



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MÂLİKÎ HUKUKÇU İBN FERHÛN'DA
SİYÂSET-İ ŞER'İYYE NAZARİYESİ**

Doktora Tezi

HASAN RAMİ KARA

İZMİR – 2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MÂLİKÎ HUKUKÇU İBN FERHÛN'DA
SİYÂSET-İ ŞER'İYYE NAZARİYESİ**

Doktora Tezi

HASAN RAMİ KARA

DANIŞMAN: PROF. DR. SAFFET KÖSE

İZMİR – 2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Mâlikî Hukukçu İbn Ferhûn’da Siyâset-i Şer’iyye Nazariyesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12.06.2022

Hasan Rami KARA

ÖZET

Doktora Tezi

MÂLİKÎ HUKUKÇU İBN FERHÛN'DA SİYÂSET-İ ŞER'İYYE

NAZARİYESİ

Hasan Rami KARA

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu tez, 14. yüzyılda yaşamış Mâlikî hukukçu İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye nazariyesi hakkındaki konumunu tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu tespit yapılırken tezimize esas teşkil eden *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* adlı eser üzerinde örneklem metodu kullanılarak müellifin siyâset-i şer'iyye kavramını nasıl ele alıp değerlendirdiği ortaya konulmuştur. Bu bağlamda müellifin başlık düzenine bağlı kalınmış, müellifin iktibas yaptığı kaynakların ulaşılabilir olanlarına gidilerek müellifin değerlendirmelerindeki özgünlüğünün boyutu tespiti çalışılmıştır.

Bu amaç doğrultusunda çalışma bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, İbn Ferhûn dönemi siyasî ve sosyal yapı ile müellifin hayatı ve eserleri; ikinci bölüm, siyâset-i şer'iyyenin kavramsal çerçevesi içerisinde siyâset-i şer'iyyenin meşrûiyyeti, dayanakları, tezahürleri ve siyâset-i şer'iyye ekseninde oluşan kurumsal yapılar; üçüncü bölüm ise İbn Ferhûn'da siyâset-i şer'iyye nazariyesi başlığı altında siyasetin konumu, siyasetle hüküm yetkisi ve taraflar ile örnek hükümler bağlamında siyâset-i şer'iyye şeklindeki başlıklarından oluşmaktadır.

Anahtar Sözcükler: İbn Ferhûn, Nazariye, Siyâset-i şer'iyye, İstislâh, Tebşiratü'l-hükkâm, Tazir, Suç, Ceza, Hapis, Tazmin, Sedd-i zerâi'.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Concept Of Islamic Politics According To Maliki Scholar Ibn Ferhun

Hasan Rami KARA

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic İslamic Sciences

This thesis has been prepared to determine the perspective of 14 century Maliki scholar Ibn Ferhun about the concept of Islamic politics. While making this determination, the author's work named as "Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm", which also constituted the basis of this thesis, was used to reveal how the author handled and evaluated the concept of Islamic politics, by using sampling method. In this context, the author's order of titles was kept as original, and the extent of originality in the author's evaluation was tried to be determined by analyzing the accessible sources that the author has cited

For this purpose, this study consisted three parts in addition to an introduction. The first part consist of the political and social structure of the period of Ibn Ferhun, his life and works; second part consist of the legitimacy, pillars, manifestations and institutional structures of the Islamic politics within the conceptual framework of the Islamic politics; and the third part consist of the role of Islamic politics, jurisdiction, and Islamic politics in the context of exemplary provisions, under the title of Ibn Ferhun's Islamic politics concept.

Key Words: Ibn Ferhun, Islamic politics, Istislah, Tebsiratü'l-hükkâm, Tazir, Crime, Punishment, Imprisonment, Compensation, Sedd-i zeraî.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ	1
1. İBN FERHÛN DÖNEMİ SOSYO-POLİTİK YAPI-HAYATI.....	19
VE ESERLERİ.....	19
1.1. DÖNEMİN SİYÂSÎ DURUMU	19
1.2. HİCAZ'DA SİYÂSÎ DURUM.....	21
1.3. AİLESİ VE HAYATI.....	29
1.3.1. Yetişmesi-Eğitim Dönemi.....	32
1.3.2. Seyahatleri	38
1.3.3. İlmî Konumu ve Talebeleri	39
1.3.4. Kadılık Görevini Üstlenmesi.....	43
1.3.5. Eserleri	44
2. SİYÂSET VE SİYÂSET'İ ŞER'İYYE.....	52
2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	52
2.1.1. Siyâset	52
2.1.2. Siyâset-i Şer'îyye	54
2.1.2.1. Siyâset-i Şer'îyyeye Duyulan İhtiyaç.....	60
2.1.2.2. Siyâset-i Şer'îyyenin Meşrûiyyeti ve Dayanakları.....	63
2.1.2.2.1. Siyaset ve Rey	64
2.1.2.2.2. Siyaset ve Örf.....	65
2.1.2.2.3. Siyaset ve İstihsan	65
2.1.2.2.4. Siyaset ve İstislâh (Mesâlih-i Mürsele).....	65
2.1.2.3. Siyâset-i Şer'îyyenin Tezahürleri	75
2.1.2.3.1. Kamu Otoritelerinin Yasama Yetkisi Olarak Siyâset-i Şer'îyye	75

2.1.2.3.2. Siyâset-i Şer'iyye ve Yargılama Hukuku.....	79
2.1.2.3.3. Siyâset-i Şer'iyye ve Ceza	82
2.1.2.4. Siyâset-i Şer'iyye Ekseninde Oluşan Kurumsal Yapılar.....	84
3. İBN FERHÛN'DA SİYÂSET-İ ŞER'İYYE NAZARİYESİ	89
3.1. SİYÂSETİN KONUMU	89
3.2. SİYÂSETLE HÜKÜM YETKİSİ VE TARAFLAR.....	92
3.3. ÖRNEK HÜKÜMLER BAĞLAMINDA SİYÂSET-İ ŞER'İYYE	105
3.3.1. Taharet.....	105
3.3.2. Namaz.....	106
3.3.3. Zekât.....	107
3.3.4. Oruç	107
3.3.5. Hac	108
3.3.6. Yiyecekler	108
3.3.7. Cihad	109
3.3.8. Nikah ve Ona Bağlı Hususlar.....	109
3.3.9. Alışveriş	110
3.3.10. Borçlu	111
3.3.11. Gasp.....	113
3.3.12. Sulh.....	113
3.3.13. Şuf'a	113
3.3.14. Akdiye	114
3.3.15. Tanıklıklar	115
3.3.16. Vakıf.....	116
3.3.17. Vasâyâ	116
3.3.18. Mevârîs.....	117
3.4. SUÇLAR VE CEZALARI	118
3.4.1. Beden Bütünlüğüne Karşı İşlenen Suçlar.....	118
3.4.2. Akla Karşı İşlenen Suçlar.....	119
3.4.3. Mala Karşı İşlenen Suçlar	120
3.4.3.1. Hırsızlık.....	121
3.4.4. Nesebe Karşı İşlenen Suçlar.....	122
3.4.5. Irza Karşı İşlenen Suçlar	123

3.4.5.1. Kazf, Sataşma ve Hadleri Uygulamanın Niteliği	123
3.4.5.2. Hırâbe, Muhârip, Yol Kesen ve Baskın Yapanların Cezalandırılması.....	124
3.4.6. Dine ve Dinin Kutsal Saydığı Şeylere Karşı İşlenen Suçlar	126
3.4.6.1. Haricî ve Bâğîler	126
3.4.6.2. Ridde	127
3.4.6.3. Zındıkla İlgili Hükümler	129
3.4.6.4. Allah’a, Meleklerle, Peygamberlere veya Hz. Peygamberin Ashabına Sövmek.....	130
3.5. ŞER’Î MÜEYYİDELER: TA’ZİR VE HAPİS CEZALARI	131
3.5.1. Ta’zîr Cezaları.....	131
3.5.2. Hapis Cezası	142
3.5.3. Hapis Cezası Verilebilecek Kimseler.....	144
3.6. SANATKÂRLARIN TAZMİN SORUMLULUĞU	146
3.7. ZARAR, ZİRÂR VE NEFY-İ ZARAR	152
3.8. SEDD-İ ZERÂİ’, MEŞRÛİYYETİ VE İLGİLİ MESELELER	153
SONUÇ.....	156
KAYNAKÇA	160
ÖZGEÇMİŞ.....	171

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.md.	: adı geçen madde
a.mlf.	: aynı müellif
a.s.	: Aleyhi's-selâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin
bkz.	: bakınız
b.y.	: basım yeri yok
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: hicrî
hşy	: haşiye
M.	: miladî
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm
s.	: sayfa
s.s.	: sayfa sayısı
sy.	: sayfa yok
terc.	: tercüme eden
tlk.	: ta'lik eden
thk.	: tahkik eden
tkd.	: takdim eden
ts.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri

y.y.

: yayınevi yok



ÖN SÖZ

İslâm'ın gelişi ile birlikte müslüman toplumlar, gündelik işlerden devlet yönetimine kadar bütün iş ve işlemlerini bu ilahi düzen ekseninde sürdürme kararlılığı içinde olmuşlardır. Bu konuda dinin doğrudan ele alıp hükmünü belirttiği hususları tatbik etmiş; doğrudan ele almadığı, genel ilkeler koymakla yetindiği hususlarda da ictihad müessesesini devreye sokup hükmü belirleme yoluna gitmişlerdir.

Yönetim alanı, ayrıntılar yerine daha çok genel ilkeler çerçevesinde düzenlenmiştir. İdare alanına ilişkin bu özelliğin bir yansıması olarak ilk dönemlerden itibaren -ihtiyaç odaklı da olsa- alanın imkân ve sınırlarını belirlemek maksadıyla eserler telif edilmiştir. Bu bağlamda İslâm kamu hukukunu ifade etmek üzere siyâset-i şer'iyye adı altında yazılan eserleri zikretmemiz yerinde olur. Bu tür eserler konularını ilgilendiren bütün hususları ihtiva etmeyip, ihtiyaç nispetinde yönetime dair bazı problemleri ele almışlardır. Bu şekilde eser yazan alimlerden biri de İbn Ferhûn'dur. Bu esere kadar geçen sürede siyâset-i şer'iyyenin kavramlaştığı, nazariyesinin oluşturulduğu görülmektedir. İbn Ferhûn'un eserinin, kendinden önceki ilgili eserlere kıyas edildiğinde daha kapsayıcı olması bakımından alanda ilk olma özeliğine sahip olduğu söylenebilir. *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* adlı eserde bunu görmek mümkündür. Müellif bu eserde imamet ve vergi meseleleri dışında kalan siyasetle alakalı konuları fıkıh babları tasnifinde ele almıştır.

Araştırmamızın temelini oluşturan bu eserden hareketle müellifin, siyâset-i şer'iyye nazariyesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda tezimiz bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, İbn Ferhûn dönemi siyasî ve sosyal yapı ile müellifin hayatı ve eserleri; ikinci bölüm, siyâset-i şer'iyyenin kavramsal çerçevesi içerisinde siyâset-i şer'iyyenin meşrûiyyeti, dayanakları, tezahürleri ve siyâset-i şer'iyye ekseninde oluşan kurumsal yapılar; üçüncü bölüm ise İbn Ferhûn'da siyâset-i şer'iyye nazariyesi başlığı altında siyasetin konumu, siyasetle hüküm yetkisi ve taraflar ile örnek hükümler bağlamında siyâset-i şer'iyye şeklindeki başlıklarından oluşmaktadır.

Tezimizin hazırlanması sürecinde yaptığı katkılarla çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye, tezi gözden geçirip önerilerde bulunan ve teşvikleriyle bizi motive eden değerli hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e ve tezimizin bütünü okuma zahmetinde bulunan, yapıcı eleştiri ve desteklerini bizden esirgemeyen değerli ağabeyim Doç. Dr. Seyfettin KARA'ya şükranlarımı sunarım.

Çalışmanın tamamlanmasını dört gözle bekleyen eşim Pınar, çocuklarım Yunus Emre ve Seyfettin'e sabır ve anlayışlarından dolayı teşekkür ederim.

Hasan Rami KARA

İzmir-2022

GİRİŞ

Tezin Konusu

Çalışmamızın konusunu 14. yüzyıl Mâlikî fukahâsından İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) siyâset-i şer'îyye nazariyesi ile ilgili görüş ve değerlendirmeleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda müellifin konu ile ilgili *Tebsıratü'l-hükkâm fî usuli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* adlı eseri çalışmamıza temel teşkil edecektir. Müellif, eserini üç bölüm halinde telif etmiştir. Eserin üçüncü bölümü siyâset-i şer'îyye kavramı ve ilgili hükümleri içermektedir. Buradan hareketle İbn Ferhûn'un, siyâseti şer'îyye kavramını nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu belirlemenin bizi isabetli sonuca ulaştırabilmesi için İbn Ferhûn öncesindeki eserlere de başvuracağız. Böylece İbn Ferhûn'un kavram konusunda nerede durduğunu ortaya koyma imkânına sahip olacağız.

İbn Ferhûn'un Medine-i Münevvere'de uzun süre kadılık yapmış olması, onun yargı sahasında hangi düzenlemelere ihtiyaç duyulduğunu görmesi bakımından oldukça önemlidir. Çalışmamızın konusu çerçevesinde öncelikle müellifin hayatı, eserleri ve görüşlerinin oluşmasına etki eden faktörler, ardından kavramsal çerçeve ve siyâset-i şer'îyye literatürü, son olarak *Tebsıratü'l-hükkâm*'daki bilgilerden hareketle önceki dönem eserleri ile kıyaslama yapmak suretiyle İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'îyye anlayışını ortaya koyacağız.

Tezin Amacı

Çalışmamızın amacı, uzun süre Medine Kadılığı yapması sebebiyle yargı alanında ihtiyaç duyulan düzenlemelere doğrudan muhatap olan, mezhepte müctehid payesine sahip, konuyu müstakil bir eserde ele alan İbn Ferhûn'un, siyâset-i şer'îyye nazariyesi hakkındaki görüşlerini tespit etmektir. Bu nazariyenin oluşumuna etki eden süreci de göz önünde bulundurarak nazariyenin müellifteki karşılığını belirlemeye çalışmaktır.

Tezin Yöntemi

Çalışmamız 14. yüzyılda yaşamış bir fakihin siyâset-i şer'îyye hakkındaki düşüncesini tespit etmeyi amaçladığından yöntem olarak kıyaslama metodunu sıkça kullandık. İbn Ferhûn öncesi öne çıkmış yazarların görüşlerinden sonra varlığı ölçüsünde İbn Ferhûn'un görüşlerine yer vererek müellifin nerede durduğunu tespiti çalıştık. Ayrıca kavramın genel çerçevesi ve literatürüne de yer vererek konunun tarihsel gelişiminin görülmesini sağladık. Çalışmanın üçüncü bölümünde müellifin *Tebşiratü'l-hükkâm* adlı eserini merkeze alıp ondan hareketle eserin meydana gelmesine katkısı olan kaynaklara ulaşarak yazarla bu kaynaklar arasındaki görüş birliği ya da ayrılığını irdeleyen değerlendirmelere yer verdik; ancak yazarın üslubu gereği konulara -büyük oranda- doğrudan meselelerle başlayıp devam ettirdiğinden yazarla ilgili değerlendirmelerimiz de sınırlı oldu.

Tez Ekseninde Yapılmış Çalışmalar

Tez konumuz ekseninde yurt içi ve yurt dışında oluşturulmuş çalışmaların varlığını tespit maksadı ile yaptığımız araştırmalar neticesinde ülkemizde yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılmış herhangi bir araştırmaya rastlamadık. Ancak 1999 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Musa ALAK tarafından *İbn Ferhûn'un Tebşiratü'l-hükkâm Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlili* isimli yüksek lisans tezi yapılmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bu çalışma tezimizle doğrudan ilgili değildir. Sözünü ettiğimiz üzere bunun dışında ülkemizde tezimizle doğrudan ya da dolaylı herhangi bir çalışma mevcut değildir. Yurtdışı araştırmalarımız neticesinde konumuzla ilgili üç çalışmanın varlığını tespit ettik. Bunlardan birincisi 2000 yılında Fas Krallığı Beşinci Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde *el-Kâdî Burhâneddin İbn Ferhûn ve Cuhuduhû fî'l-fıkhi'l-Mâlikî* adıyla Necibe Ağrabi'nin yaptığı ve Krallık'a bağlı Vakıf ve Evkaf İşleri Bakanlığı'nın kitap olarak da bastığı akademik bir çalışmadır. Burada yazar İbn Ferhûn'un hayatı, fıkhnın teorik asılları, yargı, fetva, ictihad, taklit vb. yönleriyle ilgili onun görüşlerinden söz etmiştir. Bu yönüyle çalışma doğrudan bizim konumuzla ilgili değildir.

İkinci çalışma ise 2010 yılında Cezayir'de Hâmise Ginnânî tarafından *el-İmam İbn Ferhûn ve ru'yetuhû fi'l-kadâ bi's-siyâseti's-şer'iyye min hılâli kitâbihi Tebsıratü'l-hükkâm* ismi ile yapılmış bir yüksek lisans tezidir. Bu çalışma başlık itibarıyla konumuzla doğrudan ilgili gibi görünse de tezimiz ile karşılaştırıldığında arada şu önemli farkların olduğu görülecektir. Birincisi: Bu bir yüksek lisans çalışması olup üzerinden on yıldan fazla bir zaman geçmiştir. Bizim çalışmamız ise bir doktora tezidir. İkincisi: Tezde İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye nazariyesi hakkındaki değerlendirmelerinin özgün olup olmadığına ilişkin değerlendirmeler bulunmamaktadır. Üçüncüsü: Tezin ulaştığı sonuçlarla bizim çalışmamızın ulaştığı sonuçlar büyük oranda birbirinden farklıdır.

Üçüncü çalışma ise 2004 yılında Ürdün Üniversitesi Yüksek Araştırmalar Fakültesi'nde *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-Kadâ* ismiyle Muhammed Hamd Sâlim Bû Şihâb Âli Sinîd el-Merî tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Yazar bu tezinde İbn Ferhûn'un yargı faaliyetlerine ilişkin düşüncesini tespiti çalışmıştır. Diğer başlıklara göre kısa da olsa yaklaşık on sayfalık bir kısımda siyâset-i şer'iyye ile yargılamaya değinmiştir. Bu muhtevadan hareketle bu tez de bizim çalışmamızla bir paralellik arz etmemektedir.

Siyâset-i Şer'iyye Literatürü

İslâm kamu hukukuna ilişkin eserler ile alâkalı literatürden söz eden, farklı zamanlarda farklı araştırmacılar tarafından ortaya konan çalışmalar bulunmaktadır. Bu araştırmacılar içinde hicrî 2. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasında siyâset-i şer'iyye alanında telif edilen eserlerin genel bir listesini sunan Nasr Muhammed Arif önemli bir yere sahiptir. Arif *Fî Masâdiri't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî* adlı eserinde yaptığı araştırmalara dayalı olarak bizzat siyâset sahasında yazılmış 307 eser adına ulaştığını ve bunlardan 105'inin basılı, 127'sinin yazma halinde olduğunu, 75'inin ise ne durumda olduğunu tespit edemediğini ifade etmiştir.¹

¹ Nasr Muhammed Arif, *fî Masâdiri't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, tkd. Mina Ebû'l-Fadl (Ammân: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1945), 59.

İbrahim Barca, Nasr Muhammed Arif'in bu tespitlerini de göz önüne alarak “*Klasik İslâm Siyâset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış*”² adlı makalesinde Arapça kaleme alınmış bu eserlere ilişkin zengin bir literatür listesi sunmuştur.

İslâm siyâset kurumuna ilişkin listede ismi zikredilen bu eserlerin başlangıçtan İbn Ferhûn'a kadar olan kısmını incelediğimizde diğerlerine nazaran bu alanda aşağıdaki isim ve eserlerin meşhur olduğunu görmekteyiz.

1) Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî el-Ensârî (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Harâc*

Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinden Ebû Yûsuf'un bu kitabı Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in kendisinden haraç, zekât, uşûr ve cevâlî gibi vergiler ile halife olarak yapmakla yükümlü olduğu kurallara ilişkin bir eser talebi neticesinde meydana getirilmiştir.³ Kitap, İslâm malî hukuku ile ilgili günümüze kadar ulaşan eserlerin ilki olma özelliğine sahiptir.⁴

Kitabın içeriği, halifenin talep ettiği hususlara uygun olarak dar anlamda arazi ve vergi hukuku, geniş anlamda ise devletin gücünü teyit eden kamu maliyesi ile ilgilidir; ancak bu muhtevanın dışında kitapta zikri geçen hükümler dikkate alındığında eserin devlet idaresine yön vermek üzere yazıldığı açıktır.⁵ Çünkü eserde Hz. Peygamber döneminden başlayarak Halife Hârûnürreşîd'e kadar geçen süreçte İslâm devletlerinin idarî, siyasî, iktisadî ve malî yapılarıyla ilgili konuların hemen tamamına değinilmektedir. Bunlara ayrıntılı olarak değinirsek eserde Ebû Yûsuf “*devlet gelirleri, devlet giderleri, vergi mevzuları, nisbetleri, vergi çeşitleri, vergilerin tarh, tahakkuk ve tahsil şekillerini, vergi mükellefleri ile devlet arasındaki münasebetleri ele almakta, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn zamanındaki malî ve iktisadî konuların uygulama şekillerini anlatmaktadır.*” Ayrıca zikri geçen bu

² Bkz. İbrahim Barca, “Klasik İslâm Siyâset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 49-65.

³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.), 13; Cengiz Kallek, “Kitâbü'l-Harâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/101.

⁴ Sâlim Öğüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/264.

⁵ Kallek, “Kitâbü'l-Harâc”, 26/102.

konuların yanında “*kamu görevlilerinin tayin, kontrol, azil ve maaşları ile medenî hukuku ve ceza hukukunu ilgilendiren meselelere de*” yer vermektedir. Bu yönüyle eserin ekonomi ve maliye tarihi, İslâm müesseseleri ve idaresi açısından önemi büyüktür.⁶

Ebû Yûsuf’un bu eseri isim benzerliği bir tarafa bırakılırsa talebesi Yahyâ b. Âdem’in eserinden bağımsız ictheadları ve fikhî yaklaşımı ön planda tutması gibi yönleriyle ayrılmaktadır. Esere hukuk felsefesi açısından bakıldığında Ebû Yûsuf’un ferdî haklar, kamu hakları ve farklı ictheadlar arasında tercih yetkisine ilişkin hususlarda değerlendirmelerini görmekteyiz. Ona göre ferdî haklar ile kamu hakları arasında meydana gelebilecek çatışmada kamu yararı öncelenecek, bir mesele hakkında alternatif ictheadlardan birinin seçiminde kamu menfaatini gözetmesi kaydıyla halife yetkili olacaktır.⁷

Müellifin bu eserinde “*hissedilir bir ilmi ehliyet, mevcut materyale tam bir vukufiyet, tebaanın refahını sağlamaya mâtufl dengeli bir hassasiyet ve vergi sahasında nihaî kararları halifenin otoritesine bırakan bir tavır ortaya konmaktadır.*”⁸ Bu tavır, hakkında özel hüküm bulunmayan idarî meselelerde şer’î olarak söz hakkının yönetim mekanizmasına ait olduğunun Ebû Yûsuf tarafından vurgulanması bakımından oldukça önemlidir.

Ebû Yûsuf’un bu önemli eserini tahkik eden Tâhâ Abdürreûf Sa’d bu eserin gördüğü ve görmediği çeşitli baskılarının olduğunu ifade ederek önemli gördüklerini şöyle sıralar:

- 1) Hicrî 1302 tarihli Bulak Matbaası
- 2) E. Fagnan’ın 1921 tarihli Fransızca çevirisi, Paris
- 3) 1927 tarihli Selefîyye Matbaası, Kahire
- 4) 1932 tarihli Selefîyye Matbaası, Kahire⁹

Eserin Osmanlı dönemine ait üç tane Osmanlıca çevirisi de bulunmaktadır:

⁶ Mehmet Erkal, *İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 15.

⁷ Kallek, “Kitâbü’l-Harâc”, 26/102.

⁸ Kallek, “Kitâbü’l-Harâc”, 26/103.

⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 6.

1) Rodosluzâde Muhammed Efendi'nin h. 1113 tarihli Esad Efendi Kütüphanesi 571-572 numaralı yazması

2) Muhammed Atâullâh'ın Sultan II. Abdülhamîd'e takdim edilen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 4652 numaralı yazması

3) Mütercimi bilinmeyen, İstanbul Kütüphanesinde bulunan 3271 numaralı yazma.

Bu tercüme yazma nüshalar içerisinde Muhammed Atâullâh'ın yaptığı çevirinin oldukça iyi olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰ Bunlardan Muhammed Atâullâh'ın tercümesi İsmail Karakaya (Ankara 1982) Rodosluzâde'ninki ise Ali Özek (İstanbul 1968) tarafından günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır. Eserin Âbid Ahmed Ali tarafından yapılan *Kitab-ul-Kharaj: Islâmic Revenue Code* adlı Lahor 1979 tarihli İngilizce tercümesinden Fransızca (E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, Paris 1921) Urduca (M. N. Sıddîkî, Lahor 1966) ve İtalyanca'ya (*Ilkitab al-Kharag*, Roma 1906, özet bir tercüme) çeviriler yapılmıştır.¹¹

Eser ilk olarak tahkiksiz neşredilmiş, arkasından tahkikli neşirleri de yapılmıştır. Bu tahkikler içerisinde ilk defa eserin tam tahkiki Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî'nin (ö. 1194/1780) eserle ilgili kaleme aldığı *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mürsad 'alâ hizâneti Kitâbi'l-Harâc* (thk. Ahmed Abîd el-Kubeysî) isimli şerhinin neşriyle yapılabilmektedir (I-II, Bağdad 1973). el-Kubeysî bu çalışmasında tahkik tekniği açısından bazı eksiklerine rağmen faydalanılması kolay bir metin ortaya koymuştur. Bunun dışında eserin Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1981) ve İhsan Abbas (Beyrut 1405/1985) tarafından da tahkiki yapılmıştır.¹²

2) Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*

Mâverdî'nin devlet idaresi ve esas teşkilatına ilişkin telif ettiği bu eser, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* adıyla meşhur olmuşsa da eserin tam ismi *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*'dir. Abbâsîler döneminde yaşamış müellifin bu

¹⁰ Ebü Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 5.

¹¹ Kallek, "Kitâbü'l-Harâc", 26/104.

¹² Kallek, "Kitâbü'l-Harâc", 26/104.

kitabı yazdığı tarih ve kimin talebi üzerine kaleme aldığı ihtilaflıdır. Muhammed Ebû Fâris eserin yazımının 421/1030 tarihini aşmadığını ifade ederken müsteşrik Gibb de eserin Halife Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) ya da oğlu Halife Kâim-Billâh'ın emriyle yazıldığını belirtir.¹³ Bu araştırmacıların kabülleri doğrultusunda eser böylelikle halifelerden baba ya da oğul dönemine ait olmaktadır.

Tarihi olarak bu iki halife döneminde Abbâsîler üzerinde nispeten Şî-Büveyhî baskısının azaldığı bilinmektedir. Bu durumdan faydalanmak isteyen Abbasîler hilâfetlerini ve Sünniliği güçlendirme çabası içine girmişlerdir. Böyle bir siyasî ortamda hilâfete/imamete ilişkin güçlü bir teori ortaya koymak ve sürdürmek istedikleri mücadeleye hukuki bir zemin oluşturmak için fıkıh alanında şöhret bulmuş, Selçuklu ve Büveyhîler nezdinde Abbâsî halifesi adına yaptığı elçilik görevinde başarılı olmuş birine bu eseri yazdırmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.¹⁴

Devlet adamlarının yönetime ilişkin hükümleri bilmesi gerektiği, onların siyaset ve idareye ilişkin meşguliyetlerinin ilgili bütün bu hükümleri bir araya getirmeye mani olduğundan söz eden Mâverî, onlara yardımcı olmak ve halifenin emrini yerine getirmek amacıyla kitabını telif ettiğini belirtir.¹⁵ Müellif yazdığı bu eserin yirmi baktan oluştuğunu ifade edip ilgili bab başlıklarını şöyle sıralar:

*“İmamet, vezirlik, valilik, cihad emirliği, maslahatlara göre yetki kullanımı, yargılama yetkisi, mezâlim yetkisi, neseb sahipleri üzerine nikâbet (ehl-i beyte mensup olanlar ile devlet arasındaki iletişimi sağlamada önderlik etme) yetkisi, namaz imamlığı yetkisi, hac işleri yetkisi, sadakaları toplama yetkisi, fey ve ganimet taksimi, cizye ve haraç konulması, beldelelerden hükümleri değişik olanlar, ölü toprakların ihyası ve suların çıkarılması, koruluklar ve erfâk, iktâ, divan koyup hükümlerini açıklama, suçlara ilişkin hükümler, hisbe hükümleri.”*¹⁶

Kitapta zikri geçen bu konular esasen fıkıh kitaplarında değişik bablar altında dağınık bir halde işlenmiştir. Müellifin bu konuları toplu halde müstakil bir çalışmaya konu etmesi ve bu yönüyle eserin ilk kaynaklardan biri olması bu kitabı değerli kılan bir unsur olmuştur. Bu sebeple eser, erken dönemlerden itibaren pek

¹³ Mehmet Erkal, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/ 555.

¹⁴ Erkal, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”, 1/555.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 13.

¹⁶ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 14.

çok Batılı araştırmacı tarafından incelenmiş ve yayımlanmıştır.¹⁷ Ayrıca eser ve müellifi hakkında John Mikail 1968 yılında Harvard Üniversitesi'nde doktora tez çalışması yapmıştır. Eserin Türkçeye kazandırılması ise (İstanbul 1976) Ali Şafak tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁸

3) Ebû Ya'lâ el- Ferrâ (ö. 458/1066) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*

Ebû Ya'lâ'nın bu eseri çağdaşı Mâverdî'nin kitabı ile aynı adı taşıdığı gibi hemen hemen aynı içeriğe de sahiptir. Eser, esas teşkilat ile idareye ilişkin fıkıh hükümlerinin derlendiği bir telif olup¹⁹ imamet, kadıların yetkisi, namazlarda imamlık yetkisi, hac görevlerini üstlenme, sadakalara ilişkin yetkiler, fey ve ganimet taksimi, haraç ve cizyeyi belirleme, hükümleri farklı olan beldeler, ölü toprağı diriltme ve suların çıkarılması, koruluk, irfak ve ölü toprakların korulukları, ikta hükümleri, divanların kurulması ve hükümlerinin zikri on iki fasıldan meydana gelmektedir.²⁰

Müellifin bu eseri Mâverdî'nin kitabı ile düzen, konular ve metin bakımından oldukça benzeşmektedir. Bu durum eserlerden hangisinin orijinal olduğu hususunda araştırmacıları farklı görüşler öne sürmeye sevketmiştir. Bu görüş sahiplerinden Abdullah Mustafa el-Merâğî, eser olarak Mâverdî'nin değil Ebû Ya'lâ'nın orijinal olduğunu öne sürerken Abdülkâdir Ebû Fâris, Mikhail, Cahen, Kamerüddin Han ise Mâverdî'nin orijinal olup Ebû Ya'lâ'nın ondan faydalandığı görüşündedirler. Bu görüşlere ilâveten her ikisinin de üçüncü bir isimden yararlanmış olmaları da mümkündür. Ancak eserler arasındaki benzerliklere rağmen her iki eserin birbirinin tümüyle kopyası olduğunu söylemek kolay değildir, çünkü aynı bölümler arasında yapılan titiz bir karşılaştırma iki eser arasında usûl ve içerik yönüyle fark olduğunu göstermektedir.²¹

¹⁷ İsimler için bkz. Erkal, “el-Ahkâmü's-sultâniyye”, 1/556.

¹⁸ Erkal, “el-Ahkâmü's-sultâniyye”, 1/556.

¹⁹ Erkal, “el-Ahkâmü's-sultâniyye”, 1/556.

²⁰ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef İbnü'l-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, tsh. Muhammed Hâmid el-Fıgî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 309-333.

²¹ Erkal, “el-Ahkâmü's-sultâniyye”, 1/556, 557.

Eser Muhammed Hâmid el-Fıkî tarafından 1357/1938 tarihinde 866/1462 tarihine ait yazma bir nüsha esas alınarak Kahire’de neşredilmiştir. Ayrıca eser üzerinde Muhammed Abdülkâdir Ebû Fâris’in 1974’te Ezher Üniversitesinde hazırladığı doktora çalışması mevcut olup 1980 ve 1983 tarihlerinde *el-Kâdî Ebû Ya’lâ el-Ferrâ ve Kitâbühü el-Ahkâmü’s-sultâniyye* adıyla Beyrut’ta yayımlanmıştır.²²

4) İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) *Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zülem*

Kelam alanındaki yetkinliğiyle tanınan Cüveynî, İslâm siyasî düşüncesinde önemli bir yere sahip bu fıkıh eserini imamet, devlet başkanları ve yöneticilerden yoksun olunan zamanda nasıl hareket edileceği, şeriatın taşıyıcısı olan müctehid imamların bulunmaması durumunda nasıl bir takdirde bulunulacağı konulu üç ana başlık üzerine bina etmiştir.²³ Bu ana konuları ilgili bablarla da detaylandırılan eserde müellif umumi olarak İslâm siyaset müessesesini, hususi olarak da imameti (hilâfeti) ele almaktadır.²⁴

Cüveynî daha önce kaleme aldığı eserinin *en-Nizâmî*²⁵ şeklinde şöhret bulması gibi bu eserinin de *el-Gıyâsî* ismiyle meşhur olmasını temenni etmektedir.²⁶ Bu temenninin gerçekleşmesi neticesinde eser uzun isminden ziyade *el-Gıyâsî* adı ile anılagelmiştir.

İslâmî literatüre siyaset ilmi hicrî II. asrın ilk yarısı gibi erken bir dönemde dahil olmuştur. Bu dönemden itibaren hicrî V. asra kadar verilen eserler siyâsetnâme, tarih ve felsefe tarzında olup edebiyat ve kelam alanında da siyâsetle ilgili eserlere yer verilmiştir. Hicrî V. asra gelindiğinde dönemin getirdiği şartlar altında imamet

²² Erkal, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”, 1/557.

²³ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zülem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (b.y.: y.y., h. 1401), 19.

²⁴ İbrahim Barca, “el-Gıyâsî/Gıyâsü’l-Ümem fî İltiyâsi’z-Zulem (İslâm’da Başkanlık Sistemi)”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 264.

²⁵ Eserin ayrıntılı adı *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* olup M. Zâhid Kevserî tarafından neşredilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, “el-Gıyâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 14/63.

²⁶ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem*, 18.

meselesi Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından fıkhn konusu haline getirilerek bu alanda eserler meydana getirilmiştir. Bu konuda Mâverdî ve Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ birbirini takip eden zaman dilimlerinde *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli eserleriyle öncü rolünü üstlenmişlerdir. Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'si ise farklılıklarına rağmen bu tür eserlerin üçüncü halkası olma özelliğine sahiptir.²⁷ Ancak Cüveynî *el-Gıyâsî*'de *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ile ilgili olarak Mâverdî'yi²⁸ mezheplerin görüşlerini aktarma konusunda dikkatsiz davranma, iktibaslarda hata yapma ve tercih ettiği görüşlerin delillerine yer vermemekle tenkit etmiştir. Bu tenkitlerine rağmen eserin tertibinin iyi olduğu ve konu başlıklarının da iyi seçildiğini söylemeyi ihmal etmemiştir.²⁹

Eser Cüveynî'nin ilmi bakımdan olgunluk çağını yaşadığı bir dönemde, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve kısmen de Abbâsî tecrübesi göz önüne alınarak meydana getirilmiştir. Ayrıca eserde farazî olarak gelecekte meydana gelmesi muhtemel meselelerden de bahsedilmiştir.³⁰ Böylelikle eser kurguladığı meselelere ilişkin sunduğu çözüm önerileriyle gelecek kuşaklar için göz ardı edilemeyecek bir kaynak olma hüviyeti kazanmıştır.

Cüveynî'nin bu eseri İslâm kamu hukuku ve siyâset düşüncesi alanıyla ilgilenen kimselerin ana kaynaklarından biri olarak gerek kendisi gibi Şafîî gerekse diğer mezhep mensubu âlimleri etkilemiştir. Bunlar talebesi Gazâlî olmak üzere Seyfeddîn el-Âmidî, İzzeddîn b. Abdisselâm, Sübkî, Nevevî, Mûsâ eş-Şâtıbî, Takiyyüddîn İbn Teymiyye ve Süyûtî gibi önemli isimlerdir. Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Endülüslü bir fakih olarak doğu İslâm beldelerinde tanıdığı bu eserden etkilenecek eserin Batı'da tanıtılmasına öncülük etmiştir.³¹

Kitapla ilgili bir makale kaleme alan Özgür Kavak'ın, eserin ana fikrine ilişkin yaptığı değerlendirmeler Cüveynî'nin eserde vurguladığı kat'ıyyât ve zanniyyât anlayışını ortaya koyması bakımından önemlidir:

²⁷ Özen, “el-Gıyâsî”, 14/63.

²⁸ Cüveynî'nin el-Gıyâsî eserinin 205 ve 206. Sayfalarında *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ifadesi geçmekle beraber Mâverdî ismi geçmemektedir. Bu eleştirilerin Mâverdî'ye ait olduğunu aynı eserin 140. Sayfasındaki “el-Ahkâmü's-sultâniyye sahibi Mâverdî'yi çekiştirme ve hücum” adlı başlığa dayanarak ifade etmekteyiz. Bkz. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 140.

²⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 205, 206; Özen, “el-Gıyâsî”, 14/63.

³⁰ Özen, “el-Gıyâsî”, 14/62.

³¹ Özen, “el-Gıyâsî”, 14/63.

“.... Şu halde kitabın ana düşüncesini şu şekilde belirlemek mümkündür: Fukahanın imamet ve ilgili konularda ilk olarak “kat’i” olanları tespit etmeleri gerekmektedir. Kat’iler bağlayıcı konumdaki ana ilkeleri oluşturmaktadır. Bunların derecesinde olmayanlar ise zannî olanlardır. Bu hükümlerin zannî olması, bunların değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira fıkıh ilmi, ağırlıklı olarak zannî olan hükümlerden ibarettir. Dolayısıyla hakkında kat’i bir hüküm bulunmayan bir mevzuda, zannî olan bir hüküm, o hükme ulaşan açısından ulaşılabilen en doğru sonuç olmaktadır. Bu hükme ulaşma faaliyeti ise ictihaddır. Nitekim icihad zannî olan şer’i ahkâm sahasında cereyan ettiği içindir ki, değişik mezheplere mensup yüzlerce âlim tarafından farklı kitaplar yazılmakta, farklı görüşler dile getirilmektedir.”³²

Eserin Mustafa Hilmi, Fuâd Abdülmün’im (İskenderiye 1400/1979) Abdülazîm ed-Dîb (Devha 1400; Kahire 1401) tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca eser Ezher Üniversitesi Külliyyetü’ş-Şerîa ve’l-Kânûn’da Muhammed et-Tavîl tarafından doktora tezi olarak basıma hazırlanmıştır.³³

5) Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) *et-Tibrü’l-mesbûk fî nasîhati’l-mülûk*

Siyâsetnâme türü içerisinde değerlendirilen eser Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar’a ithafen yazılmış olup ilgili bölümler açısından müellifin daha önce kaleme aldığı *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*’i ile diğer bazı eserleriyle benzerlikler göstermektedir. Bu yönüyle eser tasavvufî bir mahiyet arz etmektedir.³⁴

Eser, fakihler ve filozofların teorileriyle mutasavvıfların ahlâk anlayışlarını cem etmektedir. Müellifin eserde üzerinde durduğu temel husus yöneticiyi olumlu davranışlara yönlendirmek ile saltanatın pratik neticeleridir. “*Nasîhatü’l-mülûk’taki kuramın temeli metafizik bir tasavvurdur ve onun yaptırımları ahlâkî müeyyidelerdir.*” Eserde gerçek bir sultanın sahip olacağı en önemli özelliğin adalet olduğundan söz eden Gazâlî, yöneticinin şer’iate aykırı olmamak kaydıyla, imkân ölçüsünde yönettiği kimselerin memnuniyeti için sürekli bir çaba içerisinde olması gerektiğine vurgu yapar.³⁵

³² Özgür Kavak, “‘Siyasî-Fikhî Ahkâmın’ Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Gıyâsî’inde Kat’iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 31,32.

³³ Özen, “el-Gıyâsî”, 14/63.

³⁴ Casim Avcı, “Nasîhatü’l-mülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/411.

³⁵ Ann K. S. Lambton, “Gazâlî’nin Nasîhatü’l-Mülûk’unda Saltanat Teorisi”, çev. Seyfi Say, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2014), 209.

Kitap yedi bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm iman, adalet ve insafın asılları, siyaset, adalet, hükümdarlar ve ilgili örneklerle, ikinci bölüm vezirlik kurumuna, üçüncü bölüm kâtipler ve taşımaları gereken niteliklere, dördüncü bölüm hükümdarların himmetlerinin yüksek olmasının gerekliliğine, beşinci bölüm hikmet sahipleri ve hikmet örneklerine, altıncı bölüm aklın şerefi ve akıllı kimselere yedinci bölüm ise kadınlara ilişkin konulara ayrılmıştır.³⁶ Farsça kaleme alınan eser Gazâlî'nin öğrencisi Safiyyüddin Ali b. Mübarek b. Mevhûb el-İrbîlî tarafından Musul Atabeyi Alp Kutluğ adına Arapça'ya tercüme edilmiştir. Tercüme ile asıl isme ilave yapılmış ve eser *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk* adını almıştır. Bu Arapça tercüme 1277 yılında Kahire'de basılmış sonraki dönemlerde de eserin farklı baskıları yapılmıştır. Eser Celâleddîn Hümâî tarafından Farsça aslına geniş bir mukaddime ve notlar ilave edilerek neşredilmiştir. Bu baskı esas alınarak F.R.G. Bagley tarafından İngilizce'ye çevirilen eser 1964 yılında Londra'da (Gazâlî's Book of Counsel for Kings/Nasîhat al-mulûk) ismiyle basılmıştır. Ayrıca eser Âşık Çelebi (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 351) Kınalızâde Ali Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 6943) Vücûdî (Muhammed b. Abdülazîz) (İÜ Ktp. , TY, nr. 3235) gibi şahıslarca da Osmanlı Türkçe'sine çevirilmiştir. Cumhuriyet sonrası dönemde ise Osman Şekerci: *Devlet Başkanlarına "Nasîhatü'l-mülûk"* (İstanbul 1969) Osman Arpaçukuru: *Devlet Başkanına Öğütler* (İstanbul 2004) Hüseyin Okur: *Yöneticilere Altın Öğütler* (İstanbul 2004) adıyla eseri Türkçe'ye çevirmişlerdir.³⁷

6) Ebûbekir et-Turtûşî (ö. 520/1126) *Sirâcü'l-mülûk*

Endülüslü fakih Turtûşî'nin bu eseri siyâsetnâme türüne ait ilk örneklerden sayılmaktadır. Müellif, siyaset ahlâkı, siyaset felsefesi, amme hukukunun temel kuralları ve devlet düzeni ile ilgili olmak üzere görüşlerini 64 bölüm içinde ortaya koyduğu³⁸ bu eserini dönemin Fâtımî veziri Me'mûn el-Batâihî'ye ithaf etmiştir.³⁹

³⁶ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*, tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), Kitabın künye ve fihrist kısmı sy.

³⁷ Avcı, "Nasîhatü'l-mülûk", 32/411.

³⁸ Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/431.

Siyâset teorisi değil de daha çok yöneticilere öğütler verme amacıyla meydana getirilen bu eser, İbn Haldun'un da -eleştirel anlamda olsa da- dikkatini çekmeyi başarmıştır. İbn Haldun, Turtûşî'nin ele aldığı konuların kendi kitabında ele aldığı konularla hemen hemen örtüştüğünü; ancak onun meseleleri derinlemesine ele almada başarısız olduğunu, yaptığı şeyin hadisleri ve eserleri nakletmek ile Fars ve Hind hükümdarlarına ait sözlere yer vermekten ibaret olduğunu ifade eder. Bu yönüyle eserin bir nakil ve öğütlere benzeyen terkipten öteye gidemediğini belirtir.⁴⁰ Ancak amacı meseleleri ilmî bir düzlemde tartışmak olmayıp, devlet adamlarına ahlâkî prensipleri kazandırmak olan bu eserin bu yönüyle amacına ulaştığı da ifade edilmektedir.⁴¹

Eser, Türkçe başta olmak üzere birçok dile tercüme edilmiştir. Günümüze kadar eserin çeşitli baskıları da yapılmıştır.⁴²

7) İbn Teymiyye (ö. 728/1327) *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye* ile *el-Hisbe fî'l-İslâm* adlı eserleri

Fıkıh alanında ilk defa siyâset-i şer'iyye isminin eser başlığı olarak kullanıldığı *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, İslâm kamu hukukuna ilişkin temel eserlerden biridir. İbn Teymiyyenin bu eseri, yöneten ve yönetilenlerin kayıtsız kalamayacağı ilahî ve nebevî siyasete ait hususları içermektedir.⁴³

Müellif bu eserini Nisâ sûresi 58 ve 59. Ayetlerinde zikri geçen “ulû'l-emre itaat” ve “adaletle hükmetme” esaslarına dayanarak oluşturmuştur.⁴⁴ Memlûk Sultanı Kalavun'un (ö. 1290) isteği üzerine yazıldığı rivayet edilen eser, üç ana başlık ile bunlara bağlı dört alt başlıktan oluşmaktadır: 1) *Emanetler I) Vilayetler, II) Mallar 2) Adalet I) Allah'ın Hadleri ve Hakları, II) Kulların Hadleri ve Hakları 3) Son*

³⁹ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 37/305.

⁴⁰ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddimetü Târîhi İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâdet (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/52.

⁴¹ Kılıç, “Turtûşî”, 41/431.

⁴² Bkz. Kılıç, “Turtûşî”, 41/431.

⁴³ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, thk. Ali bin Muhammed el-Imrân (b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 4.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 5.

Hükümler I) Şura, II) Vilayetin Gereği. Müellifin eserde takip ettiği üslup ise konular hakkında genel kurallara ilişkin açıklamalarda bulunma ve meselelerin tafsilatı hakkında ihtisar yolunu tercih etme şeklindedir. Eserde teorik bir dilden ziyade nasihat ve irşat üslubu hâkim olduğundan bu yönüyle eser, bir nasihatname özelliği taşımaktadır.⁴⁵

İslâm kamu hukuku ile ilgili bu eserin birçok baskısı yapılmış ve pek çok dile de çevrilmiştir.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin siyâset-i şer'iyyeye ilişkin diğer eseri *el-Hisbe fi'l-İslâm* 'dır. Eser: 1) İslâmî vilayetler, iyiliği emredip kötülükten sakındırma 2) Muhtesibin sorumluluğu 3) Diyetlerde hile ve dolandırıcılık 4) Şer'î cezalar 5) Malî ta'zîr 6) Mükafat ve ceza şeklinde altı ana bölümden oluşmaktadır.⁴⁷

Eserin birçok baskısı yapılmış olup, eser pek çok dile de çevrilmiştir. Günümüz Türkçesine de Vecdi Akyüz tarafından *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe* adıyla tercüme edilmiş ve 1989 yılında İstanbul'da basımı gerçekleştirilmiştir.⁴⁸

İbn Teymiyye'nin siyasete ilişkin bu eserlerini merkeze alarak *İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Anlayışı* adlı bir makale kaleme alan U. Töre Sivrioğlu, onun siyaset nazariyesine dair günümüzü de içerecek tarzda şu değerlendirmeye yer verir: “*İbn Teymiyye, İslâm siyasal düşüncesine katkısı olan; ancak düşüncelerini pratik-günlük siyasete uyarlamanın oldukça zor olduğu bir kuramcı olarak görülebilir.*”⁴⁹

8) Bedrüddîn b. Cemâ'a (ö. 733/1332) *Tahrîru'l-ahkâm fi tedbîri ehli'l-İslâm*

⁴⁵ Zeynep Şahin, *Mâverdî ve İbn Teymiyye'nin Devlet Yönetim Anlayışı (el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve es-Siyâsetü's-Şer'iyye Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, 2020), 16, 17.

⁴⁶ Baskı ve tercümeler hakkında geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/396, 397.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), kitabın künye ve fihrist kısmı sy.

⁴⁸ Baskı ve tercümeler hakkında geniş bilgi için bkz. Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, 20/397.

⁴⁹ Ulaş Töre Sivrioğlu, “İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Anlayışı”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 20 (2013), 103.

Şâfiî fakîh Bedrüddîn b. Cemâ'a'nın, bu eseri Memlûk sultanı el-Melikü'l-Eşref için yazdığı düşünülmektedir.⁵⁰ Müellif, sıkıcı olmaması için eserini muhtasar tuttuğunu ifade eder.⁵¹

Müellif 17 baba ayırdığı eserinde şu başlıklar doğrultusunda görüşlerini ifade etmiştir: 1) İmametın gerekliliği, imamın şartları ve hükümleri 2) Kendisine havale edilen hususlarda imam ve yetkililerin hak ve sorumlulukları 3) Vezirlerin görevlendirilmesi ve taşıdıkları sorumluluklar 4) Düşmanlarla cihad için emirlerin görevlendirilmesi 5) Şer'î konumların korunması ve şer'î mansıplar/makamlar için kabul edilen kurallar 6) Cihad görevini yerine getirmek için ordu kurup silah, cephaneye edinmek 7) Sultanın ihsanda bulunması, bunun vecihleri ile iktasının türleri 8) Askerlere verilecek ihsanın takdir edilmesi ve cihad ehlinin hakkı olan şeyler 9) Cihad görevini yerine getirenlere at, silah ve cephaneye tedariki 10) Divanın konumu ve sultan divanının kısımları 11) Cihadın fazileti, cihada hazırlık ve cihada ehil olan kimseler 12) Cihadın, savaşmanın ve düşman askerleriyle mücadelenin keyfiyeti 13) Ganimet, kısımları ve hükümlerinin ayrıntıları 14) Ganimet taksimi, ganimette hak sahipleri ve konuya ilişkin yöneticilere düşen görevler 15) Ateşkes, eman ve eman vermeye ilişkin hükümler 16) Müslümanların isyan edenleri ile savaş 17) Zimmet akdi, hükümleri, uyulması gerekli hususlar.⁵²

Müellifin kitabında İslâm siyaset düşüncesini yenileme çabası içinde olması ve döneminde görülen farklı İslâmî yönetimler hakkında değerlendirmelere yer vermesi bu eserin önemini artırmıştır. Bu eserle İbn Teymiyye'nin kitabı *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* arasında konu bakımından ortaklıklar söz konusudur. Bu ortak noktalardan biri olan halifenin azli meselesi Ann K. S. Lambton tarafından *State and Government in Medieval Islam* adlı eserinin dokuzuncu cildine konu edilmiştir. Eser, 1934 ve 1935 yıllarında Hans Kofler tarafından Almanca tercümesi eşliğinde yayınlanmıştır.

⁵⁰ Cemil Akpınar, "Bedreddin İbn Cemâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/391.

⁵¹ Bedrüddîn İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1988), 46.

⁵² Bedrüddîn İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm*, 46, 47.

Eserin Arapça neşri ise Fuâd Abdülmün'im Ahmed tarafından 1985, 1988 yıllarında Devha/Katar'da yapılmıştır.⁵³

9) İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*

İbn Teymiyye'nin önde gelen talebelerinden Hanbelî fakih İbnü'l-Kayyim'in yargılama hukukuyla ilgili bu eseri, sahasında önemli bir boşluğu doldurduğundan müellifin en bilinen eserlerindendir. Eseri yargı sahasında değerli kılan en önemli özelliği beyyine kavramının kapsamının genişletilmesine ilişkin getirdiği açılımlardır. İbnü'l-Kayyim bu hususta hocası İbn Teymiyye'nin nazara verdiği beyyine anlayışına katkılarda bulunmuş ve bunu geliştirmiştir. İbnü'l-Kayyim'a göre hakkı ortaya çıkaran her şey yargılamada beyyine olarak değer kazanır. Bu bağlamda şeklî ve zahirî delillerin yanı sıra sezgi ve firasetle ulaşılan karine, emare ve halin delaletiyle de hüküm verilebilecektir.

Müellif yürürlükte bulunan beyyine anlayışını genişleten bu yaklaşımının şer'e uygunluğunu ispat sadedinde Hz. Peygamberden itibaren firaset, karine ve emarelerle hüküm verildiğini gösteren örnek hükümlerden söz eder. Ayrıca eserin *el-Firâse* ismiyle tanınması da müellifin bu konuya ne denli önem verdiğini göstermektedir.⁵⁴

Müellif eserinin giriş kısmında hâkimin ve yöneticinin, hakkı ortaya çıkarmaya yarayacak firaset, karine ve emarelerle hüküm vermemesi durumunda pek çok hakkın zayi olacağını ifade eder. Ancak bunlardan faydalanırken şer'î kurallara riayetsizliğin de zulüm ve fesadın farklı türlerine kapı açacağını söylemeyi de ihmal etmez.⁵⁵ Müellifin hâkim ve yöneticiyi bu hususta bir arada zikretmesi, kâdîya da yargı sahasında siyaset yetkisini kabul ettiğini açıkça göstermektedir.

Eserin pek çok baskısı bulunmakla⁵⁶ beraber ulaşabildiğimiz kadarıyla başka bir dile tercümesi bulunmamaktadır.

⁵³ Akpınar, "Bedreddin İbn Cemâa", 19/391.

⁵⁴ H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/120.

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Beşîr Muhammed Umyûn, tkd. Muhammed Zühaylî (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), 3.

⁵⁶ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/120.

Sözünü ettiğimiz siyâset-i şer'iyye literatürü listesinde ismi zikredilmemiş olsa da burada yer vermemiz gereken önemli bir eser daha vardır. Bu da İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eseridir. Eser devletler hukuku alanında öncü olma özelliğine sahiptir. Çünkü eserde ele alınan devletler hukukuna ilişkin konular ilk defa bu derece kapsamlı olarak incelenmiştir. Bu durum, İmam Muhammed'in devletler hukukunun kurucusu olarak kabulünü sağlamıştır. Bu durumun bir yansıması olarak Avrupalı bilginler tarafından Shaybani Society of International Law adlı bir müessese kurulmuştur.

Eser, büyük oranda devletler umumi hukukuna ilişkin konulardan söz etmektedir. Bunun yanında devletler hususi hukukuna dair bazı meselelere de yer vermektedir. Öşür, cizye ve irtidat gibi geleneksel olarak siyer alanında incelenen konular ve doğrudan devletler hukukunu ilgilendirmeyen bazı konular da ayrı başlıklar halinde eserde yer almıştır.

Kitabın aslı henüz gün yüzüne çıkmamış olup, muhtevası Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) ona yazdığı *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu şerh içerisinde de kitabın bazı bölümleri eksik bırakılmıştır. Eksik bırakılan bu bölümler yine Serahsî tarafından *Şerhü'z-Ziyâdât*'ta etraflıca işlenmiştir.

Çeşitli dillere çevrilen kitabın pek çok baskısı da bulunmaktadır. Eserin günümüz Türkçesine çevirisi de 2001 yılında İbrahim Sarmış ve Sait Şimşek tarafından yapılmıştır.⁵⁷

Siyâset-i şer'iyye alanıyla ilgili bu eserlere dair bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmamız mümkündür: Bu eserlerin genel olarak devlet başkanları için yazıldığı görülmektedir. Eserler muhteva olarak çoğunlukla idarî-malî konulardan söz etmektedir; ancak İbnü'l-Kayyim'in eseri bu durumun istisnasıdır. Çünkü onun eseri idarî-malî konular yerine geleneksel yargılama usulüne ilave olarak kabul görmesi istenen karine, emare ve halin delâleti gibi hususlara yer verir.

Eserlerin içerdiği konulara bakıldığında bunların, müelliflerinin yaşadığı dönemin izlerini taşıdığını, oluşturulmalarında idarenin ihtiyaçlarının gözetildiğini söylememiz mümkündür. Ayrıca bu eserlerde siyâset-i şer'iyye kavramının

⁵⁷ Ahmet Yaman, "es-Siyerü'l-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/327, 328.

yargılama hukukunu ilgilendiren kısımlarına –diğer konularla kıyaslandığında- istenen düzeyde yer verilmediğı görölmektedir. Bu hususlarda meydana gelen ihtiyacın mezâlim ve hisbe teşkilatı ile giderilmiş olması bunun sebebi olabilir.

Bu eserler devlet başkanlığı, vezirlikler, emirlikler, mezâlim, hisbe teşkilatı ve malî konularda birer köşe taşı konumunda olmuşlar ve idareye yön vermişlerdir. Tezin sonraki bölümlerinde yer vereceğimiz İbn Ferhûn'un *Tebsiratü'l-hükkâm*'ı ise -ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde- bize göre, siyâset-i şer'iyyenin yargı hukuku alanında, bunlar gibi köşe taşı mesabesindedir. Bu yönüyle siyaset kavramının ilgili olduğu, ancak eksik kalmış olan yargı boyutunun onun eseriyle tamamlandığını söylemek mümkündür.



1. İBN FERHÛN DÖNEMİ SOSYO-POLİTİK YAPI-HAYATI VE ESERLERİ

1.1. DÖNEMİN SİYÂSÎ DURUMU

İbn Ferhûn'un yaşadığı dönem hicrî 8. yüzyıldır. Onun dönemindeki siyâsî durumu ortaya koymak için genel olarak müslüman doğuyu, özel olarak da Hicaz'ın siyâsî ve sosyal yapısını bilmek gereklidir. Çünkü Hicaz'ın siyâsî durumuyla müslüman Doğu'nun siyâsî durumu arasında önemli ve büyük bir alaka vardır. Müslüman coğrafya ne kadar geniş olsa da esasen hepsi tek bir devlet gibi birbiriyle etkileşim halindedir.⁵⁸ Bu sebeple Hicaz'daki siyâsî durumu doğru değerlendirmenin yolu müslüman doğunun ve onunla irtibatlı güç merkezlerinin siyâsî durumunu bilmekten geçmektedir.

Abbâsîlerin hicrî 132 senesinde hilâfeti elde etmesiyle nüfuzları İslâm âleminde yayılmıştır. Çünkü onlar Hz. Peygamber soyundan olduklarından kendilerini hilâfetin tek ve meşrû varisi sayıyorlardı. Bunun bir yansıması olarak da hilâfeti sırf dini bir makam olarak görüp lakaplarını Allah'la bağlantılı olacak şekilde kullanıyorlardı: El-Mu'tasım Billâh, el-Mütevekkil Alellâh gibi.⁵⁹

Moğollar Abbâsî Hilâfetinin merkezi Bağdat'ı işgal ettiler. Abbâsîlerin son halifesi el Mu'tasım Billâh'ı öldürüp bu devlete son verdiler. Bağdat'tan sonra Halep ve Dimaşk'a ilerlediler. Buraları da ele geçirip bu topraklarda hâkimiyetlerini pekiştirdiler. Bundan sonra, Moğollar için ele geçirilmesi gereken iki müslüman yurdu olarak Mısır ve Hicaz kalmıştı.⁶⁰

Abbâsîlerin yıkılmasıyla Müslümanlar, bir tarafta sıkıntılı süreçlerden geçerken diğer tarafta bir İslâm yurdu olan Mısır'da istikrar ve refah içinde yaşam

⁵⁸ Necîbe Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn İbn Ferhûn_ve Cühûdühû fi'l-fikhi'l- Mâlikî* (Fas: Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2000), 23.

⁵⁹ Ahmed Abdülrezzâk Ahmed, *el-Hadâratül İslâmiyye fi'l-usuri'l-vustâ* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1990), 47.

⁶⁰ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 24.

sürüyorlardı. Bu refah ortamının ortaya çıkışında özellikle Memlûkler'in etkisi büyüktü. Memlûkler devlet olarak iki isim altında önce Bahrî Memlûkler ardından Burcî Memlûkler adı altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. İlk olarak hicrî 648 yılında el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek tarafından kurulan Memlûkler her ne kadar iki isimle anılsalar da bu iki dönem Memlûkler olarak bilinmektedir.⁶¹

Memlûkler güçlenip nüfuzlarını Mısır dışında Yemen ve Hicaz'da da yayınca müslüman beldeleri işgal eden, halklarına türlü zulümlerde bulunan, aynı zamanda kendi varlıklarını da tehdit eden Moğollara karşı savaş hazırlığına giriştiler.⁶² Hazırlıkların tamamlanmasının ardından iki ordu hicrî 658 yılında bugün Filistin topraklarında yer alan Nablus'a yakın Aynicâlût denen mevkide karşı karşıya geldi. Memlûkler, Moğollar karşısında büyük bir zafer kazandılar. Böylece tarihlerinde ilk defa Memlûkler eliyle yenilgiyi tattılar. Ağır bir mağlubiyete uğrayan Moğolların ordu komutanı savaş meydanında öldürülüp, orduları dağıtıldı.⁶³

Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilip hilâfete son verilmesi sonucunda müslümanlar arasında ortaya çıkan ümitsizlik ve karamsarlık Memlûkler'in zaferiyle birlikte dağıldı. Sonuçta Memlûk sultanı ez-Zâhir Baybars Müslümanların bu ümitsizlik duygusunu ortadan kaldıracak ve arzuladığı fetihleri gerçekleştirmesine yardımcı olacak uygun bir ortam buldu. Müslümanların kalplerini kendisine bağlamak üzere Abbâsî halifelerinin soyuna mensup Moğol mezâliminden kalabilecek kimselerin araştırılmasına hız verdi. Böylece müslümanların sorunlarını önemseydiğini göstermiş oldu. Abbâsî hilâfet ailesine mensup kalan kişi ya da kişilerin bulunması için Arap'lardan müteşekkil bir heyet görevlendirdi. Onlara bunun için bol bol ihsanlarda bulunmaktan da çekinmedi. Bu grubun araştırmaları neticesinde hicrî 659 yılı recep ayının başında arzulanan neticeye ulaşıldı. Bu grup yanlarında İmam Zâhir-Billah'ın oğlu olduğunu iddia ettikleri, Ahmed Ebû'l-Kâsım adında esmer bir adamı Kahire'ye getirdiler. Bu adamın Abbâsîler'den olduğunu ispat sadedinde onun Bağdat'ta tutuklanıp serbest bırakıldığını söylediler. Sultan

⁶¹ Muhammed el Habib bin Hoca, *Asru'l Memâlik* (Tunus: Matbaatu'ş-Şerefi, Nehcü'l-Kahire, 1956), 13.

⁶² Ali İbrahim Hasen, *Târihül-Memâlikü'l-Bahriyye* (Mısır: Mektebetü'n-Nahda el Mısıriyye Matbaatü'ş-Şebeksî bi'l-Ezher, 1948), 82-83.

⁶³ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 25.

Baybars, bu şahsa dini otorite olarak kalması şartıyla halife olarak biat etti. Adına para bastırıp isminin minberlerde okunması için emirler verdi.⁶⁴ Ona lakap olarak Abbâsî halifelerinin geleneğine uygun olarak kardeşinin kullandığı el-Mustansır-Billâh lakabı verildi.⁶⁵ Böylece Bağdat'ta hicrî 658 yılında ortadan kaldırılan Abbâsî hilâfeti hicrî 659 yılında Sultan Zâhir'in çabaları sonucunda Kahire'de yeniden tesis edildi.⁶⁶ Ancak Melik Zâhir tarafından yeniden kurulan Abbâsî hilâfetinde halifeler yönetim işlerine karıştırılmadı. Siyasî otorite tarafından onlara biçilen roller, minberlerde adlarının anılması ve kendilerinden hayır dua talebi ile sınırlı tutuldu.⁶⁷

Halifelerin bu durumundan Abdullah Şarkâvî *Tuhfetü'n-Nâzirîn* adlı eserinde şöyle bahseder:

*“Sultan Baybars, Halife Mustansır'ın nesebini kadılar huzurunda tespit etti ve ona biat etti. Ona maaş bağlattı; ama halifenin sadece adı vardı. Kendisinden sonra evlatları da bu minval üzere devam ettiler. Yönetim yetkisi vermek istedikleri sultana gelip seni saltanata yetkili kıldık derlerdi. Böylece halife lakaplarıyla ardarda halife olurlardı. Bölgenin sultanları kendilerinden hayır dua isterlerdi. Bazen de onlara sözlü olarak saltanat talep etmek üzere elçiler gönderirlerdi. Onlar da bu kişiler için yetki belgesi yazarlardı.”*⁶⁸

Bütün bu tasarruflardan Memlûkler'in halifeliği, devletlerinin meşruiyyetini sağlama ve müslüman halk nezdindeki itibarlarını sürdürmeye vesile kıldıkları açıkça anlaşılmaktadır. Memlûkler'in güçlü oldukları bir dönemde halifeyi Abbasîler'den aramaları, halifenin Kureyşli olacağına ilişkin hâkim düşüncüyü de benimsediklerini göstermektedir.

1.2. HİCAZ'DA SİYÂSÎ DURUM

Mekke ve Medine gibi önemli dini merkezlerin yer aldığı Hicaz yarımadası Fâtımîler döneminden Osmanlı'nın Mısır'ı fethetmesine kadar yerli halkın eşraftan olan yöneticileri tarafından idare edilmişti. Bu emirler de bağlılık noktasında

⁶⁴ Muhammed el Habib bin Hoca, *Asru'l Memâlik*, 14.

⁶⁵ Mihâil Şârûbim Bek, *el-Kâfî fî Târihi Mısri'l-kadîm ve'l-hadis*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1898), 526.

⁶⁶ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 26.

⁶⁷ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 27.

⁶⁸ Abdullah Şarkâvî, *Tuhfetü'n-nâzirîn fî men vüllîye Mısır mine'l-mülûk ve's-selâtîn*, thk. Rihâb Abdülhamîd el-Kârî (b.y. : Mektebetü Medbûlî, 1996), 99.

maslahatları gereği Abbâsî halifeleri ve Mısır'daki Memlûkler arasında bazen birine, başka bir vakitte diğetine bağlanmışlardı.⁶⁹

Bağdat, mîladî 1258 tarihinde Moğollar tarafından işgal edilerek hilâfete son verilmişti. Mısırda ise Memlûkler adıyla yeni bir devlet kurulmuştu. Memlûkler Bağdat'ta yıkılan Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden tesis edince Hicaz yeniden Memlûklerin hükmüne tâbî oldu.⁷⁰

Memlûklere tâbî olan Hicaz'ın bu bağlılığında ekonomik sebeplerin payı büyüktü. Çünkü Moğollar müslümanların hac ibadetine engel olmuşlardı. Hicaz ile Irak'ın ve müslüman Doğu'nun irtibatını kesmişlerdi. Hem hacıların kutsal topraklara gelmesine mani olunması hem de Hicaz'la doğunun irtibatının kesilmesi hac gelirlerinde ve bu ülkelerle yapılan ticarete gerilemeye sebep olmuştu. Böyle bir ortamda yeni bir güç olan Memlûklere bağlanmak Hicaz ekonomisine önemli katkılar sağlayacaktı. Nitekim bu Memlûklerin kutsal mekânlara yaptıkları yardımlar sayesinde gerçekleşmişti.⁷¹

Memlûklerin kutsal beldelere yaptıkları bu yardımların kaynağı Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarıydı. Mısır, o zamanlardan Memlûkler'e kadar bu uygulamaları nesilden nesile aktararak devam ettirmişti.⁷² Bu uygulamalar uyarınca her yıl Mısır'da bir tahtirevan donatılır ve kervan emirinin gözetiminde Kâbe örtüsüyle kutsal topraklara gönderilirdi. Eski örtü Kâbe'nin korucuları, hizmetkârları tarafından çıkarılıp Kâbe yeni örtüyle donatılırdı. Çıkarılan eski örtü ise Kâbe'nin korucuları tarafından meliklere ve eşrafa hediye edilirdi.⁷³ Ayrıca Memlûk sultanları tıpkı Bağdat'taki Abbâsî halifelerinin yaptıkları gibi Kâbe örtüsüne ilâveten minberin örtülmesi için de üzerinde altın alem bulunan siyah ipekten kumaş gönderirlerdi.⁷⁴

Memlûklerin kutsal beldelerle ilgili yaptıkları yukarıdakilerle sınırlı değildi. Bizzat sultan ve emirler hacetmek üzere Mekke'ye giderlerdi. Haremeyn ahalisine

⁶⁹ Fuâd Hamza, *Kalbü Cezîreti'l-Arab* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 293.

⁷⁰ Ali İbrahim Hasen, *Târihül-Memâliki'l-Bahriyye*, 138.

⁷¹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 29-30.

⁷² Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 30.

⁷³ Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/281.

⁷⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/307.

bolca ihsanda bulunurlardı.⁷⁵ Bunun en açık örneği; hicrî 719 senesinde Melik Nâsır Muhammed b. Kalavun es-Sâlihî'nin yanındaki elli kadar emirle yaptığı hac farîzasıdır. Bu hac ziyaretinde Melik, Kâbe'yi elleriyle yıkamış ve Haremeyn halkına şanına yakışır şekilde lütuflarda bulunmuştur.⁷⁶ Ayrıca Memlûkler, Hicaz beldelerine yiyecek de gönderirlerdi. Bunu da vergi ödüyor gibi titizlikle yerine getirirlerdi.⁷⁷ Hicrî 760 senesi Mısır Sultanı Melik Nâsır döneminde Mekke'deki yiyecek, tahıl, hurma, davar ve susam gibi ürünlerden alınan vergiler düşürüldü. Huzuru sağlamak üzere Mekke'ye bir miktar asker gönderildi. Böylelikle Mekke'de zulme mani olunup adalet ve emniyetin yayılması ve yerleşmesi sağlandı. Bu güvenli ortam, gönderilen bu askerler Mekke'de kaldığı sürece devam etti.⁷⁸

Hicaz'daki emirlerin Memlûkler'e olan bağlılığında ekonomik sebeplerin önemli rol oynadığından söz etmiştik. Ancak emirlerin Memlûkler'e olan bağlılığı tam manasıyla gerçekleşen bir siyâsî bağlılık olmayıp nisbi bir bağlılıktı. Memlûkler'in kutsal beldeleri idare eden bu emirlere her durumda müdahale eden bir pozisyonda olmadıkları da görülmektedir. Memlûk sultanları buralardaki yönetime ancak onlardan kendi aralarındaki bir sorunla ilgili yardım talebi geldiğinde ya da çözümü zaruret arz eden konularda müdahalede bulunurlardı. Memlûklerin bu uygulamasına en açık örnek hicrî 717 senesinde Emir Mâcid ile amcası Mansûr arasında yaşanan hadisedir.⁷⁹ Bu olayda Mansûr, Mısır sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun'dan yardım istedi. O da bu talebe karşılık vererek gönderdiği askerlerle Medine'deki Mâcid'i kuşattı. Bunun üzerine Mâcid bir yolunu bulup Medine'den kaçtı. Yerine Sultan tarafından Medine emirliğine Mansur getirildi. Bir müddet sonra sultanı öfkeliendiren Mansûr azledildi ve yerine kardeşi Vüddî b. Cemmâz getirildi. Daha sonra Mansûr görevine iade edildi.⁸⁰

Hicaz'ın diğer önemli beldesi Mekke de tıpkı Medine gibi zaman zaman emirler arasındaki hâkimiyet mücadelelerine şahit oluyordu. Memlûk sultanları bu

⁷⁵ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 30.

⁷⁶ Takiyyüddin Ebû't-Tayyib el-Fâsî, *Şifâul-ğarâm bi ahbâri'l-Beledi'l-Harâm* (b.y. : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/294.

⁷⁷ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 30.

⁷⁸ Fâsî, *Şifâul-ğarâm*, 2/300.

⁷⁹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 31.

⁸⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/305.

problemlerin çözümünde de Medine'deki yöntemlere başvuruyorlardı. Bunu açıkça ifade eden hadise şudur: Hicrî 789 senesinde Ali b. Aclân, Emir Anân b. Meğâmis'le arasında meydana gelen anlaşmazlığın çözümü için Sultan ez-Zahir Berkuk'a başvurdu. Bunun üzerine Berkuk, Aclân'ı Emir Anân'a ortak yaptı. Ardından meydana gelen gelişmeler üzerine Anân'ı ortak oldukları görevden el çektirip tamamıyla Ali b. Aclân'a verdi. Aclân da ölünceye değin hicrî 797'ye kadar bu emirliği sürdürdü.⁸¹

Medine'de yönetimi elinde bulunduran ailenin kökeni ve bu şehri ne zamandan itibaren yönetmeye başladıklarını ve yönetimde İbn Ferhûn sonrasına kadar neler yaşandığını incelediğimizde aşağıdaki süreçlere tanıklık etmekteyiz. Hz. Peygamberin vefatından sonra başlayan Râşid Halifeler devri, Hz. Ali'nin siyâsî karışıklıklarla süren hilâfetinin ardından sona ermişti. Hz. Peygamberin amcası Hz. Abbas, hilâfet sürecinde Hz. Ali'ye destek vermiş ve bu iki aile arasındaki iyi niyet ve güvene dayalı ilişki Emevîler döneminde de sürmüştü. Bunun en somut göstergesi Hz. Ali soyundan en-Nefsü'z-Zekiyye lakaplı Muhammed b. Abdullah b. el-Hasen b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib'in, Hâşimîler'in imamı ve Emevîler'in yıkılışı sonrası müslümanların halifesi olacağının kabul edildiği Emevîlerin son yıllarında iki aile arasında gerçekleşen Ebvâ toplantısıdır. Aradan geçen süre içinde bu iki aile arasındaki iyi ilişkiler Abbasoğulları'nın Ebvâ kararlarına aykırı olarak Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib'in Humeyme mıntıkasında hilâfet hakkından Abbâsîler lehine feragat ettiği iddiasıyla bozulmaya başlamış ve yerini gerginliğe bırakmıştı.⁸² Abbasoğulları'nın o iddia doğrultusunda hareket edip Emevîler'in hâkimiyetine son vermeleri Ali evladı arasında amcaoğulları eli ile haklarının gasp edildiği fikrinin hâkim olmasına sebep oldu. Bunun üzerine farklı yerlerde Abbasoğulları'na karşı ayaklanmalara kalkıştılar. Bu yerlerden biri de kutsal beldelerin içinde bulunduğu Hicaz oldu. Bu kıyam hareketlerini takip eden süreçlerin ardından 366/976 yılında Hz. Ali soyuna mensup Benî Mihne adıyla bilinen bir aile Medine'ye hâkim oldu.⁸³ Benî Mihne hicrî 4. yüzyılda ele aldıkları yönetimi

⁸¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/280; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 31.

⁸² Abdurrahman Müdeyris el-Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevverâ fi'l-usûri'l-Memlûkî* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhusi ve'd-Diraseti'l-İslâmiyye, 2001), 19, 20.

⁸³ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevverâ*, 20, 21.

Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde de sürdürdüler. Bu aile bazı kaynakların ittifakıyla Hz. Hüseyin soyuna dayandırılmıştır.⁸⁴

Bu ailenin Medine'de yönetimi ele geçirmesi dönemin şartları ile doğrudan ilgilidir. Şîî Fâtımîler, Mısır'da hâkimiyeti ele geçirince Abbâsîler ile anlaşmazlık içinde bulunan Hâşimîler eliyle nüfuzlarını Medine'ye uzatma gayesiyle Benî Mihne ailesine destek verdiler. Bu desteği arkasına alan Tahir b. Müslim el-Hüseyînî 366/976 yılında Medine'ye hâkim oldu. Halife Azîz adına gönüllü olmasa da hutbe îrâd etti.⁸⁵ *et-Tuhfe* 'de adına hutbe okunan Fâtımî halifesi el-Azîz olarak, Abdurrahman el-Müdeyris'te ise el-Muiz olarak geçmektedir. Ancak zikri geçen Fâtımî halifelerinin hilâfet yıllarına baktığımızda 366/976 yılında hilâfette el-Azîz'in bulunduğu ve el-Muiz'in 975 yılında öldüğü görülmektedir.⁸⁶ Bu durumda hutbenin el-Muiz değil de el-Azîz adına okunduğu anlaşılmaktadır. Medine'de Fâtımîler'le birlikte fiili olarak idareyi ele alan emirler Fâtımî, Eyyûbî ve Memlûkler'in ilk dönemlerinde yargıda hâkim olan Şîî inancına bağlı Ca'ferîlik mezhebine mensup idiler. Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet inancına sahip kadıların varlığından da söz edilmektedir.⁸⁷ Ancak bu kadılar sadece Medine değil Mekke'yi de içine alacak bir görev alanı ve yetkisine sahip olup, Medine'den ziyade Mekke'de görev yoğunluğuna sahiptiler. Bu durumda Medine'deki Ehl-i Sünnet mensuplarının sayıca az olmasının etkili olması mümkündür.⁸⁸ Bunlar el-Huseyn b. Ahmed b. Ali Ebi'n-Nasr el-Hanefî Harameyn Kadısı Abdullâh b. Yahyâ Abdurrahmân eş-Şeybânî et-Taberî el-Mekkî Harameyn Kadısı Ahmed b. Ebî Bekir b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî eş-Şâfî Harameyn Kadısı Tâhir b. Müslim'in Medine'de emirliğe getirilmesinden sonra Fâtımîler'le gelişen siyâsî ilişkiler mezhep alanında da güçlenmiştir. Fâtımîler her ne kadar Şîî-İsmâîlî mezhebine mensup olsalar da İmâmî-Ca'ferî olan el-Mihne ailesine mezhep anlamında herhangi bir yönlendirilmede bulunmamışlardır.⁸⁹

⁸⁴ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 21.

⁸⁵ Şemseddîn es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti'l-Müşerreffe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/467; Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 23.

⁸⁶ Asri Çubukçu, "Muiz-Lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/97.

⁸⁷ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 188.

⁸⁸ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 188.

⁸⁹ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 189.

Bu yolla İran ve Irak bölgesindeki Şîî-İmâmî gruplardan Sünnî yönetimler karşısında siyâsî olarak faydalanmak istemiş olmaları mümkündür. Çünkü kutsal beldelerde yönetimi elinde tutan ve aynı mezhep doğrultusunda halk desteğine sahip İmami emirlerin siyâsî olarak kendilerine itaat etmiş olmaları diğerleri için de örnek teşkil edebilecektir.

İmâmet, yargı ve hitâbet görevlerinin İmâmî-Ca'ferî fakihler eliyle yürütülmesi bu mezhebin Fâtımî, Eyyûbî ve Memlûkler'in ilk dönemlerinde başta eşraf olmak üzere Medine sakinleri arasında yayılmasına neden olmuştur. Medine emirleri ve eşrafının bu mezhebe önem vermesi ve diğer insanları bunu kabule teşvikleri neticesinde İmâmî-Ca'ferî mezhebi Medine'de güçlenmiştir.⁹⁰

Sünnî olmalarına rağmen Eyyûbîler ve Zengîler döneminde de Medine'de Şîî-İmâmî hâkimiyeti devam etmiştir. Alışılmışın dışında olan bu durum, Selâhaddin Eyyûbî ve Nûreddin Zengî'nin Haçlılar'la yaptıkları mücadele sebebiyle Medine ile ilgilenemedikleri şeklinde izah edilmiştir.⁹¹

Medine'de Ehl-i Sünnet'in güç kazanmaya başlaması hicrî 7. asrın sonlarına denk gelir. Şîî-İmâmî aleyhine gerçekleşen bu değişiklikte gerek Memlûkler'in tayin ettiği kadılar gerekse Medine'de yerleşik bulunan kadılarla dışarıdan onlara destek veren kadıların varlığı ile diğer İslâm beldelerinden Medine'ye göç edenlerin artması gibi faktörler etkili olmuştur Nitekim Medine'de yargı makamı Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun tarafından Şâfiî fakih es-Serrâc'a tevdi edilmiştir. Bu değişiklikte birlikte el-Mihne emirliğinde baştan bu yana devam eden Şîî-İmâmî ailesi uhdesindeki Medine kadılığı sadece kendi müntesiplerine (Şîî-İmâmî mensuplarına) özgü hale geldi.⁹²

Medine'de yargının Âli Sinan'dan Şâfiî kadılara intikalinde en önemli amil Memlûkler nezdinde Şâfiî mezhebinin elde ettiği konum idi. Nitekim Şâfiîlik, Memlûkler döneminin en fazla yayılan mezhebi olmuştu. Bunun bir gereği -her ne kadar diğer mezhepler mevcut olsa da- Mısır'da uygulanan hükümlerin Şâfiî kadılar tarafından yürürlüğe konulduğunu söylemek mümkündür. Mısır'da hâkim konumda

⁹⁰ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 189.

⁹¹ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 190.

⁹² Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 193.

bulunan Şâfîlik'in Medine'ye yansması imâmet, hitâbet ve yargı alanındaki görevlilerin çoğunun bu mezhep mensuplarından olması yönüyle benzerlik taşır.⁹³

Mâlikî mezhebinin öncüsü İmam Mâlik, Medine'de doğup büyümüş; ama mezhebinin yayıldığı beldeler galibiyetle Mağrib ve Endülüs coğrafyası olmuştu. Buralarda yayılan Mâlikîlik yine bu topraklardan neşet eden ulemâ tarafından Hicaz'a taşınmıştır. Bunlar içerisinde öne çıkanlar Ebû Abdillâh Muhammed b. Gusn Mihsân el-Ensârî el-Kasrî ve Şeyh Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ferhûn b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî el-Ceyyânî et-Tunûsî'dir.⁹⁴

Bu iki ailenin Medine'de yerleşip Mâlikî fikhını burada öğretmek istemeleri dönemin Medine Kadısı Şâfî fakih Ömer es-Serrâc ile anlaşmazlık yaşamalarına neden oldu. Anlaşmazlığın sebebi, Muhammed İbn Ferhûn'un el-Medresetü's-Şihâbiyye'de Şâfî ve Mâlikî talebelerin de içinde bulunduğu bir grup talebeye ders vermesiydi. Bu durum kadı es-Serrâc'ın İbn Ferhûn'a cephe almasına neden oldu. Bu hoşnutsuzluğun ardından İbn Ferhûn'a baskı yapılarak tadrîs faaliyetinde bulunduğu medreseden kovulması sağlandı. Bunun üzerine Ebû Abdillâh el-Kasrî'nin önerisiyle tadrîs faâliyeti Mescid-i Nebî'ye taşındı ve burada gösterilen gayretler neticesinde Medine'de Mâlikîler'in sayısı arttı. Ancak bu durum Kadı es-Serrâc'ın müdahalesi ve İbn Ferhûn'un 721/1321 senesinde vefatı ile kısa süreliğine mevki kaybetse de İbn Ferhûn'un amcası Abdullah b. Muhammed b. Ferhûn'un tadrîsi yeniden başlatması ile eski konumuna geri döndü.⁹⁵

Burhâneddin İbn Ferhûn, tabakatında amcası Abdullah b. Ferhûn'un bu çabalarından şöyle bahseder: “*Abdullah b. Ferhûn, himmeti ve siyâseti ile İmamîyye tâîfesinin hükümlerini Medine'den kaldırdı, kadıları azledildi, güçleri kırıldı ve ateşleri söndürüldü. Ehl-i Sünnet'in şanı yüceltildi.*”⁹⁶

Abdullah b. Ferhûn ilmi kişiliğine ilâveten yargı sahasında da kadılık görevini üstlenmiş bir kimseydi. 747/1346 senesinde dönemin Medine Kadısı Şâfî fakih Abdurrahman el-Hureynî'ye vekâlet etmiş. 765/1363'ten vefat ettiği 769/1367

⁹³ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 195-196.

⁹⁴ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 197.

⁹⁵ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 198.

⁹⁶ Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzeheb fî ma'rifeti a'yani ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/457.

tarihine kadar Mâlikîler'in müstakil kadısı olarak bu görevde bulunmuştur. Kendisinden sonra sırasıyla bu görevi oğlu el-Muhib Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferhûn, kardeşi eş-Şihâb Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. Ferhûn, 793/1390 yılında yeğeni İbrahim b. Ali b. Ferhûn üstlendi. Ölüm yılı olan 799/1396 yılına kadar da kesintisiz olarak bu vazifeye devam etti. İbn Ferhûn sonrası yine bu aileden İbn Ferhûn'un oğlu Ebû'l-Yümn Muhammed b. İbrahim b. Ali b. Ferhûn, Nâsıruddin Ebû'l Berekat Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Ferhûn, el-Bedr Ebu Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ferhûn Medine'de Mâlikîler'in kadılığını üstlenmiş isimlerdi.⁹⁷

Memlûklerin Hicaz emirleriyle olan ilişkilerine baktığımızda farklı bir tabloyla karşılaşırız. Hicaz emirleri, Kahire'de tesis edilen Abbâsî hilâfeti'nin hâkimiyetini kabul etmeyip isimlerini dahi hutbelerde zikretmemişlerdir.⁹⁸ Ama buna rağmen Memlûklerin siyâsî hâkimiyetine boyun eğmişlerdir. Durumun böyle olmasında hilâfetin yetkisiz ve etkisiz olması yanında Bağdat Abbâsî hilâfeti döneminde yaşanan olumsuz hadiselerin etkisi olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Diğer tarafta ise güç sahibi, kutsal beldelere ekonomik destekleriyle öne çıkmış bir devletin varlığı, emirlerin Memlûklere bağlılığını kolaylaştırmıştır.

Memlûk sultanları içinde daha ziyade Hicaz emirlikleri üzerinde otorite kurmuş iki sultan vardır. Bunlardan biri Moğollar'a tarihlerinde ilk defa yenilgiyi tattıran Sultan Baybars, diğeri de Moğollar'ı defaatle yenme başarısı göstermiş olan Sultan Nâsır Muhammed'dir.⁹⁹ Bu başarıların, yıllarca Moğol zulmünü yaşamış İslâm beldelerinin sakinleri ve temsilcilerinin onları kolaylıkla kabulünü sağladığı söylenebilir. Bu durum şu satırlarda açıkça görülmektedir.

*'Sultan Zahir Baybars, Mekke eşrafını kabul ettikten sonraki süreçte Hicaz'da Memlûklerin hâkimiyetini sağladı. İsmi hutbelerde zikredilip adına paralar basıldı... Nâsır kendisini Hicaz beldelerinde söz sahibi kılan ayrıcalıklara sahip olmuştur. Belde emirleri ve seçkinleri arasındaki yargı ile ilgili işlere müdahalesi bunu açıkça göstermektedir.'*¹⁰⁰

⁹⁷ Müdeyris, *el-Medînetü'l-Münevvera*, 232-233.

⁹⁸ Hasen, *Târihül-Memâlikî'l-Bahriyye*, 284.

⁹⁹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 31.

¹⁰⁰ Hasen, *Târihü'l-Memâlikî'l-Bahriyye*, 137.

Nâsır aynı zamanda bütün kutsal beldelerin kendi hâkimiyeti altında olduğunu ifade eden Hâdimü'l- Haremeyni's-Şerîfeyn ve Sâhibü'l-Kıbleteyn gibi lakaplara da sahiptir.¹⁰¹

1.3. AİLESİ VE HAYATI

Soy olarak derin köklere sahip bir aileye mensup olan İbn Ferhûn kendisini İbrahim b. Ali b. Ebi'l Kasım b. Muhammed b. Ferhûn el Ya'merî el-Medenî el-Mâlikî şeklinde takdim etmektedir.¹⁰² Nesep bakımından Kinâne kabilesinin Ya'mer diye bilinen batnına kadar uzanan Arap bir soya mensuptur. Ya'mer'e nispeti dolayısıyla Ya'merî olarak da anılmıştır. Tinbuktî bu nispetin Rabia b. Nezzâr b. Ma'd b. Adnan'ın soyundan Ya'mer b. Mâlik b. Heysem'den ileri geldiğini ifade etmiştir.¹⁰³ İbn Ferhûn, Üyyânî ve Ceyyânî nisbeleriyle de anılmıştır. Bu nispetler ise Endülüs kaynaklıdır. Nitekim Ceyyân, Endülüs şehirlerinden biridir.¹⁰⁴ Üyyân ise yine Ceyyân sınırları içinde bulunan bir yer adıdır.¹⁰⁵

İbn Ferhûn babası ve amcasının tercemesine Tunus asıllı ifadesini ilave ederek soylarıyla ilgili Tunus bağlantısını da vurgulamıştır. Bütün bu nispetlerden hareketle bu ailenin Medine'de karar kılmadan önce Endülüs ve Tunus'ta hayat sürdürdüklerini söylemek mümkündür.¹⁰⁶ Ayrıca İbn Ferhûn, Muhammed b. Sâlim Mahlûf'un *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakati'l-Mâlikîyye* adlı eserinde Burhâneddin ismi ve Ebû İshak künyeleriyle de anılmıştır.¹⁰⁷

¹⁰¹ Hasen, *Târîhül-Memâlikî'l-Bahriyye*, 284.

¹⁰² Burhâneddin ibn. Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hâdî Ebûl-Ecfân (b.y.: y.y., 2002), 1/25-26.

¹⁰³ Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî, *Neylül-ibti'hâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, tkd. Abdülhamîd Abdullah (Trablus-Libya: Dârü'l- Kitâb, 2000), 35.

¹⁰⁴ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/25-26; Tinbuktî, *Neyl*, 1/33; Ebu'l Kâsım Muhammed b. El-Hasen b. El-Arabî b. Muhammed el Hacvî es-Seâlibî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/321.

¹⁰⁵ Aġrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 42.

¹⁰⁶ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/25-26.

¹⁰⁷ Bkz. Muhammed b. Sâlim Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakati'l-Mâlikîyye*, tlk. Abdülmecîd Hayâlî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/319.

Bu bilgilerden hareketle İbn Ferhûn'un tam ismi, Burhâneddin Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Muhammed Ebi'l Kâsım b. Muhammed b. Ferhun el Ya'merî el-Üyyânî el-Ceyyânî olup Ebû'l Vefâ künyesiyle de bilinmektedir.¹⁰⁸

İbn Ferhûn ailesi Medine'den önce Endülüs ve Tunus'ta yaşamış, ardından aileden pek çok önemli şahsiyetin çıkışına tanıklık edecek olan Medine'ye gelmiş ve burayı vatan edinmişti. Aile üyeleri pek çok ilim dalında temayüz etmiş ve Medine'de hicrî 7, 8 ve 9. asırlarda yargı görevini üstlenmişlerdi. Aile üyeleri ilim alanındaki bu özellikleriyle ailenin şöhretini artırmışlardı. Bu durum bazı önemli âlimlerin aile hakkında olumlu nitelendirmeler yapmalarını da sağlamıştır. Bunlardan Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) aileye “*yönetim, yargı ve ilim yuvası*”,¹⁰⁹ Tinbuktî de (ö. 1036/1627) “*ilim yuvasının bireyleri*”¹¹⁰ sözleriyle övgüde bulunmuşlardır. İbn Ferhûn annesi ve babaannesi vasıtasıyla Ehl-i Beyt'e mensup olup şerîf soyundan gelmektedir.¹¹¹ Bu niteliklere sahip olan aile bunun gereği olarak mazlumların ve fakirlerin yardımına koşmuş, köleleri hürriyetlerine kavuşturmuştur. Mezhep anlayışları doğrultusunda Ehl-i Sünnet'e taraf olmuşlardır.¹¹²

İbn Ferhûn, Medine'de ilim yuvası bir hânede dünyaya geldi. Mütercimler onun hicrî 799 senesinde vefat ettiğinde ittifak etmelerine rağmen doğum tarihinde ihtilâf etmişlerdir. Bazıları doğum tarihini ölüm tarihine kıyas ederek yaklaşık bir doğum tarihi vermişler, bazıları doğum tarihini net olarak vermişler; bazıları da buna hiç değinmemişlerdir.¹¹³

İbn Hacer (ö. 852/1449) İbn Ferhûn vefat ettiğinde yaşının yetmişe yakın olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴ Doğum tarihini ölüm tarihine kıyasla ifade eden *İrşâd* muhakkiki Ebû'l-Ecfân, onun doğumunun yaklaşık hicrî 729 olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Sehâvî (ö. 902/1497) ise onun öldüğü tarihte yetmiş yaşından küçük

¹⁰⁸ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 41.

¹⁰⁹ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/26.

¹¹⁰ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/33.

¹¹¹ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/35.

¹¹² Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 42.

¹¹³ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/27.

¹¹⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî â'yânî'l-mietî's-sêmine*, thk. Muhammed Abdülmûid Dan (Hindistan: Saydarabad, Meclis-i Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/53.

¹¹⁵ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 26.

olmasından hareketle doğum tarihinin hicrî 730 sonrası olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶ Bir diğer âlim İbnü'l-İmâd (ö. 1089/ 1679) ise onun doksan yaşını aşkın olarak vefat ettiğini ve Bakî' Kabristanlığı'na defnedildiğini belirtmiştir.¹¹⁷ İbn Ferhûn'un doğumuna ilişkin tarih belirlemeye çalışan âlimlere bu konuda destek veren âlimler mevcut olmasına rağmen İbnü'l-İmâd bu tespitinde yalnız kalmıştır. Bu hususta İbnü'l-İmâd gibi görüşünde yalnız kalan, onun söyledikleriyle karşılaştırıldığında daha uzak bir ihtimal olarak görülen tespit Anthony Hopkins'e aittir. Hopkins'e göre, İbn Ferhûn hicrî 760 senesinde doğmuştur. Bu sözün doğruluğunun düşük ihtimalli olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Çünkü İbn Ferhûn'un bu tarihten önce bazı şeyhlerden ders aldığına ilişkin bilgiler vardır. Bunun yanı sıra doğum yılı olarak hicrî 719, 732 tarihini verenler olduğu gibi¹¹⁸ Tinbuktî gibi buna hiç değinmeyenler de mevcuttur.¹¹⁹

İbn Ferhûn'un doğumuyla ilgili bilgileri aktardıktan sonra kendi değerlendirmelerine yer veren Ebü'l Ecfân:

“Bana göre mütercimimizin hicrî 729 senesinden önce doğduğu ve onun yetmiş yıldan fazla yaşadığını söylemek ihtimal dışı değildir. Çünkü onun, vefatı konusunda ihtilâf edilen şeyhi Akşehri en kötü ihtimalle hicrî 739 senesinde¹²⁰ vefat etmiştir. Bu durumda İbn Ferhûn'un ondan on yaşın üzerindeyken ders alması muhtemeldir. Yine hicrî 741'de vefat eden¹²¹ İbn Ferhûn'un temasta bulunduğu, beraber olduğu ve kendisinden faydalandığı hocası el-Cemal el-Matarî'nin durumu da buna benzer.”¹²²

İbn Ferhûn'un hayatı hakkında söylenenlerin tamamını göz önüne aldığımızda Ebu'l-Ecfân'ın bu değerlendirmelerinin doğruya ihtimalinin yüksek olduğunu söylememiz mümkündür.

¹¹⁶ Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 1/81.

¹¹⁷ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, thk. Mahmûd el Arnaut (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986) 8/608.

¹¹⁸ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/27-28.

¹¹⁹ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1/33; İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 28.

¹²⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, nşr. Mektebetü'l-müsennâ (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1993), 8/235.

¹²¹ İbn Fahd, *Lahzü'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 76.

¹²² İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/28-29.

1.3.1. Yetişmesi-Eğitim Dönemi

İbn Ferhûn ilim yuvası bir evde dünyaya geldi. Hz. Peygamber'in medf n bulunduğu hicret yurdu Medine'de büyüdü. Fazilet sahibi babası ve amcasından aldığı terbiye doğrultusunda hayatına yön verdi. Aile olarak Mâlikî mezhebi mensubu olduklarından, bu mezhep görüşlerinin Hicaz'da yayılmasında önemli katkıları oldu. Babası, dedesi, amcası bu mezhebin  ne çıkmış  limlerindendi. İbn Ferhûn eğitim hayatına babasıyla başladı. Babası ilmi olarak birçok alanda temayüz etmiş bir kişiydi. Muhaddis ve fakih olan babasının terbiyesi altında yetişmesi onun için büyük bir fırsat olmuştu. Babası vefat edince onun eğitim ve terbiyesinden amcası sorumlu oldu. O da tıpkı babası gibi ona iyi bir amca olmasının yanında iyi bir terbiyeci oldu. Onun ilmi olarak ilerlemesi ve ulemâ nezdinde saygın bir yer edinmesi için çaba gösterdi. İbn Ferhûn, ailenin kendisine sağladığı ilim ve ahl ktan gelişmesine katkı sağlayan böylesine uygun bir ortamdan faydalanmayı bildi. Öğrenimini tamamlamasının ardından öğretime yöneldi. İnsanların kendisinden faydalanmasına yardımcı olacak sebepler meydana getirdi; aynı zamanda kendisi de faydalı bulduğu şeyleri elde etmeye devam etti.¹²³

İbn Ferhûn, eğitim sürecinde pek çok  limden ders almıştır. Bu âlimlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1) Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Ferhûn b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî (Babası)

Babası onun ilk hocasıdır. Doğma büyüme Medineli olmasına rağmen Tunus'a nispetle Tunus asıllı olarak da anılır. Eb 'l-Hasen künyesiyle bilinir. Hicrî 698 senesinde doğmuştur. Hadis sahasında kendini yetiştirmiş, bu alanda  ne çıkmış bir muhaddis olup fıkıh, dil ve edebiyatta derin bilgi sahibiydi. Mantık ve cedelle ile de ilgilendi. Ancak ömrünün sonlarına doğru tasavvuf kitapları onun uğraş alanlarından biri haline geldi. Medine'yi idare edenlerin saygısını kazanmış biriydi. Bunu insanların iyiliği için kullanmış, onlar adına idarecilerden şef at talep etmiştir. Çoğunlukla da bu taleplerine olumlu cevap verilmiştir. İlimden ödün vermeyerek

¹²³ Ağr bi, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 45.

Mescid-i Nebevî'de başlatmış olduğu Arapça ve fıkıh tedrisini de sürdürmüştür. Hicrî 746 senesi vefat etmiştir.¹²⁴

Eserleri şunlardır:

1. *Nüzhetü'n-nazar ve nuhbetü'l-fiker fî şerhi Lâmiyeti'l-Acem*
2. *eş-Şerhu'l-muğni li-Kasîdeti Amr el-Cinnî*. Bu eser, Hz. Peygamber'e aşk ve muhabbetten kaynaklanan övgüleri içerir.
3. *el-Cevâbü'l-Hâdî an esileti's-Şeyh Ebi'l-Hâdî*. Bu eser, kendi dönemi Kayravan'ın önde gelen şeyhlerinden Şeyh Ebu'l-Hadi'nin kendisine Kur'ân ve Sünnet'e ilişkin sorduğu sorulardan oluşmaktadır.
4. *Gunyetü'r-râğûbîn fî ihtisârı menâzili's-sâirîn*
5. *Şerhu hadîsi Ümmi Zer*
6. *Şerhu kasidet-i Ka'b b. Züheyr ve tahmîsuhê*

Ayrıca onun İbnü'l-Hâcib'in İbn Abdüsselâm üzerine yaptığı şerh çalışmasına haşiyeleri ile oldukça kaliteli pek çok şiiri de bulunmaktadır.¹²⁵

2) Abdullah b. Muhammed Ebi'l-Kasım Ferhun b. Muhammed b. Ferhun el Ya'meri (Amcası)

Abisi gibi Medine'de doğup büyümesine rağmen Tunus asıllı nisbesiyle anılır ve Ebu Muhammed künyesiyle bilinirdi. Fıkıh ve Arapça'yı babasından tahsil etti. Fıkıh, fıkhu'l-hadis, hadislerin anlamları ve tefsirde otorite isimlerdendi. Arapça konusunda yetenekli bir âlimdi. Nitekim yazmış olduğu eserleri bunu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Medine'de Mâlikî mezhebinin canlandırılmasına katkı sağlayacak bir tasarrufta bulunarak Mâlikîler için bir müderris görevlendirdi. Şehirdeki kadılık görevinde başkanlık makamına ulaştı. Yirmi dört yıl yargı görevinde bulundu. Ehl-i Sünnet'in yanında yer alarak emirler ve eşraf karşısında onların savunuculuğunu üstlendi. İmami Şîa'nın Medine'deki etkisini kırdı. Bu mezhebe mensup kadıların azledilmesi, hükümlerinin iptal edilmesi ve halkın onlardan yüz çevirmesi için ciddi çaba gösterdi ve bunda da başarılı oldu. Bütün bu

¹²⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/124, 125, 126; Muhammed Hamd Sâlim Bû Şihâb Âli Sinîd el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ* (Amman: Dâru'l-Manzume, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 8.

¹²⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/125, 126.

çabalar yanında ilmi çalışmaları da ihmal etmeyerek telif faaliyetlerinde bulundu. Eserleri şunlardır:

- 1) *ed-Dürrü 'l-mühallas mine 't-takassî el-mulahhas*
- 2) *Kifâyetü 't-tullâb fi şerhi Muhtasari 'l-Cellâb. Bu eser İbn Cellâb en-Nîlî'nin Muhtasaru 't-tefrî' adlı eserinin şerhidir.*
- 3) *el-Udde fi i 'râbi 'l-umde*
- 4) *Keşfü 'l-muğattâ fi şerhi Muhtasari 'l-Muvatta'*
- 5) *Nihâyetü 'l-gaye fi şerhi 'l-âye*
- 6) *et-Teysîr fi ilmeyi 'l-binâ ve 't-tağyîr*
- 7) *el-Mesâlikü 'l-celiyye fil-kavâidi 'l-Arabiyye*
- 8) *Şifâu 'l-fuâd fi i 'râbi bânet Suâd*
- 9) *Şerhu Kavâidi 'l-i 'râb li 'bni Hişâm*

Hicrî 693 senesinde doğup, hicrî 769 senesinde vefat eden müellifin sayılan bu eserler dışında takyîd ve ta'likleri de bulunmaktadır.¹²⁶ Bu eserlere ilave olarak *Nasîhatü 'l-müşâvir ve ta'ziyetü 'l-mücâvir* adlı eseri de bulunmaktadır.¹²⁷

3) Muhammed b. Câbir b. Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Ahmed b. Hassen el-Kaysî el-Vâdî Âşî.

Hicrî 673 senesinde Tunus'ta dünyaya gelmiş ve orada büyümüştür. İlme olan iştîyâkı sebebiyle doğu ve batı beldelerine yolculuk yaparak ilmî birikimine katkı sağlamıştır. Fıkıh alanında bilgisi az olmakla beraber nahiv, hadis, dil ve hadis ricâlinde gerekli donanıma sahipti. İbn Câbir hicrî 749 senesinde tâun salgını sebebiyle vefat etti.¹²⁸ İbn Ferhûn'un babası¹²⁹ ve amcası da¹³⁰ İbn Câbir'den ilmi olarak istifâde etmişlerdir.

4) Muhammed b. Muhammed b. Arefe el-Vergamî et-Tunusî.

¹²⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/454-459.

¹²⁷ Cemal el-Abdûlî, *el-Mücâvirûn bi 'l-Medine min hülâli nasîhati 'l-müşâvir ve ta'ziyetü 'l-mücâvir li Ebî Muhammed Abdullah b. Ferhûn*, nşr. Külliyyetü 'l-Ulûmî 'l-İnsâniyyeti ve 'l-İctimâiyyeti (Tunus: Dâru 'l-Manzûme, 2016), 154.

¹²⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/299-301.

¹²⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/124.

¹³⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/454.

Ebû Abdillâh künyesiyle bilinen İbn Arefe el-Verğamî hicrî 716 senesinde doğdu. İbn Ferhûn bu şeyhi hakkında onun ilminin genişliğini ortaya koyan şu ifadelerle yer vermiştir: “*O imam, allame, usulcû, beyancı, mantıkçı, şeyhler şeyhi, derin ilim sahiplerinin bakiyesidir.*”¹³¹ İbn Arefe hac ibadeti sebebiyle geldiği Medine’de İbn Ferhûn’a misafir oldu. Aralarında bazı fıkhi meselelerin çözümü üzerine fikir alışverişinde bulundular. İbn Arefe sahip olduğu ilmi birikimi “*işittikleri, rivayet ettikleri ve tasnif ettikleri*” şeklinde kayıtlayarak başkalarına aktarma konusunda İbn Ferhûn’a icazet verdi.¹³² Uzun bir ömrün ardından hicrî 803 yılında vefat etti.¹³³

5) Cemaleddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Hâlid b. Îsâ el-Ensârî es-Sa’dî el-Medînî el-Matarî

Hicrî 671’de doğup 741’de vefat eden Matarî hadis, fıkıh ve tarih alanlarında ilim sahibi idi. Matarî nisbesi kendisine Mısır’daki Matariyye’den hareketle verilmiştir. Rasûlullah’ın şehrinde ikamet etmiş ve orada kadılık görevinde bulunmuştur. Bu şehrin tarihine dair *et-Ta’rîf bimâ âneseti’l-hicra min meâlimi dâri’l-hicra fî târihi’l-Medineti’l-Münevvera* isimli bir eser kaleme almıştır.¹³⁴ Kadılığın yanı sıra Mescid-i Nebevî’de hatiplik görevini üstlenmiş olup, buradaki müezzinlerin reislerinden biri olma konumunu da elde etmiştir. Medine tarihine ilişkin eserine ilâveten *İthâfü’z-zâir* isimli eseri de bulunmaktadır.¹³⁵ İbn Ferhûn el-Matarî’den “*el-Muvatta’, Sahîhayn, Sünenü Ebî Dâvud, İbn Mâce ve başka eserleri dinlemiştir.*”¹³⁶

6) ez-Zübeyr b. Ali b. Seyyid el-Kül b. Ebî Sufra eş-Şeref el-Üsvânî eş-Şâfiî

¹³¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/231.

¹³² İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 34.

¹³³ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli’ min ba’dil-karni’s-sebi’* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/256.

¹³⁴ Hayreddîn ez-Ziriklî, *Kitabu’l-a’lâm* (b.y.: Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002), 5/325, 326.

¹³⁵ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 8/257.

¹³⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/34.

İbn Ferhûn, Şâfiî mezhebine mensup olup Medine’de kendisine misafir olan el-Üsvânî’den *Sahîh-i Müslim*, *eş-Şifâ* ve Beyhakî’nin *Delâilü’n-nübüvve*’yi ve başka eserleri dinledi. Hicrî 748 senesinde vefat etti.¹³⁷

7) Şerefüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Lahmî el-Umyûtî.

Tinbuktî bu şeyhten eş-Şeref el-Ehbûtî şeklinde bahseder.¹³⁸ İbn Ferhûn kendisinden *el-Muvatta’*, *el-Buhârî*, *Câmiu’l-usûl*, *el-Mulahhas* ve *Turtûşî’nin teliflerini dinlemiştir.*” Medine’de kadılık ve hatiplik görevlerinde bulunmuştur.¹³⁹ Hicrî 674 yılında Kahire’de doğup¹⁴⁰ hicrî 745 senesinde Medine’de vefat etmiştir. Vefatına kadar da üstlendiği hatiplik ve kadılık görevini sürdürmüştür.¹⁴¹

8) Afifüddin Abdullah el-Matarî b. el-Cemâl: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Îsâ b. Abbas b. Yusuf b. Bedr b. Ali b. Bedr b. Osman: el-Hafız Afifüddin Ebû’s-Siyâde ve Ebû Ca’fer b. el-Hâfız el-Cemal el-Ensârî el-Hazrecî es-Sa’dî el-İbâdî

Oldukça uzun bir isme sahip olan şeyh Afifüddin hicrî 678 senesinde doğdu. Hadis alanına önem verdi. Bu ilgisinin gereği olarak Mekke, Medine, Mısır ve Şam’da bir grup şeyhten hadis dinledi. Seyahatlerde bulundu. Bu seyahatlerinde, bulunduğu beldelerde pek çok kimse kendisinden hadis dinleme imkânı buldu. Hicrî 765 senesinde Medine’de vefat etti.¹⁴² *el-Î’lâm fî men dehale’l-Medînete mine’l-a’lâm* adında eseri de vardır.¹⁴³

9) Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Câbir el-Endelüsî: Ebu Abdullah el-Hevvârî el-Mâlikî

A’mâ bir kişi olan Cabir el-Endelüsî hicrî 698 yılında doğdu. Kur’ân, nahiv, fıkıh ve hadis ilimlerini, alanında temayüz etmiş kimselerden tahsil etti. A’mâ olması

¹³⁷ Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe*, 1/355.

¹³⁸ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 62.

¹³⁹ Tinbuktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 1/34.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 5/421.

¹⁴¹ İbn Râfî’ es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Salih Mehdi Abbas; Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, h. 1402), 1/482.

¹⁴² Hâmise Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn ve ru’yetuhû fî’l-kazâi bi’s-siyâseti’s-şer’iyye min hulâli kitâbihi Tebsiratü’l-hükkam* (Cezayir: Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23.

¹⁴³ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 6/108.

sebebiyle Mısır beldelerine gerçekleştirdiği yolculuklarında kendisine Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Gırnâtî eşlik etti. Bu seyahatler esnasında İbn Câbir yazdıracaklarını tanzim ediyor, Gırnâtî ise bunları kaleme alıyordu. İbn Câbir Arapça'da yetkin bir isimdi. Seyahatleri sebebiyle bulunduğu yerlerde insanlar onun bu birikiminden istifade ettiler. Hayatında kendisinden ilim alanların bunları başkaları ile paylaşmalarına icazet vermiştir. Hicrî 780 tarihinde Beyra'da vefat etti.¹⁴⁴İbn Ferhûn bu şeyhten Arap dili ile ilgili bir eser olan *Ucâletü'r-râciz*'i Medine'de bulunduğu sırada okumuştur.¹⁴⁵

10) Muhammed b. Ahmed b. Emin b. Muaz b. İbrahim b. Abdillâh el-Akşehrî Nispet edildiği Konya'nın Akşehir Beldesi'nde hicrî 665 senesinde doğdu. Mısır'a ve Mağrib'e yolculuklarda bulundu. Endülüs ve Fas'ta öne çıkmış şeyhlerden hadis dinledi. Ömrü, yerleşmeye karar kıldığı Medine'de hicrî 731 yılında hitama erdi.

Eserleri:

1. *Ravzatü'l-firdevs*: Bu eser Bakî' Kabristanlığı'na defnedilen kişilerin isimlerini ihtiva eder.
2. *Menâsikü'l-kâsidi'z-zâir*: Bu eser onun doğu ve batı yönünde yaptığı birçok yolculuktan söz eder.¹⁴⁶

Akşehrî'nin vefat tarihini Ömer Rızâ, Ziriklî, İbn Hacer gibi müellifler hicrî 731 senesi olarak vermektedir. Eğer bu tarih esas alınacak olursa, ihtilâf olmakla beraber hicrî 729 yılında doğan İbn Ferhûn'un Akşehrî'den ders alamayacağı aşîkârdır. Ancak vefat tarihi hicrî 737 ya da hicrî 739 olarak kabul edilecek olursa bu durumda 8-10 yaşlarında bir çocuk olarak ondan ders alması mümkündür.¹⁴⁷ Tinbuktî eserinde bu kimseyi İbn Ferhûn'un kendisinden hadis aldığı şeyhlerden sayar.¹⁴⁸

11) Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ali b. Fettûh ed-Dimnehûrî

¹⁴⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/71.

¹⁴⁵ Gınnânî, *el-İmâm ibn Ferhûn*, 24.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/36; Ziriklî, *Kitabu'l-a'lâm*, 5/235, 236; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/235.

¹⁴⁷ Gınnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 25.

¹⁴⁸ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

Hicrî 680 sonrası Dimnehûrî, bütün ilimleri bünyesinde barındırmakla birlikte nahiv, kıraat, hadis ve fıkıh dalında ileri düzeyde bir âlimdi.¹⁴⁹

Dimnehûrî, Hafnâvî tarafından İbn Ferhûn'un ders aldığı şeyhler arasında zikredilmiştir. Telif ve rivayet ettiklerinin tamamı için İbn Ferhûn'a icazet vermiştir. Hicrî 752 senesinde de vefat etmiştir.¹⁵⁰

12) Muhammed b. Arefe (baba)

Doğumu hakkında bilgi sahibi olamadığımız İbn Arefe, Tinbuktî tarafından İbn Ferhûn'un hocalarından sayılmıştır. Kendisi İbn Ferhûn tarafından Medine'de selef-i sâlihîn'in yöntemini Medine'de canlandırmış kişi olarak nitelendirilmiştir. Kesin olmamakla birlikte hicrî 748 senesinde vefat ettiği ve Bakî' Mezarlığı'na defnedildiği belirtilmiştir.¹⁵¹

İbn Ferhûn'un yukarıda isimlerini zikrettiğimiz şeyhlerinden babası ve amcası dışındakilerle gerçek manada bir talebe hoca ilişkisi olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu ikisi dışındakilerle genelde hac için Medine'ye geldiklerinde görüşüp kendilerinden bazı hadis, tarih ve Arapça'ya dair eserleri okuduğunu görmekteyiz.

1.3.2. Seyahatleri

Medine'de doğup büyüyen ve orada ilim tahsilinde bulunan İbn Ferhûn'un kendi döneminde ve önceki dönemdeki birçok âlim gibi pek çok beldeye seyahatleri olmuştur. Mısır, Kudüs ve Dımaşk'a¹⁵² yaptığı seyahatleri söz konusu olmakla birlikte bunların içeriğine ilişkin ayrıntılı bilgiler yoktur. Terceme müellifleri bu seyahatleri özet bir biçimde aktarmakla yetinmişlerdir. Bunların tarihlerini tespit etmek, İbn Ferhûn'un öğrencilerinin biyografileri ve *ed-Dîbâc* adlı eserinde söz ettiği otorite isimlerden hareketle mümkün hale gelebilmiştir.¹⁵³

¹⁴⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, 8/294.

¹⁵⁰ Gınnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 26.

¹⁵¹ Gınnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 26.

¹⁵² Tinbuktî, *Neylû 'l-ibtihâc*, 1/33.

¹⁵³ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 65.

İbn Ferhûn'un *İrşâdü's-sâlik ilâ efâli'l-menâsik* adlı eserini tahkik eden Ebü'l Ecfân bu seyahatlere dair bazı bilgilere yer vermiştir.¹⁵⁴ Bu bilgiler ışığında İbn Ferhûn, hicrî 775 senesinde Hims'ta bulunmuş ve orada *Sahîh-i Buhârî* okutmuştur. Ayrıca hicrî 776 senesi ya da onun öncesinde Kahire'de bulunmuştur.¹⁵⁵ Bunu Mısır'ın önde gelen ulemâsından Halil b. İshak el-Cündî el-Mâlikî ile orada karşılaştığını ifade etmesinden anlıyoruz.¹⁵⁶ Yine İbn Ferhûn'un *ed-Dîbâc* adlı eserinde tercemesinden söz ettiği Muhammed b. Abdîrrahman b. Asker el-Bağdâdî ile Kahire'de evinde karşılaştığından söz eder.¹⁵⁷ Dîmaşk'a yaptığı seyahatle ilgili bilgiyi ise yine aynı eserinde yer verdiği Ahmed b. Ömer er-Rabî'nin tercemesinde buluyoruz. Burada kendisi hicrî 792 yılında oğluyla birlikte Dîmaşk'ta Ahmed b. Ömer'le karşılaştığından ve oğlunun kendisinden ilim aldığından söz eder.¹⁵⁸

Bu bilgilerden hareketle İbn Ferhûn'un yolculuk yaptığı beldelede ulemâ ve şeyhlerle karşılaştığını, onlarla fikir teâtisinde bulunduğunu, oğlunun da bu şeyhlerden faydalanmasını sağladığını görmekteyiz. Bu seyahatler aynı zamanda İbn Ferhûn'un diğer âlimlerle kendisini ilmi bakımdan kıyaslamasına da imkân vermiştir. Muhtemeldir ki hicrî 792 senesinde Dîmaşk'a yaptığı sefer onun son seyahati olmuştur.¹⁵⁹ Hicrî 793 senesinde üstlenmiş olduğu kadılık görevi¹⁶⁰ dolayısıyla artık seyahatlere imkân bulamamıştır.¹⁶¹

1.3.3. İlmî Konumu ve Talebeleri

İlim geleneğine sahip bir aile içinde büyüyen İbn Ferhûn'un ilmi kişiliğinden dolayı terceme müellifleri kendisinden övgüyle söz etmişlerdir. Bu aile Medine'de yargı görevini üstlenince bidatlerin ortadan kaldırılması, Sünnet'in canlandırılması ve mazlumların korunması gibi pek çok hayra öncülük etmiştir.¹⁶²

¹⁵⁴ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 34.

¹⁵⁵ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 34.

¹⁵⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/358.

¹⁵⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/327.

¹⁵⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/258.

¹⁵⁹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 66-67.

¹⁶⁰ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/33.

¹⁶¹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 66.

¹⁶² Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ*, 11-12.

İbn Ferhûn hakkında biyografi yazarlardan Tinbuktî (ö. 1036/1627), onun ilmi kişiliğinden şöyle söz etmektedir: “*İbn Ferhûn fıkıh, nahiv, usûl, ferâiz, vesâik, yargı ilmi, hadis ricâli ve onların tabakâtı alanlarında âlim bir kimseydi. İsnadlarda ortak olup geniş ilim, fasih kalem ve beyan sahibiydi.*”¹⁶³ *Mu’cemü’l-müellifîn* adlı eserin sahibi Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1905-1987) onunla ilgili bölümde onun fıkıhta derinleştiği, kitaplar tasnif ettiği ve derlemelerde bulunmuş ilmi bir kişilik olduğundan söz eder.¹⁶⁴ Ziriklî de (ö. 1893-1976) ondan “*araştırmacı ilim adamı, Mâlikîlerin önde gelen alimlerindendir.*”¹⁶⁵ şeklinde söz etmiştir. İbn Ferhûn’un ilmi kişiliğinden söz eden diğer bir âlim ise Abdullah Mustafa el-Merâğî’dir. Merâğî, İbn Ferhûn’u şöyle nitelendirir: “*İbn Ferhûn, İslâmın uluları arasında adı geçen imam, hüccet ve sika bir kimsedir. Ulemâ ve otorite kimseler arasında örnek bir şahsiyet olarak tanınmaktadır.*”¹⁶⁶

Bu ifadeler başka bir ifadeye gerek olmaksızın İbn Ferhûn’un ilmi yetkinliğinin ne boyutta olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim o, yazdığı eserlerle de hakkında yazılanları doğrulamış olan önemli bir âlimdir. İbn Ferhûn’un ilmî birikimi sırf malumat tahammülü değildir. O bu birikimini ictihad faaliyetlerine yansıtmış bir bilgidir.¹⁶⁷ Bu yönüyle eserleri müctehid bir kimsenin ürünü olarak daha da değerli hale gelmektedir.

Mezhep olarak Mâlikîliğe mensup olan İbn Ferhûn, bu konuda taassup sahibi olmamıştır. Kendisi Medine’de Mâlikîliğin canlanması adına çabalarda bulunmuş olsa da bu kendisini diğer mezheplerle ilmî münasebetlerden soyutlamamıştır. Eğer Mâlikîliğin tutucu bir mensubu olsaydı ne Mâlikî mezhebinden olmayan hocalardan ilim öğrenir ne de bu mezhep mensubu olmayanlara ders verirdi. Biz onun Mâlikî olmayan diğer mezhep mensubu ulemâdan da istifade ettiğini ve aynı şekilde başka mezhep mensubu talebelere sahip olduğunu tercemesinden hareketle biliyoruz.¹⁶⁸

¹⁶³ Tinbuktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 1/33.

¹⁶⁴ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 1/66.

¹⁶⁵ Ziriklî, *Kitabu’l-a’lâm*, 1/52.

¹⁶⁶ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 69.

¹⁶⁷ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 10.

¹⁶⁸ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 70.

İbn Ferhûn başta babası ve amcası olmak üzere döneminin ulemâsından ilim tahsilinde bulunmuş, kendini yetiştirmiş ve akabinde tadrîs faaliyetlerine başlamıştır. Tadrîs hayatı boyunca bu alanda pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmiştir. Onlardan öne çıkanlar şunlardır:

1) Ahmed b. Yusuf b. Mâlik eş-Şihâb Ebû Ca'fer er-Ruaynî el-Gırnâtî¹⁶⁹

İbn Ferhûn'un talebeleri arasında sayılan Gırnâtî, onun şeyhlerinden Ebû Abdillâh b. Câbir el-A'mâ'ya hac yolculuğunda eşlik etti. Bu yolculuğundaki birliktelikleri sebebiyle iki a'mâ lakabıyla şöhret buldular. Ebû Ca'fer şiirde mahir bir kimse olup edebi sanatlarda vukûfiyet kesbetmişti.¹⁷⁰ Suyûtî *Buğyetü'l-vu'ât* adlı eserinde kendisinden: “*Nahvi ve söz sanatlarını bilen, nazma ve nesre muktedit olan, dindar, güzel ahlâk sahibi, Arapça'da ve Arapça dışında telifi çok, (hac)¹⁷¹ yoldaşı İbn Câbir'in “Bedî'iyye” adlı eserinin şârihi*” olarak bahseder.¹⁷²

İbn Ferhûn'dan kendisine bir icazet verildiği, bu icazetle onun rivayet ettiklerini, ona ait nazım ve nesir ne varsa kullanmaya izinli olduğu, doğum tarihinin hicrî 708, ölüm tarihinin ise hicrî 779 olarak tespit edildiğine ilişkin bilgiler, İbn Ferhûn hakkında yapılan iki tezde- her ne kadar birinde doğum tarihi hicrî 700 sonrası denilerek kesin belirtilmemiş olsa da-¹⁷³ Şemseddin es-Sehâvî'nin *et-Tuhfetü'l-latîfe* ile İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-zeheb*'ine atfedilmiştir.¹⁷⁴ Ancak biz her iki kaynakta da icâzet ve kesin tarihler hakkında bir bilgiye ulaşamadık.¹⁷⁵ Bununla birlikte İbn Câbir'in İbn Ferhûn'la Medine'de karşılaştığı dönemde yoldaşı Ruaynî'nin kendisine icâzet vermesi muhtemeldir.

2) Şerefüddin Muhammed b. Ebûbekir b. el-Huseyn el-Kuraşî el-Osmânî el-Merâğî el-Mısrî el-Medenî

¹⁶⁹ Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 1/159.

¹⁷⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/449, 450.

¹⁷¹ Yoldaşlığının hac sırasında olmasına istinaden alıntıya bu açıklayıcı ilaveyi İbnü'l-İmâd'tan hareketle yaptık. Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/449.

¹⁷² Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Lübnan-Sayda: el-Mektebetü'l-Mısriyye, ts.), 1/403.

¹⁷³ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 73.

¹⁷⁴ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 73; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kadâ*, 11.

¹⁷⁵ Bkz. Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 1/159; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/159.

Mekke’de yerleşmiş Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olup, Ebû'l-Feth künyesine sahiptir. Hicrî 859’da vefat etmiştir.¹⁷⁶

3) Oğlu Ebû'l-Yümn Muhammed yaklaşık Hicrî 814’te vefat etti.

4) Amcasının oğlu olan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ibn Ebi'l Kâsım Ferhûn el-Ya’merî, hicrî 822 tarihinde vefat etti.

5) Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî Ebû't-Tayyib el-Mâlikî, hicrî 832’de vefat etmiştir.

6) Muhammed b. Halid b. Mûsâ el-Hımsî el-Hanbelî ibn Zehra

Kâdi'l-kudâtık yapmış olup Şemseddin künyesiyle bilinirdi. Hicrî 830’da vefat etmiştir. Hicrî 775 yılında İbn Ferhûn’un Hıms ziyareti sırasında ondan *Sahîh-i Buhârî*’nin son bölümünden bir parçayı dinlemiştir.

7) Abdurrahman b. Zehra

Muhammed b. Zehra’nın kardeşi olup, hicrî 777 yılında Hıms’ta doğmuş hayatını orada sürdürmüştür. Hafızlığını yapmış, *el-Minhâc*’ın çoğunu ve nahivden *Elfiyye*’yi ezberlemiştir. İbn Ferhûn’dan *Sahîh-i Buhârî*’nin bir kısmını dinlemiştir. Hicrî 864’te vefat etmiştir.

8) Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Hımsî es-Sûfî el-Kâdirî eş-Şâfiî

İbn Ferhûn’dan *Sahîh-i Buhârî* dinlemesi sebebiyle onun talebeleri arasında zikredilmiştir.

9) Abdullah b. Ebîbekir b. Halid b. Mûsâ el-Hımsî el-Hanbelî Cemalüddin ibn Zehra. Hicrî 868 yılında vefat etmiştir.

10) Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Hazrecî el-Matarî el-Medenî eş-Şâfiî

İbn Ferhûn’un icâzet verdikleri arasında zikredilmiş olup hicrî 856 yılında vefat etmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁶ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 43.

¹⁷⁷ İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 43-45.

1.3.4. Kadılık Görevini Üstlenmesi

İbn Ferhûn, Medine’de ilmi geleneğe mensup bir aile içinde dönemin ilimlerini tahsil etmiş, ardından birikimini başkalarının da istifadesine sunup talebeler yetiştirmiştir. Zaman zaman Medine dışına seyahatlerde bulunmuş, ulaştığı beldelede otorite isimlerle ilmi buluşmalar gerçekleştirmiştir. Bütün bunlardan sonra hicrî 793 senesinde¹⁷⁸ kadılık görevini üstlenmiştir. İbn Ferhûn döneminde bazı ulemâ, ilmi faaliyetleri yanında yargı görevini de üstlenirlerdi. Bazıları görevin ağır sorumluluğu sebebiyle böyle bir makama talip olmazlardı. Ama İbn Ferhûn bu gerçekleri bilmesine, yaşadığı asırdaki siyâsî dönüşümlere rağmen bu vazifeye talip olmuştur.¹⁷⁹ Bu talebini şu sözlerle gerekçelendirmiştir:

*“Bu şerefli makama hürmet etmek, onun dindeki konumunu bilmek gerekir. Kadılık aynı zamanda peygamberlerin de görevidir. Onun sağlam tutulması ile yer gök sağlam durur ve Nebî (a.s) onu, hakkında hasedin mübah olduğu nimetlerden saymıştır.”*¹⁸⁰

İbn Ferhûn, hicrî 793 yılında üstlendiği yargı görevini vefat ettiği 799 yılına kadar aralıksız sürdürdü. Adaletin temsilinde örnek bir kişilik olup, bu konuda “kınayanın kınamasına aldırış etmedi”, İslâm dininde adaleti gerçekleştirmenin büyük bir iş olduğunun farkında olarak bu görevi lâıkiyle yerine getirdi. Bu sebeple halk kendisine teveccüh gösterdi. Mazlumun hakkını koruyup zâlimin karşısında durdu. Mâlikî olması sebebiyle bu mezhebin Medine’de canlanıp güçlenmesine yardımcı oldu.¹⁸¹

Yaşamı, görevi talep etmesinde ne derece dinî sâiklerle hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre ömrü boyunca ne evi ne de bir hurma bahçesi oldu. Kiralık bir evde sayıca kalabalık ailesiyle otururdu. Ailesi de oldukça kalabalık olduğundan aldığı borçlarla ailesinin geçimini temin ederdi. Dünyadan da borçlu bir şekilde ayrıldı.¹⁸² Oysa maksadı dünyalık elde etmek olsaydı İmâmî-Şîa’sı kadılarının yaptığı gibi mahkeme olacaklardan mal talep

¹⁷⁸ Tinbuktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 1/33.

¹⁷⁹ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 67.

¹⁸⁰ Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm fî usûli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm*, tlk. Cemal Maraşlı (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 1/10.

¹⁸¹ Tinbuktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 1/33; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 67.

¹⁸² Tinbuktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 1/35.

eder ve böylesine sıkıntılı bir hayat sürmeyebilirdi. Nitekim Muhammed b. Şeneb'in: *"İnancına sıkıca bağlı müslüman bir kimsedir."* sözü onun dini her şeyin önünde gören ahlâki tutumunu göstermesi bakımından önemlidir.¹⁸³

İbn Ferhûn'un Mâlikî olması, yargı kararlarında Mâlikî ictehadlarının yaygın olarak kullanılmasının önünü açmış, böylece İbn Ferhûn eliyle mezhep görüşleri insanlar arasında yayılma imkânı bulmuştur. İbn Ferhûn bu görüşler yanında diğer Sünnî mezhep görüşlerinden de hüküm istidlalinde faydalanmıştır. Ancak Şîî-İmâmî ictehadların karşısında olmuştur. Dönemin Sünnî ulemâsının Medine'de Şîîler tarafından yayılmaya çalışılan bidatlere karşı mücadelesine hem yargı sahasında onların bidat ehli olmalarından hareketle şahitliklerini kabul etmeyerek hem de bidatlerine karşı halkı uyarak destek vermiştir.¹⁸⁴

1.3.5. Eserleri

İbn Ferhûn, İslâmi ilimlerin hemen bütün alanlarında temayüz etmiş bir şahsiyet olması sebebiyle arkasında çok sayıda eser bırakmıştır. Bu eserlerden bazılarını tamamlamaya muvaffak olmuşken bazılarını ise tamamlama fırsatı bulamamıştır.¹⁸⁵

Tamamladığı eserleri:

1) *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*

Adından da anlaşılacağı üzere hâkimlere yönelik yargılama usûl ve yöntemlerinden bol örneklerle bahseden bir eserdir. Tinbuktî İbn Ferhûn'un tercemesinden söz ettiği kısımda bu eserle ilgili *"onun benzeri geçmemiştir"* diyerek övgüyle söz etmiştir.¹⁸⁶ Bu eserinde müellif, öne çıkmış ulemânın görüşlerini nakletmesinin yanı sıra, kendi tercih ve görüşlerine de sık olmamakla birlikte yer vermiştir.¹⁸⁷

¹⁸³ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 68.

¹⁸⁴ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 69-70.

¹⁸⁵ Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ*, 12.

¹⁸⁶ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

¹⁸⁷ Gınnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 48.

İbn Ferhun'un bu eseri yargılama hukukuna ilişkin olup bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. Eserin üçüncü bölümü siyaset-i şer'iyyeye ayrılmış olup konumuz açısından eserin daha ziyade dikkat çeken tarafı da burasıdır. Bu bölümde müellif, siyaset-i şer'iyyenin tanımı, Kitap ve Sünnet'e göre meşrûiyyetinden söz etmiş ve kavrama taalluk eden meselelere, ilgili fıkıh babları altında yer vermiştir. Bu yönüyle eser, kavramın teoriden pratiğe yansıtıldığı önemli bir çalışma olarak mevcudiyetini muhafaza etmektedir.

İbn Ferhûn telif ettiği bu tafsilatlı eserini ne amaçla yazdığını eserin giriş kısmında şöyle ifade eder:

“Allah kendilerinden razı olsun. Arkadaşlarımız yargılama usulleri (vesâik) hakkında kitaplar yazdılar. Bu eserlerde bu ilmin usûlünden bahsettiler; ama bunu kısa ve özet bir şekilde yaptılar. Ben bu ilmin kapalılıklarını, inceliklerini ortaya koyacak, usulünü ve hakikatlerini açıklayacak genişlikte bir eser bulamadım. Bu nedenle kendisine ihtiyaç duyulan, faydalı görülen önemli konuları bir eserde toplamayı gerekli gördüm ve bu kitabın konularıyla ilgili olduğu için terk edilmemesi gereken şeyleri pek çok fıkıh babından, onların (fukahâ) konuyla ilgili bulduklarıyla yetinerek ve iktisarı tercih ederek aldım. Çünkü bu telifin amacı bu ilmin kaidelerini zikretme, yargılamaların kendileriyle kesinleştirildiği hüccetleri, siyâset-i şer'iyye ahkâmını ve bunların durumlarını beyan etmektir. Bazı meselelerde tekrara yer verilmesinin sebebi her iki yerde zikredilmesini gerekli kılan bir münasebet ve biri olmaksızın diğeriyle yetinmenin mümkün olmamasıdır.”¹⁸⁸

Muhteva olarak üç bölüme ayrılan eser şu ana konulardan müteşekkildir. Birinci bölüm yargılama hukukunda üzerine hüküm bina edilen dayanaklar, ikinci bölüm davaların kendileriyle kesinleştirildiği beyyineler ve bunların yerine geçenler,¹⁸⁹ üçüncü bölüm ise siyâset-i şer'iyye hükümlerine ayrılmıştır.¹⁹⁰

İbn Ferhûn, bu eserde genellikle Mâlikîler'in görüşleri doğrultusunda meseleleri izah ederken, bazen de İbn Kayyim el-Cevziyye başta olmak üzere diğer mezhep bilginlerinin görüşlerine yer verir. Konuları kazuistik bir yöntemle ele alan müellif sadece diğer bilginlerin görüşlerini aktarmayıp, yer yer kendine ait görüşlere de yer vererek meselelerin çözümünde etkin bir rol üstlenir. Kimi zaman da bir bilginin görüşüne şerh düşerek konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunur.

¹⁸⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/4.

¹⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Musa Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hukuk Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 56-68.

¹⁹⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/4.

Tezimiz onun siyaset-i şer'iyye kavramına ilişkin görüşlerini inceleme amacıyla yazıldığından üçüncü bölümün neleri ihtiva ettiğinden ayrıntılı olarak bahsetmemiz uygun olacaktır. Buna göre üçüncü bölüm şu başlıklar altında işlenmiştir:¹⁹¹

Siyâset-i şer'iyye ile hükmetme

Birinci fasıl: Kitap ve Sünnet'ten siyâset-i şer'iyye ile hükmetmenin meşrûiyyetine deliller

İkinci fasıl: Bu konudaki hükümler

Üçüncü fasıl: Töhmetsizlik ve düşmanlık sebebiyle meydana gelen davalar

Dördüncü fasıl: Gasp, teaddî ve fesad ehli hakkındaki davalarla ilgili furû'

Beşinci fasıl: Gasp ve baskıyla satımdan kaynaklı teaddî babına dahil olan şeyler ve ikrâha dayalı yeminler

Fasıl: Müsâdere durumunda zâlimin kendi malını satması

Fasıl: Yeminlerde zorlama

Altıncı fasıl: Bir kadınla, sabiyle (ahlâk dışı bir halde) bulunma ya da nebiz kokusuyla bulunan kimsenin te'dîbi

Yedinci fasıl: Eşiyle yabancı birini gören ya da evinde hırsız bulan ve bu ikisiyle boğuşan kişinin hükmü

Sekizinci fasıl: Fâsık ve hırsızın ortaya çıkarılması ve haklarında araştırma yapılması

Dokuzuncu fasıl: Fıkıh bâblarında bulunan şer'î zecrlar ve siyâsete dair meseleler

Fasıl: Namaz

Fasıl: Namazla ilgili cezaların keyfiyeti

Fasıl: Zekât

Fasıl: Oruç

Fasıl: Hac

¹⁹¹ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/273-276.

Fasl: Nikâh ve ona bağı hususlar

Fasl: Alım-satım

Fasl: Borçlu

Fasl: Hamallık

Fasl: Rehn

Fasl: Gasb

Fasl: İstihkâk

Fasl: Sulh

Fasl: Şirket

Fasl: Vekâlet

Fasl: İkrâr

Fasl: Şüf'a

Fasl: Kırâz/Mudârebe

Fasl: İcâre

Fasl: Kismet

Fasl: Ved'ia

Fasl: Âriyet

Fasl: Yargılamalar

Fasl: Tanıklıklar

Fasl: Vakıf

Fasl: Köle azadı

Fasl: Kitâbet

Fasl: Vasiyyetler

Fasl: Miras

İkinci kısım yaralar, etrâf ve menfaatler hakkındadır

Fasl: Yaralar ve bununla ilgili hususlar

Fasl: Akıl üzerine cinayet: İçki içme

Fasl: Hırsızlık

Fasl: Çalınanın hükmü

Fasl: Tazminat

Fasl: Zina, livâta ve ikisinin kapsamına dahil olanlar

Fasl: Kazf, sataşma, hadleri ikamenin sıfatı,

Fasl: Kazfe uğrayanın cezası

Fasl: Hirâbe, muhârib, kuttâ-ı tarîk ve yağmacıların cezası (terör suçları)

Fasl: Hâricî ve bâğîlere ilişkin hükümler

Fasl: Ridde'nin hükmü

Fasl: Zındığın hükmü

Fasl: Allah'a, meleklerle, peygamberlere ya da Nebî'nin (a.s.) ashabına söven kimse

Fasl: Sihir ve sihirbazın cezası

Fasl: Nazarı değen kişiye abdest almaktan kaçınması durumunda verilecek ceza

On birinci Fasl: Caydırıcılık ve buna dair esaslar

Fasl: Ta'zîr, vâcibin terki üzerine olur

Fasl: Kadıya yazılı olarak yalan söyleyenin cezası

Fasl: Zulümle hüküm verdiğinde kadı'nın cezası

Fasl: Hapis cezası

Fasl: Kendisine hapis yöneltilenin beyânı

On ikinci Fasl: Sanatkârların tazmin sorumluluğu

Fasl: Sanatkârların elinde meydana gelen kusurlar sebebiyle tazmin etmedikleri sanatlar

Fasl: Simsar, vekil ve memurlar

Fasl: İşçiler ve kiracılar

Fasl: Çobanın tazmini

Fasl: Yiyecek ve diğer şeyleri taşımak için kiralananların tazmini

Fasl: Fırıncının tazmini

Fasl: Çamaşır yıkayıcısının tazmini

Fasl: Çamaşırcının tazmini

Fasl: Yolda bir şey yapan sanatkârın tazmini

Fasl: Eğilmiş duvar

Fasl: Hacâmatçı, baytar ve ikisine benzeyenler

Fasl: Binici ve sürücülerin tazmini

Fasl: Davarın verdiği zararın tazmini

On üçüncü fasıl: Zararın giderilmesi ve kötülüğe yol açan sebeplere engel olunmasına ilişkin hüküm

Fasl: Bir kimsenin başkasının arazisinde bulunan ancak arazi sahibinin yasak koymak istediği ağaç

Fasl: Bir kimsenin arazisinden geçen; ama bu kişi ile yolu kullananlara daha uygun olan yolun yine aynı arazi içinde başka bir yere çevrilmesi

Fasl: Seddi zerâi' ile hükmetme

İbn Ferhun bu eserinde çoğu Malikî ulemâyâ ait olmak üzere 180'e yakın kaynaktan iktibasta bulunmuştur.¹⁹² Eseri oluştururken tefsir, hadis, kelâm, tarih, siyer, tabakât, seyahatname, fıkıh usulü, kavâid, hilâf, genel ve müstakil fıkıh kitapları gibi kaynaklardan faydalanmıştır.¹⁹³ Böylece ilgili kaynaklardan yapılan iktibaslarla eser, kaynak çeşitliliği bakımından zengin bir içeriğe sahip olmuştur.

Bu eser, siyâset-i şer'iyye sahasında sonraki dönemler için bir kılavuz mesabesinde olmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Turuku'l-hükmiyye* ve kısmen de *İ'lâmü'l-muvakki'in*'de takip ettiği *usûl hukuku ağırlıklı siyâset-i şer'iyye* anlayışı İbn Ferhûn ve Trablusî gibi âlimleri etkilemiş, onlar da yargıya ilişkin telif ettikleri eserlerine siyâset-i şer'iyyeyi ayrı bir bölüm olarak koymuşlardır. Bu tarz eserler de Osmanlı siyâset-i şer'iyye anlayışına tesir etmiştir.¹⁹⁴ Ayrıca İbn Ferhûn bu eseriyle Hanefî bilgin Trablusî'yi siyâset-i şer'iyye alanında oldukça etkilemiştir. Çünkü Trablusî, İbn Ferhûn'un bu eserinin siyâset-i şer'iyye bölümünden yoğun bir

¹⁹² Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hukkâm*, 87.

¹⁹³ Bkz. Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hukkâm*, 87-113.

¹⁹⁴ Asım Cüneyd Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 20.

iktibasta bulunmuş, bu iktibaslar da Dede Cöngî tarafından eserine alınmıştır.¹⁹⁵ Böylelikle İbnü'l-Kayyim'in benimsediği usûl, İbn Ferhûn, Trablusî ve Dede Cöngî'nin eserlerinde temsil edilmiş ve bu eserler, Osmanlı'nın siyâset-i şer'iyye anlayışına etki eden önemli kaynaklardan olmuşlardır.¹⁹⁶

2) *Teshîlü'l-muhimmât fî şerhi Câmii'l-ümmehât*

Bu eser onun İbnü'l-Hâcib'in muhtasarına yaptığı bir şerhtir. İbn Ferhûn bu eserde İbn Abdisselâm, İbn Râşid, İbn Hârûn, Halîl ve başka şârihlerin sözlerini ve faydalı bulduğu bazı ilaveleri sekiz cilt halinde bir araya getirmiştir.¹⁹⁷

3) *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî a'yânî'l-mezheb*

Yirmi kitaptan faydalanarak derlediği altı yüz küsur kişinin tercemesinden söz ettiği eseridir.¹⁹⁸

4) *Dürerü'l-gavvâs fî muhâdarati'l-havass*

Bab düzenini esas alarak telif ettiği bu eser, fikhî bulmacaları içerir. Tinbuktî yine bu eser hakkında “onun benzeri yazılmadı”¹⁹⁹ diyerek kitabı övmüştür.

5) *Keşfü'n-nikâbi'l-hâcib min mustalahı İbni'l-Hâcib*

Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in muhtasarına yaptığı Teshîlü'l-mühimmât adlı şerhin mukaddime bölümüdür.²⁰⁰ İbn Ferhûn'un hocalarından İbn Arefe'nin oğlu Muhammed b. Muhammed b. Arefe'nin hicrî 792 senesinde yaptığı bir hac ziyaretinde İbn Ferhûn'un konuğu olması, bu sırada ona eserlerini arz etmesi, bunun üzerine Muhammed b. Arefe'nin ona *Teshîlü'l-muhimmât* mukaddimesini kitaptan ayırmasını, insanların ondan tek başına faydalanması için onu ayrı bir kitap haline getirmesini tavsiye etmesi neticesinde meydana gelmiştir.²⁰¹

6) *İrşadü's-sâlik ilâ efâli'l-menâsik*

¹⁹⁵ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 206.

¹⁹⁶ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 84.

¹⁹⁷ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

¹⁹⁸ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

¹⁹⁹ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

²⁰⁰ Muhammed Hamd Sâlim el-Merî, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ*, 33.

²⁰¹ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34.

Kitapta hac ibadetiyle ilgili önemli uyarılardan söz edilmektedir.²⁰² Kitap Muhammed b. el-Hâdî Ebû'l Ecfân tarafından tahkik edilmiş ve 2002'de iki cilt halinde yayımlanmıştır.

7) *el-Müntehab fî müfredât-ı İbni'l-Baytar*: Kitap İbn Baytar'ın tıp alanıyla ilgili *Müfredatü İbni'l-Baytar* adlı eserinin muhtasarıdır. Eserde tıp ve ilaçlar konu edilmiştir.²⁰³

Tamamlanmamış Eserleri:

1) *Burûku'l-envâr fî semâi'd-da'vâ*.

Tinbuktî bunu İbn Ferhûn'un tamamladığı eserlere dahil etmiştir.

2) *Kitabün fî'l-hisbe*

3) *İklidü'l-usûl*.

Bu eser İbn Ferhûn tarafından Karâfî'nin *Tenkîh*'ine yapılmış bir ihtisar çalışmasıdır.²⁰⁴

İbn Ferhûn'un bu eserlerinden ancak *Tebsiratü'l-hükkâm*, *Dürretü'l-gavvâs*, *İrşadü's-sâlik*, *Keşfü'n-nikâb* ve *ed-Dibâcü'l-müzheb*'in baskıları yapılabilmektedir.²⁰⁵ *Teshîlü'l-mühimmât*'ın ise Londra'da bulunan British Museum'da yazması mevcuttur.²⁰⁶ Ama *İrşadü's-sâlik*'i tahkik eden Ebû'l-Ecfân bu nüsha için İngiltere'ye gittiğini; fakat oradaki nüshanın *Keşfu'n-nikâb* adlı esere ait olduğunu ifade eder.²⁰⁷

Burûku'l-envâr ile *Kitabün fî'l-hisbe*'nin ise nüshaları bilinmemektedir.²⁰⁸

İbn Ferhûn'un hayatı, eserleri, hocaları, talebeleri ve dönemine ilişkin sosyo-politik yapıdan söz ettiğimiz bu bölümden sonra siyâset-i şer'iyye kavramının teorik çerçevesini inceleyeceğimiz ikinci bir bölüme yer vereceğiz.

²⁰² Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ*, 13.

²⁰³ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34; Muhammed Hamd Sâlim el-Mer'î, *Menhecü İbn Ferhûn fî'l-kazâ*, 13.

²⁰⁴ Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 1/34; Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 83.

²⁰⁵ İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47-48.

²⁰⁶ Ağrâbî, *el-Kâdî Burhâneddîn*, 82.

²⁰⁷ İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47.

²⁰⁸ İbn Ferhûn, *İrşadü's-sâlik*, 1/47.

2. SİYÂSET VE SİYÂSET'İ ŞER'İYYE

2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1.1. Siyâset

Siyâset kelimesi, sözlükte “*bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak, binek hayvanlarını terbiye etmek, emretmek, yasaklamak, yerine getirmek*”²⁰⁹ anlamına gelir. Sözlük anlamından hareketle “*toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı*” olarak terimleşerek kullanılır olmuştur. İslâm dininin temel metinleri olan Kur'ân ve hadislerde siyâset kelimesi ve türevleri araştırıldığında Kur'ân'da bu kelime ve türevlerinin kullanılmadığı; ancak hadislerde hem “*at terbiye etme*” hem de “*halkın işlerini yönetme*” anlamlarında kullanıldığı görülür.²¹⁰ Örnek kabilinden zikredildiğinde kelime şu hadiste fiil kalıbında “*insanların ve halkın işlerini yönetme*” anlamında kullanılmıştır: “*İsrâiloğullarını peygamberler yönetirdi, bir peygamber öldüğünde yerine başka bir peygamber geçerdi; gerçek şu ki benden sonra peygamber yoktur; ama halifeler olacaktır.*”²¹¹

Kullanıldığı bağlamlara bakıldığında siyâsetin daima bir nesne üzerinde etki meydana getirme anlamını ihtiva ettiği görülür. Bu etki kişinin kendi şahsiyetinden (ahlâk) başlayarak evin, ev halkının ve toplumun bütününe içine alacak bir yönetim faaliyeti şeklinde ortaya konulur.²¹² Toplulukların yönetimi anlamında şöhret bulan siyâset, esas itibarıyla tarafsız bir karaktere sahip olup, amaç ve sonuçlarına göre değişik şekillerde vasıflandırılabilir. Bu bağlamda siyâset, “*âdil siyâset*”,

²⁰⁹ Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min Cevâhirü'l-gâmûs*, “svs” md, thk. Komisyon (b.y. : Dârü'l-Hidâye, ts.), 16/157, 159; Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 6/108.

²¹⁰ Müsned, 2/297; 2/347,352; Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre” 44; Hızır Murat Köse, “Siyâset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294.

²¹¹ Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre” 44; Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 31.

²¹² Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 32.

“zâlim siyâset” gibi nitelendirmeler yanında âdil siyâseti ifade eden “siyâset-i hasene”, “siyâset-i sâliha” şeklinde de ayrıma tâbi tutularak inceleme konusu yapılmıştır.²¹³

Siyâset kelimesinin menşesine ilişkin bazı çıkarımlardan söz edilmiştir: Örneğin İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) siyâset kelimesinin, yasak sahibi (yasa sahibi) olmasından hareketle Cengiz Han'dan kaynaklandığını, yasak kelimesinin ise Türkçe’de askerlere emir tarafından verilen buyruk ve düzen anlamına geldiğini ve kelimenin aslının yasa olduğunu ifade eder. İbn Tağrîberdî, Cengiz’in askerlerine üç düzen/buyruk emrettiğini ve bu üç temel ilkenin esas alındığını, zaman içinde bu üç yasanın Farsça’daki “se” sözcüğü ile birlikte “se yasa” şeklinde kullanılmaya başlandığını ve kelimenin Cengiz Yasası’nı ifade etmek üzere “se yasa”/ “siyasa” olarak kullanımının yaygınlaştığını ve tabirin Arapça yazılışıyla da “siyâset” şeklini aldığını iddia etmiştir.²¹⁴ Bu iddianın tutarlılığı tartışılmaya devam etse de Cengiz Yasası’nın siyâset-i şer’iyyenin kavramlaşma sürecinde fukahâ üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Bu etki fukahâda şerîatin doğrudan düzenlemediği alanlarda devlet başkanının düzenleme yapma yetkisine sahip olması fikrini oluşturması bakımından önemlidir.²¹⁵

Bütün toplulukların, bulundukları coğrafyalarda hak ve sorumluluklarına bağlı kalarak hayatlarını sürdürmeleri ve bunların teminat altına alınması, toplulukların diğer topluluklarla kuracağı ilişkiler hukuku ve bunu uygulamaya koyacak bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bu otorite, tarih içerisinde farklı oluşumlarla kendini göstermiştir. Müslüman topluluklarda da bu otorite, dinî referansla devletler bünyesinde yer almıştır. İslâm devletleri açısından yönetimde esas olan siyâset, dinin sahibinin iradesine uygun düşecek tarzda olmalıdır. Bu bakımdan müslümanlar açısından siyâset denildiğinde kastedilen şey, şerîata uygun anlamına gelen siyâset-i şer’iyyedir.

²¹³ Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299.

²¹⁴ Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî Ebu’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü’z-zêhira fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire*, nşr. Vizâratü’s-Sekâfeti ve’l-İrşâdi’l-Kavmî (Mısır: Dâru’l-Kütüb, ts.), 7/182, 183; Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/299.

²¹⁵ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/299.

2.1.2. Siyâset-i Şer'iyye

Siyâsetin şer'iat ile nitelenmesi ile meydana gelen siyâset-i şer'iyye: “*Kamu otoritesinin, özellikle kamu hukuku alanında dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi*”²¹⁶ anlamına gelir. Siyâset-i şer'iyye, İslâm kamu hukuku kavramlarından biri olarak literatür ve uygulama yönünden İslâm toplumlarında devlet yönetiminde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu tarihi zemine rağmen kavram üzerinde anlam bulanıklığı olması ve ilgili kavrama yüklenen anlamların çeşitlilik arz etmesi gibi sebepler kavram kargaşasına yol açmıştır.²¹⁷

Siyâset-i şer'iyye kavramı üzerinde meydana gelen tartışmalar kavramın İslâm hukuku içerisinde nasıl değerlendirildiğine ilişkin çabaları ve çalışmaları ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Bu çalışmamızın temel amacı da bu alana ilişkin eserine müstakil bir bölüm koyan Mâlikî fakih İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) kavramı nasıl anlayıp değerlendirdiğini ortaya koymaktır. Siyâset-i şer'iyye kavramı ile ilgili İbn Ferhûn öncesinde eserler kaleme almış ulemânın çalışmaları da bu konuda müellifimizin kavrama ilişkin fikri tutumunu belirlemek açısından önemlidir. Tespit edilebildiği kadarıyla Sünnî fıkıh kaynaklarında şer'iat kelimesi siyâset kavramı ile ilk defa İbn Teymiyye (ö. 728/1327) tarafından kullanılmıştır. İbn Teymiyye nezdinde şer'iat: “*Emirler, nehiyeler, helaller, haramlar, farzlar, hadler, sünnetler ve hükümler*”²¹⁸den müteşekkil olup, belirlenen çerçeve uyarınca ahlakî ve itikadî hükümler şer'iate dâhil edilmemiştir. Böylelikle kavram, din kavramı dikkate alındığında dinin bir bölümünü içerecek tarzda daha dar anlamda değerlendirilmiştir.²¹⁹

Fıkıh kitaplarında geçtiği üzere siyâset kavramı, siyâset-i şer'iyye yerine kullanılmıştır; ancak bu kullanıma rağmen bu iki kavram arasında belirgin farklar da

²¹⁶ Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyye”, 37/299.

²¹⁷ Adnan Koşum, “İslâm Hukukunda ‘Siyâset-i Şer'iyye’ Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350.

²¹⁸ Ahmed bin Abdilhalîm bin Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi's-Şer'îf, 1416/1995), 2/161; Koşum, “İslâm Hukukunda”, 351.

²¹⁹ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 351.

vardır.²²⁰ Siyâset-i şer'iyye teorisi hakkında eserleri bulunan fakihlerin kavrama ilişkin tanımlarına yer vermek, kavramın çerçevesini belirlemeye yardımcı olacaktır.

Siyâset-i şer'iyyenin kadîm ulemâ nezdinde ıstılâhî olarak özel ve genel olmak üzere iki anlamı vardır:

1. Meydana gelen ya da gelmesi beklenen bir kötülüğü engellemek veya özel bir duruma çözüm olmak üzere devlet başkanının uygulamasını tasvip ettiği hüküm ve kararlardır.

2. İnsanların dünya işlerini din kuralları doğrultusunda düzenlemek ve idare etmektir. Bu sebeple kadîm ulemâ hilâfeti, dinin korunmasında peygambere niyabette bulunma, dünya siyâsetinin peygamberin yaptığı gibi dine uygun kılınması olarak tanımlamışlardır.²²¹

Siyâset-i şer'iyye, en kapsamlı anlamıyla şeriatin devlet idaresiyle ilgili bütün hüküm ve uygulamalarını ifade etmektedir. Günümüz hukukundaki tasnif doğrultusunda anayasa, idare, devletler umûmî ve husûsî, usûl ve maliye hukukuna ilişkin hüküm ve uygulamalar ile İslâm fıkhnın siyâsetle alakalı bölümleri siyâset-i şer'iyyenin çerçevesini belirleyerek kavramın anlamını kapsamlı şekilde ortaya koymaktadır. Bu kapsama rağmen siyâset-i şer'iyye kavramının İbn Teymiyye sonrası bir anlam daralmasına maruz kaldığı ve devlet yönetiminde bütün işlerin şer'îata uygunluk arz etmesi anlamından mevcut veya meydana gelmesi beklenen kötülüğün engellenmesi, bunu sağlamak için de ceza, ağırlaştırılmış ceza ve sonunda ölüm cezası verme anlamına indirgenerek bir daralma yaşadığının söylenebileceği ifade edilmektedir.²²²

Siyâset-i şer'iyye alanında öne çıkmış müellifler vardır. Siyâsetin teorik olarak kapsamının belirlenmesinde Hanefiler'den ziyade diğer üç mezhebe mensup ulemâ etkili olmuşlardır. Bu üç mezhep içerisinde daha ziyade Hanbelî ve Şâfiîler'in öne çıktığı görülmektedir Hanbelîlerden Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye; Şâfiîlerden Maverdî, Cüveynî, (ö. 478/1085) bu alanda bu mezheplerin temayüz etmiş âlimleridir. Malikî mezhebinde ise Şehâbeddin el-Karâfî,

²²⁰ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 33.

²²¹ Yusuf el-Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2008), 32.

²²² Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 33.

(ö. 684/1285) ve İbn Ferhûn'un kavrama dair değerlendirmelerini içeren telifleri mevcuttur. Kavramın yerleşmesi ve teorik kapsamın belirlenmesinde bu âlimleri önden sonraya doğru sıraladığımızda İbn Akîl, Maverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Karâfî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile sürecinin tamamlandığı daha sonraki eserlerin anılan ulemânın dile getirdiği malumat ekseninde meydana getirildiği ifade edilir.²²³ Ancak buraya Hanefîler'den Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ile Şâfiîler'den Cüveynî'yi ilave etmemiz gerekir. Her ne kadar siyaset alanında Hanefîler açısından arada uzun bir süre kesinti yaşanmış olsa da Ebû Yusuf'un yönetimin malî alanına, İmam Muhammed'in uluslararası hukuka ilişkin kaleme aldıkları eserler ile Şâfiî fakih Cüveynî'nin imametinin konumuna dair ortaya koyduğu eser, siyâset-i şer'iyye alanının teorik köşe taşları konumundadır.

Siyâset-i şer'iyye alanında öne çıkmış ulemânın kavrama dair tanım ve değerlendirmelerine değinmek terim'in kapsamını görmemizi sağlayacaktır. İbn Akîl: *"Siyâset, hakkında vahy bulunmayan,"*²²⁴ *Allah Rasûlünün de bir kanun koymadığı, insanların kendisi ile uygun olana (salah) en yakın olup bozgunculuğa (fesad) en uzak oldukları uygulamalardır.*"²²⁵ demektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre siyâset, âdil siyâseti ifade eder: *"Âdil siyâset, şer'iînin konuştuğu şeylere muhalif değil muvafıktır hatta şer'iînin kısımlarından biridir. Biz onların istilâhlarına uygun olarak bunu siyâset olarak isimlendiriyoruz ve o ancak Allah'ın ve Resûl'ünün adaletidir; bu, uygulamalarla ortaya çıkmıştır."*

İbnü'l-Kayyim'e göre siyâsette aslolan adaletin tesisidir, çünkü *"Şâri'nin koyduğu kuralların amacı adaleti kullar arasında ayakta tutmaktır. Kendisiyle adaletin ortaya çıkarıldığı yol hangi yolsa o dindendir ve dine muhalif değildir."*²²⁶

Ona göre *"Siyâset bazen kat'iyyet ifade eden karinelere, bazen de şahitlerin zannından daha kuvvetli olan zanna dayanmaktadır."*²²⁷ İbn Kayyim'in âdil siyâset tanımlaması hocası İbn Teymiyye'nin meşhur eserinin girişinde yer verdiği Nisâ

²²³ Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", 37/299; Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 35.

²²⁴ Tanımda yer alan *"hakkında vahy bulunmayan"* ifadesini özel şer'i delil anlamında değerlendirmek gerektiği izaha muhtaç değildir.

²²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 12.

²²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 13.

²²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lamü'l-muvakku'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 4/288.

sûresi 58. ayetin açıklaması ile uygunluk arz etmektedir. Burada İbn Teymiyye, ayet gereği emaneti ehil olana verme ve adaletle hükmetmenin âdil siyâset ve uygun yönetimin birleşiminden ibaret olduğunu ifade etmiştir.²²⁸

Gazzâlî'ye göre siyâset, halkı dünyada ahirette kurtaracak yola yöneltmek suretiyle halkın maslahatını istemeyi ifade eder.²²⁹ İbn Ferhûn da siyâsetten: “*Kendisiyle şer’î amaçlara ulaşılan*”²³⁰ şeklinde bahsetmiştir. Ancak onun bu ifadesi bir tanımdan ziyade, faydayı ifade etmektedir. Muahhar dönem Hanefî fukahâsından Zeynüddin İbn Nüceym’in “*önceki dönem Hanefî fakihlerinin eserlerinde siyâsetin tarifini görmedim*”²³¹ ifadesi kavrama ilişkin tanım ve görüş bakımından Hanefî ulemânın zaman açısından diğer üç mezhebin gerisine düştüğünü ortaya koymaktadır. Her ne kadar “*siyâset*” kelimesi Serahsî’nin *el-Mebsût* adlı eserinde zikredilmişse de siyâsetin tarifine eserde yer verilmemiştir.²³²

Siyâset kavramının Hanefiler tarafından geç dönemde²³³ ele alındığını ifade eden İbn Nüceym (ö. 970/1563) siyâseti şöyle tarif etmiştir: “*Hükümdarın (hâkimin) gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz’î bir delil bulunmaya gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır.*”²³⁴ İbn Nüceym bu tarifi ile maslahat düşüncesinin siyâsetin meşrûiyyetine temel dayanak olduğunu belirtmiştir. Yine geç dönem Hanefî fukahâsından Bâbertî’ye (ö. 786/1384) ait siyâset tanımı şöyledir: “*Siyâset, fesadın kökünü kurutmak amacıyla hakkında şer’î hüküm bulunan bir suçun cezasının ağırlaştırılmasıdır.*”²³⁵

²²⁸ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 6; Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*, 80.

²²⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/13.

²³⁰ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/115.

²³¹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik* (Beyrut: Daru’l-Kitâbi’l-İslâmi, ts.), 5/76.

²³² Apaydın, “*Siyâset-i Şer’iyye*”, 37/299.

²³³ İbn Nüceym’in bu ifadesi ile Hanefîlerin, siyâset-i şer’iyyenin kavramlaşma sürecinde müstakil eserler verme yönüyle, zaman bakımından diğer mezheplerin gerisinde kalmış olmalarını kastettiğini düşünmekteyiz.

²³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/76.

²³⁵ Bâbertî’nin *el-İnâye*’sinden nakleden İbrâhim b. Yahyâ Halife Dede Cöngî, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, thk. Fuâd Abdü’l Mün’im (İskenderiye. Müessesetü Şebâbi’l-Câmia, ts.), 73, 74.

Siyâset-i şer'iyye hakkında müstakil eser sahibi olan Hanefî fakih Trablusî'nin (ö. 849/1445) “ağırlaştırılmış şer'iat”²³⁶ olarak ifade ettiği siyâset tanımı, Bâbertî'nin (ö. 786/1384) tarifinin bir özeti gibidir.²³⁷

Son dönem Hanefî âlimlerden Osmanlı ve Cumhuriyet'e tanıklık etmiş Ömer Nasuhi Bilmen, (ö. 1971) siyâset-i şer'iyyeyi: “Beşeriyetin salah ve intizamı için şer'î şerîf'in kabul ve iltizam ettiği bir kısım âli ahkâmdan ibarettir.”²³⁸ şeklinde tarif etmiştir. Siyâset-i şer'iyye kavramına dair tarihi süreç içerisinde zikredilen tanımlamalardan hareketle siyâsetin, hemen bütün fıkıh ekolleri tarafından kabul edildiği görülür. Tariflerde görülen farklılıkların da “öz ile ilgili değil, şekil ile alakalı olduğu söylenebilir.”²³⁹

İbn Teymiyye ve öncesi ulemânın tariflerine baktığımızda siyâsetin, yönetime dair tüm uygulamaları içerdiği değerlendirmesi yapılırken İbn Teymiyye sonrası siyâsetin bir anlam daralmasına uğradığı, olmuş ve olması muhtemel fesadı ortadan kaldırma amacıyla konulan ağırlaştırılmış cezaları ifade ettiği görülebilir.²⁴⁰ Nitekim Bâbertî ve Trablusî'nin tarifleri bu ifadeyi doğrular niteliktedir. Bu durumun muhtemel sebebi ceza hukukundan başka, konuyu ilgilendiren alanlarda yapılacak düzenlemelere ilave yapma imkanının bulunmayışı olabilir.

Siyâset alanında meydana getirilen çizgiyi takip edebilmek adına geçmiş dönem ulemâsının tariflerine değindiğimiz gibi muâsır araştırmacıların da tanım ve değerlendirmelerine değinmek gerekir. Bu bağlamda daha ziyade öne çıkmış araştırmacıların tariflerini zikredeceğiz. Bunlardan Fethi Düreynî'ye göre siyâset-i şer'iyye:

“Şeriatın külli kaidelerini göz önüne alarak onun ruhu ile bağdaşır olmayı gözetmek suretiyle devletin kurumlarının kendisi ile düzenlendiği, ümmetin işlerinin idare edildiği, Kitap ve Sünnet'te vârid olan cüz'î tafsili naslardan hiçbir şey kendisine delâlet etmese bile toplumsal maksatları gerçekleştiren hükümlerdir.”²⁴¹

²³⁶ Alâeddîn et-Trablusî, *Mu'inü'l-hükkâm fî mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (b.y.: Daru'l-Fikir, ts.), 169.

²³⁷ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 34.

²³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 3/22.

²³⁹ Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyye”, 37/299.

²⁴⁰ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 33.

²⁴¹ Fethi Düreynî, *Hasâisü't-teşrî'il- İslâmî fi's- siyâseti ve'l- hükm* (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1967), 190-191.

Bir diğer tarif, kavrama ilişkin müstakil bir eser kaleme alan Abdulvehhâb el-Hallâf'a aittir. Ona göre siyâset-i şer'iyye: *"Müctehid imamların sözleriyle uygunluk arz etmese bile maslahatları gerçekleştirme ve zararları gidermeyi güvenceye alacak, şer'îatın sınırları ve küllî kaidelerini aşmayacak şeylerle İslâm devletinin genel işlerini idare etmektir."*²⁴² Hallâf, müctehid imamların sözleriyle uygunluk arz etmese bile şeklindeki ifadesi ile -doğruluğu tartışmaya açık olsa da- fikhî birikimin siyasetin ihtiyaçlarına cevap veremediğini, onun mevcut fikhî görüşlerin ötesinde olduğunu beyan etmiş gözükmektedir.

Hallâf'ın tanımında zikredilen *"devletin genel işleri"* ifadesi devlet olmanın gerektirdiği sistemlerdir Bunlar anayasa, maliye, kanun, yargı ve yürütme ile ilgili olduğu kadar iç işleri ve dış ilişkileri de düzenleyen sistemlerdir.²⁴³

Hallâf'ın siyâset-i şer'iyyede gözetttiği üç husus öne çıkmaktadır. Birincisi, maslahatın temini ve zararın giderilmesi; ikincisi, bu maksadın şer'îatın sınırları ve küllî kaidelere riayet ederek gerçekleştirilmesi; üçüncüsü ise, müctehid imamların icihadlarının da değişime ayak uydurma gerekliliğidir. Bu üç esasa dayanacak siyâset, zamana ve zemine uygun olarak müslümanların ihtiyaçlarına cevap verebilecektir.

Kavrama ilişkin zikredeceğimiz başka bir tarif ise Abdülâl Atve'ye aittir. Atve'ye göre siyâset-i şer'iyye: *"Hakkında özel bir nas olmayan şeylerde ve tek vecih üzere kalmamak şanından olan hal ve şartlara göre değişen işlerde, gördüğü bir maslahata binaen hâkim tarafından bir şeyin yapılmasıdır."*²⁴⁴

Çağdaş araştırmacılardan nakledeceğimiz son tarif Abdülfettâh Amr'a aittir. Ona göre siyâset-i şer'iyye:

*"Şer'i olarak ehil birisinden sadir olan, hakkında nas olan ve olmayan hususlarda İslâm şer'îati'nin hükümlerinin kendisi aracılığıyla hüküm verilecek kimselere (mükelleflere)- şer'îatin itibara alınan şartları gözetilerek- tatbik edildiği uygulama ve emirler grubudur."*²⁴⁵

Abdulfettah Amr'ın tarifi tahlil edildiğinde *"ehil birisinden sadir olan"* ifadesi, yönetimi elinde bulunduran ya da ona vekâlet eden kimselerin tasarrufunu ifade eder.

²⁴² Abdulvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, h. 1350), 14.

²⁴³ Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 14-15.

²⁴⁴ Abdülfettâh Amr, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi ahvâli's-şahsiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1998), 17.

²⁴⁵ Abdülfettâh Amr, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 24.

“şerîatin itibara alınan şartları” ifadesi ile de siyâset-i şer’iyye ile ilgili verilecek hükmün, şerîatin küllî kaideleri ve tafsîlî delillerine aykırı olmaması kastedilir.²⁴⁶

Kavrama dair tanım ve değerlendirmelerde bulunan kadîm ulemâ ve çağdaş araştırmacılardan bazı öne çıkmış olanların beyanlarına yer verdik. Bu beyanlardan hareketle şu değerlendirmeleri yapabiliriz: Siyâset-i şer’iyye tarifleri açısından eski ve yeni ulemâ, ümmetin maslahat ve menfaatinin elde edilmesi, ondan zararın kaldırılması fikrinde ittifak etmişlerdir. Kadîm ulemânın tariflerinde tarihi döneme ait siyasi ortamın izlerini görmemiz mümkündür.

Muâsır araştırmacıların tarifleri eskilere nazaran daha kapsayıcı bir mahiyettedir. Bunda önlerinde geçmişe dair uzun bir birikimin olmasının büyük etkisi vardır. Onların tarifleri çerçevesinde siyâset, devlet yönetimine ilişkin bütün uygulamalar ve bunların yönetilenler üzerine maslahatlarını gerçekleştirecek şekilde tatbikinden ibarettir. Bu uygulamada izlenecek yöntem ise cüz’î delillerin delâleti olmasa dahi şerîatin küllî kaidelerinin muvafakatının alınmasıdır. Bu uygulamalar ise süreklilik arz etmeyip, ihtiyaç duyulduğunda değişen zaman ve koşullara uygun olarak yenilenme özelliğine sahiptir. Böylece yönetim alanında bu ilkeler çerçevesinde şerîat ile barışık, halkın huzur ve refahını temin edecek sistem varlığını sürdürebilecektir.

2.1.2.1. Siyâset-i Şer’iyyeye Duyulan İhtiyaç

Siyâset-i şer’iyyeye niçin ihtiyaç duyulduğuna ilişkin bazı sebepler ortaya konmuştur. Bu gerekçeler içerisinde siyâset-i şer’iyyeye sonraki dönemlerde uygulamada geniş yer verilmesinde en önemli sebep, zamanın bozulması (fesâdü’z-zaman) olgusu ve algısıdır. Müslümanların dini yaşantısında meydana gelen aşınmalar ve buna bağlı eylemlerin yerleşik fıkıh hükümleri ile hukûkî sonuca bağlanamaması, siyâset hükümlerini ortaya koymayı ve yerleştirmeyi gerekli hale getirmiştir. Bu durumu Emevî Halifesi Ömer b. Abdilazîz’e atfedilen: “İnsanların

²⁴⁶ Abdülfettâh Amr, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 25; Ginnânî, *el-İmâm İbn Ferhûn*, 77-78.

*işledikleri yeni kötülüklere paralel olarak yeni hükümler ortaya çıkmıştır” sözü açıkça ifade etmektedir.*²⁴⁷

Siyâset-i şer’iyyeye daha fazla başvurulması ve kavramsal çerçevesinin belirgin hale getirilmesinde etkili olan diğer sebep de halifelerin siyâsî otoritelerinin zayıflamaya başlamasıyla caydırıcı (zecrî) tedbirlere duyulan ihtiyaçtır. Çünkü siyaset kavramı içerisinde değerlendirilecek bazı uygulamaların naslarda bulunmaması ve nasların uygulama alanının genişletilmesi hususunda genel kabul görmüş metotlarla da bu zecrî tedbirlere ulaşılamaması kavramda çerçevenin genişletilmesine neden olmuştur.²⁴⁸ Böylece idare, daha önce ihtiyaç duyulmamış hükümler koyup tedbirler almaya girişmiştir.

Yukarıda sözü edilenlere bağlı olarak siyasete ilişkin hükümlerin fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm olarak yer almamasının ve geç dönemlerde genel olarak müstakil eserler şeklinde; ancak sınırlı sayıda ortaya çıkışının muhtemel sebebine değinmek gerekir. Bu bağlamda geniş kapsamlı bir sebep olarak fıkıhın oluşum ve gelişim sürecinde fakihlerin yaşadıkları döneme ilişkin sosyo-politik şartların zorlamasının etkili olması gelmektedir.²⁴⁹

Siyâset ve Fıkıh adlı eserinde Râşid Halifeler sonrası Emevîler’in, hilâfeti saltanata dönüştürmelerinin fakihlerin idare ve anayasaya ilişkin ilmi faaliyette bulunmalarını engellediğini öne süren Ahmet Yaman’a göre bu durum, fakihlerin telif çalışmalarını fıkıhın diğer alanlarında yoğunlaştırmalarına sebep olmuştur.²⁵⁰ Emevî Devleti’nin ilk halifesi Muâviye’nin (ö. 60/680) şu hitabı yukarıda zikredilenlerin en belirgin ifadesidir: *“Bizim yönetimimize müdahale etmedikleri, eleştiride bulunmadıkları sürece ben insanların konuşmasına engel olmam.”*²⁵¹ Abbasîler döneminde bu sözün eyleme dönüştürülmüş bir örneğine İmam Serahsî’nin (ö. 483/1090) *el-Mebusut*’unda rastlamaktayız. Burada İbn Semâa (ö. 233/848) İmam

²⁴⁷ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/299.

²⁴⁸ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/299.

²⁴⁹ Adnan Koşum, “İslâm Kamu Hukukuna İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 129.

²⁵⁰ Ahmet Yaman, *Siyâset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 29.

²⁵¹ Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, thk. Süheyl Zükâr-Riyad ez-Zirikî (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1996), 5/20; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Daru’t-Türâs, 1387/1968), 5/336.

Muhammed'in (ö. 189/805) başına gelen bir olaydan söz eder. İmam Muhammed *ikrah* bahsini yazdığında onu çekemeyen bazı kimseler onu karalama adına halifeye şikâyetle bulunurlar. İmam, saraya götürülerek vezir tarafından sorguya alınır; ama o, böyle bir şey yazmadığını söyleyerek suçlamaları reddeder. İbn Semâa durumu öğrenince, açığa çıkıp da İmam Muhammed zarar görmesin düşüncesiyle İmam Muhammed'in evine doğru yola koyulduğunu, oraya ulaştığında evin kapısının muhafızlar tarafından tutulduğunu görünce komşu duvarlardan atlayarak içeri girdiğini ve *Kitabu'l-İkrah*'ın yazılı olduğu kitabı bulup evdeki bir kuyuya attığını, artık dışarı çıkma imkânı bulamayınca içeride saklandığını ve askerlerin içeri girip imamın bütün kitaplarını saraya taşıyıp incelediklerini; ancak iftira edenlerin söz ettiği eser bulunamayınca halifenin İmam Muhammed'den özür dilediğini ifade etmiştir.²⁵²

On birinci yüzyılda Abbâsîler'in eski gücünü kaybetmesi neticesinde devlet içinde bağımsız hareket eden valiler ve İslâm coğrafyasında ortaya çıkan müstakil devletlerin varlığı, hilâfete ilişkin yetki ve sorumlulukların bu yeni duruma göre İslâm adına tespitini gerekli kılmıştır. Bu ortamda ulemâ arasında bu fiili durumu İslâmî ilkeler ile bağdaştırmaya çalışan Maverdî (ö. 450/1058) Ebû Ya'lâ el Ferrâ (ö. 458/1066) gibi isimler ortaya çıkmıştır.²⁵³ Bu faaliyet tarzı da siyâsete ilişkin eserler verilmesinin genel olarak idarenin talebi ve kontrolü ile mümkün olabildiğini göstermektedir.

Siyâset-i şer'iyyenin kaynaklar düzeyinde tartışılmasına ilk defa 11. yüzyılda rastlandığına yukarıda değinmiştik. Bu yüzyılda meydana gelen siyâsî olaylar, bazı âlimleri siyâset-şer'îat uyumunu aramaya sevk etmiştir. Örneğin; bu alanda ilk müelliflerden sayılan Mâverdî (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye* adlı eserini Abbâsî hilâfetine güç kaybettiği, karşısında İslâm kimliği ile Büyük Selçuklu ve Büveyhîoğulları gibi devletlerin güçlendiği ve siyâsette büyük ağırlık kazandıkları dönemde kaleme almıştır. Dört halife devri sonrası iktidarı saltanata dönüştüren Emevîler'in daha Muâviye döneminden itibaren iktidara devlet işlerinde şerîk kabul

²⁵² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 24/40.

²⁵³ Adnan Koşum, "İslâm Kamu Hukukuna İlişkin" 130.

etmeyeceklerini açıklamaları, sonrasında Selçuklular ve Büveyhîler'in İran-Hint devlet geleneği felsefesine dayalı olarak hükümdarın mutlak otorite sahibi olduğu fikri²⁵⁴ hukûkî anlamda ikili bir yapıyı zorunlu hale getirmiştir. Bu durumda hem dinin, hem devletin kabul ettiği adalet ve maslahat ilkeleri üzerinde ulemânın uzlaştırma çabaları siyâset-i şer'îyyeye ait hükümlerin yaygınlık kazanmasında başka bir etken olmuştur diyebiliriz. Ancak din açısından asıl tartışılan, hükümdarların takip ettikleri siyâsetin adalet ve maslahat gibi bu üst ilkelere ne derece bağlı kaldıkları ile ilgilidir. Bunun içindir ki ulemâ siyâseti, âdil ve zâlim kategorilerine ayırarak açıklama cihetine gitmiştir.

Burada zikrettiğimiz hususlardan hareketle siyâset-i şer'îyyeye ilişkin uygulamaların yaygınlık kazanmasında iktidarların güçlerini kullanma, muhafaza etme arzularının büyük etkisi olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca iktidar sahiplerinin gücü kullanma düşüncesi olsa da yapılan uygulamalar İslâm'ın özel hükümleri ile çatışmayıp genel hükümlerine uygunluk arz ettiğinde İslâm'ın maksatlarını bilen yetkili kimseler tarafından ictihad (meselede ictihad) yapılmasında din açısından bir engel de yoktur. İctihad kendi içinde bölümlere ayrıldığına göre devlet yönetimine ait meselelerde ilim sahibi bir devlet başkanı ya da onun yetkilendirdiği kimseler meselede müctehid namıyla kamu hukukuna ilişkin meselelerde ictihad yapabilirler. Hatta bunların, zikri geçen alandaki ictihadları bizzat sahada olmaları sebebiyle maksadı gerçekleştirmeye daha yakın ve uygun olabilir.

2.1.2.2. Siyâset-i Şer'îyyenin Meşrûiyyeti ve Dayanakları

Siyâset-i Şer'îyye uygulamalarının meşrûiyyetine ilişkin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in (ö. 512/1188) şu ifadelerini aktarır:

"Devlet yönetiminde siyâset-i şer'îyye ile amel etmenin caiz oluşu kesindir ve bunu kabul etmeyen hiçbir bilgin yoktur. İmam Şâfî, sadece şer'iate uygun düşen siyâsetin muteber olduğunu söylemiştir. İbn Akîl ise siyâseti şöyle tanımlamıştır: Siyâset, Hz. Peygamber hüküm koymamış, hakkında vahiy gelmemiş de olsa insanların kendisi ile iyiliğe en yakın, kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır. Eğer sen "ancak şer'iate uygun olan siyâset caizdir" sözüyle şer'iatin buyruklarına ters düşmeyen siyâseti kastedersen bu doğrudur;

²⁵⁴ Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul, Kronik Yayınları, 2018), 52.

fakat bununla “ancak şer’iatın buyurduğu siyâset geçerlidir” demek istiyorsan bu yanlıştır ve sahabenin de yanlış hareket ettikleri anlamına gelir. Çünkü Râşid Halifeler idam ve müsle gibi birtakım cezalar uygulamışlardır ki Sünneti bilen hiç kimse bunları inkâr edemez. Şayet ortada Hz Osman’ın derlenen resmi mushaf dışında diğer mushafları yaktırması, “Hz Ali’nin gördüm ki işler çığırından çıkıp vahimleşmiş; çağırdım Kamber’i ve tutuşturdum ateşi” diyerek zındıkları hendeklerde yaktırması ve Hz Ömer’in (Allah hepsinden hoşnut olsun) Nasr b. Haccâc’ı sürgüne göndermesi dışında başka olaylar olmasa bile bunlar Râşid Halifelerin, kamu menfaatine dayanan ictihadları olarak konuya ışık tutmaktadır.²⁵⁵

Siyâset-i şer’iyyenin meşrûiyeti zikredeceğimiz deliller üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır. Bu delilleri şöyle sıralamak mümkündür:

2.1.2.2.1. Siyaset ve Rey

Bilindiği üzere İslâm fıkhi müctehidler tarafından düzenlenmiştir. Onların meselelerin çözümüne ilişkin ictihadları “*rey*” adıyla anılagelmiştir. Bir diğer ictihad faaliyeti de devlet başkanının ya da onun yetkilendirdiği kimselerin yönetime ilişkin verdikleri kararlardır. Onun da adı “*siyâset*”tir. Esasen her iki ictihad faaliyeti de “*akıl yoluna göre davranmayı*” ifade eder. Nasıl ki reyin övülen ve yerilen, kabul gören ve görmeyen şeklinde tarifi varsa siyâset için de âdil ve zâlim siyâset ayrımı söz konusudur. Siyâseten ictihadın, âdil siyâset olarak kabul görmesi, şer’iatin küllî kaideleri ve şer’î tafsîlî delilleriyle çelişmemesi ile mümkündür.²⁵⁶

Siyâset adını alan bu ictihad türü önceki ictihadlar arasında bir tercih yapma, kanundaki boşluğun uygun şekilde doldurulması ve ortaya çıkan bir mesele ile alakalı “*icra’i veya kaza’i bir karar olabilmektedir.*” İki ictihad türü, bağlayıcılık açısından farklılık arz eder. Rey ictihadı, müctehidin ilgili meseleye ilişkin kanaatinin bir ifadesi olup bağlayıcı değildir. Siyâseten rey ise devlet başkanı ve onun yetkilendirdiği kimseler eliyle uygulamaya konularak bağlayıcı bir karakter kazanır.²⁵⁷

²⁵⁵ *el-Fünûn*’dan naklen İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 12-13; a.mlf. , *İ’lâmü’l-muvakkı’în*, 4/283.

²⁵⁶ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/300, 301.

²⁵⁷ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*, 37.

2.1.2.2.2. Siyaset ve Örf

Siyâsette örf, “selim tâbiatlarca hüsnü kabul görmüş mâkul söz ve davranışlar” ile “tavr-ı akıl üzere kanun koyma” anlamlarının birlikteliğini ifade eder. “Örfün her iki anlamıyla da iç içeliği siyâset-i şer’iyyenin yasa ve töre ile bağlantılı olmasının bir sonucu olarak görülebilir”²⁵⁸

2.1.2.2.3. Siyaset ve İstihsan

Siyâsetin dayanakları arasında zikredilen istihsan, Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Siyâset ile istihsan arasındaki ilişki bu iki kavramın gerçekleştirdiği işler ile doğrudan ilgilidir. İstihsanda hak, adalet gibi genel kavramlarla ulaşılmak istenen neticeye binaen “hukukun genel kuralından sapma” durumu ortaya çıkar. Siyâsette de istihsandaki bu sapma durumu ile kimi zaman karşı karşıya kalınır; standart normun dışına çıkmak söz konusu olur. Bu iki kavramın bu işlev birlikteliği yanında ayrıldıkları bir husus vardır: İstihsan, usûl-i fıkhnın fer’î delillerinden biri olarak fakih tarafından yapılırken siyâset, idareye yetkili kimse ya da kimseler tarafından icra edilir. Yani bir metot fakih açısından bağlayıcılık arz etmeyen, serbest bir faaliyet iken idareyi üstlenmiş kişi ya da kişiler tarafından bağlayıcı bir tarzda kullanılır. İstihsana dayalı siyâset hükümleri gözden geçirildiğinde bunların maslahat düşüncesi temel alınarak meydana getirildiği görülür. Nitekim istihsanın bir türü de maslahat sebebiyle istihsandır.²⁵⁹

2.1.2.2.4. Siyaset ve İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)

Siyâset-i şer’iyyeye dayanak olarak gösterilen mesâlih-i mürsele, diğer deliller göz önüne alındığında delil değeri bakımından ilk sırada yer alır. Yönetim açısından en temel sorumluluk, yönetilenlerin maslahatını gerçekleştirme ve onların zararına olacak şeyleri engellemektir. Bütünüyle faydanın merkeze konulduğu bir sistem için bunun devamlılığını ve meşrûiyetini sağlamada en önemli kavram maslahat-ı mürseledir.

²⁵⁸ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/301.

²⁵⁹ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*, 37-38.

Maslahat, insanların dünya ve ahiretleri için faydalı olan her şeyi ifade eder. Bu fayda ister bireysel ister toplumsal ister maddi ister manevi isterse günümüz ve gelecek adına olsun maslahatın kapsamına dahil olma hususunda farklılık göstermez. Mürsel kelimesi ise herhangi bir kayda bağlı olmayıp mutlak olmayı ifade eder. İki kelimenin birleşiminden meydana gelen maslahat-ı mürsele sözlük anlamlarını da içerecek şekilde şeriat tarafından kabul ya da reddedildiğine dair özel bir delil bulunmayan maslahat anlamına gelir.²⁶⁰

Maslahat-ı mürsele ile amel etme, onu şerî bir delil olarak kabul etmede fakihler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Bu ihtilâfa rağmen dört mezhep içerisinde bu delille amel edildiği görülmektedir; ancak bu hususta mezhepler birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu delili hüküm istinbatında en fazla kullanan, İmam Mâlik ve onun mezhebine mensup kimselerdir. Hemen ardından Hanbelîler gelmektedir. Hanbelîler’de özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye bu delili, adını maslahat-ı mürsele olarak zikretmeseler de yoğun olarak kullanmışlardır. Hanbelîler’i ise Hanefîler izlemektedir. Hanefîler bu kavramı istihsan türlerinden birisi olarak itibara alırlar. Her ne kadar bazı meseleleri onunla illettirirler de bu delili hüküm istinbatında en az itibara alanlar Şâfiîler’dir.²⁶¹ Dört mezhep dışında Zeydîler ve İbâdiye, istislâha olumlu bakarken; İmâmiyye ve Zâhiriler olumsuz bir tavır takınmışlardır. Buna rağmen olumsuz tavır takınanların da başka isimlerle bu prensibi uyguladıkları ifade edilebilir.²⁶²

Maslahat-ı mürselenin delil olarak terimleşme sürecine baktığımızda öne çıkmış bazı fakihleri görürüz. Bu fakihler maslahata ilişkin değerlendirmelerini ortaya koyarak kendileri açısından maslahatın çerçevesinin ne olduğunu ifade etmişlerdir. Maslahat-ı mürsele hakkındaki ihtilâflar da bu fakihlerin değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu kavrama dair tespit ve değerlendirmelerde bulunanlar arasında Gazzâlî (ö. 505/1111) Karâfî (ö. 684/1285) Şâtıbî (ö. 790/1388) kadîm ulemâ arasında; Hallâf,

²⁶⁰ Şihâbüddîn el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*, thk. Halil Mansür (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/107; Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 82.

²⁶¹ Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 83.

²⁶² Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/386.

Hüseyin Hâmid Hassan, Saîd Ramazan el-Bûtî gibi isimler ise muâsır âlimlerden öne çıkan kimselerdir.²⁶³ Şâfiî olmasına rağmen istislâh veya maslahat-ı mürseleye ilişkin belki de ilk tafsilatlı açıklamayı yapan Gazzâlî'dir. Gazzâlî'ye göre maslahat-ı mürsele her ne kadar fer'î deliller arasında zikredilen istihsan, sahabe kavli ve şer'u men kablenâ gibi "*usûlü mevhûme*" olsa da "*el-Mustasfâ*" isimli kitabında maslahatın tarifi, çeşitleri, maslahatın dereceleri, ulemânın maslahata bakışı gibi hususlardan ayrıntılı olarak söz etmiştir.²⁶⁴

Gazzâlî şer'in şahitliğine izafe edildiğinde maslahatın, şer'in itibarına, butlânına şahitlik ettiği ve itibarına da butlânına da şahitlik etmediği şeklinde üçe ayrıldığını ifade eder. Ayrıca bu kısımların her biri için açıklamalarda bulunur. Bu üçüncü kısım, usulcülerin maslahat-ı mürsele diye adlandırdıkları türdür. Çünkü şer'îat kendisini ilga ve itibara dair herhangi bir delil sunmamıştır. Aynı zamanda maslahatların bu çeşidi "*münasip mürsel*" diye de adlandırılır. Çünkü kendisine göre hükmün konması akıl açısından uygundur; ancak kendisine kıyas edilecek şer'an muteber sayılan bir asla sahip olmayıp ilga olduğu da şer'an sabit değildir. Gazzâlî kuvvet açısından maslahat ile alakalı başka bir taksim yaparak maslahatın zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde mertebelere ayrıldığı ve bunların da her bir kısım için tamamlayıcıları olduğundan söz eder.²⁶⁵

Gazzâlî açısından maslahat: "*Şer'îatin maksadını muhafaza etmektir.*" Şer'in maksadı da mahlûkat açısından onların dinlerini, nefislerini, akıllarını, nesillerini ve mallarını muhafaza olmak üzere beştir. Bu beş aslın korunmasını içeren her şey onun açısından maslahat olarak değerlendirilir.²⁶⁶ Gazzâlî maslahatı, zarûriyyât alanında mutlak kabul ederken hâciyyât ve tahsîniyyâtla ilişkin kısımlar söz konusu olduğunda mücerred olarak hüküm vermenin câiz olmadığını; ancak bir aslın şahitliği neticesinde hüküm verilebileceğini, eğer bir aslın şahitliği olmasa bunun istihsan gibi reyle din koyma anlamına geleceğini ifade eder. Ona göre bu iki kısım bir asılla şahitlendirildiğinde bunun adı kıyas olur. Birinci kısımda zikredilen zarûriyyâtın

²⁶³ Karadâvî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 83, 98, 103.

²⁶⁴ Karadâvî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 83.

²⁶⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşgar (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2012), 1/414, 415.

²⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/416, 417.

maslahat kapsamında değerlendirilmesi bunların zarurî, küllî ve kat'î olma şartlarını taşımaları dolayısıyladır. Bu şartları taşımayan hâciyyât ve tahsîniyyâtın ise maslahat olarak kabulü yukarıda geçtiği üzere bir asılla desteklenmeye bağlıdır. Gazzâlî, zarurî maslahatlar ile diğer kısımlar arasındaki farkı da düşmana kalkan yapılan müslümanların farklı şartları üzerinden temsillerle anlatır.²⁶⁷

Gazzâlî'nin itibar edilmesi için belirlediği şartlar, daha açık ifade edildiğinde maslahatın zarurî olması, korunması gereken zarûriyâtan sayılan beş unsuru; küllî olması özel bir durumu ya da bazı insanları değil müslümanların tamamını ilgilendiren durumu ifade eder.²⁶⁸ Kat'î olması ise maslahatın herhangi bir ihtilâfa mahal olmadan kesinlik arz ettiğini belirtir.

Gazzâlî'nin maslahata ilişkin ileri sürdüğü bu şartlarla ilgili Karadâvî, şu değerlendirmelere yer vermiştir:

“Birincisi, Gazzâlî'nin ifadelerinden maslahatın, beş zarurî maksadı korumaya yönelik olduğu anlaşılır. Öyleyse kendi taksimine göre hâciyyâtın, tahsîniyyâtın konumu nedir? Oysa bütün bunlar, insan hayatı içerisinde şer'an gözetilen maslahatlara dâhildir. Zira şâri', insanlar için kolaylık, hafifletme, zorluğu kaldırma; ahlâkta, edepte, düzende ve insani ilişkilerde metotların en kuvvetlisine onları iletmeyi diler. Bunlar da hâcî ve tahsînî maslahatlar içerisine girer. İkincisi o, zarûriyyâtı bu beş şey ile sınırlı tuttu; ama ben burada şer'iatin gözettiği ve amaçladığı başka zarûretler de görüyorum. Irzı koruma, güvenliği, adaleti, dayanışmayı sağlamak, hak ve özgürlükleri koruma ve orta ümmeti tesis etme gibi. Gazzâlî'nin maslahat tarifine bir ilavede bulunabilseydim onun ifadelerinin aslını kullanarak söyleyirdim: Maslahattan kastımız, şer'in maksadını muhafaza etmektir. İnsana ilişkin şer'in maksadı da insanların dinlerini, canlarını, akıllarını, nesillerini, mallarını, ırzlarını, emniyetlerini, haklarını, hürriyetlerini korumak olup, örnek bir ümmet içinde adaleti, yardımlaşmayı sağlama; insanların hayatlarını kolaylaştıracak, onlardan sıkıntıyı kaldıracak, onlara güzel ahlâkı tamamlatacak, onları kültürde, terbiyede, örfte, düzende ve insani tavır ve davranışlarda en doğruya getirecek şeyleri muhafaza etmektir. Zannediyorum İmamımız Gazzâlî, bu ilaveye engel olmazdı. Çünkü bu onun maslahatı, şer'iatin maksatlarına bağlama hedefine uygundur. Bizim zikrettiğimiz şeyler de şüphesiz bu çerçevededir.”²⁶⁹

Maslahat kavramı ile ilgili önemli beyanlarda bulunan bir diğer isim de Mâlikî fakih Karâfî'dir. O, maslahatı mürsele ile ilgili istidlâl'in Mâlikî mezhebine has olduğuna ilişkin yaygın kanaate karşı çıkar. Kendi araştırması neticesinde

²⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/420, 421.

²⁶⁸ Karadâvî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 99.

²⁶⁹ Karadâvî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 91, 92.

mezheplerin, kıyasta ya da iki meseleyi cem ettiklerinde ya da ayırdıklarında bu işlemlerin itibara alınıp alınmayacağına ilişkin şâhit aramadıklarını, münasebetin mutlak olmasının onlar için yeterli olduğunu ve bu uygulamalarının maslahat-ı mürseleyi ifade ettiğini ve bu halde bütün mezheplerde var olduğunu ifade eder. Karâfî, maslahat-ı mürselenin sadece Mâlikîler tarafından kullanılan bir delil olmadığını, özellikle maslahat konusunda çerçeveyi dar tutan Şâfiîler'den hareketle açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Karâfî, Cüveynî'nin "*el-Gıyâsî*", Gazzâlî'nin "*Şifâu'l-galîl*" isimli eserlerinde Mâlikîler'in uzak duracağı, cesaret edemeyeceği durumları mutlak maslahat adına tecviz ettikleri ve bunlarla ilgili fetva verdiklerini ifade eder. Buna rağmen bunların, Mâlikîleri maslahat-ı mürsele konusunda en fazla eleştiren kimseler olduğunu belirtir.²⁷⁰

Maslahat kavramının terimleşme sürecine ilişkin önemli beyanların sahibi bir diğer Mâlikî fakih de Şâtıbî'dir. Şâtıbî'ye göre maslahatın delil olarak kabulü için şu üç şarta riayet etmek gerekir:

- 1) Maslahat şer'in asıllarından bir asla ve onun delillerinden bir delile aykırı olmayacak şekilde tümünden şer'in maksatlarına uygun olmalıdır.²⁷¹ Karadâvî'nin bu şarta yaptığı ilaveye göre maslahatın şer'in elde edilmesini amaçladığı maslahatlarla onların cinsinden ya da onlara yakın olmak ve onlara yabancı olmamak suretiyle uygunluk arz etmesi gerekir. Bu maslahatların kabulüne ilişkin özel delil olmasa bile bu şartlar bunların maslahat olarak kabulü için yeterlidir.²⁷²
- 2) Maslahat akledilebilir olmalı, akıllara sunulduğunda kabul görmelidir; ama aklın taabbudi işlerde böyle bir rolü olmayıp bunlarda aslolan teslimiyettir.
- 3) Maslahat, zarûrî bir durumu korumaya, dindeki ayrılmaz, gerekli bir zorluğu kaldırmaya matuf olmalıdır. Onun zarûrî bir durumu korumaya dönük olması vâcibin ancak kendisi ile tamamlanması babındandır. O halde maslahat, vesilelerden biri olup makâsîd değildir. Maslahatın bir zorluğu

²⁷⁰ Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*, 199.

²⁷¹ Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Hişâm b. İsmâil es-Sînî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008), 3/35.

²⁷² Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 100.

kaldırmaya dönük olması ya zarûrî olana bitişik olması ya da hafifletmeye ve kolaylaştırmaya götüren hâciden kaynaklanır.²⁷³

Şâtıbî ve Karâfî'nin maslahat için koydukları ölçüler göz önüne alındığında bir şeyin maslahat olarak kabulü için Gazzâlî'nin koyduğu şartların ötesine geçildiği görülür. Buna göre maslahat sadece zarûriyyât alanında değil insanlardan bir sıkıntı ve zorluğu kaldıran, onlara kolaylık sağlayan hâciyyât alanında da geçerlidir. Maslahatın sadece küllî/genel değil aynı zamanda fertlerin, farklı toplumsal grupların menfaatini de gözetmesi şer'îat tarafından kabul gören bir durumdur. Maslahatın muteber sayılması için bir şeyin illa da kat'iyet ifade etmesi gerekli olmayıp râcih zanla da fer'î hükümlere ilişkin amel söz konusudur. Bu konuda pek çok durum şer' tarafından bu râcih zan ile illetlendirilerek hüküm sahasında işler konuma getirilmiştir.²⁷⁴

Siyâset-i şer'iyye konusunda müstakil bir eser kaleme alan Karadâvî, muâsır araştırmacılardan maslahat-ı mürseleyi, hakkında nass olmayan konularda şer'in delillerinden saymayan kimseyi görmediğini, bu araştırmacılar için bu hususta asıl olanın, maslahatla ilgili şer'î şartlar ile gözetilmesi gereken kurallara uyulması olduğunu belirtir.²⁷⁵

Siyâset-i şer'iyye sahasında Mâlikîler içinde önemli bir yere sahip olan Karâfî, idarecilerin yönetimde geniş takdir yetkisine sahip olmalarının şer' açısından meşrû sayıldığını ve yöneticilerin takdir yetkilerini kullandıkları bu uygulamaların en alt mertebede (fî ekallî meratibiha) görülenlerin İmam Malik'in de aralarında bulunduğu bir grup tarafından maslahat-ı mürsele kapsamında görüldüğünü ifade etmektedir. Karâfî'ye göre mürsel maslahatların şer'îlik sıfatı bakımından en alt mertebede değerlendirilmesi bunlara “temel şer'î ilkeler” tarafından itibar edilmemesi sebebiyledir. Zira maslahat, “temel şer'î ilkeler” tarafından itibara alınırsa o zaman bu maslahat, mürsel maslahat olarak değerlendirilmeyecek ve mertebe bakımından daha üst mertebeye erişerek “aslî kaidelere” dahil olacaktır.²⁷⁶

²⁷³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 3/35- 41; Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 100.

²⁷⁴ Karadâvî, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, 101.

²⁷⁵ Karadâvî, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, 103.

²⁷⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacı, Saîd A'râb, Muhammed Ebû Hubze (Beyrut: y.y. , 1994), 10, 45; Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 42.

Hemen bütün usulcüler, maslahat-ı mürselenin Mâlikî mezhebinde müstakil bir delil sayıldığını belirtirler; ancak bazı usulcülerin “*maslahat-ı mürsele ile hükmetme*” mânâsına gelen istislâhın bu mezhepte kabulüne dair tereddüde sevk eden beyanları bulunmaktadır.²⁷⁷

Maslahat konusunda kapsamlı bir eser kaleme alan Saîd Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) maslahata ilişkin meydana gelen karışıklığı üç temel sebebe bağlar: Birincisi istislâhın itibara alınıp alınmayacağı hususunda imamların nakillerindeki kastın belirsiz olmasıdır. İstislâhın delil değeri üzerindeki hilâf, imamların kavramı değerlendirmesinde belirleyici unsur olmuştur. Bunun sonucunda İmam Mâlik istislâhı müstakil bir delil olarak kabul ederken diğer üç mezhep imamı bunu müstakil değil de icihadın fer’î delilleri kapsamında değerlendirmişlerdir.

İkincisi, İmam Mâlik’e isnad edilen görüşlerin ona ait olup olmadığının tespitinde anlaşmazlıklar yaşanması. Bu görüşlerin en bariz olanlarına hırsızlıkla ya da başka suçla itham edilen kimsenin suçu kabul etmesini sağlamak için dövülmesi, bazı cinayetlerde mali cezaları zorunlu kılması, üzerinde ciddi tartışmaların yaşandığı “*üçte ikinin selameti için üçte biri öldürürüm*” sözü örnek olarak zikredilebilir. Bûtî hırsızlıkla ya da başka suçla itham edilen kişinin dövüleceğine ilişkin görüşü tetkik ettiğini ve görüşün İmam Mâlik’e değil Sahnûn’a ait olduğunu tespit ettiğini ifade etmektedir. “*Üçte ikinin selameti için, üçte biri öldürürüm*” sözünün sahibinin bilinmediğini, dedikodudan başka da senedinin olmadığını ifade ederek İmam Mâlik ile bir bağının olmadığını, bu sözün ancak kâfirlerin esirleri kullanmak istemeleri durumunda zarurete binaen diğer müslümanların kurtarılması adına kalkan yapılanların feda edilmesi anlamına geldiğini belirtir. Bu üç misali inceleyip değerlendirmeye alan Bûtî’ye göre bu misallerde Mâlikî mezhebi, Şâri’nin genel maksatları ile uyum içinde olup üzerinde ittifak bulunan asıl ve kaidelere muhalefetleri söz konusu değildir. Zira bu üç misal Mâlik’in istislâh delilini kullanmada aşırıya kaçtığına delil olarak getirilen delillerin en öne çıkanlarıdır. Gerçekten Mâlik ve Şâfiî arasında istislâh konusundaki farklılık cüz’î delillerde ve onların delaletlerinin değerlendirilmesinde olup, istislâh delilinin kabulünde esaslı bir fark bulunmamaktadır.

²⁷⁷ Özen, “İstislâh”, 23/386.

Üçüncüsü, İmam Şâfiî'nin istihsan karşısındaki olumsuz tutumunun istislâh karşısında da var olduğunu sananların, onun istihsanı kabul etmeme gerekçelerini istislâh için de geçerli sayıp, Şâfiî'nin bu iki kavram arasında ayırım yaptığını araştırmadan zanna dayalı hareket etmeleri istislâh konusunda yaşanan tartışmaların devamına sebebiyet vermiştir.²⁷⁸

Bûtî, maslahat-ı mürselenin sahâbe, tâbiîn ve dört mezhep imamı tarafından ittifakla delil olarak kabul edildiğini, Bâkılânî, (ö. 403/1013) Âmidî, (ö. 631/1233) gibi bazı usulcülerin onu kabul etmemelerinin bu ittifaka zarar vermeyeceğini, ayrıca bu iki usulcünün maslahatı delil olarak kabul etmemelerini büyük ihtimalle, müstakil bir delil olarak kabul etmedikleri şeklinde anlamak gerektiğini ifade eder.²⁷⁹

Bûtî, istislâh konusunda meydana gelen tartışmaları kıyas hakkındaki tartışmalara benzeterek şöyle der:

“Öne çıkmış İslâm bilginleri, istislâhı kabul etmelerine rağmen aralarında bu delile dayanan cüz’î meselelerin çoğunda ihtilâf etmişlerdir. Zındığın tevbesinin kabulü, narh koymanın cevazı bu örneklerdendir. Kavramı kabulde imamlar ittifak etmelerine rağmen cüz’î hükümlerdeki ihtilâfları epey fazladır. Bu durum imamların kıyası ve kıyas kavramını kabul etmelerine rağmen kıyasa dayalı hükümlerin çoğunda ihtilâf etmelerine benzer.”²⁸⁰

Muînü’l-hükkâm adlı eserinde Alâeddin et-Trablusî, (ö. 849/1445) Karâfi’den konuya ilişkin şu ifadelerle yer vermiştir:

“Siyâsete ilişkin hükümlerde devlet başkanlarına genişlik verilmesinin şerîata muhalif olmadığını bil. Aksine bu hususa birkaç yönden şer’î kaideler şahitlik eder. Birincisi: Fesadın ilk dönemin aksine çoğalması ve yayılmasıdır Bunun gereği de Peygamberimizin “zarar vermek ve karşılıklı zarar vermek yoktur” hadisine binaen hükümlerin şerîatın dışına çıkmayacak şekilde farklılaşmasıdır. Bu kanunların terki zarara sebep olur. Bunu da zorluğunun kaldırılması ile ilgili var olan nasların hepsi vurgular. İkincisi: Âlimlerin çoğunluğu maslahat-ı mürsele ile amel etmişlerdir. Bu şâri’nin itibar ya da ilgasına şahit olmadığı maslahattır. Maslahat-ı mürsele ile amel edileceğini, sahabenin mutlak maslahat doğrultusunda itibarına şahit getirmeksizin amel etmeleri teyit eder. Örneğin: Mushafın yazımı, halifeliğin Hz Ebûbekir tarafından Hz Ömer için uygun görülmesi, divanların kurulması, para bastırılması, hapishanelerin kurulması. Bunun dışında kendisi hakkında her hangi bir emir ya da benzeri bir şey görülmeyen pek çok şey sırf maslahatın mutlak oluşu göz önüne alınarak yapılmıştır. Üçüncüsü: Şeriat, şahitliğe rivayetten daha fazla önem vermiş ve şahitlikte düşmanlık tevehhümü için sayı

²⁷⁸ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Dimaşk: Dârü’l-Fikir, 2005), 410-417.

²⁷⁹ Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, 419.

²⁸⁰ Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, 422.

ve hürriyeti şart koştı. Âriyet ve müsâkât gibi akitlerin çoğunda zarûret sebebiyle genişlik gösterdi. Zinaya şahitlikte dört şahit isterken katilde iki kişiyi şart koştı ki kan daha önemli ve büyük olsa da burada maksat örtmektir. Hallerdeki değişiklik sebebiyle bu farklılık ve ihtilâfların şerîatta örneği çoktur. Bu sebeple zamanın şartlarındaki değişikliğin gözetilmesi gerekir. Böylelikle siyâsete ilişkin bu kanunlarda meydana gelen münasebet, kaidelerin itibarına şahitlik ettiği şeylerden oluşur.”²⁸¹

Bu tartışmalara sebep olarak zikredilebileceklerin en başında istislâhın kavram olarak sınırlarının tespit edilmesi çabalarının, mezhebin kuruluş döneminden sonraya rastlaması gelmektedir. Kuruluş dönemine ait istislâhla ilgili bilgiler usulcüler tarafından terimleştirme çerçevesinde değerlendirmeye tâbiî tutulmuş ve bu değerlendirmeye bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Buna göre istislâhın anlamlandırılmasındaki görüş farklılıkları hükümlere de yansımıştır. Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504-1110) İbn Dakîku'l-Îd (ö. 701/1302) Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285) Hanbelîler'den Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi isimler, mesâlih-i mürselenin sadece Mâlikîler değil bütün mezheplerce delil olarak kabul gördüğünü; ancak İmam Mâlik'in maslahat-ı mürseleyi daha sık kullandığını belirtirler. Ancak Cüveynî (ö. 478/1085), İmam Mâlik'in (ö. 179/795) sahabe kavlini esas almasına rağmen malların müsadere edilmesi, devletin devamlılığını sağlama adına ölüm cezalarına cevaz vermesi gibi birtakım görüşlerinde oldukça serbest davrandığını ileri sürerek Mâlikîlerden Karâfî'nin eleştirilerine muhatap olmuştur. Karâfî, Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Şifâu'l-galîl*'inde maslahat-ı mürseleye dayalı hükümlerin olduğunu, bu hususta bunların Mâlikîleri de geride bıraktıklarını dahası Mâverdî ve Cüveynî'nin eserlerindeki örneklerle dayanarak maslahat-ı mürsele taraftarlarının sırf Şâfîîler olduğunu söylemenin insaf ve doğrulukla bağdaşmayacağını iddia eder.²⁸²

İstislâh kavramı, nasların doğrudan ya da dolaylı olarak hüküm bildirmediği hususlarda fakih ve icra yetkisine sahip kimselere faaliyet sahası olarak geniş bir alan açmıştır. İlgili kimseler, nasların sükût ettiği bu alanda bu kavramı sıklıkla kullanmış ve meydana gelen hukuk boşluklarını bununla doldurma cihetine gitmişlerdir.

²⁸¹ Trablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 176-177.

²⁸² Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmahmûd; Ali Muhammed Muavvad (b.y. : Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 9/98; Özen, “İstislâh”, 23/386.

İstislâh prensibi kamu menfaatinin temini ve muhafazasında zamanın değişmesine paralel olarak meydana gelebilecek değişikliklerin temellendirilmesi noktasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Tarihi süreçte görülen pek çok uygulama, istislâh ve maslahat düşüncesine dayandırılarak meşrûiyetleri temin edilmeye çalışılmıştır. Bazı örnekleri sayacak olursak:

“Naslarda ve klasik fıkıh doktrininde yer alan bazı cezalarda farklı uygulamalara gidilmesi, yeni ceza ve vergi türlerinin ihdası, narh uygulaması, toplumsal ihtiyaç halinde sanatkâr ve işçilerin ecr-i misil ile çalışmaya zorlanması, siyâset-i şer’iyye anlayışının ortaya çıkışı, dinin mübah kıldığı hususların yasaklanması, idari askeri ve mali alanlarda geleneksel yapıya uymayan köklü reformların yapılması gibi uygulamalar, daha genel bir ifade ile kamu hukukunun çeşitli dallarında, hatta özel hukukun kamuyu ilgilendiren yönlerinde yapılmak istenen düzenlemeler, çoğu defa doktrindeki istislâh ve maslahat fikrine atıf yapılarak açıklanmış ve savunulmuştur.”²⁸³

İstislâh metodu kullanılarak verilen hükümler, özellikle kamu hukukunu ilgilendiren alanlarda devlet yöneticilerinin takdir yetkisini gösteren uygulamaların dayanağını oluşturmuştur. Özellikle geç dönem fıkıh eserlerinde bu hükümler şerîatin tamamlayıcı hükümleri sıfatıyla “siyâset-i şer’iyye” adıyla anılmıştır. Kaynaklarda siyâsete dayanak olarak gösterilen dört halife dönemine ait bazı uygulamaların istislâh kavramı için kullanılan örneklerle örtüştüğü görülür.²⁸⁴ Bu durum, siyâset-i şer’iyye için temel dayanağın istislâh prensibi olduğunu açıkça göstermektedir. İstislâhın yöneticilere sunduğu bu geniş hareket sahası adaleti gözetmeyen bazı yöneticiler elinde “kamu yararı, devletin bekası, âlemin nizamı” gibi söylemlerle zulmü meşrûlaştırmak çabalarına tanıklık etmiştir. Halktan ağır vergiler alınması, suçlunun mallarının müsadere edilmesi, işkenceye onay verilmesi, devlet başkanının kendisine bırakılan ta’zîr yetkisini idam cezasına uzanacak şekilde genişletmesi bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdendir. Oysa istislâhın temel işlevi açık naslara aykırı olmamak, nasların açık hükmünü terk etmemek kaydıyla ortaya çıkan kanun boşluklarını doldurmaktır. Böylelikle nasların hâkimiyeti düşüncesinden hareketle hukukun üstünlüğü korunarak insanların hak kaybına

²⁸³ Özen, “İstislâh”, 23/387.

²⁸⁴ Özen, “İstislâh”, 23/387.

uğramalarının önüne geçme maksadına mebni olarak maslahatın keyfi ve adalete uygun olmayan hükümlere dayanak yapılması önlenmek istenmiştir.²⁸⁵

*“Maslahat kavramı, İslâm hukukunun gayelerinin gerçekleştirilmesi ve korunması anlamında kullanılıp, ona mevcut şer’î ahkâmı delillendirme ve temellendirme işlevi yüklendiğinde üzerinde hiç bir ihtilâf cereyan etmediğinden, istislâhın delil değerine ilişkin tartışmalar onun maslahatı gözetmeyi konu edinmesinde değil dört şer’î delilden sonra beşinci bir kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği noktasında yoğunlaşır. İstislâhı ilke olarak benimseyenler bu metoda yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak ona kaynak değeri atfedebilmek için dayanılacak mesalih-i mürselenin şer’î delillerden biri ile çatışmayıp şer’î maksatlarla uyum içinde bulunması, sırf ibadet alanı ile ilgili ve naslarla belirlenmiş hadler, keffâretler gibi konularla değil akılla anlaşılabilir münasebetler üzerine kurulu alanda olması gereği üzerinde ısrarla durmuşlardır. Ayrıca istislâhın dinen zarûrî sayılan bir hususu korumayı yahut dinde bir zorluğu gidermeyi hedeflemesi hâcî veya tahsînî sınıfına giren bir maslahatın cinsinin dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunması şartları da aranır.”*²⁸⁶

Maslahat-ı mürsele hakkında söylenenlerin bir özeti yapıldığında siyâsetin şer’iliğinin âlimler tarafından maslahat-ı mürsele prensibine dayandırıldığı, siyâset sahasında yürürlüğe konan hükümlerin meşrûiyet derecelerinin hükme dayanak kılınan maslahatların gücü ve külli kaideler ile olan bağları ölçüsünde farklılık gösterdiği, bir şeyin maslahat olarak değerlendirilip değerlendirilmemesindeki göreceliğin siyâset-i şer’iyye uygulamaları hakkındaki tartışmaların devamına yol açtığını söylemek mümkündür.²⁸⁷

2.1.2.3. Siyâset-i Şer’iyyenin Tezahürleri

Bu başlık kapsamında siyâset-i şer’iyyenin yasama, yargı ve ceza alanlarındaki işlevlerinden söz edeceğiz.

2.1.2.3.1. Kamu Otoritelerinin Yasama Yetkisi Olarak Siyâset-i Şer’iyye

İslâm dininde mutlak kanun koyucu yüce Allah’tır. Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz iken onun dışındakilerin tamamı yaptıklarından sorumludurlar. Buna göre hayatın akışı içerisinde yapacakları fiilleri Allah’ı gözeterek yapacaklardır.

²⁸⁵ Özen, “İstislâh”, 23/387.

²⁸⁶ Özen, “İstislâh”, 23/386-387.

²⁸⁷ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*, 45.

Hayatta hükmüne ihtiyaç duyulan, Şâri' tarafından bilinçli olarak bırakılan boşluklar, ümmet içinde zekâ ve ictihad kabiliyetleri ile temayüz etmiş bilginler tarafından Şâri'nin gözetilmesini istediği maksatlar ve genel kaideler gözetilerek ictihadlar neticesinde doldurulacaktır. İctihad, Şâri' tarafından doğrudan hükmü verilmemiş; ama bilinmesine ihtiyaç duyulan tüm alanlarda geçerlidir. Bu alanlardan biri de idare ile ilgili tasarruflardır. Diğer alanlarda olduğu gibi yönetime dair uygulamalar da şer'î vafına sahip olmak durumundadır. Bu şer'î vafın siyâsete dâhil edilmesi çabaları da siyâset- i şer'iyye kavramının ictihad sahasında yer bulmasını sağlamıştır.

Siyâset-i şer'iyyenin tezahür ettiği alanlardan birisi ve de en önemlisi kamu otoritelerinin yasama yetkisidir. İbn Akîl'in "*Siyâset, hakkında vahy bulunmayan, Allah Rasûlünün de bir kanun koymadığı, insanların kendisi ile uygun olana (salah) en yakın olup bozgunculuğa (fesad) en uzak oldukları uygulamalardır.*"²⁸⁸ şeklindeki siyâset-i şer'iyye tanımında geçen (yeşra' veya yüşerri') ifadesi, kamunun maslahatı gereği, hakkında nas bulunmayan, zamana ilişkin değişimin gerekli kıldığı hususlarda kamu otoritesinin takdir yetkisini kullanarak ihtiyaç duyulan hükümleri çıkarıp uygulamayı gerçekleştireceğini ifade eder.²⁸⁹ İbn Akîl'in tanımına paralel olarak Ömer Nasuhi Bilmen de siyâset-i şer'i'yyeyi şöyle tarif etmiştir. "*Beşeriyetin salâh ve intizâmı için şerî şerîf'in kabul ve iltizâm ettiği bir kısım âlî ahkâmдан ibarettir.*"²⁹⁰

Her iki tanıma göre kamu otoritesinin ictihada açık alanlarda yasa yapma yetkisi bulunmaktadır Bu yetkiye kaynak olarak Nisa Suresi 59. ayet gösterilmektedir. Ayet meali şöyledir: "*Allah'a, O'nun Resulüne ve sizden olan ulü'l-emre itaat ediniz.*" Bu ayet gereği müslümanlara yöneticilik yapan kimseler, müslüman kimliğinin gereği olarak Allah ve Rasulünü göz önüne alarak ümmetin dünya ve ahiretine din gözetilerek fayda sağlayacak tasarruflar konusunda yetkilidirler. Çünkü Allah ve Resulü tarafından tüm meselelerin hükmü ayrı ayrı

²⁸⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 4/283.

²⁸⁹ Koşum, "İslam Hukukunda", 352.

²⁹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kamus*, 3/22.

tespit edilmemiş, her döneme hitap edecek genel kurallar konularak zamanın şartlarına göre kamu otoritesinin sorunlara çözüm getirmesi istenmiştir.²⁹¹

Halifenin (devlet başkanı) yönetimde şerîata ait hükümleri uygulamakla vazifeli olması yanında ihtiyaç hissedilen hükümleri de şer'e uygunluğunu gözeterek çıkarma görev ve yetkisinin olduğu İslâm hukuku tarafından ortaya konmuştur. Çıkarılacak yasalar, fıkıh usulünün kıyas, maslahat-ı mürsele ve istihsan gibi metotları kullanılarak elde edilebilecektir. Bu sayede İslâm hukuku, hayatın değişen şartları doğrultusunda işlerliğini sürdürebilecektir. Nitekim bu yargıların en temel dayanağı şer'î hükümlerin bir kısmının icmali tarzda zikredilmiş olmasıdır. Bütün şer'î hükümler, her zaman ve şartta herhangi bir tartışmaya mahal bırakmayacak tarzda tüm tafsilatı ile ortaya konmuş değildir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi bazılarında adalet, şûra ve benzeri genel kaidelerin zikredilmesi ile yenilmiştir. Bu durum, kamu otoritesinin şer'e aykırı olmama esasını gözeterek yasa koyma hak ve sorumluluğunu teyit eder.

Kamu otoritesi, kanun çıkarmanın dışında konuya dair mevcut icthadlardan birini de tercih edebilir. Bunu, ehilse kendisi değilse ilim yönüyle temayüz etmiş hukukçular eliyle yapar. Mevcut icthadî görüşlerin her biri zan ifade ettiğinden birbirine üstünlükleri söz konusu değildir.²⁹² Mecelle'nin 16. maddesi, icthadın icthadla bozulmayacağını ifade eder.²⁹³

Müctehidlerin ulaştıkları muâmelâta dair icthadî sonuçlar, bulundukları zaman ve şartların etkisini bünyelerinde barındırdığından, zamanın ve şartların değişmesi neticesinde bunlarda da değişiklik yaşanması doğaldır. Devlet yönetimi, ortaya konan icthadi hükümlerden insanların hayatına en uygun olanını alıp uygulamaya koyarak idarede âdil siyâsetin gereğiyle amel etmiş olur.²⁹⁴

Yasama faaliyetleri arasında zikredilen bir diğer uygulama da yönetimin mübah alanlarda kısıtlamalarda bulunmasıdır. Bunu yaparken kullandığı metod ise fıkıh usulündeki *sedd-i zerî'*adır. Yönetim, maslahatın genel olması ve mübahlığın

²⁹¹ Koşum, "İslâm Hukukunda", 352.

²⁹² Koşum, "İslâm Hukukunda", 353.

²⁹³ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l- Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâmi'l- Adliyye* (İstanbul: Gül Neşriyat, ts.), 1/45.

²⁹⁴ Koşum, "İslâm Hukukunda", 353.

sürdürülmesi halinde ciddi kötülüklerin ortaya çıkışından korkulmasına istinaden kötülükler yol açabilecek bazı mübahlara yasaklama getirebilir.²⁹⁵ Hz Peygamber ve dört halife döneminde bunun uygulamalarına rastlanmıştır. Örneğin: Hz Peygamber Medine'ye ihtiyaç sahibi kabilelerin gelmesi sebebiyle müslümanların kurban etlerini üç günden fazla saklamalarına izin vermemiştir.²⁹⁶ Yine Hz Ömer, temel gıda maddelerinden biri olan ette azalma meydana geldiği için Medine halkının haftada peş peşe iki gün et tüketmesini yasaklamıştır.²⁹⁷

Bir denetim mekanizması olarak hisbe teşkilatının doğuşuna kaynaklık etmiş olan emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker kavramı da siyâsetle ortak amaca sahiptir.²⁹⁸ Çünkü meydana gelen yeni gelişmeler de iyiliğin ve kötülüğün tespiti ve hüküm olarak yasalaştırılması kamu otoritesinin uhdesinde olan bir iştir.

Kamu otoritesi tarafından maslahat esasına dayalı olarak uygulamaya konan siyâsetin, “*el-Ahkâmü's-sultaniyye*” ve “*Nizâmülmülk*” ifadeleriyle yakın benzerlikler gösterdiği ifade edilir. “*Yönetimin ilkeleri*” şeklinde tercüme edilebilecek bu iki kavram²⁹⁹ yönetimin yasama faaliyetlerinde büyük bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Siyâset-i şer'îye kapsamında başlığımız bağlamında ortaya konan hükümlerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlere savaş ilan etmesi, Hz. Ömer'in insanlarla arasına saray sebebiyle mesafe koyan Sa'd b. Ebî Vakkas'ın saray'ını yaktırması, Hz. Osman'ın, müslümanlar arasına ayrılık gireceği endişesiyle maslahat düşüncesiyle müslümanları tek mushaf etrafında toplamak için diğer mushafları yaktırması, Mekke'nin fethi öncesi müslümanlarla ilgili bilgileri bir mektupla Hâtıb b. Ebî Beltea'nın isteğiyle Mekkeli müşriklere ulaştırmak üzere gönderilen kadının, Hz. Ali ve Zübeyr tarafından yakalanması ve kadının inkârı üzerine tehdit edilmek suretiyle sakladığı mektubun ortaya çıkarılması,³⁰⁰ örneği olmadığı halde Hz. Osman döneminde imam mushafın yazılması, Hz. Ebûbekir'in

²⁹⁵ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 353.

²⁹⁶ Müslim, “Edâhî”, 37; Tirmizi, “Edâhî”, 14; İbn Mâce, “Edâhî”, 16; Dârimî, “Edâhî”, 6.

²⁹⁷ Karadâvî, *İslâm Hukuku -Evrensellik- Süreklilik-*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 60.

²⁹⁸ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 354.

²⁹⁹ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 354.

³⁰⁰ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/120.

halifeliği Hz. Ömer'e devretmesi, Hz. Ömer'in halife seçimini şûraya havale etmesi, divanlar oluşturmaları, hapishaneler kurması, mescidin karşısında bulunan vakıfların mescidde meydana gelen darlığa çözüm amacıyla mescid bünyesine dâhil edilmesi, Hz. Osman döneminde cuma günü çarşıda ikinci bir ezan okutulması,³⁰¹ Nasr b. Haccâc'ın, kadınların kendisine ilgi duyması ile meydana gelecek fitnenin önlenmesi amacıyla yönelik olarak Hz. Ömer tarafından Basra'ya sürgün edilmesi, yine onun tarafından içinde içki bulunan dükkân ile içki satışı yapılan köyün yakıtılması, bir defada üç talakın zikredilmesini üç talak sayması, bu yolla insanların dikkat etmesi gereken bu hususta gevşeklik göstermelerinin önünü almak istemesi ve kendisine bu kararda sahabenin muvafakat etmesi.³⁰²

2.1.2.3.2. Siyâset-i Şer'iyye ve Yargılama Hukuku

Siyâset-i şer'iyyeyi ilgilendiren alanlardan birisi de yargıdır. Bu sahada faaliyet gösteren kadıların siyâset-i şer'iyyeye dayalı olarak hüküm verme yetkilerinin olup olmadığı fıkıh kaynaklarında tartışma konusu yapılmıştır. Tartışmalar velâyet üzerinden yürütülerek mesele velâyetin umûmîliği ve husûsîliği hususunda ayrıma gidilerek sonlandırılmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Hanefî ve Şâfiîler, yargı hukukunda kadıların siyâset-i şer'iyyeye göre uygulama yetkilerinin olmadığını savunurlarken Mâlikîler, onlara belli ölçüde yetki tanımaktadır. Siyâset alanında önemli bir yere sahip İbn Kayyim el-Cevziyye ise zaman, mekân ve örf göz önünde bulundurularak kadıların siyâset-i şer'iyye konusunda yetkili olabileceklerini ifade etmiştir. Tarih içerisinde gerçekleştirilen uygulamaların Mâlikîlerin görüşleri doğrultusunda şekillendiği görülmektedir.³⁰³

Yargı alanında siyâsetle hükmetme konusu değerlendirildiğinde yer yer mezâlim ile siyâset-i şer'iyye arasında paralellik olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁴ “*Mezâlim olayları siyâsete göre çözümlenir; mezâlim, yararlılık (ıslâh) temeli üzerine*

³⁰¹ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/126.

³⁰² İbn Kayyim, *et-Turuk*, 16-18.

³⁰³ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 354.

³⁰⁴ Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, 54.

kurulmuştur.”³⁰⁵ diyen Mâverdi’ye paralel olarak Makrizî de (ö 845/1442) “mezâlim, Mısır ve Suriye Memlûk Türkleri hâkimiyetinden itibaren siyâsete göre hükmetmek olarak bilinir.” demiştir.³⁰⁶ İbn Ferhûn, Karâfî’ye dayandırdığı naklinde siyâsî velâyeti, mezâlim ile ilgili meseleleri araştırmak olarak ifade etmiş ve mezâlim davalarına bakmaya yetkili kimse (Vâlî nazari’l- mezâlim) ile kadılar arasında on açıdan fark olduğunu belirtmiştir.³⁰⁷ Bu konu, üçüncü bölümde bir başlık altında geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Mezâlim ile siyâset arasında anlam açısından neredeyse bir bütünlük olduğunu ifade eden oryantalist Joseph Schact’a (ö. 1969) göre siyâset, adaletin idare tarafından tatbikidir. Ona göre kadıların baktığı adli ihtilâfların çözümü kavuşturulduğu mahkemeler (hukuk ve ceza davaları) ile davalı kimselerin idareciler ve nüfuz sahibi kimselerden oluştuğu mezâlim mahkemeleri, şer’iat-siyâset arasındaki farkı kurumsal seviyede ortaya koymaktadır. Kadıların kontrolünde olmayan vergi, ceza, emniyete ilişkin hükümler idareci tarafından teoride şer’iati tamamlama adına konulmuş ve pratikte bu kanun koyma selahiyeti Abbâsîlerin kuruluşunu takip eden süreçte siyâset adıyla anılır olmuştur. Buna göre kadının görev alanına şer’iat; devlet başkanı ve yetkilendirdiği kimselerin görev alanına ise siyâset hâkimdir. Bu durumda mezâlim davalarına bakma (*nazar fi’l-mezâlim*) ile siyâset arasında anlam yönü ile bir kesişme çoğunlukla da aynı anlamı taşıma söz konusudur. Kadılar, hükümdarın siyâset-i şer’iyye gereği verebileceği kararlara uymak mecburiyetinde kalmışlardır. Hukukî modernleşme öncesine kadar müslüman hükümdarlar genel olarak, kadıların tasarrufta bulundukları alanlar dışında yasama faaliyetinde bulunmakla yetinmişlerdir. Onların bu faaliyetleri “siyâset” adıyla Memlûkler’de, “*kanunnâme*” ismiyle de Osmanlılar’da “*dünyevî hukukun*” en önemli örnekleri olmuşlardır.³⁰⁸

³⁰⁵ Mâverdi’den nakleden Vecdi Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Dîvân-ı Mezâlim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995), 192.

³⁰⁶ Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn el-Makrizî, *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hutut ve’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1418) 3/364.

³⁰⁷ İbn Ferhûn, *Tebssiratü’l-hükkâm*, 2/121.

³⁰⁸ Joseph Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986) 64; Köksal, *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*, 55.

Yukarıda zikri geçen Joseph Schact gibi siyâset-i şer'îyyenin lâik (seküler) karakterde olduğunu ifade eden başka araştırmacılar da vardır. Bunlardan Şerif Mardin, konuya örnek olarak Osmanlı'yı göstererek Osmanlı hukukunun iki kaynağından birinin kaynak olarak Kur'ân'a dayanan şer'iat; diğerinin ise sultanın iradesi ile şekillenen “dünyevî (seküler) hukuk” olduğunu söyleyerek siyâset-i şer'îyyenin şeriaten bağımsız bir kaynak olduğunu belirtir.³⁰⁹

Yine siyâset-i şer'îyye kavramını Osmanlı örneği üzerinden değerlendirmeye tâbiî tutan Uriel Heyd de (ö. 1968) “Osmanlı sultanları, lâik hukuku ve usûlû hakkında kanun adı verilen geniş ve teferruatlı kaideleri meriyet mevkiine koydular ve bunların kanunnâme adı altında toplanması için ferman çıkardılar.” demektedir.³¹⁰

Hukûkî sahada şer'î ve örfî kaza şeklinde ikili ayrımı Emevîler'e kadar götüren Fuad Köprülü (ö. 1966) fıkhnın “onların devrinde asla bir müspet hukuk kıymetini alamayarak daha fazla teolojik bir spekülâsyon mahiyetinde kalmıştır.” diyerek sekülerleşmenin varlığına değinir.³¹¹

İslâm devletlerinde siyâset-i şer'îyye bağlamında ele alınan hükümleri seküler hukukla bağdaştıran kimselere karşı Yunus Apaydın, siyâsetin seküler olmadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Şeriatin cüz'î delillerinden hareketle yapılmadığı için siyâset kapsamındaki düzenlemelerin şer'iatin doğrudan düzenlenmediği alanlardan ayrı tutulmasına özen gösterilmiştir. Fukahâ titizliğinden kaynaklanan bu ayrı tutma tercihi siyâsetin seküler/ lâik/ din dışı olarak değerlendirilmesini ve alternatif bir hukuk gibi görülmesini haklı kılmaz. Çünkü siyâset yolu ile yapılan düzenlemeler teorik olarak şeriatin küllî ilkelerine aykırı olmamak, mevcut özel düzenlemeler ile doğrudan çelişmemek zorundadır. Şeriat, siyâsete hukûkî olmaktan çok ahlâkî bir zemin teşkil etmekte, aynı zamanda onun ahlâkî sınırlarını tayin etmektedir. Siyâset yoluyla yapılan düzenlemelerin şeriatin üst idealleri çerçevesinde hem kalkış noktası hem de yöntem itibarıyla rasyonel olarak nitelendirilmesi daha doğrudur.”³¹²

³⁰⁹ Şerif Mardin, “İyiler ve Kötüler”, çev. Mustafa Özel, *Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme* (Konya: y.y. , 1996), 409-410.

³¹⁰ Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat,” çev. Selahaddin Eroğlu, *AÜİFD*, 26 (1983), 634.

³¹¹ Fuad Köprülü, “İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?” *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983), 19; Yaman, *Siyâset ve Fıkıh*, 59.

³¹² Apaydın, “Siyâset-i Şer'îyye”, 37/301.

Siyâset-i şer'îyye alanında önde gelen müelliflerden İbn Kayyim el-Cevziyye, hüküm yollarının şer'îat ve siyâset şeklindeki taksimine karşı çıkar. Ona göre bu tür bir ayırım dinin şer'îat, hakikat ya da akıl ve nakil şeklinde ayırımına benzer ve bu ayırım ona göre bâtıldır. Bütün bu sayılan şeyler doğru ve yanlış olarak ikiye ayrılır. Doğru, şer'îatin cüzlerinden bir cüz iken batıl, onun karşısında yer alır diyerek asıl olanın şer'îatin itibara alınması olduğuna dikkat çeker.³¹³

2.1.2.3.3. Siyâset-i Şer'îyye ve Ceza

İslâm hukuk tarihi içerisinde siyâset-i şer'îyye ceza hukuku alanında da uygulamaya konu olmuştur. Bu bazen cezalandırma, bazen cezayı ağırlaştırma ya da hafifletme, bazen de ta'zîr ile özdeşleştirme şeklinde ortaya çıkmıştır.³¹⁴ Hatta bazı fakihler siyâset-i şer'îyyeyi sadece cezalar, tedbir ve yasaklar sahasıyla sınırlandırarak uygulanacak cezanın çoğu defa idama kadar uzanacağını ifade etmişlerdir.³¹⁵ Bazıları ise daha ziyade siyâset-i şer'îyyeyi ceza hukuku alanında cezaların ağırlaştırılması olarak görmüşlerdir. Eğer suç ağırlaştırıcı sebepler ile yan yana gelirse bu durumda cezada da ağırlaştırma söz konusu olur, bu ağırlaştırma hükmü için “*siyâseten*” ifadesi kullanılarak hüküm bir sebebe bağlanır. Bu bağlamda hırsız, homoseksüel ve bidatçilerin işledikleri cürmü alışkanlık haline getirmeleri durumunda “*bunların siyâseten öldürülmesi helaldir.*” denilmiştir. Bu durum siyâset tariflerine de yansımıştır. Örneğin bir kısım İslâm hukukçusu siyâseti “*Şer'î hükmü belli olan bir suçun cezasını fesadın kökünü kazımak maksadıyla ağırlaştırmak*” olarak tarif etmişlerdir.³¹⁶

Bazı âlimler siyâseti, ta'zîr ile özdeşleştirerek siyâsetin miktarı belli cezalarla değil sadece ta'zîr ile alakalı cezaları ifade ettiğini belirtmişlerdir.³¹⁷ Bu durum ta'zîrle siyâsetin zaman zaman birbirinin yerine kullanılması ile neticelenmiştir.³¹⁸

³¹³ İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 4/285, Karadâvî, *İslâm Hukuku*, 38.

³¹⁴ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 356.

³¹⁵ Bilmen, *Kamus*, 3/331; Koşum, “İslâm Hukukunda”, 356.

³¹⁶ Dede Efendi, 73,74; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992), 4/15, 16; Koşum, “İslâm Hukukunda”, 356, 357.

³¹⁷ Ebû Zekerîyyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*-, thk. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1991), 8/333; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/15.

³¹⁸ Karadâvî, *İslâm Hukuku*, 51.

Bu iki kavram arasındaki benzerliğe bazı âlimler umum-husus ilişkisi olarak yaklaşmışlar ve siyâsetin ta'zîrden daha umûmî olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁹ Bu umum-husus ilişkisi ta'zîrin mutlak suç karşılığında olması, siyâsetin ise suç karşılığı olmadan da uygulanabileceği gerçeğinden hareketle temellendirilmiştir. Bir kimsenin suçu olmasa dahi kamu menfaati göz önünde tutularak sürgün edilmesi buna uygun bir örnek olarak zikredilmiştir.³²⁰ Ta'zîr ve siyâset arasındaki bu ilişki zaman zaman kesişip zaman zaman da ayrılabilir. ³²¹

Cezanın ağırlaştırıldığı durumlara ilişkin bazı örnekler şunlardır: Hz Peygamberin kayıp eşyayı sahibinden gizleyen kimseye sakladığının iki katını ödetmesi, zekât vermeyen zekât mükellefinden hem vermediği zekâtını hem de malının yarısını alacağını belirtmesi, üç dört kez içki içtikten sonra aynı fiili yapan kimsenin öldürülmesini emretmesi (bu kesin bir ceza olarak belirtilmemiş bu konuda takdir kamu otoritesine bırakılmıştır), hakkında el kesme cezası verilmeyecek bir şeyi çalan kimseye çaldığı şeyin iki katını ödetmesi, ibret ve terbiye maksatlı celde cezası vermesi, Hz. Ömer'in içinde içki bulunan dükkânı ve içki satılan bir köyü, yerleşim yerini yaktırması, içki haddini kırkın üzerine çıkarması ve buna sürgün cezasını ilave etmesi, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler'in ganimet malından çalan kimseye ganimetten pay vermemeleri ve elindeki malı da yakmaları.³²¹

Fakihlerin siyâset-i şer'iyeye dair hükümlerde sınırları-özellikle ölüm cezaları ile ilgili-belirleme çabası bu alanda keyfiliği önleme gayesi ile ilişkilidir. Bir kısım fakihin hâkimde icihad kudreti ve takva şartını aramaları suistimallerin önüne geçilmesi hususunda güçlü bir dayanak teşkil eder.³²²

Siyâset-i şer'iyeye gerek yasama gerek yürütme gerekse ceza alanında olsun bütün yönleriyle usulü fıkhnın metotlarından istifade ederek idari sahadaki boşluğu doldurma çabalarına kaynaklık etmiştir. Fıkhnın tamamlayıcısı³²³ olan bu disiplin en çok Hanefiler tarafından kullanılmıştır. Hanefiliğe devlet tarafından gösterilen önem,

³¹⁹ Koşum, "İslâm Hukukunda", 357.

³²⁰ Bilmen, *Kamus*, 3/330.

³²¹ İbn Kayyim, *et- Turuk*, 14- 17.

³²² Koşum, "İslâm Hukukunda", 357.

³²³ Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyeye", 37/301.

buna gerekçe sayılabilir. Hanefîler’i bu alanda -onlar kadar yaygın olmasa da- Şâfiîler’in takip ettiği söylenebilir.³²⁴

Siyâset-i şer’iyyenin dayanak gösterildiği hükümler Mâlikîler tarafından fıkıh eserlerinde ayrı bir bölüm halinde tasnif edildiği halde diğer mezheplerde bu hükümler ya furû’ fıkıh eserlerinde dağınık halde ya da fıkıh eserleri dışında müstakil kaynaklarda ele alınıp incelenmiştir.³²⁵

2.1.2.4. Siyâset-i Şer’iyye Ekseninde Oluşan Kurumsal Yapılar

İslâm hukuk tarihi içerisinde siyâset ekseninde oluşturulan iki önemli yapı bulunmaktadır. Bunlar mezâlim nezareti ve hisbe teşkilatıdır. Mezâlim, “mazlime” kelimesinin çoğulu olarak “zâlimin elinde bulunan başkasına ait nesne, kişinin kendisinden alındığında şikâyetçi olduğu şey, mazlum hakkı” gibi manalara gelir. Hukûkî ve idârî kurumsal bir yapı olarak ise “normal mahkemelerin karara bağlamakta zorlanacağı ceza ve hukuk davalarını karara bağlamak ve uygulamak, idari şikâyetleri dinlemek üzere oluşturulmuş yüksek bir kurul” olarak tanımlanması mümkündür.³²⁶

Fakihler, İslâm tarihi içerisinde hakların devlet eliyle korunması amacına yönelik olarak imamet ve kaza (yargı) alanını sistematik hale getirmişlerdir. Mezâlim nezareti ve hisbe teşkilatının da siyâset-i şer’iyye çatısı altında imamet ve kaza alanlarındaki genişleme üzerine ortaya çıktığı ifade edilebilir. Nitekim fakihler de imâmet ve kazâ alanında meydana gelen genişlemenin genel adı olan siyâsetin bir realite olduğunu kabul ederek onun meşrûiyetine dair deliller öne sürerek şerîat ile bağdaştığını göstermek istemişlerdir.³²⁷

Mezâlimin tarifinde de görüldüğü üzere bu yapı, hâkimlerin üstesinden gelmesinin zor olduğu davaların onlardan daha güçlü ve etkili kimseler eliyle çözüldüğü bir üst kurul mesabesinde. Bu kurulda daha ziyade devlet adamlarının haksız uygulamaları yargıya konu edilir ve kendilerinden daha yetkili kimseler

³²⁴ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 357.

³²⁵ Koşum, “İslâm Hukukunda”, 358.

³²⁶ Celal Yeniçeri, “Mezâlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/515-516.

³²⁷ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/301.

tarafından karara bağlanırdı. Hâkimler, zaman zaman baskıcı, zâlim idareciler ve bozulan halk karşısında güçsüz ve savunmasız kalınca devlet tarafından makam olarak “*Nazar fi'l-mezâlim*” veya “*velâye fi'l-mezâlim*” adıyla ihdas edilmiştir. Yürürlükte olan mahkemelerde görülen davalarda ispat vasıtaları olarak sadece beyyine ve ikrar geçerli olurdu; ancak yargılamada sadece bu yöntemle adaletin sağlanamadığına dair güçlü bir kanaat ortaya çıkınca adaleti temin etmek gayesiyle siyâset-i şer’iyye kapsamında karine ve emareler de yargılama usulüne dâhil edilmiştir. Hatta aynı gerekçe doğrultusunda sorgulama esnasında korkutma ve tehdit de yöntem olarak benimsenmiştir.³²⁸ Son bölümdeki siyasetle hüküm yetkisi ve taraflar başlığı altında zikredileceği üzere İbn Ferhûn da yargı sahasındaki bu genişlemeyi kabul eder. Beyyinelerle ilave olarak karine ve emare gibi yardımcı unsurları da ispat vasıtası olarak görür.

Nitekim Hz. Peygamberden nakledilen bazı uygulamalar zikri geçen ifadeleri teyit eder mahiyettedir. Örneğin:

“Bir cariye, yahudi tarafından kafasının taşla ezildiğini ima etmesi üzerine o yahudinin tutuklanmasını emretmiş ve yakalanan yahudi suçunu itiraf edince başı aynı şekilde ezilmiştir. Bu uygulama gösteriyor ki bir karine işaret ve belirti bulunduğu zaman suç zanlısı tutuklanabilir. Anlaşıldığına göre bu yahudinin suçlu olduğunu gösteren kesin bir delil yoktu ve cinayeti de itiraf etmeyince üzerine gidildi, dövülünce de suçunu itiraf etti.”

Yine Hz. Peygamber, Medine’nin havası iyi gelmediği için hastalanan Ureyneliler’i şehir dışında beytülmâl’e ait develerin otladığı yere göndermiş, onlar da orada bir süre kalıp deve sütü sayesinde iyileştiklerinde deve çobanını hunharca öldürüp develeri de alıp kaçmışlardı. Olay duyulunca Hz. Peygamber, onların ardından bir birlik göndermiş ve yakalanarak Medine’ye getirdiklerinde yaptıkları şey hakkında beyyine getirmeleri ya da ikrarda bulunmalarını talep etmemiş, halin şahitliğine dayalı olarak yaptıklarının aynısı ile onları cezalandırmıştır.³²⁹

Mezâlim dîvânı’nın devlet adamlarının, halk ve devlet aleyhine işledikleri suçların dava edildiği adli mahkemeler ve hisbe teşkilatı tarafından çözüme kavuşturulması güç olan davaların görüldüğü, bu mahkemelerden intikal eden hükümlerin temyiz edildiği yüksek bir yargı organı olduğu görülmektedir. Siyâset-i

³²⁸ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/301-302.

³²⁹ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 16.

şer'iyye alanının ilk müelliflerinden Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el- Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye* adlı eserlerinde mezâlimi, devletin genel idari sistemi içerisinde değerlendirerek mezâlim uygulamasının halifenin sorumlulukları arasında olduğunu belirtmiştir. Kalkaşendî de (ö. 821/1418) *Subhu'l-a'şâ* isimli eserinde zikredilen iki müellifle aynı kanaati paylaşmıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise meseleye kamu otoritesinin bazı dini hükümlerdeki takdir yetkisi bağlamında yaklaşarak mezâlimi devletin dini görevlerinden biri saymıştır.³³⁰

Devlet nezdinde büyük öneme sahip mezâlim dîvânı klasik kaynaklarda şu görevlerle anılmıştır:

“Valilerin ve yöneticilerin halka yaptıkları zulümler, maliye memurlarının mükelleflere karşı kanun fiil ve icraatları, mali dairelerde gelir-gider kayıt ve hesapları ile görevli memurların yanlışlıkları, memur ve askerlerin maaşlarında gecikme, eksilme veya fazla ödemedi doğan ihtilâflar, idarecilerin ve nüfuzlu kişilerin hazine yahut kendi adlarına yaptıkları gasp ve istimlak davaları, özel veya kamu vakıflarının denetlenmesi, davalıların güçlü olması sebebiyle hâkimlerin verilen kararı infâz edemeyecekleri davalar, cemaat ile namaz ve hac gibi topluca icrâ edilen ibadetlerle ilgili meseleler, sıradan kişiler arasındaki adli ihtilâflar.”

Sayılan görevlere bakıldığında mezâlim mahkemelerinin diğer bütün mahkemelerden daha geniş imkân ve yetkilere sahip olduğu görülür.³³¹

Siyâset-i şer'iyye temelinde oluşturulmuş bir diğer kurum ise hisbe teşkilatıdır. Arapça'da “*hesap etmek, saymak, yeterli olmak*” anlamlarındaki hasb (hisab) kökünden türeyen ihtisab, (*sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek; çirkin bir iş yapmayı kınamak, hesaba çekmek*) masdarından isim olan hisbe kelimesi, terim olarak emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker prensibi gereği gerçekleştirilen genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Bu işle görevli memura muhtesib, vâli'l-hisbe, mütevellî'l-hisbe, nâzırı'l-hisbe denir.”³³²

Hisbe, İslâm'ın önemli bir ilkesi olan iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevinin kurumsal hüviyet kazanmış şeklidir. Devlet adına hisbe görevini üstlenen

³³⁰ Yeniçeri, “Mezâlim”, 517.

³³¹ Yeniçeri, “Mezâlim”, 517.

³³² Cengiz Kallek, “Hisbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/133.

muhtesibin görev tanımlarına bakıldığında bu yapıyla siyâset-i şer'îyye arasında açık bir bağ olduğu anlaşılır.³³³

Hisbe teşkilatının görevlerine bakıldığında bunların üç ana başlık altına dahil edilen hususları kapsadığı görülür:

“Allah hakkı, kul hakkı, her iki yönü de bulunan haklar. Birinci grup, ezanın vaktinde okunmasının, cemaatle ibadetlerin zamanında edasının, cuma ve bayram namazlarının ifasının sağlanması, ibadetlerde aleni ihlal ve bidatlere engel olunması; taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin, sarhoşluk verici içki kullanımının, sınırı aşan kadın- erkek ilişkilerinin engellenmesi, muamelatta genelde haramların, özelde fasit batıl akitlerin, hile ve aldatmaların, ölçü, tartı, alet ve birimlerinde sahtekârlığın önlenmesi, ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilencilüğün men edilmesi, ehliyetsiz din adamlarının halkı yanıltmasına fırsat verilmemesi türünden dini-ictimai faaliyetleri içermektedir. İkinci grup, umûmî ve ferdî haklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar ihmal yahut imkânsızlık yüzünden harap olan yol, su kanalı, kanalizasyon vb. altyapı tesisleri ile ibadethânelerin ve savunma sistemlerinin tamirinin sağlanması, işçi işveren anlaşmazlıklarının çözümlenmesi, komşu haklarına tecavüzün, her türlü meslek ahlâkı ihlalinin, borçlularının temerrüdünün önlenmesi gibi kamu işleri; muamelatta kanunlara riayet temini gibi çarşı ve pazarla ilgili hususlardır. Üçüncüsü, toplu taşıma araçlarında yahut kamuya ait alanlardaki kadın-erkek ilişkilerinde dini, ahlâkî kurallara bağlılığın sağlanması; taşıtlarda aşırı yüklemenin engellenmesi, işçi, yetim, köle ve hayvan haklarının korunması; buluntu hayvan, kaybolmuş çocukların yedirilip içirilmesi, yolların temiz tutulması ve aydınlatılması, kamu yararına aykırı inşaatlara izin verilmemesi gibi faaliyetleri kapsamaktadır. Muhtesib Allah hakkının ihlâli halinde affetme yetkisini kullanabilirken, kul haklarının ihlali durumunda böyle bir yetkiye sahip değildir.”³³⁴

Muhtesibin bütün bu görevleri yerine getirirken esas aldığı ilke, iyiliğin hâkim kılınıp kötülüğün önünün kesilmesidir. Burada yararlıının, zararlıının ne olduğunu belirlemede muhtesib, ictihadda bulunacak; ama yapılan bu ictihad yerleşik ictihaddan farklı bir ictihad türü olarak değerlendirilen örfî ictihad olacaktır. Nitekim Karâfî, muhtesibin gerçekleştirdiği bu ictihadı örfî ictihad diye isimlendirmiştir. Mezâlim nezâreti ve hisbe teşkilatı dışında *dârü'l-adl*, *adaletnâme*, *hükûmet-i adl* gibi kurum ve kavramların da amaç birliği bakımından siyâset-i şer'îyye kapsamında değerlendirilmesinin uygun olacağı ifade edilmiştir. Bu sayılan kurum ve kavramlar içerisinde siyâset-i şer'îyye ile mezâlim nezâreti arasında önemli ölçüde bir örtüşme olduğu yadsınamaz bir durumdur. Ancak bu mutabakatla mezâlim ile siyâsetin örtüştüğünü söylemek siyâsetin alanını daraltmak anlamına gelir ki tanımlara ve

³³³ Apaydın, “Siyâset-i Şer'îyye”, 37/302.

³³⁴ Kallek, “Hisbe”, 134, 135.

gelişim seyrine bakıldığında siyâsetin ondan daha kapsamlı olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. İbn Nüceym tarafından zikredilen *“hükümdârın (hâkimin) gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüzi bir delil bulunmayan bir şey yapmasıdır”* şeklindeki tarif bunu açıkça dile getirmektedir.³³⁵

Siyâset-i şer’iyyenin teorik arka planı ve kurumsal yapılarından söz ettiğimiz bu bölümü tamamlamış bulunmaktayız. Yazdıklarımızdan hareketle siyasetle hükmetmenin devlet yöneticisine tanınan şer’î bir yetki olduğu, Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan meşrû bir zemine sahip olduğu, metot açısından fıkıh usûlüne ait rey, istihsan, istislâh ve örf gibi delillere istinat ettiği ve kavramın mezâlim ve hisbe gibi kurumsal yapılara dayanak teşkil ettiği açıkça görülmektedir.

³³⁵ Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, 37/302.

3. İBN FERHÛN'DA SİYÂSET-İ ŞER'İYYE NAZARİYESİ

Tezimizin bu son bölümünde İbn Ferhun'un siyaset-i şer'îyye kavramını nasıl ele alıp değerlendirdiğine yer vereceğiz. Bunu ortaya koymada müellifin yargılama hukukuna ilişkin eseri *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* bölüme esas teşkil edecektir.

3.1. SİYÂSETİN KONUMU

Yargılama hukuku alanında yazılan eserde üç ana bölümden birinin siyaset-i şer'îyyeye ayrılmış olması kavramın müellif nezdindeki konumunu belirleme açısından oldukça önemlidir.

İbn Ferhûn *Tebşıra*'da siyasete ayırdığı üçüncü bölüm girişinde siyaseti zâlim ve âdil şeklinde ikiye ayırıp adil siyâsetin hakkın zâlim elinden alınması, pek çok kimsenin zulümden alıkonması, fesad unsurlarının caydırılması ve şerîatin maksatlarına kendisi vasıtasıyla ulaşılması gibi faydalarından söz etmektedir. Ancak bütün bunlarda dayanılacak ve dönülecek merciin de şerîat olduğunu ifade eder. Ona göre siyâset oldukça geniş bir görev alanına sahip, ihmâl edilmesi durumunda ciddi zararların ortaya çıkacağı bir faaliyet alanıdır.³³⁶

İbn Ferhûn, siyâset konusunda siyâseti şerîatten bağımsız gören, şerîatin karşısında konumlandırıran ve onu şerîat ile bağdaştıranlar olmak üzere üç farklı anlayıştan söz eder. Bu gruplardan ilki şerîatin ümmetin maslahatlarına cevap veremeyeceğini, insanların yönetiminde yetersiz olduğunu iddia etmiş; ikincisi siyâsetin şerîat ilkelerine aykırı olduğunu savunmuş, üçüncü grup ise siyâsetle şerîatin birbiriyle uyumlu olduğunu Kitap ve Sünnet'ten delillerle ispat etme yoluna gitmiştir. Bu görüş sahiplerine göre Mâide sûresinin “*bugün size dininizi tamamladım*” meâlindeki üçüncü âyeti gereği kulların bütün dînî ve dünyevî

³³⁶ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/115.

maslahatları Şâri' tarafından dikkate alınmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in “size kendisine tutunduğunuz sürece yolunuzu şaşırmayacağınız Allah'ın Kitabını ve benim Sünnetimi bıraktım.” hadisi de aynı düşünce doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bütün bu grupları değerlendirmeye tâbiû tutan müellif, kendisini orta yol olarak vassfettiğı siyâsetle şerâtin uyumunu kabul eden üçüncü grup içerisinde konumlandırmıştır.³³⁷

İbn Ferhûn, hükümlerin Allah tarafından bizim bildiğimiz ve bilmediğimiz hikmetlere binaen, lütfunun gereğı olarak, kullardan zararları giderme onlara faydalar sağlama amacıyla konulduğunu ifade etmiş, bu doğrultuda beşli bir taksime yer vermiştir. Buna göre hükümler:

Birinci kısım, ibadetler gibi nefsin gücünün kırılması

İkinci kısım, yiyecek, giyim, barınma, cinsel ilişki vb. rahatı temin için elde edilen mübahlara izin verilmesi gibi insan neslinin devamını sağlama

Üçüncü kısım, insanların maslahatlarını temin için ihtiyaç duydukları alım-satım, kiralama, borç ve müşâkât gibi zarûretleri giderme

Dördüncü kısım, dayanışmayı özendirme, köle azadı, hibe, vakıf ve sadakalar gibi güzel ahlâkı yansıtan hususlarda teşvikte bulunarak güzel ahlâka dikkat çekme

*Beşinci kısım, siyâset ve suç-kötülüğü engelleme amacıyla konulmuştur.*³³⁸

Müellif kulların maslahatlarını temin, onlardan mefsedetleri savma amacına yönelik olarak beş kısımda ifade edip gerekçelendirdiğı hükümlerin beşinci kısmını kendi içinde de altıya ayırarak bir sınıflandırma yapmaktadır. Bu ayrımlardan hareketle siyâset ve suç-kötülüğü engelleme amacıyla konulan hükümler canı, nesli, ırzı, malı, akli muhafaza etme ile caydırma ve ta'zîre yöneliktir.³³⁹

İbn Ferhûn yukarıda sayılanların ilk beşinde Kurân'dan delillerle yetinirken caydırma ve ta'zîr maksatlı konulan hükümleri delillendirmede hem Kur'ân hem de Sünnet'in şahitliğine başvurmaktadır. Bu bağlamda Mâide sûresi 95. ayetin “ Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin...” diye başlayan kısmından sonra ayetin son kısmında yer alan “yaptığı işin vebalini/cezasını tatması içindir” cümlesini emre muhalefet etmenin sonucu olarak zikreder. Aynı maksada yönelik olarak Mücâdele sûresi 3. ayetteki zihar uygulamasına getirilen hukûkî düzenlemeye

³³⁷ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/115,116.

³³⁸ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/116.

³³⁹ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/116, 117.

uymamaktan kaynaklanan keffâret ile Nisâ sûresi 34. ayette zikri geçen evliliğin sorumluluklarına aykırı hareket eden kadınlar için getirilen yaptırımlardan bahsetmektedir. Ayrıca Tevbe sûresi 18. ayette Tebük seferinden geri kalmış üç sahabiye uygulanan ceza amaçlı boykot uygulamasını da deliller arasında zikretmekte ve örneklerin bunlarla sınırlı olmadığını, Allah'ın Kitabı'nda konuya dair başka örneklerin de bulunduğunu belirtmektedir.³⁴⁰

Sünnet'ten getirdiği deliller ise Kur'ân'a nazaran daha fazladır. Bu sebeple biz bunlardan bazı örnekleri zikretmekle yetineceğiz. Buna göre vereceğimiz ilk örnek ifk hadisesi sonrası Peygamberimizin Hz. Ali ve Üsâme b. Zeyd ile yaptığı istişâre ve sonrasında yaşananlarla alakalıdır. Hz. Peygamber, bu olaya ilişkin Hz. Ali ile Üsâme b. Zeyd'in görüşlerine başvurmuştur. Hz. Üsâme Hz. Âişe ile ilgili hayırdan başka bir şey bilmediğini, bunların yalan ve iftira olduğunu, kendisini üzmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Ali ise, onun yerine nikâhlanabileceği pek çok kadın olduğunu söyleyerek gerçeğin açığa çıkarılmasını sağlamak amacıyla Hz. Âişe'nin cariyesinin sorgulanmasını talep etmiştir. Hz. Peygamber'in çağrısıyla huzura gelen cariyeyi sorgulama işini üstlenen Hz. Ali konuşturmak amacıyla ona şiddetli bir şekilde vurunca kadın, yaşadığı basit bir olay hariç Hz. Âişe hakkında olumsuz bir yargıda bulunmasının mümkün olmadığını, bu olayın da hazırladığı ve muhafazasını istediği hamurun Hz. Âişe'nin uykuya dalması sebebiyle keçiler tarafından yenilmesi olduğunu ifade etmiştir.

Müellifin getirdiği ikinci örnek ise bir casusluk ithamıyla ilgilidir. Şöyle ki Hz. Peygamber bir savaş sırasında casuslukla itham ettiği birini cezalandırma yoluna giderek o kişinin suçunu itiraf etmesini sağlamıştır.

Son örnek de Mekke'nin fethinin gizlice müşriklere haber verilmek istenmesi üzerine meydana gelen olayla ilgilidir: Hz. Peygamber, Mekke'nin fetih hazırlıklarını büyük bir gizlilikle yürütüyor Mekke müşriklerine haber verilmesini önlemek adına gerekli tedbirleri de alıyordu; ancak bu sefer haber münafıklardan değil bizzat Müslümanların içinden yani Hâtıb b. Ebî Beltea tarafından bir kadın vasıtasıyla müşriklere ulaştırılmak isteniyordu. Durum yüce Allah tarafından Hz. Peygambere

³⁴⁰ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/117.

bildirilince o da haberin ulaştırılmasına mani olmak için Hz. Ali ve Zübeyr b. Avvâm'ı kadının ardından gönderdi. Bu ikisi kadına yetişip bineğini aradılar, bir şey bulamayınca haberin yazılı olduğu kâğıdı talep ettiler. Kadın inkâr edince Hz. Ali, Allah Rasûlünün ve kendilerinin yalan söylemediğini, mektubu çıkarmasını; aksi halde bütün bedenini arayacaklarına yemin edince kadın olayın ciddiyetini anlayıp, mektubu sakladığı örgülerinin altından çıkarıp onlara verdi.

Müellif yukarıda sayılan örneklerde zikri geçen darp, ceza, korkutma ve tehdit uygulamalarının siyâset-i şer'iyye gereği yapıldığını³⁴¹ ifade etmektedir. Böylece kendisinin de onayladığı soyut bir kavram olan âdil siyâset fikrinin yönetim açısından hakların korunmasında ne denli etkili olduğunu bu somut örneklerle aktarmaktadır.

3.2. SİYÂSETLE HÜKÜM YETKİSİ VE TARAFLAR

Yönetim faaliyetlerine ilişkin hüküm yetkisi, üzerinde farklı icthadların bulunduğu bir konudur. İbn Ferhûn *Tebsıra*'nın birinci cildinde yargılama yetkisi başlığı altında konuyla ilgili görüşler doğrultusunda bu meseleden bahsetmektedir. Bu kapsamda Karâfi'nin meseleyle ilgili bir görüşünü aktararak konuya giriş yapmaktadır. Buna göre Karâfi açısından genel siyâsete ilişkin kadı'nın yetkisi söz konusu değildir; kadıya düşen sadece inşâdır. Kâdî'nin tenfiz kudreti ise yetkisine dahil olmayıp sadece kendisine havale edilebilen ilave bir husustur. Devlet başkanının yetkisi dahilinde olan ganimet taksimi, beytü'l-mâl'e ilişkin malların maslahatlar doğrultusunda ayrılması, hadlerin uygulanması, orduların tertibi, bâğîlerle savaşılmaması, iktâ toprakların dağıtımı ve madenlerin iktâsı vb. faaliyet alanlarında hiç kimsenin yetkisi söz konusu değildir. Bu alanlarda yetkilendirilmek ancak devlet başkanının onayına bağlıdır.³⁴²

Karâfi'nin zikri geçen görüşlerini değerlendiren İbn Ferhûn, onun kâdîların hadleri uygulamada yetkili olmadıklarına ilişkin görüşünün Mâlikî mezhebinin genel görüşüyle örtüşmediğini, mezhepte nakledilen görüşe göre kâdî'nin hadleri uygulama yetkisinin bulunduğunu, bu hususta İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) "*hadleri ancak*

³⁴¹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/118-120.

³⁴² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/15.

hâkim uygular”³⁴³ sözünü İbn Abdisselâm’ın (ö. 749/1348) “*bu yetkinin halifelere ve kadılara ait olması asıldır*” sözüyle desteklediğini ifade etmektedir. Genel siyâsete ilişkin kâdînin yetkili olmadığı görüşünün de mutlak olmadığını belirterek bu doğrultuda İbn Süheyl ve İbnü’l-Emîn el-Kurtubî’nin görüşlerini de kendine dayanak kılmaktadır. Ona göre İbn Süheyl, kâdînin hükümlerin merkezinde yer aldığını, yargıyla ilgili bütün alanlarda söz söyleme yetkisine sahip olduğunu, bazı özel durumlar dışında diğer bütün işlerle doğrudan ilgili olduğunu belirtmektedir. İbnü’l-Emîn de İbn Süheyl gibi bazı istisnalar dışında kâdînin bütün işlerde görüş belirtme yetkisini haiz olduğu görüşündedir. Ona göre kadının müdahil olamadığı istisnai işlerden biri haraç toplama işidir. Bir diğeri de ihtilaf olmakla birlikte nâzır bulunmadığında zekât mallarının teslim alınması ve hak sahiplerine dağıtılması hususudur.³⁴⁴ Bu söylenenler doğrultusunda İbn Ferhûn da siyâset-i şer’iyyeye dair hususların çoğunda kâdîların söz söyleme hakları olduğunu belirtir.³⁴⁵

İbn Ferhûn *Tabsıra*’nın birinci cildinde değindiği kâdîların siyâset yetkisi hakkındaki değerlendirmelerine aynı eserin ikinci cildinde müstakil bir bölüm ayırdığı siyâset-i şer’iyye bahsinde devam etmektedir. Burada birinci ciltteki ilgili yerden farklı olarak kadılar:

“...kendilerine başvurulmuş davalarda hırsızlar, ehl-i şer ve azgın kimselerle ilgili ithamlarda, suçluları ortaya çıkarmada siyâsetle hüküm verebilirler mi? Hakkın kendileriyle ortaya çıktığı karinelerle hüküm verebilir mi yoksa sırf ikrar ve beyyinelerle mi hüküm verecekler? Hasmin davasında haksız olması durumunda onu tehdit edip darp edebilirler mi? Durumu ortaya çıkarma amacına yönelik sorgulama yapabilirler mi?”³⁴⁶

şeklinde sualler etrafında konuyu değerlendirmeye açar.

Müellif bu sualler etrafındaki hususlara Hanbelî fakih İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından umûmî velâyet ve özelliklerine ilişkin yapılan değerlendirmelerde yer verildiğini belirterek ondan şu iktibası yapar: “*Umûmî yetki (velâyet) ve husûsî velâyeti üstlenen kimsenin velâyetle ilgili edindiği hakların kaynağı lafızlar, ahvâl ve örf olup bununla ilgili şeriatte herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Öyle ki*

³⁴³ Ebû Amr Osman b. Ebû Bekr b. Yunus İbnü’l-Hâcib er-Ruveynî el-Mısrî, *Câmiu’l-ümmehât*, thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî (b.y. : el-Yemâme Basın Yayın ve Dağıtım, 2000), 617.

³⁴⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 1/15, 16.

³⁴⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 1/16.

³⁴⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/121.

bazı zamanlarda harp velâyetine dahil olan şeyler yargı velâyetine de dahil olabilir. Bunun aksi de mümkündür. Hisbe ve malın velâyeti de böyledir. Aslında bu velâyetlerin hepsi dinî ve şer'î makamlardır."³⁴⁷ Ayrıca İbn Ferhûn, Endülüslü mezhep mensuplarının konuya ilişkin naslarında kâdînin siyâsete göre hükmetme yetkisinin açık olduğunu belirtir.³⁴⁸ Böylece Endülüs Mâlikîleri ile İbnü'l-Kayyim arasında kâdîların siyâsete göre hüküm verebilecekleri konusunda görüş birlikteliği meydana gelmektedir.

İbn Ferhûn bu değerlendirmelerin ardından Karâfî'nin konuya dair Mâverdî'den naklettiği görüşlere yer verip karşı cevaplarla meseleyi açıklama cihetine gider. Karâfî, haksızlıkları ortaya çıkarma ve gereğini yapma yetkisi (velâyetü'l-keşf ani'l-mezâlim) ve had cezaları dışındaki suçların hükümleri (ahkâm'ı-cerâim) hakkında Mâverdî'nin söylediklerini esas alarak kâdî'nin siyâset alanında bir yetkisinin söz konusu olmadığını, bunlar ile kâdî arasında yetki bakımından farklar olduğundan söz ederek bu bağlamda öncelikle mezâlim davalarında yetkili kişi (vâlî nazari'l-mezâlim) ile kâdî arasındaki on farktan şöyle söz eder:

Birinci: Vâlî nazari'l-mezâlim, kâdîlarda bulunmayan kuvvet ve heybete sahiptir.

İkinci: Vâlî nazari'l-mezâlim'in söz söyleyeceği alan daha geniştir.

Üçüncü: Vâlî korkutma, (hükme) delâlet eden emâreler ile dış görünüşe ilişkin hallerin şahitliklerinden faydalanır. Bu da hakkın ortaya çıkmasını sağlar. Kâdîlar için ise durum bunun aksinedir.

Dördüncü: Kâdîların hilafına mezâlim vâlîsi zulmü açığa çıkana te'dible karşılık verir.

Beşinci: Karışıklık durumunda –teftişi derinleştirme amacına yönelik olarak- hasımların tekrar çağrılmasında acele etmez. Kâdîlar ise bunun hilafına olmak üzere hasımlardan biri onlardan kesin kararı istese onlar bunu geciktiremezler.

Altıncı: Mezâlim vâlîsi hasımların güçlük çıkardığı durumlarda aralarında rızaya dayalı olarak sulha karar vermeleri için onları emin kimselerin aracılığına havâle etmeye yetkilidir. Aynı durumda Kâdîlar iki hasmı da razı etmek durumundadırlar.

*Yedinci: Kâdîların hilafına, birbirini inkar emareleri ortaya çıkınca iki hasmın peşini bırakmama hususunda iptal etme selahiyetine*³⁴⁹ *sahip olup, hasımların*

³⁴⁷ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, 201.

³⁴⁸ İbn Ferhûn, *Tebîratü'l-hükkâm*, 2/121.

³⁴⁹ "İptal etme" şeklinde çevirdiğimiz "en yefseha" kelimesini İbn Ferhûn'un yedinci maddeye verdiği cevaptan (İbn Ferhûn, *Tebîra*, II, 123) hareketle tercih ettik. Çünkü kelime ilk geçtiği yerde (İbn

insafa gelmeleri ve inkardan dönmeleri için kefâletin meşrû olduğu alanlarda kefâleti zorunlu kılma konusunda izin vermeye yetkilidir.

Sekizinci: Vâlî, kâdîların hilafına, şahitlikte bulunmak istemeyen onu gizleyenlerin şahitliklerini dinler.

Dokuzuncu: Vâlî, kâdîların hilafına şahitlerden şüphe duyduğunda onlara yemin ettirme yetkisine sahiptir.

Onuncu: Vâlî kâdîların hilafına dava konusuyla ilgili şahitleri çağırıp kendilerinde bulunan bilgileri sorgulama yetkisine sahiptir. Kâdîların, davacı beyyinenin getirilmesini isteyene kadar beyyineyi dinlemezler. Bunu ancak davacının talebinden sonra yaparlar.³⁵⁰

Müellif, Karâfi'nin zikrettiklerini bütün farklarıyla göz önüne alarak Mâlikî mezhebi çerçevesinde tahlile tâbî tutar. Ona göre mezhebin (Mâlikîlik) nassları doğrultusunda kadî'nın sorumluluk ve faaliyet alanı zikredilenlerden daha geniştir. O, bu yargısını destekler mahiyette Sahnûn'un (ö. 240/854) bir görüşüne yer verir. Buna göre kadî, gerçeği ortaya çıkarmak için sertlik göstermeli, Allah hakkının yerine getirilmesinde hiçbir gevşekliğe mahal vermemelidir. Sahnûn'un bu görüşü müellife göre Karâfi'nin öne sürdüğü farklardan bir ve ikincisine cevap mahiyetinde olup kadî'nın güç ve heybet sahibi olduğuna bir delildir. Üçüncü farkta zikredilen karîne-i hâlin mezâlim vâlîsi tarafından kullanılmasına ilişkin kâdînın da yetkili olduğuna delil olarak İbnü'l-Kayyim'in İmam Mâlik'ten aldığı, hâkimin uygun gördüğü şeyle hakkın ikrarına ulaşılabilceği görüşünü delil olarak sunar. Bu hususa dayanak olarak da Yusuf sûresi 25. Ayette “(Yusuf'un) gömleği önden yırtılmışsa....” şeklinde devam eden ifadeleri kullanmaktadır. İbn Ferhûn bu noktada İbnü'l-Kayyim'in İmam Mâlik'ten aldığı görüş doğrultusunda pek çok şekilde kadının karîne ve emâreleri itibara almaya yetkili olduğunu ifade eder.

Sayılan farkların dördüncüsünde zikri geçen, mezâlim vâlîsinin zulmü ortaya çıkan kişiyi te'dîb edebileceği görüşüne karşılık müellif, hâkimin de bu hususta yetki sahibi olduğunu ifade etmekte ve İbn Sehl'in şu görüşüne yer vermektedir: “Davacının davasında batıl olduğunu anlayan hâkimin davacıyı te'dîb etme, en

Ferhûn, *Tebşıra*, II, 122) “en yuksime” şeklinde olup muhtevaya uygun düşmemektedir. Kelimenin bu şeklinin baskı hatası olduğunu düşündüğümüzden “en yefseha” kullanımına uygun hareket ettik.

³⁵⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 138; Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî, Saîd A'râb-Muhammed bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Harbi'l-İslâmî, 1994), 10/39; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/121, 122.

azından hapsetme hakkı vardır.”³⁵¹ Farkların beşincisinde sözü edilen şüpheli hallerde durumun açığa çıkmasını sağlamak amacıyla hasımlara verilecek cevapta mezâlim vâlisinin teennî ile hareket etme yetkisi Mâlikîlerin mezhep görüşleri uyarınca kadılar için de sözkonusudur. Müellif bu hususa ilişkin *el-Müteyytîye*³⁵² ve başkalarında da söz edilen şu örneğe yer verir: “Bir konuda hasımlık artıp anlaşmazlık çoğalır kadı da hasımlar arasında bir yakınlaşma olacağı kanaatine varırsa onlar hakkındaki hükmü bozabilir, ellerindeki delilleri feshedebilir ve yargılamayı yeniden başlatabilir.” Altıncı farkta dile getirilen sanıkların aralarında sulhu temin edebilecek güvenilir kimselere havale edilebilmesi Mâlikî mezhebi kâideleri uyarınca kadılara verilen yetkiler bünyesindedir. Bu hususta müellif şu örneklerle yer vermiştir:

“Kadı hasımlar arasında hükmün infazıyla durumun kötüleşeceğinden korkarsa ya da bunlar iyi kimselerden ise onlara sulhu emreder. Sahnûn da komşularından iki salih kimseye “sizi görmezden geleyim sırrınıza beni ortak etmeyin” demiştir. Hz. Ömer: “Akrabalar aralarında anlaşincaya kadar yargılamada bulunmayın. Yargı karar verirse kin güdenler mirası devralırlar.”

İbn Ferhûn yedinci farkta belirtilen, hasımların yalanlarına ilişkin emareler ortaya çıktığında vâlinin yargılamayı feshetme yetkisinin Mâlikîlere göre kadının yetkileri dahilinde olduğunu, dahası böyle bir durumda kadının sanıkları te’dip de edebileceğini ifade eder. Sekizinci farkta bahsedilen vâlinin gizli tanıklar dinleyebilme yetkisi mezhep görüşü doğrultusunda pek çok yerde kadılar için de söz konusudur. Dokuzuncu farkta zikredilen vâlinin şüphelenmesi durumunda şahitlere yemin verdirebileceği hususunda da kadının yetki sahibi olduğunu belirterek örnek kabilinden de Kâdi’l-kudât İbn Beşîr yani Kurtuba’daki cemaat kadısının şahitlere tereke hakkında yaptıkları şahitliğin doğru olduğuna dair yemin ettirmesini zikreder. Ayrıca İbn Vaddâh’ın (ö. 287/900) ahlâkî yozlaşma-bozulma (fesâdü’z-zaman) sebebiyle hâkimlerin şahitlere yemin ettirebilecekleri şeklindeki görüşüne de yer verir. İlgili şahsın görüşünün nazara alınmasının önemli olduğunu ihsas ettirecek

³⁵¹ Ebu’l-Esbağ İsa b. Sehl b. Abdullah el-Esedî, *el-İ’lâm bi Nevâzili’l-Ahkâm*, thk. Yahya Murad (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007), 1/675; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/122. Kadının karine-i hal ve emarelerle hüküm verebileceğine ilişkin geniş bilgiler için bkz. İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/101-115.

³⁵² Bu, Kadı Ebu’l-Hasen Ali b. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî el-Müteyytî’nin (v. 570/1174) *en-Nihâyetü ve’t-temâm fî Ma’rifeti’l-vesâiki ve’l-ahkâm* adlı eseri olup İbn Ferhûn’un *Tebşira*’sında *el-Müteyytîye* adıyla kaynak gösterilmektedir. Bkz. İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/123; Alak, *İbn Ferhûn’un Tebşiratü’l-hükkâm*, 109.

şekilde bu kişinin Sahnûn'dan (ö. 240/854) fıkıh dersi aldığını belirtir. Son farkta zikri geçen vâlî'nin şahitleri çağırıp kendilerinde mevcut olan malumatı alma yetkisi şehadetle ilgili pek çok yerde kadı için de söz konusudur. Bu kıyaslamalarda bulunan müellif, Karâfi'nin *ez-Zehîra* adlı eserinde naklettiği görüşlerin Mâlikî mezhebinin görüşlerini yansıtmadığını ifade eder.³⁵³

Karâfi, kadınların siyâsete ilişkin iş ve işlemlerde yetki sahibi olmadıklarını izah sadedinde Mâverdi'den, had gerektiren suçlar dışında diğer suçlara bakan yetkili (vâlî el-cerâim) ile kâdînin yetki farklılıklarına ilişkin dokuz farkı zikrettiği bir nakilde daha bulunur. Bu farklar şunlardır:

Birincisi: Vâlî el-cerâim, geçerli bir davada gerekli olan tahkike lüzum görmeksizin emirlik çalışanlarından biriyle ilgili iffete iftira suçlamasını emirlik çalışanlarına sorar: Bu kişi bu töhmet ehlinden mi değil mi? Olmadığını söyleyip onu tenzih ederlerse onu serbest bırakır. Ona kazf suçunu isnad ederlerse işi açığa çıkarmada titiz davranır. Kadılarda ise durum bunun aksinedir.

İkincisi: Vâlî, töhmetin kuvvetli ve zayıf olması hususunda halin tanıklığına ve sanığın vasıflarına bakar. Zinayla suçlanan kimse kadınlar gibi süsleniyorsa bu durumda suçlama güçlü olur. Ya da hırsızlıkla suçlananın bedeni gücüne rağmen üzerinde darp izleri varsa bu kişi güçlü ve saldırgan kimselerdendir ve bu durum suçlamayı güçlendirir. Ya da böyle bir şey olmaz ise bu durumda suçlama zayıflar. Kâdî için böyle bir durum söz konusu değildir.

Üçüncüsü: Vâlî, sanığın aklanması ve olayın açıklığa kavuşmasını sağlamak için onun hızlıca hapsedilmesine karar verebilir. Bunun süresi bir ay ya da uygun gördüğü bir süredir. Kâdînin böyle bir yetkisi yoktur.

Dördüncüsü: Suç isnadı kuvvetli bulunduğu sanığın doğruyu söylemesi için sanığa had darbe değil de ta'zîr cinsinden darp uygulaması caizdir. Şayet kişi dövüldükten sonra ikrarda bulunursa vâlî, halini itibara alır. Kişi ikrarda bulunsun veya durumundan bahsetsin diye darp edilir ve darp altında ikrarda bulunursa darp etmeye son verir ve ondan ikrarını yenilemesini ister. Şayet kişi ilk ikrarının hilafına ikrarda bulunursa vâlî ikincisini itibara alır. Kerahetle birlikte ikinciye de itibara alması caizdir. Kadılar için bu söz konusu değildir.

Beşincisi: Suçları tekrarlanan ve hadlerle suç işlemesine engel olunamayan kişi suçlarıyla ve kuvvetiyle insanlara baskı yapıyorsa vâlînin bu kişi hakkında ölünceye kadar hapis isteme hakkı vardır. O kişiyi de beytü'l-mâlden giydirebilir. Kâdînin durumu bunun hilafıdır.

Altıncısı: Vâlî, sanığın durumunu bilmek için ona yemin ettirme ve hakkında teftişi artırma yetkisine sahiptir. O kişiye talak, köle azadı ve sadaka üzerine tıpkı sultana yapılan biat yeminleri gibi yemin ettirmeye yetkilidir. Kâdî ise hiç kimseye hakkın dışında yemin ettiremez,³⁵⁴ ancak Allah adına yemin ettirebilir.

Yedincisi: Vâlînin gönüllü olarak tevbe etmeye sevk edecek tehdidi göstermek suretiyle suçluyu tevbeye zorlama yetkisi vardır. O kişiyi ölüm cezasının

³⁵³ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/122, 123.

³⁵⁴ Kâdînin hakkından kasıt, sadece Allah adına yemin talep edebilmesidir.

gerekmediği hususlarda ölümle tehdit eder çünkü o korkutma olup gerçekleştirme değildir. Onu ölüm dışında te'dible de tehdit etmesi caizdir. Kâdîlar bunun hilafıdır.

Sekizinci: Vâlînin, meslek erbabının³⁵⁵ veya şahitliklerini ve sayıları çok olduğunda kâdînın dinleyemediği kimselerin şahitliklerini kâdînın hilafına dinleme yetkisi vardır.

Dokuzuncu: Vâlînin ceza ödeme ve had suçları dışında kalan kabahatlere, kavgalara karşı tedbir alma, asayiş sağlama görevi vardır. Taraflardan birinde iz yoksa davayla ilgili öncekinin sözünü dinler; ama onlardan birinde iz varsa denilir ki iz sahibinin davasını dinlemekle başlar. Mâverdî, çoğunluğa göre vâlî öncekini dinlemeyle başlar dedi. Kavgayı başlatanın suçu daha büyük ve te'dibi (cezası) daha ağır olur. O ikisinin cezası suçta, halde/biçimde³⁵⁶ ve saldırılardaki farklılıklarıyla değişiklik gösterir. Vâlî suçlarıyla şöhret bulmaları sebebiyle ayak takımının baskı altına alınmalarında maslahat görürse bunu yapar.³⁵⁷

Sayılan bu dokuz vech, suç ithamıyla ilgili olup, umerâ ve kudât arasındaki bu farklılıkların suçun sübûtundan önceye aittir. Ancak suçun ikrar veya beyyine gibi ispat vasıtalarıyla kesinlik kazanmasından sonra aralarında herhangi bir fark bulunmaz. Bu durumda her iki grup da hadleri uygulama hususunda aynı sorumluluğu paylaşır.³⁵⁸

Müellif yukarıda zikrettiği farklara ilişkin değerlendirmelerde bulunarak kâdînın vâlî el-cerâim karşısındaki yetkilerini ortaya koyar. Buna göre iffete iftira iddiasını emirliğin çalışanlarından dinlemesi hususunda (Malikîler) kâdînın kendine uygun bulacağı bir araştırmacı/kâşif edinmesini güzel bulduklarını bu kişinin şahitlerle ilgili bilgileri gizlice araştırıp kendisine ulaştıracağını, kâdînın da bu bilgiye itibar edeceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca kâdî gizli tanık olarak bilgilerine ihtiyaç duyabileceği dinî duyarlılık, emanet ve adalet sahibi kimselerin gizli tutulmasına riayet etmelidir. Çünkü onlara (Mâlikîler) göre kâdînın adil bir kimsenin başka biri hakkında yaptığı suçlamaları kabul etmesi caizdir. İkinci farkta zikri geçen vâlînin şahitlerin ahvalini gözetebileceğine ilişkin yetkisi Mâlikîlerce kâdîlar için de söz konusudur. Sanığın (müttehem) aklanması ya da suçlu olduğunun tespiti için

³⁵⁵ Meslek erbabı diye çevirdiğimiz “ehlü'l-mihen” ifadesi, Mâverdî'de “ehlü'l-milel” yani İslâm dışındaki diğer din mensupları şeklinde geçmektedir. Bkz: Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324.

³⁵⁶ Hal/biçim olarak çevirdiğimiz “el-Hey'e” kelimesi, Mâverdî'de “el-Heybe” yani kurulan baskının oluşturduğu korku şeklinde geçmektedir. Bkz: Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324.

³⁵⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 322-324; Karâfi, *ez-Zehîra*, 10/41, 42; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/123, 124.

³⁵⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324- 325; Karâfi, *ez-Zehîra*, 10/42; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/124.

vâlinin hapis cezasına başvurmakta acele etmesine ilişkin üçüncü farkta söz edilen yetkisi kadılar için de söz konusudur. Müellif buna ilişkin İbn Sehl'in şu görüşünü nakleder:

“Bir kimse bir adamı velisinin kanıyla itham ederek kâdîya başvursa, iddia sahibi olarak ilgili kişinin kan velisi olduğunu ispata ihtiyaç duyar. Kanını iddia ettiği kimseye yakınlığını ispat ettiğinde davaya delilinin olup olmadığını araştırır. Onun sübûtunu bugünden ya da yarından itibaren iddia ederse kadı davacının hapsini emreder; davacı yakınlığını ispat edip kana bir beyyine olmasa kadı iki seçenek üzeredir: Davalı suçlanan biriye on beş günlük hapsi otuz güne uzatırsın, sanık değilse iki gün ya da benzeri hapis verilir. Kan talep eden süresi içinde güçlü bir sebep getirirse bu hüküm düşer ve uygun gördüğü üzere hapiste artırma gerekir.”³⁵⁹

Müellif dördüncü farkta zikri geçen töhmetin güçlü olması durumunda vâlinin müttehemî ta'zîr nevinden darp etmeye yetkili oluşunun kadı için de geçerli olduğunu; ancak bu durumun kâdîyı hadleri uygulama sıfatından çıkarmayacağını, herhangi birini şer'î olmayan cezalarla cezalandıramayacağını ifade eder. İbn Rüşd'ün *el-Beyân*'da zikrettiği şu örnek durumun somut ifadesidir.

“İmam Mâlik'e hırsızlara yağ ve karınları üzerine konan kötü kokulu kara kurtçuklarla işkence edilip edilmeyeceği soruldu: O da bunun helal olmayacağını; ancak kırbaç ve hapsin helal olduğunu söyledi. Yine kendisine o kimsenin sırtında vurulacak yer olmasa kaba etini açmasını ve oraya vurulmasını uygun görür müsen denildiğinde: Hayır vallahi bunu uygun görmem; sana düşen görevini yapmandır bu görev de sırta kırbaçla vurmaktır ya da hapistir. Ona bu kişi bu kırbaç sebebiyle ölse ne dersin denildiğinde: Sana düşen sorumluluğunu yerine getirmendir.”³⁶⁰

Konuya ilişkin el-Lahmî *et-Tebşıra* isimli eserinde şu görüşe yer verir: Bir adam biri hakkında şahitlikte bulunup onu falanca kadınla gördüm ya da uylukları arasında gördüm dese ve şahit de adil bir kimse ise şahit cezalandırılmaz. Kendisine şahitlikte bulunan bu zanla anılan bir kimse ise cezalandırılır.³⁶¹

İbn Ferhûn bu cezalandırmanın ta'zîr nevinden değil uslandırma ve caydırıcılık (zecz) babından olduğunu ifade eder.³⁶²

³⁵⁹ Ebu'l-Asbağ İsa b. Sehl, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*, 1/595; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/124, 125.

³⁶⁰ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (el-Ced), *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâili'l-müstahrace*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 16/383; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/125.

³⁶¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rabî' el-Lahmî, *et-Tebşıra*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb (Katar: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2011), 17/198. İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/125.

³⁶² İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/125.

Beşinci farkta zikri geçen suç işlemesi hadlerle de engellenememiş tekrar tekrar suça bulaşmış kimsenin hapsinin devamına vâlinin yetkili olduğuna ilişkin husus kâdîlar için de geçerli olup kâdînın faaliyetleri arasındadır. İbn Sehl (ö. 486/1063) *el-Ahkâm* adlı eserinde şu örneğe yer vermiştir:

*“Kurtuba’da cemaatin kâdisı Ahmed b. Muhammed’in yanında filan ve filan şarap yapıp satan, içen veya depolayan, şer ve fesad ehlinin yanında toplandığı filanı tanıyorlar diye şahitlik edildi. Kâdî bunu şûrâ ehline sordu. Onlar da: İçki içmenin haddine gelince seksen kırbaştır. Satımına gelince cezası bunu bundan caydırarak ve nehyedecek derecede te’dîb etmektir. Ehl-i şer ve fesadın toplanmasına gelince te’dîbden daha fazlası ve kendisinden tevbe zahir oluncaya dek hapistir.”*³⁶³

Altıncı farkta ifade edilen vâlinin, sanığın (müttehem) durumunu ortaya koymak maksadıyla ona yemin ettirmesi ayrıca talak ve köle azadı üzerine de yemin ettirmeye yetkili oluşu hususunda kadının da mezhepteki meşhur görüşe göre yemin ettirme yetkisi vardır; ancak talak üzerine yemin ettirmenin sadece vâliye ait olduğunu ifade etmişlerdir. Müellif yedinci farkta zikri geçen vâlinin mücrimi zorla tevbeye yönlendirmeye yetkili oluşunun kadılar için de geçerli olduğu konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadığını ifade eder.

Sekizinci farkta söz edilen vâlinin meslek erbabının şahitliklerini dinlemeye yetki sahibi olması kâdîlar için de geçerli bir husustur.

Son farkta vâliye, kavgalar hakkında tanınan ictihad yetkisi, Mâlikî mezhebi meselelerinin tetkikinden hareketle kâdîlar için de geçerli görülmektedir.

İbn Ferhûn kâdîların siyâset-i şer’iyye alanında yetkilerinin genişliğine delil olmak üzere Ebû İshâk b. el-Emîn (ö. 544/1174) ve İbn Sehl’in konuya ilişkin görüşlerine yer vererek bu bahse son verir. Ebû İshâk’a göre kâdî haraç toplama işi dışında bütün işlerde ictihad yetkisine sahiptir.³⁶⁴ İbn Sehl ise ilgili eserinde kâdînın, bütün yargılama türlerine ilişkin görüş belirtme yetkisine sahip olduğunu ifade eder.³⁶⁵ İbn Ferhûn onun bu ifadesine “az ya da çok herhangi bir sınırlama olmaksızın” şeklinde bir ilavede bulunarak kâdînın geniş yetki sahibi olduğunu

³⁶³ Ebu’l-Asbağ İsa b. Sehl, *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm*, 1/688; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/125.

³⁶⁴ İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/126.

³⁶⁵ Ebu’l-Asbağ İsa b. Sehl, *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm*, 1/28.

belirtir.³⁶⁶ Bu durumda kâdî, -müellifin siyâset-i şer'iyye hükümlerine ilişkin verdiği örneklere göre- husûsî hüküm velâyetine dahil olan yargı³⁶⁷ sahasında ortaya çıkacak yeni meselelerin çözümünde yerleşik yargı usulleri ve cezalarına ilaveler (karine, emare, zann-ı gâlib, tehdit, darp vb.) yapma yetkisine sahip olarak siyâset-i şer'iyye doğrultusunda hareket eder.

Bu kıyaslamalarla İbn Ferhûn siyâset sahasında kâdîların da yetki sahibi olduğunu Malikî mezhebine ilâveten siyâset-i şer'iyye nazariyesi hakkında önemli bir yere sahip Hanbelî fakih İbnü'l-Kayyim'in görüşlerine dayanarak temellendirmektedir. İthama dayalı durumlarda karinelerin kâdîlar tarafından itibara alınabileceği, haksızlığı karine ile ortaya çıkan kişinin kâdîlarca tehdit edilebileceği, dövülebileceği ve gerçeğin tamamen açığa çıkması için sorgulanabileceği şeklindeki görüşleri kendi görüşlerini teyit maksadı ile zikretmektedir. Malikî mezhebinin önemli simalarından biri olan Karâfî'nin Mâverdî'den aktardıklarının Mâlikî görüşleriyle uyuşmadığını belirterek mensubu olduğu Malikîlik'in, siyâset-i şer'iyye uygulamalarını üstlenecek taraflar bakımından oldukça geniş bir çerçeveye sahip olduğunu ihsas ettirmektedir. Müellifimiz tarafından kâdîların siyaset sahasında yetkili olduklarının kabulü kanaatimizce siyasetin ilmi bir düzlemde, denetlenebilir bir mahiyette ilerlemesini sağlama amacına yöneliktir. Böylelikle siyasetin yargı boyutunda söz sahibi olan kâdî, meseleleri ilmi ölçüler eşliğinde ele alıp idarecilerin keyfi uygulamaları neticesinde siyâsetin yozlaşp şer'î vasfını kaybetmesine mani olabilecektir.

Kâdîlar, kanaatimizce özel hüküm yetkisinden (hususî hüküm velâyeti) hareketle yargı sahasında yönetime dahil olup görev üstlenirler. Nitekim müellifin, siyâset-i şer'iyye ekseninde oluşturulan mezâlim mahkemesi yetkilisi ile kâdî arasında görev ve yetki bakımından örtüşme olduğu şeklindeki görüşü de kâdîların siyâset-i şer'iyyede önemli bir rol üstlendiklerini ortaya koymaktadır.

İbn Ferhûn, Karâfî'nin görüşlerine hem tenkit hem de teyit maksatlı olmak üzere eserinde yer vermektedir. Örneğin, yukarıda geçtiği üzere kâdîların siyaset

³⁶⁶ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/126.

³⁶⁷ H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/16.

yetkisi hakkında onu tenkit ederken, siyasetin meşru oluşuna ilişkin onu desteklemektedir. Kâdîların siyâset sahasında yetkili olmadıklarını ifade eden Karâfî'ye göre yöneticiler için siyâset meşrû olup onlara geniş yetkiler verilmesi şerîate muhalif değildir. Bunu destekleyen pek çok delil ve kaide bulunmaktadır. Kendisi siyasetin meşrû oluşuna ilişkin şu gerekçelere dayanmaktadır: Birincisi bozgunculuk/haksız uygulamalar (fesad), ilk dönemlere göre artarak yaygın hale gelmiş bu da yeni hükümlerin ortaya konmasını gerekli kılmıştır. Artan meseleler karşısında her bir mesele için şerîatten doğrudan delil bulma imkânı yoktur. Hz. Peygamber'in: *"Zarar vermek ve karşılıklı zarara uğratmak yoktur"*³⁶⁸ hadisinden hareketle şerîate muhalif olmayan delil ve kaidelerin, zarara uğramayı önlemek adına hüküm istinbatında kullanılması önem arz etmektedir. Zira zorluğun kaldırılmasına ilişkin gelen bütün nasslar da bu hususu destekler mahiyettedir.

İkinci gerekçesi ise maslahat-ı mürselenin başta Sahâbe olmak üzere İmam Mâlik ve ulemânın çoğu tarafından hükme ulaşmada delil olarak kullanılmasıdır. Bilindiği üzere mürsel maslahatın itibar ve ilgâsına şer'in şahitliği bulunmamaktadır.³⁶⁹ Sahabîlerden pek çok isim maslahatın mutlak oluşuna göre amel etmişlerdir. Bu da maslahat delilinin itibara alındığına dair önemli bir göstergedir. Sahabenin, hakkında herhangi bir emir ya da benzer bir uygulama olmadığı halde yaptıkları bazı işler bu türdendir. Örneğin:

*"Mushafın yazılması, Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Ömer'in hilafete aday gösterilmesi, halife seçiminin altı kişilik heyetin şûrâsına bırakılması, divanların oluşturulması, Müslümanlar için para bastırılması, hapishaneler kurulması ve buna benzer şeyler Hz. Ömer'in gerçekleştirdiği uygulamalardır. Mescid-i Nebevî'nin önündeki vakıfların yıkılıp mescidin genişletilmesi, mushafların yakılması ve mushafların tek mushafta toplanması, cuma namazı için çarşıda ikinci ezanın okutulması da Hz. Osman'ın yaptığı şeylerdendir. Bu sayılanlar dışında da mutlak maslahat gözeterek yapılan uygulamalar gerçekten çoktur."*³⁷⁰

Karâfî'nin sunduğu üçüncü gerekçeye göre zaman içerisinde meydana gelen farklı ahvâl itibara alınmalıdır. Şöyle ki, şerîat düşmanlık zannından dolayı rivayetten çok şehadeti vurgulamıştır. Sayı ve hürriyeti şart koşmuş, zarûrete binâen pek çok akde genişlik vermiştir. Örneğin:

³⁶⁸ Malik b. Enes, "Akdiye", 31; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Hâkim, "Büyû", 2345.

³⁶⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/45; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/126.

³⁷⁰ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/126.

“Arâyâ, müsâkât, mudârebe ve bunların dışında istisna edilen akidler. Zinaya şahitlik edilmesinde daraltmada bulunarak milin sürmeliğe girdiği gibi dört şahidin de aynı şekilde olaya şahitliklerini şart koşmuştur. Cinayette ise iki şahidi kabul etmiştir. Oysa kan daha önemlidir; ama maksat örtmektir. Lanet eden kocayı yeminlerinden başka bir beyyineye muhtaç etmemiş, diğer iftiraların hilafına ona iffete iftira (kazf) haddi yöneltmemiştir. Çünkü insanı savunmaya, aile fertlerini ve yatağı korumaya şiddetle ihtiyaç vardır. Bu farklılıklar ve ihtilaflar, şartlar değiştiği için çoktur. Böylece zaman ve şartların değişikliğini gözetmek gerekir ki bu siyâsî kanunlarda meydana gelen münasebet, kaidelerin itibarına şahitlik ettiği şeylerden olsun. Mürsel maslahatlardan değil daha üst mertebeden olsun ki aslî kaidelere dahil olsun.”³⁷¹

Karâfî siyâsete dair kanunların her bir hükmüyle ilgili bir delil ya da kendisine kıyas edilebilecek bir aslının mevcut olduğunu ifade eder. Bu ifadeyi gerekçelendirme sadedinde İbn Ebî Zeyd’in (ö. 386/996) *en-Nevâdir* adlı eserini referans göstermek suretiyle şu açıklamalara yer vermiştir:

“Biz bir yönüyle ancak adil olmayanları bulduk. Onların en iyisini ve günahı daha az olanını onlara tanıklık etsin diye belirledik. Maslahatların zâyî olmaması için bunun benzerini yapmak kâdılar ve diğerlerine de gerekir. Bu konuda hiç kimsenin ona muhalefet edeceğini sanmıyorum. Çünkü teklif imkâna bağlıdır. Fâsık şahitlerin tanıklığının kabulü ahlâkî çöküntünün (fesad) genel olması sebebiyle caiz olunca, zaman ve zaman ehlindeki ahlâkî çöküntünün çokluğu sebebiyle siyâset hükümlerinde genişlik de caiz olur.”³⁷² Bu ifadelerden hareketle Karâfî kendi görüşünü de şöyle ifade eder: *Şüphe etmiyoruz ki zamanımızın kâdıları, şahitleri, valileri, emin kimseleri eğer birinci asırda olsalardı onlara görev verilmez, onlara başvurulmazdı. O asrın benzerinde onlara velâyet vermek fasıklıktır. Gerçekten zamanımızın iyileri o zamanın en kötüleridir. Çünkü çirkin olan güzel, dar olan genişlemiş olup zamanın farklılaşmasıyla hükümler de farklılaşmıştır.*”³⁷³

Karâfî’ye göre siyâsetin meşrû oluşu şer’î kaidelerce de desteklenen bir husustur. Bu hususu getirdiği şu misallerle gerekçelendirir:

“Şeriat, emziren kimseye görmediği şeylerde çocuktan kendisine bulaşan necaset hususunda genişlik vermiştir. Yaralılara yaralara ilişkin necasetin pek çoğunda genişlik vermiştir. Gaziye atının idrarı hususunda, basur hastasına bu hastalıktan kaynaklı yaşlık hususunda genişlik vermiştir. Şâri’ durum sıkışık olduğunda namazın şart ve rükunlarının terkine cevaz vermiştir. Korku namazı vb. bu konuda şeriatte pek çok hüküm bulunmaktadır. Bu sebeple İmam Şâfiî bu noktalara işaret ederek şöyle demiştir: “Bir şey daralınca genişletilir.” Aynı şekilde mefsedetlerin ortadan kaldırılmasında darlığa düştüğümüzde o noktalarda genişliğe gidilir.”³⁷⁴

³⁷¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/45; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/126, 127.

³⁷² Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/45, 46; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/127.

³⁷³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/ 45, 46; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/127.

³⁷⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/46; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/127.

Zamanın ve şartların değişmesiyle hükümlerde değişiklik meydana gelebildiğini ifade eden Karâfî bu durumu şu örneklerle ifade eder:

“İnsanın başlangıcı Hz. Adem zamanıydı, durum zayıf ve dardı. Bu yüzden kız erkek kardeşine mübah kılındı ve pek çok şeyde Allah genişlik verdi. Durum genişleyip zürriyet çoğalınca İsrailoğulları zamanında onu haram kıldı. Cumartesi günü balık tutmayı, iç yağını, deveyi ve pek çok şeyi haram kıldı. Onlara namazı elli vakit farz kıldı. Onlardan birinin tevbesi kendisini öldürme şeklinde olup necasetin izalesi, onun kesilmesi şeklindeydi. Bunların dışında şiddetli yasaklara da maruz kaldılar. Sonra ahir zaman geldi, beden zayıflayıp deri inceldi. Bunun üzerine Allah kullarına lütfetti. Bu haramlar helal kılınıp namazlar hafifletildi, tevbelere kabul edildi. Ortaya çıkmıştır ki hükümler ve şeriatler zamanların değişmesine göredir. Bunun Allah'ın kullarına olan lütfu ve yarattıkları hakkında geçerli olan sünneti olduğu ortaya çıkmıştır. Açığa çıkmıştır ki kanunlar usûl kaidelerinin dışına çıkmıyor ve bu kanunlar şeriate aykırı olan bidat de değildir.”³⁷⁵

İbn Ferhûn, meydana gelen ve gelmesi muhtemel kötülüklerden korunması gereken unsurların muhafazası için kâdîların yargı sahasında siyaset yetkisine sahip oldukları görüşünü benimser. Bu noktada karine, emare, halin delaleti, tehdit ve darp yoluyla hakkın ortaya çıkarılmasının kâdîların yetki alanında olduğunu kabul eder. Bunu da şer'î siyâsetten söz ettiği örneklerde açıkça ortaya koyar. Bu konularda kendisini destekleyen bilginlerin görüşlerine başvururken karşı görüşü benimseyen Mâverîdî ve Karâfî gibi isimleri de tenkit etmekten geri durmaz. İbn Ferhûn'a göre kâdî ile mezâlim davalarına bakan yetkililer arasında işlev bakımından bir paralellik söz konusudur. Buna göre umûmî hüküm velâyetine dayanan mezâlim yetkisinin kullanımı doğrultusunda ortaya çıkan siyasete dayalı uygulamalar kâdîlar için de geçerli olmaktadır. Bu da müellife göre kâdîların yargı alanında siyasete göre hüküm verebileceğini ortaya koymaktadır.

İbn Ferhûn'un kâdîların siyaset yetkisine sahip olduğu görüşü, genel yönetimi değil, yönetimin bir parçası olan yargının hüküm koymadaki bağımsızlığını ifade etmektedir. Ona göre hakların sahiplerine iadesi, suçların önlebilmesi ve caydırıcılığın sağlanması için -yönetimin yargı boyutunda- kâdîlar verdikleri hükümleri uygulama yetkisine sahiptirler. Yukarıda zikri geçen yargılama usullerini de bu bağlamda siyâset-i şer'iyye kapsamında değerlendirir.

³⁷⁵ Karâfî, ez-Zehîra, 10/47; İbn Ferhûn, Tebsiratü'l-hükkâm, 2/127, 128.

3.3. ÖRNEK HÜKÜMLER BAĞLAMINDA SİYÂSET-İ ŞER'İYYE

Bu başlık altında fıkıh kitaplarında dağınık halde bulunan; ancak İbn Ferhûn tarafından fıkıh kitaplarındaki mevcut bab düzenine göre derlenerek ilgili bab altında zikredilen siyâset-i şer'îyyeye müteallik mesele ve görüşlere örneklem metodunu esas alarak yer vereceğiz. Bu bağlamda taharetten başlayıp ibadet, muamelât ve ukûbât alanından seçtiğimiz örnekler ile müellifin siyâset-i şer'îyye kavramına ilişkin konumunu belirlemeye çalışacağız.

3.3.1. Taharet

Müellif bu babta Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'den, tahareti terkedenin öldürüleceği görüşünü aktarır. Buna sebep olarak da namazın ancak taharetle tamamlanacağı şeklinde ona ait olmayan bir görüşe yer verir. Bu görüş karşısında onun cevabını nakleder. Buna göre İbnü'l-Arabî bu kişiye baskı yapılmak suretiyle abdest aldırılacağını, çünkü abdestin niyetsiz de geçerli olduğunu ifade eder.³⁷⁶ Abdest, namazın şartı olduğundan namazın varlığı onun varlığına bağlıdır. Bu sebeple abdesti terkeden namazı terketmiş olur. Namazı terkedip kılmamakta ısrar etmek de Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî'lere göre ölüm sebebi sayılmıştır.³⁷⁷ Namaz kılmayanlarla ilgili bu ictihadları da *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti* adlı kitabına konu edinip, etraflıca değerlendiren Saffet Köse'ye göre, namaz kılmama karşılığında verilmesi kararlaştırılan bu ağır ceza, Kur'ân ve hadislerde zikredilen namaza ilişkin prensiplerle bağdaşmamaktadır. Cezalandırmaya ilişkin bu ictihadî hükümler, fukahanın kendi yaşadıkları dönemin şartlarına göre nassları değerlendirmelerinden kaynaklanmış gözükmektedir. Ayrıca bu ictihadların bir yansıması olacak şekilde, namazı terketmesi sebebiyle bir müslümanın dahi öldürüldüğü tarihen sabit değildir.³⁷⁸

³⁷⁶ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/149.

³⁷⁷ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/97-98; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/329-330; Abdurrahman Cezerî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/2001) 5/401; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, ts.), 1/659.

³⁷⁸ Saffet Köse, *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 111.

3.3.2. Namaz

İbn Ferhûn, İslâmın beş esasından biri olan namaz ibadetini inkâr etmenin küfrü gerektirdiğini ve bu konuda ittifak olduğunu ifade eder. Farklı şekillerde hükmün tatbikinin ne olacağına ilişkin *el-Mevvâziyye*³⁷⁹ adlı eserden aktardığı örnek hükümlere yer verir. Buna göre bir kimsenin namazı inkâr etmesine ilave olarak “*namazın rükûu ve secdeleri sünnettir; vacip değildir.*”³⁸⁰ demesi de namazı inkâr demektir. Bu durumda bu kişiden üç gün tevbe istenip istenmeyeceği konusunda iki görüş bulunmaktadır. Tevbeye davet edileceği görüşünde olanlara göre üç gün içinde tevbe etmezse bu suçu sebebiyle öldürülecektir. Namazın farz oluşunu kabul eden; ama onu yerine getirmekten yüz çeviren kimse de onu inkâr edenin hükmüne dahil olmaktadır.³⁸¹ Çünkü kişi namaz hakkındaki bu fiiliyle hüküm bakımından namazı inkâr eden kişiyle aynı konuma gelmektedir.

İbn Ferhûn’a göre namazın farzlarından kabul edilen rükû’ ve secdeleri Sünnet kabul eden kimse küfür sebebiyle değil had sebebiyle öldürülür.³⁸² Müellifin görüşüne yer verdiği İbn Habîb (ö. 238/852) ise bu kişinin küfrüne istinaden öldürüleceğini ifade eder. Bu kişinin had uygulaması sonucu öldürülmesiyle meydana gelecek uygulamalar açısından anılan bu iki fakih arasında şu farklar bulunmaktadır: İbn Ferhûn’a göre bu kişiye varis olunabilecek, kişi müslümanların mezarlığına defnedilecek ve zevcesi onun nikahında kalacaktır. İbn Habîb ise bu zikredilenleri reddetmesinin yanı sıra bu kişinin namazının da kılınmayacağını ifade eder.

İbn Ferhûn, namazın vacip oluşunu itiraf edip onu edadan geri duran, kılıyorum deyip de kılmayan kişi hakkında da iki görüş bulunduğunu açıklar. Bu görüşlerden biri, kişinin öldürülmesi; diğeri de öldürülmemesi şeklindedir. Bu görüş sahiplerinden kişinin öldürülmeyeceğini ileri sürenler, ilgili kişinin cezalandırılmasında mübalağa edileceği fikrindedir. İtibara alınacak bir yanı

³⁷⁹ Bu eser, Mâlikî bilgin Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Ziyâd el-İskenderânî’ye (ö 269/883) aittir. Bkz. Ahmet Özel, “İbnü’l-Mevvâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/125.

³⁸⁰ Buradaki vacip kavramı, Hanefilerin farz kavramına denk düşmektedir.

³⁸¹ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/150.

³⁸² İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/150.

olmadığını belirttiği bu görüşü Lahmî'nin (ö. 478/1085) İbn Habîb'ten naklettiği bilgisine de yer verir. Müellif, “*kılmadığı halde ben namaz kılıyorum ya da namaz kılmıyorum*” ifadeleri arasında bir fark olmadığını, her iki durumda da namazın varlığından söz edilemeyeceğini ve dikkate alınacak hususun söz değil fiil olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunur.³⁸³ Böylelikle müellif, yukarıda zikrettiğimiz görüşüyle uyumlu bir duruş sergiler.

3.3.3. Zekât

Namaz bahsinde olduğu gibi zekâtın farz oluşunu da inkâr edenin ittifakla kafir olacağını ifade eden müellif, zekâtı kabul ettiği halde çıkarıp vermeyen kimseye ne hüküm verileceğine ilişkin İbn Habîb'ten bir nakilde bulunur. Ona göre bu kimse zekâtı vermemesi nedeniyle öldürülecektir. Müellif bu hükmü tavzih maksadıyla bu kişinin öldürülmesine gerekçe olan unsurun zekâtı inkâr olduğunu belirtir. Böylelikle namazda olduğu gibi zekâtta da aslolanın söz-eylem birliği olduğuna vurgu yapar.

Namazla zekât arasında niyâbet yönüyle fark olduğunu bazı Mâlikîlere dayandıran müellif, zekâtın niyabeti kabul eden bir ibadet olması sebebiyle hak sahiplerine zekâtın ulaştırılması için yetkili makamın zekât yükümlüsünün malını satma ve ondan malı zorla alma yetkisine sahip olduğunu, namazda ise durumun bunun aksi olup niyabete yer olmadığını belirtir.³⁸⁴

3.3.4. Oruç

İbn Ferhûn İslâmın şartlarından biri olan oruca ilişkin siyâsete dayalı örnek hükümlere yer verir. Bunlardan biri de şudur: Bir kimse ramazanda eşini cinsel ilişkiye zorlarsa eşi mükreh konumunda değerlendirilecek ve eşinin keffaretini ödemekle yükümlü olacaktır. Eğer bu fiil aynı şartlar altında cariyesiyle meydana gelse cariyesinin de keffaretini ödemekle sorumlu tutulacaktır. Cariyenin kendisine

³⁸³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/150.

³⁸⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/151.

itaat etmiş olması bu hükmü değiştirmeyecektir. Çünkü cariye efendisinin yanında mükreh gibidir.³⁸⁵

3.3.5. Hac

Bu bab altında müellifin zikrettiği örnek meselelerden ikisine yer vereceğiz. Bunlardan ilki hac için Mekke’de bulunup ihramlı iken zina eden kişiye dairdir. Buna göre bekar olan bu muhrime işlediği suçun cezası olarak had uygulanır ve sürgün edilir. Bu kişinin haccını tamamlamasına izin verilmez. Bunun sebebi ise sürgün cezası olmadan haddin tamamlanmaması ve bu kişinin sürgünden kaçma düşüncesiyle ihrama girmesinin muhtemel olmasıdır.³⁸⁶ Müellif bu ifadeleriyle beyyinelerin yanı sıra hükmü ortaya çıkarmaya yardımcı olarak görülen zann-ı gâlip gibi ek karineleri kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer örnek ise hac için yola çıkan birisinin nafile kurbanının yolda ölmesi durumunda doğacak sonuçlarla ilgilidir. Bu durumda onu kesen sahibi etinden yiyemez, eti dağıtmak zorundadır. Etten yemesi, kurbanı etini yemek için öldürdüğü suçlamasına sebep olur. Etinden yediğinde hakkındaki bu töhmet güçlü hale geleceğinden yediğinin bedelini verecektir.³⁸⁷ Bu hükmüyle müellif, insanların kendilerini töhmete düşürecek eylemlerden kaçınması gerektiğine dair ilkeyi işletmiş görünmektedir.

3.3.6. Yiyecekler

Bu başlık altında sadece bir örneğe yer verilir. Bu örneğe göre çok aç olan biri yanında yiyecek bulunan kişiden yiyeceği satın almak istese; ama o bu talebi geri çevirse aç olanın o kişiyle yiyecek konusunda kavga etmesi caizdir. Bu hadise yiyeceği satmak istemeyenin ölümüne sebep olursa bu kişinin kanı heder olur; ama aç kimse öldürülürse kısas cezası uygulanır. Eğer aç kimse yiyeceği sahibinden zor

³⁸⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/152.

³⁸⁶ İbn Rüşd (el-Ced), *el-Beyân ve't-tahsil*, 16/352; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/153.

³⁸⁷ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/153.

kullanmak suretiyle alırsa bedelini ödemek zorundadır.³⁸⁸ Böylece haklar ve sorumluluklar arasında dengeli bir duruş sergilenmiş olmaktadır.

3.3.7. Cihad

Müellif bu başlık altında pek çok örnek hükme yer verir. Bunlardan birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz. İlk örnek İslâm aleyhine casusluk yapan, İslâm ülkesine izinle girmiş yabancı ülke vatandaşı (müste'men) ile ilgilidir. Bu kişiye işlediği suçun karşılığı olarak ölüm cezası verilir. Diğer örnek ise müslümanlar aleyhine düşmana casusluk yapan Müslümanla ilgilidir. İbn Ferhûn bu kişiyle ilgili çeşitli hükümlerden söz eder. Sahnûn'dan aktardığı görüşe göre bu kişi tevbeyle davet edilmeksizin öldürülür, muharip kişiye uygulandığı gibi varislerine de diyet ödenmez. Kaynak zikretmeksizin bu kişiye celde cezası verilip hapsinin uzatılacağı, bulunduğu yerden sürüleceği, tevbeyle davet edildiği halde tevbeden imtina ederse öldürüleceği, kişinin bu konuda cahil olmasının kendisini ölüm cezasından kurtaracağı; ancak bunu alışkanlık haline getirdiğinde cezasının ölüm olacağı şeklindeki görüşlere yer vermiştir.

Konuya ilişkin diğer bir örnek; savaşta düşmana karşı kullanılacak silahlarda bir kısıtlama olup olmayacağına dairdir. Müellif bu hususta bir kısıtlama olmaksızın düşmana karşı her türlü silahın kullanılacağını, eğer düşman korkusu mevcut olup başka silaha da sahip olunmazsa ateşin de silah olarak kullanılacağını ifade eder. Korku unsuru olmadığında ateşin silah olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususunda lehte ve aleyhte olmak üzere iki görüş olduğundan da söz eder.³⁸⁹

3.3.8. Nikah ve Ona Bağlı Hususlar

Müellif nikah ve ona bağlı hususlara dair bolca örnek vermiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

İbn Ferhûn, bir kimsenin nikahına şahit göstermeden eşiyle ilişkiye girmesi durumunda nikahın bain talakla fesholunacağını belirtir. Konuya ilişkin bazı

³⁸⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/154.

³⁸⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/154.

ulemânın da görüşlerine yer verir. Bunlardan İbn Habîb'e (ö. 238/852) göre bu hususta bilgi ya da bilgisizlik değil ilişkinin varlığı belirleyicidir. İlişki sabit olduğunda had uygulanacaktır. İbn Ât'ın (ö. 609/1212) *et-Turar* adlı eserinden naklettiği örneğe göre bir kimse nikahı ikrar etse; ama eski karı-koca oldukları halde aslına delil getiremese, erkeğin o kadınla olan birlikteliği uzun bir geçmişe dayanmayıp şöret de bulmamış ise kadının bu adamla olan birlikteliği te'dîb edilmelerini gerekli kılan bir şüphe meydana getirir. Eğer cinsel ilişkiyi kabul ederlerse kendilerine had uygulanması gerekir. Bu ikisinden nikah ikrarı bilinmese de kadının erkeğin yanında, evinde bulunması bu ikisinin nikah ikrarı gibi ya da ondan daha güçlü görülmesi sebebiyle aynı hüküm geçerlidir. Bu birlikteliğe kadının velisi şahitlik etmeye kalksa kadına olan yakınlığını gizlemiş olmakla itham edildiğinden onun şahitliğine itibar edilmez.³⁹⁰

Müellif başlık hakkında başka bir örneği de Esbağ'dan (ö. 225/839) nakleder. Buna göre bir kimse muta nikahı yapsa, kadını halası, teyzesi ve buna benzer kimseler üzerine nikahlasa, iddeti bitmeyen bir kadınla nikahlansa bu kişiye had cezası verilmeyip can yakıcı bir ceza verilir. Bu hususlarda hükümden haberdar olan biriye cezası hükmü bilmeyene göre daha şiddetli olacaktır.³⁹¹ İbn Ferhûn üç talakla karısını boşayıp sonra onunla nikah kıyan kimseye bunun haramlığını bilmesi durumunda had uygulanacağına ihtilaf bulunmadığını; ama hükmü bilmiyorsa *istihsan* gereği had uygulanmayacağını, bu durumda kıyasa göre verilecek olsa had uygulanıp ömrün de geçersiz sayılacağını ifade eder.³⁹² Müellifin burada zikrettiği kıyas ifadesinin *genel şer'î nass*³⁹³ olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır.

3.3.9. Alışveriş

Toplum hayatının önemli unsurlarından biri olan alışveriş, konuları bakımından furû' fıkıh kitapları sistematığı içinde geniş bir muhtevaya sahiptir. Müellif de bu zengin muhtevayı yansıtabilecek şekilde bu başlık altında pek çok

³⁹⁰ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/154, 155.

³⁹¹ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 14/271; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/155.

³⁹² İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/155.

³⁹³ Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y. : el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 172.

örnekten söz eder. Konumuz açısından önemli gördüğümüz örneklerden söz edecek olursak ilk örneğimiz İslâm ülkesi ile barış antlaşması bulunmayan yabancı ülke vatandaşları (harbî) ile yapılacak alışveriş yasaklarına ilişkin olacaktır. Hüküm olarak müslümanların harbîlere savaş aleti satmaları yasaktır. Buradan hareketle bir müslümanın kendisinden haç yapılacak keresteyi, kiliseye dönüştürülmek üzere evini satması ve şarap imal edecek kimseye üzüm satışı da aynı yasak kapsamına dahildir.³⁹⁴

Bu konuya ilişkin bir başka örnek ise harbîye savaşta kullanılabilen her türlü silah ve lojistik malzemenin satım yasağına ilişkindir. Müellif harbîye silah, zırh, eğer ve koruyucu malzeme satımının yasak olduğundan söz eder ve bu hükmü örnek fetvalar üzerinde gösterme cihetine gider. Bu hususta Hasen (ö. 110/728), Sahnûn, İbn Habîb ve Abdülmelik b. el-Mâcişûn (ö. 212/827) gibi ulemâdan nakillerde bulunur. Buna göre Hasen açısından harbîlere silah taşıyan kimse fasıktır. Her kim de onlara silah sevkiyatında bulunursa mümin değildir. İbn Ferhûn, bunu “*kâmil manada mümin olmaz*” diyerek şerh eder.³⁹⁵ Böylelikle iman ile ameli birbirinden ayrı tutar.

Sahnûn’a göre bu kimselere silah hediye edenler Müslümanlara karşı savaşlarında onların ortakları olurlar. İş silah satışına gelince bunu yapanları Müslümanların kanı üzerine rüşvet alan kimselere benzetir. İbn Habîb ise meseleyi ayrıntılarıyla ele alıp silah ve yiyecek satışını savaş ve ateşkes dönemlerine göre ayrı ayrı değerlendirir. Ona göre harbîlere silah satışı her durumda yasak olup, yiyecek satışı ise barış döneminde caizdir. İbn Habîb’in bu görüşü Abdülmelik b. el-Mâcişûn tarafından da zikredilmiştir.³⁹⁶

3.3.10. Borçlu

Bu başlık altında müellifin zikrettiği örneklerden biri İbn Kinâne’nin, borçlusuna düşmanca davranan alacaklı hakkında İmam Mâlik’ten yaptığı rivayete

³⁹⁴ İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/158.

³⁹⁵ İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/158.

³⁹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Ebu Zeyd Abdurrahman el-Kayravânî, *en-Nevâdiru ve’z-ziyâdât alâ mâ fi’l-Müdevvene ve gayrihâ mine’l-ümmehât*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999), 3/377, 378; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 2/159.

dayanmaktadır. Buna göre düşmanca davranan alacaklı için örf uyarınca borçlu hapsedilir; ama borçlu fakir ise bu yola başvurulmayıp kendisine bir şey de gerekmez. Başka bir örnekte İmam Mâlik'ten İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191/806) yaptığı bir rivayete yer verir. Buna göre husumetin alacaklıdan değil de borçludan sabit olduğu kâdînin tespitiyle ortaya çıktığında kadı can acıtan bir vuruşla onu te'dîb eder. Eğer kâdînin kendisine ithamı malı sakladığı ve kaybettiğine ilişkin olursa kâdî bu kişiyi borcunu ödeyene ve malı olmadığı ortaya çıkana kadar hapseder.³⁹⁷ İmam Mâlik'in *el-Müdevvene*'sinden bunu açıklayıp tamamlayan bir görüş de aktarır. Buna göre hür ve kölenin durumunun ortaya çıkarılacağı süre hariç bunlar hapsedilmez. Eğer kâdînin ona malı gizlediğine yönelik ithamı olursa onu hapseder aksi durumda salıverir.³⁹⁸

İbn Ferhûn borçlunun malının satılmasını konu edinen bir diğer örneği *el-Muteyyıyye*'den nakleder. Buna göre alacaklı beyyineye dayalı olarak borçlunun malı olduğunu tespit etse, bundan borçlunun malı olduğu ortaya çıkar. Borçlu bu malı ikrar etse hâkim duruma müdahil olur ve malın satımını sağlayarak alacaklının parasını öder. Borçlunun bu satımdan kaçınması durumunda satım gerçekleşinceye dek darp ve hapisle borçluyu sıkıştırma yoluna gider; ancak kadının yaptığı bu satım müflis aleyhine yaptığı satımdan farklı olur. Çünkü müflisin eline vurulup malında tasarruf etmesine engel olunur. Yukarıda da zikri geçtiği üzere bu ikisinin süreçleri farklılık arz eder. Bu mevzuda müellif, Ebûbekir b. Abdurrahman'dan meseleyi farklı cihetten ele alan bir nakilde bulunur. Buna göre eğer borçlu malı inkâr etse ve malına şahitlik edenin şahitliğinde ödemekten aciz olsa kâdî malı satabilecek; ama borçluyu malının içinden seçtiği şeyleri satmaya zorlayamacaktır. Şeyh Ebûbekir b. Abdurrahman bu meseleye verdiği cevabı kendi nezdinde güvenilir bulduğu kimselere dayandırdığını da ifade etmektedir.³⁹⁹

³⁹⁷ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/161.

³⁹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/59; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/161.

³⁹⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/161, 162.

3.3.11. Gasp

Müellif gasp hadisesi yaşandığında gâsıbın aldığını geri vermekle birlikte hâkimin ictihadı doğrultusunda hem kendisi hem de başkalarına ibret olmak üzere uslandırma kabilinden ceza (te'dîb) verilebileceğini, bu kararın malı gaspedilenin affıyla düşmeyeceğini; ancak edebi gâsıptan düşürecek şeyin onun mükellef olmayışı olduğunu ifade eder. Ayrıca bu gibi şeylere akli eren küçüğün -nasıl ki mektepteki küçük uslandırma maksatlı cezalandırılabilirse- devlet başkanı tarafından te'dîb edileceğinin de söylendiğinden bahseder.⁴⁰⁰

3.3.12. Sulh

Müellif bu bab altında pek çok örneğe yer vermiştir. Bu örneklerden birinde Kadı İyâz'ı (ö. 544/1149) referans göstererek bir nakilde bulunur. Kadı İyâz'a göre bir kimse hirâbe sonucu birini öldürüp tevbe etmeden yakalansa bu hususta maktûlün velilerinin sulhe rıza göstermeleri caiz olmaz.⁴⁰¹ İbn Ferhûn onun bu hükmünün ne anlama geldiğine dair açıklayıcı bir ilavede bulunarak sulhün ancak kişinin yakalanmadan önce tevbe etmiş olmasıyla mümkün olacağını, yakalanıncaya kadar tevbe etmez ise bu imkânın ortadan kalkacağını ifade eder.⁴⁰²

3.3.13. Şuf'a

Müellif şuf'anın niçin itibara alındığına ilişkin bir açıklamadan sonra ulemâdan yaptığı nakillerle konunun siyasetle olan ilişkisini ortaya koyar. Şuf'anın meşrû oluşunun ortaktan zararı giderme amacına yönelik olduğunu, bu zararı önlemenin ise ilgili payın müşteriden cebren geri alınmasıyla sağlanacağını ifade eder. İbn Râşid'in (ö. 736/1336) Lahmî'den yaptığı bir alıntıyı konuya örnek olarak zikreder. Buna göre bir kimse şuf'a hakkı bulunan bir araziye satın alır, satış bedelini (semen) gizler, sonra o bedelin benzerini zikrederse bir şey gerekmez; ancak bedeli gizleyip

⁴⁰⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/164.

⁴⁰¹ Kâdî 'İyâz, *et-Tenbihâtü'l-müstenbeta ale'l-kütübi'l Müdevveneti ve'l-Mühtelita*, thk. Muhammed el-Vesîk, Abdünnâim Humeytî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 3/863; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/165.

⁴⁰² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/165.

söylemezse ön alım hakkı olan kimsenin (şefî') muhayyer olma durumu ortaya çıkar. Şefî' ya payı alıp bedel sabit oluncaya dek bir şey ödemeyecek ya da müşteriye bedeli beyan etmekle sorumlu tutacaktır. Müşteri ödediği miktarı ispat edemezse hapsedilecektir. Müellif bu konuda satıcı ve müşterinin bedeli açıklayıp bedel dışındaki şeyleri gizlemesi, müşterinin kurnazlık yapıp hileyle şuf'a hakkını düşürmesi ve buna benzer şeylerin siyaseti ilgilendiren meseleler olduğundan söz eder.⁴⁰³ Müellif bu meselelerin siyasetle niçin ilgili olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunmaz. Konuya ilişkin sadece zikrettiğimiz bu örneği vermekle yetinir.

3.3.14. Akdiye

Yargı ve bununla ilintili alanların zikredildiği bu başlık altında müellif, İbn Habîb'ten bir nakilde bulunarak konuya giriş yapar. İbn Habîb'e göre geçimlerini temin etmek üzere kâdîların ve çalışanların beytü'l-mâlden aldıkları paralardan ellerinde kalan fazlalıkları almaya imamın (devlet başkanı) yetkisi vardır. Ayrıca kâdînın görev süresi içindeki kazancını hesaplayıp bunun dışında elinde kalan miktarı onlardan geri alma selahiyetine de sahiptir. Bu konu hakkında müellifin zikrettiği diğer görüş İbn Battal'ın (ö. 402/1011) *el-Mukni'* eserinde Sahnûn'u kaynak olarak gösterdiği diğer bir görüşe yer verir. Buna göre kadı hakkı ortaya koyana dek sert bir tutum sergilemeli, zaaf gösterip yumuşak davranmamalı ve kamu haklarının elde edilmesi hususunda asla ihmale yer vermemelidir.⁴⁰⁴

İbn Ferhûn, başka bir örneği İbn Sehl'den (ö. 486/1063) nakleder. İçerisinde İbn Lübâbe, Abdullah b. Yahyâ, Muhammed b. Velîd, Eyyûb b. Süleyman, İbn Muâz, Yahyâ b. Abdilazîz ve Tâhir b. Abdilazîz gibi ulemânın yer aldığı bir grubun da zikrettiği bu örnek hüküm kadının yardımcılara yapılacak saygısızlık ve sonuçlarıyla ilgilidir. Buna göre kadının yardımcılarını küçümseyen ve onlara saldıran cezaya çarptırılır. Bu cezanın gerekçeleri ise kadıya yardımcı olarak çalışanların saygınlığını ihlal etme, bu yolla Müslümanların yargısını hafife alma ve görevi başında görevini ifa eden bu kimselere saldırılmasıdır. Bu suçu işleyene gereken ceza verilmezse fitne çıkarmak isteyenlerce daha büyüğüne kalkışılacağı göz

⁴⁰³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/167.

⁴⁰⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/169.

önünde bulundurularak kendisine verilecek cezada mübalağa edilmeli ve çetin bir cezaya çarptırılmalıdır.⁴⁰⁵

3.3.15. Tanıklıklar

İbn Ferhûn bu babta hırsızlığa yapılacak şahitlikle konuya giriş yapar ve bu şahitliğin detaylarına değinir. Buna göre hırsızlık hadisesine yapılacak şahitlik kısa olmayıp olayı kuşatacak derinlikte olmalıdır. Hâkimin bunu gerçekleştirmek için iki şahide; “*o nedir, onu nasıl aldı, nereden aldı, nereye götürdü?*” diye sorması gerekir.⁴⁰⁶ Müellif, Lahmî’den örnek bir nakilde bulunur. Buna göre hâkimin iki şahide olayı sormasından önce şahitler ortadan kaybolsalar çalınan şeyin nisabın altında olması, koruma altında olmaması ihtimaline binaen hâkim had cezasını tatbik etmez. Şahitler hâkimin sorgusundan önce bu hırsızlığın haddi gerekli kıldığından söz etseler hâkim onları dinlemedikçe cezayı uygulamaz. Ama bu iki şahit ilim ehli kimselerden ise ve mezhep olarak da hâkimle aynı mezhebe mensup iseler had cezasını tatbik eder.⁴⁰⁷ Böylelikle müellif şahitler hakkındaki derecelendirmenin hükme etkisini Lahmî üzerinden göstermektedir. Müellif, İbn Râşid’i referans göstererek zina ve livâtâ için yapılan şahitliğin de hırsızlık hadisesine yapılan şahitlik gibi tafsilatlı olacağını belirtir.⁴⁰⁸

Müellif *el-Mecmû’a*⁴⁰⁹ isimli eseri kaynak olarak zikredip İbn Kâsım, Eşheb ve Abdülmelik gibi âlimlerin zinaya şahitliğin keyfiyeti ve sonuçlarına ilişkin görüşlerine yer verir. Onlara göre kadı, şahitlere zinanın nasıl olduğunu detaylı şekilde sorsa onlar da cevap vermekten kaçınırsalar ve zina konusunda söylediklerine ilavede bulunmazlarsa şahitlikleri reddedilir ve kendilerine iftira cezası için belirlenen had uygulanır. İbn Kâsım onlara haddin ancak şahitliğin ortaya çıkmasıyla uygulanacağını ifade eder. Ayrıca İbn Kâsım had cezasının olay üzerine yapılan

⁴⁰⁵ Ebu’l-Esbağ İsa b. Sehl, *el-İ’lâm bi Nevâzili’l-Ahkâm*, 1/111; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/170.

⁴⁰⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/170.

⁴⁰⁷ Lahmî, *et-Tefsira*, 13/6054, 6055; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/170, 171.

⁴⁰⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/171.

⁴⁰⁹ Bu eser, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abdûs b. Beşîr el-Kayravânî’ye (ö. 260/873) aittir. Bkz. Alak, *İbn Ferhûn’un Tebsiratü’l-hükkâm*, 105.

şahitliğin ortaya çıkmasıyla, onların olaya milin sürmeliğe dahil olması gibi sözle şahitlik etmeleri neticesinde uygulanacağını ifade eder.⁴¹⁰

3.3.16. Vakıf

Müellif *Muhtasaru'l-Vâdihâ*⁴¹¹ adlı eserden mescidin hizmetine vakfedilmiş bir köle hakkında İmam Mâlik'in görüşünü nakleder. Buna göre İmam Mâlik, böyle bir kölenin bozgunculuk yapması ya da kaçması durumunda onun satılıp yerine satıştan elde edilen miktarla onun yapacağı işi yapacak, onun misli birinin satın alınmasında bir beis görmediğini ifade eder.

İbn Ferhûn, vakfedilmiş bir ev hakkında *el-Müteyyıyye* adlı eserden Mutraf'ın bir görüşünü nakleder. Buna göre miskinlere vakfedildiği halde kadıya götürülen, kadının da cehaletle satıp parasını miskinlere dağıttığı evin yeni gelen başka bir kadıya mahkeme olunmak üzere götürülmesi durumunda hüküm ne olacaktır? Mutraf'ın buna cevabı satışın feshedilip evin tekrar vakıf hüviyetine döndürülmesi ve müşterinin ödediği bedelin de vakıf gelirinden iadesi şeklindedir. Ayrıca ictihad usulü bakımından devlet başkanının hatasına sorumluluk yüklenmediğinden (hatası heder görüldüğünden) kâdıya da bir şey gerekmeyeceğini belirtir.⁴¹²

3.3.17. Vasâyâ

Siyâset-i şer'iyye bölümünde ele aldığı pek çok baba doğrudan meseleyi zikretmekle başlayan müellif bu babta da aynı yöntemi kullanarak *Muî'nü'l-hükkâm*'dan bir meseleyle konuya giriş yapar. Buna göre vasiyet eden kimse vasiyet ettiği şeye zarar vermeye kalksa yaptığı vasiyeti bu fiili sebebiyle geçersiz olur. Vasiyet varisten başkasına yapılmış olsa da hüküm aynıdır.⁴¹³

Müellif konu hakkında babanın ya da vasînin yanında malı bulunan borçlu çocukla ilgili bir meseleden söz eder. Buna göre babanın ya da mahcur olması

⁴¹⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/171.

⁴¹¹ Bu eser, Ebû Seleme Fazl b. Seleme b. Cerîr el-Cühenî el-İlbîrî'ye (ö. 319/931) ait olup İbn Habîb'in "*el-Vâzıha*" adlı eserinin muhtasarıdır. Bkz. Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hükkâm*, 98.

⁴¹² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/173.

⁴¹³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/174.

sebebiyle vasînin elinde çocuğun malı olup da çocuk borçlu olsa yanlarında çocuğa ait mal bulunanlar tarafından malın tükendiği iddia edilse; ama malın tükendiği bilinmeyip baba ya da vasî malı saklamakla itham olursa zahirin hilafına iddiada bulunması sebebiyle hapsedilir ve sözüne de itibar edilmez. Buna da Huyey b. Ahtab'ın malı hakkında geçen olayı delil gösterir. Huyey'in zikri geçen malının nafakalar ve harpler sebebiyle bittiğini iddia eden Kinâne b. er-Rabî' gerçeğin hilafına olan bu iddiası sebebiyle cezalandırılmıştı. Hz. Peygamber; “*ahd* (süre, zaman) *yakın mal çoktur*” diyerek onun cezalandırılmasını istemiştir.⁴¹⁴

3.3.18. Mevâris

Katilin mirastaki hükmünün kast ve hatâ durumları doğrultusunda ne olacağına ilişkin kısa bir açıklamayla konuya giriş yapan müellif bu bağlamda kasten öldürenin mala da diyete de varis olamayacağını, hatâen öldürenin ise mala vâris olabilirken diyete vâris olamayacağını ifade eder.⁴¹⁵ Bu ifadelerini destekler mahiyette Kâdî Ebû Muhammed Abdülvehhâb'tan (ö. 422/1030) nakilde bulunur. Abdülvehhâb, Hz. Peygamber'in “*katile bir şey yoktur*” ile “*katile miras yoktur*”⁴¹⁶ hadislerinden hareketle kasten öldüren kimsenin mirasçı olamayacağını, ortada birinin mirasa dahil edilmesi ve çıkarılmasında etkili olan bir töhmet bulunduğunu, kasten öldürenin de mirasa bir an önce ulaşmayı istemekle itham edilmesi sebebiyle mirastan men olunup itham edildiği aceleciliğin tersiyle muamele göreceği görüşünde olduğunu belirtir.⁴¹⁷

Müellif, töhmetin mirasta varis olmayı etkilediğini, ölüm hastalığında evlenen kadın ve erkek ile bu hastalıkta karısını boşayan kimseler üzerinden örneklendirir. Buna göre ölüm hastalığında evlenen kimsenin nikâhı feshedilir ve nikâhlandığı kadın kendisine vâris olamaz. Bunun sebebi de varisleri arasına onlara zarar ilıştirmek için varis dahil etmekle itham olunmasıdır. Ölüm hastalığına tutulmuş bir kadınla evlenen erkeğin durumu da böyledir. Yani yapılan nikâh feshedilir ve adam

⁴¹⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/174, 175.

⁴¹⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/176.

⁴¹⁶ Dârimî, “Ferâiz”, 21.

⁴¹⁷ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî, *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Humeyş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye Mustafa Ahmed el-Bâz, ts.), 1651, 1652; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/176, 177.

kadına varis olamaz. Bunun sebebi de varisleri arasına başka bir varis sokup varislerine zarar vermekle itham edilmesidir. Boşamadan söz edecek olursak ölüm hastalığı sırasında karısını üç talakla boşayan adamın bu tasarrufu geçersiz olur ve ölmesi durumunda zevcesi kendisine varis olur. Çünkü adam kadını mirastan mahrum etmekle itham edildiğinden kastının zıttıyla cezalandırılacaktır.⁴¹⁸ Yine bu örnekte de müellif güçlü olmasına istinaden töhmete dayalı olarak hüküm verileceğini açıkça ortaya koymuştur.

3.4. SUÇLAR VE CEZALARI

Müellif bu fasılda cana, akla, mala, nesebe, ırza, dine ve din bakımından kutsal sayılan şeylere karşı işlenen suçlar ile bunlara verilecek cezalardan ayrı başlıklar halinde söz eder.

3.4.1. Beden Bütünlüğüne Karşı İşlenen Suçlar

İbn Ferhûn bu başlık altında yaptığı nakillerle cinayet ve yaralamaya ilişkin mesele ve hükümlerden söz eder. Yaralamaya dair İbn Habîb'ten onun İbnü'l-Mâcişûn'u kaynak gösterdiği örnek bir olay ve hüküm nakleder. Buna göre bir kimse bir topluluğun kendisini dövdüğünü iddia etse dövüldüğüne dair açık delil de bulunmasa sultan bu kişileri hapse koyar. Dövüldüğünü iddia edenin onlar arasından suçsuz gördüğü kimseleri salar diğerlerini ise hapiste tutmaya devam eder.

Bu konuda müellif İbn Râşid'in *et-Turar*'dan⁴¹⁹ naklettğini belirttiği başka bir örneğe yer verir. Buna göre bir adam başka bir kimsenin başını yarıp kendisini yaraladığı iddiasında bulunsa ilgili kişi kendisine ne olacağını bilene dek hapsolunur. Eğer iddia sahibi onun suçtan berî olduğunu kabul edip onu affederse sultanın bu kişiye onu yaralamadığına ilişkin yemin ettirmesi gerekir. Bu durumda sultan onu salıverir. Yemin etmez ya da suçu ikrar ederse onu te'dîb eder. Yaralı adam: - “*beni yaralayan bu değil bana öyle geldi.*” dese bile suçlanan kişi bu işi yapmadığına

⁴¹⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/177.

⁴¹⁹ Bu eser, Ebû Ömer Ahmed b. Ebû Muhammed b. Harun b. Ahmed b. Ât en-Nefzî'ye (ö. 609/1212) aittir. Bkz. Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsiratü'l-hükkâm*, 110.

yemin etmedikçe veya ikrarda bulunmadıkça hapisten kurtulamaz. Yeminden kaçınması durumunda ise te'dîb edilir.⁴²⁰

3.4.2. Akla Karşı İşlenen Suçlar

İbn Ferhûn, akla karşı işlenen suç ifadesinden kastın içki içmek olduğunu belirterek konuyla ilgili hükümlere yer verir. Buna göre herhangi bir zaruret ya da bir özre bağlı olmaksızın içki ya da nebiz içen Müslüman, hür ve mükellef kişiye kendi seçimine bağlı olarak gerçekleştirdiği bu fiile karşılık seksen kamçı, kişi köle ise kırk kamçı celde cezası uygulanacağını ayrıca kişinin kâfir olup sarhoşluğunu ilan etmesi halinde cezalandırılacağı; aksi durumda kendi haline bırakılacağını ifade eder. Müellif had uygulamada içkinin az ya da çok içilmesi arasında bir fark olmadığını, haram olduğu söylene bile mükreh ve zorda kalan kişiye had uygulanmayacağını, içkinin haramlığını bilmeyen bedevi hakkında iki görüş olduğunu; ancak bilmediği iddiasında bulunan için bunun mazeret kabul edilmeyeceğini ve doğru olanın nebizin helal olduğu görüşünde olan müctehid ile mukallidine had uygulanmayacağı olduğunu belirtir. Ayrıca sarhoşluk veren içkiyi başka bir içki diye içene de had uygulanmayacaktır.⁴²¹ Bu örnekte görüldüğü üzere müellif görüşler arasında bir tercihte bulunarak ictihada ilişkin yetkinliğini ortaya koymuştur.

Müellifin İbn Abdisselâm'dan (ö. 749/1348) naklettiğine göre içki içen, zina eden ve iffete iftira iddiasında bulunan kimseler sarhoş hallerinde cezalandırılmazlar. Devlet başkanı hata edip cezalandırırsa bu durumda bu kişinin sarhoşluğunun derecesine göre hüküm verilir. Eğer sarhoşluğu hafif ise cezasını çekmiş olur; değilse bununla yetinilmez.⁴²²

Müellif, içki gibi akı örtme özelliğine sahip olan haşhaşın hükmünden de söz eder. Buna göre uyuşturucu bitkilerden olan haşhaşın kullanımı durumunda akıl örtüleceği için bunun karşılığında hâkimin uygun göreceği te'dîp cezası olacaktır. Haşhaş bir bitki türü olsa da akı örtücü etkisi sebebiyle şifalı Hint bitkilerinden

⁴²⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/189.

⁴²¹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/190.

⁴²² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/190.

farklılık gösterir. Eğer bu şifalı Hint bitkileri de akli örtmek amaçlı kullanılırsa bunların da kullanımı yasaklanır.⁴²³

İbn Ferhûn, konu hakkındaki hükümlere dikkat çekmeye yönelik “*bil*” şeklinde bir vurguyla söze başlayıp sarhoş edicilerin azınının da çoğunun da yasak olduğunu; ama akli örten şeylerde yasağın akli örten miktarlarla sınırlı olup daha azının yasak kapsamına dahil olmadığını ifade eder. At sütünü de bu hükme örnek verir. Buna göre at sütü ekşimişse akli örtebilir ve akli örtme maksadıyla içilirse de haram olur. Bu amaç dışında içilirse ibaha hükmü kapsamında yer alır. At sütünün akli örten miktarı velev ki kişi bunu akli örtmek amacıyla içmemiş de olsa yasaklanır. Diğer uyuşturucu maddelerin değerlendirilmesinde de aynı hüküm tatbik edilir, ancak bu uyuşturucu maddelerin sağlık gerekçesiyle kullanımı yasak kapsamı dışında değerlendirilip caiz görülür.⁴²⁴

Hadlerin gerek tevbeyle gerekse haddi gerekli kılan fiil üzerinden uzun süre geçmekle düşmeyeceğini belirten müellif, birinin tekrar tekrar içmesi durumunda bu kişiye suçun tedahülü kabul etmesi sebebiyle bu fiillerinden ötürü tek had uygulanacağını ifade eder. Bu hüküm içkide cari olduğu gibi zina ve kazfde de geçerlidir.⁴²⁵

3.4.3. Mala Karşı İşlenen Suçlar

İslâmın korumayı zarûrî gördüğü şeylerden biri de malın muhafazasıdır. Bu bağlamda İslâm dini mala karşı işlenen suçlara karşı ağır yaptırımlar koymuştur. Bu suçlar şekil olarak farklılık arz etse de amaç ve mahiyet bakımından hırsızlıkla eş değerdedir. Bu sebeple insanların çalışmaları neticesinde elde ettikleri malların emniyetini sağlama yönetim açısından önemli bir yükümlülüktür.

⁴²³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/190.

⁴²⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/190.

⁴²⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/190, 191.

3.4.3.1. Hırsızlık

Hırsızın tanımlanması için bazı şartların mevcudiyeti gereklidir. Buna göre birinin hırsız olarak nitelendirilebilmesi için bu kişinin akli melekeleri yerinde olmalı, buluşa ermiş olmalı ve mal vasfını haiz bir şeyi çaldığına da şüphe bulunmamalıdır. Bu şartları taşıyan ister hür ister köle ister zimmî ister anlaşılmalı isterse de İslâm ülkesine anlaşılmalı dahil olmuş harbî olsun hepsi hırsız hükmünü alır. İbnü'l-Kâsım'a (ö. 191/806) göre bu anlaşılmalı harbî hırsızlık suçunu işlerse had uygulanmakla cezalandırılır; ama Eşheb'e (ö. 204/819) göre had uygulanmaz. Sabi, mecnûn, baba, efendi, hakkı olan miktarı ortak maldan çalan ortak, kendisini oyalayan borçlusundan hakkı olan miktarı çalan alacaklı ile açlık sebebiyle çalan had cezasından istisna edilen kimselerdir; ancak bir kimsenin beytü'l-mâlden ve ganimetten hakkı olanı çalmasına dair lehte ve aleyhte iki görüş bulunmaktadır.⁴²⁶

Hırsızlık tespitinin ikrar ve şahitlikle sağlanacağına değinen müellif şahitliğin kabulü için gerekli şartlar sağlandığında ona uygun hareket edileceğini, ikrarda ise ikrarın gönüllü ve devamlı olması durumunda hükmün uygulamaya konulacağını belirtir. İkrarın tehditle gerçekleşmesi durumunda hükmün ne olacağına İmam Mâlik ve Sahnûn'un görüşleriyle cevap verir. İmam Mâlik bu kişinin cezalandırılmayacağını, Sahnûn ise sultanın adil olup bu kişiyi hapsedmesi neticesinde orada ikrarda bulunmasının kişiyi hükmün muhatabı yapacağını dile getirir.⁴²⁷

Cezası belirlenmiş hırsızlık konusunun siyâset-i şer'iyye bölümünde ele alınmasının, suç teşkil eden fiilin tekrarında nasıl yol izleneceği ile alakalı olduğu kanaatindeyiz. Bu düşüncemizi destekleyecek bilgileri ilgili başlık altında bulmak mümkündür.⁴²⁸

⁴²⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/191.

⁴²⁷ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/192.

⁴²⁸ Bkz: İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/192.

3.4.4. Nesebe Karşı İşlenen Suçlar

Adem ve Havva'dan itibaren yeryüzünde bulunan insanın birbiri arasındaki ilişkiler ilahi dinlerce bir düzen eşliğinde yürütülmüştür. Bu dinler sıralamasında son halkayı oluşturan İslâm da insan neslinin muhafazasına ilişkin kıyamete kadar geçerli olacak kurallar koymuştur. Bu kurallar çerçevesinde mahrem olmayanlar arasında cereyan edecek özel ilişkiler mutlak surette nikâhla başlayıp nikahla devam ettirilmelidir. Bu nedenle nesli tehdit eden nikâhsız birliktelikler ile çarpık ilişkiler için ağır müeyyideler belirlenmiştir.

Zina ve livataya ilişkin meselelere başlamadan giriş mahiyetinde bilgiler veren müellif, bu iki yasak fiile ceza verilebilmesi için akıl, bülûğ, İslâm, gönüllü olma, ilişkinin önden olması ve muhsan olma gibi yedi şartın gerekli olduğunu belirtir. Bu şartların her biri için örnek mesele ve hükümlere yer verir. Bunlar arasında diğerlerine nazaran daha fazla meseleye yer verdiği husus, ilişkinin önden olması gerektiğini ifade eden altıncı şarttır. Bu sebeple iki uyluk arasında ilişkide bulunan ve elle cinsel tatmin (istimnâ) sağlayan kimselere had uygulanmaz, onlar uslandırma maksatlı bir ceza (te'dîp) verilir. Lezbiyenliğin de bu hüviyette olması sebebiyle bu suçta da had uygulanmaz.⁴²⁹

Altıncı şartla ilgili meseleler arasında yer verdiği lezbiyenliğin hükmüne ilişkin görüşlere yer veren müellif, lezbiyenlere had olmayıp onların cezasının imamın takdirine bırakıldığını Bâcî'ye (ö. 474/1081); ilim ehline dayandırdığını ifade ettiği görüş doğrultusunda ikisine yüz celde vurulacağını İbn Şihâb'a; had cezası için iki Sünnet yerinin buluşması gerektiği ve kadında da bunun tasavvur edilemeyeceğinden hareketle bunlara ta'zîr gerekeceği, cezalarının ellişer celde ya da yüz celde olduğunu Esbağ'a dayandırır. Ayrıca Bâcî'nin bu görüşler arasında İbnü'l-Kâsım'ın hükmün imamın ichtihadına bırakılacağını savunan görüşünü tercih ettiğini belirtir.⁴³⁰

Nesebe karşı işlenen suçlar başlığı altında müellifin zikrettiği bir meselenin farklı icthadlarına değineceğiz. Müellifin İbn Abdülhakem'i referans gösterdiği bir görüşe göre mahremiyle zina eden kişi akrabalığın saygınlığını ihlal ettiğinden

⁴²⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/194, 195.

⁴³⁰ Ebu'l Velid Süleyman b. Halef et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhü'l-Muvattâ*, nşr. Matbaatü's-Saâde (b.y. : y.y., h. 1332), 7/141, 142; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/195.

kendisine şiddetli olan uslandırıcı bir ceza ile birlikte had uygulanır. İbnü'l-Kâsım ile Eşheb hadde ilave yapılamayacağı düşüncesinden hareketle buna karşı çıkarlar. Esbağ'a göre bir kadını halası ve teyzesi üzerine nikahlayana had vurulmayıp nikahı feshedilir ve yaptığı bu fiile karşılık cezalandırılır. Verilecek cezanın ölçüsünde kişinin bunun haramlığını bilip bilmemesi tesirli olup bilene daha şiddetli bir ceza uygulanır. Üç talakla eşini boşayıp sonra onunla nikah kıyan kimse ile iddeti içinde bir kadını nikahlayan da had uygulanma hususunda bu kapsamda değerlendirilir. Ayrıca müellif harbî bir bayanla zina edilmesi durumunda had uygulanacağını ifade eder. Abdülmelik'in bunun zıttı olan görüşüne de yer verir.⁴³¹ Böylece müellif meseleyi geniş bir çerçevede ele almayı tercih ederek, karar vericilere farklı alternatifler sunmuştur.

3.4.5. Irza Karşı İşlenen Suçlar

Bu başlık altında insan onuru ve yaşamına karşı işlenen cürümlerin nitelik ve cezalarından söz edeceğiz. Bu hususlara müellifin eserinde takip ettiği yöntem gereği örnek hükümler eşliğinde yer vereceğiz.

3.4.5.1. Kazf, Sataşma ve Hadleri Uygulamanın Niteliği

Konuya doğrudan *Muhtasaru'l-Vâdiha* adlı eserde yer alan İmam Mâlik'e ait bir rivayetle⁴³² giriş yapan müellif meseleyi şöyle anlatır: Hz. Ömer döneminde iki adam birbirine söverler ve biri diğerine “*benim anam ve babam zina etmiş değillerdir*” diyerek Allah adına yemin eder. Hz. Ömer konuyu tartışmaya açar, mecliste bulunanlardan biri bu kişinin bu ifadesiyle ana babasını övdüğünü ifade eder. Bunun üzerine istişare meclisinde bulunanlar: - “*Kişi ana babasını başka türlü de övebilir*” derler. Bunun karşı tarafa atılmış bir iftira olduğu görüşünde olduklarından Hz. Ömer'in bu kişiye had uygulamasının uygun olacağını kendisine

⁴³¹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/195.

⁴³² İlgili esere ulaşamadığımızdan zikri geçen rivayet için İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserini kaynak gösterdik.

bildirirler. Bunun üzerine Hz. Ömer de diğer görüşü bir kenara bırakıp onların görüşü doğrultusunda had cezasını uygular.⁴³³

İbn Ferhûn, Esbağ'ın İbnü'l-Kâsım'dan naklettiği başka bir meseleye yer verir. Buna göre İbnü'l-Kâsım, Mâlik'in yanına geldiğini, burada Mâlik'e bir adamın diğerine “*sen Araplardan isen zina eden kadının oğlusun*” ifadesinin ne anlama geldiğinin sorulduğunu, onun da iftira edilen kişiden (makzûf) beyyine getirmesini talep ettiğini; ancak adamın getiremediğini, bunun üzerine Mâlik'in “*bu sözü söyleyene yetmiş celde vurulmasını uygun görürüm*” dediğini ifade ederek kendisinin bu miktarı çok bulduğunu, elli ya da kırk celde ile cezalandırılmasını uygun gördüğünü belirtir.⁴³⁴ Böylece müellif suçun unsurları bakımından tamamlanmadığı; ama ortada da fiili bir durumun bulunduğu böyle bir durumda cezada indirim gidileceğini kabul etmiş görünmektedir. Çünkü bu mesele hakkında zikrettiği hükümlere bir itirazı söz konusu değildir. Bu da onun zımnen kabulünü ifade eder.

Aynı şekilde müellif Esbağ'ın İbnü'l-Kâsım'dan başka bir nakline yer verir. Buna göre kazfe ilişkin bilgi imama ulaştıktan sonra iftiraya (kazf) maruz kaldığını iddia edenin iftira edeni (kâzif) bağışlaması caiz değildir; ancak bundan oğlun babasını bağışlaması ve kazfî gizlemek isteyen müstesnadır. Esbağ'ın kendi görüşü olarak ifade ettiğine göre gizlemek istediğinde had kesinlikle iftira edilenin (makzûf) affıyla düşmez; ancak bilinen bir delilden kaynaklanan hakkın gizlenmesi durumu, haddin uygulanmasında hazır bulunan bir grubun varlığı ile kocası olmayan kadının hamileliği gibi şeyler bu durumun istisnalarıdır. Ayrıca zan, dedikodu, töhmet de bu hususta haddi atıl bırakmaz.⁴³⁵

3.4.5.2. Hırâbe, Muhârip, Yol Kesen ve Baskın Yapanların

Cezalandırılması

Müellif hırâbeden kastedilenin ne olduğuna ilişkin kısa bir açıklama yaptıktan sonra meselelerden hareketle hükümlere yer verir. Hırâbeyi adeten yardım

⁴³³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-Âzamî (Abu Dabî: Müessesetü Zâhid b. Sultan Âli Nahyân li'l-A'mâli'l-Hayri ve'l-İnsâniyye, 2004), 5/1211; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/198.

⁴³⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/200, 201.

⁴³⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/202.

alınamayacak bir yerde başkasının malına el koymak üzere tasarlanmış her türlü fiil olarak görür. Bu fiillerden silah çıkarma, boğazını sıkma ve sikrân (bitki) içirmeyi de örnek kabîlinden zikreder. Muharibi de ister zimmî ister köle olsun yanında bulunan mala el koyma maksadıyla başkasını öldüren kişi olarak niteler. Malın az ya da çok oluşunun bu çerçeveye dahil olmada önemi olmadığını belirtir.⁴³⁶

Bu açıklama sonrası söylediklerini teyit eder mahiyette başka eser ve âlimlerden nakillerde bulunan müellif ilk olarak Kadı Ebû Muhammed'in Bâcî'nin *el-Müntekâ* adlı eserinde zikredilen muharip tanımına yer verir. Kadıya göre muharip, malını almak gayesiyle ister şehirde ister şehir dışında olsun yol kesip silah çıkararak yolcuyla korkutan, direnmesi durumunda yolcuyla savaşan kimsedir. Aynı eserden yaptığı nakle göre İbnü'l-Kâsım ve Eşheb muharip kavramını daha geniş manada ele alırlar. Onlara göre bir kimse şehirde olup tek kişi de olsa/silahsız da olsa⁴³⁷ muhriplerin yaptığı gibi hırsızlık yapıp insanların mallarını inatla ellerinden alsa bile muharip olur. Yine ilgili eserin *el-Utbiyye*⁴³⁸ ve *el-Mevvâziyye*⁴³⁹ adlı eserlerden yaptığı nakle göre mal için olmasa bile yol kesmek, yolculuğa engel olmak için harekete geçen kişi de muharip sayılır. “Ben onların Şam’a, Mısıra veya Mekke’ye gitmesine izin vermeyeceğim” diyen kişi mal için değil de yolculuktan alıkoymak için olsa dahi bu işe girdiğinden muharip olarak addedilir.⁴⁴⁰ Ebû İshak’tan yaptığı nakilde onun “yol kesenin Rum’dan daha fazla savaşı hakettiğini”⁴⁴¹ söylemesi, yol kesen eşkiyanın ne denli bir cürümde bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Müellif, muhariple yapılan mücadeleden galip gelindiğinde imamın hükmü yerine getirmesinden korkulmadığı sürece muharibin öldürülmeyip imama

⁴³⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/203, 204.

⁴³⁷ Bu farklılık müellif ile nakilde bulunduğu *el-Müntekâ* arasındaki lafızdan kaynaklanmaktadır. Bâcî’de bu ifade “bi ğayr-i silahın” iken müellifimizde “bi ğayr-i sebîlin” şeklindedir. Bkz. Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/169; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/204.

⁴³⁸ Bu eser, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Utbe el-Kurtubî’ye (ö. 255/868) ait olup eserin uzun ismi *el-Müstahre mine'l-esmia mimma leyse fi'l-Müdevvene*’dir. Müstakil olarak mevcut olmayıp İbn Rüşd el-Ced’in *el-Beyân ve't-tahsil* adlı şerhinin zımında mevcuttur. Bkz. Alak, *İbn Ferhûn’un Tebsiratü'l-hükkâm*, 96.

⁴³⁹ Bu eser, Mâlikî bilgin Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Ziyâd el-İskenderânî’ye (ö 269/883) aittir. Bkz. Özel, “İbnü'l-Mevvâz”, 21/125

⁴⁴⁰ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/169; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/204.

⁴⁴¹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/203, 204.

ulaştırılması gerektiğini, hükmün uygulanmasından endişe edilirse imam ona nasıl ceza veriyorsa o cezanın ilgili kişi tarafından verileceğini ifade eder.⁴⁴² Böylelikle müellif, hakkın zayi olma endişesinin yaşandığı böyle bir durumda -imamın uygulaması gereken hükme riayet koşuluyla- hükmün icra edileceğini söyleyerek cezalandırmada bireysel uygulamanın meşruiyetini de kabul etmiştir.

Hırâbe sebebiyle meydana gelen öldürmede kısasta olduğu gibi kan denkliliği aranmayıp hirâbenin bütünüyle Allah hakkı olması nedeniyle müslümanın zimmîye, hürün köleye karşılık öldürüleceğini belirtir.⁴⁴³

3.4.6. Dine ve Dinin Kutsal Saydığı Şeylere Karşı İşlenen Suçlar

İslâm'ın korunmasını amaçladığı zorunlu unsurlardan biri de dinin muhafazasıdır. Bu sebeple onun varlığına ve saygınlığına zarar verecek türden eylemler cezâî yaptırımların konusu olmuştur. Bu eylemlerden bazılarını aşağıdaki başlıklar altında yer vereceğiz.

3.4.6.1. Haricî ve Bâğîler

İbn Ferhûn bu gruplara ve onların geçmişteki örneklerine ilişkin açıklayıcı bilgiler verir. Onların “*ehl-i te’vîl ve ehl-i inad*” olmak üzere iki kısma ayrıldığını, Râşid halifelerden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali’nin iki grupla da savaştığından söz eder. Hz. Ebû Bekir onlarla bir kısmının mala tamah edip azgınlık yapması, bir kısmının ise “*Onların mallarından kendisiyle onları temizleyip temize çıkaracağın bir sadaka al; onlara dua et, senin duan onlar için sekinettir.*”⁴⁴⁴ ayetinin muhatabı olan Hz. Peygamberin hayatta olmamasından hareketle zekâtı alacak kimsenin yokluğunu ileri sürüp ayeti te’vîl edip zekât vermeyi reddetmeleri sebebiyle savaştığıdır. Hz. Ali ise kendisine itaat etmemeleri nedeniyle Şam ve Basra ehline karşı savaştığıdır. Hz. Peygamberin Hz. Ammar’a “*seni bâğî bir grup öldürecek*”⁴⁴⁵ sözü onun Hz. Ali safında savaşıırken Şam ehli tarafından öldürülmesi bu bâğî grubun onlar olduğunu

⁴⁴² İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/206.

⁴⁴³ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/208.

⁴⁴⁴ Tevbe 9/103.

⁴⁴⁵ Müslim, “Fiten”, 72; Tirmizî, “Menâkıb”, 34.

açıkça ortaya koymuştur. Hz. Ali ikinci bir grup olan te'vilci Nahrevan ehline karşı da savaşmıştır. Bu savaşa dair hükümlere de yer veren müellif bunların İslâm cemaatine dahil olmaları teklif edildikten sonra bu gruplara karşı yapılan savaşta kafirlerle yapılan savaşta olduğu gibi öldürme, yakma, boğma ve mancınık kullanımında adil imamın yetkili olduğunu, bu gruplar arasında kadın ve çocukların bulunmasının hükme tesir etmeyeceğini ifade eder. Sahnûn'dan yaptığı nakle göre imamın hükmüne karşı çıkıp zulüm ve haksızlık eden grup önce imam tarafından hakka davet edilir. Dönmemeleri durumunda onlara üstün gelene dek onlarla savaşılar ve kanlarının dökülmesi imama helal olur.⁴⁴⁶

Bâğîlere karşı yapılan savaşta akrabaların birbirini öldürmesinin hükmüne de değinen müellife göre bir kimsenin böyle bir savaşta ister düello isterse düello haricinde olsun kardeşini ve akrabasını öldürmesinde bir beis bulunmamaktadır. Ancak aynı durumda kasıtlı olarak babanın öldürülmesini hoş görmediğini, kafir babayı da haricî baba gibi değerlendirdiğini ifade eder. Kendi ifadelerinden sonra Esbağ ve İbn Abdisselâm'ın görüşlerine de yer verir. Esbağ bu hususta bir ayrım yapmayıp ister düello isterse düello dışında olsun kişinin kardeş ve babasını öldürebileceğini belirtir. İbn Abdisselâm ise ehl-i inad, asabiyye ve benzerlerine karşı savaşılacağına dair hükmün açık olduğunu, bidatini açıkça gösterenin tevbeyle davet edileceğini, bu hükmün de mezhep görüşü olduğunu ifade eder.⁴⁴⁷

3.4.6.2. Ridde

İslâmı kabûlden sonra kişinin küfre geri dönüşü anlamında bir terim olan ridde İbnü'l-Hâcib'e göre sarîh bir ifade olup, bu ifadeyi gerekli kılan lafız ve bu ifadeyi içeren bir fiille meydana gelir.⁴⁴⁸ İbn Ferhûn'un iktibası uyarınca bu üç unsuru örneklerle gösteren İbn Râşid'e göre kişi "*Allah'a şirk koşuyorum ya da Muhammed'i inkâr ediyorum*" demekle sarîh ifade, yıldızlara tesir nispet etmekle sarîh ifadeyi iktiza eden lafız, kiliselere gidip gelmek ve bayramlarda zünnar takmayı sürdürmekle de küfrü gerektiren fiil sebebiyle mürted olur. İbn Abdisselâm fiiller

⁴⁴⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/209, 210.

⁴⁴⁷ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/209, 210.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, 512; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/210.

konusuna farklı bir açıdan yaklaşarak “*siyah köşeyi necasetlerle pisletmek, mushafı pislik içine atmak*” gibi bazı fiillerin küfre delalet etmesine rağmen bizzat küfür olmadığını belirtir. Bu ifadesine de günahlar sebebiyle tekfirin batıl oluşunu ifade eden delillerin mevcudiyetini delil gösterir.⁴⁴⁹

Ridde hükümlerine ilişkin meselelerden bazılarına yer vereceğiz. Bunlardan ilki riddete şahitliğin niteliğine dairdir. Müellif bu hususta riddetin tespiti için “*falan küfretti ya da irtidat etti*” gibi mücmel ifadelerle şahitliğin makbul olmayacağını, şahitlik edenin gördüğü, işittiği şeyleri insanların küfür tanımlarında farklılık olması sebebiyle (birinin küfür gördüğünü diğerinin görmemesi gibi) tafsilatıyla anlatması gerektiğini ifade eder.⁴⁵⁰ Bir diğer mesele darlık, korku ve borç gibi gerekçelerle İslâm olduğunu iddia edip arkasından irtidat eden kimse hakkındadır. Buna göre bu kimsenin özrü açık ise özrünün kabulü hakkında lehte ve aleyhte olmak üzere iki görüş bulunmaktadır. Ancak bu kişi özrü sona ermesine rağmen İslâm üzere olduğunu söylemeye devam ederse özrü kabul edilmeyip öldürülür.⁴⁵¹

İrtidat eden kimseden tevbe istenip istenmeyeceği ve istenecek tevbenin niteliği hususlarına değinen müellif açıkça tevbe etmeyen mürtede ölüm hükmü verileceğini belirtir. El-Müteyyî’den yaptığı nakil doğrultusunda mürted olanın üç gün tevbeyle davet edileceği, talebe olumsuz cevap vermesi halinde öldürüleceğine ilişkin ilim ehlinin icmaından söz eder.⁴⁵² Ayrıca Abdülazîz b. Ebî Seleme’nin mürtedin tevbeyle davet edilmeden öldürüleceği görüşüyle⁴⁵³ icmanın muhalifi olduğundan söz eder. Mürtede tevbe etmesi için üç gün süre verilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda iki görüşün varlığından söz eden müellif, süreyi gerekli görenlerin bu sürede mürted kişiye nasıl davranılacağına ilişkin görüşlerine yer verir. Bu görüş sahiplerinden İbnü’l-Kâsım’a göre bu süre zarfında bu kişinin yiyeceği kendine yetecek şekilde malından karşılanır ve ona genişlik gösterilmez.⁴⁵⁴ Esbağ’a göre üç günlük bu sürede bu kişi ölümle korkutulup İslâm’dan söz edilerek

⁴⁴⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/210, 211.

⁴⁵⁰ İbnu’l-Hâcib, *Câmiu’l-ümmehât*, 513; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵¹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵² İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵³ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 16/429.

⁴⁵⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/211.

müslümanlığa dönüşü sağlanmaya çalışılır.⁴⁵⁵ İmam Mâlik ise bu kişinin korkutulmayacağı, aç ve susuz bırakılmayacağı ve cezalandırılmayacağını, ayrıca mallarının da vakfedileceğini belirtir. Kuvvetli bir görüşe göre tevbe edip İslâma dönen kişiye mallarının geri verileceği ifade edilmiştir. Başka bir görüşte kâfir olması sebebiyle ahdi olmadığından mallarının müslüman cemaati için fey olacağı da belirtilmiştir. İbn Râşid ise mürtedin tevbeyle davet edildiği günlerde kendisine harcanacak maldan ailesi ve çocuklarına harcama yapılmayacağı görüşündedir.⁴⁵⁶

3.4.6.3. Zındıkla İlgili Hükümler

Bazı başlıklarda takip ettiği usûl gereği örnek meseleler öncesi bilgilendirici açıklamalar yapan müellif bu başlık altında da aynı usûle devam eder. Bu doğrultuda zındıklık, kişinin İslâm olduğu izlenimini verip küfrünü gizlemesidir. Böyle bir kişi bu durumda iken tevbe eder, zındıklıktan vazgeçerse tevbesi kabul edilir. Eğer bu tutumunu sürdürür bir halde yakalanırsa tevbe etmesi de istenmeden öldürülür. İbn Abdisselâm'ın İbn Lübâbe'den yaptığı nakle göre ulemâdan bir grup, tevbe talebi hususunda zındığın da mürted gibi görülüp tevbe etmesinin isteneceği görüşündedirler.⁴⁵⁷ İmam Mâlik ise Hz. Peygamber dönemindeki münafıklığı kendi dönemindeki zındıkla paralel görmekte olup kendisinde zındıklığa şahit olunanın tevbesi istenmeden öldürüleceğini belirtir.⁴⁵⁸ Buna gerekçesi ise bu kişinin tevbeyle davet edildiği şeyi, yani küfrü göstermemesidir.⁴⁵⁹ Böylece bu kişi iki yüzlü tavrına karşılık böyle bir ceza ile karşılaşmaktadır. Ayrıca müellif, öldürülmesine hükmedilen zındığın mirasının varislere mi yoksa müslüman cemaate mi kalacağı meselesinde ihtilaf bulunduğunu belirtir.⁴⁶⁰

Müellif, İbn Sehl'in *Ahkâm*'ından naklettiği meselede bazı çirkin ifadelerine şahit olunan Tuleytulalı Abdullah b. Hâtem'in zındıklığına hükmolunduğundan söz

⁴⁵⁵ Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/283; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵⁷ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵⁸ Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/357; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁵⁹ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 14, 519; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

⁴⁶⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/211.

eder. Bu kişi Hz. Peygamber hakkında “yetim, Kureyşin yetimi, Ali’nin kayınpederi, onun zühdü bilinçli değildi; şayet yemeğın incesine gücü yetseydi sertini yemezdi.” diyerek hezeyanlarda bulunur. Ayrıca “Ömer ve Ali ahmaktılar. Cünüplükten dolayı gusül gerekmez” diyerek Raşid Halifelere bühtanda bulunup Kur’ân’ın gusle ilişkin açık hükmünü, kaderi ve kader dışında başka şeyleri de inkâr ederdi. İbn Sehl bu kişinin bu sözlerine istinaden zındıklığının sabit görölüp asılarak ta’n edildiğini ifade eder.⁴⁶¹

3.4.6.4. Allah’a, Meleklerle, Peygamberlere veya Hz. Peygamberin Ashabına Sövmek

Bu başlık hakkında müellifin nakildeki ilk tercihi Kadı İyâz olmuştur. Bu, Kadı’nın bu ve benzeri konuları kapsamlı bir şekilde ele almasından kaynaklanmaktadır. Kadı İyâz’a göre müslümanlardan birinin Allah’a sövmesi onun küfrüne sebep olup kanını helal kılar. Ayrıca o, bu hüküm hakkında bir hilafın söz konusu olmadığını; ancak bu kişinin tevbeye davet edilip edilmeyeceğı hususunun tartışmalı olduğunu belirtir. Bu ihtilafın tarafları lehte ve aleyhte olmak üzere görüşlerini beyan etmişlerdir. Bunlardan İbnü’l-Kâsım İmam Mâlik’e dayandırdığı görüşünde bu kişinin tevbeye davet olunmaksızın öldürüleceğini, el-Mahzûmî, Muhammed b. Mesleme ve İbn Ebî Hâzim ise tevbeye davet edilmeden öldürülmeyeceğini belirtirler.⁴⁶² İş melekler ve peygamberlere sövmenin hükmüne gelince, meleklerden herhangi birine sövülmesi ölümü gerektirmektedir. Cibril’in vahiyde hata ettiğini söyleyip peygamberin de Hz. Ali olduğunu söyleyen kişi tevbe davetine olumlu karşılık vermezse öldürölür. Bu hüküm peygamberlere sövme için de geçerlidir.⁴⁶³ Müelliften burada Allah’a, meleklerle, peygamberlere veya Hz. Peygamberin ashabına sövmekte kasıt unsurunun hükme etkisine değinmesi beklenirdi. Ancak o kasıtsız olan sövgülerin hükme etkisine değinmemiştir. Bunun sebebi de sövmenin ister kasıtlı isterse kasıtsız olsun her durumda cezayı gerektirdiğini benimsemiş olması olabilir.

⁴⁶¹ İbn Sehl, *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm*, 1/710-714; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/212.

⁴⁶² Kâdî ‘İyâz, *eş-Şifâ bi ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ*, hşy. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şumnâ (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1988), 2/270, 271; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/212.

⁴⁶³ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 14/530, 531; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/212.

Hız. Peygamberin eşleri ve ashabına sövme ve onlarda eksiklik iddiasında bulunmanın haram olduğu ve bunu yapan kimsenin mel'ûn olduğuna değinen müellif, naklettiği meselelerle konunun hassasiyetini ortaya koyar. Ebû Muhammed b. Ebî Zeyd'in Sahnûn'dan yaptığı rivayete göre Hz. Peygamberin ashabından Hz. Ebûbekir, Ömer, Osman, Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ın dalâlet ve küfürde oldukları iddiasını dillendiren kişinin cezası ölümdür; ancak aynı sövgüleri bunların dışındaki sahabilere yaparsa şiddetli şekilde cezalandırılır.⁴⁶⁴ İmam Mâlik ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Aişe'ye yapılan sövgü arasında ceza bakımından fark olduğundan söz eder. Buna göre Hz. Ebû Bekir'e sövene celde cezası verilirken Hz. Aişe'ye söven öldürölür. Müellif, sahabi olmalarına rağmen bu ikisi arasındaki ceza farkını ise Hz. Aişe'ye atılan iftiranın Kur'ân'a muhalefet oluşuyla açıklar. Hz. Peygamberin Hz. Aişe dışındaki eşlerine sövmenin hükmü hakkında, eşine sövmeyi Hz. Peygambere sövmek olarak görenlere göre söven kişi öldürölülecektir. Bunları diğer sahabîler gibi görenlere göre ise bu kişiye iftira haddi uygulanacaktır şeklinde iki görüş olduğ u ifade edilir.⁴⁶⁵ Müellifin naklettiği bu görüşler içerisinde İmam Mâlik'in sunduğu gerekçe delil değeri bakımından diğer görüşlerden üstün görünmektedir.

3.5. ŞER'Î MÜEYYİDELER: TA'ZİR VE HAPİS CEZALARI

Bu başlık altında siyâset-i şer'iyye alanında önemli bir yere sahip olan ta'zîr meselesi ve hapis cezalarına yer vereceğiz.

3.5.1. Ta'zîr Cezaları

Siyâset-i şer'iyye alanında verilen kararlarda belirleyici bir role sahip olan ta'zîr konusu tezimizin odak noktasını teşkil etmektedir. Bu sebeple müellifin konuya ilişkin değ erlendirmeleri onun siyâset hakkındaki görüşlerinin tespiti açısından oldukça önemlidir. Konuya ta'zîre dair açıklamayla başlayan müellif ta'zîri: *"Hakkında şer'an had ve keffâret konulmamış günahlar üzerinde suç a götüren yolları kapatmak amacıyla önleyici tedbirler (zacr) halini düzeltme (islah) ve*

⁴⁶⁴ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 14/531; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/213.

⁴⁶⁵ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/213.

uslandırıcı nitelik taşıyan hafif cezalardır (te'dib).” şeklinde tarif eder. Bu hususa “bi'l-fül” ve “bi'l-kavl” delil olmak üzere şu hadisleri örnek verir: “Rasûlullah (s.a.v.) Allah'ın hadlerinden bir haddin uygulanması hariç on kamçının üzerine had vurulmaz;” “hiç kimse kimseye on kamçının üzerinde celde vurmasın.”⁴⁶⁶ Bu iki hadisi “bi'l-fül” ta'zîre delile, “Rasûlullah'a (s.a.v.) içki içmiş bir adam getirildi Peygamberimiz: - Ona vurun dedi. Ebû Hüreyre: - Bazılarımız ona eliyle, bazılarımız ayakkabılarıyla, elbisesiyle vurdu, dedi”⁴⁶⁷ Yine Ebû Hüreyre'nin isnadıyla başka bir rivayette: “... Sonra Rasûlullah arkadaşlarına onu azarlamalarını söyledi. Bunun üzerine şöyle diyerek ona döndüler: - Niçin Allah'tan korkmadın/ne diye Allah'tan haşyet duymadın, Rasûlullah'tan utanmadın mı?”⁴⁶⁸ şeklindeki hadisleri “bi'l-kavl” ta'zîre delil gösterir.

İbn Ferhûn, insanların haram ve yasak kılınan şeyleri yapmaktan ancak hadler, cezalar ve zecrlerle alıkonmalarına istinaden cezaların farklı kademeler halinde konulduğunu ifade eder. Bir fiile konulan cezanın türü onun ilgili olduğu hükümle münasebetine bağlanmıştır. Buna göre bir fiilin haram hükmüne uyulmadığında, vacip ve Sünnet olan bir hüküm terk edildiğinde ya da mekruh kılınan bir şey işlendiğinde her bir duruma uygun cezalar konulmuştur; ancak bu cezaların bazıları belirli, bazıları hakkında ise bir belirleme yapılmamıştır. Cezalarda, cezaların cins, sıfat ve miktarlarındaki değişimde etkili olan etken suçların farklılığı, büyüklüğü ve küçüklüğüdür. Diğer taraftan suçlunun, konuşanın, hakkında konuşulunun ve sözün durumuna göre ta'zîrin miktarında farklılık meydana gelir.⁴⁶⁹

Ta'zîrin hadler dışındaki cezaları ifade eden geniş kullanım alanından İbnü'l-Kayyim de şöyle söz eder: “Âlimler, hakkında had bulunmayan her masiyette ta'zîrin meşrû olduğunda ittifak etmişlerdir.”⁴⁷⁰

Tazir cezasına sebep olan durumlara değinmek konu hakkında sebep-sonuç ilişkisi kurma noktasında önem arz etmektedir. Bu sebepler şöylece sıralanmıştır:

⁴⁶⁶ Buhârî, “Hudûd”, 42; Müslim, “Hudûd”, 40; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 39; Tirmizî, “Hudûd”, 30, İbn Mâce, “Hudûd”, 32; Dârimî, “Hudûd”, 11.

⁴⁶⁷ Buhârî, “Hudûd”, 4; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36.

⁴⁶⁸ Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36.

⁴⁶⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/217, 218.

⁴⁷⁰ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 93.

1) Vacibin⁴⁷¹ terkinden kaynaklanan ta'zîr

Müellif taziri gerekli kılan şeyin vacip kılınan bir emrin terkedilmesi olduğunu ifade eder. Bu hususa örnek olmak üzere şunları zikreder:

“Zekat vermeme, namazı kılmama, borçları ödemeyi, vedâ, yetim malları ve vakıf gelirlerini ödemeyi terketme, vekiller, mukarızlar (kârı kendisine ait olmak üzere yanına bırakılan başkasının malını satan kimseler) ve benzerlerinin elinde bulunanları ödemeyi terketmeleri, ödemeye gücü yetmesine rağmen zulüm ve gaspla alınanları geri vermekten kaçınma.”

Bütün bu sayılanlar ilgilileri hakkında yerine getirilmesi vacip olan işlerdendir. Zikri geçen hakların ödenmesini sağlamak amacıyla hak sahipleri haklarını alana değin üzerlerinde hak bulunan bu kimseler cezalandırılır. Yapması gerektiği halde yargılama görevini üstlenmekten kaçınmak da bu kapsamda değerlendirilir. Bu durumdaki bir kişi müellifin İbn Râşid'e dayandırdığı görüşe göre darp ve hapis yoluyla da olsa bu görevi kabule zorlanır.

Müellif, vacibin terki sebebiyle uygulanacak tazire haccın edasına ilişkin fevre ve terâhiye dair görüşler olması sebebiyle haccın terkedilmesi fiilinin dahil edilmeyeceğini ifade eder.

2) Sünnetin terki sebebiyle ta'zîr

İbn Ferhûn bu hususla ilgili vitrin terk edilmesi örneğini verir. Ayrıca Esbağ'ın vitri terkedenin tedip edileceğine dair görüşünü de zikreder.

3) Haramı işleme sebebiyle ta'zîr

Bu kısmın çeşitlilik açısından oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğuna değinen müellif bunlardan bazılarına yer verir. Ona göre bunların bir kısmı kasıtlı öldürme gibi ceza, keffaret ve mali cezayı gerektirir. Eğer diyete rıza gösterilirse katilin diyeti ödemesi gerekir; ayrıca kefareti ödemesi de güzel görülür. Kendisine yüz sopa vurulup bir yıl sürecek bir sürgün cezası verilir. Diğer taraftan köle ve zimmînin öldürülmesi durumunda da keffaret güzel görülür. Bir kısmında kasıtlı yaralamada olduğu gibi failine kısas ve tedip gerekli olur. Bir kısmında ise cenin ve diğer itlaflarda olduğu gibi para cezası gerekir. Bir kısmında ise sadece tazir gerekli olur:

⁴⁷¹ Buradaki vacip, Hanefilerdeki farz kavramına denk düşmektedir.

“Haddi gerektirecek ölçüye varmamış hırsızlık, yabancı kadınla halvet olmak, mükâtebeyle ilişkiye girmek, istimnâ ve benzerleri, hayvanla ilişkiye girmek, gamûs yemini, alışverişte hile yapmak, faizle iştigal etmek, gizli nikâha şahitlik etmek”

bu kısımda değerlendirilir; ancak gizli nikâha yapılan şahitlikte şöyle bir ayrım söz konusudur: Hükmü bilmeme gibi bir mazeretleri yoksa şahitlerin yanı sıra karı kocayla birlikte veli de tediple cezalandırılır.

Bir kısmında hatâen öldürme olaylarında olduğu gibi keffaret ve para cezası gerekli olur. Bazılarında ise sadece keffaret gerekli olur, ancak ilgili masiyetin günah oluşu da sabittir. Kasıt unsuru bulunduğu gerek ihramda gerek ramazan günü yaşanacak ilişki gerekse zihar yaptığı eşiyle yaşadığı ilişki bu kısma örnek teşkil eder.⁴⁷²

Bir kısmında *“Üzerinde başkasının hakkı bulunan kişiyi savunan, yol kesenleri veya hırsız ve benzerlerini koruyan kimse gibi zâlimleri himaye ve müdafaa etme”* cürmünde bulunanlara ceza gerekli olur. Buna sebep ise bu kişilerin işledikleri fiilin Allah’a isyan anlamını taşımasıdır. Bu sebeple yanlarında olup himaye ettikleri kişileri teslim edene dek cezalandırılırlar.

4) Mekruh bir fiilin işlenmesi sebebiyle ta’zîr

Mekruh sayılan bir fiilin işlenmesine bıyığın kökten kesilmesi örneğini veren müellif, buna verilecek cezanın İbn Râşid’in görüşü uyarınca tedip olduğunu ifade eder.⁴⁷³

Ta’zîr kapsamında değerlendirilen yukarıdaki fiillerin ardından ta’zîr cezasındaki uygulama araçlarının niteliğinden de söz eden müellif, bu bağlamda uygulamaya esas olan araçların sadece kamçı, el ve hapis unsurlarından ibaret olmadığını, ilgili araçların tespitinde hâkimin ictihadının belirleyici olduğunu ifade eder. Ebûbekir Turtûşî’den (ö. 520/1126) konuya dair geçmiş halifelerin uygulamalarıyla ilgili nakilde bulunur. Buna göre bu halifeler kişiye, kişinin gücüne ve suçun niteliğine göre hüküm vererek bu kişilerden bazılarını darp uygulatıp bazılarını da hapsederlermiş. Bazılarını ise mahfillerde ayaküstü durdurup

⁴⁷² İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/218.

⁴⁷³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/218, 219.

başlarından imamelerini alarak ya da izarını çözmek suretiyle cezalandırılmış.⁴⁷⁴ Karâfi'den de konuyla ilgili bir nakilde bulunan müellif hükmün dayanaklarını da göstermek ister. Karâfi'ye göre: “*Ta’zîr, zaman ve şehirlere göre farklılık arz eder.*” Ona göre bu farklılık bazen o kadar fazla olur ki bir belde uygulanan tazir başka beldedekiler açısından ikram sayılır. Buna geleneksel bir giysi olan taylasanın çıkarılmasının Şamlılar nezdinde bir ta’zîr değil ikram olduğuna ilişkin örnek ile başın açılması şeklinde uygulanan ta’zîr cezasını örnek olarak verir. Zikrettiğine göre başın açılması şeklinde cereyan eden bu ta’zîr uygulaması Irak ve Şam’da horlama anlamına gelirken Endülüslüler tarafından sıradan bir tutum olarak algılanmaktadır.⁴⁷⁵

Müellife göre ta’zîrin bir başka özelliği de tazirin muayyen bir fiil ve söze özgü olmayışdır. Müellif bu yargısını Hz. Peygamberin Tebük harbine katılmayan Kur’ân’da zikri geçen üç sahabiye tecrit etmesi ve hünsa kimselerin Medine’den sürülmesini emretmiş olmasıyla temellendirir. Ayrıca bu tutumun sahabe tarafından da sürdürüldüğünü belirterek kimi Mâlikîler kimi de başka mezheplerce kabul edilen örnek hükümleri şöylece sıralar:

- *Ömer b. Hattâb, Zâriyât ve onun dışında başka şeyleri soran, Kurân’ın müşkilleri hakkında insanlara tefakkuhu emreden Dabî’i sürdü ve onu canını yakacak şekilde darp etti. Onu Basra veya Kûfe’ye sürdü. Ondan uzak durulmasını emretti. Tevbe edene dek kimse onunla konuşmuyordu. Beldenin valisi Hz. Ömer’e onun tevbe ettiğini yazıyla haber verdi. Bunun üzerine insanların onunla konuşmalarına izin verildi.*
- *Hz. Ömer, Nasr b. Haccac’ın saçını kazıtıp onu Medine’den sürdü. Çünkü kadınlar kendisi hakkında aşk şiirleri söylüyorlardı. Onun fitneye sebep olmasından korktu.*
- *Hz. Peygamber’in Ureyneli’lere yaptıkları.*
- *Hz. Peygamber’in Medine’nin hareminded avı bulana avlanmayı mübah kılması.*
- *Hz. Peygamber’in şarap fıçılarının kırılması ve kaplarının yarılmasını emretmesi.*
- *Hz. Peygamber’in Abdullah b. Ömer’e usfur ile boyanmış iki elbisesini yakmasını emretmesi.*

⁴⁷⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Eyyûb el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk* (Mısır: Min Evâilî’l-Matbûâtî’l-Arabiyye, 1872), 82; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/219.

⁴⁷⁵ Karâfi, *el-Furûk*, 4/209; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/219.

- Hz. Peygamber, Hayber günü içinde evcil eşek eti pişirilen tencerelerin kırılmasını emretmiş sonra kendisinden yıkama hususunda izin istenmiş o da buna izin vermiştir. Bu da iki emrin de caiz olduğuna delâlet eder. Çünkü kırmayla cezalandırma vacip olmamıştır.
- Hz. Peygamberin Mescid-i Dırâr'ı yıktırması.
- Hz. Peygamberin ganimet malından çalınan eşyanın yakılmasını emretmesi.
- Hz. Peygamberin el kesmeyi gerektirmeyen şeyin çalınmasında hırsıza iki katıyla ödeme yaptırması.
- Hz. Peygamberin kaybolanı (bulup) gizleyene tazminatı iki kat ödetmesi.
- Hz. Peygamberin zekâtını vermeyeni malının yarısını alarak Allah'ın koyduğu mali cezalardan biriyle cezalandırması.
- Hz. Peygamberin altın yüzük takan kimseye onu atmasını emretmesi üzerine adamın yüzüğü çıkarıp atması ve kimsenin ona itiraz etmemesi.
- Hz. Peygamberin yahudileri kızdırmak için onların hurma ağaçlarının kesilmesini emretmesi.
- Hz. Ömer'in içinde şarap satılan mekanı yaktırması.
- Hz. Ömer'in halktan uzaklaştığı ve idareyi evinden yürüttüğü için Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın sarayını yaktırması.
- Hz. Ömer yüzüğünün nakışı üzerinde sahtekârlık yapan ve beytü'l-malden bir şey alana yüz sopa vurdurmuştur. Bu yüz sopayı ikinci ve üçüncü günde de vurmıştır.
- Hz. Ömer'in dilencinin yanında dilenirken kendisine yetenin üstünde bir yiyecek bulduğunda alıp sadaka devesine yedirmesi.
- Hz. Ömer'in hileli sütü döktürmesi.⁴⁷⁶

Bu meselelerin yaygın kullanımında Hanbelîlerin başı çektiğini, bazılarının ise Mâlikîler nezdinde yaygın olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim mâlî cezaların neshedildiği iddiasında olanların Râşid Halifeler ve sahabe büyüklerinin Hz. Peygamberden sonra bu mâlî cezaları uyguladıklarının bilindiğini onların bu iddialarına ne Kitap ne Sünnet ne de icmadan delillerinin olduğunu; ancak bir meseleyi kabul ve red hususunda mezheplerini tek ölçü olarak gördüklerinden mezheplerinde buna cevaz verilmiyor oluşunun kendileri için yeterli olduğunu ifade eder.⁴⁷⁷

Malikîlerin malla ta'zîre ilişkin görüşlerinin olumlu olduğunu ifade eden müellif, bu duruma İmam Mâlik'e sorulan hileli süt meselesini örnek verir. İmam Mâlik, hileli sütün dökülüp dökülmeyeceğine dair soruya sütün dökülmeyip sahibi tarafından tasadduk edilmesinin uygun olacağı şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca hileli

⁴⁷⁶ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/219, 220.

⁴⁷⁷ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 226, 227; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/220, 221.

za'ferân ve miski de miktarının az ya da çok oluşuna bakmaksızın bu kapsamda değerlendirmiştir. Müellifin mâlî ta'zîre ilişkin örneklerinden biri de komşusuna eziyet eden kimseye dairdir. Bu kişiye verilecek ceza da mâlî ta'zîr kapsamında evinin satılması şeklindedir.⁴⁷⁸

Müellifin tazir meselesinde ele alıp incelediği önemli bir başlık da ta'zîr ve cezalandırmanın sabit olduğu durumlarda tazirin hadleri aşp aşamayacağı konusudur. İhtilafı olduğu söz ettiği bu hususta aleyhte bir delil olmak üzere Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye tazirde 30 celdenin üstüne çıkmamasını bildirdiği emir ile İbn Abbas'ın Hz. Peygamberden yaptığı “*Kim haddin dışında hadde ulaşırsa o aşırı gidenlerdendir.*”⁴⁷⁹ rivayetine yer verir.⁴⁸⁰ Bunun karşısında ise Mâzerî'nin (ö. 536/1141) Mâlikî mezhebinde cezaların hadlerin üzerine çıkacak şekilde konulmasının caiz olduğunu belirttiği görüşüne yer verir. Mâzerî'nin bu görüşe yüzüğüne yaptığı nakışta sahtekârlık yapan kişiye Hz. Ömer'in yüz sopa vurması ile Dubey'a hadden fazla vurmasını delil gösterdiğini de zikreder.⁴⁸¹ Bu hususta sadece el-Mâzerî ile yetinmeyen müellif aynı örneği cezada artırma gidildiği şeklinde ifade eden Karâfî'den de nakleder. Karâfî yüzüğüne yaptığı nakışta hile yapan kişiye Hz. Ömer'in yüz sopa vurduğunu, ardından bir kısım kimselerin bu kişi hakkında aracı olmak istemeleri üzerine yüzer yüzer olmak üzere iki yüz sopa daha vurduğunu, bu hususta kimsenin de kendisine muhalefette bulunmamasından hareketle konu hakkında icma meydana geldiğini belirtir.

Müellif, Hz. Peygamber'in “*Kimse kimseye Allah'ın hadlerinden bir had dışında/hariç on kamçının üzerinde celde cezası uygulamaz.*”⁴⁸² hadisi doğrultusunda hareket eden Ahmed b. Hanbel'in bu tavrıyla hadisin zahirine göre hareket ettiğini ifade eder. Hadisin zahire göre değerlendirilmesinin yerinde

⁴⁷⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/221.

⁴⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/567.

⁴⁸⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/221.

⁴⁸¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfar, nşr. ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşri el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Küttâbi bi'l-Cezâir el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Tercemeti ve't-Tahkîk ve'd-Dirâsâti Beytü'l-Hikme (b.y. : y.y. , 1988), 2/397; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/221.

⁴⁸² Buhârî, “Hudûd”, 42; Müslim, “Hudûd”, 40; İbn Hıbbân, 10/307.

olmadığını ihsas ettirecek şekilde hadis hakkında Mâlikîlerin tevillerine yer verir.⁴⁸³ Bu doğrultuda ilk olarak Mâzerî'nin değerlendirmelerine yer verir. Mâzerî'ye göre bu hadis Mâlikîlerce Hz. Peygamber dönemine özgü olmakla tevil edilmiştir. Onlara göre bu miktar Hz. Peygamber dönemi için caydırıcı idi. Hadisteki “*fi haddin*” ifadesi de hadleri belirlenmiş masiyetlerden olmasa dahi tüm masiyetlerin Allah'ın hadlerine dahil olması sebebiyle Allah haklarından bir hakkın ihlali manasına alınmıştır.

Mâzerî bu açıklamalardan sonra hadlere ziyade yapılmasının mezhepte yani Malikîlerde meşhur olduğunu belirterek buna delil olmak üzere İmam Mâlik'e ilişkin örnek bir meseleye yer verir: İmam Mâlik, bir sabiyi (küçük çocuk) tecrit edip ona tacizde bulunan kimseye dört yüz sopa vurdurunca adam ceza neticesinde şişip ölür; ama İmam bunu büyük bir şey olarak görmez. Bunun yanında Ka'nebî, İbn Seleme, Esbağ, Mutraf gibi Mâlikî mezhebinde öne çıkmış alimlerin had dışındaki cezaların miktarıyla ilgili İmam Mâlik'ten yaptıkları rivayetler ile Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin değerlendirmelerine yer verir. Ka'nebî, Mâlik'in 75'i aşmadığını, İbn Seleme 80'i aşmadığını, Esbağ bunun fesat suçunda son sınır olmak üzere 200 olduğunun rivayet edildiğini, Mutraf ise fesatta 300'ün aşılmayacağını ifade eder.⁴⁸⁴ Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı ise tazirde 40'a ulaşamayacağı şeklinde iken İmam Şâfiî bunu 20 ile sınırlandırmıştır. Onun 40'a ulaşamayacağı şeklinde de görüşü bulunmaktadır. Yine Şâfiîlerden bazıları bu miktarın 80'e ulaşmayacağını belirtmişlerdir.⁴⁸⁵

Müellif, Hz. Ömer'in ashabla istişaresi sonucunda Hz. Peygamber döneminde belirlenmeyip sonradan 40 sopa şeklinde uygulanagelen içki haddini 80 sopa olarak belirlediğini ifade eder. Bunu da Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde zikrettiği Hz. Ali rivayetine dayandırır.⁴⁸⁶ Yine Mâzerî'nin sahabilerin Hz. Peygamberden içki haddine dair sabit bir uygulamaya şahit olmadıklarını, bu tür bir uygulamayı bilmiş olsalar diğer hadlerde olduğu gibi ona muhalefet etmeyecekleri şeklindeki meseleye ilişkin

⁴⁸³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/221, 222.

⁴⁸⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁸⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/397,398; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/221, 222.

⁴⁸⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/222.

değerlendirmesine de yer verir.⁴⁸⁷ Delil ve görüşlerden sonra kendi değerlendirmesine yer veren müellif, tazir ve ukûbâtın amacının suçu önleme olduğunu, bu konuda imamın reyi doğrultusunda hareket edileceğini; ancak ta'zîr cezasına hükmedebilmek için ilgili suçun varlığından zann-ı galiple emin olunması gerektiğini; aksi durumda ta'zîrle hükmetmenin caiz olmayacağını belirtir.⁴⁸⁸ Bu ifadelerinden hareketle müellifin suçtan caydırma amacına yönelik olarak ta'zîr cezalarının had cezalarının üstüne çıkacağı görüşünü desteklediğini söylememiz mümkündür. Ancak cezalandırma öncesi suçun varlığından zann-ı galiple emin olunmalıdır.

Ta'zîr cezası belirlenirken suçlunun durumunun göz önünde bulundurulması, cezanın suçluyu engelleyebileceği düşünülen miktarda takdir edilmesi ve bu miktara da ilavede bulunulmaması gerektiğini belirten müellif, hadler hakkında varid olan “*Şüphesiz ki imamın ahta hata etmesi cezalandırmada hata etmesinden hayırlıdır.*”⁴⁸⁹ Hadisine yer verir ve bunun hadlerle ilgili olsa da meşrû surette zorlama, cebir ve kuvvet kullanarak hukukî bir netice elde etmek⁴⁹⁰ (zevâcir) için de geçerli olduğunu ifade eder. Ayrıca ta'zîr ve zecr şeklindeki cezalandırmadan sonuç alınamayacağı bilinirse bundan vazgeçilip tevbe edinceye kadar büyüğün hapsedileceği, küçüğe ise dokunulmayacağı İbn Abdisselam referansıylâ belirtir.⁴⁹¹

Müellif ta'zîr uygulaması neticesinde meydana gelebilecek ölüm hadiselerine ilişkin örnek hükümlere yer verir. Örneğin hâkimin ta'zîri neticesinde suçlu ölse ya da uygulanan ceza kişinin iç organlarında tahribat meydana getirirse bunun diyeti 1/3 ya da daha fazla olmak üzere âkileye düşer.⁴⁹²

Ta'zîr cezalarının had cezalarının üzerine çıkıp çıkamayacağı meselesini irdeleyen müellif, tazirin ölüm cezası şeklinde belirlenip belirlenmeyeceği meselesine de değinir. Bu konuda hilaf bulunduğunu; ancak Mâlikîler⁴⁹³ ve bazı

⁴⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/397; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁸⁸ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁸⁹ Tirmizî, “Hudûd”, 2.

⁴⁹⁰ Zecr kelimesine ilişkin bu anlamlar için bkz: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 618

⁴⁹¹ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁹² İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁹³ Müellifin bize göre ifadesinden hareketle bu isimlendirmeyi kullandık.

Hanbelîlerce düşmana casusluk yapan müslümanın ta'zîr gereği öldürüleceğini belirtir. Burada müellifin bize göre ifadesi kendisinin de Mâlikî görüşü desteklediğini açıkça ifade etmektedir. Müellife göre Cehmiyye, Ravâfiz ve Kaderiyye gibi müslüman cemaatini ayıran fırkalara mensup, bid'ate davet eden kimse de tevbe talebine olumsuz karşılık verirse taziren öldürülür. Bazı Şâfiîler de bu konuda Mâlikîlerle görüş birliği içerisindeyler. Hanefîlerden de örnek hükümler nakleden müellif, onlar açısından fesadı ancak ölümle son bulacak birinin taziren öldürüleceğinin açık olduğunu belirtir, ayrıca onların livatayı alışkanlık haline getiren lûtiyi de aynı kapsama dahil ettiklerinden söz eder.⁴⁹⁴

İbn Ferhûn, tazir cezalarını uygulama yetkisine ilişkin hususu Karâfi'den yaptığı alıntıyla açıklama yoluna gider. Buna göre hadler konusunda yetkili mercii imamlar olup bunun uygulanması kendilerine vaciptir. Tazirde ise ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik ta'zîri gerekli kılan suçun Allah hakkı olması durumunda taziri uygulamanın imama vacip olacağı görüşündeyler. İmam Şâfiî ise bunun imamın ihtiyarına bırakılmış bir konu olduğunu öne sürer.⁴⁹⁵

Ta'zîrin ölüm cezası seviyesine ulaşması ve ta'zîrde yetkili mercii meselesine İbn Ferhûn'un yaklaşımına baktığımızda bu meseleleri Mâlikî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebin görüşleri doğrultusunda açıklaması oldukça önemlidir. Bu durum İbn Ferhûn'un mezhep taassubu içerisinde olmadığını ifade etmesi yanında böylesine hassas konularda görüşlerini benimsediği Mâlikî mezhebine destek sağlamayı amaçladığını da göstermektedir.

Ta'zîrde af ve şefaatin imkânı meselesine de yer veren İbn Ferhûn, ta'zîre yol açan fiilin Allah hakkı olup olmamasının değerlendirmede etkili olduğunu belirtir. Buna göre fiil Allah hakkına taalluk ediyorsa bu hususta af ve şefaate caizdir; ancak bu veliyyü'l-emrin af ile tazir arasında gerçekleştireceği en iyi hükmü verme sorumluluğuna göre şekil alacaktır.⁴⁹⁶

Hasımların davayı veliyyü'l-emre götürmeden kendi aralarında davadan vazgeçmeleri durumunda hasımlar ile veliyyü'l-emrin bu husustaki durumlarını ele

⁴⁹⁴ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/222.

⁴⁹⁵ Karâfi, *el-Furûk*, 4/179; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/224.

⁴⁹⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/224.

alan müellif, bu durumda davacının hakkının düşeceğini, yönetimle ilgili iki vecih olmakla beraber üstün veche göre veliyyü'l-emrin değerlendirme ve edep hakkının bulunduğunu bunun sebebinin de veliyyü'l-emre yüklenen iki durumdan en iyisini tercih etme görev ve sorumluluğu olduğunu belirtir. Müellife göre bu meselede en doğru hüküm taziri gerekli kılan unsurun düşürülmesiyle –devlet başkanı af ve düşürmeyi açıkça ifade etse bile- ta'zîrin düşmeyeceğidir. Burada zikredilen düşürme zımnî bir düşüşü ifade eder. Bu durum, hadde hakkı olanın, dava imama ulaşmadan af yetkisini kullanıp haddi düşürmesine benzer; o zaman devlet başkanının ta'zîr hakkı yoktur. Bu durum ta'zîrin sakıt olan haddin kapsamına girmesinden kaynaklanır. Bu görüşün karşısında olanlara göre hadde bitişik tazirin haddin düşürülmesiyle düşmeyeceğidir. Çünkü hadde bitişik tazirin vacip oluşunu sırf yönetim hakkı olarak görürler.⁴⁹⁷

Müellif ta'zîr cezalarına ilişkin caiz görülen farklı ceza şekillerinden de söz eder. Bir kimsenin diri olarak üç gün boyunca asılması bunun ilgi çekici bir örneğidir. Böyle bir ceza bizzat Hz. Peygamber tarafından bir şahsa, Ebû Nâb Dağı'nda asılmak suretiyle uygulanmıştır. Böyle bir ceza uygulanan şahıs yeme, içme, abdest ve ima ile kılacağı namazlarından men edilmeyecektir.⁴⁹⁸ Bir kimsenin kadının mahkeme çağrısını dikkate almayışına 40 sopa, hayvanla cinsel temas kurmasına yüz sopa, ganimet malından nisab miktarının altında çalana 50 sopa, mahkeme adabına riayet etmeyip hâkimin huzurunda birbirine seslerini yükselten hasımların her birine 10 sopa, topluluk içinde kılıcını çıkarıp mizah maksadıyla da olsa tehditte bulunana yaptığı bu boş iş sebebiyle 20 kırbaç vurulması müellifin ta'zîre ilişkin verdiği farklı ceza örnekleridir.⁴⁹⁹

Müellif, Kadı Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) *Uyûnü'l-mecâlis*⁵⁰⁰ adlı eserinden yaptığı bir nakilde birden fazla irtidatta bulunup tevbeyle geri dönen kimseyle ilgili önemli bir ta'zîr örneğine yer verir. Buna göre bir kimse irtidat etse ardından tevbe edip İslâm'a dönse sonra bu durum birkaç kez tekrarlırsa, birinci dönüşü dışındakiler için kendisine ta'zîr uygulanır. Bunun gerekçesi ise birinci irtidatında

⁴⁹⁷ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/224.

⁴⁹⁸ Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 347; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/224.

⁴⁹⁹ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/226, 227.

⁵⁰⁰ Bu eser bu adla zikredilmiş olsa da bizim ulaştığımız kaynak ismi *Uyûnu'l-mesâil* şeklindedir.

dinine ilişkin şüphe duymuş olması ihtimalidir. Birincisinde bu şüphe izale edildiğinden diğerleri için bu ihtimal devre dışı bırakılacağından irtidat edip tevbeye döndüğünde kendisine darp uygulanır; ama darp şeklindeki bu ta'zîre ilave yapıp kişi hapsedilmez ve öldürülmez.⁵⁰¹

Ta'zîr için zikrettiğimiz örnekler yetki sahiplerinin hasımlara ilişkin verdikleri kararlardan teşekkül etmektedir; ancak vereceğimiz bu örnek ise bizzat karar verici konumda olan kâdîlarla ilgilidir: Bir kadının zulmünü ikrar etmesi ya da bu durumun kendisi hakkında beyyine ile sabit olması durumunda bu kâdî can yakıcı bir ceza ile cezalandırılır, görevinden azledilir ve insanların bu durumdan haberdar olması sağlanır. Kadı yaptıklarına tevbe etse bile Allah'ın hükmüne aykırı hareket etmesi nedeniyle artık velâyet ve şehâdeti ebedî olarak kabul edilmez.⁵⁰²

Ta'zîrle ilgili bu bilgilere göre müellif, tazir cezasını siyâset-i şer'îyye alanında önemli bir unsur olarak görmektedir. Ta'zîrde suçun varlığından emin olunmadıkça ceza verilemeyeceği ve tazir gereği verilecek cezanın ölüme kadar gidebileceğini kabul etmektedir. Ayrıca fesad sebebiyle uygulanacak ölüm cezası için müellifin diğer mezheplerin görüşüne başvurmuş olması da böylesine hassas bir mevzuda kendi mezhebine destek bulması anlamında önemlidir.

3.5.2. Hapis Cezası

Ta'zîr uygulamaları arasında zikredilen hapis cezasının öncelikle kavramsal çerçeve ve meşrûiyetine değinen müellif, konuya ilişkin temellendirmelerde İbnü'l-Hindî'nin *Vesâik* adlı eserini kaynak olarak kullanır. İbnü'l-Hindî'ye (ö. 399/1008) göre hapis kelimesi İsrâ sûresi sekizinci ayetteki “*Biz cehennemi kâfirler için bir hapishane yaptık.*” cümlesinde geçen ve hapishane olarak meâlini verdiğimiz “*hasîr*” kelimesinden müştak olup hapis ve hapishane anlamındadır. Hapishane en barışçıl cezalardan olmasına rağmen bazıları onu bazı ayetleri referans göstererek büyük ve önemli cezalandırma yöntemlerinden biri olarak görmüşlerdir. Örneğin;

⁵⁰¹ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrahim Bûruveybe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 479; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/230, 231.

⁵⁰² İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/231.

Yusuf sûresi yirmi beşinci ayetteki “*Ancak hapsedilmesi ya da elîm bir azap*” ifadesinde hapis şiddetli bir azap ile eşdeğer görülmüştür. Aynı sûrenin yüzüncü ayetinde “*O beni haptisten çıkararak bana iyilikte bulundu.*” diyen Hz. Yusuf hapis gibi kötü bir mekândan çıkarılmış olmayı Yüce Allah’ın kendisine bir ihsanı saymıştır. Şuarâ sûresi 29. ayetteki “*Seni hapse attıracağım.*” ifadesi de Firavun’un hapishaneyi Hz. Musa’ya tehdit olarak ifade etmesi, hapis cezasının büyük bir ceza olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁰³

Hapis kavramının şerî anlamda nasıl değerlendirildiğine değinen İbnü’l-Kayyim:

“Şerî hapis dar bir yerde hapis değildir. O a şahsın kendisi ile ilgili tasarruflarından alıkonulmasıdır. İster bu hapis evde isterse mescidde olsun ya da kişinin alacaklısını bizzat ya da vekili aracılığı ile takibat altında (mülâzemet) tutmak şeklinde olsun; (hapis olmak yönüyle) aralarında bir fark yoktur. Bu nedenle Nebî (s.a.v.) bu kişiyi esir olarak isimlendirmiştir. Ebû Dâvud ve İbn Mâce’nin Sünenlerinde Hermes b. Habîb, babası ve dedesinden rivayetle şöyle demiştir: Borçlum ile Peygamberimize geldim, bana: - “Onu tut” dedi. Sonra bana: - “Benî Temim’in kardeşi esirine ne yapmak istiyorsun” dedi. İbn Mâce’nin rivayetinde: Günün sonunda bana uğradı: - “Esirine ne yaptın Benî Temim’in kardeşi dedi”

Bu anlattıklarını Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemi hapis anlayış ve uygulamasına örnek gösteren İbn’ül-Kayyim, Hz. Peygamberin bilinen anlamda suçlular için hazır tuttuğu bir hapishanesinin olmadığını, alışılmış hapishane uygulamasına ancak Hz. Ömer döneminde reyanın artması sonucu Mekke’de bir ev satın alınmak suretiyle başlandığını, bu olayın da hapishane edinmeye delil olduğunu ifade eder.⁵⁰⁴

Müellif, İbnü’l-Kayyim’den yaptığı nakil ile Hz. Peygamber tarafından hapis kavramının nasıl algılandığı ve ilk uygulamalarının neler olduğundan söz ettikten sonra konuyu ihtilaflarıyla birlikte ele alan Ebû Abdillâh Muhammed İbnü’l-Ferec’in –kendisi İbnü’t-Tılâ’ el-Endelûsî el-Mâlikî olarak da bilinmektedir.- *Ahkâmü Rasûlillâh* adlı eserinden yaptığı nakle yer verir. Yapılan nakle göre konuyla ilgili rivayetler Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir’in hapis cezası verip vermedikleri konusunda birbirine zıt beyanlara sahiptir. Bu rivayetlerden bazıları Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir’in hapishaneleri olmayıp kimseyi hapsetmediklerini ifade ederken

⁵⁰³ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/231, 232.

⁵⁰⁴ İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 89, 90; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü’l-hükkâm*, 2/232.

Abdürrezzâk ve Nesâî'nin *Musannef*'lerinde zikredilen diğer rivayetler ise Hz. Peygamberin Medine'de kan töhmetine dayalı olarak birini hapsedtiğinden söz eder. *Musannef* dışında bu kişinin gündüz belli bir süre gözaltında tutulup sonra serbest bırakıldığına ilişkin bilgi de bulunmaktadır. İbn Şaban'ın (ö. 355/965) kitabında Hz. Peygamberin darp ve hapisle ilgili hükümlerinin mevcut olduğu bilgisi de zikredilmiştir. Bu bilgi doğrultusunda Hz. Peygamberin hapis cezası uyguladığı ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'den sonra idareyi üstlenmiş Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Zübeyr de hapis cezasını tatbik etmiş kimselerdir. İdarecilerce hapis cezası uygulananlar arasında Muhammed b. el-Hanefiyye gibi tanınmış simalar da yer almıştır.⁵⁰⁵

3.5.3. Hapis Cezası Verilebilecek Kimseler

İbn Ferhûn, tazir türleri içerisinde zikredilen hapis cezasının kimlere verilebileceğine ilişkin hükümleri Karâfi'den yaptığı nakil doğrultusunda açıklama cihetine gider. Yaptığı nakle göre hapsi meşrû kılınanlar sekiz kısma ayrılmış olup, bunların dışında hapis cezası verilmesi caiz değildir:

Bu sekiz kısımdan birincisi, aleyhinde suç işlenenin kaybı durumunda kısasa konu olan kimsenin elde tutulması için hapsedilmesidir.

İkincisi, kaçak kölenin uslanmasını sağlama ve böylelikle efendisine bağlılığını temin maksadıyla bir yıl süreyle hapsidir.

Üçüncüsü, üzerinde bulunan bir hakkı ödemeye yanaşmayan kimsenin ödemeye zorlamak maksadıyla hapsedilmesidir.

Dördüncüsü, bolluk ve darlık şartlarında durumu tespit edilemeyen kişinin durumunu ortaya koymak için hapse denemek üzere hapisle cezalandırılmasıdır.

Beşincisi, suçlu kimsenin tazir yoluyla hapsedilmesi ya da onu masiyetten uzak tutmak maksadıyla hapsedilmesidir.

Altıncısı, iki kız kardeşle ya da on kadınla evli iken veya anası ile kızını aynı nikâhla birleştirmiş iken müslüman olan ve bunlardan ayrılması gerekenlerden

⁵⁰⁵ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/232, 233.

ayrılmayan kimse gibi niyabeti kabul etmeyen farz bir tasarrufu yapmaktan kaçınan kimsenin hapsedilmesidir.

Yedincisi, ayni ve deyni meçhul mal hususunda ikrarda bulunup bunu tayinden kaçınanın hapsolunmasıdır. Bu kişi ikrarındaki ayni ve deyni meçhul bir malı tayin edinceye dek hapiste tutulur. Yani bu kişi her neden söz edecekse açıkça ikrarda bulunacaktır. Örneğin bir elbise hakkında ikrarda bulunacaksa “*bu o elbisedir*” diyerek onu belirli kılacaktır.

Sekizinci ise namaz ve oruç gibi Allah hakkı olan farzları yerine getirmekten kaçınan kimselerin hapsidir.

Namaz ve oruç gibi ibadetlerde Mâlikî ve Şâfiîler nezdinde niyabet caiz olmadığından her bir mükellef bunları bizzat eda etmekle yükümlüdür. Hapis süresi içinde tevbe etmeyen kimse de öldürülür.

İbn Ferhûn bu sayılanlara iki madde daha ilave edildiğini belirterek sayıyı ona tamamlar. Buna göre dokuzuncusu, davalı kimsenin hapsi olup onuncusu da kendileri hakkında fesat ve hırsızlık iddiasında bulunulan kişilerin haklarındaki iddiaların doğruluğunu ortaya çıkarmak maksadıyla hapsedilmesidir.⁵⁰⁶

Müellif, borcunu ödemekten kaçınan ve alacaklıyı hakkını almaktan aciz bırakan borçlunun hapiste uzun süre kalmasına yapılan itiraz ve cevaba yine Karâfi'den referansla yer verir. Karâfi'ye bu adamın küçük bir suça karşılık büyük bir cezaya maruz kaldığı itirazı yapıldığında Karâfi onlara bunun esasen küçük bir suça karşı verilmiş küçük bir ceza olduğunu, fıkıh kaidelerinin de yapılana aykırı olmadığını, bu kişinin borcunu ödemediği her saatin hapiste geçirdiği her bir saate denk olduğunu, böylece ortada haksızlık olarak görülebilecek bir durum olmadığını belirtir.⁵⁰⁷ Bu cevaba paralel bir bakışla kendi cevabını da ilave eden müellife göre, bu büyük bir suça karşılık verilmiş ağır bir cezadır. Çünkü zengin birinin borcunu ödemeyip alacaklıyı mağdur etmesi zulümdür, zulüm ise bilindiği gibi büyük bir

⁵⁰⁶ Karâfi, *el-Furûk*, 4/133, 134; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/233, 234.

⁵⁰⁷ Karâfi, *el-Furûk*, 4/80; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/234.

suçtur. Böylece büyük suça büyük ceza ile karşılık verilmiş olur.⁵⁰⁸ Kısacası suç ve ceza dengesi böylelikle kurulmuş olur.

3.6. SANATKÂRLARIN TAZMİN SORUMLULUĞU

İcra ettikleri mesleklerle insanların ihtiyaçlarını karşılayıp hayatlarını kolaylaştıran meslek erbabının tazmînine hükmedilmesi siyâset-i şer'îyye kapsamında değerlendirilir. Sanatkâr kimse mesleğini icra etmek üzere kendini hazır hale getirdiğinde ister bu işi bir ücretli ister ücretsiz isterse evinde ya da iş yerinde yapsın kendini bu işle görevli kıldığından dolayı yaptığı işi tazminle yükümlüdür. Yalnız burada yapılan işin müşterinin yokluğunda yapılması ile onun huzurunda yapılması arasında önemli bir ayrım söz konusudur. Eğer bir iş müşterinin işe şahitliği olmaksızın yapılmışsa sanatkârın tazmin sorumluluğu vardır; ama müşterinin huzurunda yapılırsa bu durum tartışmalıdır. Örneğin bir kimse bir sanatkâra ya da değirmenciye bir mal verip bunda ben gelene kadar bir işlem yapma deyip ayrılrsa; ama o mal telef olsa ortada sanatkârı sorumlu tutacak bir beyyine de bulunmasa sanatkâr tazminle sorumlu tutulmaz. Ayrıca kişinin bizzat sanatkâr olması onu baştan tazmin sorumlusu yapmaz; kendisini ilgili iş için de görevli kılması gerekir.⁵⁰⁹

Müellif, sanatkârların tazmin sorumluluğu kapsamında üslûbu gereği yaptığı nakillerle farklı durumlara ilişkin örnek hükümlere yer verir. Biz de bunlardan bazılarını zikredeceğiz. İbnü'l-Kâsım'a göre bir sanatkâr kendini sorumluluktan kurtarmak maksadıyla yaptığı işler karşısında sorumluluğunun olmadığını şart koymuş olsa şartı itibara alınmaz. Diğer taraftan çarşısında, dükkânında ya da evinde yangın çıkan bir sanatkârın; “*yaptığım işler onların içindeydi*” şeklindeki beyanı lehine beyyine olmadığı sürece bir anlam ifade etmez. Başka bir örnek ise, terzinin yaptığı işteki küçük bir ihlali ve onun hükmüne ilişkin olup şöyledir: Eğer bir terzinin işlem yaptığı gömlekte küçük bir ihlali olsa bunun kıymetini ödemekle mükelleftir. Bu ödeme işleminin gömleğin tamirinden önce mi sonra mı yapılacağı

⁵⁰⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/234.

⁵⁰⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/241, 242.

hususunda İbnü'l-Mevvâz'dan⁵¹⁰ bunun tamirden sonra olacağı yönündeki görüşünü nakleder. Elbisede meydana gelen terzi hatasının büyük olması durumunda terzi, İmam Mâlik'in görüşü doğrultusunda elbisenin kendisi tarafından teslim alındığı zamandaki değeri üzerinden tamamının kıymetini tazminle yükümlü olur.⁵¹¹

İbn Ferhûn, bir başka meslek kolu olan bekçilere ilişkin meselelere de yer verir. Bu konudaki hükümlerde teaddî ve kusur unsurlarının varlığının hükme doğrudan etki ettiğini İbn Ât'ın *et-Turar* adlı eseriyle *el-Müzheb*'ten⁵¹² yaptığı alıntılarda şöyle ifade eder: Bir kimse evini koruması için bir bekçi kiralasa bekçinin de uykuya dalması sonucu evde hırsızlık meydana gelse bekçinin tazmin sorumluluğu olmayıp ücretinin tamamını da alır. Bu durum hurma bekçisi de dahil olmak üzere bütün bekçiler için de geçerlidir; ancak işlerine ilişkin hıyanet ve kusurları olursa sebep oldukları zararı tazminle yükümlü tutulurlar.⁵¹³ Müellif konuya dair bir istisnaya da Lahmî'nin *et-Tebşıra* adlı eserinden hareketle yer verir. Buna göre bir kimsenin, buğdaya ilişkin şerrini def etmek ya da onun vasıtasıyla başka bir topluluğun şerrinden emin olmak için harman bekçisi olarak kiralanması durumunda bu kişi, kendisinin sebep olmasıyla meydana gelen helakten dolayı tazminle yükümlü tutulur. Bir hıyaneti söz konusu ise zaten her türlü tazminle sorumlu olur.⁵¹⁴ Bu bekçiyi hüküm yönüyle diğerlerinden farklı kılan şeyin geçmişe dönük olumsuz fiileri olduğunu söylememiz mümkündür.

Bekçi ile görev bakımından paralelliği olan çobanın tazmin sorumluluğundan da söz etmek yerinde olur. Bu meseleyi müellif, Abdülmelik b. Habîb'in *Muhtasaru'l-Vâdiha* adlı eserinden yaptığı alıntı çerçevesinde ele alır. İbn Habîb'e göre her ne kadar Hz. Peygamber'den çobandan tazminatın düşürüldüğü rivayeti olsa da ilim ehli bu rivayetin tevilinde anlaşmazlığa düşmüşlerdir. İmam Mâlik ve arkadaşları rivayeti olduğu gibi alıp teaddî ve kusur dışında çobanın hiçbir şekilde tazminle yükümlü tutulamayacağı görüşünde birleşmişlerdir. Bunun karşısında Saîd

⁵¹⁰ Bu bilgin, *el-Mevvâziyye* adlı eserin müellifi Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Ziyâd el-İskenderânî'dir (ö 269/883). Bkz. Özel, "İbnü'l-Mevvâz", 21/125.

⁵¹¹ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/242.

⁵¹² Bu eser, İbn Râşid'e (ö. 736/1336) ait olup uzun ismi *el-Müzheb fî zabtı kavâidi'l-mezheb* 'tir. Bkz. Alak, *İbn Ferhûn'un Tebşiratü'l-hukkâm*, 103-104.

⁵¹³ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/244.

⁵¹⁴ Lahmî, *et-Tebşıra*, 11/4996; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/244.

b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Mekhûl ve Evzâî gibi âlimler çobanların özel ve müşterek oluşuna göre görüş belirtmişlerdir. Onlara göre kendisinde teaddî ve kusur görülmediğinde özel olarak birine çobanlık yapan kişi tazminle sorumlu olmaz. Öte yandan genel için bu vazifeyi yapan çoban ise bir çıkış yolu bulana dek tazminle yükümlü olur.⁵¹⁵ Özel ve müşterek çoban arasındaki farkın teaddî ve kusurda değil, genel tazmin sorumluluğunda olduğu görülür. Yani müşterek çoban teaddî ve kusur dışında meydana gelebilecek olumsuz durumlara karşı daha baştan sorumlu kabul edilir.

Sanatkârların mesleğin doğasından kaynaklanan bazı durumlarda tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır. Çünkü bu durumlar onların kusurlarıyla ilgili olmayıp, yapılan işlerin doğası gereği tehlikeye açık olması ile alakalıdır. Müellif tazmin dışı kabul edilen bu işlerin neler olduğunu Abdülmelik b. Habîb'i kaynak göstererek şöyle sıralar:

“Bakım yapılmak ya da kendisinde bulunan eğriliğin düzeltilmesi için ustaya verilen kılıcın ustanın elinde kırılması, üzerine delik açılmak istenen inci ile nakış işlenmek istenen yüzük taşının kırılması, baytar işlem yaparken hayvanın zarar görmesi, fırıncının ateşi fazla tutuşturmadığı halde fırına soktuğu ekmeğin yanması, marangozun yayı delmesi, boyacının boyamak için ateşe tuttuğu elbisenin bir miktar yanması, yaptığı sünnetle küçük çocuğun ölümüne sebep olan sünnetçi, içirdiği ilaç, dağladığı yara ya da kestiği bir parça sebebiyle hastanın ölümüne sebep olan doktor, hacamatçının dişini çektiği kişinin ölmesi.”

Zikri geçen işleri talep edenler esasen işin sonunda istemedikleri sonuçlara maruz kalabileceklerinin farkındadırlar. Sanatkarlardan birinin yaptığı işi bilmemesi, teaddide bulunması ya da işlem yapması gereken yerin dışına çıkması onun tazminde bulunacağı istisnalardır. Bu örneklerden sonra yine Abdülmelik b. Habîb'ten sünnet esnasında meydana gelebilecek durumlar neticesinde sünnetçi hakkında verilen hükümlerden söz eder. Buna göre elinden çıkan bir kaza sonucu kesilmemesi gerekli parçayı -haşefenin bir kısmı ya da tamamı gibi- keserek sünnet olanın ölümüne yol açan sünnetçinin diyeti âkilesine düşer. Bu kaza ölümle sonuçlanmaz; ancak *erkek cinsel organının sünnet mahalli, kertik kısmı*⁵¹⁶ (haşefe) tamamı kesilmiş olursa tam diyet ödenir. Çünkü bu artık kaza değil sünnetçinin hatası olarak değerlendirilir.

⁵¹⁵ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/247.

⁵¹⁶ Haşefenin bu anlamı için bkz: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 183.

Kesilen parça haşefenin tamamından az ise tam diyet göz önüne alınarak hesaplanır. Oran olarak 1/3'ten az olan kesiğin diyeti sünnetçinin malından karşılanır. Bütün bu hükümler kişinin gerçekten sünnet işiyle şöhret bulup uzman olması ve olayda kasıt unsurunun bulunmaması durumlarına özgüdür. İşin ehli olmayan ve sünnetçi olarak da tanınmadığı halde bu işe yeltenen kişiden doğan zikri geçen kazaların tazmînatı tamamıyla kendi malından karşılanır. Ayrıca bu kişiye devlet başkanı (imam) tarafından sırtına dayak şeklinde uygulanacak bir ceza ile hapsini uzatma cezası verilmesi gerekir. Sünnetçi için geçerli olan bu hükümler mesleklerini icrada el becerilerini kullanan tabip, hacamatçı ve baytar için de geçerlidir.⁵¹⁷

Müellif, tazmin sorumluluğu kapsamında izni olmadığı halde başkasına ait kapı ve kafes gibi şeyleri açarak mülk sahiplerini zarara uğratan kimseler hakkında ilgi çekici örneklere yer verir. Örneğin; sakinlerinin bulunmadığı bir eve giren; ancak evi terkederken kapısını açık bırakarak evdeki eşyaların götürülmesine sebep olan hırsız bu eşyaları tazminle sorumlu olur. Diğer bir örneğe göre; birine bir binek hayvanı ya da kuş teslim edilip hayvanı bağlaması, kuşu da kafese koyması istense adam da; *“dediğinizi yaptım, hayvanların yemini de verdim.”* deyip hayvanların konulduğu yerin kapısını açık bırakıp onların kaçmasına sebep olsa bunu tazmin etmekle yükümlüdür. Ayrıca borcun ödenmesini sağlamak amacıyla hapsedilen kimseyi alacaklısından habersiz salan gardiyan da tazmin yükümlülüğü altına girer.⁵¹⁸

İbn Ferhûn, Bâcî'den (ö. 474/1081) yaptığı nakle dayalı olarak işlerin tazmin bakımından üç kısma ayrıldığını belirtmesine rağmen sadece iki kısmından söz eder. Buna göre birinci kısım, kıymeti olmayıp yerine getirildiğinde genellikle ücret talep edilmeyen, birine kamçısını ya da ayakkabısını uzatmak gibi işlerden oluşur. Bu tip işlerde sabi ve çocuğun tazmin sorumluluğu olmayıp ücret de söz konusu değildir. Bu tarz işlerde talepte bulunanın da ortaya çıkacak zarar sebebiyle tazmin yükümlülüğü yoktur.⁵¹⁹ Örneğin bir kimse sabiye; *“Bana taş ver”* dese sabi de bu

⁵¹⁷ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/244, 245.

⁵¹⁸ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/253.

⁵¹⁹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/112; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/253.

isteği yerine getirirken düşüp parmağını kırsa ondan bunu talep eden kimsenin tazmin sorumluluğu olmaz.⁵²⁰

İkinci kısım ise, maddi değeri olup tehlikeli olmayan işleri kapsar. Örneğin; bir kimse kölesinin kiralık olarak çalışmasına izin verse, yaptığı bu işle ilgili hususlarda işverenin tazmin sorumluluğu yoktur. Bunun sebebi onun bu işe efendisinin onayıyla dahil olmasıdır. Kiralama olmaksızın bir işte çalıştırılan köle ya da izinli sabinin tazmin sorumluluğu *el-Mevvâziyye*'de Ömer b. Abdilazîz'e dayandırıldığı üzere onları farklı işte çalıştırana aittir. Bu durum Eşheb'e (ö. 204/820) göre teaddî sayılmıştır.⁵²¹ Ali b. Zeyyâd'ı referans gösteren müellif, zikri geçen meseleyi tamamlayan bir örneğe daha yer verir. Buna göre ücretsiz çalışmasına izin verilmemiş ya da hiçbir şekilde çalışmasına izin verilmemiş bir köle efendisinin onayı olmaksızın ücreti kendisine ait olmak üzere tehlikeli bir işte çalıştırılırken kazaya uğrasa meydana gelen bu zarar işveren tarafından tazmin edilir.⁵²²

Davarların verdiği zararların tazmininde nasıl bir yol izleneceğine de değinen müellif, hayvanların gündüz vakti birinin ekinine zarar vermesi durumunda gündüz davarlara eşlik eden bir çobanın var olacağı ön kabulünden hareketle bunun tazmin edilmeyeceğini; ama sürü sahiplerinin hayvanları boş bırakmaları durumunda ve olayın da gece gerçekleşmesi halinde sürü sahiplerinin zararı tazminle yükümlü olduklarını ifade eder.⁵²³

Bu görüş içerisindeki taraflar konusuna ilişkin kapalılığı da bir tenbihle vuzûha kavuşturmak isteyen müellif, davarların çoban eşliğinde gündüz otlatılması durumunda sürü sahiplerinin tazminden sorumlu olmadıklarını, ayrıca çobanın gevşekliği sebebiyle meydana gelecek zarardan dolayı tazmin sorumluluğunun sürü sahibinde değil, çobanda olduğunu ifade eder. *Muînü 'l-hükkâm*⁵²⁴dan yaptığı nakle göre gündüz yanında çobanı olan sürünün çoban tarafından ekin ve duvarlar arasından çıkarılmasıyla sürü sahibinden tazminat düşer; ancak sürüyü çobansız vaziyette ekin ve duvarlar arasında bırakıp ihmalde bulunur ya da çobanı olduğu

⁵²⁰ İbn Ferhûn, *Tebsiratü 'l-hükkâm*, 2/253.

⁵²¹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/112; İbn Ferhûn, *Tebsiratü 'l-hükkâm*, 2/253, 254.

⁵²² İbn Ferhûn, *Tebsiratü 'l-hükkâm*, 2/253, 254.

⁵²³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü 'l-hükkâm*, 2/256, 257.

⁵²⁴ Bu eserin kime ait olduğunu tespit edemedik.

halde çobanın gevşek davranması sonucu sürü, ekin ve duvarlara zarar verirse bu zarar sürü sahibi ve çoban tarafından tazmin edilir. Çobanın ihmalinin olmadığı, sürüden kaynaklı zararlarda ise tazminle sorumlu olmazlar. Müellif uyarı mahiyetinde Ebû Muhammed'in *el-Fetâvâ'l-mecmûa*'⁵²⁵dan naklettiği bir görüşe yer verir. Bu görüşe göre, davarlardan kaynaklı gündüz meydana gelen olaylara ilişkin zikri geçen hükümler devamlı ahalisi bulunan yerler için geçerli olup sahiplerinin devamlı yaşamadığı, sadece hasad döneminde uğradıkları bahçelerde meydana gelen zararlarda gündüz de tazminat söz konusudur.

Cana, aileye ve mala karşı yapılacak saldırılarda saldırganın insan ya da hayvan oluşuna bakılmaksızın saldırganın fiiline engel olunmasının caiz olduğundan söz eden müellif çoğunlukla takip ettiği yöntem uyarınca bu mesele hakkında da Mâlikî ulemâsından öne çıkanların görüşlerine yer verir. Bunlardan İbn Abdisselâm'a dayandırarak naklettiğine göre saldırının tüm masum canlar için engellenmesi caizdir. Bu konuda saldırıya uğrayanın müslim, gayr-i müslim olması arasında bir fark olmayıp saldırganın köpek ya da deve olması da önemli değildir. Önemli olan saldırganı engel olunmasıdır. İbnü'l Kâsım ise; sahibine başvurup devenin kendisine saldırdığını söyledikten sonra, saldırgan deveyi öldüren kişinin sözüne itibar edilerek tazminle yükümlü tutulmayacağını belirtir. İbn Râşid ise; olayın insanların olmadığı yerde gerçekleşmesi durumunda beyyine olmadığından bahisle bu kişiden sözüyle birlikte yemin isteneceğini belirtir. Ayrıca hayvanların sahibine başvurulmasıyla ilgili olarak konu hakkında kesin delil istenip istenmeyeceği noktasında ihtilaf olduğundan söz eder.⁵²⁶

Müellif, siyâset-i şer'iyye ile ilgili son olarak zararın yasaklanması ve seddi zerâi'ye dair meselelerden bahseder. Bu kapsamda önce zararın yasaklılığına ilişkin açıklayıcı bilgilere yer verip, ardından örnek kabilinden ilgili meselelere yer verir. Bundan sonra incelemeye konu ettiğimiz sedd-i zerâi' için de aynı yöntemi kullanır.

⁵²⁵ Bu bilgin ve eserine ilişkin açıklayıcı bir bilgiye ulaşamadık.

⁵²⁶ İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 2/257.

3.7. ZARAR, ZİRÂR VE NEFY-İ ZARAR

Müellif, nefy-i zarar kavramını Hz. Peygamberin “*Zarar vermek ve karşılıklı zarar yoktur*” hadisine getirilen yorumlar çerçevesinde değerlendirmeye tâbiî tutar. Bu hususta ilk olarak Bâcî’nin *el-Müntekâ*’sını referans göstererek hadisin ilk bölümündeki “*lâ zararâ*” ifadesinin başkasına zarar vermeme anlamına muhtemel olduğunu belirtir.⁵²⁷ Hadisin bütün olarak hangi manayı taşıdığına ilişkin ise Muteyî’nin değerlendirmelerine yer verir. Bu değerlendirmelere göre “*zarar*” tek taraflı bir eylem iken “*zırâr*” eylemin karşılıklı olmasını ifade eder. Çünkü müfâale babında işteşlik manası vardır. Bu babın müfâale vezninde masdarı olduğu gibi fiâl vezninde de masdarı bulunur. Bu vezin gereği zırâr tıpkı kıtâl, dırâb, sibâb ve cilâb gibi eylemin karşılıklı olmasını ifade eder.⁵²⁸ Huşenî’den⁵²⁹ (ö. 361/971) yaptığı nakle göre zarar faile fayda sağlarken muhatabına zarar veren, zırâr ise faile fayda vermeyen; ama karşısında bulunana zarar veren şeydir. Zararda faile fayda, karşısında bulunana zarar verme söz konusudur. Zırârda ise, faile fayda yoksa da karşıdaki kişiye zarar verme söz konusudur.⁵³⁰

İbn Ferhûn, konunun hükümlere nasıl yansıdığını iktibas ettiği meselelerle gösterir. Bu hususta ortaya koyduğu ilk meseleler hadisin baş tarafını oluşturan zarar kavramına aittir. Bunlardan bazılarını yer vermek yerinde olur. Örneğin; bir kimsenin kendi mülkünde komşularına zarar verecek “*hamam yapımı, ekmek fırını yapımı, altın ve gümüş kalıbı dökmek için fırın yapımı ve kömür işi için körük yapımı*” gibi faaliyetlerde bulunması, komşularına zararlarına olan bu tasarruflardan onu men etme hakkı verir. Bu örnekteki hükmü İbn Habîb’in -ilgili yapılardan çıkan dumanı da dahil ederek- İmam Mâlik’e dayandırdığını⁵³¹ belirten müellif, komşuların bu hakkının hamam ve fırınlardan bir boru yardımıyla değil de ulu orta çıkan, evlere

⁵²⁷ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/40; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/258.

⁵²⁸ İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/258.

⁵²⁹ Tam ismi Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî olan bu fakih, Mâlikî biyografi yazarıdır. Bkz. Ahmet Özel, “Huşenî, Muhammed b. Hâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/421.

⁵³⁰ Bâcî, *el-Müntekâ*, 6/40; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/258.

⁵³¹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/40; İbn Ferhûn, *Tebsiratü’l-hükkâm*, 2/258.

dolup rahatsızlık verdiği dair beyyine bulunan dumanla ilgili olduğu bilgisini verir.⁵³²

Müellifin konuya dair zikrettiği meselelerden bir kaçına yer verip sedd-i zerîa bahsiyle bölümü sonlandıracağız. Örneğin; bir kimsenin yapacağı bina ile başkasının ışığı, güneşi ve rüzgarına mani olması durumunda, böyle bir yapıya izin verilip verilmeyeceği hususunda ihtilaf bulunduğundan söz eden müellifin *el-Müteyyiyye*'den yaptığı nakle göre yapılan bina başkasının ışığına mani olup onu karanlıkta bırakırsa buna engel olunur. Ancak bu binayı bizzat komşusuna zarar vermek kastıyla yapmış ise onun bu faaliyetine asla izin verilmez. Yaptığı fırın komşusuna yakın olan ve böylelikle komşusunun gelirinin azalmasına sebep olan kişinin bu faaliyetine engel olunmayacağına ilişkin ise ittifak bulunmaktadır.⁵³³

3.8. SEDD-İ ZERÂİ', MEŞRÛİYYETİ VE İLGİLİ MESELELER

İbn Ferhûn, kitabındaki son konuyu sedd-i zerîa kavramı ve ona ilişkin meselelere ayırmıştır. Diğer meselelerde olduğu gibi seddi zerâi' meselesine geçmeden önce genellikle takip ettiği usul doğrultusunda önce bu kavramın anlamı ve meşrûiyyetine delil olmak üzere ayet ve hadislerden söz eder. Kavrama ilişkin açıklayıcı ifadelerini İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Râşid referansı ile aktarır. Buna göre zerîa, bir şeye aracı kılınan şey olup, mahiyet açısından iyi olsa da kötülüğe vesile olması durumunda yasak kapsamına dahil edilir. Sedd-i zerîa hükme ulaşmada bir yöntem olarak İmam Malik tarafından benimsenmiş olup, meşrûiyyetine Kitap ve Sünnet kaynaklık eder. Kitaptaki delile Enam sûresi 108. ayet gösterilmiş olup meâlen şöyledir: “*Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyin yoksa onlar da düşmanlık ederek bilgisizce (sizin) Allah'ınıza söverler.*” Bu ayet gereği kâfirlerin putlarına sövülmesi müslümanların Allah'ına, Rasûlüne, dinlerine ve kendilerine sövülmesine sebep olacaksa müslümanlar onların dinlerine ve haçlarına sövmemelidir. Hadislerden ise şunlar delil olarak zikredilmiştir:

⁵³² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/258.

⁵³³ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/262.

“... Seni şüphelendireni bırak; şüphelendirmeyene bak.”⁵³⁴ “Helal bellidir, haram bellidir. İkisi arasında şüpheli şeyler vardır. Kim şüpheli şeylerden kaçınırsa dinini korumuş olur. Kim şüpheli şeylere düşerse koruluğun etrafında koyunlarını otlatan, neredeyse oraya girecek olan çoban gibi olur. Dikkat edin! Her melikin bir koruluğu vardır; Allah'ın koruluğu da haram kıldıklarıdır.”⁵³⁵

Esasen bu hususta Kitap ve Sünnet'teki deliller bunlardan ibaret değildir; ancak ilgili babları teker teker zikretmek meseleyi uzatacağından konu hakkında genel nitelikli zikri geçen delillere yer vermekle iktifa edilmiştir.⁵³⁶

İbn Ferhûn, Karâfi'den hareketle zerîa hakkında ümmetin icması olup, zerîanın üçe ayrıldığını ifade eder. Buna göre:

“Birinci kısım icma ile muteber görülenler (yani yasaklığı şeriatçe kabul edilenler) müslümanların yoluna kuyular kazmak, yemeklerine zehir koymak, halinden Allah'a söveceği anlaşılan kimsenin yanında putlara sövmek. İkinci kısım icma ile ilga edilenler: Üzüm tarımı yapmak gibi. Bu (tarım) şarap (yapılacağı) korkusuyla yasaklanmaz. Zina yapılır korkusuyla evin oturumuna ortak olmak. Üçüncü kısımda ihtilaf edilmiştir: Vadeli satışlar gibi. Malikîler bu hususta zerîayı itibara almışlardır. Bu konuda başkaları onlara muhalefet etmiştir.”⁵³⁷

Müellif zerîanın hükmünün ilgili olduğu fiile göre farklılaştığını ifade eder. Eğer fiil haram sayılmış ise ona vesile olan da haram hükmünü alır. Eğer fiil vacip ise ona vesile olan da vacip kabul edilir. Cuma namazı çağrısına uymakta acele etmek ve hac yolculuğu yapmak gibi.⁵³⁸ Zerîaların\vesilelerin kullanım alanlarına göre serbest bırakılması ya da yasaklanması söz konusudur. Örneğin; cuma günü namaza çağrı yapıldıktan sonra namaza koşmayıp alışverişe devam edenlerin yaptığı bu eylem namaza yetişememe ya da bir bölümünü kaçırmaya sebep olacağından meşhur görüşe göre normalde serbest olan alışverişin feshine sebep olacaktır. Alışveriş için verilen bu hükmün nikâh, hul', sulh, icaze vb. akitlerde geçerli olup olmayacağına ihtilaf bulunmaktadır.⁵³⁹ Bu ihtilafın bir yansıması olarak İbn Beşir zikri geçen akitleri de meşguliyet gerektirmeleri sebebiyle hüküm yönüyle alışverişle

⁵³⁴ Buhârî, “Büyû”, 3; Tirmizî, “Kıyâme”, 60.

⁵³⁵ Buhârî, “Büyû”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107.

⁵³⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/269.

⁵³⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/152; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/269.

⁵³⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/153; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/269, 270.

⁵³⁹ İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/270.

birlikte değerlendirmiştir.⁵⁴⁰ Buna karşılık Lahmî, İbn Abdilhakem'den (ö. 214/829) naklettiği görüşe göre feshin alışverişte değil ikâle, şirket, tevliye ve şufaya binaen yapılan satım akdinde söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴¹

Bu açıklamalardan sonra müellif sedd-i zerfaya ilişkin örnek meselelerden söz eder: Düşmanın ele geçireceği endişesine binaen düşman topraklarına mushafla yolculuğa izin verilmemesi, düşmana güç kazandırır korkusuyla müslümanların harbilere at, katır, eğer ve zırh gibi lojistik malzeme satışlarının yasaklanması, necis olmaları sebebiyle üzerinde Allah'ın ismi yazılı dinar ve dirhemleri kullanarak harbilere mal almaları ve zürriyetin hristiyanlaşacağı endişesiyle müslümanlara daru'l-harpte hristiyan kadınla evlenmelerine izin verilmemesi⁵⁴² bu örneklerden bazılarıdır.

Üçüncü bölüm boyunca ele aldığımız konuların içeriğinden hareketle şunları söylememiz mümkündür: İbn Ferhûn'a göre siyaset ibadet, muamelat ve ukûbat alanlarıyla ilişkili olan bir kavramdır. Bu kavramın İbn Ferhûn'un eserine yansımaları zikrettiği örneklerle göre ceza ve cezada ağırlaştırma şeklindedir. Müellifin bu tutumunda eserin yargı hukukuna ait olmasının bir rolü olabileceği gibi idare sahasında söylenenlere bir ihtiyaç bulunmuyor oluşu da etkili olabilir. Siyasetin esere ceza ve cezada ağırlaştırma şeklindeki yansımalarının doğal bir sonucu da İbn Ferhûn'un kendisini teyit eden bilginlerle birlikte tazir cezalarının had cezalarının üzerinde olabileceği görüşünü benimsemiş olmasıdır.

İbn Ferhûn'un İbn Kayyim el-Cevziyye'ye dayandığı görüşünde kâdîlar, yargı alanında firaset, emare ve karine gibi yardımcı delillere dayanarak siyaseten hüküm verme yetkisine sahip olabileceklerdir. Böylelikle kavramı cezayla özdeşleştirme anlamında kavramda bir daralma yaşanırken, yetkinin kullanımı noktasında tarafların çeşitlenmesi anlamında kavramda bir genişleme meydana gelmektedir.⁵⁴³

⁵⁴⁰ Ebu't-Tâhir b. Abdüssamed b. Beşîr et-Tenûhî el-Mehdevî, *Kitâbu't-tenbîh alâ mebâdiu't-tevcîh-Kısmu'l-ibâdât*, thk. Muhammed Belhîsân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/627, 628; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/270.

⁵⁴¹ Lahmî, *et-Tefsira*, 2/575; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/270.

⁵⁴² İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/270.

⁵⁴³ Mehmet Birsin, "Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 433.

SONUÇ

Endülüs'ten Medine'ye gelen, ilimle temayüz etmiş bir ailede yetişen İbn Ferhûn, soyuna mensup ulemâ ve Mâlikî bilginler içerisinde seçkin bir konuma sahip olmuştur. Eserleri, talebeleri ve başarıyla yürütmüş olduğu sekiz yıllık kadılık görevi bunun bariz göstergelerindendir. İbn Ferhûn, babası ve amcasının Mâlikî mezhebinin Medine'de yaygınlık kazanması ve yerleşmesi hususundaki çalışmalarını devam ettirmiş, bu hususta da muvaffak olmuştur. Mezhebine ilişkin bu destekleyici faaliyetleri kendisini asla mutaassıp bir kişiliğe dönüştürmemiştir. Aksine hocaları ve talebeleri arasında diğer mezhep mensupları da yer almıştır.

Müellifin yaşadığı 14. asır Medine'sinin dönemin yönetim merkezleri olan Kahire ve Bağdat'a uzak olması ve kendisinin bu merkezlerde etkin olan (Hanefilik ve Şâfîlik) mezheplerinden birine mensup olmayışı, kendisine özgür bir ilmî ortam sağlamıştır. Tezimize esas teşkil eden, yargılama hukukuna ilişkin *Tebşiratü'l-hükkâm* adlı eserini böyle bir ortamda kaleme almıştır. Üç bölümden oluşan kitabının son bölümünü siyâset-i şer'iyyeye ayırması, eseri kavrama dair araştırma yapanların vazgeçilmez kaynağı haline getirmiştir. Ebû Yusuf ve sonrasında İbn Ferhûn'a kadar gelen isimler siyâsete ilişkin kaleme aldıkları eserlerinde belli başlı konulara yer vermişken İbn Ferhûn, fıkıh bablarının hemen tamamıyla ilgili siyâset hükümlerini bu eserinde toplamıştır. Bu sistematığı ile eser -tespit edebildiğimiz kaynaklara göre- yönetimin yargı alanında ilk olma özelliğine sahip olmuştur.

Zamanın bozulması, Abbasî devletinin zayıflayan otoritesinin tahkimi için fıkıhın yerleşik yöntem ve uygulamalarında bulunmayan bazı caydırıcı (zecrî) tedbirlere başvurulması, yeni İslâm devletlerinin ortaya çıkışıyla hilafetin konumuna ilişkin yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulması gibi sebepler siyâset-i şer'iyye düzenlemelerine zemin hazırlamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak başta yönetim olmak üzere yargı ve maliye alanlarında siyâsete ilişkin ictihad ve uygulamalar yaygınlık kazanmıştır.

Siyâset-i şer'iyye kavramına ilişkin teorik süreç (bize kadar ulaşan ilk eser olması yönüyle) Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-Harâc* 'ı ile başlamış, İbn Akîl'in *el-Fünûn*, Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'nın *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*, Karâfî'nin *el-Furûk* adlı eserleriyle devam etmiş; İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye*'si ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Turuku'l-hükmiyye*'si ile tamamlanmıştır. İbn Teymiyye sonrasında kavram, devlet yönetiminde bütün işlerin şer'iate uygun olması şeklinde anlaşılan geniş anlamı yerine, ceza ve cezada ağırlaştırma şeklinde dar anlamda kullanılır olmuştur. Kavrama dair sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar, sayılan bu eserlerdeki bilgilerden hareketle meydana getirilmiştir. İbn Ferhûn da eseri *Tebşıra* 'da, zikri geçen müelliflerden -Ebû Yusuf ve Cüveynî hariç- iktibaslarda bulunmuştur. Ancak bu iktibaslar içerisinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini kendi görüşlerine dayanak olarak almıştır. Bu durum müellifin siyâset-i şer'iyye anlayışına doğrudan etki etmiştir.

İbn Ferhûn siyâset-i şer'iyye konusunda nazari olarak, adil siyaseti savunanların yolunu benimsemiştir. Benimsediği bu anlayışa delil olmak üzere Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşid'inin uygulamalarını esas almıştır. İbn Ferhûn öncesi isimler de adil siyaset şeklinde isimlendirdikleri siyaset anlayışlarını bu uygulamaya dayandırmışlardır. Bu da İbn Ferhûn ve öncesinde adil siyaseti benimseyenlerin nazariye olarak aynı deliller üzerinden yürüdüklerini göstermektedir. Ancak müellif bu nazariyeyi seleflerinden farklı bir yöntem uygulayarak fıkıh babları düzeninde ele almış ve sistemli bir hale getirmiştir. Bunu ortaya koyarken tez içeriğinde de geçtiği üzere Mâlikî olmasına rağmen adil siyaseti savunanların mezhep aidiyetine bakmayıp objektif bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durumun bir göstergesi olarak siyaset yetkisi konusunda İbnü'l-Kayyim'in, kâdîların siyasetle hüküm verebilecekleri şeklindeki görüşünü siyaset anlayışına esas kılmış, Mâlikî olmasına rağmen bu konuda karşıt fikre sahip olan Karâfî'yi de tenkit etmiştir. Müellif, kâdînın az ya da çok bütün yargı türlerine ilişkin siyasetle hükmetme yetkisine sahip olduğu görüşüne sahip olmuştur. Bunun sonucu olarak yerleşik ispat unsurlarının yanı sıra karine, emare ve halin delaleti gibi yardımcı ispat vasıtalarının varlığını da kabul etmiştir. Zaten yargılama hukukuna ilişkin eseri *Tebşıra* 'nın son bölümünü siyaset-i şer'iyyeye ayırmış olması da onun siyaseti, kâdîların yetkisi dâhilinde gördüğünün önemli bir göstergesidir.

Tebssiratü'l-hükkâm, yöntem ve muhtevası bakımından yargı alanında köşe taşı konumunda olsa da müellifi İbn Ferhûn, siyâset-i şer'iyyeye dair bağımsız bir nazariye sahibi değildir. Çünkü siyasetin teorik aşaması kendisinden önce tamamlanmıştır. Ancak onun, siyâset-i şer'iyye nazariyesinin yargı ile ilgili bölümüne önemli katkıları olmuştur. Yerleşik yargılama usullerinde bulunmayan karine, emare, zann-ı gâlib gibi yöntemler ile tehdit ve darp gibi unsurların yargılamalarda geçerli olduğunu örnek hükümler üzerinde göstermiştir. Kâdîları yargıdaki işlevleri bakımından mezâlim mahkemesi yetkilileri ile eş değerde görmüş, böylece siyâset-i şer'iyyenin yargı alanında kâdîların da yetkili oldukları görüşünü benimsemiştir. Bunu da iki grup arasında yaptığı karşılaştırma ile somut hale getirmiştir.

İbn Ferhûn, siyâset-i şer'iyye nazariyesinin sağlam temellere dayanıp uygulanabilir olduğunu, kavrama ilişkin meseleleri fıkıh bablarına göre tasnif etmek suretiyle sistematik bir halde ortaya koymuştur. Kaynaklarda dağınık halde bulunan siyâset-i şer'iyye ile ilgili hükümler onun *Tebssıra*'yı yazmasıyla ulaşılması ve faydalanılması kolay bir hüviyete kavuşmuştur. Müellifin siyasetle alakalı olarak ilgili fıkıh babları altında zikrettiği örnek hükümler incelendiğinde -bunlar gerek ibadetler gerek muâmelât, gerekse ukûbât genel tasnifi altında olsun- bunların hemen tamamının ortak özelliğinin cezaya ilişkin olmasıdır. Ayrıca müellif tazir cezalarının had cezalarını aşabileceği görüşünü de benimsemiştir. Bütün bunlar müellifin siyaset anlayışının İbn Teymiyye sonrası şekillenen, siyaseti ceza, cezada ağırlaştırma olarak gören bilginlerle aynı çizgide olduğunu göstermektedir.

İslâm tarihinde kamu hukukuna ilişkin çalışmalar -ihtiyaç ekseninde olsa da- erken dönemde başlamıştır. Bu çalışmalarda şerîatin doğrudan düzenleme yapmadığı yönetim alanında, yönetimin esaslarının dine dayandığı vurgulanmış, dinin kamuya dair meselelere her zaman ve zeminde cevap üretme kabiliyet ve kapasitesine sahip olduğu ortaya konulmuştur. İbn Ferhûn da yönetimin yargı boyutuna ilişkin olarak bu imkânı gösterme hususunda önemli bir rol üstlenmiştir.

İbn Ferhûn'un *Tebssiratü'l-hükkâm*'ının Osmanlı siyâset-i şer'iyye eserlerini etkilediğine dair, kısa açıklamalardan müteşekkil tespitlere rastlamaktayız. Bu etkinin boyutlarını şekil ve içerik açısından tespit edecek müstakil çalışmalar yapılmalıdır. Böylece müellifin, Osmanlı'ya olan etkisi detaylı bir şekilde,

karşılaştırmalı olarak ortaya konulabilecektir. Bu da müellifin zikri geçen eserinin kıymetini daha da artıracak bir unsur olacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdûlî, Cemal. *el-Mücâvirûn bi'l-Medine min hılâli nasîhatü'l-müşâvir ve ta'ziyetü'l-mücâvir li Ebî Muhammed Abdullah b. Ferhûn*. nşr. Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâiyyeti, Tunus: Dâru'l-Manzûme, 2016.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ağrâbî, Necîbe. *el-Kâdî Burhâneddîn İbn Ferhûn ve cühûdühû fi'l-fikhi'l- Mâlikî*. Fas: Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2000.
- Ahmed, Abdülrezzâk Ahmed. *el-Hadâratül İslâmiyye fi'l- usuri'l- vustâ*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1990.
- Akpınar, Cemil. “Bedreddin İbn Cemâa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/388-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Akyüz, Vecdi. *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Dîvân-ı Mezâlim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995.
- Alak, Musa. *İbn Ferhûn'un Tebsîratü'l-hukkâm Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l- Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâmi'l- Adliyye*. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.
- Amr, Abdülfettâh. *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye fi ahvâli 'ş-şahsiyye*. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1998.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Kayyim el-Cevziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/123-127. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şer'iyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Avcı, Casim. “Nasîhatü’l-mülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/411. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bâcî, Ebu’l Velîd Süleyman b. Halef et-Tüçîbî. *el-Müntekâ Şerhü’l-Muvattâ*. nşr. Matbaatü’s-Saâde, b.y.: y.y., h. 1332.
- Barca, İbrahim. “el-Gıyâsî/Ğıyâsü’l-Ümem fî İltiyâsî’z-Zulem (İslâm’da Başkanlık Sistemi)”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 261-264.
- Barca, İbrahim. “Klasik İslâm Siyâset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 33-65.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü’l-eşraf*. thk. Süheyl Zükâr-Riyad ez-Ziriklî, Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Birsin, Mehmet. “Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 425-460.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü’l-Buharî*. Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Davâbitü’l-maslaha fî ş-şerîati’l-İslâmiyye*. Dimeşk: Dârü’l-Fikir, 2005.
- Cezerî, Abdurrahman. *Kitâbü’l-fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbaa*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1402/2001.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Ğıyâsü’l-ümem fî İltiyâsî’z-zülem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb, b.y. : y.y. , h. 1401.
- Çubukçu, Asri. “Muiz-li-Dinillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suûdi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Dede Cöngî, İbrâhim b. Yahyâ Halîfe. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. thk. Fuâd Abdü'l Mün'im, İskenderiye. Müessesetü Şebâbi'l-Camia, ts.
- Düreynî, Fethi. *Hasâisü't-teşri'il- İslâmî fi's- siyâseti ve'l- hükm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1967.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2007.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdürraûf S'ad-S'ad Hasen Muhammed, b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Ebu'l-Esbağ, İsa b. Sehl b. Abdullah el-Esedî. *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*. thk. Yahya Murad. Kahire: y.y., 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Erkal, Mehmet. "el-Ahkâmü's-sultâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Erkal, Mehmet. *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşgar, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*. tsh. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ginnânî, Hâmise. *el-İmâm İbn Ferhûn ve ru'yetuhû fi'l-kaza bi's-siyâseti's-şer'iyye min hılâli kitâbihi Tebsiratü'l-hükkam*. Cezayir: Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Hâkim, Ebû Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, h. 1350.
- Hamza, Fuâd. *Kalbu Cezîreti'l-Arab*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002.
- Hasen, Ali İbrahim. *Târîhü'l-Memâlikî'l-Bahriyye*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda el Mısriyye Matbaatü's-Şebeksî bi'l-Ezher, 1948.
- Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şer'iat". çev. Selahaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 633- 652.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvız. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Beşîr, Ebu't-Tâhir b. Abdüssamed et-Tenûhî el-Mehdevî. *Kitâbu't-Tenbîh alâ mebâdiu't-tevcîh-Kısmu'l-ibâdât*. thk. Muhammed Belhîsên. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Cemâ'a, Bedrüddîn. *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1988.
- İbn Fahd, Takiyyüddîn. *Lahzü'l-elhâz bi zeyli Tabakâti'l-huffâz*. b.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1998.
- İbn Ferhûn. Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yani ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Ferhûn. Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*. thk. Muhammed b. El-Hâdî Ebû'l-Ecfân. b.y.: y.y., 2002.
- İbn Ferhûn. Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*. tlk. Cemal Maraşlı. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *ed-Dürerü'l-kâmine fî â'yâni'l-mieti's-sêmine*. thk. Muhammed Abdülmüîd Dan. Hindistan: Saydarabad, Meclis-i Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü Târîhi İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehâdete. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- İbn Hıbbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed Umyûn. tkd. Muhammed Zühaylî. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lamü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râik*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd (el-Ced), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâili'l-müstahrace*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd (el-Hafîd). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Tağrîberdî, Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf. *en-Nücümü'z-zéhira fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *el-Hisbe fi'l-İslâm*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râ'i ve'r-ra'iyye*. thk. Ali bin Muhammed el-Imrân. b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbâati'l-Mushafi's-Şer'îf, 1416/1995.

İbnü'l-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. tsh. Muhammed Hâmid el-Figî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ebû Bekr b. Yunus er-Ruveynî el-Mısırî. *Câmiu'l-ümmehât*. thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî. b.y.: el-Yemâme Basın Yayın ve Dağıtım, 2000.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb*. thk. Mahmud el Arnaut. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2018.

Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî. *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. thk. Humeys Abdülhak. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye Mustafa Ahmed el-Bâz, ts.

Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî. *Uyûnu'l-mesâil*. thk. Ali Muhammed İbrahim Bûruveybe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl b. İyâz Musa b. İyâz b. Ömer el-Yahsubî es-Sebtî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*. hşy. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şumnâ. b.y.: Dâru'l-Fikir, 1988.

- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl b. İyâz Musa b. İyâz b. Ömer el-Yahsubî es-Sebtî. *et-Tenbîhâtü'l-müstenbeta ale'l-kütübi'l Müdevveneti ve'l-Mühtelita*. thk. Muhammed el-Vesîk-Abdünnaîm Humeytî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî. *Subhul- a'şâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Kitâbü'l-harâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/101-104. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Karadâvî, Yusuf. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm Hukuku -Evrensellik- Süreklilik-*. çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Karâfî, Şihâbüddîn. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. thk. Halil Mansûr. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Karâfî, Şihâbüddîn. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacî, Saîd A'râb, Muhammed Ebû Hubze, Beyrut, 1994.
- Karâfî, Şihâbüddîn. *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmahmûd-Ali Muhammed Muavvad. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Kavak, Özgür. "'Siyasî-Fıkîhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 21-55.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. nşr. Mektebetü'l-Müsennâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993.
- Kılıç, Muharrem. "Turtûşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koşum, Adnan. “İslâm Hukukunda ‘Siyâset-i Şer’iyye’ Kavramı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350-358.
- Koşum, Adnan. “İslâm Kamu Hukukuna İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 129.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Köprülü, Fuad. “İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Hukuku Yok mudur?”. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.
- Köse, Hızır Murat. “Siyâset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Lahmî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rabî’. *et-Tebşıra*. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. Katar: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2011.
- Lambton, Ann K. S. “Gazâlî’nin Nasîhatü’l-Mülûk’unda Saltanat Teorisi”. çev. Seyfi Say. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2014), 209-220.
- Mahlûf, Muhammed b. Sâlim. *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fî tabakati’l-Mâlikîyye*. tlk. Abdülmecîd Hayâlî. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Makrizî, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hutat ve’l-âsâr* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1418, 3/364.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-Âzamî, Abu Dabî: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nahyân li’l-A’mâlî’l-Hayri ve’l-İnsâniyye, 2004.

Mâlik b. Enes. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mardin, Şer'îf. "İyiler ve Kötüler". çev. Mustafa Özel, *Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*. 409-410, Konya, 1996.

Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *el-Mu'lim bi fevâidi müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfar. nşr. ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşri el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Küttâbi bi'l-Cezâir el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Tercemeti ve't-Tahkîk ve'd-Dirâsâti Beyti'l-Hikme. b.y. : y.y. , 1988.

Mîhâîl Şârûbim Bek. *el-Kâfi fi târîhi Mısri'l-kadîm ve'l-hadis*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1898.

Muhammed Arif, Nasr. *fi Masâdiri't-turâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî*. tkd. Mina Ebû'l-Fadl. Ammân: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1945.

Muhammed el Habib bin Hoca. *Asru'l Memalik*. Tunus: Matbaatu's-Şerefi, Nehcü'l-Kahire, 1956.

Muhammed Hamd Sâlim Bû Şihâb Âli Sinîd el-Mer'î. *Menhecü İbn Ferhûn fi'l-kazâ*. Amman: Dâru'l-Manzume, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Müdeyris, Abdurrahman Müdeyris. *el-Medinetü'l-Münevvera fi'l-usûri'l-Memlûkî*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhusi ve'd-Diraseti'l-İslâmiyye, 2001.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.

Öğüt, Sâlim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Özel, Ahmet. “Huşenî, Muhammed b. Hâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özel, Ahmet. “İbnü’l-Mevvâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. “el-Gıyâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/61-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. “İstislâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Schact, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Seâlibî, Ebi’l Kâsım Muhammed b. El-Hasen b. El-Arabî b. Muhammed el Hacvî. *el-Fikrû’s-Sâmî fî târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995.
- Sehâvî, Şemseddin. *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târîhi’l-Medîneti’l-Müşerreffe*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. “İbn Teymiyye’nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Anlayışı”. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 11/20 (2013), 88-104.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn. *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâtî’l-lüğaviyyîn ve’n-nühât*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Lübnan-Sayda: el-Mektebetü’l-Mısriyye, ts.
- Şa’bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*. b.y.: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, ts.
- Şahin, Zeynep. *Mâverdi ve İbn Teymiyye’nin Devlet Yönetim Anlayışı (el-Ahkâmu’s-Sultâniyye ve es-Siyâsetü’s-Şer’iyye Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Şarkâvî, Abdullah. *Tuhfetü'n-nâzırin fî men vüllîye Mısır mine'l-mülûk ve's-selâtîn*. thk. Rihâb Abdülhamîd el-Kârî. b.y. : Mektebetü Medbûlî, 1996.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Hişâm b. İsmâil es-Sînî. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *el-Bedrü't-tâli' min ba'dil-karni's-sebi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut: Daru't-Türâs, 1387/1968.
- Takiyyüddin Ebû't-Tayyib el-Fâsî. *Şifâul-garâm bi ahhâri'l-beledi'l-harâm*. b.y.: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Tinbuktî, Ahmed Baba. *Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*. tkd. Abdülhamîd Abdullah. Trablus-Libya: Dârü'l-Kitab, 2000.
- Tirmizî, Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketü ve Mektebetü Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Trablusî, Alâeddîn. *Mu'inü'l-hükkâm fî mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, b.y. : Daru'l-Fikir, ts.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Eyyûb el-Fihri. *Sirâcü'l-mülûk*. Mısır: Min Evâili'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, 1872.
- Yaman, Ahmet. "es-Siyerü'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. *Siyâset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Zebîdî, Mürtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-gâmûs*, "svs" md. thk. Komisyon. b.y. : Dârü'l-Hidâye, ts.
- Ziriklî, Hayreddîn. *Kitabu'l-a'lâm*. b.y. : Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 4. Basım, ts.

ÖZGEÇMİŞ

HASAN RAMİ KARA

KİŞİSEL BİLGİLER

Uyruğu : T.C.

Görevi : İlçe Müftüsü

Medeni Durumu : Evli

Öğrenim Durumu :

Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi SBE, İslâm Hukuku, (Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahkâm Ayetleriyle İlgili Görüşleri), 2009.

Lisans, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000-2004.

Lise, Giresun İmam Hatip Lisesi, 1999.

Görevler :

İlçe Müftüsü, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

İmam-Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

Tamamladığı Programlar:

Dini İhtisas Kursu, Konya, 2009-2012

Yetiştirilmek Üzere Yurtdışına Eleman Gönderimi, Ürdün, 2012-2014.