

**T.C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN  
AHKÂM AYETLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

**Hasan Rami KARA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA 2009**

**T.C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN  
AHKÂM AYETLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

**Hasan Rami KARA**

**Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA 2009**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne**

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nasi ASLAN  
(Danışman)

Üye : Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Üye : Doç. Dr. Fatih Yahya AYZ

**ONAY:**

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.  
...../...../2009

Prof. Dr. Azmi YALÇIN  
Enstitü Müdürü

**Not:** Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

## ÖZET

### ÖMER NASUHI BİLMEN'İN AHKÂM AYETLERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Hasan Rami KARA

Yüksek Lisans Tezi; Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Eylül 2009, 96 Sayfa

Bu tez son dönem İslâm âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in ahkâm ayetleriyle ilgili görüşlerinin ne olduğunu ortaya çıkarmak ve meydana getirdiği tefsir eserindeki görüşlerin kendi içtihadının sonucu ortaya çıkmış görüşler olup olmadığını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Söz konusu tespit yapılırken ahkâm ayetlerinin tamamı değil örneklendirme metoduyla daha ziyade geçmişten bu yana üzerinde tartışmaların yoğunlaştırıldığı ayetler incelenmiştir. Ayetler incelenirken genel itibarıyla önce konuyla ilgili tarih içerisinde oluşmuş görüşlere yer verilmiş, sonra da Bilmen'in görüşlerine değinilmiştir. Daha sonra ise konuyla ilgili farklı yaklaşım tarzlarına, farklı fikirlere sahip araştırmacıların görüşlerine yer verilerek geçmiş ve günümüz arasında bir anlamda köprü görevi yapmış olan Bilmen'in fikrî olarak nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü olarak hazırlanan birinci bölüm tezin konusu, amacı, yöntemi ile bilmenin hayatı ve eserlerine ilişkin açıklamalardan oluşmaktadır. İkinci bölümde temel ibadetlerden namaz, oruç, hac ve zekâtla ilgili ayetlerin açıklanması ve incelenmesine yer verilmiştir. Üçüncü bölüm ise aile hukuku ve ceza hukukuyla ilgili ayetlerin incelenmesine ayrılmıştır. Son bölümde ise diğer bazı ayetlerin tahlili yapılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Ömer Nasuhi Bilmen, Ahkâm, Ayet, Aile Hukuku, Ceza, Görüş, Faiz, İbadetler

**ABSTRACT****ÖMER NASUHİ BİLMEN'S OPINIONS ABOUT AHKAM VERSES OF  
QUR'AN****Hasan Rami KARA****Master Degree Thesis; Department of Islamic Sciences****Advisor: Prof. Dr. Nasi ASLAN****September 2009, 96 Pages**

This thesis is prepared to disclose Ömer Nasuhi Bilmen's, one of the contemporary Islamic scholars, conception of Ahkam Verses as well as to determine whether the ideas in his exegesis works are generated from his own *ijtihad*. In preparation of this thesis, verses on which the discussions from the past to present focused are examined by using sampling method rather than taking all the Ahkam Verses. While examining the verses, initially the related views formulated during the course of the history are taken account; later Bilmen's conception of these verses is discussed. Subsequently, Omer Nasuhi Bilmen is aimed to be identified intellectually in terms of where he stands in the history from an intellectual point of view among other intellectuals having different perceptions and approaches.

The thesis is composed of four sections. In the first section, which is prepared as an introduction, the theme, purpose and method of the thesis as well as main remarks regarding Bilmen's life and works are included. In the second section interpretation and explanation of the verses regarding main pillars of Islam *Salah* (prayers), *Zakah* (giving of alms), *Saum* (fasting during Ramadan) and *Hajj* (pilgrimage to Mecca) are included. The third section is reserved for the interpretation of verses regarding family law and criminal law. In the last section some of the other verses are examined.

**Keywords:** Ömer Nasuhi Bilmen, Ahkam, Verse, Family Law, Penalty, Conception, Usury, Worship.

## ÖNSÖZ

Allah insanoğluna dünya hayatıyla ilgili olarak hem birtakım haklar vermiş hem de çeşitli sorumluluklar yüklemiştir. Bunların yanı sıra hayatlarını yaratılış amacına uygun şekilde yaşamaları için rehberler ve bu rehberler eşliğinde de bazı kutsal kitaplar göndermiştir. Gönderilen bu rehberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'e de Kur'ân'ı Kerim'i kutsal kitap olarak vermiştir. Kur'ân nazil olmaya başladığı günden itibaren inananların zihin ve kalp dünyasında büyük etkiler bırakmıştır. Bu tesir nedeniyledir ki, inananlar, indiği zamandan günümüze kadar bu kitabı anlama ve anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Söz konusu gayretin bir neticesi olarak birçok tefsîr ve meâl te'lif edilmiş, inananların istifadesine sunulmuştur.

Bu faaliyetler bağlamında tefsîr te'lif edenlerden biri de Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ve Cumhuriyet döneminde yaşamış İslâmî alanda yetkin bir âlim olan Ömer Nasuhi Bilmen'dir. Bilmen İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında yazdığı Türkçe eserleriyle Türkiye'de İslâm'ın öğrenilmesine büyük katkıda bulunmuştur. Onun geniş bir alanda birçok eser ortaya koyması birçok insan gibi bizim de dikkatimizi çekmiş, bu yetkin İslâm âlimi kimliğini eserlerine nasıl yansıttığı sorusu merakımızı celbetmiştir. Bu bakımdan, özellikle tefsir çalışmasında nasıl bir yöntem izlediği, ahkâm ayetleri hakkında görüşlerinin ne olduğunu tespit maksadıyla bir çalışma yapmaya karar verdik ve onun *Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âli'si ve Tefsîri* isimli eserini çalışma konumuz olarak belirledik. Çalışmamızı söz konusu ahkâm ayetleri hakkında Bilmen'in görüşlerini tespit çerçevesinde yapmayı tasarladık. Bunun yanı sıra üzerinde tartışmaların yapıldığı ibadet, muamelât, ukubat ve temel belli başlı konuları içeren ahkâm ayetlerini incelemek şeklinde başka bir sınırlama daha koyduk. Zira Kur'ân'da fikhî hükümlerle ilgili birçok ayet vardır ve ilgili ayetlerin tamamını incelemek tezimizi amaçlanan hedefin dışına çıkaracak ve kanaatimizce gereksiz bir genişlemeye sebep olacaktır.

Araştırmamız dört bölümden müteşekkil olup birinci bölüm tezin konusu, amacı, yöntemi ile Ömer Nasuhi Bilmen'in hayatı ve eserlerine ayrılmıştır. İkinci bölüm ibadetlerle ilgili ayetlerin yorumlarına, üçüncü bölüm ise aile ve ceza hukuku ile ilgili ayetlerin yorumlarına ayrılmıştır. Dördüncü bölümde ise diğer bazı meselelerle alakalı Bilmen'in yaptığı değerlendirmeler incelenmiştir.

Çalışmamızı yaparken yapıcı eleştirileriyle katkıda bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Nasi ASLAN'a ve tez konusunda her türlü desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK ve Doç. Dr. Fatih Yahya AYZ'a en samimi teşekkürlerimi sunarım.

**Hasan Rami KARA**

**Adana 2009**

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	i
<b>ABSTRACT</b> .....	ii
<b>ÖNSÖZ</b> .....	iii
<b>KISALTMALAR LİSTESİ</b> .....	vii

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu .....	1
1.2. Tezin Amacı.....	1
1.3. Tezin Yöntemi.....	1
1.4. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı ve Eserleri.....	2
1.4.1. Hayatı .....	2
1.4.2. Eserleri .....	3
1.5. Ahkâmü'l-Kur'ân Kavramı ve İlgili Literatür .....	7
1.5.1. Kavramsal Çerçeve .....	7
1.5.2. İlgili Literatür .....	9

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÖMER NASUHI BİLMEN'İN İBADETLERLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

2.1. Abdest ve Namazla İlgili Ayetler .....	12
2.2. Cuma Namazı Vaktinde Alışveriş ve Kadınların Cuma Namazı Kılmaları .....	16
2.3. Oruçla İlgili Ayetler .....	18
2.4. Hac.....	19
2.5. Zekât .....	22



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÖMER NASUHI BİLMEN'İN AİLE VE CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

3.1. Aile Hukukuyla İlgili Ayetleri Tefsiri .....	28
3.2. Müslüman -Ehl-i Kitap Evliliği.....	28
3.3. Çok Eşlilik .....	30
3.4. Zina Eden Kadın ve Erkeklerle Evlilik.....	34
3.5. Ric'î Boşamada Şahitliğin Bağlayıcılık Değeri .....	37
3.6. Kadının Şahitliği.....	39
3.7. Kısas .....	41
3.8. Hirâbe (Eşkıyalık) Suçu ve Cezası.....	47
3.9. Hırsızlık Suçu ve Cezası .....	53
3.10. Zina Suçu ve Cezası .....	59
3.11. İffete İftira Cezasının (Hadd-i Kazf) Şahitliğe Etkisi.....	64

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### DİĞER BAZI MESELELERLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

4.1. Kadın Erkek Eşitliği-Eşitsizliği.....	66
4.2. Örtünme .....	71
4.3. Faiz .....	79
4.4. Domuz Etinin Haramlığının Diğer Ürünleri Açısından Bağlayıcılığı.....	84
4.5. Zihâr Keffaretinde Altmış Fakir Doyurulması Emrinin Bağlayıcılığı .....	86
4.6. Yetime Velayeti Sona Erdiren İletin Belirlenmesi.....	87
<b>SONUÇ</b> .....	90
<b>KAYNAKÇA</b> .....	91
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	96

**KISALTMALAR LİSTESİ**

<b>a.g.e</b>	: adı geçen eser
<b>a.g.md.</b>	: adı geçen madde
<b>b.</b>	: bin (oğlu)
<b>bkz.</b>	: bakınız
<b>c.</b>	: cilt
<b>çev.</b>	: çeviren
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>Kamus</b>	: İstılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu
<b>Neşr.</b>	: Neşriyat
<b>ö.</b>	: ölümü
<b>s.</b>	: sayfa
<b>sad.</b>	: sadeleştiren
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>terc.</b>	: tercüme eden
<b>ty.</b>	: tarih yok
<b>vb.</b>	: ve benzeri

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Konusu

Çalışmamızın konusunu son dönem müfessir ve İslâm hukukçularından olan Ömer Nasuhi Bilmen'in, *Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri* isimli eserindeki ahkâm ayetlerine ilişkin görüşleri oluşturmaktadır. Bu ayetlerin hepsine değinmek hem bu tezi haddinden fazla genişletecek hem de belirli konular üzerinde yoğunlaşmayı engelleyecektir. Bu bakımdan çalışmamızın konusu, üzerinde geçmişten bu yana tartışmaların yaşandığı ayetler olacaktır.

Çalışmamızda, öncelikle esas konumuzu teşkil eden eserin müellifi Ömer Nasuhi Bilmen'in hayatı ve eserlerinden bahsedeceğiz. Ardından Bilmen'in ibadetler, aile ve ceza hukuku ile ilgili ayetlerle çeşitli konulara dair görüşlerini inceleyeceğiz.

### 1.2. Tezin Amacı

Çalışmamızın amacı Ömer Nasuhi Bilmen'in, *Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri* adlı eserindeki ahkâm ayetlerine dair özgün yorumlarının olup olmadığını tespit etmektir. Yine, Bilmen'in bunlar hakkında yaptığı özgün ya da özgün olmayan yorumlarının ilham kaynakları da imkânlar çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1.3. Tezin Yöntemi

Tezimizi bir giriş ve üç bölüme ayırarak oluşturduk. Bu noktada öncelikle inceleyeceğimiz konu hakkında geçmişte oluşmuş genel görüşleri ve meseleye dair ayet ve hadis meâllerini aktarıp daha sonra konuyla alâkalı Ömer Nasuhi Bilmen'in görüşlerine yer verdik. Arkasından, sık sık konuyla alâkalı yeni sayılabilecek görüşlere de değindik. Bu şekilde Bilmen'in geçmiş ve günümüz arasında nerede durduğunu tespit etmeye çalıştık. Konuların işlenişi esnasında değerlendirmelerde de bulunduk. Ayrıca meseleler hakkındaki ayetlerin meâllerini verirken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu *Kur'ân'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* adlı eserden istifade ettik. Ayet meâllerini verirken genellikle önce ayetin, hangi sûrenin kaçınıcı ayeti olduğunu

belirleme ve ardından ilgili meâli verme metodunu takip ettik. Bu belirlemeyi yaptığımız ayet meâlleri için de ayrıca dipnot vermedik.

#### 1.4. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı ve Eserleri

##### 1.4.1. Hayatı

Ömer Nasuhi Bilmen, 1883 senesinde Erzurum'un Salasur Köyü'nde dünyaya geldi. Babası Hacı Ahmet Efendi, annesi Muhîbe Hanım'dır. Bilmen, ilk tahsilini Erzurum Ahmediye Medresesi Müderrisi Nakîbü-l Eşraf Kaymakamı Abdürrezzak İlmî Efendi ve Erzurum Müftüsü Narmanlı Hüseyin Efendi'den aldı. Onların vefatı üzerine 1908'de İstanbul'a giden Bilmen, Fatih Medresesi dersiamlarından Tokatlı Şakir Efendi'nin derslerini takip etti ve bir yıl sonra icazet aldı.<sup>1</sup> Bu arada Ders Vekâleti tarafından yapılan imtihanında da başarılı olarak 1912 yılında dersiamlık diploması aldı. Bundan bir yıl sonra da okumakta olduğu Medresetü'l-Kudât'ı bitirdi.<sup>2</sup>

Bilmen, dersiâmlık diplomasını aldığı 1912 tarihinden itibaren bir müddet Fatih Camii'nde tedrisat yaptı. Dârü'l-hilâfe Medresesi'nde ve Medresetü'l-Vâizîn'de fıkıh ve usûl-ı fıkıh dersleri okuttu. Sahn Medresesi Âlî bölümünde kelâm müderrisliği yaptı. Bunun dışında Darüşşafaka Lisesi'nde on beş yıl kadar da kelâm, münakâhat, siyer-i enbiyâ, felsefî ahlak ve yurt bilgisi dersleri verdi.<sup>3</sup>

Bilmen'in, ilmiye mesleğinin yanında memuriyet hayatı da 1913 yılında başladı. Temmuz 1913 tarihinde Fetvâhâne-i Âlî müsevvid mülâzımı olarak memuriyet hayatına atılan Bilmen, 1915'te Heyet-i Te'lifiyye üyesi oldu. Birkaç görev değiştirdikten sonra 1920'de tekrar aynı göreve getirildi. 14 Şubat 1926'da İstanbul Müftü Yardımcılığına, 16 Haziran 1943 tarihinde ise İstanbul Müftülüğü'ne getirilen Bilmen, 30 Haziran 1960 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci Diyanet İşleri Başkanı olarak tayin edildi. Fakat henüz bir yılını doldurmadan çeşitli nedenlerden ötürü emekliye ayrıldı.<sup>4</sup>

Bilmen, bundan sonra kendisini bütünüyle ilmî çalışmalara vermiş ve bu konuda da fevkalade çaba harcayarak çok kıymetli eserler ortaya koymuştur. İlerlemiş yaşına rağmen bu gayretlerini sürdürmüş, seksen yaşından sonra, beş yıl çalışarak meydana

<sup>1</sup> Türcan, Talip " Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sayı. 6, s. 428.

<sup>2</sup> Yaran, Rahmi, "Ömer Nasuhi Bilmen", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162.

<sup>3</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 797.

<sup>4</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 162.

getirdiği “*Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*” adlı eserini yazmıştır.<sup>5</sup> Onun gençliği döneminde *Beyânü’l-Hak*, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü’r-Reşâd* dergilerinde birçok makalesinin yayınlandığı da burada belirtilmelidir.<sup>6</sup>

Mülayim bir mizaca sahip olan, gerek ilmî faaliyetleri ve ahlakî yaşantısı, gerekse samimi dindarlığı ve politikadan uzak duruşu nedeniyle her daim sevilen ve kendisine saygı duyulan Bilmen, 12 Ekim 1971’de İstanbul’da vefat etti. Cenazesi, Sakız Ağacı Şehitliği’ne defnedildi.<sup>7</sup>

#### 1.4.2. Eserleri

Hayatının büyük bir kısmını telif faaliyetleriyle geçirmiş olan Ömer Nasuhi Bilmen, çok sayıda eser bırakmış velûd bir yazardır. İslâmî ilimler alanında yetkin bir kimliğe sahip olan yazar bu alanın hemen her alanında birçok eser kaleme almıştır. Yazdığı makaleler dönemin yayın hayatına yön veren *Beyânü’l-Hak*, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü’r-Reşâd* dergilerinde yayınlanmıştır.<sup>8</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen’in başlıca eserleri şunlardır:

1. *Kur’ân-ı Kerîm’in Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (I-VIII, İstanbul 1963-1966): Tezimizin temel kaynağı olan bu eser, sekiz ciltten oluşmaktadır. Müellif, eserin önsözünde, tefsirini oluştururken faydalandığı eserleri yalnızca tefsir kaynakları olarak zikretmiş, tefsire yardımcı diğer dallarla alakalı olan lugât kitapları, tarih kitapları, hadis kitapları ve fıkıh kitaplarından yararlandığına dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Faydalandığı tefsir kaynaklarını da Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envârü’t-tenzîl* Fahrüddin Râzî’nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu’l-gayb*, Ebussuud Efendi’nin (ö. 982/1574) *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö.1137/1725) *Ruhu’l-beyân*, Hatib eş-Şirbinî’nin (ö. 977/1570) *es-Sırâcü’l-Münîr*, İbrahim Bağdadî’nin *Lübâbü’t-te’vil*, Şeyh Nimetullah Nahcüvanî’nin *el-Fevâtihi’l-ilâhiyye*, Gazi Ebûbekir Arabî’nin *Tacu’t-tefâsîr*, Aliyyül Mehâyimî’nin *Tabsîru’r-Rahmân*, Muhammed Mahmud Hicâzî’nin *et-Tefsîru’l-vâzih* isimli tefsirleri olarak zikretmiş ve

<sup>5</sup> Vakkasoğlu, Vehbi, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Alimleri*, Cihan Yayınları, İstanbul 1987, s. 97.

<sup>6</sup> Bkz. Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996, IV, 240.

<sup>7</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 162.

<sup>8</sup> Türcan, “Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, s. 429.

muhtasar bir eser meydana getirdiğini belirtmiştir.<sup>9</sup> Eserin içeriğine bakıldığında tefsirde, önce sureler ve içerikleri hususunda kısa bilgi verildikten sonra ayetlerin meâlî yer almakta, ardından her ayetin sade bir üslupla açıklaması yapılmaktadır. Tefsirin ilk basımından bu yana birçok baskısı yapılmıştır.<sup>10</sup>

**2. Büyük Tefsir Tarihi (I-II, Ankara 1955-1961):** İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü (I, 9-176) tefsir usulüne, ikinci bölümü ise tefsir tarihine ayrılmıştır. Bölümde önce seçkin tabaka diye adlandırdığı sahabileri ele alan yazar, daha sonra ölüm yıllarına göre on dört tabakaya ayırdığı müfessirler hakkında bilgi vermektedir. İkinci cildin sonunda altı yüz altmış üç tefsir kitabıyla bunların müfessirlerini içeren alfabetik bir liste vardır. Eserin basıldığı tarihten günümüze kadar birçok baskısı yapılmış ve okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

**3. Hikmet Goncaları (İstanbul 1963):** Beş yüz hadisin tercüme ve tefsirini içermektedir.

**4. Muvazzah İlm-i Kelam (İstanbul 1955):** Geniş bir mukaddime ile altı kısım ve sonuç bölümünden meydana gelen ve yeni ilm-i kelâm çağırında kaleme alınmış olan eserde başlıca itikadî ve kelâmî hususların yanı sıra İslâm'ın inançlarına ters düşen birtakım modern felsefî akımlar da eleştirilmiştir.

**5. Dini Bilgiler (Ankara 1959):** Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görev alacak şahısların faydalanması için sorulu cevaplı olarak hazırlanmış bir eser olup tefsir, hadis, kelâm, fıkıh usûlü, vakıf, ferâiz ve siyer konularını içermektedir. Eserin birçok baskısı yapılmıştır.<sup>11</sup>

**6. Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1947-1948):** Yazar, herkesin geniş fıkıh kitaplarından istifadesinin hem bu kitapların dili açısından hem de insanların meslekî çalışmalarının farklı olmasından hareketle onlara günün diliyle anlayacakları şekilde kısa yoldan dinî bilgileri alacakları bir çalışma yapmayı düşünerek bu ilmihali telif etmiştir.<sup>12</sup>

Eser, müellifin düşüncelerinde ne kadar isabetli olduğunu göstermesi açısından da son derece önemlidir. Çünkü yazıldığı günden günümüze kadar Müslümanların hal

<sup>9</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl'i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ty, I, 5.

<sup>10</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 163.

<sup>11</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 163.

<sup>12</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, (sad. Ali Fikri Yavuz), Akçağ Yayınları, Ankara 1966, s. 8.

ilmiyle alâkalı olarak başvurdukları eserlerin başında buluna gelmiştir. Eser bununla da kalmayıp kendisinden sonra ilmihal tarzında yapılacak çalışmalara da örneklik etmiştir.<sup>13</sup>

Eser itikat, temizlik, namaz, oruç, hac, zekât, kurban ve av, kerahat ve istihsan, İslâm ahlakı ve Peygamberlerin hayatı isimli on bölümden oluşmaktadır. Eser, önce fasiküller halinde yayınlanmış daha sonraları ise tek cilt halinde defalarca basılmıştır. Dilinin ağır olmasından dolayı sadeleştirilerek şimdiye kadar iki buçuk milyonun üstünde basılarak kırılması güç bir rekora imza atan eser, ülkemizde halkın dinî bilgi alanındaki ihtiyacının giderilmesinde önemli bir boşluğu da doldurmuştur.<sup>14</sup>

7. *Nüzhetü'l-Ervah: Farisî Divançe ve Tercümesi* (İstanbul 1968): Ömer Nasuhi'nin Farsça olarak kaleme alıp, Türkçeye çevirdiği divançesidir.<sup>15</sup>

8. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*: Müellifin bu eseri mezhepler arası mukayeseli sistematik İslâm hukuku kitabı olup ve harf inkılabından sonra Türkiye'de İslâm hukuku sahasında kaleme alınmış ilk eserdir. İçerik bakımından da en muhtevalı eserlerden olup furû-u fıkha dair bütün meseleleri havidir.<sup>16</sup> Eserin yazılış gerekçelerinin başında dilimizde İslâm hukukunun bütün bölümlerini içine alacak çapta bir eserin bulunmayışı gelir. İkinci sebep ise, Osmanlıların son zamanlarında hukuk ilmini yayma kurumunun *Mecelle*'ye ek olarak İslâm hukuku alanında bir eser yazılmasını talep etmesi üzerine *Türk Hukuk Kamusu* isimli bir eser hazırlanmaya başlanması; fakat bu teşebbüslerin sonuçsuz kalmasıdır. İşte bu nedenle müellif, bu çalışmayı kendisi ikmal etmeye karar vermiş ve çalışmalarını tamamlayarak bir fıkıh ıstılahları sözlüğü hazırlamaya muvaffak olmuştur. Eser ilk defa İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından altı cilt halinde yayınlanarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Kamus, klasik fıkıh kaynaklarına benzer bir şekilde bölümlere ayrılarak her bölümün başında o bölümde değinilecek olan hususlar içindekiler şeklinde verilmiş ve bölüm içerisinde kullanılan ıstılahlar açıklanmıştır. Yazar, kitabının şekil ve muhtevasını oluştururken en fazla Hanefî fakihlerinden olan Kâsânî'nin (ö. 1191) *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'* isimli eserinden faydalandığını ifade etmiştir. Eser ibadetlere dair hükümlerin dışında kalan muamelatla ilgili bütün hükümleri ihtiva

<sup>13</sup> Kelpetin, Hatice, "İlmihal", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 140.

<sup>14</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 162-163.

<sup>15</sup> Türcan, "Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen", s. 432.

<sup>16</sup> Yaran, a.g.md., *DİA*, VI, 162.

etmesinden dolayı da Hukuk-ı İslâmiyye olarak isimlendirilmiştir. İstılâhât-ı Fıkhiyye ifadesi ile de her kitabın baş tarafında o kitapla yani bölümle ilgili olan ıstılahların izah edilmesine işaret edilmiştir. Eserde izah edilen kavramların sayısının bin dört yüzü geçtiği göz önüne alındığında isminin hakkını verdiği söylenebilir.

Altı ciltten müteşekkil olan eserin ilk cildi giriş mahiyetindedir. Bu ciltte fıkıh usûlü ve onun konuları ana hatlarıyla verilmiştir. Ayrıca *Mecelle*'nin doksan dokuz ilkesinin yanı sıra diğer bazı külli fıkıh kaidelerinin de izahı yapılmıştır. Kısa da olsa fıkıh tarihine yer verilmiş ve orada müçtehitlerin, fakihlerin tabaka ve derecelerine, ihtilaf sebeplerine değinilmiştir. Burada sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn ile onlardan sonra gelen dört yüz beş fakihin terceme-i hallerinden bahseden tabakâtü'l-fukahâ başlığı altında bir bölüm de mevcuttur.<sup>17</sup>

Eserde genel itibarıyla Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmıştır. Bunda yazarın Hanefî mezhebinden olmasının etkisi büyük olmakla birlikte kanaatimizce, bunu *Mecelle*'nin hazırlanmasında takip edilmiş yolun bir uzantısı olarak değerlendirmek de mümkündür. Eserde, Şafîî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin görüşlerine de bunlar arasında kıyas imkânı verecek ölçüde değinilmiştir. Genel bir ilke olarak hükümlerin delillerine yer verilmeyen eserde, bunları merak edenler ilgili kitaplara yönlendirilmiş ancak mezhepler arasındaki ihtilafı içtihadî hükümlerin delilleri mukayese imkânı olması açısından zikredilmiştir.

Ömer Nasuhi bu eserini kaleme alırken çok sayıda temel kaynaktan istifade etmiştir. Bunlar içerisinde usul, fûru, fetva ve tabakat kitapları ile çeşitli lügat kitapları başta gelmektedir. Burada, her mezhebin görüşünün kendi kaynağından alınma yoluna gidildiği de ifade edilmelidir.<sup>18</sup>

Bilmen'in sayılan eserlere ek olarak, Kur'ân-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler (İstanbul 1947), Sûre-i Fethin Türkçe Tefsiri İ'tilâ-yı İslâm ile İstanbul Tarihçesi (İstanbul 1953-1972), Mülâhhas İlm-i Tevhid Akâid-i İslâmiyye (İstanbul 1962-1973), Yüksek İslâm Ahlakı (İstanbul 1949-1964), Dini ve Felsefî Ahlak Lugatçesi (İstanbul 1967), Ashabı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İ'tikadları (İstanbul 1948), İslâmiyetin Ulvî Mahiyeti, Müslümanların Yüksek İ'tikadları Hakkında Tetkikatta Bulunan Bir Amerikalının Suallerine Cevaplar (Ankara 1956), Kurban: Mahiyeti Vücûbu Hikmet-i Teşriyyesi (Ankara 1956) adlı eserleri de vardır.

<sup>17</sup> Türcan, " Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen ", s. 435.

<sup>18</sup> Türcan, " Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen ", s. 435.



## 1.5. Ahkâmü'l-Kur'ân Kavramı ve İlgili Literatür

### 1.5.1. Kavramsal Çerçeve

Ahkâmü'l-Kur'ân kavramının kavramsal çerçevesinin açıklanması için öncelikle bu kavramı oluşturan temel kavramların bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple kelimenin tekil formu olan hüküm kavramından başlanarak çerçeve belirlenmelidir. Hüküm, sözlükte “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, karar vermek; ilim, derin anlayış, siyasi hâkimiyet, karar ve yargı” anlamlarına gelir.<sup>19</sup> Hüküm kavramının İslâmî ilimlerin oluşmasının ardından her ilim dalı için farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu farklı tanımlamanın bir sonucu olarak İslâm hukuk İstilahında hükme “mükelleflerin fiillerine bağlanan şer’î vasıf” manası verilmiştir.<sup>20</sup>

Kur'ân-ı Kerîm’de hüküm, genel itibariyle “yargılama, karar verme” anlamında kullanılmıştır. Hüküm kelimesi otuz yerde geçmekle birlikte fiil kalıbındaki kullanımlar ve diğer türevleriyle birlikte bu sayı iki katına ulaşmaktadır. Kur'ân’da hüküm, Allah’a, Peygamberlere ve insanlara nisbet edilmesine rağmen mutlak hüküm sahibinin Allah olduğu belirtilmektedir.<sup>21</sup>

Hız. Peygamber ise hüküm verme mevkiinde olanların insanlar arasında hüküm verirken Allah’tan korkmaları ve öfkeliyken hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Hüküm verenlerin adaleti gözetmemesi ve haksız hükümler vermesinin toplumda infiale sebep olacağını, kan döküleceğini ve hakkı gizleyerek haksızca hüküm verenlerin yerinin cehennem olacağını söylemiştir.<sup>23</sup>

İslâmî literatürde hüküm: İtikadî, amelî ve ahlakî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Ancak biz, konumuz hükme sadece fıkıh açısından bakılmasını gerekli kıldığından onun fıkıh açısından ne anlama geldiğiyle ilgili ifadelere değineceğiz. Dinî hükümlerin fıkıhla alâkalı bölümlerine amelî hükümler ismi verilmektedir. Bu hükümler itikadi hükümlere kıyasla ikinci derecede olduklarından bunlara ferî hükümler de denilmektedir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, . Dâru Sâdır, Beyrut ty., II, 140-145.

<sup>20</sup> Şa`bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 226.

<sup>21</sup> Üzümlü, İlyas, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 464.

<sup>22</sup> İbn Mace, “Ahkâm” 4.

<sup>23</sup> İbn Mace, “Ahkâm” 3.

<sup>24</sup> Karaman Fikret, *Dini Terimler Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 274.

Fıkıh usulü açısından hüküm, “Allah’ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olup bu tanımlamanın tabii bir sonucu olarak da şer’î-amelî hükümler teklifî ve vaz’î olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>25</sup> Teklifî hüküm, Şâri’in sorumluluk sahibi şahıstan bir eylemi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu o eylem hususunda serbest bırakması anlamına gelir. Vaz’î hüküm ise Şâri’in bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mani kılmasına denir.<sup>26</sup>

Dinin temel kaynağı Kur’ân-ı Kerim insanlığın yolunu aydınlatan dinî/ahlakî ilkeler ve uyarılar kitabıdır.<sup>27</sup> Bu kitap bir kanun mecmuası veyahut da bir hukuk ilmi kitabı değildir. O insanları güzel ahlakın gerektirdiği ilkeler doğrultusunda, iç dış bütünlüğüne sahip olarak yetiştirmeyi amaçlayan bir hidayet kitabıdır. İçeriği ve anlatımı da bu amaç doğrultusunda Allah tarafından tanzim edilmiştir. İşte bu düzenleme içerisinde iman, ahlak ve fıkıh ile alâkalı hükümlere yer verilmiştir. Fıkıh ile ilgili hükümler denilince de akla gelen ibadet, muamelat ve ukubatla ilgili düzenlemelerdir. Bunlardan ibadetle ilgili olanlar, Allah ile kulun ilişkisini düzenlemekte, diğerleri ise birey ile bireyin, birey ile toplumun, toplum ile başka toplumların birbirleriyle ilişkilerini düzenlemelerine yardımcı olmaktadır.<sup>28</sup>

Bunlardan hareketle, bu düzenlemelerle ilgili ahkâm ayetlerinin sayısı ile ilgili olarak birbirinden farklı rakamlar ortaya konulmuştur. Bazı eserlere göre bu sayı üç yüz otuz kadardır. Bunlardan ibadetle ilgili olanlar yüz kırk, aile hukukuyla ilgili olanlar yetmiş, ukubatla ilgili olanlar otuz, muamelatla ilgili olanlar yetmiş, kaza-yargıyla ilgili olanlar ise yirmi ayettir.<sup>29</sup> Bu sayıyı ibadetle ilgili hükümler olarak seksen dokuz, muamelatla ilgili hükümler içeren aile hukuku ile alâkalı hükümler yetmiş, borçlar hukuku ile alâkalı hükümler yetmiş, yargı hukuku ile alâkalı hükümler on üç, ceza hukuku ile alâkalı hükümler otuz, idare hukuku ile alâkalı hükümler on, devletler hukuku ile alâkalı hükümler yirmi beş, devlet gider ve gelirleriyle alâkalı iktisadî hükümlerle ilgili on ayet olmak üzere toplam üç yüz on yedi ayet olarak ifade edenler de bulunmaktadır.<sup>30</sup> Öyle ki ahkâm ayetlerinin sayısal olarak hangi rakamlara ulaştığı meselesi, âlimler arasında tartışmalı bir konu olarak varlığını sürdürmüş ve

<sup>25</sup> Üzümlü, a.g.m.d., *DİA*, XVIII, 467.

<sup>26</sup> Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz*, İslâmî Yayın ve Dağıtım Evi, Kahire, 1993, s. 26.

<sup>27</sup> Özsoy, Ömer -Güler, İlhami, *Konularına Göre Kuran*, Fecr Yayınevi, Ankara 2005, s. 475.

<sup>28</sup> Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1984, I, 113.

<sup>29</sup> Keskiöglü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 28.

<sup>30</sup> Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 39.

sürdürmektedir. Bütün bu sayılar alan ve konularıyla direkt ilgisi olan ayetlere dairdir. Bu ayetlere geçmiş milletlerden, tarihî hadiselerden söz edilirken dolaylı olarak değinilen, işaret edilen hükümler de eklenince sayı doğal olarak artacaktır.<sup>31</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in hükümlerle ilgili ayetlerine bakıldığında genel prensiplerin ortaya konulduğu, meselelerin icmalî tarzda ifade edildiği görülür. Bu, ahkâmla ilgili ayetlerin -Kur'ân'ın bütünü göz önüne alındığında-az olmasını da beraberinde getirmektedir. Bu genel ilkeler tıpkı anayasa hükümleri gibi temel kanun vazifesi görerek, her zaman ve zeminde Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tasarlanmıştır. Çünkü temel kurallar zaman ve mekâna göre değişikliğe uğramazlar. Değişiklik ancak cüzi hükümlerde cereyan eder.<sup>32</sup>

Diğer taraftan Kur'ân ilk muhataplarının ümmi bir topluluk olmalarını dikkate alarak muhatabının seviyesini gözetmiş ve onların aşına oldukları reel unsurları daima kullanmıştır. Dolayısıyla o, içeriği itibarıyla dönemin Arap toplumu tarafından rahatlıkla anlaşılabilen bir niteliğe sahiptir. Bu sadelik, özellikle hükümlere ilişkin ayetlerde kendini daha net bir şekilde göstermektedir. Bu bakımından ahkâm ayetlerinin incelenmesinde gaye ve illetlere yalnızca gramer ve mantık açısından bakmak yeterli görülmemeli ve ayetler o günkü Araplarca nasıl anlaşılıyorsa öyle anlaşılmalıdır.<sup>33</sup>

### 1.5.2. İlgili Literatür

Hüküm kelimesinin çoğul ifadesi ahkâmdır. Ahkâm kelimesi geniş anlamıyla bir mesele ile ilgili ortaya konmuş kurallar bütünüdür. Herhangi bir konu veya ilmî disiplin içerisinde meydana getirilen hükümlerin geneli için kullanıldığından belli bir konuyla alakalı hükümleri bir araya getiren eserlerin ve belli bir konuyla ilgilenen ilim dallarının da adı olmuştur. Bununla ilgili literatüre baktığımızda karşımıza ahkâmü'l-vakıf (vakıf kuralları), el-ahkâmü's-sultâniyye (hilafet ve devlet teşkilatı hukuku, kamu hukuku), ahkâmü'n-nücûm (astroloji), ahkâmü's-sıgâr (çeşitli konularda çocuklarla ilgili fikhî hükümler) gibi epey bir isim çıkmaktadır. Bizim de tezimizin konusunu oluşturan, Kur'ân'ın İslâm hukukuna ilişkin meselelerine kaynaklık etmiş hükümleri de bu isimlendirmeden hareketle Kur'ân'ın hükümleri anlamında ahkâmü'l-

<sup>31</sup> Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 113.

<sup>32</sup> Şaban, *İslâm Hukuk İminin Esasları*, s. 64.

<sup>33</sup> Aksu, Zahid, *İslâmın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukûki Ayetler ve İctihâdi Kaynaklar*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 98.

Kur'ân adını almıştır. Ayrıca amelî hükümlerin kaynağı olan ayetlere “ahkâm ayetleri”, hadislerle ise ahkâm hadisleri denilmiştir.<sup>34</sup>

Ahkâmü'l-Kur'ân ifadesi zamanla Kur'ân'ın sadece fıkıhla ilgili hükümlerini içeren tefsir eserlerinin adı olmuştur. Bu alanla ilgili hicrî üçüncü asırdan itibaren eserler kaleme alınmaya başlanmış ve epey bir eser de meydana getirilmiştir. Ahkâmü'l-Kur'ân'a ilişkin ilk eserin de İmam Şafiî tarafından yazıldığı kabul edilmektedir. Daha sonraları ise Hanefî, Şafiî, Mâlikî, Hanbelî mezhebine mensup âlimler bu alanda eserler vermişlerdir. Bu faaliyet sadece bu mezhep âlimleriyle sınırlı kalmayıp Zeydiyye, İmâmiyye ve Zâhiriyye mezhebine mensup âlimler de ahkâmü'l-Kur'ân'a ilişkin eserler yazmışlardır. Ancak yazılan bu eserlerde her mezhep, ahkâm ayetlerini kendilerini destekler mahiyette tefsir ve te'vil etmişlerdir.<sup>35</sup>

Bu sahada yazılmış eserlere göz attığımızda başlıca eserler arasında “Hanefîlerden Ebü'l-Hasan Ali Mûsâ el-Kummî'nin (ö. 305/917) *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *kitâbü nakzı (ba'zı) mâ halefe fîhi's-Şâfi'î el-'Irâkıyyîn fî Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserleri, Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ve Cîven'in *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî beyâni'l-âyâti's-şer'iyye ma'a ta'rifâti'l-mesâili'l-fıkhiyye'si*; Şafiîlerden Ebû Sevr İbrâhim b. Hâlid el-Kelbî'nin (ö. 240/854-55) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, ile Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı; Mâlikîlerden İsmâil b. İshak el-Ezdî (ö. 282/895) ile Ebû Muhammed Kâsım b. Asbağ el-Kurtubî'nin (ö. 340-951) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ları, İbn Ebû Zemenîn diye meşhur olan Muhammed b. Abdullah el-Mürrî'nin (ö. 399/1008) *Müntehâbü'l-ahkâm*'ı ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ile Abdülmün'im b. Muhammed b. Feres el-Gırnatî'nin (ö. 597/1200-1201) aynı adlı eseri sayılabilir. Mâlikî âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1272) tefsiri, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adını taşımakla birlikte sadece ahkâm ayetlerinin tefsirinden ibaret olmayıp daha çok ahkâma ağırlık veren umumî bir tefsirdir. Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da (ö. 458/1065-1066) bir *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı vardır. Zeydiyye'den Hüseyin b. Ahmed en-Necerî'nin (VIII. asır) *Şerhu'l-hamsemi'e âye* adlı eseri kaynaklarda zikredilmişse de günümüze kadar ulaşmamıştır. Yine Zeydiyye'den Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Yemânî'nin (ö. 832/ 1428) *es-Semerâtü'l-yâni'a ve'l-ahkâmü'l-vâzıha el-katı'a'sı*, Muhammed b. Hüseyin b. Kâsım el-Yemenî'nin *Münteha'l-merâm şerhu âyâti'l-*

<sup>34</sup> Özel, Ahmet, “Ahkâm”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 550-551.

<sup>35</sup> Çetiner, Bedrettin, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 551-552.

*ahkâm*'ı; İmâmiyye'den Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed el-Hillî'nin (ö. 826/1423) *Kenzü'l-'irfân fî fıkhi'l-Kur'ân*'ı; Zâhirîlerden Ebü'l-Hasan b.Ahmed İbnü'l-Mugallis'in *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı da bu sahada yazılan eserlerin diğerk örnekleridir. Son zamanlarda ahkâmü'l-Kur'ân'a dair yazılan eserler arasında, Muhammed Sıddık Han'ın *Neylü'l-merâm min tefsîri âyâti'l-ahkâm*'ı, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâmü'l-Kur'âniyye* adlı eseri, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Ravâiu'l-beyân fî tefsîri âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*'ı ve Celal Yıldırım'ın *Kur'ân Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları* adlı eserlerini sayabiliriz.”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Çetiner, a.g.md., *DİA*, I, 552.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN İBADETLERLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

#### 2.1. Abdest ve Namazla İlgili Ayetler

Üzerinde en çok durulan ibadetlerden birisi olması bakımından önem taşıyan ve hakkında birçok ahkâm ayeti bulunan namaz meselesine girmeden önce namazın da şartları arasında yer alan abdest hakkındaki ayetlerin değerlendirilmesiyle konuya başlamak istiyoruz.

Öteden beri Kur'ân'a abdestli dokunma meselesiyle ilişkilendirilen Vâkıa Sûresi'nin söz konusu yetmiş yedi, yetmiş sekiz ve yetmiş dokuzuncu ayetlerinin meâlleri şöyledir: *“Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'ân'dır. O'na ancak temizlenenler dokunabilir.”* Namaz kılabilmek için abdestli olmanın şart olduğu Kur'ân'ın açık beyanlarıyla sabittir. Ancak bu meseleyle ilgili Kur'ân'daki ayetin değişik yorumlara elverişli olması ve Hz. Peygamber'den de konu ile ilgili açık bir beyanın bizlere ulaşmamış olması birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İlgili ayetteki bazı noktaların varlığı ayetin farklı yorumlanmasına neden olmuştur. Bu noktalardan birincisi “korunmuş kitap” ifadesidir. Bu ifadeden bazı âlimler, elimizdeki mevcut Kur'ân'ı anlamışlar bazıları ise levh-i mahfuzdaki Kur'ân'ın aslını anlamışlardır. İkinci bir tartışma noktası ise ayette geçen *“mutahharûn/ temizlenenler”* ifadesinde bahsedilenlerin kimler olduğu meselesidir. Bunu bir kısım ulema, insanlar olarak; bir kısmı ise melekler olarak anlamışlardır. Tartışmaya kaynaklık eden üçüncü husus ise ayetteki *“lâ yemessühû”* ifadesindeki *“lâ”* nın nehiy mi yoksa nefiy mi olduğudur. Ayetteki *“kitâbün meknûn”* ifadesini elimizdeki Kur'ân, *“temizlenenler”* ifadesinden de insanları anlayanlar *“lâ yemessühû”* ifadesindeki *‘lâ’* edatını nehiy edatı olarak almışlar ve Kur'âna abdestsiz dokunulamayacağını ifade etmişlerdir. Ama ayetteki *“kitâbün meknûn”* ifadesini levh-i mahfuz, *“temizlenenler”* ifadesini de meleklerle izafe edenler, ilgili edatı da nefiy edatı olarak ele almışlar ve Kur'ân'a dokunmak için abdestli olmak gerekmeceğini söylemişlerdir.<sup>37</sup> Cumhur ulema Kur'ân'a el sürmek için abdestli olmanın gerekli olduğunu ve bu ayet-i kerimenin de bu hükme delil teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre ayette geçen *“mutahharûn”*

<sup>37</sup> Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Etüt Yayınları, Samsun 2004, s. 32.

kelimesi insanlara işaret etmektedir. Zâhirîler ise burada ifade edilen “*mutahharûn*” kelimesinin meleklerle işaret ettiğini, bu nedenle Kur’ân’a dokunmak için abdestli olma şartının olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>38</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ise, bu ayeti Kur’ân’a abdestsiz dokunulamayacağına örnek olarak göstermekte ve abdestsiz Kur’ân’a dokunmanın dinen yasaklandığını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Bazı âlimlere göre de, Kur’ân’a abdestsiz dokunmanın haram olduğunu ifade eden ne bir Kur’ân ne de bir hadis nassı bulunmaktadır ve bu durum o şeyin caiz olmasını gerekli kılar. Böylece ibaha ilkesi gereği dileyen abdestli veya abdestsiz olmakta serbesttir.<sup>40</sup>

Abdest konusuyla ilgili diğer bir mesele de abdest alırken ayakların yıkanıp yıkanmayacağına dairdir. Kur’ân’ı Kerîm’de abdestin alınmasını anlatan Mâide Sûresi altıncı ayetin meâli şöyledir: “ *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın/mashedin).....*” Bu ayette başların meshedilip arkasından bir atıf vavı ile ayakların ifade edilmesi ayakların yıkanacağı mı yoksa mesh mi edileceğine ilişkin tartışmalara neden olmuştur. Çünkü Arap diline göre atıf harfi kendinden sonra gelen kelimeye kendinden önceki kelimenin hükmünü ve irabını verir. Bu durumda da başların meshedilmesinden sonra atıf harfiyle zikredilen ayaklar da başların meshedilmesi hükmüne tabi olacaktır ve ayaklar da meshedilecektir. Ancak matuf bazı hallerde irab bakımından matufun aleyhe bağlı olmakla birlikte hüküm yönünden bağlı olmayabilir. Bazı hallerde de matuf olan kelime kendinden hemen önceki kelimeye değil, daha önceki kelimeye de atfedilmektedir. Bütün bu ihtimaller farklı yorumlara da kapı aralamış ve konu etrafında epeyce bir tartışma meydana gelmiştir.<sup>41</sup>

Bu tartışmalar neticesinde dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki İslâm âlimlerinin çoğunluğunu oluşturan, dört mezhep imamlarını da içine alan âlimlerin görüşüdür. Bu âlimlere göre abdest alınırken ayakların yıkanması gereklidir. Bunlar bu görüşlerine şu meâldeki “*bir yolculukta, Hz. Peygamber geride kaldı, ikinci namazı yaklaşmıştı. Hz. Peygamber yanımıza gelince, kalkarak abdest almaya başladık ve abdest alırken, ayaklarımızı meshetmiştik. Bunu gören Hz. Peygamber, yüksek sesle iki*

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid*, çev. Ahmed Meylâni, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1973, I, 59-60.

<sup>39</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VIII, 3614.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid*, I, 60.

<sup>41</sup> Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 19.

ya da üç defa: *vay o ateşte yanacak ayakların haline, diye bağırdı.*"<sup>42</sup> meâlindeki hadisi delil getirmektedirler. İkinci kısımdaki âlimlere göre, abdest esnasında ayakların meshedilmesi farz, yıkanması ise sünnettir. Bunlar bu görüşlerine ayetteki "*ayaklar*" kelimesini "*başlar*" kelimesine atfederek ulaşmışlardır. İlgili hadisleri ise abdestin sünnetleri bağlamında değerlendirerek Hz. Peygamber'den gelen ikazların ayakların yıkanmasını değil de yapılan bir işin güzelce yapılması gerektiğini ifade etme anlamında söylendiğini ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Taberî ve Dâvûd-u Zâhirî gibi bazı âlimler ayakların yıkanması ile meshedilmesi arasında kişinin muhayyer olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bazı âlimler ise abdest esnasında ayakların hem yıkanacağını hem de meshedileceğini çünkü ilgili ayetin ayakların meshedilmesinin; hadisler ise yıkanmasının gereğini ifade etmektedir demektedirler.<sup>43</sup>

Bilmen, ilgili ayette ifade edilen ayakların hükmü konusunda cumhurun hükmüne uygun olarak ayakların topuklarla birlikte yıkanacağını ifade etmiş ve ayetle ilgili herhangi bir tartışmanın varlığından da söz etmemiştir.<sup>44</sup>

Namazla ilgili hükümlere gelince bilindiği gibi, İslâm dini müntesiplerinin dinî yaşamlarını sağlıklı bir şekilde geçirmeleri amacıyla onların her türlü muamelelerine karşı hükümler vaz etmiştir. Bireyi meşakkate sokacak durumlar karşısında da kolaylık ilkesine uygun emirler koymuştur. Bu durumun bir yansıması olan hüküm de sefer durumunda namazların kısaltılacağına ilişkin Nisâ Sûresi'nin yüz birinci ayet-i kerimesidir. "*Ve yeryüzünde sefer ettiğiniz zaman kâfir olanların size fenalık edeceklerinden korkarsanız namazdan kısaltmanız sizin için bir günah değildir. Şüphe yok ki kâfirler sizin için apaçık bir düşman bulunmaktadır.*"

Bu ayet-i kerimede geçen kısaltma hükmünün sadece düşman korkusuna mı has olduğu yoksa normal seyahatlerde de geçerli olup olmayacağı tartışma konusu edilmiş ve bu konuda âlimlerin çoğunluğu, ayetin hükmünün genel olduğu ve namazın kısaltılmasının bütün yolculuklara şamil olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>45</sup> Sadece Zâhirîler ve Hâricîler ayette geçtiği üzere korku halinde namazların kısaltılabileceğini, bunun dışında bir kısaltmanın Kur'ân'a aykırı olduğunu söylemişlerdir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Buharî, "Vudû" 26, 28; Müslim, "Tahâre", 25, 26.

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Hicr Yayınları, Kahire 1986, I, 184; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid*, I, 24-25; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu müntekâ'l-ahbar*, Beyrut 1984, I, 199-203.

<sup>44</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 733.

<sup>45</sup> Zuhayli, Vehbe, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1994, II, 413.

<sup>46</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, I, 398.



Bu ayetle ilgili son dönemin büyük müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır ise ayette ifade edilen “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit*” ifadesinde Allah yolunda ibaresinin olmadığını, bu nedenle bu ayetin kapsamının umumî olduğunu ve bütün yolculukları kapsayacağını söylemiştir.<sup>47</sup> Ayetin müfessirimiz açısından yorumu da cumhur ulemanın görüşlerinden farklı değildir. O da ayet-i kerimeyi tıpkı çağdaşı Elmalılı gibi kasr-ı salat hükmüne mesnet olarak göstermiş ancak kasr-ı salat için gerekli olan mesafe konusunda görüşleri farklılık arz etmiştir.<sup>48</sup>

Elmalılı, bir insanın dinen yolcu sayılabilmesi ve sefer hükümlerinden yararlanabilmesinin ölçüsü olarak belirlenen doksan kilometrelik mesafenin esas alınmasının doğru olmayacağını, doğru olanın mutad bir gidişle on sekiz saatlik bir mesafenin genelin kullanacağı vasıtayla gidilmesi durumunda seferilik hükümlerinin geçerli olacağını beyan etmektedir.<sup>49</sup> Bu düşünce günümüz kıstasları göz önüne alınca yolculuk hükümlerinin neredeyse çoğu kez uygulama alanı bulamayacağı ve gün gelip teknolojik imkânlar genişleyip insanlar daha hızlı vasıtalar kullanır hale gelince zamanla ortadan kalkabilecek bir durumla karşılaşabileceğimize de işaret etmektedir.

Hamdi Yazır’ın yıllar önce bu görüşü dillendirmesine karşın ondan yıllar sonra tefsir eserini kaleme alan Bilmen, bu görüşü nazara itibara almayıp seferilikte sadece mesafeye itibar edileceğine, vasıta ne olursa olsun bunun sefer hükümlerine etkisinin olmayacağını beyan etmiştir.<sup>50</sup> Bu iki görüş karşılaştırıldığında Hamdi Yazır’ın bu kanaatine kapsamlı bir düşünme sonucu ulaştığını, Bilmen’in ise bu tarz yeni sayılabilecek görüşlere itibar etmemiş olabileceğini ve geniş fıkıh mirasından elde ettiği bilgileri tefsirine almış olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ayet-i kerimeye daha değişik bir bakış açısı getiren Muhammed Esed ise “namazları kısaltma” ifadesinin hem namazları kısaltma hem de birleştirmeye işaret edeceğini söyleyerek ayete önceki müfessirlerden farklı bir yorum getirmiştir.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2005, III, 169.

<sup>48</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 634.

<sup>49</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, X, 495.

<sup>50</sup> Bilmen, *Hak Dini*, II, 654.

<sup>51</sup> Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı*, İşaret yayınları, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1999, I, 163.

## 2.2. Cuma Namazı Vaktinde Alışveriş ve Kadınların Cuma Namazı Kılmaları

Namaz meselesiyle ilgili olarak inceleyeceğimiz ayetlerden biri de Cum'a Sûresi dokuzuncu ayettir. Ayetin meâli "*ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allahın zikrine koşun ve alışverişini bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır*" şeklindedir.

Ayet ile ilgili üzerinde duracağımız iki husus vardır. Birincisi; ayetteki hitab, hem kadın hem de erkeklere şamildir. Buna göre kadınların Cuma namazı kılmaları zorunluluk mudur? İkincisi ise; Cuma günü ezan okunmasıyla birlikte Allahın zikrine yani namaza koşulup alışverişin bırakılması emredilmektedir. Bu hitaba göre ezan okunduğunda yapılacak alışverişin hükmü nedir? Bu hususlardan birincisi ile ilgili olarak âlimler, icmâ ile ayetteki ey iman edenler! hitabının bütün mükelleflere yönelik olduğunu ancak hadis olarak rivayet edilen bir delile istinaden hastalar, kötürümler, yolcular, köleler ve kadınların bu hitabın kapsamı dışında kaldığını ifade etmektedirler. Dahası Ebû Hanîfe, körleri ve bir yardımcı sayesinde yürüyebilen ihtiyarları da hitabın kapsamı dışında değerlendirmiştir.<sup>52</sup>

Ulemanın delil olarak kullandıkları hadis ise şu meâldedir: "*Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ederse, cuma gününde cuma (namazını kılmakla) yükümlüdür. Hasta, yolcu, kadın, çocuk yahut köle müstesnadır. Her kim bir oyalanma ya da bir ticaret ile bu namazdan müstağni kalacak olursa, Allah da ondan müstağnidir. (Ona muhtaç değildir) Allah Ganî'dir. (hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır); Hamîd'dir. (her hamde layık olandır)*"<sup>53</sup> Cuma ile ilgili diğer bir hadis de yukarıdaki hadisle aynı manayı taşıyan ancak yolcuların zikredilmediği şu meâldeki hadistir: "*Cuma her Müslümana, cemaatle kılınması gereken bir vaciptir. Ancak şu dört grup müstesna; köleler, kadınlar, çocuklar ve hastalar.*"<sup>54</sup>

Cuma namazının vacip olmasının şartları beş vakit namazın şartlarıyla aynıdır ancak bu şartlara ilaveten dört şartı daha vardır ki ulema bu şartların ikisinde ittifak, ikisinde de ihtilaf etmişlerdir. Onların ittifak ettiği iki şart erkek olmak ve hasta olmamaktır. İhtilaf ettikleri ise yolcu ve köle olmamaktır. Cumhur ulema diğer iki şart ile birlikte bu iki şartı da kabul ederek anılan kişilere cumanın farz olmadığını ifade

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004, II, 3068.

<sup>53</sup> Dârakutnî, II, 3.

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, "Salât" 215.

etmişlerdir. Ancak Dâvûd-u Zâhirî ve taraftarları son iki şartı kabul etmeyerek yolcu ve kölelere de cumanın farz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>55</sup>

Konunun Ömer Nasuhi Bilmen tarafından nasıl algılanıp anlaşıldığına göz attığımızda Bilmen'in konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya girmediğini, bütün lafızları kısa kısa açıklayıp geçtiğini gördük. "Ey iman etmiş olanlar!" ifadesi için sadece ey cemaat-i müslimîn şeklinde bir açıklama yaptığını başkaca bir açıklama yapmadığını müşahede ettik.<sup>56</sup> Ancak ibadetlerle ilgili hükümlerin kaynağı olarak te'lif ettiği *İlmihal*'inde Cuma bahsine epeyce yer vermiş ve üzerinde durduğumuz meseleyle ilgili kadınların Cuma kılmalarının zorunluluk olmadığını, bu namazın erkekler için zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Bu değerlendirmesi ile de cumhur ulemanın ve bu meselede onlar içerisinde yer alan Hanefîlerin görüşlerine muvafık düşmüştür.<sup>57</sup>

Ayetin, "*Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allahın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*" cümlesinde ezan okununca alışverişin bırakılması emredilmektedir. Bu buyruğa uyulmadığı takdirde yapılacak alışverişin hükmü ne olacaktır. Bu mesele ilk dönem âlimleri tarafından tartışılmış ve konu etrafında farklı görüşler meydana gelmiştir. Âlimlerden bazıları Cuma namazı için ezan okunduktan sonra yapılacak alışveriş akdinin fâsid olacağını, kimileri ise fâsid olmayıp geçerli sayılacağını belirtmişlerdir.<sup>58</sup>

Cuma namazı için ezan okunduğu vakit yapılacak alışveriş akitlerinin geçerli olduğuna ilişkin görüş belirtenler, "*alışverişi bırakın*" ifadesini mendubluğa yorumlamışlardır. Bu görüş sahiplerinin başında da İmam Şafiî gelmektedir. Konu ile ilgili İmam Mâlik Cuma için ezan okunduğu vakit alışverişin terk edilmesi gerektiğini, terk edilmezse bu tür alışverişlerin fesholacağını belirtir.<sup>59</sup>

Konu hakkında İbnu'l-Arabî ise, Cuma namazını kılmaktan alıkoyan bütün akitlerin haram olacağını ve namaza gereken ihtimamın gösterilmesi için de yapılacak akitlerin fesholacağını ifade etmiştir.<sup>60</sup> Ancak âlimlerin çoğunluğu, yapılan alışverişin ve muamelattan sayılan diğer bütün akitlerin haram olduğunu; ama fâsid olmadığı

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 231-232.

<sup>56</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VIII, 3725.

<sup>57</sup> Bilmen, *İlmihal*, s.155.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 245.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi*', II, 3070.

<sup>60</sup> İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C: IV, s.249.

görüşüne sahiptirler. Onlara göre bu akit gasbedilen yerde kılınan namaz gibidir zira namaz sahihtir; ama kerahet söz konusudur.<sup>61</sup>

Bilmen, “*ve alışverişi bırakın*” diye çevirdiği “*ve zeru'l-bey*” lafzını, dünyevî muamelelerin geçici olarak terk edilmesi manevî anlamda pek faydalı dinî bir vazifenin yerine getirilmesinin gerekli olduğu şeklinde ifade etmektedir.<sup>62</sup> Bilmen’in bu vakitte yapılacak alışverişin hükmü konusunda, bu ifadelerin dışında herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

### 2.3. Oruçla İlgili Ayetler

İbadetlerle ilgili diğer bir ayet-i kerime de oruç ibadetiyle alâkalıdır. Dinî ıstılahta tutmaya ehil olanların niyet ederek fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar yeme içme ve cinsi münasebetten uzaklaşmaları<sup>63</sup> şeklinde tarif edilen oruç, İslâm’ın beş şartından biridir. Orucun araştırma konumuz açısından incelenecek yönü, orucun kazaya bırakılması, fidye verilmesi veya tutulmamasına ruhsat veren durumların neler olduğuyla ilgili ayetlerin nasıl tefsir edildiğidir. Konuyla ilgili Bakara Sûresi yüz seksen üç ve yüz seksen dördüncü ayetler meâlen şöyledir: “*Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelmiş geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. Sayılı günlerde olmak üzere(oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (ihtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*”

Bu ayet-i kerimeler orucun farzietini göstermekte olup bazı lafızları üzerinde epeyce bir tartışma söz konusu olmuştur. Ayetlerdeki hastalık ve yolculuk halleri ile ilgili ifadeler ile “*oruca güçlükle katlananlar*” şeklindeki ifade tartışmaların odağında olagelmıştır. Bu ayetlerin tefsirinde Bilmen, hastalık ve yolculuk durumunun oruç tutmamaya ruhsat teşkil ettiğini ifade etmiş ve yolculukla ilgili geniş fikhî bilgiler de vermiştir. Aynı durum ise hastalık hakkında söz konusu edilmemiş, bu konuda sadece

<sup>61</sup> Sabunî, Muhammed Ali, *Ahkâm Tefsîri*, ter. Mazhar Taşkesenlioğlu, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1984, II, 467.

<sup>62</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VIII, 3725.

<sup>63</sup> Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, II, 109.

müzmin bir hastalık şeklinde genel bir ifade kullanılmıştır.<sup>64</sup> Oysa ayetin lafzı hafif olsun ağır olsun tıbben kendisine hasta denebilecek kişilerin de hastalığın ruhsatından istifade edebilecekleri şeklindeki yoruma açık bulunmaktadır. Ama ayet içerisindeki “*oruca güçlük ve zorlukla katlananlar*” lafzı tıpkı Bilmen’in ifade ettiği gibi birçok müfessir tarafından da ihtiyarlıktan ya da şifa ümidi kalmamış hastalıktan dolayı oruca güçlükle katlananlar şeklinde tefsir edilerek hastalığın kapsamı belirlenmiştir.<sup>65</sup>

Ayetle ilgili ifadeye son dönemdeki bazı müfessirlerce farklı mana verildiği de vakîdir. Bu müfessirlerden Muhammed Esed’e göre “*ellezîne yufkûnehû*” ifadesinde “*hû*” zamiri yoksul bir kişiyi doyurma fiiline racî olup mana “*gücü yetenlere bir muhtacı doyurarak fidye vermek bir yükümlülüktür*” şeklinde olmaktadır. Böylelikle ayetin ifade ettiği mana hasta veya yolcu olanlar tutamadıkları orucun diğer günlerde hem kazasını yapacak hem de fidye vereceklerdir.<sup>66</sup> Ayetin bu ifadesi oruç tutarken güçleri zorlanarak çalışanların, çocuklu kadınların fidye vererek oruç tutmamalarına cevaz vermekte olduğu şeklinde de tefsir edilmiştir.<sup>67</sup> Ancak son yorum Müslümanların birlikte heyecanını paylaştıkları ramazan orucunun ruhuna uygun düşmemektedir. Çünkü orucun kendisinde bir sabır imtihanı söz konusudur ki az veya çok kişi meşakkate duçar olacaktır.

## 2.4. Hac

İslâm’ın beş esasından biri de hacdır. Bu ibadet, Mekke’de bulunan Kâbe’ye ve oradaki bazı ziyaret edilecek yerlere ibadet amaçlı seyahatte bulunarak dinî bir vecibeyi yerine getirmekten ibarettir. Bu ibadete dair Kur’ân’da epey bir ayet mevcuttur; fakat biz daha ziyade tartışılan ayetleri inceleyeceğiz. Konuyla ilgili inceleyeceğimiz ayetlerin başında Bakara Sûresi yüz doksan yedinci ayet gelmektedir. Ayetin meâlî “*hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah o’nu bilir. (Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının*” şeklindedir.

<sup>64</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 176.

<sup>65</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’andaki İslâm*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1993, s. 409.

<sup>66</sup> Esed, *Kur’ân Mesajı*, I, 51-52.

<sup>67</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’andaki İslâm*, s. 409-410.

Ayetin bizim açımızdan incelenmeye konu edilecek lafzı “*bilinen aylar*” şeklinde tercüme edilen “*eşhurun ma'lûmât*” lafzıdır. Çünkü “*bilinen aylar*” lafzı mutlak olarak zikredilmiş, ayların hangi aylar olduğuna yönelik bir açıklama yapılmamıştır.

Haccın vakti olarak söylenen bilinen aylar hususu âlimler arasında ihtilafı bir konudur. İlk dönem âlimlerden İbn Mes'ud, İbn Ömer, Atâ, er-Rabî, Mücahid ve ez-Zührî, hac yapılacak ayların Şevval, Zilkade ve Zilhicce aylarının tamamı olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Abbas, Süddî, Şa'bî ve Nehaî ise hac yapılacak ayların Şevval, Zilkade aylarının tamamı ile Zilhicce ayının ilk on günü olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>68</sup> Meselenin mezheplere yansıyan uygulamalarına baktığımızda Hanefî Mezhebi'ne göre hac ayları Şevval ve Zilkade ayları ile Zilhicce ayının ilk on günüdür. Mâlikîlere göre bu üç ayın tamamı hac yapılacak aylardır. İmam Şafiî'nin kendisi de Hanefîler gibi Zilhicce ayının ilk on gününün hac ayları içerisine dâhil olacağını ifade etmesine rağmen Şafiî Mezhebi'ne göre Zilhiccenin onuncu günü hac aylarına dâhil değildir.<sup>69</sup>

Bilmen, bu ayların Şevval ve Zilkade ayları ile Zilhicce ayının ilk on günü olduğunu, ancak bu görüşün Hanefîlerin görüşü olduğunu belirterek, bu konuda Şafiîlerin görüşünün de Şevval ve Zilkade ayları ile Zilhicce ayının ilk dokuz günü ile onuncu günün yalnızca gecesinin olduğunu; İmam Mâlik'e göre de bu ayların tamamının hac yapılacak aylardan olduğunu ifade ederek her üç mezhep görüşünü de ortaya koymuştur.<sup>70</sup> Bilmen, *Tefsir*'inde herhangi bir tercihte bulunmaksızın mezhep görüşlerine yer vermesine rağmen *İlmihal*'inde hac aylarının neler olduğuyla ilgili Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine uygun olarak meseleyi anlatmakta ve Şafiîlerin görüşlerinin ne olduğuna da parantez içinde yer vermektedir. Konuyla ilgili diğer mezhep görüşlerine yer vermemektedir.<sup>71</sup>

Hac ibadetiyle ilgili inceleyeceğimiz diğer bir ayet de Bakara Sûresi yüz doksan altıncı ayettir. Ayetin meâli “*haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Sizden her kim hasta olursa yahut başından bir rahatsızlığı varsa, oruç veya sadaka veya kurban olmak üzere fidye gerekir. (Hac yolculuğu için) emin olduğunuz vakit kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına*

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 416.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 486; Karagöz, İsmail, *Hac İlmihali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

<sup>70</sup> Bilmen, *Tefsir*, I, 198.

<sup>71</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 354.

*gelen bir kurban kesmek gerekir. Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğünde yedi olmak üzere oruç tutar ki, hepsi tam on gündür. Bu söyleneler ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir. Allah'tan korkun. Biliniz ki Allah'ın vereceği ceza ağırdır” anlamındadır.*

Ayetin incelememize konu edeceğimiz kısmı “*haccı ve umreyi Allah için tam yapın*” ifadesidir. Allah'ın ayette, “*haccı ve umreyi tam yapın bunları tamamlayın*” demesi ne ifade etmektedir. Neden Allah sadece haccı ve umreyi yapın dememiş de tamamlayın ifadesini kullanmıştır. Bu sualler ilk dönem âlimlerince de tartışılmış konuyla ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bazı âlimlere göre, Allah'ın bu hitabı hac ve umrenin yapılması, eda edilmesi anlamına gelmektedir. Bu görüş sahipleri de görüşlerini delillendirmek üzere Bakara yüz yirmi dördüncü ayette geçen “*....O da bunları tamamen yerine getirmişti*” ifadesiyle yine aynı surede geçen “*sonra orucu geceye kadar tamamlayın*” ifadelerini örnek göstermişlerdir. Onlara göre “*orucu geceye kadar tamamlayın*” demek orucu yerine getirin demektir. Bu görüş sahiplerine göre umreyi yerine getirmek farz olarak kabul edilmiştir. Diğer görüş sahipleri ise hac ve umreyi Allah için tam yapmaktan kastın başlanmış olan hac ve umrenin tamamına erdirilmesidir. Buna göre bu görüş sahipleri için umrenin bizzat yapılması değil umreye başladıktan sonra bozulmaksızın hitama erdirilmesi vaciptir.<sup>72</sup>

Bu meseleyle ilgili oldukça ilginç bir görüş de ilk müfessirlerden Mukatil b. Süleyman'a aittir. O'na göre hac ve umrenin tamamlanmasından kasıt yapılması yasak olan şeyleri helal kabul etmemek demektir. Mukatil, bu görüşüne delil olmak üzere Arapların İslâm'dan önce ihrama girdiklerinde söyledikleri “*buyur Allah'ım buyur, senin hiçbir ortağın yoktur, bir tanesi dışında. O da senindir. Sen ona da maliksin onun malik olduğuna da maliksin.*” anlamındaki telbiyeyi örnek vererek kastedilen mananın bu telbiyedeki gibi İslâm inancına aykırı olan şeylerin hac ve umreye katılmayarak haccın tamamlanması olduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup>

Bu ayetin ilgili lafzına ilişkin açıklamasına baktığımızda Bilmen'in “*ve etimmul hacce ve'l-umrete lillâh*” şeklinde geçen lafzı “*ve Allah haccı da umreyi de tamam yapınız*” ifadesiyle tercüme ettiğini görmekteyiz. Bilmen'in bu ifadeyi, hac ve umreden herhangi biri veya her ikisine başlanılmış olunca bunların hakkıyla tamamlanmasına gayret ediniz şeklinde tefsir ettiğini görmekteyiz. Bilmen'in bu ifadelerinin ilgili lafzı,

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 397.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 397.

başlanmış hac ve umrenin tamamlanması için gayret sarf etme ve onları tamamlama şeklinde anlayan ilk dönem âlimlerinin görüşüyle paralellik arz ettiğini de görmekteyiz.<sup>74</sup> Buna göre Bilmen, umrenin yapılmasını farz telakki edenlerden ayrılmaktadır ayrıca umrenin yapılmasını değil de başladığında tamamlanmasını vacip olarak görenlerle aynı görüşü paylaşmakta ve umrenin hükmünü de sünnet-i müekkede olarak görmektedir.<sup>75</sup>

## 2.5. Zekât

İslâm'ın beş esasından biri olan zekât, malî ibadetlerin başında yer almaktadır. Zekâtın din dilindeki anlamı ise: “Bir malın belli bir miktarını, belli bir zaman sonra hak sahibi olan bir kısım Müslümanlara, Yüce Allah'ın rızası için tamamen temlik etmektir (mülkiyetine geçirmek).<sup>76</sup> Müslümanların zekâtla yükümlü kılınmaları hicretin ikinci yılına rastlamaktadır.<sup>77</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'de zekâtla ilgili olarak indirilen ayetlerin başında Tevbe Sûresi altmışıncı ayet gelmektedir. Ayetin meâli şöyledir: “*Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ıstıdırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.*” Zekât verilecek grupların zikredildiği bu ayette bizim daha ziyade üzerinde durmak istediğimiz üç husus vardır. Bunlardan birincisi verilecek zekâtın bu sekiz sınıf arasında ortak olarak dağıtılıp dağıtılmayacağı veya bunlardan herhangi birine bütün miktarın verilip verilmeyeceği; ikincisi ayette ifade edilen yoksullar, düşkünler ifadelerinin anlamının ne olduğu, üçüncüsü ise, müellefetü'l-kulûb ile Allah yolunda olanlar ifadeleriyle nelerin kastedildiği meselesidir.

Zekâtın ayette anılan sekiz sınıfa bölüştürülmesi veya bu gruplardan herhangi birine tahsis edilmesine yönelik İslâm hukuk tarihi içerisinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Ebû Hanife ile İmam Mâlik, devlet idarecisinin yani imamın bir maslahata binaen zekâtı bu sınıflardan birine veya birkaçına tahsis edebileceğini söylerlerken İmam Şafî ise verilecek miktarın ayette anılan sekiz grup arasında bölünmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müellefetü'l-kulûb olan yani “*kalpleri İslâm'a*

<sup>74</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 195.

<sup>75</sup> Bilmen, *İlmihal*, s.347.

<sup>76</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 313.

<sup>77</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 79.



*ısındırılmak istenen*” grubun zekâtındaki hakkının süreklilik arz edip etmeyeceği meselesine mezhep imamlarının çözüm önerileri farklı olmuştur. İmam Ebû Hanife ile İmam Şafîî, müellefetü’l-kulûbun hakkının saklı olduğunu, devlet başkanının bu tip kimseler hakkında İslâm lehine bir maslahat görmesi durumunda bunlara zekât verilebileceğini ifade etmişlerdir. İmam Mâlik ise bu gruba zekât verilmesinin caiz olmayacağını böyle bir grubun varlığının da artık ortadan kalktığını belirterek müellefetü’l-kulûbün tarihe karıştığını ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Zekâtla alâkalı ayette bahsedilen “*yoksullar ve düşkünler*” ifadeleri ayrı ayrı sınıfı mı yoksa iki kavramda tek sınıfı mı ifade etmek için kullanılmıştır? Bu mesele geçmişte tartışılmış ve bu tartışmalar etrafında pek çok görüş meydana gelmiştir. Bu görüş sahiplerinden Ebû Hanife ve Kadı Abdülvehhab, bu iki kavramın birbirinden farklı iki kavramı ifade ettiğini, ayette “*fukarâu*” şeklinde geçen fakirlerin kendisine kısmen yeterli olabilecek bir şeyleri olan ve bunlarla ayakta durabilecek durumda olanlar olduğunu; “*mesâkîn*” olarak ifade edilen düşkünlere yani miskinlerin ise, ellerinde hiçbir şeyleri bulunmayanlar olduklarını ifade etmişlerdir. İmam Şafîî, Mâlikî Mezhebi’nin ileri gelen âlimleriyle Hanefîlerden Ebû Yusuf bu iki kavramın aynı anlama geldiğini, isim itibarıyla farklı olsalar da anlam itibarıyla aynı olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak İmam Şafîî’nin bir başka görüşü de miskini fakirden daha iyi halli kabul etmesidir. Ayrıca bu görüş Şafîî Mezhebi’ne mensup olanların çoğunluğun görüşüdür. Konuyla ilgili başka bir görüş ise Mücahid, İkrime ve ez-Zührî’ye aittir. Onlara göre miskinler dilencilik yapmak üzere kapı kapı dolaşan kimseleri ifade etmekte, fakirler ise Müslümanların fakirleri, muhtaçları anlamına gelmektedir.<sup>79</sup>

Bu görüşler içerisinde İkrime’nin ifade ettiği çok farklı bir görüş mevcuttur. İkrime’ye göre ayette ifade edilen fakirler Müslümanların fakirlerini; miskinler ise Ehl-i Kitabın yoksullarını ifade etmektedir.<sup>80</sup>

Ayette yer alan “*Allah yolunda olanlar*” ifadesi de yine anlamı üzerinde ihtilaf edilen bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah yolunda olmaktan kastın ne olduğu sualine verilen cevaplar farklılık arz etmektedir. Âlimlerden Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, Allah yolunda olanlardan kastın savaşa katılan ve nöbet tutanlar olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanında Abdullah b. Ömer, Allah yolunda olanlardan kastın hac

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid*, I, 462-463.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 1449-1450.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 1450.

ve umre ziyaretinde bulunanlar olduğunu; Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuye ise bu ifadeden kastın hac olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>81</sup>

Ayetin ilgili lafızlarının müellifimiz Ömer Nasuhi Bilmen tarafından nasıl algılanıp anlaşıldığına baktığımızda Bilmen'in, "fakirler" ifadesini maişetini temin edecek hiçbir şeye sahip olmayanlar; "miskinler" ifadesini ise elindeki malı kendisine kafi gelmeyenler şeklinde açıklamıştır.<sup>82</sup> Ancak Bilmen'in ilgili sınıflarla ilgili verdiği bu açıklamanın *Büyük İslâm İlmihali*'nde tam tersi bir açıklama söz konusudur. Bilmen *İlmihal*'inde fakir kimseyi ihtiyacı kadar malı olan ancak malı nisab miktarına ulaşmayanlar; miskinleri ise hiçbir şeye sahip olmayan, ihtiyaçlarını temin için dilenenler olarak açıklamıştır.<sup>83</sup> Bilmen'in *Tefsir*'inde verdiği bu tanımlar, Hanefî mezhebinin dışında bulunan diğer üç mezhebe göre fakir ve miskin tanımlarını yansıtmaktadır.<sup>84</sup> Allah yolunda cihada katılanlar olarak çevirdiği "fî sebîlillâh" lafzından kastın fakir gaziler olduğunu belirtmiştir. Bilmen, zekât verilecek sekiz gruba ilgili olarak da zekâtın bunların arasında paylaştırılmasının zorunluluk arz etmediğini, dileyenin bunlardan herhangi bir gruba zekâtını verebileceğini ifade etmektedir. Ancak Bilmen, bunu da kendi görüşü olarak ortaya koymamış hemen bu ifadelerinin akabinde bu görüşlerin ashab-ı kiramdan çoklarına ve İmam-ı Azam'a ait olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup>

"Kalpleri İslâm'a ısındırılacaklara" ilişkin kimselere dair açıklamalarına baktığımızda Bilmen, Hanefî Mezhebi'nin cumhurunun<sup>86</sup> ve İmam Mâlik'in görüşüne paralel bir yaklaşımla, İslâm'ın her tarafa yayılmış olması ve İslâm toplumunun güçlenmesi hasebiyle bu gruba artık zekât verilmeyeceğini ifade etmiştir. Allah yolunda cihada katılanlar olarak çevirdiği "fî sebîlillâh" lafzıyla kastedilenin fakir gaziler olduğunu, zekâtın ancak bunlara pay verilebileceğini, zengin gazilerin bundan pay alamayacağını ifade etmiştir. Bu görüş de Hanefî Mezhebi'nin görüşüdür ki Bilmen bu görüş çerçevesinde lafzı tefsir etmiştir. Çünkü İmam Mâlik ve Şafî'ye göre Allah yolunda olanların zengin fakir olmaları önemli değildir bu sebeple gazilerin hepsine ayırım yapmaksızın zekât verilebilir.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 466.

<sup>82</sup> Bilmen, *Tefsir*, III, 1288.

<sup>83</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 339.

<sup>84</sup> Kardâvî, Yusuf, *İslâm Hukukunda Zekât*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1984, II, 24-25.

<sup>85</sup> Bilmen, *Tefsir*, III, 1288.

<sup>86</sup> Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekât*, I, 81.

<sup>87</sup> Bilmen, *Tefsir*, III, 1288.

Bilmen'in ayetin tefsirinde kullandığı metoda baktığımızda onun daha ziyade Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine paralel açıklamalar ile genel kabullere uygun olarak ayeti açıkladığını, genelin dışına çıkan görüşleri açıklamalarına mesned kılmadığını müşahede ettik. Örneğin; fakirler ve miskinlerle ilgili Hz. Ömer ve İkrime'ye isnad edilen görüşlere hiç atıfta bulunmaması da bu savımızı destekler mahiyettedir.

Zekât verilecek gruplar ile ilgili günümüz araştırmacıları içinde Bilmen'den farklı görüşler öne sürenler de vardır. Örneğin; zekât konusunda müstakil bir çalışmanın sahibi olan Yusuf el-Kardâvî, “*fi sebîlillâh*” ifadesini oldukça geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirmiş ancak bu ifadenin bütün maslahatları ve Allah'a yakınlığı sağlayacak tüm iyilikleri kapsayacak şekilde geniş tutulmasını tasvip etmediğini, bunun yanında bu ifadenin sadece askeri cihad manasında kullanılmasının da uygun olmadığını belirtmiştir. Kardâvî, cihadın sadece askeri malzemeye değil, kalem ve dil ile de olabileceğini; askerî olabileceği gibi fikrî, sosyal, siyasî ve kültürel yol ile de olabileceğini ve bütün cihad şekillerinin de finansman desteğine ihtiyaç duyacağını belirtmiştir.<sup>88</sup> Kardâvî'nin bu açıklamaları Allah yolunda, O'nun dininin yüceltilmesi adına faaliyet içinde bulunan kimseleri kapsayacak olması hasebiyle zekât verilecekler içerisinde anılan bu grubun her zemin ve zamana hitap edecek bir hüviyete sahip olmasına vesile olabilecektir.

Kardâvî ayrıca “*müellefetü'l-kulûb*” ile ilgili olarak da Bilmen'den farklı bir görüşe sahiptir. Kardâvî, müellefetü'l-kulûb'ün bugün için de var olduğunu, bunun ortadan kalktığını söyleyenlerin delillerinin güçlü olmadığını belirtmiş ve bu delilleri de kritiğe tabi tutmuştur. Ona göre Müslümanların faydasına olacak kişilere zekât mallarından zekât verilebilecektir.<sup>89</sup> Hatta O, müellefetü'l-kulûb'ün başında gelecek olanların da kâfirlerin sempatilerini kazanan ve kâfirlerin dinlerine ve denetimlerine sokulmak istenen Müslümanlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>90</sup>

Zekât verilecek kişiler hakkında görüşlerini açıkladığımız Bilmen'in bugün itibarıyla üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı verginin zekât yerine geçip geçmeyeceği meselesine ilişkin hiçbir beyanına da rastlayamadığımızı belirtmek isteriz.

Zekâtla ilgili diğer bir hüküm ayeti ise tarım ürünlerinin zekâtı olarak bilinen oşür ile alâkalıdır. Oşürle irtibatlandırılan ayetin meâli şöyledir: “*Ve O, O zattır ki yeryüzüne*

<sup>88</sup> Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekât*, II, 143.

<sup>89</sup> Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekât*, II, 89-90.

<sup>90</sup> Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekât*, II, 93.

*döşenmiş ve döşenmemiş bostanları ve yenilmesi muhtelif hurmaları ve ekinleri ve birbirine benzer ve benzemez bir halde zeytin ve nar ağaçlarını yaratmıştır. Onlardan her birinin meyvelendiği zaman meyvesinden yiyiniz, biçildiği günde hakkını veriniz ve israfta bulunmayınız, şüphe yok ki, Allah Teâlâ müsrifleri sevmez.”<sup>91</sup>*

Bu ayet zekâtın farz oluşundan önce nazil olduğundan dolayı ayette ifade edilen “*biçildiği gün hakkını veriniz*” lafzındaki hak kavramı birçok müfessire göre belirli miktarda bir pay olmayıp gayr-i muayyen bir harcamayı veyahut onda birini veya yirmide birini zekât verilecek kimselere vermeyi ifade etmektedir.<sup>92</sup> Ancak burada bir mesele karşımıza çıkmaktadır ki o da hangi topraklardan öşür verileceği meselesidir. Çünkü İslâm tarihi boyunca topraklar değişik adlarla adlandırılmış ve bu isimlendirilen toprakların her biri ayrı muameleye tabi tutulmuştur. Asıl mevzua geçmeden evvel bu toprakların neler olduğuna değinmek yerinde olacaktır. Konumuzla alâkalı zikredeceğimiz topraklar arazi-i haraciyye, arazi-i memleket ve arazi-i öşriyye olmak üzere üç kısımdır. Arazi-i öşriyye, vaktiyle Müslümanlar tarafından fethedilip Müslümanlara temlik edilmiş olan arazi çeşididir. Arazi-i memleket, yine Müslümanlar tarafından fetholunarak temlik edilmeksizin süresiz olarak Müslümanların geneli için bırakılan arazidir. Arazi-i haraciyye ise Müslümanlarca ya zorla veyahut da sulh yoluyla fethedildiği halde eski gayri Müslim ahaliye temlik edilen veya sulh yoluyla fethedilip de bir vergi konarak gayri Müslim ahalisine bırakılan arazidir.<sup>93</sup>

Bilmen’e göre yukarıda zikredilen arazilerden hükümet tarafından alınacak miktar arazinin çeşidine göre değişir. Arazi-i öşriyyeden onda bir veya yirmide bir “*öşür*” ismiyle zekât alınır. Arazi-i haraciyyeden ise “*haraç*” adıyla vergi alınır ki bu zekât değildir. Araz-i memleket denilen arazilerden ise kira bedeli olan belirli hisse ve vergiler alınır. Çünkü bu topraklar amme namına hükümete ait olup tasarruf hakkı ahaliye tapu ile dağıtılmıştır. Ahali bu topraklarda kiracı durumunda olup devlete kira bedelinde vergi verirler. Bu topraklardan öşür lazım gelmez bir araziden hem zekât hem vergi alınmaz. Ve Türkiye toprakları da yukarıda zikredilen arazi-i memleket topraklarında dâhil olur ki bu topraklarda öşür verilmeyecektir.<sup>94</sup> Bilmen’in Türkiye topraklarına dair ortaya koyduğu görüş ülkemiz açısından uygun görülmemektedir. Çünkü ülkemiz topraklarından haraç namıyla bir vergi alınmamakta ve bugün için bu

<sup>91</sup> En’âm 6/141

<sup>92</sup> Bilmen, *tefsîr*, II, 966.

<sup>93</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, IV, 73.

<sup>94</sup> Bilmen, *İslâm İlmihali*, s. 351-352.

topraklar Müslümanların mülkü durumundadırlar. Bu sebeple bu topraklar öşre tâbidir.<sup>95</sup>

Öşür konusunda Şafiî, Mâlikî ve Hanbelîler yukarıda zikretmiş olduğumuz toprakların statüsünün öşür vergisine herhangi bir tesirinin olmayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre örneğin toprak haracî toprak olsa ve sahibi de Müslüman olsa hem haraç adlı vergiyi hem de topraktan çıkan öşrünü (zekâtını) verecektir. Hanefîler ise yukarıda -Bilmen'in de ifade ettiği gibi-bir topraktan aynı sebeple iki verginin alınamayacağı ilkesini benimseyerek toprağın statüsüne göre tek vergi alınacağını ifade etmektedirler.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri I-II*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 142.

<sup>96</sup> Hüseyin Algül, *İlmihal*, TDV Yayınları, Ankara 2004, I, 448-449.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN AİLE VE CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

#### 3.1. Aile Hukukuyla İlgili Ayetleri Tefsiri

Kur'ân-ı Kerîm'in insanlığın yolunu aydınlatmak üzere indirilmiş bir kitap olduğu bilinen bir gerçektir. İşte bu kitap insanlığın çoğalması için gerekli olan aile kurumunun meydana getirilmesi, devam ettirilmesi ve gerektiğinde devamına son verilmesine dair yetmiş kadar hükme yer vermiştir. Bu hükümlerin hepsine burada yer vermek tezimizin sınırlarını aşacağından, daha ziyade müellifin belli başlı ayetlere dair yorumlarını yansıtmaya çalışacağız.

#### 3.2. Müslüman -Ehl-i Kitap Evliliği

Ehl-i Kitap-Müslüman evliliğiyle ilgili Mâide Sûresi'nin beşinci ayeti şu meâldedir: *“Bugün size temiz ve iyi şeyler helal kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (Yahudi, Hıristiyan vb. nin) yiyeceği size helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O ahirette de ziyana uğrayanlardandır.”* Bu ayet-i kerime Ehl-i Kitap diye anılan Yahudi ve Hıristiyanların yiyeceklerinin Müslümanlara helal kılındığı aynı şekilde Müslümanların yiyeceğinin de Ehl-i Kitaba helal olduğunu gösterir. Yani birbirlerine helal kılınan yiyecekler ayetin başında ifade edilen iyi ve temiz olan, her tür pislikten uzak tabiatı itibarıyla temiz olan yiyeceklerdir.<sup>97</sup>

Ehl-i Kitap ile Müslümanlar arasındaki bu karşılıklı yiyecek helalliği ayetin devamındaki evlilik konusunda söz konusu değildir. Çünkü ayette ifade edilen husus mümin erkeklerin Ehl-i Kitap bayanlarla evleneceklerine dair olup Kur'ân'ın bu emri geldiğinden itibaren öyle anlaşıla gelmiştir. Sahabenin cumhuru da Müslüman erkeklerin zimmî Ehl-i Kitap bayanlarla evlenebilmelerinin mubahlığına

---

<sup>97</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 731.

hükmetmişlerdir.<sup>98</sup> Ancak Müslüman bir erkeğin İslâm ülkesi dışında Ehl-i Kitap olan bayanla yapacağı evlilik birçok sakıncaları da beraberinde getireceği için İslâm hukuk ekollerinin tamamının ittifakıyla mekruh sayılmıştır.<sup>99</sup>

Bilmen'e göre bu ayet -çoğunluğun sahip olduğu düşünceye paralel olarak, Ehl-i Kitap bayanların Müslüman erkeklere helalliğini ifade etmektedir.<sup>100</sup> Ancak burada bir husus vardır ki o da Ehl-i Kitap bayanların Müslümanlarca alınmasına rağmen aynı durumun Müslüman kadınlar için de söz konusu olup olmadığıdır. Âlimler bu hususu açıklığa kavuşturan bir delil olarak Mümtehîne Sûresi onuncu ayeti kullanmaktadırlar. Ayet meâlen şöyledir: *Ey iman edenler! Mü'min kadınlar, hicret edenler olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilendir. Şâyet onların mü'min kadınlar olduğunu görürseniz, onları kâfirlere geri döndürmeyin. Hem bu kadınlar o erkeklere helâl değildir; hem de o erkekler bu kadınlara helâl olmaz. O erkeklere de harcadıklarını verin. Kendilerine mehirlere verdiğiniz takdirde o kadınları nikâhlamanızda size vebal yoktur. Kâfir zevceleri de nikâhınız altında tutmayın. Siz de harcadığınızı isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Bunlar Allah'ın hükümleridir. Aranızda O, hükmeder. Allah en iyi bilendir, Hakîm'dir.* Müslüman bir kadının Ehl-i Kitap bir erkekle evlenemeyeceğine dair hâkim görüşü açıklarken Ömer Nasuhi Bilmen bunun delillerini Kur'ân, sünnet ve icmâ olarak zikretmektedir.<sup>101</sup> Bu husustaki yerleşik uygulamaların aksine çağdaş âlimlerden bazılarına göre bu Kur'ân'ın koyduğu bir uygulama olmayıp müçtehitlerin içtihatlarına ve zamanın şartlarına göre verilmiş sosyal bir hüküm olarak görülmektedir. Onlara göre Kur'ân'da Müslüman kadın Ehl-i Kitap erkek evliliğini yasaklayan açık bir ayet de yoktur. Bu gibi sebeplere dayanarak Müslüman bayan, Ehl-i Kitap erkeklerle evlenebilecek demektelerdir.<sup>102</sup>

Bu âlimlerin ortaya koydukları Müslüman kadın Ehl-i Kitap erkek evliliğine dair Kur'ân'da açık bir nas bulunmaması ile ilgili görüş bazı âlimlerce tenkide tâbi tutulmuştur: Şöyle ki bir şeyin açıkça beyan edilmemiş olması onun olmadığı anlamına gelmez. Hem ayette iki tarafın yiyeceklerinin birbirine helal kılınması açıkça ifade

<sup>98</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-Fıkr, Beyrut 1993, II, 460.

<sup>99</sup> Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukuna Göre Müslümân Gayr-i Müslim Evliliği*, Etüt yayınları, Samsun 2005, s.276.

<sup>100</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 731.

<sup>101</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 26.

<sup>102</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, I-III, Atay Yayınevi, Ankara 1997, s. 60; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'andaki İslâm*, s. 425.

edilmesine rağmen bu durum karşılıklı evlenme hususunda söz edilmemiş sadece Müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap'la evliliğine değinilmiştir ki burada bir sınırlama söz konusu edilmiştir. Bu nedenle bu tür evliliklerin asla söz konusu olmayacağı ihtar edilmiştir.<sup>103</sup> Ancak bu âlimlerin ortaya koydukları husus Kur'ân'ın evlilikle alâkâlı ayetleri göz önüne alındığında çok da tutarlı görünmemektedir. Çünkü Mâide Sûresi beşinci ayetiyle ilgili yaptıkları bu değerlendirme Bakara Sûresi'nin iki yüz yirmi birinci ayetindeki<sup>104</sup> Müşriklerle karşılıklı evlenme haramlığı esas alındığında onların Mâide beşinci ayetten hareketle ortaya koydukları değerlendirmenin kuvvetli bir kıyasa dayanmadığı görülebilir. İlgili ayette Allah her iki grubu da zikrederek haramlık hükmünü koymuştur. Oysa Mâide beşinci ayette Ehl-i Kitap erkeklerinin Müslüman kadınlarla evlenip evlenemeyeceğini açıkça ortaya koymayıp sadece Müslüman erkeklere tek taraflı bir helallik hükmü koymuştur. Allah'ın evlilik gibi Kur'ân'da tafsilatlı bir şekilde geçen konuda müşriklerle ilgili olarak her şeyi ayan beyan ortaya koyup da Ehl-i Kitap erkeklerle Müslüman kadınlarının evliliğini göz ardı etmiş olduğu söylenemez. Bu nedenle Müslüman kadının Ehl-i Kitapla alâkâlı evliliğinin haramlığını Kur'ân'a dayandırmanın sağlıklı bir değerlendirme olmadığını söyleyebiliriz.

### 3.3. Çok Eşlilik

Kur'ân'ı Kerîm'in evlilikle alâkâlı olarak sözünü ettiği ayetlerden biri de literatürde "teaddüd-ü zevcât" olarak ifade edilen çok eşlilikle alâkâlıdır. Bununla alâkâlı ayet Nisâ Sûresinin üçüncü ayetidir. İlgili ayette yüce Allah: *"Eğer yetim kızlara adaletsizlik yapmaktan korkarsanız size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Şâyet adalet yapamayacağınızdan korkarsanız o zaman bir tane almalısınız yahut sahip olduğunuz cariye(ler) ile yetinmelisiniz. Bu sizi haksızlıktan daha çok alıkoyar."* Bu ayetin ifade ettiği çok eşlilik meselesi, geçmişten bu yana epeyce tartışılmış ve bu tartışmalar genelde iki grup arasında cereyan etmiştir. Bir grup âlim ayette ifade edilen çok eşliliği, şartlarına uyulduğu takdirde her zaman uygulama alanı bulabilecek bir hüküm olarak görürken; diğer bir grup ise bunun bir ruhsat hükmü olduğunu ve uygulanmasının çok sıkı şartlara bağlı olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>103</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, III, 296.

<sup>104</sup> Bkz. "Allah'a ortak koşan kadınlarla, inanmadıkları sürece evlenmeyin. Mü'min bir kadın köle,- hoşunuza gitse de-puta tapan hür bir kadından daha iyidir. Allah'a ortak koşan erkekleri de, inanmadıkları sürece, mü'min kadınlarla evlendirmeyin. Mü'min bir köle -hoşunuza gitse de-puta tapan hür bir erkekten daha iyidir."



Konunun anlaşılmasına yardımcı olacağını göz önüne alarak ilgili ayetin esbâb-ı nüzûlünü vermek istiyoruz. Hz. Âişe'den gelen bir rivâyet bu ayetin yetim kızlar hakkında nâzil olduğunu belirtir. Onları himaye eden şahıslar bahsedilen kızlarla malı ve güzellikleri dolayısıyla hem mallarına el koymak hem de güzelliklerinden istifade amacıyla onlara başkalarının vereceği mehirden daha az mehir vermek suretiyle evlenirdi bu gibi erkeklerin söz konusu yetim kızlara uygun düşen mehri vermedikleri ve onlara karşı adaletli olmadıkları sürece onlarla evlenmeleri yasaklanmıştır. Bunların dışında hoşlarına giden başka kadınlarla evlenmeleri emredilmiştir.<sup>105</sup>

Şu ana kadar değindiğimiz meselelerin aksine Bilmen, çok eşlilik meselesiyle alâkalı tafsilâtlı açıklamalara yer vermiştir. İslâm şeriatında çok eşliliğe bir hikmete, bir ictimâî zarurete binâen dörde kadar cevaz verildiğini; fakat bunun bir zorunluluk olmadığını bir kadın ile yetinilmesinin adaleti sağlamaya, zulümden, cevirden sakınmaya daha elverişli olduğunu ifade etmiştir. Fakat tek eşle yetinmenin mümkün olmadığı bazı durumlarda birden fazla evlenilmesinin iffeti muhafaza edeceğini, geçerli mazeretleri olanların Allah'ın kendilerine sunmuş olduğu bu ruhsattan şartlarına uydukları yani adaletli oldukları takdirde faydalanabileceklerini söyleyerek çok eşliliği meşru kılacak sebepleri de uzunca açıklamıştır. Bazı kimse ve milletlerin çok eşliliğin aile düzenine engel teşkil ettiği, toplumsal mutluluğu bozduğu, serveti azalttığı, kadının haklarını ihlal ettiği, eşitliğe aykırı olduğu şeklindeki itirazlarını değerlendirmiş ve bu itirazlara geniş açıklamalar getirerek bazı durumlarda çok eşliliğin uygulanabileceğini ifade etmiştir.<sup>106</sup>

Bilmen çok eşlilikle alâkalı mütalaalarına *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda da yer vermiş, çok eşliliğin bazı mahzurlarının olabileceğini; fakat husûle getireceği faydaların daha ziyade olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun fuşşiyata tevessülü men edeceğini, nüfusun meşru şekilde artmasını sağlayacağını, bazı kadınları mahrumiyetten koruyacağını, onların sıhhatlerine hizmet edeceğini belirtmiştir.<sup>107</sup>

Çok eşlilik meselesinin hükmü konusunda dört mezhep imamı ve Müslümanların cumhuru, Müslüman bir erkeğin adalete riayet etmek suretiyle dört kadına kadar nikâhlanabileceğine cevaz vermişler, dörtten fazlasında ise cevazın olmadığı konusunda

<sup>105</sup> Kâdi, Abdulfettah, *Esbâbı Nüzûl*, Fecr Yayınevi, çev. Salih Akdemir, Ankara 1996, s. 112.

<sup>106</sup> Bilmen, *Tefsir*, II, 546-547.

<sup>107</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 114.

hemfikir olmuşlardır.<sup>108</sup> Bazı âlimler, bu ayette ifade edilen çok eşliliğin sırf bir izin ve mübah görme olduğunu, yalnız eşlere zulüm yapma endişesi söz konusu olduğunda bunun mekruh olacağını bununla birlikte ayetin bazı durumlarda mendupluğu hatta vacipliği dahi vurgulamaktan uzak olmadığını ve bunu gerekli kılacak durumların ise gerek erkekler gerekse kadınlar açısından ahlaksızlık ve zina tehlikesinin baş göstereceği durumlar olacağını ifade etmişlerdir. Fakat Zâhiriyye Mezhebi'nden bazıları ayette ifade edilen” *ikişer üçer dörder*” lafızlarından bunların toplamının alınacağını böylelikle bir kişi için bu sayının dokuza ulaşacağını ifade ederek Hz. Peygamber'den bu yana yerleşmiş olan İslâmî geleneğe, dinin önderlerine ve fakih müctehidlerin icmâlarına karşı çıkmışlardır. Hatta aşırı uçta yer alan bir grup Şîa bu sayıların hiçbir sınırlama ifade etmediğini “*ve hoşunuza giden kadınlardan*” ifadesinin genel olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>109</sup>

Çok eşlilik meselesiyle alâkalı geçmişten günümüze birçok tartışmanın yaşandığı tarihen sabittir. Bununla alâkalı olarak İslâm âlimleri değişik önerilerde bulunmuşlardır: Örneğin geçen iki asır içerisinde Osmanlı Devleti'nde ve yakın geçmişte Mısır'da bu hususla ilgili taban tabana zıt görüşler ortaya konulmuştur. Osmanlı Devleti'nde ıslahat taraftarı bazı âlimler çok evliliğin câiz hükmünü taşıdığını ve câizin de şer'î bir hüküm olmadığı için kanunî düzenlemeye konu olabileceğini, bu sebeple çok evliliğin hâkim iznine, birinci eşin onayına veya belli şartlara bağlı olmasının dinen de doğru olacağını belirtmişlerdir. Mısır'da ise Muhammed Abduh, Mısır Hükümeti'ne sunduğu raporunda erkeklerin çok evliliklerinin sınırlandırılmasını istemiş ve görüşüne destek olarak da Nisâ Sûresi üçüncü ve yüz yirmi dokuzuncu ayetleri vermiştir. Bu ayetlerin, çok evliliğin sınırını oldukça daralttığını ve ona gerçekten ihtiyaç duyanlar ile adaletli davranma konusunda kendisine güvenenler için zarureten mübah kılınmış bir hüküm olduğunu, hatta adaletin gerçekleşmemesi endişesine binaen bu tür evliliklerin kesinlikle yasaklanmasının mümkün olduğunu da beyan etmiştir. Fakat yine Mısırlı bir âlim olan Şeltût ise Asr-ı Saâdet'ten günümüze kadar ulaşan sözlü ve uygulamalı haberlerin adaletli davranma hususunda kendine güvenen her mü'minin çok evlilik yapabileceğini ve bunun mübah olduğunu gösterdiğini, ayrıca bunun için eşin hasta olması, kısır olması veya başka sebeplerin olmasının gerekmediğini ifade etmektedir. Bu konu 1965 yılında Mısır'da *Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*'nin Kahire'de yaptığı

<sup>108</sup> Bilmen, *Tefsir*, II, 551.

<sup>109</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, III, 27; Sabunî, *Ahkâm Tefsîri*, I, 357.

ikinci toplantısında da ele alınmış ve kuruldaki yirmi altı kişilik heyetin ittifakıyla çok evlilik uygulamasının Kur'ân'ın açık nasları ve bunlarla belirtilen kayıtlar çerçevesinde mübah olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>110</sup>

Çok evlilikle ilgili zikredilen ayeti, bazı çağdaş âlimler, Bilmen ve cumhur ulemanın verdiği anlamdan farklı olarak anlamlandırmışlardır. Onlara göre bu ayet-i kerimede ifade edilen husus, adaleti sağladıktan sonra mübah kabul edilen bir hüküm olmayıp gerçekleşmesi hemen hemen imkânsız şartlara bağlanmış bir izindir. Onlara göre Allah Nisâ üçüncü ayette verdiği ruhsatı aynı surenin yüz yirmi dokuzuncu ayetinde "*hurs derecesinde bir titizlikle de istesiniz kadınlar arasında adalet yapamazsınız*" gerçekleştirilmesi imkânsız bir olgu halinde göstermiş ve böylece tek eşliliğin temel yaradılış düzeni olduğuna dikkat çekmiştir. Bu âlimlerden Fazlurrahman'a göre bu, Kur'ân'ın şartlar gereği ortaya koyduğu hukukî bir uygulaması olup çok eşliliğe getirilen kısıtlamalar da toplumun yönelmesi arzu edilen ahlakî mefkûre mahiyetindedir. Fazlurrahman, buradakine benzer bir durumun da kölelikle alâkalı hususlarda söz konusu olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki Kur'ân şer'an köleliği kabul etmiş; fakat kölelerin özgürlüğüne kavuşturulmasına yardımcı olacak pek çok ayeti de indirmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın en nihayetinde ahlakî mefkûre olarak ortaya koyduğu şey köleliğin kaldırılmasıdır.<sup>111</sup> Yalnız Fazlurrahman'ın çok eşliliğin nihai olarak ortadan kaldırılmak istenen bir hüküm olduğu konusunda verdiği kölelik örneğini tarihî vakâlar açısından çok eşlilik açısından söyleyebilmemiz imkân dâhilinde görülmemektedir. Çünkü köleliğin ortadan kaldırılması konusunda başta Hz. Peygamber olmak üzere ashabın seçkinlerinin köle azadına yönelik çaba ve teşvikleri söz konusu iken aynı davranışlarını çok eşliliğin ortadan kaldırılmasına yönelik olarak görememekteyiz.

Yukarıda çağdaş âlimlerce çok eşliliğin ortadan kaldırılmasına yönelik delil olarak ortaya konan Nisâ yüz yirmi dokuzuncu ayette ifade edilen "*istesiniz bile kadınlar arasında adalet yapamazsınız*" ifadesi gelenek içerisinde kalbe hitap eden, sevgi ve yakınlık gibi tabii meyilleri ifade etmekte olup güç yetirme hususunda asıl olan adalet, nafaka ve paylaştırmada söz konusu edilmiştir.<sup>112</sup> O bakımdan bu ayeti çok

<sup>110</sup> Kevser, Kâmil Ali-Öğüt, Salim, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, 367.

<sup>111</sup> Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, s. 534-535; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 91-92; Benzer değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, çev. Adil Çiftçi, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 270.

<sup>112</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 981.

eşliliğin ortadan kaldırılmasına yönelik bir delil olarak almayıp sadece gücün yetmeyeceği hususlardan olan “tabi yakınlık ve sevgiyi” ifade eden bir durum olarak algılamışlardır. Yani bunu teklifin söz konusu olamayacağı hususlar için delil getirmekte ve bunun için de Hz. Peygamberin şu hadisi şerifini örnek vermektedirler. “Allah’ım! benim yapabildiğim taksim bu. Senin güç yetirdiğin, benim ise gücümün yetmediği hususlarda beni kınama”.<sup>113</sup>

### 3.4. Zina Eden Kadın ve Erkeklerle Evlilik

İslâm dini insanların malının, canının, aklının, dininin ve neslinin korunmasına büyük önem vermiştir. Bu nedenlerle sayılan bu hususlarla alâkalı suistimallere karşı yaptırımlar koymuştur. Toplumun nesebinin bozuk olmaması için de evlilik dışı münasebetlere şiddetle karşı çıkmış ve kutsal kitabında da bunlarla ilgili düzenlemelere yer vermiştir. Bu düzenlemelerle alâkalı ayetlerden biri de Nur Sûresi üçüncü ayettir. Ayetin meâli şöyledir: *Zina eden erkek, zina eden ya da müşrik olan bir kadından başkasını nikâhlayamaz; zina eden kadını da, zina eden ya da müşrik olan bir erkekten başkası nikâhlayamaz. Bu müminlere haram kılınmıştır.*

Bu ayet-i kerîmenin esbâb-ı nüzûlüyle alâkalı rivayetler şöyledir: Muhâcirler Medine’ye geldiklerinde ellerinde avuçlarında bir şeyleri yoktu. Medine’de de o sıralar fâhişelik yapan kadınlar vardı ki bunlar arasında yüklü servete baliğ olanlar mevcuttu. İşte Muhâcirlerin fakirleri bunların kazançlarına imrenerek onlarla evlenip hayatlarını bir nebze olsun kolaylaştırmak istemişlerdi. Zaten bu fahişelerden Ümm-ü Mahzûl adı verilen bir kadın da kendisiyle evlenecek kişinin geçimini temin edeceğini garanti ediyordu. Ashaptan biri de bu kadınla evlenmek isteyince bu ayet-i kerime nâzil oldu. Ayrıca bununla alâkalı oldukça şöhret bulmuş bir rivayet daha vardır. Sahabeden Mersed isimli biri, Cahiliyyeden dostu olan Mekkeli Anâk adlı bir fahişeye evlenme isteğini Hz. Peygambere açınca Hz. Peygamber ona bir şey söylemeyip susmayı tercih etmiş; fakat ardından bu ayet-i kerime inzâl buyurulunca Mersed’e kesinlikle o kadınla evlenmemesini söylemiştir.<sup>114</sup>

Meâl ve esbâb-ı nüzûlünü verdiğimiz ayet-i kerimede ifade edilen hususla ilgili Ömer Nasuhi Bilmen, zina eden erkeğin ancak kendisi gibi âdî tabiatlı süflî bir kadına; zina eden kadının da ancak kendisi gibi birine meyilli olup onunla evlilik ilişkisi

<sup>113</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh” 39.

<sup>114</sup> Kâdî, *Esbâbı Nüzûl*, s. 266-267.

gerçekleştirmek isteyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca huyları ve karakterleri arasında birlik bulunmayan kimselerin arasında ülfet ve muhabbetin de olmayacağını bilakis böyle bir şeyin nefrete ve ayrılığa sebebiyet vereceğini ifade ederek böyle ahlaken birbirine zıt kimselerle kurulacak evliliğin müminlere haram kılındığını belirtmiştir. Çünkü ahlaklı müminin zinakâr biriyle gerçekleştireceği evliliğin birçok fenalığa sebebiyet vereceğini, kötü bir şöhrete sebep olacağını, nesep konusunda sû-i zanna sebebiyet vereceğini ve güzelce yaşama durumunu ortadan kaldıracığını belirterek böyle bir nikâhtan kaçınmanın nezahet vecibesi olduğunu ifade eder.<sup>115</sup>

Bilmen bu ayet-i kerimenin nasıl anlaşıldığıyla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Esas itibarıyla bu tür evliliklerin tasvip edilemeyeceğini; fakat böyle zina etmiş erkek ile zina etmiş kadın arasında gerçekleşecek nikâhın sahih olabileceğini bunun da o kimseleri zinadan uzak tutabileceğini belirtir. Ve müminlere yasaklanmış olan bu tür evlilikteki yasaklık hükmünün ayetin inmesine sebep olan belirli şahıslara mahsus olduğunu veya bu hükmün aynı sûrenin otuz ikinci ayetinde geçen “*içinizden bekârları nikanlayın*” ayeti ile mensûh olduğunu ve “*bekârlar*” olarak tercüme edilen “*eyâmâ*” kelimesinin kocaları olmayan kadınlar anlamına geldiğini, bu ifadenin zina etmiş kadınları da kapsayacağını ifade ederek böylelikle bir Müslüman’ın vaktiyle zina etmiş bir kadınla veya zimmîye ile evlenebileceğini söyler. Böylece başından bir nikâh geçen kadının bir daha iffete muhalif hareketlere girişmeyebileceğini ifade eden Bilmen, bu değerlendirmeleri de kendisine mal etmeyerek ifadelerine bir kavle göre diye başlar<sup>116</sup>.

Zina eden erkek ve kadının evliliğiyle alâkalı olarak Bilmen’in aktardığı görüşler çoğunluk ilim adamlarına aittir. Çünkü bu çoğunluğu teşkil eden ulema tıpkı Bilmen’in söylediği gibi bu ayet-i kerîmenin aynı sûrenin otuz ikinci ayetiyle neshedildiğini ve bu sebeple bu ayette ifade edilen “*eyâmâ*” kelimesinin Müslümanların evli olmayan (dul) zina eden kadınlarını da kapsadığını söylemektedirler. Böylelikle bir kadın ile zina eden kimse o zina ettiği kadınla evlenebileceği gibi başkası da onunla evlenebilir demektedirler. Bu İbn Ömer, Sâlim, Câbir b. Zeyd, Atâ, Tavus, Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe ve onun mezhebine bağlı ilim adamlarının görüşüdür.<sup>117</sup>

Bu konuyla alâkalı Elmalılı’nın tespitlerine de burada yer vermek faydalı olacaktır. Elmalılı, yukarıdaki görüş sahiplerinin ortaya koyduğu nesh meselesini

<sup>115</sup> Bilmen, *Tefsir*, V, 2320.

<sup>116</sup> Bilmen, *Tefsir*, V, 2320-2321.

<sup>117</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, II, 2155.

dillendirenler ile, ilgili ayetin neshedildiğine dair icma bulunduğunu öne süren Mu'tezile'den Cubbâî'nin görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır. O icmânın fıkıh usulü açısından neshedici olamayacağını, Ebû Bekir, Ömer ve Ali gibi zatların karşı görüşte olacakları bir hususta icmânın geçerli olamayacağını belirtir. Aynı sûrenin otuz ikinci ayetindeki “*içinizden bekârları nikanlayın*” ifadesi ile Nisâ üçüncü ayette geçen “*size helal olan kadınlardan nikâhlayın*” ifadelerinin genel bir emir olduğunu; ama bunların şer'î bir engel bulunmayanlara özgü olduğunu belirterek konumuzla ilgili ayette ifade edilen haram kılınma durumunun öteki haram kılınmışlar gibi engelleyici unsurlardan olmasının muhtemel olduğunu; böyle bir ihtimal karşısında da neshe hükmetmenin doğru olmayacağını ifade eder.<sup>118</sup> Ayetin ifade ettiği manayı ortaya çıkarabilmek için de üç grup diye tarif ettiği kimselerden yola çıkarak manayı belirler. Bu üç grup şunlardır: Müşrikler, zinayı helal sayan veya hafife alanlar, helal saymayanlar ve hafife almayanlar. Bunlardan ilk ikisi ile yapılacak nikâhın kesinlikle haram olacağını ve yapılacak işin zina olacağını belirtir. Üçüncü grupta olan helal sayma ve hafife alma gibi küfür delili olmayarak zinası açık olmuş, önceden de başından da hiç nikâh geçmemiş ise namuslu müminlerin bunlarla nikâhlanmaları harama yakın bir kerahet ile sabit olur der. Bunun nedeni olarak da ayetin haram kılma hükmünün bu grubu kapsama derecesinde şüphe olmasını öne sürer. Bu yüzden de ictihâda açık bir konu haline geldiğini ifade etmektedir. Yalnız bu üç grubun ikisinde değil; bu üçüncü grup için de haram hükmünü koyanların olduğunu ve bunların da Hz. Âişe, İbn Mes'ûd ve Berâ b. Âzib olduklarını söylemektedir.<sup>119</sup> Ancak Elmalılı'nın nesh ile alâkalı görüşünde Ebû Bekir ve Ömer'i de bu görüşe (neshin bu ayet için söz konusu olamayacağı) destek verenler arasında zikretmesine karşılık, aynı şahısların tam tersi görüşü benimseyen cumhurun görüşlerine delil olarak gösterilen rivayetler içerisinde anıldığını da görmekteyiz.<sup>120</sup>

Bu konu ile ilgili tercihe şayan olan kişilerin zinadan tevbe etmeleri durumunda onlarla evlenilmesinin caiz kabul edilmesidir. Bu konuda Hz. Âişe, İbn Mes'ûd ve Bera b. Azib gibi şahısların kesin haramlık şeklinde ortaya koydukları hüküm kabul edilecek olursa, İslâm dini içerisinde çok ehemmiyetli yere sahip tevbe mefhumunun işlerliği sadece bazı günahlara hasredilecektir. Oysa zina da günah olması yönüyle diğer günahlar gibidir. Bu açıdan bakıldığında böyle çirkin bir işten yüz çevirmiş bir insanı

<sup>118</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 164-165.

<sup>119</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 166-167.

<sup>120</sup> Bkz. Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, II, 90.

evlilikten men etmek onu yine geldiği yere göndermek olur ki bu da İslâm'ın rahmet dini olması, insanları iyiye doğruya çağırın din olmasıyla da bağdaşmaz. Bu nedenle tevbe eden kimselerin evliliğine cevaz verilmesi dinin ruhuna uygun görünmektedir.<sup>121</sup>

### 3.5. Ric'î Boşamada Şahitliğin Bağlayıcılık Değeri

İslâm dini, insan neslinin korunmasına büyük ehemmiyet vermiştir. Bunun korunması amacıyla da evliliği teşvik etmiştir. Ancak yapılan evliliklerden bazılarında taraflar arasındaki problemler evliliğin özüne zarar verdiğinde dinimiz bireylere ayrılmaları hususunda ruhsat vermiştir. Ancak boşamalar kesin olabildiği gibi geriye dönüş yolu açık da olabilmektedir. İşte bizim de üzerinde durmak istediğimiz husus bu geri dönme durumu olan ve literatürde ric'î boşama denilen boşama ile ilgilidir. Bilindiği gibi geri dönüşlü olup olmamasına göre boşamalar ric'î ve bâin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ric'î boşama, kocaya tek taraflı olarak kendi iradesiyle yeni bir mehir ve nikâh olmaksızın iddet içerisinde eşine dönebilme izninin verildiği boşamadır. Bâin boşama ise evliliği kesin olarak sona erdiren, kocaya yeni bir mehir ve nikâh olmaksızın hanımına dönme izninin verilmediği boşama şeklindedir.<sup>122</sup>

Boşama işlemi esnasında boşamanın şahitlerle tescil edilmesi istenmektedir. Konuyla ilgili Talâk Sûresi ikinci ayetin meâli "*iddet müddetlerini doldurduklarında onları ya meşru ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşru ölçülere göre ayrılın. İçinizden adalet sahibi, iki kişiyi de şahit tutun. Şahitliği Allah için yapın. İşte bu, Allaha ve ahiret gününe inananlara verilen öğüttür. Kim Allah'tan korkarsa Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder.*" şeklindedir.

İnceleyeceğimiz konu açısından üzerinde duracağımız husus boşama esnasında '*İçinizden adalet sahibi, iki kişiyi de şahit tutun*' ifadesinde geçen şahitliğin, boşama ve ric'at durumlarında kesinlik içerip içermediğinin ilk dönem âlimleri ve Bilmen tarafından nasıl anlaşılıp algılandığını belirlemektir. Bazı âlimler, bu buyruğun hem boşamaya hem de boşamadan rucû etmeye dair bir emir olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Kurtubî, ayetten açıkça anlaşılmanın boşama değil, geri dönüş durumunda iki adil şahit göstermek olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda şahit tutmayanların ric'atlarının geçerli olup olmayacağı hususu da âlimler arasında ihtilaflıdır. Âlimlerin bir kısmı

<sup>121</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kurân*, III, 480; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul ty., VI, 154.

<sup>122</sup> Acar, İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Ekev Yayınları, Erzurum 2000, s. 66-69; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Yediveren Yayınları, Konya 2002, s. 69-70.

bunun sahih olacağını bir kısmı da sahih olmayacağını belirtmişlerdir. Bu buyruğun hem talak hem de ric'at için de geçerli olduğunu kabul edenlerden Ebû Hanîfe'ye göre bu durumlardaki şahitliğin hükmü menduptur. İmam Şafî'ye göre ise ric'at halinde şahitliğe başvurmak vacip, talak durumunda ise mendup kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'den gelen iki görüşten birine göre de ric'at halinde şahitliğe başvurmak vacip kabul edilmiştir. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, diğer bir görüşlerinde İmam Ahmed ile Şafî, ric'at durumunda şahitliğin vacip olmadığını, çünkü bunun bir hak olduğunu nasıl ki diğer haklarda şahitliğe gerek duyulmuyorsa bunda da gerek olmadığını belirtmişlerdir.<sup>123</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen, ayetin açıklamasında ayetin şahitlik yapılmasına ilişkin lafzını, hem talak hem de ric'at anında yapılması gereken bir uygulama olarak açıklamıştır. Bilmen, her iki durumda iki mü'min adil şahidin şahadetinin bu işlemlerle ilgili inkâr ve anlaşmazlığı ortadan kaldıracığını da belirtmiştir. Ric'at durumunun şahitlerle belgelenmemesinin kadının bu durumu inkâr etmesine yol açabileceğini ayrıca kocanın vefat etmesiyle kocanın varisleri tarafından kadının mirastan men edilmesine de imkân verebileceğini ifade etmiştir.<sup>124</sup>

Bilmen *Tefsîr*'inde şahitliğin hükmü konusunda fikhî bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Konuyla alakalı *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda ise ric'at talak durumunda şahit göstermenin şart olmayıp mendup olduğunu ifade etmiştir. Bilmen, herhangi birinin gıyaben zevcesini boşamasının ardından ric'at etmesinin geçerli olacağını; ama menduba muhalefet etmesi dolayısıyla da isâet edeceğini ifade etmiştir.<sup>125</sup> Bilmen, ric'at esnasında şahadetin mendup olduğunu, ancak kadının şahadet olmadan kocasının kendisine yaklaşmasına müsaade etmeyebileceğini böyle bir durumun da kadını asi kılmayacağını aksine kadının rüşdünü ortaya koyacağını, belki de bu davranışı sebebiyle Allah katında mükâfata nail olacağını ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Bilmen'in ric'at boşama sırasında yapılması istenen şahitliği mendup kabul etmesi Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşleriyle birebir örtüşmektedir. Çünkü Ebû Hanife hem talak hem de ric'at durumunda şahadetin mendup olduğu görüşüne sahiptir.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Câmi*', II, 3092-3093.

<sup>124</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VIII, 3754.

<sup>125</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 223.

<sup>126</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 225.

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi*', II, 3092.



### 3.6. Kadının Şahitliği

Kadının şahitliği meselesi günümüz dünyasında üzerinde en fazla konuşulan, yazılıp, çizilen meselelerden biridir. Konu sadece din bilginlerince değil diğer insanlar tarafından da ele alınmakta ve konuyla ilgili çeşitli görüşler ortaya konulmaktadır. Mesele kimi zaman kadın erkek eşitliği açısından ele alınmakta kimi zaman yaratıcının ortaya koyduğu değişmez bir kural olarak, kimi zaman da tarihsel şartlar göz önünde bulundurularak verilmiş bir hüküm olarak ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Konu ile alâkalı ayet, karşılıklı borçlanma durumunda izlenmesi gereken yolu anlatan Bakara Sûresi'nin iki yüz seksen ikinci ayet-i kerimesidir. Ayetin meâlî şöyledir: *“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir vadeye borçlandığınız zaman onu yazın. Aranızda bir kâtip adaletle yazsın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Üzerinde hak olan da yazdırsın. Rabbi olan Allah'tan korksun. Ondan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer üzerinde hak olan beyinsiz ve zayıf olur yahut bizzat yazdırmaya gücü yetmezse, onun velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden de iki adil şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun. Biri unutursa biri diğerine hatırlatır diye şahitler de davet edildikler zaman kaçınmasınlar. Küçük veya büyük olsun ne ise, onu vadesine kadar yazmaktan üşenmeyin. Bu, Allah indinde adalete daha uygun, şahadet için daha sağlam ve şüpheye düşmemenize de daha yakındır. Meğerki bu aranızda devredeceğiniz hazır bir ticaret olsun. O zaman bunu yazmamanızda sizin için bir beis yoktur. Alışveriş yaptığımız vakit de şahitlik edin. Yazana da şahide de zarar verilmesin. Eğer yaparsanız, bu size dokunacak bir fısk olur. Allah'tan korkun! Allah size öğretiyor. Allah her şeyi çok iyi bilendir.”*

Kadının şahitliği meselesi İslâm hukukunda, kitap ve sünnete dayandırılarak sistematize edilmiştir. Buna göre kul hakları ile alâkalı olan hususlarda şahit sayısı iki erkek veyahut bir erkek iki kadın şeklindedir. Erkeklerin bilgi edinmelerinin mümkün olmadığı yerlerde sadece malî konularla alâkalı olarak kadınların şahadeti kabul edilir; fakat bir erkeğin şahit olarak bulunmadığı durumlarda kadının şahitliği muteber sayılmamaktadır. Yukarıda ifade edilen kul hakları kavramı amme haklarını, ceza davalarının had ve kısas alanlarını kapsaması nedeniyle zina suçunun ispatı için dört

erkek şahit, kısas ve diğer had cezalarının tatbiki içinse iki erkek şahit gerekli görülürken, kadınların bu alanlardaki şahitliği muteber sayılmamaktadır.<sup>128</sup>

Kadının şahitliği hususunda Bilmen, İslâm hukuku içerisinde oluşmuş yaygın görüşü ayetin tefsirinde ifade ederek neden kadınların erkeklere göre sayı bakımından daha fazla olması gerektiğini de önceki âlimlere benzer şekilde sebeplerini zikrederek açıklamaktadır. Ayetteki “*bu iki kadından biri unutacak olursa ona diğeri hatırlatsın*” ifadesini, malî konulardaki muamelelerden birine şahit olan bir kadının, geçici olarak bu muameleyi hatırlayamaması durumunda, diğer kadının duruma müdahil olup ona hatırlatması şeklinde anlatır; ancak bu durumda o kadının da şahadetten evvel bunu hatırlaması gerektiğini, aksi durumda sadece diğerinin haber vermesiyle şahitliğin vuku bulmayacağını belirtir. İki kadın ve bir erkek olarak ifade edilen şahitliğin nisabı konusunda, kadınların ukubatın dışındaki şahadetlerini geçerli gören Hanefîlerin görüşünü, İmam-ı Şafîî'nin daha ziyade kadınların görebileceği velâdet, rıda, süyubet ve bekâret gibi hususlarda, bir erkek ile iki kadın veya erkek olmaksızın dört kadının şahadetini geçerli bulan görüşünü ve bazı fakihlerin kadınların şahadetini sadece malî muamelelere hasreden görüşlerini aktarır ve kendisi bunlarla alâkalı herhangi bir tercihte de bulunmaz.<sup>129</sup> Ama *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda kadınların şahitliği konusunda şahadetin nisabı ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerde herhangi bir görüş sahibini zikretmeyip, şahitlik konusu eğer hadler ve kısas gibi konularda olursa; iki erkek şahit, zina haddinde ise dört erkek şahit olup bu gibi durumlarda kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğini ve kul hakları ile ilgili olan durumlarda ise iki erkek veya bir erkek iki kadının olacağını, erkek olmazsa kadınların şahadetinin de makbul olmayacağını belirterek Hanefîlerin görüşüyle birebir örtüşen görüşlere yer verir.<sup>130</sup>

Kadının şahitliği konusunda geçmişten bu yana âlimler, ayette ifade edilen kadın erkek oranlamasıyla alâkalı olarak birtakım gerekçeler öne sürmüşler ve bu gerekçelerin ana unsuru olarak da kadınların fizyolojik ve psikolojik yapı itibarıyla erkeklerden farklı olduklarını ifade etmişlerdir. Örneğin; kadınların belleme güçleri erkeklere nazaran eksik ve unutma ihtimalleri daha yüksektir ve kadının duygusallığı onu aşırı etkilenmeye götürür o da unutkanlığa sebebiyet verir. Kadında benlik, subjektiflik baskındır, bu da onu kendi dışındaki olaylarla ikinci derecede alâkadar olmaya iter. Kadında hayâ ve utanma duygusu baskın olduğundan onun tür itibarıyla değeri küçük

<sup>128</sup> Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 332-333.

<sup>129</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 306.

<sup>130</sup> Bilmen, *Kamus*, VIII, 123.

bir meşguliyetle zayi olur ve bu durumda şahitlik yüklemek ona zarar verir ve onu rahatsız eder ayrıca kadının mükemmelliğiyle erkeğin mükemmelliği yaratıcı tarafından çeşitli açılardan farklı kılınmıştır. Kadının dış dünyaya yönelik olaylarla ilgili olarak zaptında kavrayışında eksiklik ihtimalinin fazla olması kadının türünün mükemmelliğiyle alâkalıdır şeklinde açıklamalarda bulunarak bu meselede yadırganacak bir durum olmadığını, kadınlar arasından zaptı kuvvetli olanların da olabileceği fakat hükmün çoğunluğa göre olduğunu belirtmişlerdir.<sup>131</sup>

Son devir âlimlerinden bazılarınca kadının şahitliğiyle ilgili sayısal farklılık, kadının ticarî hayata yoğun katılımıyla ortadan kalkabilecek ve bunun tabii bir sonucu olarak ayette bir kusur olarak ifade edilen unutkanlık, yerini ticarî faaliyetlerle haşır neşir hale gelen kuvvetli zabt melekesi kazanmış bir hafızaya bırakacaktır.<sup>132</sup> Bu âlimlerden Yaşar Nuri'ye göre “*O kadınlardan biri unutursa, ötekisi ona hatırlatsın diye...*” ifade edilen ayette belirtilen husus, iki kadını bir erkeğe denk tutma şeklinde anlaşılabilir eğer iki kadın bir erkeğe denk tutulsaydı böyle bir ifade kullanılmazdı. Burada ifade edilen ayetten anlaşılması gerekenin, kadınlardan birisinin tanıklığı yerine getiremeyeceği durumunda diğeri devreye girecek ve sonuç itibarıyla konuşacak kadın bir tane olacak diyerek Bilmen ve klasik dönem âlimlerinin şahitlikte iki kadının ikisi de şahitliği hatırlamalı, sadece birinin hatırlaması durumunda şahitliğin yerine gelmiş olmayacağını ifade eden görüşlerine taban tabana zıt bir görüş ortaya koymaktadır. Yaşar Nuri, bu meselenin “iki kadın bir erkeğe eşittir” şeklinde bir hale sokulmasının bir zorlama, bu durumun diğer muameleler için uygulanmasının ise bir saptırma olduğunu belirtir.<sup>133</sup> Bu ayette yer alan bir erkek iki kadından oluşacak şahitlikte, dinin sosyal olguları dikkate alarak bu hükmü koyduğunu, burada esas olanın bu iki cinsin karşılaştırılması yerine ilgili ayetlerin nazil olduğu dönemde kadınlarla ilgili mevcut telakkinin iyi analiz edilmesinin gerekli olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.<sup>134</sup>

### 3.7. Kısas

İslâm dini, fertlerin sosyal adaletle dayalı bir devlet düzeni içerisinde huzur ve emniyet içerisinde yaşamaları için gerekli düzenlemeleri yapmıştır. İnsan hayatını,

<sup>131</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, II, 353; Yakın gerekçeler için bkz. Bilmen, *Tefsir*, I, 307-308.

<sup>132</sup> Fazlur Rahman *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 93.

<sup>133</sup> Öztürk, *Ku'ran'daki İslâm*, s. 452-453.

<sup>134</sup> Aslan, Nasi, *İslâm Yargılama Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, İlâhiyat Yay., Ankara 2005, s.102.

korunması gerekli unsurlar içerisinde alarak normal durumlarda onu dokunulmaz kılmış ve onun hürriyetine yapılacak girişimleri de en sert şekilde cezalandırma yoluna gitmiştir. İşte bu cezalar içerisinde en ağır olanı kısas cezasıdır. Kısas bir kişinin haksızca kasıtlı bir şekilde öldürülmesi veya yaralanması durumunda bu fiili işleyene yaptığı işin aynısıyla karşılık vermektir. Konuyla ilgili Bakara Sûresi yüz yetmiş sekizinci ayet, şu meâldedir: ”*Ey İman edenler! Öldürülenler hakkında üzerinize kısas yazıldı. Hür kimse hür ile köle köle ile dişi dişi iledir; fakat kime onun kardeşi tarafından bir şey affolunursa, artık örfe uymak ve ona güzellikle ödemek gerekir. Bu, rabbinizden bir hafifletme bir rahmettir. Kim bundan sonra haddi aşarsa onun için pek acıklı bir azap vardır.*”

İslâm âlimleri “kısas” kelimesini yapılan cürmün aynısıyla karşılık verme, misilleme şeklinde ifade ederek<sup>135</sup> bunun kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>136</sup> Cinayet, İslâm hukuku açısından büyük bir suçtur. Fıkıh ıstılahına göre, insanın kendine veya uzuvlarına ve kuvvetlerinden herhangi birine yapılan yasak bir eylemden ibaret olup sonuçları bakımından ya kısası ya da tazminatı gerekli kılar.<sup>137</sup> Bütün müctehidler kasten öldürme suçlarında kısasın gerekli olduğunda hemfikir olmuşlardır.<sup>138</sup> Nitekim Hz. Peygamber de konuyla ilgili olarak, kasıtlı adam öldürenin kısas edileceğini ifade etmiştir.<sup>139</sup>

Kısasla ilgili tarihsel sürece baktığımızda, haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğu bütün ilahî dinlerin üzerinde hemfikir oldukları bir durumdur. Adam öldürme ve yaralamaya yol açacak müessir fiillerin Tevrat’taki karşılığı ”*cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara*” şeklinde formüle edilmiştir.<sup>140</sup> Yapılacak kısas hadisesi de maktûlün yakınları tarafından gerçekleştirilmekte olup Tevrat’ta suçun şahsiliği ilkesine değinilerek baba yüzünden evladı, evladı yüzünden babasının cezalandırılmayacağı ifade edilmiştir. Yahudilikte yegâne ceza, yukarıda da ifade edildiği gibi kısas olup bu hususta diyet kabul edilmemektedir. Hıristiyanlıkta ise kısas cezasının düşürülmesi tavsiye edilmekle beraber, Hz. İsa’nın Tevrat’taki “*göze göz, dişe diş*” ilkesine atıfta bulunduktan sonra

<sup>135</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, Dâru-l Kitâbi’l--Arabî, Beyrut 2006, I, 168-169; Bilmen, *Kamus*, III, 18; Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, I, 136.

<sup>136</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Pamuk Yayınları, İstanbul ty., s. 728.

<sup>137</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 27.

<sup>138</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, I, 191.

<sup>139</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât” 33.

<sup>140</sup> Kutsal Kitap, Mısır’dan Çıkış, 21: 23-25.

affetme ve feragati öğütlemesi Hıristiyanlıkta da kısas cezasının var olduğuna delil teşkil etmektedir. Cahiliye dönemi Arap toplumunda da kısas uygulamasının yaygın olduğu bilinmektedir. Hatta Araplar arasında bununla ilgili epeyce bir atasözü kültürü de oluşmuştur ki onların en meşhurlarından birisi de şudur: "öldürmeyi en iyi yok eden yine öldürmedir."<sup>141</sup>

Bu ayet-i kerimenin esbâb-ı nüzûlüne değinmek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu ayet İslâmiyet'ten önce birbirleriyle savaşmış olan fakat aralarındaki kan davalarını İslâmiyet gelene değin çözüme kavuşturamamış iki kabile hakkında nâzil olmuştur. Bu kabilelerden biri diğerine nazaran nüfus ve şeref bakımından daha üstün idi. Bunlar diğerlerinin kadınlarını mehir vermeksizin nikâhlıyorlardı ve bu yüzden kendilerinden bir köleye karşılık, onlardan bir hürü; kadınlarına karşılık, bir erkeği; bir erkeğe karşılık onlardan iki erkeği öldüreceklerine dair yemin etmişler ve yaralıların diyetlerini de onlarınkinin iki katına çıkarmışlardı. Yapacak oldukları yaptırımları da Hz. Peygambere bildirmişlerdi. Bunun üzerine Allah, eşitliği emreden hükmünü indirmiş, onlar da bu hükme uymak durumunda kalmışlardı.<sup>142</sup>

İslâm hukukunda cezayı gerektiren öldürmeler beş çeşittir. Amden katil, şibh-i amd, hataen katil, hata mecrasına carî katil ve tesebbüben katil. Amden katil öldürülmesi meşru olmayan birini kesici veya ona benzer bir aletle kasıtlı olarak öldürmeye, şibh-i amd ise öldürülmesine izin verilmeyen bir insanı kesici olmayan bir alet ile kasıtlı olarak öldürmeye, hataen katil ise kasıtsız olarak, birinin hatayla öldürülmesine denir. Hata mecrasına carî katil ise, farkında olmadan yapılan bir fiilin birinin ölümüne yol açmasıdır. Tesebbüben katil ise bizzat birinin, başkasını öldürmesi olmayıp yaptığı herhangi bir tasarrufla başkasının ölümüne sebep olmasıdır.<sup>143</sup> Amden katil durumunda katile kısas uygulanır eğer maktulün varisleri kabul ederlerse kısas hükmü malî bir ceza olan diyete çevrilir.<sup>144</sup> Şibh-i amd de ise katile keffaret-i katil gerekir. Bunun kefareti de mü'min bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmadır. Bu imkânın elde edilememesi durumunda peş peşe iki ay oruç tutulması gerekecektir. Hataen katil durumunda ise, kişiye keffaret gerekli olup diyet gerekmez. Hata mecrasına carî katil durumunda kısas

<sup>141</sup> Dağcı, Şamil, "Kısas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 488-489.

<sup>142</sup> Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, s. 49.

<sup>143</sup> Bilmen, *Kâmus*, III, 202-203.

<sup>144</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 343.

gerekmeyip yalnızca diyet gerekir.<sup>145</sup> Tesebbüben katil durumunda verilecek ceza da tam bir diyetten ibarettir.<sup>146</sup>

Bilmen, bütün bu meselelerde kısas veya diyete hükmedecek olanın, insaniyet, diyanet veya vatandaşlık gibi suretle maktûlle aralarında kardeşlik bağı bulunan salahiyet sahibi birisi olacağını<sup>147</sup> bu kişilerin de öldürülenler adına bir hükümde bulunup böyle büyük bir hadisede devlet gözetiminde hareket ederek toplumda meydana gelecek infialleri de önlemiş olacaklarını ifade etmektedir. Ayrıca Bilmen, yapısı itibarıyla cinayetin pek büyük bir cürüm olup masum bir insanın hayatına son vermenin toplumun hayatına saldırmakla eşdeğer olduğunu ve böyle bir suça en uygun düşen cezanın ise kısas olduğunu belirterek bu cürüme de kısas hükmünün uygulanmasının, adaletin teminine, toplumsal huzurun devamına, cemiyetin nizam ve intizamının korunmasına yardımcı olacağını, şahsi suça şahsi ceza uygulanacağı için de kan davaları gibi toplumun huzurunu bozacak, insanların dinini ve dünyasını mahvedecek girişimlerin de önü kesilmiş olacağını ifade etmektedir. Verilecek cezayla öldürülenlerin yakınlarının kin ve intikam duygularının kaybolacağını ve suçlunun yakınlarının da kanun karşısında yapılan aynı işe aynı cezanın verileceğini düşünerek haksızlığa uğramadıklarını düşüneceklerini ve kanun hükümlerine razı olacaklarını, bu sayede de böyle işlere olacak girişimlerin de önünün kesilerek toplumun hayatının kurtarılacağını da ifade etmektedir.<sup>148</sup>

İslâm âlimleri ayetteki “*hür kimse hür ile köle köle ile dişi dişi iledir*” ifadesini farklı yorumlamışlardır. Ömer b. Abdülaziz, Hasan Basri, Atâ, İkrime, İmam Mâlik ve Şafiî’ye göre hür köleye, kadın erkeğe karşılık öldürülemez; fakat Saîd b. Müseyyeb, Şa’bî, Nehaî, Katâde, Sevrî, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre hür bir erkek, bir köle karşılığı, hür bir erkek de hür bir kadın karşılığı öldürülebilir. Zira yukarıdaki hüküm Mâide Sûresi elli beşinci ayette geçen “*cana can*” ifadesiyle nesholunmuştur demektedirler.<sup>149</sup> Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer’e göre ölüm hadisesi dışındaki yaralamalarda köleye karşılık hüre kısas yapılamaz. İbn Ebî Leylâ’ya göre, ister cinayet isterse yaralama olsun her iki durumda da köleye karşılık hüre kısas uygulanır. Cassâs ise, ayetin genel olduğunu ve gerek yaralama gerekse öldürme

<sup>145</sup> *Fetâvây-ı Hindiyeye*, XII, 460.

<sup>146</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 59.

<sup>147</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 169.

<sup>148</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 171.

<sup>149</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 168-169.

hadiselerini kapsadığını, böyle olayların vukuunda ister köle, ister hür; ister erkek, ister kadın olsun hepsine ayet gereği kısas uygulanacağını ifade eder.<sup>150</sup> Ve konuyla alakalı Hz. Peygamberin “*Müslümanların kanları birbirine denktir.*”<sup>151</sup> hadisi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak bu görüş sahiplerinin üzerinde durdukları konu, sadece Müslüman memleketler açısından bakıldığında böyledir. İşin bir de İslâm devleti içerisinde yaşamayıp da ziyaret, ticaret gibi sebeplerle İslâm ülkesine girmiş olanların (müste'men) cinayet vakalarıyla karşılaşmaları durumunda nasıl bir muameleye tabi olacaklarıyla ilgili tarafı vardır. Bu konuda İmam Mâlik ve Şafî ve Ahmed b. Hanbel müste'men ile zimmînin Müslümanlar tarafından öldürülmeleri durumunda Müslüman için kısas cezası uygulanamayacağını kabul etmişler ve buna gerekçe olarak da Hz. Peygamberin “*kâfire karşılık Müslüman öldürülemez*” hadisini delil olarak kullanmışlardır. Bu durumda da zimmî ile müste'men arasında fark yoktur; ama Hanefîler bu iki grup arasında bir ayrıma giderek müste'men karşılığında Müslümanın öldürülmeyip sadece diyetle sorumlu tutulacağını ifade etmişlerdir.<sup>152</sup>

Konuyla ilgili ayetin tefsirinde Bilmen, kısas yapılabilmesi için gerekli olan şartlardan bahsederken Mâlikî, Şafî, Hanbelî ve Zâhirîlerin; kısas uygulanabilmesi için, maktûlün statü itibarıyla cinayet zamanında caniye eşit veya onun fevkinde olması gereklidir şeklinde ortaya koydukları ilkeye değinmeyip, aynı hususta Hanefîlerin, kısas için gerekli saydıkları şartlara değinmiş ve onların bu değerlendirmelerini *Tefsir*'ine almıştır. Ayrıca Bilmen, erkekler ile kadınlar arasında nüfus, insaniyet ve hayat bakımından eşitlik olduğunu, bu nedenle hür bir kadın karşılığında hür bir erkeğin öldürülebileceğini yalnız diyet konusunda eşitliğin-erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla üretime katkıda bulunup daha fazla çalışma hayatının içinde yer alması hususuna binaen-söz konusu olmadığını, kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olacağını ifade eder.<sup>153</sup> Ancak Bilmen'in bu değerlendirmesi kendi yaşadığı yıllar açısından bir dereceye kadar mümkün olabilse de günümüz kadınları açısından çok da mümkün görünmemektedir çünkü bugün kadınlar da yoğun bir şekilde iş hayatına katkıda bulunmaktadır. Bu sebeple bugün kadınların diyetlerinin, erkeklerin diyeti gibi diyeti i kâmil olabileceğini söylemek mümkündür.

<sup>150</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, I, 190.

<sup>151</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 169; Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, I, 191.

<sup>152</sup> Dağcı, Şamil, a.g.md., *DİA*, XXV, 491.

<sup>153</sup> Bilmen, *Tefsir*, I, 169-170; Kısasın şartları konusunda mezhep karşılaştırmaları için bkz. Bilmen, *Kamus*, III, 63-78.

Bilmen, *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserinde kısas konusuna geniş yer vermiş ve meselenin sonunda mezheplerin kullandığı delilleri değerlendirerek kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Yukarıda görüşlerine değindiğimiz Mâlikî, Şafiî, Hanbelî ve Zâhirîlerin, Müslüman ile gayri Müslim arasında kısas konusunda eşitlik olamayacağı şeklindeki yaklaşımlarına mesned kıldıkları, fâsık kimsenin kâfire eşit olmadığını belirten ayet ile “*hür köle mukabili öldürülemez, mü’min kâfir mukabili öldürülemez*” anlamındaki hadislerin Hanefîlerce farklı algılandığını belirterek konu ile ilgili olarak onların şu değerlendirmelerine yer vermiştir. “Yukarıdaki görüş sahipleri diyorlar ki: Kısas müsavat esasına dayanır. Müslim ile gayri Müslim, hür ile rakik arasında müsavat yoktur. Maahaza rakik olanlar, hürriyetlerini gaib etmiş oldukları cihetle emvâl mesabesinde bulunmuşlardır. Bununla beraber rık, esasen küfrün bir neticesidir. Küfr ise ismeti deme münafidir. Binaenaleyh gerek rakiklerin ve gerek zimmîlerin ismetlerinde bir şüphe-i adem vardır. Kısas, şüphe ile sakıt olur.” Hanefîlerin buna cevabı ise “kısas hakkındaki naslar mutlaktır. Müslime de, zimmîye de, hüre de, rakike de şâmilidir. Ezcümle bir ayet-i kerimede “*ve’l-hurumâtü kısâsun*” buyurulmuştur ki bu hükme gayri Müslimler de, rakikler de esasen dâhildir. “*E femem kâne mü’minen*” ayeti celîlesinde nefyedilen müsavat ise umurı uhreviye itibarıyla, Yoksa dünyevi umurun birçoğunda zimmîler de Müslümanlar ile beraber aynı ahkâma tabi bulunmaktadır. “*la yuktelü mü’minun bikâfirin*” hadisi şerifindeki kâfirden maksat ise harbî bulunan gayri müslimdir. Çünkü ahd sahibi olan, yani İslâm tabiiyetini, zimmetini kabul eden bir gayri Müslim’in de bir gayri Müslim mukabilinde katl edilemeyeceğine bütün mezahibi fıkhiyye kaildir. Binaenaleyh bundan maksadın harbî olduğunda şüphe yoktur. Matufta mukadder olan bu harbî, vasfı, matufun aleyhde de mukadderdir. Çünkü matufeynin arasında iştirak vaciptir. “*lâ yuktelu hurrun biabdin*” hadisini ise Cübeyr, Dahhâk’tan rivayet etmiştir. Cübeyr metrûktur, Dahhâk ise zayıftır. Binaenaleyh bununla da istidlal kuvvetli değildir.”<sup>154</sup>

Bilmen, yukarıda ifade ettiğimiz Hanefîlerin görüşlerini ortaya koyduktan sonra kendisi de Hanefî mezhebinin görüşlerine denk düşen değerlendirmelerle görüşünü açıklamıştır. Bilmen, Müslüman ile zimmî, hür ile köle arasında eşitlik olduğunu, kısasın da bu eşitliğe dayandığını ve İslâm dininde zimmîlerin hayatına tecavüz etmenin katî surette haram olduğunu ifade eder. Böylece zimmî olanların öldürülmelerinde öldürmeyi mübah kılacak bir ihtimal olmadığını, böyle bir mübahlık hükmünü gerekli

<sup>154</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 78-79.



kılacak durumun mutlak küfür olmayıp, belki Ehl-i İslâm ile savaşıma hususunda gayret gösteren ve Müslümanlar aleyhine yıkıcı faaliyetlerde bulunan kâfirler için söz konusu olacak olan küfürdür demektedir. Zira Hz. Peygamber de, zimmî birini öldürmüş Müslüman hakkında kısas hükmünü uygulayarak “*ben ahbine, verdiği söze vefa edenlerin en haklısıyım, yani; bu ahde herkesten ziyade riayet etmem layıktır*” diyerek Müslümanların himayesindeki kimselerin hayatlarının Müslümanlara denk olduğunu belirtmiştir. Bu durumun bu şekilde olması ise İslâmiyet’in yüce ahkâmının gereğidir.<sup>155</sup>

Kisas meselesi zaman içerisinde farklı algılamalara da kapı açmıştır. Son dönem âlimlerinden Fazlurrahman, konuyu gelenek içerisinde oluşan görüşlerden ayrı tutmuş ve bunun Kur’ân’ın nihaî ve evrensel bir düzenlemesi olmayıp vahyin indiği topluluğun başvuracağı bir örnek olduğunu ifade etmiştir.<sup>156</sup> Ancak bu düşünce, toplumsal vakalar açısından uygun değildir. Çünkü aksi bir durumda toplumda karışıklığın kargaşanın önü açılacak ve toplumun dengesi bozulacaktır. Oysa Yaratıcı bu düzenlemeyle zalimin zulmüne uygun cezayı vermiş ve hak ihlaline uğrayanın hakkını da teslim ederek mutlak adaletin tesisi için bunu bir yaratılış kanunu olarak tespit etmiştir.<sup>157</sup>

### 3.8. Hirâbe (Eşkîyalık) Suçu ve Cezası

İslâm dini toplumsal düzeni sağlayan ahlakî ilkeleri ortaya koyarak cemiyette meydana gelebilecek huzursuzlukları ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu amaçla Yaratıcı tarafından bizlere indirilmiş olan Kur’ân’ın hirâbe yani eşkıyalık yapmanın hukukî yaptırımıyla ilgili olan buyruğu Mâide Sûresi otuz üç ve otuz dördüncü ayette meâlen “*Allah’a ve Rasûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri yahut asılmaları yahut ellerinin ve ayaklarının çarprazlama kesilmesi yahut yer(lerin)den sürülmeleridir. Bu onlara dünyada bir horluktur. Âhirette ise onlara pek büyük bir azap vardır. Yalnız, kendilerine gücünüz yetmeden önce, tevbe edenler müstesnadırlar. Bilin ki Allah çok mağfîret edicidir, çok merhamet sahibidir*” şeklindedir. Bu ayetler terör, gasp, soygun ve isyanla alâkalı hususlarda izlenecek yolu göstermektedir.

Eşkîyalık suçu ile ilgili olan bu ayetin hükmünün nazil olduğu döneme dönülerek incelenmesi meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple ayetlerin

<sup>155</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 79-80.

<sup>156</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 277.

<sup>157</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuranın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1997, s. 297.

hangi şartlara bağılı olarak indiğine değinmek yerinde olacaktır. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre bu ayetin iniş sebebi şöyledir: Ukl veya Ureyne kabilesinden (veya her iki kabileden) bazı şahıslar Hz. Peygambere gelerek Müslüman olmuşlar ve Medine'nin havası kendilerine ağır gelince Peygambere durumu arz etmişlerdi. Peygamberimiz de otlamakta olan zekât develerinin sütlerinden içmelerinin kendilerine iyi geleceğini söyleyerek onları develerin yanına gönderdi. Onlar bu iyi niyeti suistimal ederek deve çobanını öldürüp, develeri de çalarak kaçtılar. Bundan haberdar olan Peygamberimiz onların yakalanması için peşlerinden bir seriyye göndermiş ve bu birlikler de onları kısa sürede yakalayıp geri getirmişlerdi. Hz. Peygamber bu kimselere büyük bir ceza vererek ellerini ve ayaklarını kestirmiş ve gözlerine de mil çektirmiştir. Ve bu kimseler ayrıca bir öldürmeye tabi tutulmayarak aldıkları yaralarla baş başa bırakılmışlardı. Ayrıca Enes, Hz. Peygamberin bunların gözlerine mil çektirme sebebinin de onların çobanı aynı şekilde öldürmüş olmaları olduğunu belirtir.<sup>158</sup> Âlimlerin ekseriyeti, ayetin iniş sebebiyle ilgili olan kabilenin Ureyneliler olduğunu ifade etmişler ve ayette ifade edilen suçları işleyen herkesin böyle bir cezaya çarptırılacağı konusunda fikir birliği içerisinde olmuşlardır.<sup>159</sup> Ayetin iniş sebebi ile ilgili birkaç eşkıyalık hadisesinden daha bahsedilmekle veya ayetin harbîler, mürtedler, müşrik ve yabancılar hakkında hüküm koyduğu şeklinde bazı görüşler zikredilmekle birlikte, İslâm hukukçuları arasındaki hâkim kanaat, bu ayetlerin İslâm ülkesinde yol kesen, baskın yapan Müslüman veya zimmîler hakkında olduğu yönündedir. Ve ayette ifade edilen suçun “*Allah'a ve Rasûlüne karşı savaş açanlar*” olarak ifade edilmesi ise olayın ne denli büyük bir suç olduğunu ifade sadedinde söylenmiştir. Ayette geçen suça verilen cezaların İslâm öncesi Arap toplumunda da bilindiği ve nadir de olsa uygulandığı bilinmektedir. Eşkıyalık genel itibarıyla silahla veya başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip mala cana tecavüz etmek, kamu düzeninin bozulup asayişin ortadan kalkmasına sebep olmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>160</sup> Ancak bu eşkıyalığın öldürücü silahlar ile olup olmaması, şehirde ya da şehir dışında herhangi bir yerde olması arasında hadd uygulaması yönüyle bir farklılığın bulunup bulunmadığı hususunda farklı ictehadlar ortaya çıkmıştır. Müctehidlerin bazılarına göre, yapılacak cürüm eğer öldürücü silah ile ortaya konulmamışsa bu durumda had cezası uygulanmayacaktır; fakat âlimlerin cumhuru bunun aksini ifade ederek cürüm ne ile yapılırsa yapılsın her halükârda had

<sup>158</sup> Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, s. 160-161.

<sup>159</sup> Cessâs, *ahkâmü'l-kur'ân*, II, 573-574.

<sup>160</sup> Bardakoğlu, Ali, “Eşkîya”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 463.

cezasının tatbik edileceğini belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe ise, şehirde köyde veya kasabada yapılacak eşkıyalığın had uygulaması kapsamına girmeyeceğini, buna karşılık ise cumhur, yapılacak eşkıyalığın şehirde veya şehir haricinde olmasının hükme bir tesirinin olmayacağını, hatta olayın şehirde yapılmasının daha büyük bir cüret olduğunu ve meydana getirilecek zararın da daha büyük olacağını ifade etmişlerdir.<sup>161</sup>

Bu konuda suça verilecek ceza konusu da doktrinde ihtilafli olup bazı âlimlere göre, devlet başkanı suçlulara verilecek cezalar hususunda muhayyer olup, ayette ifade edilen cezalandırma şekillerinden hangisini uygun görürse onunla cezalandırabilir. Çünkü ayetin zahiri böyle bir uygulamanın yapılmasına onay vermektedir derler. Bu; Mücahid, Dahhâk, Nehâî ve Mâlikî mezhebinin görüşüdür. Ayrıca böyle bir görüş İbn Abbas'tan da rivayet edilmiştir ki o bu görüşüne mesnet olarak Kur'ân'ı Kerîm'de ilgili ayette geçen "ev" yani "veya" tabirini kullanarak cezalandırmada muhayyerliğin söz konusu olacağını söylemektedir.<sup>162</sup> Buna karşılık; Şafîiler, Hanbelîler, Hanefîlerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ayette zikri geçen "ev" bağlacının tertip ve tür ifade etmekte olduğunu ve bu durumda da işlenecek suça verilecek cezanın suçun türüne uygun olacağını ifade ederek<sup>163</sup> verilecek cezanın da şu şekilde olacağını belirtmişlerdir: Bir kimse diğer bir kimsenin malını alıp öldürmesi durumunda, bu kimse hem öldürülür hem de cenazesi darağacında sallandırılır. Zorla birinin malını alan kişi ise elleri ve ayakları çaprazlama kesilmek suretiyle; kimseyi öldürmeyen, malını da almayan kimse ise bulunduğu yerden başka bir yere sürgün edilir.<sup>164</sup> Ebû Hanîfe ise bu suça verilecek cezayı şu şekilde açıklar: Suçlu adam öldürmüştü kendisi de öldürülür; mal almış fakat adam öldürmemişse çaprazlama olarak el ve ayağı kesilir. Mal alıp adam öldürmüş ise bu kişiye yapılacak uygulama konusunda cezaya yetkili merci muhayyer olup dilerse el ve ayağını çaprazlama keser; dilerse el ve ayağını kesmeyip onu öldürüp çarmla gererek asar. Bu konu da İmam Şafîî'nin görüşü de Ebû Hanîfe'nin görüşüne yakındır. O da mal alan suçlunun el ve ayağının kesileceğini, öldürmüştü öldürüleceğini, şayet hem mal alıp hem de öldürme olayını irtikab etmişse, öldürülüp çarmla gerileceğini ifade eder.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 180-181.

<sup>162</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 1061; Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, I, 488-489.

<sup>163</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, II, 574.

<sup>164</sup> Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, I, 488.

<sup>165</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 1061.

Eşkîyalık suçuna verilmesi uygun görülen cezalardan biri de ayette “nefy” yani suçluyu sürgün etmektir. Sürgünün nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İbn Abbas, Enes b. Mâlik, Mâlik b. Enes, Süddî, Dahhâk, Katade, Said b. Cübeyr ve Zührî gibi âlimler sürgünden kastın yakalanıp da kendisine hadd uygulanmak istenen kişinin yaya veya atlı olarak takibi yahut bu kişinin kendisini takip edenlerden kaçarken İslâm’ın dışına çıkması olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şafîî böyle kimselerin buldukları beldeden başka bir yere gönderilip orada da cezadan istenen maksadın hâsıl olması için takip edileceklerini belirtir. İmam Mâlik ise suç işlediği yerden başka bir yere gönderilip -tıpkı zina cezasında uygulandığı gibi- orada hapse atılır demektedir. Kûfeli âlimler, sürgünden kastedilen mananın suçluyu hapse atıp dış dünya ile ilişkisini kesmek olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>166</sup>

Konuyla ilgili olarak Mâide otuz dördüncü ayette “*Yalnız, kendilerine gücünüz yetmeden önce, tevbe edenler müstesnadırlar*” ifadesi herhangi bir olaya karışmamış, kimseyi öldürüp malına canına ırzına tecavüz etmemiş kimselerle ilgilidir. Aksi durumda ise eğer bir eşkıya adam öldürmüştü yaptığı tevbe onun affedilmesini sağlamayacaktır, çünkü öldürülenin varislerinin kısas veya diyet hakları bakîdir. Eğer birilerinin malını alıp da canına kastetmemişse mal sahibine malını teslim etmesi durumunda -devlet kendisini yakalamadan önce- iki görüşten birine göre, tevbesi kendisini cezadan kurtaracaktır. Burada zikredilmesi gerekli olan bir görüş daha vardır ki o da, önceleri eşkıyalık yapıp daha sonra kendi ihtiyarıyla bu işten elini eteğini çeken kişinin, yeni yaşamını uzun bir müddet ailesi içerisinde geçirmişse, böyle kimseler için artık istihsânen hadd uygulaması yapılmayacağı şeklinde ifade edilen görüştür.<sup>167</sup>

Şafîîler, Hanbelîler, Hanefîlerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in suçluya uygulanacak hadd konusunda ortaya koydukları değerlendirme diğerlerine nazaran daha tercihe şayandır. Çünkü bunların belirlediği uygulama hadisenin ruhuna daha uygun düşmektedir. Oysa devletin yargılama konusunda yetkili kıldığı merciin muhayyer olduğunu söyleyenlerin görüşü şu açıdan bazı sakıncaları beraberinde getirmektedir: Eğer devletin yetkili organı bu ayette ifade edilen cezalardan birini vermekte muhayyer olursa bu durum suçlular arasında bir adaletsizliğe yol açacaktır, çünkü devlet takdir hakkını kullanarak birine diğerinden farklı bir ceza verecektir. Bu açıdan birinci görüş

<sup>166</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 303-304.

<sup>167</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 303-304.

sahiplerinin ortaya koydukları değerlendirme suç ceza dengesine daha uygun gözükmektedir ve kamu vicdanını da rahatlatabilecek bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Klasik İslâm hukukçularının konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyarak meselenin tarihî süreç içerisinde nasıl ele alınıp uygulandığına değindik. Bu konu hakkında ise Bilmen, suçluya verilecek cezanın kişinin cinayetlerine göre tayin edileceğini; eğer eşkıya yalnızca öldürme olayını irtikab eylemişse cezasının asılmaksızın öldürülmek olacağını, hem defalarca cinayet işlemişse ve insanların mallarını da haksız yere almışsa hem öldürülüp hem asılacağını, hem de ölünceye kadar karnının süngü ile delineceğini, suçlu eğer Müslüman veya zimmî birinin on dirheme tekabül eden mal veya parasını çalmışsa, sağ eli ve sol ayağı kesileceğini; elinin kesilmesinin yaptığı hırsızlığın; ayağının kesilmesinin ise insanları korkutup emniyet ihlaline yol açtığı için olacağını belirtmiştir. Burada Bilmen'in, suça uygun cezaların verileceğini söyleyip bu konuda devlet muhayyerliğini kabul etmeyen kimselerin görüşünü esas aldığını görmekteyiz. Bu da “suçun kanunîliği” ve “kanun önünde eşitlik” ilkesiyle örtüşmektedir. Eğer insanları korkutup bozgunculuğun yayılmasına gayret göstermişse bulunduğu yerden sürüleceğini bu görüşün ise Hanefî imamlara göre olduğunu; İmam Şafiî'nin ise bu kişinin bulunduğu beldeden başka bir beldeye sürgüne gönderileceğini kabul ettiğini belirtmiştir.<sup>168</sup>

Bilmen, yol kesicilerle ilgili olarak Şârî'nin koyduğu ceza hükmünün pek çok hikmeti olduğunu belirtmiştir. İnsanların hayatlarına, azalarına verilecek kıymet ve ismetin ancak verilen bu nimetlerin istikamet ve fazilet dairesinde hak ve hakikat yolunda kullanılıp halkın hukukuna ve ammenin selametine hâlel getirmeyecek şekilde kullanılması durumunda korunacağını aksi takdirde bu kıymet hükmünün ortadan kalkacağını ifade ederek, hırsızların ve yol kesicilerin de istikametten ayrılıp kendilerine yardıma koşacak kimselerin olmadığı uzak kırlarda, sahralarda yolculuk yapan insanların hukukuna tecavüz ettikleri ve içtimaî hayatı tehlikeye düşürdükleri için hayatlarının ve azalarının dokunulmazlığını ortadan kaldıracak cezaları hak ettiklerini ifade etmiştir. Ayrıca bir ferдин hayatını korumak için bazen bazı uzuvlarını kesme ihtiyacının hâsıl olması gibi toplum hayatını korumanın da bazen toplumda kangren haline gelmiş insanların hayatlarını ve azalarını ortadan kaldırmakla mümkün olacağını bu yapılmazsa medeniyet âleminde zalimane, tecavüzkârane hareketlerin artıp cemiyet

---

<sup>168</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 761.

emniyetinin ortadan kakacağını ifade etmektedir.<sup>169</sup> Bilmen'in bu tespitlerinde eşkıyalık suçunun vücut bulabilmesi için insanların yardımdan uzak çöllerde, saharalarda yolculuk yaparken saldırıya uğramalarını gerekçe olarak vermesi, onun bu konuda Ebû Hanîfe'nin; eşkıyalık suçunun sabit olması için bu suçun şehir yerine uzak kırlarda meydana gelmiş olması gereklidir, aksi halde bu suçun eşkıyalıkla vasıflanamayacağı şeklinde ifade ettiği görüşünü kabul ettiği görülür.

Eşkîyalık suçunun oluşması için ortaya konulan şehir ve kır ayrımında cumhurun ortaya koyduğu suçun şehirde ve şehir dışında şehre uzak yerlerde işlenmesinin suçun adını değiştirmeyip her durumda suçun sabit olduğunu ifade ettikleri görüş günümüz şartlarına daha uygun düşmektedir. Belki bu işin şehirde olması olayın olmasına herhangi bir engelleme vazifesi yapmıyor. Çünkü dünün eşkıyası, bugün şehirlerde örgütlenmiş mafyalar olarak, gerek tehditle korkutarak gerekse öldürerek insanların mallarını zimmetlerine geçirme yolunu kullanmaktadırlar. Ayrıca geçtiğimiz yıllar içerisinde toplumumuzda yoğun bir şekilde (birçok açıdan hırsızlık hadisesine benzese de bunda hırsızlıktan farklı bir durum vardır. İnsanlar çalınmak istenen mallarını vermeyince tehdit edilerek veya cebre maruz bırakılarak eşyalarına el konuluyor ki bu açıdan hırsızlık hadisesinden farklı bir görünüm arz ediyor) kapkaç hadiseleri meydana gelmiş ve bu hadiselerde de birçok insanın elim bir şekilde öldürüldüğü müşahade edilmiştir. Bu hadiseler de genellikle insanların yoğun olduğu kent merkezlerinde cereyan etmiştir. Bu açıdan bakıldığında yapılan kötülüğün nerede işlendiği önemli olmayıp önemli olanın zararlı eylemlerin her nerede olursa olsun ortadan kaldırılıp tüm toplumun emniyetinin sağlanmasıdır. İslâm'ın suçlara verdiği cezaları günümüz açısından kabul edilebilir bulmayanlar hadiselere hep suçlular açısından baktıkları için bu cezaların çok acımasız ve çağdışı olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa hadiselerin bir de mağdura bakan tarafı vardır ki adaletin tam tecelli ettirilmesinin gereğini ifade eder. Cezalar gerçekten çok acımasız gibi görünse de aslında tam da adaletin ortaya konulması için vazgeçilmez değerdedirler. Bir insanı ölüm cezasına çarptırmak çok acı bir şey gibi görünse de, aynı hadisenin bu suçun sahibi tarafından başkasına canice yapıldığı göz önüne alınca cezanın ne kadar da suç ceza dengesine uygun, toplumun selametine vesile olacak şekilde olduğu görülür. Ayrıca cezanın caydırıcı olma özelliği de suçların işlenmesinin önünü kapatabilecektir.

---

<sup>169</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 294.

### 3.9. Hırsızlık Suçu ve Cezası

İslâm dininin temel kaynağı Kur’ân’da hakkında ceza verilmesi istenen suçlardan biri de hırsızlık suçudur. Bu suça verilecek ceza Kur’ân’da Mâide Sûresi otuz sekiz ve otuz dokuzuncu ayetlerde meâlen şöyle zikredilmiştir: *Hırsızlık eden erkeklerle, hırsızlık eden kadını, o kazandıklarına bir karşılık ve Allah tarafından ibret verici bir ceza olmak üzere ellerini kesin. Allah azizdir, hâkimdir; Fakat kim zulmettikten sonra tevbe eder ve düzeltirse, şüphesiz Allah, onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah, bağışlayandır, merhamet edendir.* Ayet, hırsızlık gibi insan onurunu zedeleyen bir hususla ilgili, suçlulara elleriyle yaptıkları işin karşılığı olarak el kesme cezasının verileceğini ifade etmektedir.

Hırsızlık kelimesinin Arapça karşılığı “sirkat” olup bu kelime de lügatte başkasının malını az olsun çok olsun haddi gerektirsin veya gerektirmesin gizlice almak anlamına gelmektedir. Şer’î hükümler açısından sirkat-i suğra ve sirkat-i kübra olarak ikiye ayrılır. Bunlardan sirkat-i suğra “mükellef bir şahsın en az nisabı sirkat miktarı, tafih ve mütesariülfesad olmayan mütekavvim bir mâli mahfuz bulunduğu yerden gizlice alıp harice çıkarmasıdır.”<sup>170</sup> Sirkat-i kübra ise bir önceki başlıkta incelediğimiz eşkıyalık suçuna denmektedir. Yukarıda tarifte geçtiği üzere hırsızlık suçuna ayette belirlenmiş cezanın verilebilmesi için nisab-ı sirkatın mevcut olması gerekmektedir bu miktar da Hanefîlere göre en az bir dinar altın veya on dirhem gümüş veya bunlara denk maldır. Ayette ifade edilen cezanın büyüklüğüne binaen İslâm hukuk literatüründe bu hükümle ilgili birtakım esaslar oluşturulmuştur ki insanın en mühim organlarından biri olan elin kesilmesi öyle kolayca icra edilebilecek bir işlem olmaktan uzak tutulmuştur. Bir hırsıza ayette belirtilen cezanın uygulanması için gerekli olan şartlar şunlardır:

a) Hırsızlık yapan akıllı, buluş çağına erişmiş, konuşma ve görme melekelerine sahip olmalıdır. Eğer hırsız bu anılan özelliklerden yoksun ise ona had cezasına nazaran daha hafif olan bir ceza uygulanır.

b) Hırsız ile hırsızlığa maruz kalmış kişi arasında vilâd, cüziyet, zîrahmi mahrem olmak suretiyle yakınlık veya zevciyet veya çalınmış malda ortaklık söz konusu olmamalıdır.

c) Hırsızın aldığı mal şer’î hüküm itibarıyla mal olma özelliği taşımayan veya süratli bir şekilde bozulan cinsten olmamalıdır. Örnek verecek olursak, Müslümanlar

<sup>170</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 261.

açısından mal olma özelliğine sahip olmayan şarap ile ağaç üzerinde bulunan elma armut gibi meyvelerin çalınmış olması had cezasının uygulanmasını ortadan kaldırır.

d) Hırsızlık suçunun sabit olabilmesi için çalınan mal koruma altına alınmış bir yerden alınmış olmalıdır. Malın koruma altına alınmasına literatürde “hırz” adı verilmektedir ki bu anlamda malın koruma altına alındığı yer de muhrez mahalli olmaktadır. Bu da iki kısma ayrılır. Birincisi “binefsihî hırz” ki içinde eşyanın saklandığı ve içerisine izinsiz girmenin yasak olduğu evler, işyerleri gibi mekânların yanı sıra, içerisine kendi hacimlerine uygun malların, paraların konulduğu çuvallar, kasalar, sandıklar da bu kavramın kapsamına dâhildir. Diğeri ise “hırz bigayrihî” dir. Bunun da kapsamına yukarıda saydığımız mekânların dışında yer alan ve yanına konulan malları korumak için bir muhafız konulan mescitler, yollar, sahralar gibi alanlardır. Ayrıca hırz açısından bakıldığında insanın cebi de muhrez mahalli sayılır ve cepten yapılan hırsızlığın adı olarak anılan yankesicilik de nisab miktarı mal çalınması durumunda had cezasıyla cezalandırılır.<sup>171</sup>

Bütün bu şartlar tahakkuk etmediği sürece ayette belirtilen el kesme cezasının uygulanması mümkün olmayacaktır. Bilmen’in *Tefsir*’inde zikrettiği bu şartlar içerisinde, hırsıza had uygulaması yapılabilmesi ortaya konulan çalınan şeyin en az nisab miktarına erişmiş olması gereklidir ifadesi, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserinde geniş bir şekilde anlatılmıştır. Burada Bilmen, farklı şekillerde vücuda gelebilecek hırsızlık hadiselerinde yapılacak uygulamaları anlatmıştır. Mesela: Biri bir eve girmiş olsa ve o evden (Hanefîler’e göre nisab miktarı on dirhem veya bir altın dinar) dokuz dirhem değerinde bir malı çalsa; o çaldığı malı dışarı çıkarıp tekrar yine aynı değere sahip başka bir mal çıkarsa bu kimseye had cezası tatbik edilmez der. Yine bir örnek verecek olursak: Bir kişi hırsızlık için girdiği evden çaldığı nisab miktarının üzerindeki malı dışarı çıkarmadan ev içerisinde iken ikiye ayırıp da önce bir parçasını daha sonra diğer parçasını dışarı çıkarsa bakılır eğer bu mal içeride parçalandığı vakit eğer parçalardan biri veya ikisi nisaba baliğ değilse kişiye had cezası uygulanmayacağını ifade eder. Ama aynı evde bulunan farklı kimselerin ayrı ayrı olan nisaba ulaşmayan mallarını çalsa bu malların toplamı nisaba ulaşıyor ise o zaman hırsıza had uygulanacağını ifade eder.<sup>172</sup> Bu misallerde belirtilen hususlara baktığımızda, hadiselerin şekil şartlarına göre değerlendirilip, hadiselerde bütünü göz

<sup>171</sup> Bilmen, *Tefsir*, II, 765-766.

<sup>172</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 271.



önüne alınmadığını söyleyebiliriz. Yani tıpkı şer'î hilelere benzer bir durumun varlığı bu örneklerde kendisini hissettirmektedir. Oysa bir haneden nisap miktarını aşmış bir malın ayrı parçalar halinde çıkarılması veya nisaba ulaşmayan; ama toplu olduğunda nisaba ulaşan malları ayrı ayrı çalmanın bizi götüreceği sonuç her iki durumda da çalınan eşya bakımından malı çalınanın zarara uğradığıdır. Bu konuda, nisap miktarına ulaşmayan ama toplu olduğunda bu miktarı aşan malların hırsızlığında da gerekli cezayı uygulamak, hırsızların sapabileceği bu tür yolları kapatmaya vesile olabilecektir. Bu nisab konusunda âlimler farklı miktarlar ortaya koymuşlardır. Bu âlimlerden Ebû Hanîfe ve Süfyân-ı Sevrî nisap miktarının en az on dirhem para veya mal karşılığı olacağını; İmam Mâlik ve Şafîî ise bir altın liranın dörtte biri veya üç dirhem gümüş ve ona denk bir mal olacağını belirtmişler ve bunun altında kalan miktarların haddi ortadan kaldıracağını ifade etmişlerdir.<sup>173</sup> Burada ifade edilen miktarlar içerisinde Ebû Hanîfe ve Süfyân-ı Sevrî'nin öne sürdükleri miktarların suç ceza dengesi açısından daha kabule şayan olduğu söylenebilir. Çünkü birinin çok cüzi bir malı alması hayatı için çok ehemmiyet arz eden el gibi bir organını kaybetmesine sebep olacak ki bu da adalet ölçüleriyle bağdaşır bir durum değildir.

Bilmen'in *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda konu ile alâkalı cezanın uygulanabilmesi için ifade ettiği şartlardan biri de malın *hurz* altında olması şartıdır. Bilmen *Tefsîr*'inde bu şartları kısa bir şekilde vermekle yetinmiş *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda ise konu ile ilgili birçok örneğe yer vermiştir. Bu örneklerden bazılarını yer vererek konunun nasıl işlenerek hükmün vücuda getirildiğini görmeye çalışacağız. Örneğin bir hizmetçi hizmet ettiği evden, bir misafir bulunduğu herhangi bir yerden veya bir işçi içerisine girmeye izinli olduğu bir yerden nisap miktarına baliğ bir malı çalsa kendisine hırsızlık cezasının haddi uygulanmaz. Çünkü bu kimselerin ilgili yerlere girilmesine müsaade edilmekle bu yerler muhez mahallinden çıktıkları için bu hırsızlara had cezası uygulanmayacaktır. Bilmen bu esas üzerine bina edilmiş bazı örneklere de değinmiş olup onlardan bazıları şöyledir: “Bir kimse içerisine girmeğe mezun bulunduğu bir dükkândan, bir haneden, bir hamamdan veya sair böyle bir mahalden herhangi bir şahsa ait bir malı çalsa hakkında had îcâb etmez. Velew ki o mal sahibinin başı altında olsun. Zira bu yerlerden her biri binefsihî hırzdır. İçerisine girilmeğe izin verilmekle bunlar hırz olmaktan çıkmış bulunurlar; fakat mezuniyet verilmediği bir vakitte, mesela geceleyin bunlardan birine girilerek sirkat fi'li vücuda

<sup>173</sup> Sâbûnî, *Ahkâm Tefsîri*, I, 489-490.

getirilecek olsa o takdirde had lazım gelir.” Buna bir örnek daha vererek meselenin çeşitli yerlerde nasıl hükme mesnet teşkil ettiğini değerlendirmeye çalışalım. “ Meradan hayvanları çalmak haddi müstelzim değildir. Velew ki yanlarında çobanları bulunmuş olsun. Çünkü bu hayvanlar, muhrez sayılmaz, bunların meraya bırakılması ihraz için değil, ot otlamaları içindir. Fakat hayvanatı muhafazalarına mahsus olan ahırlardan, ağıllardan çalmak, haddi müstelzimdir. Zira bunlar bir mahalli hırzdır.”<sup>174</sup>

Bilmen’in yukarıda ifade ettiği örnekleri değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, şöyle bir sonuçla karşılaşırız. Hırz kavramı oldukça şekli şartlara indirgenmiş bir görünüm arz etmektedir. Çünkü olayları günümüz şartları açısından değerlendirdiğimizde bu kavramın hırsızlık suçunu işlemeye adeta davetiye çıkardığını söyleyebiliriz. Örneğin, Bilmen’in verdiği birinci örnekteki hizmetçinin, misafirin ve işçinin girmeye mezun olduğu yerlerden nisab miktarı veya üzeri bir malı çalması kendilerine ceza verilmesine sebep olmayacaktır. Çünkü bu yerler bu kişilere nazaran hırz mahalli olmaktan çıkmıştır. Bu örneği günümüze uyarladığımızda pek çok problemle karşı karşıya kalmakta olduğumuz görülür. Örneğin bir şirket veya banka müdürü için çalıştıkları yerler içerisine rahatça girip çıktıkları yerlerdir ve kendileri açısından hırz mahalli değildir. Ama bu kişilerin, çalıştıkları kurumları binlerce, milyonlarca lira zarara uğratmaları bu ilke gereği bu şahısları had cezasından kurtaracaktır. Beri tarafta ise -Hanefilere göre- bir altın dinar malı hırz mahallinden çalmak had cezasını gerektirecektir. Bu ise suç ceza dengesi açısından adalete uygun görünmemektedir. Bilmen’in zikrettiği diğer örneklerden birinde, bir şahsın içerisine girmeye izinli olduğu dükkân, ev, hamam gibi yerlerden mal çalması haddi gerektirmez. Çünkü bu yerler ilgili şahıslara nazaran hırz mahalli olma özelliğini yitirmiştir denilmektedir. Ama bu örneğin günümüze uyarlandığını düşünecek olursak marketlerde, mağazalarda, kuyumcularda insanların yaptıkları hırsızlık haddi gerektirmeyecek ve bu hırz ilkesi gereği neredeyse hırsızlık suçuna had cezası uygulaması yapılmayacaktır. Meradan hayvanları çalmakla ilgili olan örnekte de yanında çobanları olmadığı için bu hayvanları çalmak da hırz ilkesi gereği haddi mucîb olmayacaktır. Ama bugün bazı bölgelerimizde hayvanlar için çoban tutulması geleneği varsa da bazı bölgelerimiz için bu gelenek söz konusu değildir. Örneğin, yaşadığım Karadeniz Bölgesi’nde küçükbaş hayvanlar için olsa da büyükbaş hayvanlar için böyle bir uygulama mevcut değildir. Büyükbaş hayvanlar yaylalarda yanlarında çobanları

---

<sup>174</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 272-273.

olmaksızın otlayıp akşam olunca da evlerine gelmektedir. Bu hırsz ilkesine göre bu yerlerde gündüz hayvanlar otlarken bu malları çalmak hırsızlık suçu için uygulanacak haddi gerektirmeyecektir. Oysa bu hırsızlığın insanlara vereceği zararlar çok büyük olacaktır. Olayların yorumlanmasında bu ilkenin hırsızın lehine sonuç doğurduğu muhakkaktır. Çünkü bu kötü fiile teşebbüs edip yapan kendisi hem de bu ilke gereği kurtulan da kendisidir. Bütün bu örneklerden anlaşıldığı üzere bu ilkelerin günümüz şartları ve mağdura verilecek zararlar göz önüne alınarak yeniden ele alınmasının gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Bilmen'in *Tefsîr*'in'de kısaca değinip de *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserinde geniş değerlendirme ve örneklere yer verdiği şartlardan biri de, çalınan malın "mütesariulfesad" yani kolayca bozulabilen türden olmaması ile ilgili olan şarttır. Bununla ilgili verdiği örneklere değinmek konunun nasıl işlendiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bilmen, "ağaç üzerinde bulunan veya başka bir ağaç üzerinde asılmış olan hurma, üzüm, nar gibi taze meyveleri sirkat haddi icap etmez velev ki bunlar, duvarlarla çevrilmiş bir bahçe içinde muhafaza altında bulunmuş olsun. Çünkü bu meyveler, mütesariulfesad olub kurumadıkça kemale ermez, bihakkın maldan madud bulunmaz. Henüz başaklarında bulunan buğday ile arpa da ağaç üzerindeki meyve mesabesinde dir. Kezalik: taze etleri, taze veya tuzlu balıkları, sütleri, av hayvanlarını, kuşları, yenilmek üzere hazırlanmış yemekleri sirkat de haddi icap etmez. Zira bunların bir kısmı süratle bozulur, bir kısmı da dar-i İslâm'da mübahü'l-cins olup nâs arasında maldan sayılmayacak tâfih addolunur. Bir haneden çalınıp da daha harice çıkarılmadan kesilen bir hayvan, mesela: bir koyun hakkında da hüküm böyledir. Bu halde sârik, o hayvanın kıymetini sahibine zamin ve ta'zîre müstahik olur. Bir seneden diğer bir seneye kadar kalan kuru meyveler, bütün hububat, yağlar, itriyat, sirke, pekmez gibi şeyler, seccade veya sergi haline getirilmiş olan pöstekiler süratle bozulmadıkları ve sayılmadıkları cihetle bunları sirkat, bil'ittifak haddi müstelzimdir"<sup>175</sup> demektedir.

Bilmen'in verdiği bu örneklere göz attığımızda yine geçmiş örneklerde olduğu gibi hadiselerin şekil şartlarına uygun olup olmaması özelliği aranmış ve hükümler bu şekil şartının üzerine bina edilmiştir. Örneğin ağaç üzerinde bulunan veya başka bir ağaç üzerine asılmış bulunan meyvelerin veya henüz başaklarında bulunan arpa, buğday gibi hububatın -eğer etrafları çevrili değilse -çalınması durumunda çalan kişiye had cezası uygulanmaması ile ilgili örneğe baktığımızda bu uygulamanın günümüz şartları

<sup>175</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 270.

açısından oldukça sıkıntılı sonuçlar doğuracağı ortadadır. Çünkü olayları yurdumuz açısından değerlendirmeye tabi tutacak olursak şöyle bir manzarayla karşılaşırız. Bugün yurdumuzda buğday veya arpa ekim alanlarının etrafı genel itibarıyla çevrili olma özeliğine sahip değildir. Bazı bölgelerde de meyve bahçelerinin etrafı aynı şekilde çevrili değildir. Anılan yerlerde tarım yapan insanlar da hiç kimsenin gelip mallarını almalarına razı olmazlar; ama yukarıdaki ilkeye uygun olarak bir hüküm verilecek olursa bu insanların mallarının çalınmasına hukûkî bir zemin oluşturmak olacaktır. Esasen burada uygulanması gereken şartın insanların içerisinde bulunduğu kültürel özellikler dikkate alınarak ortaya konulması meselenin daha adaletli bir hüviyete bürünmesine yardımcı olacaktır. Kısacası konuya ilişkin şartların oluşturulmasında zaman, mekân ve kültürel faktörler göz önüne alınarak konu yeniden değerlendirilmeli, hırsız ve mağdur açısından en doğru olacak uygulama yapılmalıdır.

Hırsızlık suçunun sabit olması halinde verilecek cezanın ne olacağı ayette belirtilmesine rağmen bunun nasıl uygulanacağı klasik İslâm hukukçuları arasında ihtilafıdır. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre hırsızlık suçunun sabit olması halinde suçlunun sağ eli bileğinden kesilir. Eğer bu suçlu, tekrar aynı suçu işlerse bu sefer sol ayağı da mafsaldan kesilir. Bundan sonra bu suçu tekrarlaması halinde ise artık kesme cezası uygulanmayıp belki uslanır umuduyla hapis cezasına çarptırılır. Eğer bu suçların iki defa tekrarlanmasından sonra hırsızın diğer eli ve ayağı kesilecek olsa bu sefer adam helak olma tehlikesine maruz kalır ki bu da cezalandırmada istenilen bir sonuç değildir. İmam Mâlik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'den konu ile ilgili gelen bir rivayete göre hırsızın önce sağ eli, hadise tekrarlanırsa sonra sol ayağı, yine tekrarlanırsa sol eli ve yine tekrarlanması durumunda bu sefer sağ ayağı kesilir ve bundan sonra artık ıslah olmazsa hapse mahkûm edilir. Ve bu konuda bu kişi için devlet başkanı kötülüğün ortadan kaldırılması için ölüm cezası da verebilir.<sup>176</sup> Bilmen'in konuyla ilgili verdiği bilgilere göz attığımızda onun bu bilgileri başka kaynaklardan aktarmak suretiyle kullandığını görürüz. Bu konuyla alâkalı ayetin tefsirinde de yine mezheplerin görüşlerini vererek konuyu açıklama yoluna gitmiştir. Ve bu konuda da diğer meselelerde olduğu gibi Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine daha yoğun şekilde başvurmuş; ama diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermeyi ihmal etmemiştir. El kesmenin nasıl olacağına ilişkin olarak Hâricîler, elin omuz hizasından kesileceğini, bazı âlimler ise bunun aksine hırsızın sadece parmaklarının kesileceğini

<sup>176</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 282; Bilmen, *Tefsîr*, II, 766.

ifade etmişlerdir.<sup>177</sup> Çağdaş âlimlerden bazıları ise hırsıza verilecek cezanın sadece hırsızın parmaklarını çizmekle yerine getirilmiş olacağını<sup>178</sup> ve bu cezalandırmanın ayetin harfi manasına göre değil de ayetin ulaşmak istediği gayenin göz önüne alınarak yapılmasının doğru olacağını, çünkü ezeli olanın lafzın kendisi değil lafızla güdülen gaye olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>179</sup>

### 3.10. Zina Suçu ve Cezası

İslâm dininin korumayı hedeflediği unsurlardan biri de neslin muhafaza edilmesidir. Bu ilke gereği insanların dinin emretmediği fiillerle, tabiatlarında bulunan cinsel dürtülerini tatmin etmeleri yüce kitabımız Kur’ân’da yasak fiiller içerisinde zikredilmiş ve bu yasağa riayet etmeyenler hakkında da ceza-i müeyyide konulmuştur. Konuyla ilgili yasak hükmünü içeren ayet meâli şöyledir: “*Zina eden dişi ile zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun. Allah’a ve âhiret gününe iman etmiş kimseler iseniz, Allah’ın dini hususunda her ikisine acıyacağınız tutmasın. Mü’minlerden bir topluluk da azaplarına tanık olsunlar.*”<sup>180</sup>

Ayette ifade edilen zina kelimesi şer’î bir akde dayalı olmaksızın herhangi bir kadın ve erkeğin kendi rızalarına dayalı yasak bir cinsel birleşmeyi ifade etmektedir. Bu yasak fiilin kadın tarafına “zânîye” erkek tarafına ise “zânî” denir. Ancak ihtiyarın tek taraflı olması durumunda kullanılan isim değişmekte olup bu yasak fiil kadının kendi rızasıyla olmamışsa bu kadına “mezniyyün bihâ”, erkeğin rıza ve ihtiyarı ile olmamışsa o erkeğe de “mezniyyün bih” denmektedir.<sup>181</sup>

İlgili ayetin ortaya koyduğu ceza, bu yasak fiili işleyen kadın ve erkeğin yüz sopa cezasına çarptırılacağını ifade etmektedir. Ancak bu ayet, klasik İslâm hukuku literatüründe ele alınmış ve ayetin ihtiva ettiği hüküm sünnetten elde edilen deliller neticesinde farklı bir hüviyet kazanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu, zina eden bekâr hür erkek ve kadına uygulanacak cezanın ilgili ayet gereği yüz sopa olduğunu, evli hür erkek ve kadına verilecek cezanın ise recm cezası olduğunu belirterek evlilere uygulanacak bu cezanın kaynağının recm ile ilgili olarak varid olmuş hadisler olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bu âlimler “*zina eden kadın ile zina eden erkekten her birine*

<sup>177</sup> Sâbûnî, *Ahkâm Tefsiri*, I, 492.

<sup>178</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 180.

<sup>179</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 14-15; Atay, Hüseyin, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, I-III, 243.

<sup>180</sup> Nur 24/3.

<sup>181</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 26.

*yüz değnek vurun*” ayetinin ilgili hadislerle tahsis edildiğini belirtmişlerdir.<sup>182</sup> İlgili hadiste Hz. Peygamber: “*Hükümleri benden alınız. Allah-ü Teâlâ zina edenlere bir nizam vazetti: zina eden bekârlara yüz sopa ve sürgün, zina eden evlilere yüz sopa ve recm*”<sup>183</sup> buyurmuştur. Bu hadiste ifade edilen evli zinakârlara hem recm hem de yüz sopa ifadesindeki yüz sopa hükmü çoğunluk tarafından kabul görmemiş ve onlar, recmedilecek birine artık bu sopa cezasının verilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Buna karşılık âlimlerden Hasan-ı Basrî, İshak, İmam Ahmed ve İmam Dâvûd recmedilecek kimseye önce sopa cezası verilir arkasından da recm edilir demişlerdir. İlgili görüşlerle alâkalı olarak her iki taraf kendi görüşlerine mesnet kıldıkları delilleri ortaya koymuşlardır. Bu konuda cumhur Peygamber Efendimizin Maiz isimli bir erkek ile Cüheyne kabilesinden bir kadını ve Yahudilerden iki kişiyle Benî Ezd kabilesinin Amr oğulları boyundan bir kadını recm ettirdiğinin sahih hadislerle sabit olduğunu ve bu cezalandırmalarda Hz. Peygamberin recmettirdiği şahıslara recm cezasından evvel sopa cezası uygulamadığını ifade etmişlerdir. Cumhur, bu naklî delilin yanı sıra “küçük ceza büyük ceza ile ortadan kalkar. Çünkü suçluyu cezalandırmaktan maksat, onu bir daha suç işlemekten alıkoymaktır. Recim cezasını hak eden kimseye dayak atmakta ise böyle bir mana yoktur” şeklinde bir çıkarımda bulunmuşlardır. İkinci grup ilgili ayetin umum ifade ettiğini bu sebeple kendilerine recim cezası lazım gelenlerin de ayetin geneline dâhil olduğunu belirterek bazı hadislerle de<sup>184</sup> görüşlerini delillendirmişlerdir.<sup>185</sup>

Ayetin ihtiva ettiği anlamla ilgili Ömer Nasuhi Bilmen, -çoğunluk ulemanın görüşlerine uygun şekilde- ayetin sahih bir evlilikle evlilik yapmamış kadın ve erkeğin zina yapmaları durumunda kendilerine verilecek cezayı belirttiğini ve sahih bir evlilikle evlenmiş kadın ve erkeğin cezasının ise recm olduğunu ifade etmiştir. İlgili recm hükmünün kaynağının hadisler olduğunu ve ayetteki genel hükmün hadislerle takyid ve neshedildiğini ifade etmiştir. Köle ve cariyelerin evlilik hayatları içinde bu yasak fiili işlemleri durumunda cezalarının evli hür kimselere verilen recm cezası olmayacağını, onlara verilecek cezanın evli olmayan ve başından sahih bir evlilik geçmemiş hür

<sup>182</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, II, 557

<sup>183</sup> Müslim, “Hudud” 12.

<sup>184</sup> Bkz. “Hz. Ali Şuraha adındaki Hemedanlı kadına Perşembe günü dayak attı. Cuma günü de onu recmetti ve: Ben Allah'ın kitabı ile ona dayak cezasını verdim ve Rasulullah'ın sünneti ile de onu recmettim dedi.” Müslim, “Hudud” 12. Diğer bir hadis ise Ubade b. Samit'in “Peygamber Efendimiz: Benden öğreniniz. Cenab-ı Allah kadınlara açık yol bırakmıştır. Bekâr, bekârla zina ettiği zaman yüz değnek ile bir yıl sürgün; evli, evli ile zina ettiği zaman da yüz değnek ile taşlarla recim lazım gelir” demiştir. Müslim, “Hudud”, 12.

<sup>185</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, II, 557-558.

kimselere verilecek cezanın yarısı yani elli değnek olacağını belirtmiştir. Bilmen ayrıca evli hür kişilere verilecek cezanın yarısının onlara verilmesinin mümkün olamayacağını çünkü recm uygulamasının yarıya bölünemez olduğunu ifade etmiştir.<sup>186</sup>

Bilmen *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserinde “Recm ile Celdin Mahiyetleri ve Meşruiyetlerindeki Hikmet” başlığı altında konuya geniş yer vererek recm ve sopa cezalarının meşruiyetlerinin açık olduğunu, şârî'nin koyduğu bu cezaların beşeriyetin nezahatini, şerefini korumayı sağlayacak kuvvetli, adil bir ceza hükmü olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bilmen, zina fiilinin; neseplerin zayi olmasına, aileler arasında denaet ve hiyanetin ortaya çıkmasına, cemiyet hayatında iffet ve nezahatin ortadan kalkmasına ve çoğu defa hasımlık ve cinayetlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini, nice aileleri mahvettiğini belirtmiş, ayrıca bu fiilin, nice namuslu kimseleri ebediyyen mahcubiyet içerisinde bıraktığını, nice insanların neseplerine şüphe düşürdüğünü, bu yönüyle de herhangi bir düşmanlık neticesi ortaya çıkan katl hadisesinden daha kötü ve meşum bir cinayet olduğunu ve zina mahsulü olan çocukların nasiye-i hallerinin kötü olduğunu, bu kişilerin buldukları yerlere bağlılıklarının pek gevşek olduğunu, bunların çoğaldığı yerlerde fakirlik ve miskinliğin artmasından ve ilahî azabın ortaya çıkmasından korkulacağını ifade etmektedir. Hele bu zina fiilinin evliler için söz konusu olmasının her türlü tasavvurun fevkinde kötü bir durum olduğunu belirterek böyle ağır bir cinayetin karşılığının da ağır ammeye karşı mühim ve ibretlik bir ceza olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>187</sup>

Bilmen, ortaya koyduğu bu gerekçelerle zina suçuna verilen cezaların, adaletin teminini sağlayacak şekilde oluşturulmuş kuvvetli bir yaptırım öğesi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Bilmen, insanın birtakım meyillerinin esiri olduğunu, bu sebeple kendisinden zaman zaman bazı günahların südü edebileceğini, ancak insanın kendisini esir edecek bu meyillere karşı mukavemet göstermesi gerektiğini, eğer başarısız olur o masiyetinin müptelası olursa hemen uyanarak Allah'ın kendisine sunduğu tevbe imkânından faydalanmasının kendisini düştüğu bataklıktan çıkaracağını ifade eder. İslâm ceza hukukunun insanın bu durumunu göz önünde bulundurduğunu bu nedenle onun günahlarından tevbe etmesinin gerekliliğine çok önem verdiğini, bu konuda da çok şefkatli hükümleri ihtiva ettiğini şöyle açıklamaktadır: “Bu gibi günahlardan tevbekâr olarak hal-i nezahate avdet edebilmeleri için haklarında müsamaha

<sup>186</sup> Bilmen, *Tefsîr*, V, 2320.

<sup>187</sup> Bilmen, *Kamus*, III, 202.

gösterilmesi tecviz edilmiş, bu cinayetin sübûtu, adeta muhal denilecek şartlara rabt olunmuş, bu cinayetlere ait cezaların bir şüphe ile sakıt olacağı “*hadleri şüphe ile terk ediniz*” hadisi şerifiyle tensîs buyurulmuştur. Maahaza bu cezalar, haddizatında matlûb tesiri haiz olduğundan bunların pek nadir hadiseler hakkında tatbik edilmesi de takip edilen gaye-i hikmetin tahakkuku için kâfidir.”<sup>188</sup>

Bilmen, zina cezası için zikrettiği gerekçe ve hikmetlerle, günümüzde etrafında epeyce bir tartışmanın yapıldığı recm meselesini kabul ettiğini beyan etmektedir. Bu mesele geçmişten bu yana daha önce de ifade ettiğimiz gibi farklı algılamalara da kapı açmıştır. Bazı âlimler meseleyi cumhurun görüşlerinin aksi istikametinde görüş ve delillerle değerlendirerek zina suçuna verilecek cezanın evli veya bekâr ayrımı gözetilmeksizin ilgili ayetteki hükme göre verileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre, ayetin ihtiva ettiği mana umuma şamil olduğundan bu suçu işleyen herkes için verilecek ceza aynı olacaktır demektedirler. Günümüz müfessirlerden biri olan Süleyman Ateş, recm konusunda Hz. Peygamber’e isnat edilen hadislerin kendi aralarında çelişkili, Kur’ân hükümlerine de ters olduğunu ve bunların Hz. Peygamber’e ait olduğunun şüpheli olduğunu örneklerle ifade etmektedir.<sup>189</sup> İslâm’da recm cezasının varlığına ilişkin ortaya konulan hadislerle ilgili yapılan değerlendirmelerde de ilgili hadislerin Hz. Peygambere aidiyetinin kesin olmadığı ve oldukça şüpheli durumda oldukları ifade edilmektedir. İşte bu rivayetlerin Hz. Peygambere aidiyeti konusundaki engellerin bu rivayetlerin kesin delil olarak kullanılmasına engel teşkil edeceği ve ceza ile ilgili şüpheleri beraberinde getireceği için, recm cezasıyla ilgili geleneksel kabulün yeniden gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi yönüne gidilmesinin son derece isabetli olacağını ifade edenler de bulunmaktadır.<sup>190</sup>

Yaşar Nuri de, İslâm öncesi Arap toplumunda kısas, el kesme cezaları olduğu gibi recm cezasının da var olduğunu, Kur’ân’ın, Araplar’ın önceden bildikleri cezayı değil de celde cezasını koyması üzerine, namus mefhumu ve geleneklerine son derece bağlı olan Araplar arasında Hz. Peygamberin recmi uyguladığına ve bunun uygulanmasını da emrettiğine dair rivayetler ortaya atıldığını, hatta bunun vaktiyle ayet iken şahit yetersizliği yüzünden Kur’ân’a yazılmadığı şeklindeki rivayetin hadis kitaplarına, buradan da - Sünnetin dinin ikinci kaynağı olması hasebiyle de- İslâm hukukuna girerek

<sup>188</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 203.

<sup>189</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 144.

<sup>190</sup> Kırbaçoğlu, M.Hayri, İslâm’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi, *İslâmiyât Dergisi*, sayı I, Ankara 2002, V, 131-132.



böylelikle recm uygulamasına dayanak oluşturulduğunu ifade etmektedir. Ayrıca recm konusunda Hz. Ömer'e ait olduğu ifade edilen recm ayetinin varlığından bahseden rivayetin, Hz. Ömer'in İslâm Devletinin sınırlarının genişlemesi ve geniş topraklar içerisinde yaşayan insanlar arasında zina suçunun artması neticesinde, bunun önünü alma adına Kur'ân'ın getirdiği celde cezasından daha ağır bir ceza koymasını onun kendi ichtihadı olarak nitelemiştir. Bu içtihadî kararın daha sonra hukuk ekollerince de benimsenip İslâm Hukuku'na mal edildiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın dövme cezasını kabul edip recm cezasını kabul etmediğini, bu konuda evli ile bekâr arasında bir ayırım yapmadığını çünkü suç aynı olunca cezanın da aynı olacağını, Hz. Peygamber'e ait olduğu ifade edilen rivayetin doğru olsa dahi bunun Kur'ân'ın ilgili emri gelmezden önce Araplarca uygulanan ve Yahudilerin kitabı Tevrat'ın hükmü uyarınca uyguladığı ceza olduğunu, Kur'ân'ın konuyla alâkalı emri gelince bu uygulamalara son verildiğini ifade etmektedir.<sup>191</sup>

Zina suçunun cezası ile ilgili olarak cumhur ulemanın görüşlerinden farklı bir yaklaşım sergileyenler, evlilerle ilgili recm uygulamasının geçersiz olduğuna ilişkin olarak yukarıdaki açıklamaların dışında bazı gerekçeler öne sürmüşlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in hayatında böyle bir uygulamayı yaptığını ihtimal vermediklerini çünkü insanların yarı bellerine kadar toprağa gömülüp taşla vura vura öldürülmesinin ne Allah'ın rahmetiyle ne de âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in herkesçe bilinen şefkat ve merhamet duygularıyla bağdaşmamaktadır. İşlediği suç sebebiyle insanın öldürülmesi gerekiyorsa öldürüleceğini; ama böyle yürekler acısı işkence ile olamayacağını ifade etmişler ve cezanın da işkence çektirmek için değil uslandırmak için olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca Allah'ın Kur'ân'da birçok günahın cezasını zikrettiğini genişçe açıkladığı zina cezası hususunda en önemli hükmünü dışarıda bırakmasının ihtimal dışı olduğunu, böyle mühim bir cezanın Kur'ânda belirtilmemiş olmasının da recm cezasının olmadığını gösterdiğini, böyle bir cezanın varlığı söz konusu olsaydı yine bunun Kur'ân'da zikredilmesi gerekliydi, zikredilmediğine göre böyle bir cezadan bahsetmek mümkün değildir demektedirler.<sup>192</sup>

Recm cezasıyla ilgili tarafların ortaya koyduğu delil ve görüşleri değerlendirdiğimizde her iki tarafın da görüşlerinin açıklanmaya muhtaç taraflarının olduğunu müşahede etmekteyiz. Ancak bütün bu görüşlerin uzlaştırılmasına ve

<sup>191</sup> Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, s. 666-667.

<sup>192</sup> Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, s. 669.

meselenin çözümü adına ortaya konulan şu görüşler vakıya daha uygun görünmektedir: “Recm cezası -mutlaka ve değişmez olarak uygulanacak-hadlerden değildir. İslâm’dan önce de uygulandığı için ilk İslâm topluluğunun tanıdığı, yadırgamadığı, caydırıcı bulduğu bir ceza çeşididir. Bu sebeple Hz. Peygamber çok az da olsa bu cezanın uygulanmasına izin vermiştir. Sonuç olarak evlilerin zina suçlarının had nevinden cezası, bekârlarınki gibi yüz sopadır. Recm ise kamu düzeni ve suçların önlenmesi ilkelerinin gereğine göre uygulanıp uygulanmaması, usulüne göre ümmetin alacağı karara bırakılmış, ta’zir nevinden bir cezadır. Cezaların çoğu gibi bu cezalar da ispat ve infazdan önce tövbe etmekle (pişmanlık göstermek ve ıslah-ı hal etmekle) ülü’l-emr tarafından düşürülebilir.”<sup>193</sup>

### 3.11. İffete İftira Cezasının (Hadd-i Kazf) Şahitliğe Etkisi

İslâm dini, insanların onurlarının korunmasına büyük ehemmiyet vermiştir. İnsanlar arası muamelelerde doğruluk ilkesinin hâkim olması, namus, iffet gibi değerlerin yozlaştırılmamasına dair birçok hüküm koymuştur. Bu nedenle Kur’ân, iffete iftira suçuna ağır bir müeyyide getirmiştir. Kur’ân’da konu, Nur Sûresi dört ve beşinci ayetlerde meâlen şöyle ifade edilmiştir: “Namuslu *kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliklerini kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edicidir.*”

İnceleyeceğimiz ayetlerin birincisi yani dördüncü ayet, iftira eden hakkında üç hüküm içermektedir. Bunlar sopa vurma, şahitliğin ebedi olarak kabul edilmemesi ve günahkâr ilan etme şeklindedir. Arkasından gelen ayette ise bir istisna bahis mevzuudur. Acaba bu istisna yukarıdaki üç hükmün varlığını ortadan kaldırır mı? Ayetteki istisnanın uygulanacak sopa cezasını düşürmeyeceği konusunda âlimlerin icmâsı oluşmuştur. Bu üç hükümden biri olan fâsıklık yani günahkârlık için de istisnanın etkisinin olamayacağı hususunda da yine icmâ oluşmuştur. Ancak üçüncü bir hüküm olan ve incelememize konu olan husus ‘ve artık onların şahitliklerini kabul etmeyin’ şeklinde ifade edilen fâsikların şahitliğinin kabulüne ayette belirtilen istisnanın etkisinin

<sup>193</sup> Çağrııcı, Mustafa, *Kuran Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, II, 17-18.

olup olmadığıdır. Bu mesele İslâm âlimleri tarafından tartışılmış ve konu etrafında farklı görüşler meydana gelmiştir.<sup>194</sup>

İffete iftirada bulunan kişilerin yapacakları tevbenin onların şahitliğini ne denli etkileyeceği ile ilgili cumhur, bu kişilerin yapacakları tevbenin şahitlikle ilgili cezalarını ortadan kaldıracığını, artık onların şahitliklerine başvurulmasında herhangi bir kısıtlamanın söz konusu olmadığını ifade etmektedirler. Bu âlimlere göre iftiracıların şahitliklerinin kabul edilmemesi fâsıklıkları dolayısıyla idi. Tevbe de bu fâsıklığı ortadan kaldırdığına göre ister had öncesi isterse had sonrası olsun bu kişilerin şahitlikleri kabul edilir demektirler. Ancak cumhurun bu görüşüne katılmayan fakihler de mevcuttur. Kadı Şureyh, İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Süfyan-ı Sevrî ve Ebû Hanîfe gibi âlimler, iftira edenlerin tevbelerinin şahitlik yapabilmelerinin önünü açmayacağını, onların hiçbir şekilde, ebedi olarak şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini belirterek, bu fâsıklıklarının ancak Allah nezdinde ortadan kalkacağını ifade etmektedirler.<sup>195</sup>

Bilmen, bu ayetlerle ilgili -birçok konuda olduğu gibi- yine kısa açıklamalar yapmıştır. Önceki âlimlerin tartışmalarına değinmeyerek direkt olarak ayeti kısa bir şekilde tefsir etmekle yetinmiştir. Ancak üzerinde durduğumuz şahitliğin kabul edilip edilmemesi meselesinde, Kadı Şureyh, İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Süfyan-ı Sevrî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uygun olarak ayeti tefsir ederek bu gibi müfterîlerin şahitliklerinin ebedi olarak kabul edilmeyeceğini, bu durumun onlar için manevi bir ceza olduğunu ifade etmiştir.<sup>196</sup>

Bilmen'in konuyla ilgili olarak daha geniş açıklama yapabileceğini düşündüğümüz *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserine baktığımızda üzerinde durduğumuz meseleyle ilgili herhangi bir bilgi vermediğini ancak hadisenin vukuu durumunda takip edilecek metot ve hükümleri mezhep görüşlerini de dikkate alarak işlediğini müşahede ettik.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, 2160

<sup>195</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 2160

<sup>196</sup> Bilmen, *Tefsîr*, V, 2326.

<sup>197</sup> Bkz. Bilmen, *Kamus*, III, 229.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### DIĞER BAZI MESELELERLE İLGİLİ AYETLERİ TEFSİRİ

#### 4.1. Kadın Erkek Eşitliği-Eşitsizliği

Kadın erkek eşitliği-eşitsizliği meselesi, geçmişten günümüze sadece dinî naslar üzerinde değil değişik ilim mahfillerinde de tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Ancak bizim bu tartışmada duracağımız konu ise meselenin dinî naslar çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Öteden beri kadın erkek ayrımına konu edilen Nisâ Sûresi otuz dördüncü ayetin meâli şöyledir: “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar(Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”

Ayetin Arapça lafzında yer alan “*Erricâlü kavvâmüne alennisâ*” ifadesindeki “*kavvâmûn*” kelimesi “*kavvâm*” kelimesinin çoğulu olup sözlükte “bir şeyin üzerinde duran, hâkim olan, özen gösteren onunla yakından ilgilenen” anlamlarına gelmektedir.<sup>198</sup> İşte kelimenin bu manaları sebebiyle ifade ettiğimiz ayet lafzı, erkeklerin kadınlar karşısında daha etkin bir rol içerisinde olduklarını ifade etmektedir. İşte kadın karşısında erkeğe biçilen bu etkin rol geçmişten günümüze bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ancak bu tartışmalara ilişkin anlatıma geçmeden ayetin manasını daha net görebilmemize yardımcı olacağı düşüncesiyle nüzûl sebebine değineceğiz. Ayetle ilgili Hasan Basrî’den gelen bir rivayete göre kadının biri Ensar’dan olan kocasının kendisine tokat attığını, bu sebeple kocasından davacı olduğunu ifade etmiş ve hakkında kısas hükmünün icra edilmesini istemişti. Bu istek üzerine Hz. Peygamber aralarında kısasa hükmedince ilgili ayet nazil olmuştur. Bu ayet gelince de Hz. Peygamber’in verdiği hükmün geçersiz kılındığını gören kadın, hüküm icra edilemeden evine dönmek durumunda kalmıştır. Bunun akabinde Hz. Peygamber

<sup>198</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 496-506.

de: “*Biz bir şey istedik Allah ise başka bir şey istedi. Allah’ın istediği daha hayırlıdır*” buyurmuştur.<sup>199</sup>

Ayetin inzâl ediliş sebebine baktığımızda Hz. Peygamber’in verdiği hükmün ilgâ edildiği görülmektedir. Bu meselede Yüce Yaratıcı kadını davasında haklı görmeyerek kendi üzerinde hâkim ve yönetici olan kocası lehine bir kararı, elçisine vahyetmiştir. Açıkçası ayet metni, erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici konumunda olduğu anlamını ihtiva etmektedir. Ayetin Klasik Dönem yorumlarına baktığımızda, erkeğin kadına nazaran daha farklı bir konumda ele alındığı görülür. Bu dönemin ayetle ilgili genel düşüncesi Allah’ın erkekleri kadınlara üstün kıldığı şeklindedir. Bu üstünlüğün de erkeklerin mehir vermeleri ve kadınların nafakalarını karşılamakla yükümlü olmalarından kaynaklandığını, bu üstünlüğün de yine kadınların menfaatine olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca erkeklerin bu üstünlüklerinin yanında bir de aklî olgunluk ve idarecilik yeteneklerinin erkeklere kadınlar üzerinde yöneticilik hakkını verdiğini ve erkeklerin ruhi bakımdan ve karakter itibarıyla kadınlardan üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Bütün bu sayılan özelliklerin yanı sıra, erkeklerin karakterlerinde hararet ve kuruluğun baskın olması sebebiyle erkeklerin kuvvetli ve çetin bir yapıya sahip olduklarını buna karşılık kadınların karakterlerinde baskın olan unsurların nemlilik ve soğukluk olduğunu, bunun da kadınlarda yumuşak ve zayıf bir karakter yapısı vücuda getirdiğini ifade ederek, erkeklerin kadınlara nazaran üst bir konuma sahip olduklarını, onlara karşı üstün olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>200</sup>

Ayetin devamında ifade edilen eşlerin dövülmesi olgusu da ayetin başında geçen erkeklerin kadınlara yönetici ve üstün olma meselesi gibi tartışmaların odağında olagelmıştır. Ayette evlilik hukukuna başkaldırmasından endişe edilen kadınların sırasıyla öğüt verme, yataklarında yalnız bırakma ve nihayetinde ise dövülmesinden bahsedilmektedir. Bu dövme olgusuna klasik dönem âlimlerinin bakışı, söz konusu olacak dövmenin kadını kocasının hakkını ödemeye itecek şekilde etki ve iz bırakmayacak şekilde icra edilecek olan te’dip yollu bir dövme olacağı şeklindedir. Bu dövmenin de dürtme ve benzeri şekillerde olacağını, çünkü bu fiilden muradın ıslah etmek olduğunu, yoksa helak olma sonucunu doğuracak bir dövmenin kastedilmediğini, eğer bu tip bir fiile başvurulursa bunun tazminat cezasını gerekli kılacağını ifade

<sup>199</sup> Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, s. 119-120.

<sup>200</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 871-872.

etmişler<sup>201</sup> ve Hz. Peygamber'in şu meâllerdeki hadislerini delil getirmişlerdir. *“Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz. Çünkü sizler onları Allah'ın emaneti ile aldınız. Allah'ın adı ile onların fercleri size helal oldu. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız herhangi bir kimseye yataklarınızı çiğnetmemeleridir. Eğer böyle bir şey yapacak olurlarsa, iz bırakmayacak şekilde onları dövünüz.”*<sup>202</sup> *“Şu hususa da dikkatinizi çekerim. Kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye ediniz. Çünkü onlar sizin yanınızda esir gibidirler. Siz onlar üzerinde bundan daha başka bir şeye sahip değilsiniz. Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmaları hali müstesna. Böyle bir şey yapacak olurlarsa, yataklarda onlardan uzak durunuz ve onları iz bırakmayacak şekilde dövünüz. Size itaat edecek olurlarsa, onların aleyhlerine bir yol aramayınız.....”*<sup>203</sup> Ayetin ifade ettiği dövme fiilinin erkek tarafından şartlar oluştuğu takdirde tecelli ettirileceği Klasik dönem âlimlerince ilgili hadisler de delil alınarak ifade edilmiştir. Ancak dövme fiilinin vücutta hasar meydana getirecek bir düzeye taşınmasına müsaade olunamayacağını da beyan etmişlerdir. Ancak bu âlimlerin kullandıkları bir rivayet vardır ki ne Hz. Peygamber'in getirdiği dinin ruhuna ne de O'nun örnek yaşamına uymaktadır. Rivayet şöyledir: Hz. Ömer hanımını dövmüş, bu sebeple kınanması üzerine şöyle demiştir: Ben Rasûlullah'ı şöyle buyururken dinledim: *“erkeğe hanımını neden dövdüğü sorulmaz.”*<sup>204</sup> Bu hadise baktığımızda bunu kullanan âlimlerin Hz. Peygamber'in dövme fiilinin iz bırakmayacak şekilde olacağı şeklindeki beyanlarını eşlerin dövülmesine delil olarak kullanmalarının ötesinde bir uygulamaya kapı açacak girişimde bulduklarına şahit olmaktayız. Buna göre erkek haklı veya haksız hanımına şiddet uygulayabilecektir.

Ayetin Ömer Nasuhi Bilmen tarafından nasıl değerlendirilip ifade edildiğine baktığımızda Bilmen'in ayetin erkeklerin kadınlar üzerine kavvâm olmasıyla ilgili lafzına *“Erkekler kadınlar üzerine ziyadesiyle kaimdirler”* şeklinde meâl verdiğini, bu statünün de erkeklere kadınları muhafaza etmeleri ve onların maişetlerini temine çalışmaları sebebiyle verildiğini zaten vehbî olarak da erkeklerin yaratıcı tarafından kadınlara nazaran üstün kılındığını ifade etmiş ve buna gerekçe olarak da erkeklerin taat ve amel açısından daha kuvvetli oldukları için nübüvvet, imamete, velayete, şairi İslâmiyeyi ikameye ve her hususta şahadete ehil olduklarını beyan etmiştir. Ayrıca

<sup>201</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 871.

<sup>202</sup> Müslim, “Hacc”, 147; Dârimî, “Menâsik”, 34.

<sup>203</sup> Tirmizi, “Radâ”, 11, “Tefsîr”, 9, “Sûre”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 73.

<sup>204</sup> Ebû Dâvûd, “Nikah”, 43.

erkeklerin sadece vebî olarak değil kesbî olarak da üstün olduklarını buna gerekçe olarak da onların mallarından infak etmelerini, eşlerinin mehirlerini vermelerini, onların nafakalarını temin etmelerini ve lüzum görüldüğünde mallarıyla canlarıyla yurtlarına yardıma koşmalarını, dâr-ı İslâmın şerefini, haysiyetini korumaya çalışmalarını gösterir. Bunun yanı sıra Bilmen, kadınların da kendilerine mahsus fazilet yönlerinin olduğunu ve bu yönüyle onların meşru emirlerinde eşlerine riayet ettiklerini, evlerinin işleriyle meşgul olduklarını, çocuklarını besleyip yetiştirmeye çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>205</sup>

Bilmen'in ayetin kadın erkek arasındaki konum farklılığına ilişkin değerlendirmelerine baktığımızda bu değerlendirmelerin ilk dönem âlimlerinin ortaya koyduğu gerekçelerle birebir örtüştüğünü söyleyebiliriz. O'nun, ayetin devamında ifade edilen evlilik haklarına riayet etmemesinden korkulan kadınlara dair izlenecek yolların sonunda zikredilen kadınlara fiziksel güç kullanımına ilişkin lafızlarla ilgili nasıl bir meâl yaptığı ve ayeti nasıl değerlendirdiğine göz attığımızda ayetin ilgili lafzına “*Onları dövünüz*” anlamında meâl verdiğini ancak bu dövmenin hafif olacağını fazla olmasının caiz olmayacağını ifade ederek böyle hafif yollu dövmenin bazı kadınlar üzerinde etkili olup onları itaate sevk edici bir rolü olabileceğini belirtir. Fazla dövmenin caiz olmadığına delil olarak da Hz. Peygamber'in: “*Sizden biriniz kölesini dövercesine eşini dövüp de günün sonunda onu yatağına alır mı?*” hadisini delil göstermiştir.<sup>206</sup>

Kur'ân'da kadın erkek ayırımına ilişkin olarak ortaya koyulan naslar konusunda Bilmen ve klasik dönem âlimlerinin nasıl bir fikri yapıya sahip olduklarını yansıtmaya çalıştık. Ancak ilgili naslar günümüz İslâm dünyasında farklı anlam örgülerine de kaynaklık etmiştir. Bu farklı anlayışlara zihni taşıyıcılık yapanlarca ilgili naslar o günkü Arap ataerkil toplum içerisinde ortaya konulmuş hükümler olup nihai anlamda bağlayıcılık özelliğine sahip olmayan ve tarihî ortamı göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerekli hükümler şeklinde ifade edilmiştir.<sup>207</sup>

Bu yaklaşım tarzını benimseyen bazı âlimlere göre Kur'ân, ilahî vahyin mesajını, dengelerin daha iyi ve doğru olduğu, sürekli bir oluş ve yenilenme üzerine bina etmiştir ve bu süreçlerden elde etmek istediği sonucun da fertlerin kendi vicdanlarında başlamak üzere değişimin sağlıklı bir şekilde topluma yansımaları gerçekleştirmek

<sup>205</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 586.

<sup>206</sup> Bilmen, *Tefsîr*, II, 586-587.

<sup>207</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 173-175.

olduğunu belirtmişlerdir. Açıkçası Kur'ân'ın indiği toplumda uyguladığı ilkenin tedricilik ilkesi olduğunu, bu nedenle Kur'ân'ın kadınlarla alâkalı naslarını hedefine ulaşmış bir dönüşümden ziyade tedricî bir ıslah olarak nitelendirmenin daha doğru olacağını ve Kur'ân'ın toplumsal yeniliklerini anlamaya çalışırken, hukukî kanunlar oluşturması ile ahlakî kurallar koyması arasındaki farkın görülmemesinin bizleri yanlış anlamaların kucağına iteceğini, ama böyle bir ayırım yapılırsa tartışageldiğimiz kadın hakları ile ilgili girift meseleleri de çözebileceğimizi; fakat bunu yapmayı da Kur'ân'ı hukuka kaynaklık eden bir kitap olarak değil de bir hukuk kitabı olarak görürsek hataya düşeriz demektedirler.<sup>208</sup> Konuyla alâkalı bu çağdaş âlimler, geleneksel İslâm düşüncesine sahip ilim adamlarından farklı olarak, Kur'ân'ın indiği tarihî ortamın dikkate alınması ve bu ortamda inen hükümlerin nokta hükümler olduğu, bu nokta hükümler ile sonraki dönemlerde ortaya çıkacak somut durumlar arasında bir bağ kurulup inananlara rehberlik etmesi sağlanmalı ve Kur'ân'ın insanlık ailesinden istediklerini onun söyledikleriyle sınırlandırmanın insanlık için çizdiği istikameti tersine çevirmekten başka bir sonuç vermeyeceğini, bu düşüncenin hem Kur'ân'a hem de Kur'ân'ın çağrısına kulak vermek isteyenlere karşı haksızlık olacağını ifade etmektedirler.<sup>209</sup>

Bu anlayışı destekleyenlerden biri olan Fazlurrahman'a göre ilgili ayette ifade edilen üstünlük kavramı, fazilet ve insanlık açısından değil, bilakis görev açısından üstünlüğü ifade etmektedir. Fazlurrahman, Kur'ân'da sık sık insanların birbirlerine servet, güç vb. açılardan üstün olduklarını ve üstünlük mülahazalarına Peygamberleri de dâhil edip onların da birbirlerinden üstün kılındıklarının ifade edildiğini, ancak buradaki üstünlüğün onların mahiyetlerinden değil, sadece etkinliklerinden kaynaklanan üstünlük olduğunu belirtir. Ayrıca kadının çalışıp kazanma veya miras intikali neticesinde maddî bağımsızlığına kavuşmasının kendini erkek karşısında edilgen konumdan kurtarıp etkin konuma yükselteceğini ve erkeğin üstünlüğünün de kendisine karşı o ölçüde azalacağını, çünkü erkeğin insan olması hasebiyle karısından üstün olmadığını ifade etmektedir.<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 90; Tuksal Şefkatli, Hidayet, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 248.

<sup>209</sup> Özsoy, Ömer, *Çağdaş Kuran(lar) Üretimi Üzerine-Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisâ 34 Örneği-İslâmiyât Dergisi*, sayı I, Ankara 2002, V, 123.

<sup>210</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 93-94.



Konumuzla alâkalı olarak işlemeye çalıştığımız ayet içerisinde, evlilik hukukuna riayet etmemesinden endişelenilen kadınlara uygulanacak muamelenin sırasıyla öğüt vermek, cinsel anlamda yalnız bırakıp yatakları ayırmak ve son olarak da dövmek olarak sıralanışına bazı âlimler daha değişik bir açıdan bakmışlar ve meselenin son çare olarak başvurulacak dövme yöntemini, o dönem Arap erkeğinin zaten kullandığını, Kur'ân'ın onlara bunun dışında yöntemler öğretmekte olduğunu belirtmişlerdir. Bu yöntemlerin de yine ataerkil bir toplum için anlam ifade edeceğini, çok eşliliğin kabul edilmediği bir toplumda yatakların ayrılıp cinsel anlamda boykot uygulanmasının da bir anlam ifade etmeyeceğini, çünkü kıskançlık duygularının depresmesine ve bu sayede düzelmenin sağlanmasına yardımcı olacak bir durumun varlığının zaten mevcut olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>211</sup> Ancak bu değerlendirmenin son kısmına katılmak imkân dâhilinde gözükmemektedir. Çünkü Kur'ân'ın çok eşliliğe ilişkin ayeti çoğunluk ulemaya göre böyle bir müsaadeyi vermektedir. Bu ruhsat hükmü de, bu tür evliliğe tevessül edecek şahısları meydana çıkaracak ve İslâm toplumu içerisinde birden fazla hanıma sahip bireyler açısından bir anlam ifade etmeye devam edecektir.

Konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verdiğimiz bu tarihsel- tenkitçi anlayışa sahip âlimlerin hükümleri anlama adına ortaya koydukları Kur'ân'ın ilgili lafızlarının her devri içine alacak bir kesinlik içermeyip insanlara sadece bir yol yöntem tayin ettiğini ve O'nun indiği çağın tarihî gerçeklerini görmenin, ayetlerin iniş sebepleri ile ilgili maksat ve manaları tespit etmenin gerektiği şeklindeki bu düşüncelerine katılmamak imkân dâhilinde gözükmemektedir, ancak nüzûl döneminde Kur'ân'ın kastettiği ilke ve esasların nasıl tespit edileceği, bu ilkeler tespit edilse bile bunların içeriklerinin nasıl doldurulacağı ve bunların nasıl tanımlanacağı da bu yaklaşımı problemlili hale getirmektedir.<sup>212</sup>

## 4.2. Örtünme

Kur'ân'ı Kerîm'in ülkemiz açısından en çok tartışılan ve tartışılmakta olan hükümlerinin başında örtünme ilgili naslar gelmektedir. Konu değişik mahfillerde değişik yorum ve değerlendirmelere konu edilerek ele alınmaktadır. Biz de konunun geçmişten günümüze nasıl algılanıp uygulandığına, geçmiş ve günümüz örneklerinden

<sup>211</sup> Özsoy, Çağdaş Kuran(lar) Üretimi Üzerine-Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisâ 34 Örneği- *İslâmiyât Dergisi*, sayı I, Ankara 2002, V, 124.

<sup>212</sup> Paçacı, Mehmet, *İslâm Dininin Temel Kaynakları "Kitap (Kur'an)"*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2002, s. 110.

yola çıkararak değinecek ve Ömer Nasuhi'nin ilgili naslar karşısındaki tutumunu yansıtmaya çalışacağız. İslâm tarihi içerisinde örtünme emrinin hangi dönemlere rastladığına baktığımızda bunun Medine döneminin dördüncü yılına rastladığını ve vahyin tamamlanma süresi göz önüne alınca bunun oldukça geç bir dönem olduğunu müşahede etmekteyiz.<sup>213</sup>

Örtünme uygulaması- Kur'ân'ın birçok emrinde olduğu gibi- Araplarca bilinmeyen bir uygulama olmayıp Kur'ân'ın ilgili emri gelmezden önce de Arap kadınlarının örflerine uygun olarak örtündüklerini tarihî verilerden öğrenmekteyiz.<sup>214</sup> M. Hamidullah o dönemde kadınların genellikle üzerlerine bir kaftan veya yeldirme şeklinde bir üstlük almak suretiyle oldukça uzun entariler giydiğini ve sokağa çıktıklarında da yüzlerini peçe ile kapattıklarını veya sadece yeldirmelerinin geniş yakalarını başlarının üzerinden attıklarını ifade etmektedir.<sup>215</sup> Ayrıca Hamidullah, İslâm öncesi dönemde kadınların yüzlerini örtmediklerini, yalnız evlenmemiş kızların yüzlerini örttüklerini ifade ederek, yüzü örten örtünün (peçenin) yüzü örtme biçimine ilişkin bazı kavramlardan bahsetmektedir. Buna göre eğer bu örtü (peçe) göze iyice yaklaştırılır ve kirpikler görünmez bir hale getirilirse buna "Vesvâs", burun ucuna düşürülürse buna "lifâm," dudaklar üzerine indirilirse de buna "lisâm" dendiğini ifade etmektedir.<sup>216</sup> Örtünmenin sadece Cahiliye Araplarında değil diğer toplumlarca da asırlardır kullanımı olan bir uygulama geleneği var olmuştur.<sup>217</sup> Aynı şekilde semâvî dinlerin iki büyük temsilcisi Yahudi ve Hıristiyanlık'ta da örtünme geleneği vardır. Örneğin Hıristiyan rahibeler kendi dinî geleneklerine uygun şekilde örtünmektedir. Yahudilikte de sinagoglarda ayinleri izlemek isteyen kadınlar da başları kapalı bir vaziyette bulunmak durumundadırlar.<sup>218</sup>

Kur'ân'da örtü emri ile ilgili ayetler Ahzâb ve Nur sûrelerinde geçmektedir. Bu sûrelerin ilgili ayetlerinin meâlleri şöyledir: "*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına (bir ihtiyaç halinde dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini*

<sup>213</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 84; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 104.

<sup>214</sup> Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 104.

<sup>215</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, II, 1062

<sup>216</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1065; Konuyla ilgili benzer ifadeler için bkz. Musa Carullah, *İslâm Şeriatının Esasları*, Kitâbiyât Yay, Ankara 2002, s. 36-37.

<sup>217</sup> Ay, Eyüp, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)!" *İslâmiyât Dergisi*, sayı 2, Ankara 2001, s. 11-15.

<sup>218</sup> Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 2002, s. 254.

*üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”<sup>219</sup>*

*“Mü’min kadınlara söyle: gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtsünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mü’min) kadınlar, ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler yahut henüz kadınların gizli hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına zinetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları zinetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmasınlar (dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümesinler). Ey mü’minler! Hep birden Allah’a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.”<sup>220</sup>*

Ayetlerin indiği dönemin tarihî arka planını görmemiz, ayetlerle ifade edilen hükümlerin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple ayetlerin inişine neden olan hadiselerle değinmek yerinde olacaktır. Ahzâb Sûresi elli dokuzuncu ayetinin inişiyle ilgili rivayet şöyledir: Cilbab ayeti inmezden önce Arap kadınları örtüye riayet etmez ve cariyelerin yaptığı gibi yüzlerini örtmezlerdi. Bu ise erkeklerin onlara bakmalarına ve onlar hakkında farklı düşüncelere dalmalarına sebep oluyordu. Kadınlar, tuvalet ihtiyaçları için meskûn olmayan yerlere giderler ve bu ihtiyaçlarını karşılama yolunda da birtakım sarkıntılıklarla karşılaşarlardı. Kadınlara bu tip tacizlerde bulunanlar yaptıkları dolayısıyla kınanınca, onları cariye zannettiklerini belirtip yaptıkları iğrençliğe bir kılıf bulurlardı. İşte bu sebeple hür kadın ile cariyenin ayırt edilmesine ve kadınların bu vesileyle tacize uğramamalarına yardımcı olmak maksadıyla Allah bu ayet-i kerimeyi indirmiştir.<sup>221</sup>

Ayette Allah, mü’min kadınların dışarı çıkacakları vakit üzerlerine cilbablarını(dış giysilerini) almalarını emretmektedir. Ayette ifade edilen cilbabın ne tür bir niteliğe sahip bir kıyafet olduğu konusunda Hz. Peygamber’e nisbet edilen herhangi bir açıklama veya merfu haberin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bunun doğal bir neticesi olarak da cilbabla ilgili çok farklı modeller ortaya konmuştur ki, klasik

<sup>219</sup> Ahzâb 33/59. Meâller için bkz. Özek, Ali, *Kur’ân’ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

<sup>220</sup> Nur 24/31. Meâller için bkz. Özek, Ali, *Kur’ân’ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

<sup>221</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, II, 2506.

tefsirlerde ve diğer eserlerde belirtilen bu modellerin sayısı onu geçmektedir. Değişik isimlerle ifade edilen ilgili modeller şunlardır:

“1. Ridâ (Başörtüsünün üzerine örtülen veya baştan ayağa bütün vücudu kaplayan uzun üstlük),

ii. Başörtüsünden büyük ridâdan küçük çapta bol elbise,

iii. Kadının dış kıyafet olarak giydiği tüm elbiseler,

iv. Çarşaf (milhafe),

v. Yüz ve bedeni örten herhangi bir kıyafet,

vi. Kadınların başörtü ve bluzlarının üzerine örttükleri büyük şal ya da çarşaf (mülâe),

viii. Peçe,

ix. Geniş kesimli izar,

x. Gömlek (kamîs),

xi. Başörtüsü (hımâr).”<sup>222</sup>

Son tahlilde Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi cilbab, bedeni örten bir elbisedir ve âlimler bunu farklı şekillerle ifade etmişlerdir.<sup>223</sup> Cilbabla alâkalı, bunun vücudun hangi bölümlerini ne surette kapsayacağına ilişkin klasik İslâm kültüründe de epeyce bir görüş vardır. Örneğin İbn Abbas'a göre cilbab kadının bütün bedenini kaplamalı ve sadece gözü açıkta kalmalıdır. Abîde es-Selmanî'ye göre de kadının cilbab giymesi halinde sadece bir gözü açıkta kalmalıdır.<sup>224</sup> Tabiinden Hasan-ı Basrî cilbabın kadının yüzünün yarısını; İkrime ise boyun çukurunu örteceğini, Katade ise kadının gözlerinin dışarıda kalacağını ve giydiği cilbabla göğsünün ve yüzünün büyük bir bölümünün örtüleceğini ifade etmektedirler.<sup>225</sup> Bu âlimlerin cilbabla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda onların, cilbabı genel itibarıyla kadının vücudunun büyük bir bölümünü -gözler istisna edilmek koşuluyla- örten bir elbise olarak tasvir etmişlerdir.

Ayetin Bilmen tarafından nasıl algılanıp yorumlandığına baktığımızda “*cilbab*” kelimesine kendi yaşadığı dönemde kadınlarının giydiği bir örtünme elbisesi olan

<sup>222</sup> Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 105-106.

<sup>223</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1988, III, 625.

<sup>224</sup> Kurtubî, *Câmi'*, II, 2506.

<sup>225</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, III, 518; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut ty., IV, 304.

“ferâce” olarak adlandırmakta meâli de “*üzerlerine feracelerini sıkı örtsünler*” şeklinde vermektedir. Bilmen, Allah’ın bu emriyle, Rasulü Ekrem’in eşlerinin, kızlarının ve Müslüman kadınların şereflerini muhafaza etmek istediğini belirtir.<sup>226</sup> Esasen Bilmen’in ayetle ilgili ifadeleri öncekilerin söylediklerinin -yaşadığı çağın kıyafet isimlerine riayet ederek meseleyi açıklaması dışında- aynı anlamları ihtiva etmektedir.

Örtünme ile ilgili olarak zikrettiğimiz Nur Sûresi otuz birinci ayetle ilgili olarak ayet içerisinde geçen “hımâr, cüyûb ve zînet” kavramlarının ilk dönem âlimlerince nasıl anlaşıldığı ve hayata yansıtıldığına baktığımızda hımâr’ın kadının kendisiyle başını örttüğü başörtüsü anlamında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>227</sup> “Hımâr” kelimesi ayette çoğul şekliyle “humur” olarak kullanılmış olup kelimenin kök halindeki kullanımı olan hamr sözlükte de bir şeyi örtmek anlamına gelmektedir. Kendisiyle örtülen şeye de hımâr denilmektedir. İşte bu kullanımı dolayısıyla kadınların başlarını örttükleri örtünün ismi olmuştur.<sup>228</sup> Ayetteki diğer bir kullanım olan ceyb kelimesi de yaka anlamına gelmekte olup çoğulu cuyûb şeklindedir. Bundan anlaşılan ise Mukatil b. Süleyman’a göre “yakalarının üzerine” buyruğu göğüslerinin üzerine, yani yakalarının bulunduğu yerin üzerine başörtüleri indirsinler anlamına gelmektedir. “Zinet” kavramı ile neyin ifade edildiğine baktığımızda ayetin, zineti görünen ve görünmesine izin verilmeyenler şeklinde ikiye ayırdığını görmekteyiz. Ayetin görünen olarak ifade ettiği bu zinet kavramı konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Zira İbn Mes’ud zinetin görünen kısmından anlaşılanın kadınların elbiseleri olduğunu; İbn Cübeyr ise bunu daha da daraltarak yüzü de zinet kavramı içinde değerlendirir. Said b. Cübeyr, Atâ ve Evzaî ise bunun kapsamını genişleterek bunun yüzü, elleri ve elbiseleri ifade ettiğini belirtmişlerdir. İbn Abbas, Katade, el-Misver b. Mahreme ise bileziği, kolun yarısına kadar olan kınayı, küpeleri ve ellerde bulunan küpeleri gösterilmesi mübah olan zinetlerden saymışlardır.<sup>229</sup>

Kadınların görünmesinde sakınca olmayan zinetleri konusunda Hz. Peygamber’e isnad edilen “*Ey Esmâ! Kadın buluğa erip ay hali olmaya başladı mı onun şu kısmı müstesna görülmesi uygun olmaz deyip yüz ve ellerine işaret etti*”<sup>230</sup> hadiste Hz. Peygamberin el ve yüzler dışındaki yerlerin kapatılması yönündeki açıklamaları

<sup>226</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VI, 2832.

<sup>227</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, II, 2184.

<sup>228</sup> Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-kur'ân*, İstanbul 1982, s. 227.

<sup>229</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, II, 2184.

<sup>230</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs” 30.

Müslümanların geneli tarafından kadınların göstermesinde mahzur görmeyecekleri yerler olarak pratik dinî hayata yansımıştır.

İlk dönem âlimlerinin Nur Sûresi otuz birinci ayete dair görüşlerinden anlaşıldığı üzere kadınların yabancı erkeklere yani mahremleri dışındakilere karşı başörtüsüne riayet etmeleri ve gizlenmesi gerekli uzuvlarını da kapatmaları gerekmektedir. Ayetle ilgili değerlendirmelerine baktığımızda Bilmen’in ayette geçen “*zinetlerini açmasınlar*” ifadesini zinet yerleri ve zinet yerlerinde bulunan küpe, gerdanlık, bilezik gibi şeylerin yabancılara gösterilmeyeceği ve zahir olan müstesna lafzı hakkında ise kendilerini kapatmanın güç olması hasebiyle mazerete binaen parmaktaki yüzük, eldeki kına ve boyanın görülmesinde bir mahzur olmayacağını ve bunların da mümkün mertebe örtülmesinin evla olacağını ifade etmiştir. “*Müslüman kadınların başörtülerini yakalarının üzerine sarkıtsınlar*” ifadesindeki başörtüsü yerine çarşaflarını başları üzerine alsınlar ve Cahiliye kadınları gibi başörtülerini arkalarına salarak gerdanlarını ve diğer zinetlerini ona buna göstermesinler demektedir. Ayrıca “*zinetlerini açtırmesinler*” ifadesindeki zinetleri de el ve yüzlerin dışındaki uzuvlara teşmil etmektedir. “*Kendi kadınlarına ve ellerinin altındaki cariyelerine*” şeklinde çevirdiği ifade ile ilgili olarak da kendi kadınları ile kastedilenin kendilerine sohbet ve hizmet eden hür mü’min kadınlar olduğunu, kâfir kadınların hükmen erkek mesabesinde olduklarını bu nedenle mü’min kadınların, bu kişilerin yanında zinetlerini açmalarının ve onlara göstermelerinin uygun olmadığını belirterek kadının sahip olduğu erkek kölenin de yabancı erkek statüsünde olduğunu bu nedenle ona da ilgili nas gereği zinetler gösterilmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>231</sup>

Bilmen bu değerlendirmelerinin sonunda ayetin ifade ettiği hükmün *Mecelle*’deki “zaruretler memnu’ olan şeyleri mübah kılar”<sup>232</sup> ilkesine uygun olarak kesin bir zaruret durumunda yasaklanan uzuvlara tedavi maksadıyla doktorun bakabileceğini ayrıca boğulmak veya yanmak üzere olan kadının kurtarılması esnasında ve zina suçunun sabit olabilmesi amacıyla olaya muttali olanların bakabileceklerini bunun da hayat namına maddi ve manevi bir hizmet anlamına geleceğini ifade etmektedir.<sup>233</sup>

Örtünme emrinin ilk dönemler itibarıyla nasıl anlaşılıp uygulandığına, Bilmen’in değerlendirmelerine yer verdik ve bu değerlendirmelerin birbirine paralel olduğunu da

<sup>231</sup> Bilmen, *Tefsîr*, V, 2348.

<sup>232</sup> İlhan, Cengiz, *Mecelle Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 27.

<sup>233</sup> Bilmen, *Tefsîr*, V, 2349.

müşahede ettik. Bu ilim adamlarınca ilgili naslar gereği mü'min kadınlar el, yüz ve ayakları dışındaki yerleri örteceklerdir. Ancak son devir âlimlerinden konuya farklı yorum getiren âlimler olmuş ve bunlardan bazıları, örtünme ile ilgili emirlerin, hüküm itibariyle ahkâm-ı vifakiye nevinden yani toplumun ahlak anlayışına, sosyal âdetlerine göre meşru kılınmış hükümlerinden olduğunu, toplumların yapısal değerlerine göre de değişebileceğini ve kendisinden umulan bir faydaya binaen geçici olarak konulduğunu ifade etmektedirler. Bu âlimlerden Musa Carullah, İslâm'da örtünme esasının mukallit fakihlerin dediği gibi fitne korkusu olmayıp kadınların haklarını, saygınlıklarını ve şereflerini muhafaza etmek olduğunu belirtmiş ve mukallit fakihlerin fitne korkusuna dayalı anlayışlarının ahlaklı ve dindar erkekleri fitneden korumak için kadın ve kızları evlere hapsedtiğini ve onları bütün haklarından ve şereflerinden mahrum ettiğini ileri sürmüştür.<sup>234</sup>

Örtünme emrini ahkâm-ı vifakiye nevinden sayan Carullah buna örnek olarak kölelik hükmünü göstermektedir.<sup>235</sup> Ancak Carullah'ın başörtüsünü de bu tür hükümlere teşmil etmesinin hem Kur'ân hem de sahih sünnet açısından kabul edilebilecek bir tarafı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü kölelik hükümlerine ilişkin Kur'ân'da kölelerin hürriyetine kavuşturulması noktasında birçok ayet mevcut olmasına rağmen başörtüsünün tüm zamanlara ve toplumlara hitap etmeyip, zaman ve toplum değişikliğiyle değişikliğe uğrayacak bir hüküm olduğuna ilişkin herhangi bir delil olmadığını ifade etmemiz imkân dâhilindedir. Konuyla ilgili çoğunluk ulemanın görüşlerine nazaran farklı bir yorum da Muhammed Esed'e aittir. Esed "*illâ mâ zahera*" ifadesini "(örfen) görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında" şeklinde çevirmekte ve Râzî'den alınan bir görüşe uygun olarak bu lafza mana verdiğini ve bu mananın ilgili kaynakta örtünmenin örfeye uygun olacağını, örf itibarıyla örtülmesi gereken yerler ve açıkta tutulmasında herhangi bir beis olmayan yerler olacağını ifade etmektedir. Esed geleneksel İslâm hukukçularının bu ifadeyi el, yüz ve ayaklarla sınırlandırma yoluna gittiklerini oysa bu ayetteki lafzın kapsamının daha geniş olduğunu, ayetin lafzındaki belirsizliğin yani, çok anlamlılığın da bu konuda insanın ahlakî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkacak zamana bağlı değişiklikleri de kapsadığını belirtmiş ve Şârî tarafından bu durumun da göz önünde tutulduğunu ve ehemmiyetli olanın her iki tarafın da gözlerine hâkim olup iffetlerini muhafaza etmeleri olduğunu belirtmiştir. Esed, bu

<sup>234</sup> Musa Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, s. 42-44.

<sup>235</sup> Musa Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, s. 35.

ilkenin toplumsal ahlak kurallarına uygulanmasının örtü konusunda ortaya konulacak tutumu belirleyeceğini ifade etmektedir.<sup>236</sup> Bu anlayışa göre de örtülmesi ve yabancılardan gizlenmesi gerekli uzuvlar toplum ve zaman değişikliğine göre değişikliğe uğrayacaktır.<sup>237</sup> Açıkçası hedef kitlesi batı olan Esed, örtünme konusunu bu topluma açıklayamayacak olmanın etkisiyle konu ile ilgili emirlerin evrensel bir niteliğe sahip olduğunu ifade edememiş, “cilbab” ifadesindeki kapalılığın bu emrin örfe göre uygulanacağına işaret ettiğini ifade etmiş ancak bu değerlendirmesine dayanak teşkil edecek tutarlı gerekçeler öne sürememiştir.<sup>238</sup>

Örtünme meselesiyle ilgili farklı düşünceler, sadece görüşlerini açıkladığımız iki ilim adamıyla da sınırlı değildir. Bu konuda cumhurun anlayışıyla paralellik arz etmeyen görüşleriyle konuyu değerlendirenlerden biri de Yaşar Nuri'dir. Yaşar Nuri de, Muhammed Esed'e yakın bir görüş ortaya koyarak başörtüsünün varlığını kabul etmekle beraber bunun şeklinin, boyutunun ve kapatılması gerekli yerleri kesin hatlarla belirlemenin mümkün olmadığını, kadınların saçlarını örtme konusunda dilediği gibi davranıp saçlarını örtebileceğini bu konuda onların yaptıklarını Kur'ân'ın beyanına aykırı görmenin yanlış olacağını ve örtünme ile ilgili tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde kapatılması gerekli olan yerin göğüsler olduğunu ifade etmektedir. Saçların tamamıyla örtüleceğine dair bir ifadenin varlığından da söz etmenin mümkün olmadığını, Yaraticının bu hususta kulunu kendi tercihiyle baş başa bıraktığını ve kulların bu uygulamayı kendi örfüne ve yaşadığı iklim şartlarına göre oluşturacağını belirtmektedir. Yaşar Nuri, bu görüşlerine hadislerden de dayanak bulma yoluna gitmiş ve “*kadın ve erkek, ellerimizi aynı kaba sarkıtıp daldırarak toplu halde abdest alırdık*”<sup>239</sup> hadisini delil göstererek erkekler yanında abdest azalarını açmalarının aslında ayetteki “*illâ mâ zahera*” yani “*açılabilir kısmı müstesna*” ifadesine açıklık getirdiğini ifade etmektedir.<sup>240</sup>

Örtünme meselesi hakkında görüşlerini açıklamaya çalıştığımız âlimlerin açıklamalarına işlerlik kazandırabilmesi ve meselenin çözüme kavuşturulabilmesi ancak on dört asırlık İslâm tarihi boyunca Müslüman kıyafetlerinin bölge ve devirlere göre

<sup>236</sup> Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, II, 713.

<sup>237</sup> Buyuran, Hayriye, *Muhammed Esed'in Ahkâm Âyetlerini Tefsiri ve Bunların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006, s. 83.

<sup>238</sup> Buyuran, *Muhammed Esed'in Ahkâm Âyetlerini Tefsiri ve Bunların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, s. 86.

<sup>239</sup> Buharî, “Vudû” 42; Nesâî, “Tahâret” 57.

<sup>240</sup> Öztürk, *Kuran'daki İslâm*, s. 615-616.



aldığı şekillerin ilmî bir dökümünün yapılması ve bunların yeniden gözden geçirilmesi sayesinde mümkün olabilecektir. Zira bu yapılmadan sağlıklı bir yargıya ulaşmak mümkün olmayacaktır. Ülkemizde örtünme meselesi bağlamında tartışılan türban konusu yanlış malumattan kaynaklanan bir tartışmadır. Çünkü türban denen başlık tarih içerisinde Müslüman erkeğe ait sarık ve takkeye batılılarca verilen bir isimdir. Avrupalı bayanlar bu erkek başlığını beğenip benimsemiş kendisine şapka yapmıştır.<sup>241</sup> Bu durum, bu yönü itibarıyla da Kur’ân’î bir emir olan kadınların örtüsünü ifade etmekten uzaktır.

### 4.3. Faiz

İslâm dinî insanların malî özgürlüklerinin korunmasına büyük ehemmiyet vermiştir. İnsanların aralarındaki ticarî ilişkilerin ancak karşılıklı menfaatler esasına göre yürümesini temel ilke edinmiştir. Bu ilkeyi zarara uğratabilecek her türlü girişimin önünü kapamıştır. İşte bu sebeple İslâm, insanların köleleştirilmesine, birtakım oluşumlar elinde perişan olmalarına yol açan riba (faiz) meselesine el atmış ve bu uygulamanın ortadan kaldırılması için kesin hükümler koymuştur.

Kur’ân’ı Kerîm’de faizle ilgili Bakara Sûresi iki yüz yetmiş beş ile iki yüz seksen ikinci ayetlere kadar olan ayetler, Âli İmran Sûresi yüz otuz ile yüz otuz birinci ayetler, Nisâ Sûresi yüz altmış ile yüz altmış birinci ayetler ve Rum Sûresi otuz dokuzuncu ayetler yer almaktadır. Mesele ilahî irade tarafından oldukça önemsenmiş ve hakkında epey bir ayet inmiştir. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız husus, bu ayetlerin tamamıyla ilgili değil, bu ayetlerden Âli İmran Sûresi yüz otuzuncu ayet ile Bakara Sûresi’ndeki ilgili ayetle alâkalı olacaktır. Âli İmran Sûresi yüz otuz ile yüz otuz birinci ayetlerin meâli “*ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin. Allahtan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının*” şeklindedir.

Bakara Sûresi iki yüz yetmiş beşinci ayetin meâli de “*faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların ‘alım satım tıpkı faiz gibidir’ demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alım satımı helal, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisininindir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır. Kim de tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar*” şeklindedir.

<sup>241</sup> Bkz. Hatiboğlu, Mehmet Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*, Otto Yay., Ankara 2009, s. 129-135.

Faiz konusunda inceleyeceğimiz ayetler faizi, yani ayette geçtiği ifadesiyle ribayı haram kılmaktadır. Riba ise lügat anlamı itibarıyla mutlak anlamda bir artışı ifade etmektedir. Fıkıh literatüründe riba, iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi nesâ denilen vade faizinin haram kılınması, ikincisi ise gıda maddeleri ile akitlerdeki fazlalıktır. Cahiliye Arapları arasında faiz işlemi şöyle cereyan ederdi. Bir kişi diğer bir kişiye belirli bir vade ile borç verir vade bitiminde de borçlusuna ya borcunu öde veya ödeyeceğin miktarı artır diyerek alacağı üzerine fazlalık ekleme yoluna giderdi. İşte bu fazlalık işleminin nesâ yani vade ribası denilmiştir. Bu tür bir işlem ümmetin ittifakıyla haram kabul edilmiştir.<sup>242</sup>

Riba ile ilgili detay bilgiler hadislere dayanmaktadır. Hz. Peygamber konuyla ilgili bir hadisinde “*altın altına, gümüş gümüşe, buğday buğdaya, arpa arpaya, hurma hurmaya, tuz tuza karşılık olarak, misli misline ve elden ele (satılır). Her kim daha fazla verir ve daha fazla isterse o faiz almış olur. Bunda alan ile veren arasında da fark yoktur*”<sup>243</sup> diyerek anılan cinsler arasında faiz muamelesi cereyan etmemesi için bunların kendi cinsleri ile peşin olarak satılması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bu cinslerin peşin olmak koşuluyla kendi aralarındaki alım satımı ise caiz olup faiz kapsamında değerlendirilmemiştir.<sup>244</sup>

İlim adamları sünnetteki bu bilgiler doğrultusunda görüş belirtmişlerdir. Bütün Müslüman fukahâ cinsler arasındaki karşılıklı satışın peşin olmak kaydıyla caiz olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Cinslerin belirlenmesiyle ilgili İmam Mâlik, arpa ve buğdayla ilgili olarak farklı bir görüşe sahip olmuştur. Mâlik bu iki cinsi aynı cins olarak görerek ikisinin de aynı miktarda ve peşin olarak satılacağını ifade etmiştir. Bu görüşü ayrıca Ebu'l-Leys, Evza'î, Medine ve Şam ulemasının çoğunluğu da benimsemiştir. Ancak arpa ve buğdayı aynı cins olarak görenlerin aksine bu iki cinsi farklı görenler de bulunmaktadır. Bu görüşü de İmam Şafî, Ebû Hanîfe, Sevrî ile hadis ashabı paylaşmaktadır.<sup>245</sup>

Hz Peygamber altının altın, gümüşün gümüş ile değiştirileceğini ifade etmiştir. Ancak bu değişimde külçe altın ve gümüş ile işlenmiş bir hale getirilen altın veya

<sup>242</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 597.

<sup>243</sup> Müslim, “Müsâkaat” 81, Nesâî, “Buyû” 44.

<sup>244</sup> Ebû Dâvûd, Buyû’ 12.

<sup>245</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 598.

gümüşün değiştirilmesinde fark olup olmayacağı hususunda Hz. Peygamber bu durumun cinsler arasındaki değişime hiçbir etki etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>246</sup>

İlim adamları faiz ile ilgili meselelerin çokluğunu göz önüne alarak faizin nelerde cereyan edeceğini tespit etmek amacıyla konuyla ilgili illet belirleme yoluna gitmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre illet, cins itibarıyla bir şeyin ölçülen veya tartılan bir şey olmasıdır. Buna göre bir şeyin ölçülebilir veya tartılabilir olması, Ebû Hanîfe'ye göre o şeyin cins itibarıyla aynı olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bir şey keylî veya veznî değilse faiz kapsamının dışında değerlendirilecektir. Şafiî ise illet olarak bir şeyin cins itibarıyla yenilecek şey olmasını gerekli görür. Bu sebeple de ekmeğin un karşılığında, ekmeğin ekmek karşılığında biri ötekenden fazla olacak şekilde satılmasına cevaz vermez. Yine ona göre bir yumurtanın iki yumurta karşılığında, bir narın iki nar karşılığında peşin olarak satılması caiz değildir. Vade durumunda da aynı hüküm geçerlidir. Mâlikîler ise illet konusunda birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Onlardan bazılarına göre faizin illeti bir şeyin besleyici bir gıda olması, saklanabilen cinsten olmasıdır. Bu cinslerin birbiriyle misli misline ve diğer cinsler ile peşin olmak kaydıyla değişimi caizdir. Onlara göre elma, kavun, nar, armut, salatalık, patlıcan gibi kalıcı olmayan sebze ve meyveler arasında faiz cereyan etmemektedir.<sup>247</sup>

Kur'ân'ı Ker'im'de yer alan kat kat riba ifadesi o dönem Araplarınca kullanılan nesâ ribası olarak anlaşılmıştır. O halde ribanın diğer türleri yasak kabul edilmeyecek midir? Konuyla ilgili Hz. Peygamber: '*Şunu bilin ki her türlü riba kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk faiz ise bizim faizimiz olan Abbas b. Abdulmuttalib'in faizidir. Şüphesiz ki o bütünüyle kaldırılmıştır*'<sup>248</sup> diyerek ribanın hangisi olursa olsun her türlü fazlalığın kaldırıldığını ifade etmiştir. Yani adına ne denirse denilsin her türlü haksız fazlalığın riba yani faiz kapsamında değerlendirileceğini belirtmiştir.

Faiz meselesiyle alâkalı ilk dönem âlimlerinin görüşlerine genel hatlarıyla değindik. Çünkü faiz meselesi bugün itibarıyla üzerinde epeyce çalışılıp modern hayat şartları göz önüne alınarak vuzuha kavuşturulması gerekli olan karmaşık bir meseledir. Konu hakkında Ömer Nasuhi Bilmen'in değerlendirmelerine baktığımızda onun da faiz meselesine ilk dönem âlimleri gibi baktığını gördük. Bilmen, Ümmet-i Muhammed'in ribadan, faizden men edildiğini, konuyla alâkalı ayetler ışığında faizle meşgul olmanın

<sup>246</sup> Ebû Dâvûd, "Buyû" 12; Nesâf, "Buyû" 44.

<sup>247</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 599-600.

<sup>248</sup> Müslim, "Hacc" 147.

elim felakete sebep olacağını ifade etmiştir. Bilmen, tıpkı selefleri gibi faizi riba-yı fadl ve riba-yı nesie olarak ikiye ayırmıştır. “Riba-yı fadlı”, tartılan ve ölçülen bir cins eşyanın kendi cinsleri mukabilinde peşin olarak fazlalıklı bir suretle satılması; “riba-yı nesie”yi ise, ölçülen ve tartılan şeyleri birbiri mukabilinde veresiye olarak değiştirme olarak ifade etmiştir. Bu anlamda riba-yı fadl altın, gümüş veya buğdayın kendi cinsleri arasında değiştirildiğinde bu cinslerin aynı miktarda değil de birinin diğerinden fazla olması söz konusu olduğu durumları ifade etmektedir. Riba-yı nesie ise sayılan cinslerin miktarları aynı olsa dahi veresiye satılması durumunda geçerli olur. Şöyle ki on dirhem gümüş yine on dirhem gümüş mukabilinde veya bir kile buğday yine bir kile buğday karşılığında veresiye olarak satılamaz, peşin olarak satılmalıdır. Aksi durumda riba-yı nesie vücuda gelir. Bilmen, bu riba türünün altın ve gümüş gibi misliyatta, buğday ve arpa gibi me’kilatta ve yumurta, ceviz gibi taneleri arasında kıymetlerini değiştirecek bir fark bulunmayan adediyyatta geçerli olacağını, bunların cinsleri, miktarları eşit olsa dahi veresiye olanın peşine olana denk olamayacağını belirterek bunun riba muamelesi olacağını ifade etmiştir. Ayrıca bahsi geçen bu cinslerin kendi cinslerinin dışında alınıp satılabileceğini de belirtmiştir.<sup>249</sup>

Bilmen, faizle ilgili, *Tefsîr*'inde yaptığı açıklamalarında farklı görüşlere değinmeyerek Hanefî Mezhebi'nce kabul edilen hükümlerle meseleyi açıklama yoluna gitmiştir. Bu yargımızı onun *İlmihal*'inde konuyla ilgili verdiği bilgilerden hareketle ifade etmekteyiz. Çünkü Bilmen, nelerin riba kapsamında değerlendirileceğinden bahsederken mezhep adı zikretmeksizin ribanın tartı ile satılan altın ve gümüş gibi mallarda, ölçek ile satılan buğday, arpa, hurma, tuz ve kuru üzüm gibi şeylerin alınıp satılmasında olacağını ifade etmiştir ki bu, konuyla ilgili Hanefîlerin görüşüdür. Ancak daha sonra ribanın Mâlikîlere göre altın ve gümüş ile geçim sağlanan erzakta; Şafîilere göre de sadece altın ve gümüşle yiyecek sayılan şeylerde olacağını söyleyerek mezhep görüşlerine de yer vermiştir.<sup>250</sup>

Bilmen konuyla ilgili günümüz bankacılık sisteminin çalışmalarının nasıl değerlendirileceğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Meseleyi tıpkı selefleri gibi ele alıp incelemiştir. Ancak faizin yasaklanmasının hikmetleri konusunda hem *İlmihal* hem de *Tefsîr*'inde epey bir açıklamaya yer vermiştir.

<sup>249</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 293-294.

<sup>250</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 421.

Bilmen, şer'an bir şeyin yasak olmasının o şeyde hiçbir faydanın olmadığı anlamına gelmeyeceğini ancak zararı faydasından daha fazla olduğu için yasaklanmış olduğunu ifade etmiştir. Buna örnek olarak şarabın ve kumarın yasaklandığı ayeti vermektedir. Ribanın da tıpkı bu duruma benzediğini, faiz sebebiyle paranın bir miktar artacağını, iktisadî alanda bir gelişmenin olabileceğini ama bunun yanında çok büyük ahlakî, ictimaî, iktisadî mahzurları olacağından içerisinde barındırdığı küçük menfaatlerin daha büyük menfaatler karşısında feda edildiğini belirtmiştir. Bilmen riba ile meşgul olmanın iktisadî faaliyetleri derinden etkileyeceğini, ticaretle uğraşmanın önünü kapayıp, borçluları ağır bir yük altında bırakacağını, toplumsal yardımlaşmanın önünü keseceğini, Millet-i İslâm arasında çok önemli bir vazife olan sevgi, yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerinin ortadan kalkmasına sebebiyet vereceğini belirtmiştir. Ayrıca riba muamelesinin borçlunun huzurunu kaçıracağını, böyle bir muameleye izin vermenin fakirlerin aleyhine zenginlere çok büyük bir yetki sağlayacağını bunun da fakir fukarayı ezeceğini ifade etmiştir. Bilmen dinimizin hükümlerinin hepsinde tam manasıyla adaletin, ihsanın ve eşitliğin bulunduğunu belirterek dinimizin emir ve yasaklarıyla ilgili hikmetlerin hepsini bilmesek bile bunlara riayet etmenin vazifemiz olduğunu da belirtmiştir.<sup>251</sup>

Faiz meselesi, günümüzde farklı görüşlerin oluşmasına da kapı aralamıştır. Konuyla ilgili ilk çıkan tartışmalardan biri ayette ifade edilen 'kat kat faiz' ifadesi üzerinedir. Bu konu ile ilgili tartışmaların sahipleri, ayette kat kat faizden bahsedildiğini, kat kat olmayan faizlerin faiz kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşü ilk ortaya atan ise Mısırlı âlim Abdülaziz Çâvîş olmuştur. Onun bu görüşü kendisinden sonraki birçok âlimin görüşlerine yansımıştır. Bu anlamda İzmirli İsmail Hakkı, Reşîd Rızâ, Fazlurrahman ve Süleyman Uludağ, Çâvîş'in bu görüşünün takipçileri olmuşlardır. Faizle ilgili tartışmalar bununla da sınırlı değildir. Kredi kullanımı konusunda da yoğun tartışmalar cereyan etmektedir. Konuyla ilgili bazı âlimler haram olan faizin ancak ribâcılarının fakirleri istismar edip yüksek faizle onları ezdikleri tüketim kredilerinde söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu âlimler, ekonomik şartların değişip şirketlerin yaygınlaştığı günümüzde kullanılan kredilerin çoğunun üretim kredisi olduğunu, şartların değişimiyle hükümlerin değişecek olması

---

<sup>251</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 298-301; Bilmen, *İlmihal*, s. 423-424.

dolayısıyla bu tür kredilerin mâkul olması şartıyla faiz kapsamında değerlendirilmeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>252</sup>

Bilmen, -yukarıda saydığımız âlimler çağdaşı olmasına rağmen- bunların görüşlerine eserlerinde yer vermemiş, meseleyi ilk dönem âlimleri nasıl değerlendirmişse Bilmen de ona uygun şekilde değerlendirme yoluna gitmiştir.

#### 4.4. Domuz Etinin Haramlığının Diğer Ürünleri Açısından Bağlayıcılığı

İslâm dini, bireylere sadece uhrevî değil, dünyevî konularda da mesuliyetler yüklemektedir. Bu sebeple bireylerin, neleri temiz ve helal yiyecek içecek olarak kabul edeceklerini de belirleyerek inananlardan konu hakkındaki emir ve yasaklara uygun hareket etmelerini istemektedir.

Kur’ân’ı Kerîm insanların helal ve temiz gıdalarla hayatlarını idame ettirmelerini istemektedir.<sup>253</sup> Bunun için de onlara neyin haram neyin helal kılındığını bildirmiştir. Bu anlamda bildirdiği hükümlerden biri de domuz etinin haramlığıyla ilgilidir. Konuyla ilgili Bakara Sûresi yüz yetmiş üçüncü ayetin meâli “*Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça esirgeyendir*” şeklindedir.

Yukarıda zikri geçen ayet, inanan insanlara bazı yiyecekleri haram kılmıştır. Bu haram kıldığı yiyecekler arasında domuz eti de bulunmaktadır. Domuz etinin haramlığı konusunda bütün âlimler ittifak halindedir.<sup>254</sup> Ancak bir hayvanın etinin dışında yenilebilecek ürünleri de vardır. Bu anlamda acaba yağı etinin dışında mütalaa edilebilir mi? Âlimler bu meseleyi incelemişler ve domuzun yağının da tıpkı eti gibi haram olduğunda icmâ etmişlerdir.<sup>255</sup>

Domuz etinin ve yağının haramlığı konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bir hayvanın bazen yenilecek taraflarından değil de başka ürünlerinden istifade etmek mümkün olmaktadır. Acaba domuz için de aynı durum söz konusu

<sup>252</sup> Özsoy, İsmail, “Faiz”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 116-117.

<sup>253</sup> Bakara 1/168.

<sup>254</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 329.

<sup>255</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 329.

mudur? Âlimler domuzun kılları hariç her şeyinin haram olduğunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.<sup>256</sup> Domuzun kılları konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen, domuzun ister boğazlansın isterse boğazlanmasın bütün cüzleriyle haram olduğunu ifade etmiştir.<sup>257</sup> Bilmen, önceki âlimlerin görüşlerine uygun olarak domuzun kılları hariç her şeyinin haram olduğunu, ancak kıllar konusunda ihtilafın olduğunu belirterek İmameyn ile İmam Şafî'nin domuz kıllarının ayakkabı dikiminde ve badana fırçası yapımında kullanılabileceğine dair görüşlerine yer vermektedir. Konuyla ilgili kendisi herhangi bir görüş belirtmemektedir.<sup>258</sup>

Bilmen *ilmihal*'inde konuyla ilgili farklı bir görüş belirtmektedir. Bilmen, domuzun gayri Müslim ülkelere götürülüp oralarda Müslüman olmayanlara satılmasının caiz olduğunu belirtmektedir.<sup>259</sup> Bilmen'in bu görüşe nasıl ulaştığına baktığımızda onun bu görüşünün –Hanefîlerin çoğunluğu cevaz vermemiş olsa da- Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in dâru'l-harbe girmeye izinli olan Müslümanın, oradaki gayri Müslimlere leş, domuz eti gibi dinen yenilmesi haram olan şeyleri satmasına cevaz veren görüşüyle birebir örtüşmektedir.<sup>260</sup> Çünkü mezheplerden birinin görüşleri doğrultusunda bu görüşe varması imkân dâhilinde değildir. Mezheplerin konumuza ilişkin görüşlerine baktığımızda Hanefîler, domuzun satış akdinin olamayacağını çünkü bunların mal olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedirler. Mâlikîler de domuzun satış akdinin olmayacağını; Şafîî ve Hanbelîler ise domuzun satışının caiz olmayacağını ifade etmektedirler.<sup>261</sup>

Bilmen'in bu görüşüne göre, yabancı ülkelerde çalışan Müslümanların, Müslüman olmayanlara domuz etinden imal edilen ürünleri pazarlamalarında bir beis bulunmamaktadır. Ancak böyle bir görüş daha başka yasak sayılan şeylerin satışına cevaz anlamına gelir ki bu da İslâm'ın ruhuna ve Müslümanların temiz itikadlarına zarar verir.

<sup>256</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 329.

<sup>257</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 163.

<sup>258</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 399.

<sup>259</sup> Bilmen, *İlmihal*, s. 399.

<sup>260</sup> İbn Hümmam, Kemâleddin, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

<sup>261</sup> Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, V, 306-309.

#### 4.5. Zihâr Keffaretinde Altmış Fakir Doyurulması Emrinin Bağlayıcılığı

Hz. Peygamber döneminden önce ve onun döneminde Araplar arasında ‘zihâr’ denen bir âdet vardı. Zihâr uygulaması, erkeğin hanımına ‘sen bana anamın sırtı gibisin’ demesiyle meydana gelir ve artık bu söze muhatap olan kadın ebediyen kocasına haram sayılır ve koca tarafından terk edilirdi. Böyle bir uygulama da kadının çok büyük mağduriyetler içerisinde kalmasına sebep olurdu. Yüce Allah böylesine akıl dışı bir uygulamaya son vermek amacıyla Kur’ân’ı Kerîm’de Mücadele Sûresi bir, iki, üç ve dördüncü ayetlerini indirmiştir.

İlgili ayetlerin meâli “*kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, bilendir. İçinizden zihâr yapanların kadınları onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberi olandır. (buna imkân) bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce ardı ardına iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah’a ve Rasûlüne inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah’ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır”* şeklindedir.

Bu ayet-i kerimeler toplumda yerleşmiş bulunan böyle bir uygulamanın tekrar etmesi üzerine inmiştir. Kur’ân böyle bir uygulamanın doğru olmadığını beyan etmiş ve böyle bir şeye kalkışanların ceza olarak hanımlarına yaklaşımdan evvel bir köle azad etmelerini, buna güç yetiremezlerse ardı ardına iki ay oruç tutmalarını, buna da güç yetiremezlerse altmış fakiri doyurmalarını istemiştir. İşte bizim üzerinde durmak istediğimiz mesele son seçenek olarak sunulan altmış fakirin doyurulması ile ilgilidir. Bu altmış fakirin doyurulması kesin bir hüküm müdür yoksa bir fakir de altmış gün doyurulsa ayetin gereği yerine getirilmiş olur mu? Bu mesele ilk dönem âlimleri tarafından tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Mâlik ve Şafiî ayetteki lafız gereği yerine getirilmesi gerekli olanın altmış fakirin doyurulması olduğunu, bu sayının altında kimseleri doyurmanın yeterli olmayacağını ifade etmişlerdir. Buna karşılık Ebû Hanîfe ve mezhebine mensup ilim adamları altmış fakiri



bir gün doyurmakla keffâret yerine getirildiği gibi bir fakirin altmış gün doyurulmasıyla da keffâretin yerine geleceğini belirtmişlerdir.<sup>262</sup>

Zihâr uygulamasında yerine getirilecek keffâret seçeneklerinden olan altmış fakiri doyurma seçeneği ile ilgili Ömer Nasuhi Bilmen, keffâretin altmış fakiri doyurmakla veya bir fakiri altmış gün doyurmakla yerine getirilmiş olacağını ifade ederek Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine muvafakat etmiştir.<sup>263</sup> Bilmen, birçok hükmün hikmeti bağlamında yaptığı açıklamaları zihâr ayetleri hususunda da yapmıştır. Bilmen, zihârdan dönmenin bedeli olarak yerine getirilen keffâretlerin bir tevbe ve nedamet nişanesi, köle ve cariye azad etmenin insaniyet namına bir hizmet olduğunu belirtmiş, ayrıca köle azadına güç yetiremeyenlerin ard arda iki ay oruç tutmalarının kendilerini ahlâken ıslah edeceğini ifade etmiştir. Yine fakirleri doyurmanın da insanlık namına bir hizmet olduğunu ve zihârın hükmünün kalkması için bir kurtuluş vesilesi olduğunu belirtmiştir.<sup>264</sup>

#### 4.6. Yetime Velayeti Sona Erdiren İletin Belirlenmesi

Bir toplum içerisinde yaşayan insanlar, farklı bir aile farklı bir ekonomik durum içerisindeyler. Bazıları zengin, bazıları ise fakir aileler içerisinde bazıları ise çeşitli nedenlerden ötürü ailelerini kaybetmiş olabilmektedir. Dinimiz bu şekilde, aileden yoksun bireylerin yakın akrabalarının himaye altına alınmasını ve aileden kalan miraslarının da olgunluk çağına ulaştıklarında kendilerine verilmesini emretmiştir. Kur'ân'da yetimlerin himaye edilmesi ve haklarının korunması yolunda çok sayıda hüküm bulunmaktadır. Bu hükümler içerisinde bizim üzerinde duracağımız konu, himaye altında bulunan küçüğün artık kendi ayakları üzerinde durmasının zamanının ne olacağı ile ilgilidir. Yani bu olgunluk çağının illeti nedir. Konuyla ilgili En'âm Sûresi yüz elli ikinci ayetin meâli "*rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman yakınlarınız dahi olsa adaletli olun, Allah'a verdiğiniz sözü tutun. İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti*" şeklindedir.

Ayetteki "*rüşd çağına erişinceye kadar*" ifadesindeki rüşde ulaşmanın ölçüsünün ne olduğu âlimler arasında ihtilafa sebep olmuş ve konuyla ilgili âlimlerden farklı

<sup>262</sup> Kurtubî, *Câmi'*, II, 3013.

<sup>263</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 319.

<sup>264</sup> Bilmen, *Tefsîr*, VIII, 3648.

görüşler nakledilmiştir. Rüşde ermek güçlenmek demektir. Bu güçlenme bedenî olarak güçlenme olabileceği gibi zihinsel yetilerin gelişmesi şeklinde de anlaşılabilir. Çünkü ayetteki ‘rüşd’ kelimesi mutlak olarak zikredilmiştir. Bu sebeple âlimlerden bazıları rüşde ulaşmayı buluğa ermek olarak anlamışlardır. Ebû Hanîfe ise rüşdden kastedilenin yirmi beş yaşına ulaşmak olduğunu belirtmiştir.<sup>265</sup> Kurtubî her ne kadar bu bilgileri verse de konuyla ilgili bilgiler derinlemesine incelendiğinde ulemanın çoğunluğuna göre rüşdün esasen kişinin aklî olgunluğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî mezhebinde tercih edilen Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in ictihadlarına göre buluğa erdiği halde sefeh hali devam eden, reşid olmayan kişinin yaşı ne olursa olsun reşid oluncaya kadar malına hacir konulur. Ebû Hanîfe ise çoğunluğun görüşünden farklı olarak yirmi beş yaş uygulamasını öne sürmektedir. O’na göre kişi buluğ çağına ermiş; ancak reşid olmayıp sefeh hali devam ediyorsa bu kişinin malına hacir değil ihtiyatî tedbir uygulanır. Kişi yirmi beş yaşına ulaşmışsa artık malını makûl biçimde kullanmayıp israf etse dahi malı kendisine teslim edilir.<sup>266</sup>

Âlimler, ayetteki “*rüşd çağına erişinceye kadar*” ifadesindeki rüşdün yetim üzerindeki velayeti kaldıran unsur olduğunda hemfikir olmuşlar; ama illet konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bazıları yukarıda da geçtiği üzere illetin buluğa ulaşmak olduğunu, bazıları ise yirmi beş yaş olduğunu ifade etmişlerdir. Buluğa ermeyi rüşd sebebi sayanların, buluğ ile rüşdün genelde iç içe olduğunu kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

Bilmen, ayetteki rüşde ermek ifadesini, yetimin akıl baliğ olması, malını idare edecek bir duruma gelmesi olarak açıklamıştır.<sup>267</sup> Yetimlerle ilgili rüşd konusunun geçtiği Nisâ Sûresi altıncı ayette<sup>268</sup> Bilmen, rüşde ermenin belirtisinin hem dinî hem de malî anlamda ıslah olmak yani büyük günahlardan uzak durmak ve küçük günahlarda ısrarcı olmamak, mallarında israf etmemek ile alışverişte aldanmamak olduğunu belirterek bunun hem zihinsel hem de bedensel anlamda bir yetkinliği ifade ettiğini

<sup>265</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, I, 1256.

<sup>266</sup> Köse, Saffet, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 299.

<sup>267</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 978.

<sup>268</sup> Bkz. “*Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz, hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler de (geri alacaklar) diye o malları israf ile tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun. Hesap sorucu olarak da Allah yeter.*”

belirtmiştir.<sup>269</sup> Kısacası Bilmen, velayeti sona erdiren illetin hem zihinsel hem de bedensel anlamda bir yetkinlik olduğunu ifade etmiştir ki bu da âlimlerin görüşlerinin uzlaştırılmasının neticesidir.

---

<sup>269</sup> Bilmen, *Tefsîr*, I, 555.

## SONUÇ

Son devir İslâm âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in ahkâm ayetleri ile ilgili görüşlerini incelediğimiz bu çalışma neticesinde Bilmen'in ilgili konularla alâkalı ayetleri tefsir ederken geçmişte oluşmuş genel kabullerin dışına çıkmadığını tespit ettik. Eğer bu genel kabul ile kendisinin bağlı bulunduğu Hanefî Mezhebi arasında görüş farkı oluşmuşsa, meseleyi ilgili mezhep görüşlerine uygun olarak tefsir ettiğini müşahade ettik. Ayrıca Bilmen'in ayetleri tefsir ederken, ayetlerdeki hükümlerin, hikmetleri bağlamında açıklama ve gerektiğinde savunmalarını yaptığını da gözlemledik.

Bilmen, konu edinilen *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri* adlı eserinde, gelenek içerisinde oluşan görüşleri benimsemek ve genelin dışına çıkan görüşlere itibar etmemek suretiyle geleneksel çizgiyi takip eden iyi bir taşıyıcı rolü üstlenmiştir. Özetle Bilmen'in ilgili konulara ilişkin ortaya koyduğu görüşler, kendi içtihadının ürünü olmayıp, geleneğin Türkçe ifade edilmesinden ibaret gibi görünmektedir. Bu görüşler içerisinde sadece “domuz etinin haramlığının diğer ürünleri açısından bağlayıcılığı” başlığı altında zikrettiğimiz, domuz etinin gayri Müslim ülkelere satılması konusunda, meselenin cevazına hükmederek cumhurdan farklı düşünmüştür. Ancak derinlemesine araştırıldığında Bilmen'in bu görüşü de İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Ebû Muhammed'in konuyla ilgili görüşleriyle neredeyse birebir örtüşmektedir.

Son olarak, incelediğimiz Bilmen'in *Tefsîr* eserinin –kendisinin de ifade ettiği gibi- toplumsal ihtiyacı karşılama gayesi ile özet mahiyette yapılmış bir çalışma olduğunu, söz konusu eserin bu amaca ulaşmakta başarılı olmakla birlikte, tefsir ilmi bakımından bir yenilik getirdiğini ya da farklı bakış açıları ortaya koyduğunu söylemek zordur.

## KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin (2004), *İlmihal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Acar, İbrahim (2000), *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum: Ekev Yayınları.
- Aksu, Zahid (2005), *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukûkî Ayetler ve İctihâdî Kaynaklar*, Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Albayrak, Sadık(1996), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.
- Aslan, Nasi (2005), *İslâm Yargılama Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Atay, Hüseyin (1997), *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, I-III, Ankara: Atay Yayınları.
- Ateş, Süleyman (Tarihsiz), *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr.
- Ay, Eyüp (2001), "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(ları)", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara.
- Bardakoğlu, Ali (1995), "Eşkiya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, İstanbul.
- Bigiyev, Musa Carullah (2002), *İslâm Şeriatının Esasları*, çev. Mehmet Görmez, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1974), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri*, (1974), İstanbul: Bilmen Yayınevi,
- \_\_\_\_\_ (1996), *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buharî, Muhammed b.Abdulaziz b. Ömer (1990), *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dârü İbn Kesîr.
- Buyuran, Hayriye (2006), "Muhammed Esed'in Ahkâm Ayetlerini Tefsîri ve Bunların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (1993), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî,
- Çağrııcı, Mustafa (2006), *Kur'ân Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Çetiner, Bedrettin (1988), “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul.
- Dağcı, Şamil (2002), “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXV, Ankara.
- Dalgın, Nihat (2004), *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Samsun: Etüt Yay.
- \_\_\_\_\_ (2005), *İslâm Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer (1993), *Sünen*, Beyrut.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah (1991), *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Ebû Dâvûd, Süleyman el-Eş'as es-Sicistanî (2007), *es-Sünen*, Riyad: Mektebetü'l-Meârifi li'n-Neşri ve't-Tevzi'.
- Erdoğan, Mehmet (2000), *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Yayınları.
- Esed, Muhammed (1999), *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fazlur Rahman (1999), *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2001), *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2000), *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fetâvây-ı Hindiyeye (1986), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Garaudy, Roger (2000), *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Hatipoğlu, Mehmed Said (2009), *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*, Ankara: Otto Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (1993), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (1988), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (1992), *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınlar.
- İbn Hümam, Kemâleddin (Tarihsiz) *Şerhu fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- İbn Kudâme (1986), *el-Muğnî*, Kahire: Hicr Yayınları.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (1983), *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, Beyrut.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (1992), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed (Tarihsiz), *Lisânü'l-Arap*, Beyrut, Dâru Sâdır.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. El-Hafîd (1973), *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesîd*, çev. Ahmed Meylâni, İstanbul: Yaylacık Matbaası.
- İsfahânî, Râgıp (1986), *el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul.
- Kâdî, Abdülfettâh (1996), *Esbâb-ı nüüzûl*, çev. Salih akdemir, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Kardâvî, Yusuf (1984), *İslâm Hukukunda Zekât*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Karagöz, İsmail (2007), *Hac İlmihali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, Fikret (2007), *Dini Terimler Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, Hayrettin (1984), *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşr.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2004), *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_ (2005), *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kelpetin, Hatice (1995), "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- Keskioğlu, Osman (2003), *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kevser, Kamil Ali-Öğüt Salim (1993), "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.VIII, İstanbul.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri (2002), "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Hadisesi", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara.
- Köse, Saffet (2008), "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, İstanbul.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (2004), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dar'u İbn Hazm.
- Kutsal Kitap (2006), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Nesaî, Ahmed b. Şuayb (1988), *Sünen*, Beyrut: Dar-ü Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (1986), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul: İnsan Yayınları
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud (Tarihsiz), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul: Pamuk Yayınları
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî (1991), *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dar-ü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Özek, Ali (2005), *Kur'ân'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özel, Ahmet (1988), "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul.
- Özsoy, Ömer (2002), "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine-Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisâ 34 Örneği", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami (2005), *Konularına Göre Kur'ân*, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Özsoy, İsmail (1995), "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1993), *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2004), *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özsoy, İsmail (1995), "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- Paçacı, Mehmet (2002), *İslâm Dininin Temel Kaynakları*, "Kitap (Kur'an)" Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Sâbûnî, Muhammed Ali (1984), *Ahkâm Tefsîri*, ter. Mazhar Taşkesenlioğlu, İstanbul: Şamil Yayınları.
- Şa'ban, Zekiyüddîn (2001), *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (1994), *Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahbâr*, Beyrut.



- \_\_\_\_\_ (Tarihsiz), *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (1992), *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tuksal Şefkatli, Hidayet (2001), *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman (2002), *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları.
- Türcan, Talip (2005), “Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı,6, Konya.
- Üzüm, İlyas (1998), “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, İstanbul.
- Vakkasoğlu, Vehbi (1987), *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İstanbul: Cihan Yayınları.
- Yaman, Ahmet (2002), *İslâm Aile Hukuku*, Konya: Yediveren Yayınları.
- Yaran, Rahmi (1992), “Ömer Nasuhi Bilmen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (2005), *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Sıtkı Güllü, İstanbul: Huzur Yayınları.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (2006), *el-Keşşâf an Hakâik-ı Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zeydan, Abdülkerim (1993), *el-Vecîz Fî Usûlü'l-Fıkh*, Kahire: Dâru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslâmiyye.
- Zuhaylî, Vehbe (1994), *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, terc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, İstanbul: Risale Yayınevi.

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı, Soyadı** : Hasan Rami KARA  
**Doğum Yeri** : Torul  
**Doğum Tarihi** : 13.03.1982  
**Medeni Durumu** : Bekâr  
**Telefon (Cep)** : 0530 885 30 69  
**e-mail** : [hrkara@mynet.com](mailto:hrkara@mynet.com)

### EĞİTİM BİLGİLERİ

**2004 – 2009** : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.  
**2000 – 2004** : Lisans, Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Adana.  
**1994 – 1999** : Lise, İmam Hatip Lisesi Giresun  
**1989 – 1994** : İlköğretim, Güce Merkez İlköğretim Okulu, Giresun

**YABANCI DİL** : Arapça, İngilizce.

**BİLGİSAYAR BİLGİSİ** : Word, Excel

### İŞ DENEYİMİ

**2009 -** Selçuk İhtisas Eğitim Merkezi Merkez-KONYA  
**2004 - 2009** Din Görevlisi, Çatakkırı Köyü, Küçük Mah. Görele-GİRESUN