Halim Sabit’e göre, bu konuda vürud eden sünnetler ikiye ayrılır: 1-Nikâh ancak veli ile iki şahidin huzurunda olur, 2-Nikâh ancak veli ile iki âdil şahidin huzurunda olur.<sup>526</sup>

Halim Sabit, Cumhuriyet sonrası dönemde İslâm Türk Ansiklopedisi’nin “Aile” maddesinde de benzer şeyleri tekrarlamıştır. Müellifimiz bu yazısında, ailenin en mühim rüknünün karı-koca olduğunu, karı-koca olmanın, cemiyetin örf ve kâidelerinin

<sup>525</sup> Hatipoğlu, “Fakîhlerimizin İrk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkit Denemesi)”, ss. 13-14.

<sup>526</sup> Şevkânî, *Neylû l-evtâr*, Nikâh 15 (hno: 2672/52), c. XII, s. 92.

tafin ettiği sıkı usûl dâiresinde kurulduğunu ki buna “evlenme” denildiğini ifade etmektedir.<sup>527</sup>

Yazara göre, izdivâç ile ilgili nâzil olan âyetler, Hz. Peygamber’in sözleri ve uygulamaları ile evlenme, yeni teşekkül eden İslâm cemiyetlerinde mühim bir mevki kazanmış, bunun üzerine izdivâçlar çoğalmış ve aile teşkilâtı kuvvetlenmiştir. İffet, fazilet ve ısmet üzerine kurulan İslâm ailesi dünyanın en imanlı kahraman evlatlarını yetiştirmiştir. Bu faziletli insanlar şirki yıkmışlar, mabetleri putlardan temizlemişler, küfrü tarumar etmişler, ahlâksızlığı söküp atmışlar, cihana bir başka nizam, fikirlere bir başka ilham vermişlerdir. Böylelikle zulmet, cehâlet, fesâd-ı ahlâk devri kapanarak ilim, nûr ve fazilet devri başlamış, İslâm inkılâbı yeryüzünde yerleşmiştir.

Halim Sabit, geniş İslâm memleketlerinin farklı örflere tâbi muhtelif muhitlerindeki merkezlerin müçtehitlerinin, müftülerinin, kadılarının ve ülülemirlerinin aynı esaslara, yani Kur’ân-ı Kerîm’e, Sünnet’e, bazen de ashab-ı kiramın yoluna istinad ettikleri halde mahallî örflerin irşâdı ile türlü neticelere ulaştıklarını; böylelikle diğer hususlarda olduğu gibi aile hukukunun tafsilatında dahi birçok ihtilafın meydana geldiğini, gitgide bu ihtilafların muhtelif içtimâî muhitlere göre takım takım ayrılıp her takımın bir mektep şeklini aldığını ve o mektebin, onun en büyük âlimi tarafından temsil edilmeye başlandığını, böylece mezheplerin teessüs ettiğini ifade etmektedir. Hattâ zaman ilerledikçe bu mezhepler dâhilinde muhtelif içtihad zümrelerinin meydana geldiğini, böylece Kur’ân’ın yirmi, otuz âyet ile beyan ettiği aile hukukunun fiilî, kavli ve takrirî sünnet ile hayli genişleyip ashab, tabiîn ve fukahâ devirlerinde artık ihata edilemeyecek kadar genişlediğini söylemektedir.

Halim Sabit, muhtelif içtihad zümrelerinin hepsinin aynı esaslara istinad ettikleri halde mahallî örflerin tesiri ile birbirlerinden ayrılıp istiklal kazandıklarını ve bunların hepsinin kendi muhitleri ile mümâsillerinde aynen yahut mahallî ülülemin, fakîhlerin, müçtehitlerin bazı idarî ve ilmî tasarrufları ile amel olunmağa başlandığını ifade etmektedir.<sup>528</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi yazar, diğer konularda olduğu gibi, aile hukuku konusunda da örf merkezî bir yer vermekte, Kur’ân ve Sünnet’ten sonra, hattâ Kur’ân ve Sünnet ile beraber kaynak olarak örfü zikretmekte ve örfü klasik fıkıh anlayışında

<sup>527</sup> Halim Sabit, “Aile (İslâm Dini Tarihi)”, *İA*, c. I, s. 177.

<sup>528</sup> Halim Sabit, “agm”, *İA*, c. I, s. 182.

verilen anlamdan çok daha fazla anlam yüklemektedir. Müellifimizin, Aile hukuku ile ilgili olarak, özellikle Yeni Mecmua dergisindeki yazılarına bakıldığında yoğun bir kaynak taramasına girdiği de görülmektedir.



## SONUÇ

Çağdaşlaşma ve metodoloji meselesi XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yoğun bir şekilde tartışılmış, kanunlaştırma hareketleri yoğun bir şekilde yaşanmıştır. İşte biz, böyle bir dönemde yaşayan Halim Sabit Şibay'ın, İslâm hukukunun tarihî gelişimi ile ilgili düşüncelerini, içtihad ve örf ile alâkalı yaklaşımlarını, yaşanan siyasî, dinî, hukukî, sosyal meselelere yönelik çözüm önerilerini, eleştirilerini Sırat-ı Müstakim, Yeni Mecmua ve özellikle İslâm Mecmuası'ndaki makalelerinden tespit etmeyi ve değerlendirmeyi amaç edindik.

Halim Sabit, fiilî siyasetin içinde doğrudan yer almamakla beraber, siyaset ile kol kola ve onun gücünü kendi yanında hisseden bir âlim figürüdür. Bununla beraber o, İslâmcı-Türkçü görüşün ileri gelenlerindedir. İslâm Hukuku'nun tarihsel gelişimi ile ilgili fikirlerini Sırat-ı Müstakim dergisinde yazdığı makaleleri ile ortaya koymuş ve fıkıh tarihini bir "ıctihad tarihi" olarak değerlendirmiştir. Vâkıalara bir fıkıhçı gözü ile bakmış ve değerlendirmeler yapmıştır. Fikirlerini çoğunlukla âyetlerle, hadîslerle ve İslâm tarihindeki farklı uygulamalarla delillendirmeye çalışmış ise de bazen, konu ile ilgili bir rivayetin olduğunu söylemiş, rivayeti vermiş, fakat kaynağı kapalı bırakmıştır.

Yazar, medrese eğitimi görmüş, müderrislik yapmış, fakat medreselileri ağır bir şekilde eleştirmiş; "Sırat-ı Müstakim", "Sebülürreşad", "Yeni Mecmua", "Türk Yurdu", "İslâm Mecmuası", "İctimâiyat", "Hikmet" ve "Kırım" dergilerinde makaleleri yayımlanmıştır. İslâm dininin tarihine ve İslâm hukukuna derinden vâkıftır ve dinin ıctimâî hayattaki ehemmiyetini çok erken idrak etmiş bir insandır. "Okumak, medreselerde hoca olmak içindir, fakat hoca olmak niçindir?" suali ile müderrislerin sadece maddî menfaatler ve imtiyazlar teminine çalışmamaları, İslâm ulemâsının İslâmiyet'in öncüsü, insanîyetin mürebbisi olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, müellifimiz ile ilgili yapılan çalışmaların yanında eğitim ile ilgili görüşlerinin bir tez çerçevesinde ele alınması, onun görüşlerinin bir bütün olarak daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlayabilir, düşüncesindeyiz.

Halim Sabit'e göre ilk ıctihad, sahabeden biri ya da birkaçının siyâset yahut maîşet ilcası ile Hz. Peygamber'in huzurunda bulunamadığı bir sırada şer'î hükmünü bilmediği, işitmediği bir vâkıa olduğu zaman meseleyi zann-ı gâlibi ile çözmesi ile başlamıştır. Halim Sabit, ıctihad kapısının açık olduğunu söylemiştir. Dinî meselelerin Meşîhata, hukukî ve ilmî olanların da adliye ve maârif nezaretlerine bırakılmasını

istemiştir. Onun; duâların, namazların Türkçe yapılabileceğini söylediği iddiaları söz konusu ise de yazarın bu konularla ilgili sayılabilecek açık ifadeleri bulunmamaktadır. İctihâdın Hz. Peygamber hayatta iken başladığını, içtihad kapısının daima açık olduğunu vurgulamıştır.

Yazara göre, sahabe ihtilafında siyasî, şahsî kavgalar olmadığı gibi, sahabe devrinde fıkıh ilmi bozulmamıştır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer devrinde ümmet içinde nifak ve şikak yoktur, henüz sulh ve salah devam etmektedir. Hz. Osman devrinden itibaren ise ümmet içine tefrika girmiştir ki bu üzücü bir haldir. Fakat bu halin fıkıh ilmine bir tesiri olmamış, bu ilim gelişmeye devam etmiştir. Çoğunlukla ulemây-ı ashab siyasî işlere iştirak etmemiş, kendi ilmî muhitlerinde hayat sürmüşlerdir. Sahabe devrinde orta sınıf ulema çok olduğu halde mütehasıslar altıyı yediyi geçmeyecek derecede azdır. İctihâd, iftâ ve fıkıh ilmi ile meşgul olanların sayısı yüz otuzdan fazla değildir.

Halim Sabit, Irak ve Hicaz fıkıh mekteplerinin birbirinden tamamen farklı olmadığını, müçtehitlerin ve tâbilerinin aşılmaz duvarlarla yekdiğerine set çekmediğini ifade etmektedir ki bu husus hakikatlerin tespit edilmesi ve problemlere çözüm getirilmesi sürecinde daha çok önem kazanmaktadır. Zira diğer zamanlarda olduğu gibi, müelîfimizin yaşadığı süreçte de ilim ehlinin birbirine yardımcı olması hem insanî, hem de İslâmî açıdan gereklidir.

Halim Sabit, içtihad tarihini anlatırken tabii olarak fıkıh ve fıkıh usûlü açısından meselelere bakmakta ve müçtehid imamların yaşadığı, içtihadta bulunduğu devirler olan selefînin yaşadığı zamanları özlemle, hasretle anmaktadır. Fakat taklîdin başladığı, giderek yaygınlaştığı ve içtihad kapısının kapalı olduğunun dillendirildiği devirleri ise “karanlık devirler,” “maddî ve manevî mağlubiyetlerin yaşandığı devirler” vs. gibi nitelendirmelerle ifade etmekte, mevcut durumdan şikâyet etmekte, sitemde bulunmakta ve fikhimizin şu bulunduğu haliyle içtimâî hayatımızı idare edemediğini, eksik olduğunu, lüzumu veçhile istihrac ve istinbatta bulunarak fikhin alanının genişletilmesi gerektiğini söyleyenlere aldırış eden kimsenin olmadığını, üstelik içtihad kapısının kapalı olduğunun söylendiğini, mevcut kitaplarda ve haşiyelerde olan kiyl ü kallerin toplanmasının lüzumunun hatırlatıldığını ve böylelikle içtihadta gerek kalmayacağını ifade edildiğini vs. söylemektedir. Anlaşılan şu ki yazarın “kiyl ü kal” diye ifade ettiği sözlerin, böyle bir tabir ile ifade edilmesi; ona göre, bu sözlerin çoğunun kimin

tarafından söylendiğinin ve senedinin malum olmaması, birçoklarının da meşruiyeti sorgulanan bir biçimde istihrac edilmesinden dolayıdır. Daha doğrusu, bu kiyl ve kallerin hepsinin belki ancak yüzüncü vasita ile şer'î bir senede dayanmasındandır. Müellifimize göre kendi yaşadığı dönemde tedavül mevkiinde olan, özellikle müçtehitlere dayanan pek az fıkıh kitabı vardır. Bu kiyl ve kali ibâdetlerimizde ve muâmelatımızda ilke edinmek, bir mukallidin diğer bir mukallidi taklit etmesinden başka bir şey değildir. Yazara göre, içtihad hayata taalluk ettiği için önemlidir. Bundan dolayıdır ki içtihadın bir gün, bir saat bile ertelenmesi câiz değildir. Zaman geçirmeden ne gerekiyorsa yapmak lazımdır. Ulema suskun, fakat ne hazindir ki içtihad kapısı kapalıdır!

Halim Sabit, yaşadığı dönemin belirsiz ortamında bir çıkış yolu arayan fikir adamlarındandır. O, Ziya Gökalp'in başlattığı "İçtimâî Usûl-i Fıkıh" tezini fıkıh kavramları çerçevesinde daha sonra İslâm Mecmuası dergisinde yazdığı yazılarında açıklamaya çalışmış, bu açıklamaları "örf" kavramı çerçevesinde farklı bir bakış açısı ile sunmuştur. Yazarın bu yazılardaki ifade biçimi, kullanılan kaynaklar, terminoloji vb. açılardan değerlendirildiğinde, aslında içtimâî usûl-i fıkıh düşüncesini teorik olarak şekillendirdiği söylenebilir. Şerfatın büyük ölçüde nassa ve örf'e değer verdiğini ve bunların fikhin başlıca iki kaynağı olduğunu vurgulamış, "toplumsal iş bölümü" fikrinden hareketle ihtisaslaşmayı savunmuş, "dinli bir hayat, hayatlı bir din" düsturunu benimsemiştir. Özellikle örf konusunda ve bu çerçevede hüsün ve kubuh vb. konulara klasik tanımlama ve açıklamalardan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlamda yazarın fikirleri dikkat çekicidir. Konu ile ilgili olarak İzmirli İsmail Hakkı sert eleştirilerde bulunmuş, örfün nassa bağlı talî bir kaynak olabileceğini söylemiş, içtimâî usûl-i fikhin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini ve hangi şartlarda gerçekleştirilebileceğini enine boyuna ele almıştır.

Müellifimiz, yukarıda bahsettiğimiz İslâm Mecmuası'nda, müçtehid olabilmek için öteden beri "İçtihad şartları" diye gösterilen şeylere sahip olmayı yeterli görmemekte, millî vicdana ma'kes olmayı, yani içinde yaşanan toplumun duygularını, hislerini, düşünme tarzını, yaşantısını yansıtabilmeyi ya da kendisinde gösterebilmeyi de içtihadın şartlarından saymaktadır. İçtihadın kıymetinin, gerek zaman gerek muhit itibari ile değişebileceğini; içtihadın, müçtehidin sahip olduğu kudrete mütenasip olarak genişleyip daraldığını; ilmin, yabancı örflere dayanması durumunda müçtehidin,

mensup olduğu cemaatte hâiz olduğu kıymeti bulamayacağını ileri sürmektedir ki bu ifadeler müellifin “örf” ağırlıklı düşünme yöntemine uygun görünmektedir. Bununla beraber, topluma sunulan şey ne kadar değerli olursa olsun, toplum tarafından kabul görmediği müddetçe, sunulan o şeyin uygulamaya aktarılmasının imkânı olmamakta ya da o, çok sınırlı bir alanda garip bir halde kalmaktadır. Bir hakikat pırıltısı, hiçbir insan tarafından kabul edilmese de hakikat olmaktan çıkmaz. Fakat insanların bir hakikati kabulü, o hakikatin yaşanmasını daha zevkli hale getirebilir.

Halim Sabit, İslâm Hukuku'nun kaynakları ile ilgili yaklaşımlarında öncelikle “örf” kavramını ve onunla ilgili olduğunu düşündüğü diğer kavramları ele almaktadır. Böylece, kavramsal alt yapıyı oluşturduktan sonra İslâm hukuk tarihini bir teşrî' tarihi olarak incelemektedir. Ona göre örf: “Yeni hâdiselere ait kıymet hükümleridir.” Bu kıymet hükümleri konusunda aynı içtimâî enmûzeci (toplumsal örnek) temsil eden büyüklerin farklı yollara sapmaları imkân haricindedir. Fakat içtimâî seviye açısından bir fark var ise Abdullah b. Mes'ûd'un birçok meselede Hicaz fakîhlerine muhalefet etmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır.

Halim Sabit, teşrî' salahiyeti ile ilgili olarak, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde teşrî', tevzî-i adâlet, siyaset ve irşad vazifeleri cem edilmiş iken; Ziya Gökalp'in, iş bölümü esasına göre ilerlemekte olan dünyada artık bunların tek elde toplanmasının mümkün olmadığı fikri ile paralel bir fikri savunmakta, aile hukuku da dâhil olmak üzere adaletin dağıtılması işini bütün bölümleri ile adliye nezâretine, “teşrî'-i hukukî” konusunun “münhasıran” Padişah ile ayan ve mebusan meclislerine teslim edilmesi gerektiğini söylemekte ve her iki durumu da “tabii” görmektedir.

Müellifimize göre, hukuk meselelerinin devlete ait olduğunu bizzat din söylemelidir ki bu aidiyet katî bir millî hakikat mahiyetini kazanabilsin. Bu sözlerle yazar, o günkü ulemâya âdeta hukuk meselelerinin devlete ait olduğunu söyletmek istemektedir. Ayrıca ona göre, din öyle bir kuvvettir ki onu yalnız kendisi sınırlayabilir.

Halim Sabit, teşrî'-i hukukî heyeti tarafından çıkarılan kanunların şer'î bir mahiyete sahip olduğunu, fakat yeni bir usûl-i fıkıh tedvin edilmediği için asrımıza ait bu “şer'-i mufassal”ın nazariyatının henüz oluşmadığını ifade etmektedir ki yazar İslâm Mecmuası'nın, kanun şeklinde tecelli eden, bab, fasıl ve usûl-i fikhî teessüs etmeyen bu yeni usûlü oluşturmak için çalıştığını ifade etmektedir.

Bu ifadelerle göre, çıkarılan kanunlar: a) Şer'î bir mahiyeti hâizdir, b) Nazariyatı henüz oluşmamıştır, c) Bu kanunlar şer'-i mufassal olarak algılanmalıdır.

Yazar, yukarıdaki ifadelerle hem “yeni bir usûl-i fıkıh”ın tedvin edilmesini önermektedir, hem de çıkarılacak kanunların şer'î bir mahiyetinin olduğunu söylemektedir. Bu yeni usûle göre hüküm koyan ya da kanun çıkaran müçtehitler, “milletvekilleri”dir. Milletvekillerinin çıkardığı hukukî hükümler ise “içtihâd”dır ve bugünün şer'-i mufassalıdır. Çıkarılacak kanunların şer'-i bir mahiyet kazanması ise “içtimâî vicdan”a uygun olması ile mümkündür.

Halim Sabit'in teorik yaklaşımlarının yanı sıra “ibadetler” ve “aile hukuku” ile ilgili meselelere de temas ettiği görülmektedir. Müellifimiz, İslâm Mecmuası dergisindeki hutbeler ile ilgili yazılarında Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde okunan hutbeler ile zamanımızda (Halim Sabit'in yaşadığı zamanda) okunan hutbeleri karşılaştırmakta, zamanla hutbelerde meydana gelen bazı eksikliklere, yapılan bazı yanlışlıklara temas etmekte ve sünnete uygun olmayan bazı uygulamalara eleştiri getirmektedir. Hutbeler ile ilgili makaleler göz önüne alındığında Halim Sabit'in, hutbelerin başka bir dilde okunabileceği ile ilgili bir ifadesinin olduğu görülmemektedir. Dolayısıyla müellifimizin, hutbelerin mahallî dil ile okunmasından kastı, hutbenin tamamının Türkçe okunması değildir; âyet ve hadîslerin Arapça olarak okunması, fakat özellikle “öğüt” kısmının halkın anlayabileceği bir dilde olmasıdır.

Müellifimiz Sebülürreşad dergisindeki “Hac ve Kâbe” başlıklı yazılarında Hz. İbrahim döneminden başlayarak haccın tarihçesinden ağırlıklı olarak bahsetmekte, hac ile ilgili âyet ve hadîsleri açıklayarak vermekte, Hz. Peygamber'in, sahabenin uygulamalarından ve fakîhlerin görüşlerinden söz etmektedir. Halim Sabit, İslâm Mecmuası dergisinde Kur'an'ı okuma ile ilgili olarak; Kur'an'ı okumanın ve dinlemenin doğurduğu dinî his ve motivasyonun öneminden, düzgün ve güzel ses ile Kur'an okumanın, Kur'an'ı anlamanın ve onunla teması korumanın değerinden söz etmektedir.

Yazar, teorik yaklaşımlarının yanısıra uygulama ile ilgili temas ettiği aile hukuku konusunda da örf merkezî bir yer vermekte, Kur'ân ve Sünnet'ten sonra, hattâ Kur'ân ve Sünnet ile beraber kaynak olarak örfü zikretmekte ve örfü klasik fıkıh anlayışında verilen anlamdan çok daha fazla anlam yüklemektedir.

Son tahlilde, diğer alanlarda olduğu gibi hukuk alanında da mühim bir dönüşüm sürecinin yaşandığı Tanzimat sonrası dönemde müellifimiz, yaşanan sürece fikrî manada dâhil olmakla beraber onun temel kaygısının, yapılmak istenen yeniliklere dinî açıdan bir açılım sağlamak olduğu düşünölmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akçura, Yusuf, *Üç Tarzı Siyaset*, TTK Yay., VII. Dizi, S.: 73, ss. 19-35.
- Albayrak, Sadık, *Devrimin Çakıl Taşları*, 2. Baskı, Medrese Yay., İstanbul 1979
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1997.
- Altıntaş, Ömer Faruk, "Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Samsun 1996, ss. 221-238
- Apaydın, Yunus, "İçtihâd," *DİA*, c. XXI, ss. 432-448.
- \_\_\_\_\_, Yunus, "Haber-i Vahid", *DİA*, c. VIX, s. 349-363.
- Âşık paşa-zade, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevârih-i âl-i osmân)*, Haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, 2. Baskı, İstanbul 2010.
- Atay, Hüseyin, "Giriş", (Abdolvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev., Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1973) içinde.
- Aybakan, Bilal, "İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu, 7-9 Mayıs 2010*, s. 34-50.
- Ayengin, Tevhit, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usûl (İslâm Araştırmaları)*, S. IV, Temmuz-Aralık 2005, ss. 99-113.
- Berki, Ali Himmet,-Keskiöglü, Osman, *Hatemü'l-enbiya-Hz. Muhammed Ve Hayatı*, 15. Baskı, DİB Yay., Ankara 1995.
- Birinci, Ali, "Halim Sabit Şibay", *Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluş Ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu*, Yayına hazırlayanlar: Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Argunşah, Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi Yayınları, No: 2, Kayseri 1996, ss. 135-138.
- Birinci, Ali- Çavdar, R. Tûba, "Halim Sabit Şibay", *DİA*, c. XV, ss. 336-337.
- Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğira el-Ca'feri, *Sahih-i Buhâri*, Kahire h. 1311.
- Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Ve Şerhi*, Akçağ Yay.
- Çiavdar, R. Tûba, *İslâm Mecmuası'nın Türk dönemseller Yayını İçinde Yeri Ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1988.
- Dağcı, Şamil, "İmam Şafî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî*

- Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1996, c. XXXII, S. 2, ss. 69-127.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, No. 17, Ankara 2 Ekim 1970.
- Dihlevî, İmam Şeyh Ahmed Şah Veliyullah Abdürrahim, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, Neşreden: Muhammed Ali Beydûn, 2. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut/Lübnan 2005.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Yayına haz.: İsmail Karagöz, Madde Yazarı: Fikret Karaman, DİB Yay., 5. baskı, Ankara 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, c. XXI, ss. 417-431.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Çeviren, Abdülkâdir Şener, Ankara 1990.
- \_\_\_\_\_, *Ebû Hanîfe*, Çev., Abdülkâdir Şener, DİB Yay., 2. Baskı, Ankara 1997.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canbolat, Âlim Gür, Birleşik Yay., İstanbul 2003.
- Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları Ve Modern Yaklaşımlar* (Doktora Tezi), İstanbul 2003.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Erşahin, Seyfettin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXVIII, ss. 333-337.
- Burhan Pûrlü Şeyh Nizam, Şeyh Vecihüddin, Şeyh Celaleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hâmid, *Fetevâ-yı hindiye*, Tercüme: Mustafa Efe, Yayına Haz.: İsmail Karakaya, Akçağ Yay., Ankara ty.
- Gökalp, Ziya, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", *İ. M.*, c. I, S. 3, ss. 84-87.
- \_\_\_\_\_, "Örf Nedir?", *İ. M.*, c. I, S. 10 (24 Receb 1332-5 Haziran 1330), ss. 290-295.
- \_\_\_\_\_, "Kıymet hükümleri", *İ. M.*, c. II, S. 17 (28 Muharrem 1333-3 Kânunuevvel 1330), ss. 469-471.
- \_\_\_\_\_, "Diyânet ve Kaza", *İ. M.*, c. III, S. 35, (29 Şevval 1333-27



Ağustos 1331), ss. 756-760.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve İctimâiyat,” *İ. M.*, c. III, S. 35, (30 Rabûlevvel 1332-13 Şubat 1329), ss. 40-44.

Günay, “Nasuh, Dr. Abdullah Cevdet ve Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.: 1, 1994, ss. 213-223.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Gürsoy, Nevnihal, *Halim Sabit Şibay-Hayati, Eserleri ve Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Orta Doğu Ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul 1999

Hâkim, İmam Hafız Ebi Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nesayburî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata, II. Baskı, Beyrut/Lübnan 2002.

Hallâf, Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi* (İlmu usûli'l-fıkıh), Giriş ve Notlar Ekleyerek Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., 1973.

Hallaq, Wael B., “Şâfiî, Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Çev.: İ. Hakkı Ünal, Haz. Hayri Kırbaşoğlu, 2. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, ss. 49-72.

Havva, Saîd, *Hadîslerle İslâm Tarihi*, Çev.: M. Ahmet Varol, Recep Çetintaş, Abdurrahim Ali Ural, Orhan Aktepe, H. Ahmet Özdemir, Hikmet Neşriyat, İstanbul ty.

Heysemi, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali. B. Ebibekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-zevâid ve menbaü'l-fevaid*, Müessesetü'l-Maarif, Beyrut 1986.

Hudarî, Muhammed, *Tarihu teşrî'l İslâmi (İslâm Hukuk Tarihi)*, Mütercimi: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974.

*Hukuk-u Aile Kararnamesi Münakehat Müfarekat Esbab-ı Mûcibe Layihası*, Naşiri: İbrahim Hilmi, 18 Cemâziyelülâ 1334, 10 Mart 1332.

Hüsrev, Molla, *Mir'âtü'l-usûl fi şerh-i mirkaü'l-vüşûl*, Âmire Matbaası, İstanbul 1890

Iraklı A. K., Talebe-i Ulûmdan: “Fıkıh ve Fetâvâ, Sebîlürreşad Cerîde-i İlmiyesi Hey'et-i Muhtereme-i İlmiyesine”, *SR*, (20 Cemaziyelevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, s. 94.

İbn Hişam, İmam Ebu'l-Kasım Abdirrahman b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Hiş'ami's-Süheylî-İmam Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam el-Meafirî, *er-Ravdu'l-ünfü fi tefsiri's-siyreti'n-nebeviyyeti li ibni hişam-siyretü'n-nebeviyye*, Neşreden: Muhammed Veli Beydavî, 1. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut/Lübnan 2009.

İbn Kesîr, *Umdetü't-tefsir*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, 2005.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvini, *Sünen-ü İbn Mâce*, Mısır 1953.

İbn Rüşd, İmam Kadı Ebu'l-Velid Mumammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid, *Şerhu bidayeti'l-müçtehid ve nihayeti'l-muktesid*, Tahkik ve Tahric: Abdullâh el-Abadî, 1. Baskı, Darüsselam, Kuveyt 1994.

\_\_\_\_\_, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-müçtehid ve nihayetü'l-muktesid*, Tercüme: Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul 1991.

İbnü'l-Kayyim el Cevziyye, İmam Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebibekir İbn Kayyim el-Cevziyyet'i ed-Dımeşkî, *Zadü'l mead fi hedy-i hayri'l-ibad*, Tahkik: Mustafa Abdü'l-Kadir Ata, 3. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Lübnan 2006  
\_\_\_\_\_, *İ'lâmü'l-Muvakkîin*, I. Baskı, Beyrut 1997.

İnalcık, Halil, "Halil İnalcık İle Türk Hukuk Tarihi Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. IIIz, S.: 5, 2005, ss. 477-488.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna) Cevap", *SR*, (20 Cemaziyelevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, ss. 94-97.

\_\_\_\_\_, "Örfün Nazar-ı Şer'deki Mevkii", *SR*, (1332-1330), c. XIII, S. 293, ss. 129-132.

\_\_\_\_\_, "Amel-i Ehl-i Medine", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 294, ss. 134-138.

\_\_\_\_\_, "İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 295, ss. 150-154.

\_\_\_\_\_, "Fıkıh-ı Zahirî", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 296, ss. 170-175

\_\_\_\_\_, "İçtihadın Bâis Tevellüdü", *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 297, ss. 190-195.

- \_\_\_\_\_, “İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *SR*, (1332-1330), c. XII, S. 298, ss. 211-216.
- Kara, İsmail, “Unuttuklarını Hatırla! Şerh Ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divlan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, c. XV., S.: 28 (2010/1), ss. 1-67.
- Karabacak, Mustafa, *Halim Sabit Şibay’da Din Sosyolojisi* (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2001.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık: 281, İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukukunda İctihad*, 4. Baskı, Ensar Neş., İstanbul 2010.
- Karpat, Kemal, “Kemal Karpat İle Siyaset Tarihi Üzerine” (Röportaj), *Türkiye Araştırmaları Laiteratür Dergisi*, Düzenleme: Gökhan Çetinsaya, c. I, S.: 2, 2003, ss. 399-422.
- Kâsânî, İmam Alâeddin Ebibekr b. Mes’ud el-Hanefî, *el-Bedâi’-s-Sanai’ Fî Tertîbi’ş-Şerai’*, 3. Baskı, Beyrut/Lübnan 2003.
- Kaya, E. Said, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, “Giriş” *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri-İlmî Toplantı-*, Düzenleme: Tahsin Görgün, Adnan Aslan, Seyfi Kenan, E. Said Kaya, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi*, İstanbul Temmuz 2007, ss. 151-163.
- \_\_\_\_\_, “Taklîd”, *DİA*, c. XXXIX, ss. 461-465.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyet Ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1999
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Şâfiî’nin Er-Risâle’deki Hadîşçiliği,” *Sünni Parradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, Haz. Hayri Kırbaçoğlu, 2. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, ss. 205-216.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele Ve Necmeddin et-Tûfi’nin Bu konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, S.: 1, Ocak-Haziran 1996, ss. 1-26.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980.

- \_\_\_\_\_, *Hadis Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 7. baskı, Ankara 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin, *Kuşeyri Risâlesi*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1978.
- Kutlay, Halil İbrahim, “Ümmetin İhtilafı Rahmettir”, Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. II, S.: 1, 2004, ss. 81-104.
- Küçüköğlü, Mustafa, *İçtimâî Usûl-i Fıkıh Teorisinin Klasik İslâm Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Tahkik: Muhammed Mustafa el-Azami 2004.
- Muhiddin, Ahmed, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, Terc. Ve İnc.: Suat Mertoğlu, 1. Baskı, Küre Yay., İstanbul 2004.
- Müttaki, Alâeddin Ali el-Müttaki b. Hüsameddin el-Hindî el-Bürhan Fevrî, *Kenzü'l-ummal fî süneni'l-akval ve'l-ahval*, 5. Baskı, Beyrut 1985.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, I. baskı, Riyad h. 303-315.
- Nesayburi, İmam Hafız Ebi Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata, II. Baskı, Beyrut/Lübnan 2002.
- Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-tenzil ve hakaiku't-te'vil (Tefsiru'n-nesesfi)*, Muhakkik: Yusuf Ali Bedivî, 1. Baskı, Beyrut 1998.
- Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimi Örneği)*, Mizan Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, *İslâmî İlimler Dergisi*, S.: I, Yıl: 3, Bahar 2008, ss. 155-173.
- Râî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîr-u kebîr mefâtihu'l-ğayb*, Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfüllah Cebeci, Sadık Jılıç, Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ulus/Ankara 1994
- Sabit, Halim, “Hutbelere Dâir”, *S. M.*, c. I, S.: 6, (5 Ramazan 1326/18 Eylül 1324/1 Ekim 1908), ss. 88-89.
- \_\_\_\_\_, “Hutbelere Dâir”, *S. M.*, c. I, S.: 10, (1 Şevval 1326/14 Teşrî'nievvel

1324/27 Ekim 1908), ss. 154-155.

\_\_\_\_\_ “Hutbelere Dâir”, *S. M.*, c. I, S.: 13 (24 Şevval 1326/6 Teşrî’Nisâni 1324/19 Kasım 1908), ss. 199-201.

\_\_\_\_\_ “Hutbelere Dâir: Hutbeler Hakkında Sîret-i Nebeviye”, *S. M.*, c. I, S.:12 (28 Şevval 1327/30 Teşrî’nievvel 1325/12 Kasım 1909), ss. 179-180.

\_\_\_\_\_ “Dinin Şekl-i Aslisine İrcâ-ı Lüzumu”, *S. R.*, c. XI, S.: 278 (11 Safer 1332/26 Kânunuevvel 1329/8 Ocak 1914), ss. 273-275.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 58 (29 ramazan 1327/1 Teşrî’nievvel 1325/14 Ekim 1909), ss. 87-89.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 59 (6 Şevval 1327/8 Teşrî’nievvel 1325/21 Ekim 1909), ss. 97-99.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 63 (5 Zilkade 1327/5 Teşrî’Nisâni 1325/18 Kasım 1909), ss. 166-167.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 64 (12 Zilkade 1327/12 Teşrî’Nisâni 1325/25 Kasım 1909), ss. 180-182.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 65 (19 Zilkade 1327/19 Teşrî’Nisâni 1325/2 Aralık 1909), ss. 193-195.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 66 (26 Zilkade 1327/26 Teşrî’Nisâni 1325/9 Aralık 1909), ss. 209-210.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 67 (3 Zilhicce 1327/3 Kânunuevvel 1325/16 Aralık 1909), ss. 225-226.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 68 (10 Zilhicce 1327/10 Kânunuevvel 1325/23 Aralık 1909), ss. 243-244.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 69 (17 Zilhicce 1327/17 Kânunuevvel 1325/30 Aralık 1909), ss. 259-260.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 70 (24 Zilhicce 1327/24 Kânunuevvel 1325/6 Ocak 1910), ss. 275-277.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 71 (1 Muharrem 1328/31 Kânunuevvel 1325/13 Ocak 1910), ss. 295-297.

\_\_\_\_\_ “İçtihâda Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 72 (8 Muharrem 1328/7 Kânunusani

- 1325/20 Ocak 1910), ss. 309-310.
- \_\_\_\_\_ “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 73 (15 Muharrem 1328/14 Kânunusani 1325/27 Ocak 1910), ss. 325-327.
- \_\_\_\_\_ “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 74 (22 Muharrem 1328/21 Kânunusani 1325/3 Şubat 1910), ss. 341-343.
- \_\_\_\_\_ “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 77 (13 Safer 1328/11 Şubat 1325/24 Şubat 1910), ss. 391-393.
- \_\_\_\_\_ “İçtihadâ Dâir”, *S. M.*, c. III, S.: 78 (20 Safer 1328/18 Şubat 1325/3 Mart 1910), ss. 413-414.
- \_\_\_\_\_ “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane”, *S. M.*, c. II, S.: 33 (17 Rabiyyülahir 1327/26 Mart 1325/8 Nisân 1909), ss. 102-106.
- \_\_\_\_\_ “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane”, *S. M.*, c. II, S.: 35 (15 Rabiyyülahir 1327/23 Nisân 1325/6 Mayıs 1909), ss. 131-133.
- \_\_\_\_\_ “Fıkr-i Dinî, *S. M.*, c. I, S.: 16 (16 Zilkade 1326/27 Teşrî’ Nisâni 1324/10 Aralık 1908), ss. 247-248.
- \_\_\_\_\_ “İslah-ı Medâris Münâsebetiyle, *S. M.*, c. V, S.: 124, 1329, ss. 324-336.
- \_\_\_\_\_ “İçtihad Makalelerine Dâir Beyânü’l-Hak Risâle-i Muhteremesine Gönderilen Tenkide Cevap”, *S. M.*, c. IV, S.: 81 (12 Rabiyyülevvel 1327/21 Mart 1325/3 Nisân 1909), ss. 50-51.
- \_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, *S. R.*, c. I-VIII, S.: 4-186 (9 Rebîyyülahir 1330/15 Mart 1328/28 Mart 1912), ss. 54-55.
- \_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, *S. R.*, c. I-VIII, S.: 5-187 (16 Rebîyyülahir 1330/22 Mart 1328/4 Nisân 1912), ss. 74-75.
- \_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, *S. R.*, c. I-VIII, S.: 6-188 (23 Rebîyyülahir 1330/29 Mart 1328/11 Nisân 1912), ss. 94-96.
- \_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”, *S. R.*, c. I-VIII, S.: 7-189 (1 Cemâziyelevvel 1330/5 Nisân 1328/18 Nisân 1912), ss. 114-115.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 8-190 (8 Cemâziyelevvel 1330/12 Nisân 1328/25 Nisân 1912), ss.

134-136.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 9-191 (15 Cemâziyelevvel 1330/19 Nisân 1328/2 Mayıs 1912), ss.

154-155.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 10-192 (22 Cemâziyelevvel 1330/26 Nisân 1328/9 Mayıs 1912), ss.

174-175.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 11-193 (29 Cemâziyelevvel 1330/3 Mayıs 1328/16 Mayıs 1912), ss.

194-195.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 12-194 (6 Cemâziyelahir 1330/10 Mayıs 1328/23 Mayıs 1912), ss.

214-215.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 13-195 (13 Cemâziyelahir 1330/17 Mayıs 1328/30 Mayıs 1912), ss.

234-235.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 14-196 (20 Cemâziyelahir 1330/24 Mayıs 1328/6 Haziran 1912), ss.

257-258.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 15-197 (27 Cemâziyelahir 1330/31 Mayıs 1328/13 Haziran 1912),

ss. 274-275.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 17-199 (12 Receb 1330/14 Haziran 1328/27 Haziran 1912), ss. 315-

316.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 18-200 (19 Receb 1330/21 Haziran 1328/4 Temmuz 1912), ss. 334-

336.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,

*S. R.*, c. I-VIII, S.: 251 (28 Receb 1331/20 Haziran 1329/3 Temmuz 1913), ss. 273-275.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 252 (5 Şaban 1331/27 Haziran 1329/10 Temmuz 1913), ss. 289-291.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 253 (11 Şaban 1331/3 Temmuz 1329/16 Temmuz 1913), ss. 311-312.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 255 (26 Şaban 1331/18 Temmuz 1329/31 Temmuz 1913), ss. 336-337.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 256 (4 Ramazan 1331/25 Temmuz 1329/7 Ağustos 1913), ss. 351-352.

\_\_\_\_\_ “Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiye Tarihinden: Hac ve Kâbe”,  
*S. R.*, c. I-VIII, S.: 258 (18 Ramazan 1331/8 Ağustos 1329/21 Ağustos 1913), ss. 382-383.

\_\_\_\_\_ “Aile Tarihi-İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S.: 23 (13 Kânunuevvel 1917), ss. 453-456.

\_\_\_\_\_ “Aile Tarihi-İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S.: 24 (20 Kânunuevvel 1917), ss. 461-464.

\_\_\_\_\_ “Aile Tarihi-İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S.: 27 (10 Kânunusani 1918), ss. 13-15.

\_\_\_\_\_ “Aile Tarihi-İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *Y. M.*, S.: 29 (24 Kânunusani 1918), ss. 53-54.

\_\_\_\_\_ “Aile Hukuku-İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc-Nikâh Akdinde Büluğ Meselesi”, *Y. M.*, S.: 44 (16 Mayıs 1918), ss. 356-358.

\_\_\_\_\_ “İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc’ta Velâyet”, *Y. M.*, S.: 50, ss. 474-475.

\_\_\_\_\_ “İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâc’ta Velâyet”, *Y. M.*, S.: 52, ss. 513-514.



- \_\_\_\_\_ “İslâmiyet’ten Evvel ve Sonra İzdivâçta Velâyet”, *Y. M.*, S.: 53, ss. 5-8
- \_\_\_\_\_ “Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye”, *İ. M.*, S.: 1 (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 7-8.
- \_\_\_\_\_ “Gınâ ve Elhân ile Kur’ân-ı Kerîm Okumak”, *İ. M.*, S.: 1 (16 Rebîyülevvel 1332/30 Kânunusani 1329/12 Şubat 1914), ss. 8-10.
- \_\_\_\_\_ “Kur’ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz”, *İ. M.*, S.: 47, ss. 947-955.
- \_\_\_\_\_ “İçtimâî Usûl-i Fıkıh-Gökalp Bey’in Bu Unvan İle Yazdığı Makale Münâsebetiyle”, *İ. M.*, S.: 5 (13 Cemâziyelevvel 1332/27 Mart 1330/9 Nisân 1914), ss. 17-22.
- \_\_\_\_\_ “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İ. M.*, c. I, S.: 10 (1330-1332), ss. 304-311.
- \_\_\_\_\_ “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İ. M.*, c. I, S.: 11 (1330-1332), ss. 322-325.
- \_\_\_\_\_ “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İ. M.*, c. I, S.: 12 (1330-1332), ss. 354-357.
- \_\_\_\_\_ “Örf-Ma’ruf-İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İ. M.*, c. I, S.: 11 (16 Zilhicce 1332/23 Teşrî’nievvel 1330/5 Kasım 1914), ss. 418-425.
- \_\_\_\_\_ “Takva ve Örf”, *İ. M.*, S.: 13 (7 Ramazan 1332/17 Temmuz 1330/30 Temmuz 1914), ss. 2-5.
- \_\_\_\_\_ “İcmâ”, *İ. M.*, S.: 18 (13 Safer 1333/18 Kânunuevvel 1330/31 Aralık 1914), ss. 487-489.
- \_\_\_\_\_ “İcmâ”, *İ. M.*, S.: 19 (27 Safer 1333/1 Kânunusani 1330/14 Ocak 1915), ss. 502-505;
- \_\_\_\_\_ “İcmâ”, *İ. M.*, S.: 21 (26 Rebîyülevvel 1333/29 Kânunusani 1330/11 Şubat 1915), ss. 532-535.
- \_\_\_\_\_ “İcmâ”, *İ. M.*, S.: 23 (24 Rebîyülahir 1333/26 Şubat 1330/11 Mart 1915), ss. 566-570.
- \_\_\_\_\_ “İçtihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, S.: 24 (9 Cemâziyelevvel 1333/12 Mart 1331/25 Mart 1915), ss. 580-582.
- \_\_\_\_\_ “İçtihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, S.: 25 (30 Cemâziyelevvel 1333/2 Nisân

- 1331/25 Mart 1915), ss. 596-599.
- \_\_\_\_\_ “İçtihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, S.: 26 (14 Cemazilevvel 1333/16 Nisân 1331/29 Nisân 1915), ss. 612-615.
- \_\_\_\_\_ “İçtihâd ve İcmâ”, *İ. M.*, S.: 27 (28 Cemâziyelevvel 1333/30 Nisân 1331/12 Mayıs 1915), ss. 628-632.
- \_\_\_\_\_ “Velâyet-i Diniye”, *İ. M.*, S.: 28 (13 Receb 1333/14 Mayıs 1331/27 Mayıs 1915), ss. 644-647.
- \_\_\_\_\_ “Velâyet-i Diniye”, *İ. M.*, S.: 29 (27 Receb 1333/28 Mayıs 1331/10 Haziran 1915), ss. 662-664.
- \_\_\_\_\_ “Velâyet-i Diniye”, *İ. M.*, S.: 30 (18 Şaban 1333/18 Haziran 1331/27 Haziran 1915), ss. 680-683.
- \_\_\_\_\_ “Velâyet-i Hukukiye”, *İ. M.*, S.: 31 (2 Ramazan 1333/2 Temmuz 1331/14 Temmuz 1915), ss. 696-699.
- \_\_\_\_\_ “Velâyet-i Hukukiye”, *İ. M.*, S.: 33 (29 Ramazan 1333/29 Temmuz 1331/11 Ağustos 1915), ss. 727-729.
- \_\_\_\_\_ “Dinşinaslar ve Fakîhler”, *İ. M.*, S.: 35 (29 Şevval 1333/29 Ağustos 1331/11 Ağustos 1915), ss. 760-767.
- \_\_\_\_\_, “Ebû Hanîfe”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., c. IV, ss. 20-28.
- \_\_\_\_\_, “Aile (İslâm Dini Tarihi)”, *İslâm Ansiklopedisi*, c. I, ss. 177-182.
- San’anî, Muhammed b. İsmail el-Emir, *Sübülü’s-selam el-mevsiletü ila büluği’l-meram*, Tahkik: Muhammed Suphi Hasan Hallak, I. Baskı, Riyad h. 4 Muharrem 1418-m. 1997.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Kitabü’l-Mebsût li şemsüddin es-Serahsî*, Beyrut/Lübnan 2009.
- \_\_\_\_\_, Şemsü’l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mebsût*, Editör: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yay., İstanbul 2008.
- Suyuti, Ebu’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebibekr, *Câmiu’s-Sağîr*, Beyrut: ty Şafîi, Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslâm Hukukunun kaynakları)*, Çev.: Abdülkâdir Şener-İbrahim Çalışkan, Dördüncü baskı, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları/216, Ankara 2007.

- Şener, Abdülkadir, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları”, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi V* (Ankara 1982), ss. 231-247.
- \_\_\_\_\_, *Kıyas İstihsan İstislah*, DİB yay., Ankara 1971.
- Şener, Mehmet, *İslâm Hukuku'nda Velâyet*, DEÜ Yay., S. II, ss. 161-180.
- Şertuni, Reşid b. Abdullah b. Mihail el-Huri el-Lübnani, *Akrabü'l-mevarid fi füsahi'l-arabiyye ve ş-şevarid*, 2. Baskı, Beyrut/Lübnan 1992.
- Şevkâni, Muhammed b. Ali Muhammed, *Fethu'l-kadir el-cami' beyne fenneyi'r-rivâyet-i ve'd-dirâyet-i min ilmi't-tefsir*, Tahkik: Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Vefa Yayınevi, Mansure 2005.
- \_\_\_\_\_, Muhammed b. Ali Muhammed, *Neylü'l-evtâr min esrar-i münteka'l-ahbar*, Tahkik: Muhammed Suphi b. Hasan Hallak, I. Baskı, Riyad 1994.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-taberî câmiu'l-beyan an te'vîli'l-kur'an*, Tahkik eden: Abdullah b. Abdülhasen et-Türkî, I. Baskı, Kahire 2001.
- Taştan, Osman, “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz. Hayri Kırbaşoğlu, 2. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, ss. 149-165.
- \_\_\_\_\_, “İçtihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, *İslâmiyat*, c. 1, S. 3, ss. 73-91.
- “Tenkîd: Selanik Cemiyet-i İlmiyesinden Vârid Olmuştur”, *Beyânü'l-Hak*, II/52, (9 Rabiülevvel 1328/8-Mart 1326), ss. 1087-1088.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizi*, Mısır h. 1331.
- Tûfî, Necmüddin “Nass Ve Maslahat”, Takdim ve Çeviri: Kâşif Hamdi Okur, Konya 2002, ss. 219-246.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, MÜİF Yay., İstanbul 1987.
- Türkdoğan, Orhan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yay., İstanbul Ocak 1997
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Düzeltmiş 3. Baskı, DİB Yay., Ankara 2010.
- Üzüm, İlyas, “Mezhep”, *DİA*, c. XXIX, ss. 526-532.
- Yınanç, Mükrimin Halil, “Hocam Halim Sabit Efendi”, Haz.: Zeynep Altuntaş, *Dergâh, Edebiyat, Sanat ve Kültür Dergisi*, XIX/219, İstanbul 2008, ss. 17-19.
- Zemahşerî, Allame Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf hakaik-u*

*ğavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücühi't-te'vil*, Riyad 1998.

Zuhayli, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, Tercüme: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nûrettin Yıldız, Bilimevi Bas.

Yay. Ltd. Şti., İstanbul 2006.

