

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2071
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1105

Anadolu Üniversitesi
İlâhiyat Önlisans Programı

GÜNÜMÜZ FIKIH PROBLEMLERİ

Editör

Prof.Dr. Hacı Mehmet GÜNAY

Yazarlar

Prof.Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Ünite 1, 5)

Prof.Dr. Nibat DALGIN (Ünite 7, 9)

Doç.Dr. Abdurrahman HAÇKALI (Ünite 6, 8)

Doç.Dr. Halit ÇALIŞ (Ünite 3, 4)

Doç.Dr. Tevhit AYENGİN (Ünite 2, 10)



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2010 by Anadolu University

All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic, tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

Genel Akademik Koordinatörler

Prof.Dr. İbrahim Hatiboğlu (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Prof.Dr. Ali Erbaş (Sakarya Üniversitesi)

Program Koordinatörü

Doç.Dr. Cemil Ulukan

Uzaktan Öğretim Tasarım Birimi

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı

Öğretim Tasarımcısı

Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı Yardımcıları

Arş.Gör. Mehmet Fırat

Arş.Gör. Nur Özer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Ayfer Çolak Turhan

Kitap Koordinasyon Birimi

Yrd.Doç.Dr. Feyyaz Bodur

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Günümüz Fıkıh Problemleri

ISBN

978-975-06-0754-7

1. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 36.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Eylül 2010

İÇİNDEKİLER

Ünite 1: Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler...	2
Ünite 2: İbadet Hayatı	28
Ünite 3: Aile Hayatı	54
Ünite 4: Gıda Maddeleri ve Bağımlılıklar	78
Ünite 5: Tıbbî Uygulamalar	104
Ünite 6: Eğlence, Spor ve Sanat	130
Ünite 7: Ticarî Hayat	152
Ünite 8: Faiz, Kredi ve Finans İşlemleri.....	176
Ünite 9: Menkul Kıymetler	196
Ünite 10: Gayrimüslimlerle İlişkiler	214

ÖNSÖZ

Yaşadığımız çağda çeşitli nedenlere bağlı olarak birçok fıkıh probleminin ortaya çıktığı bilinmektedir. Elinizdeki kitapta bu problemlerden önemli bir kısmını çözüm önerileriyle birlikte sizlerle paylaşmaya çalışacağız. Konuları belirlerken hayatın farklı alanlarında en sık karşılaşılan ve çözümüne en fazla ihtiyaç duyulan problemlere öncelik vermeye gayret ettik. Ayrıca bunları mümkün mertebe gruplandırarak her bir üniteye ayrı bir problem grubunu ele almaya özen gösterdik. Birinci üniteye ise bu problemlerin teorik alt yapısını oluşturacak şekilde genel bir çerçeve sunmaya çalıştık.

Belirtmek gerekir ki, günümüz fıkıh problemleri dersi diğer derslere göre öğrencilerimizin biraz daha fazla çaba ve mesai harcamasını gerektiren konular içirmektedir. Çünkü bu konular hem fıkıh ilminde belirli bir birikim ve alt yapıya, hem de hayatın birçok alanıyla ilgili özel uzmanlık bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir. Biz bu durumu ve öğrencilerimizin seviyesini dikkate alarak çok daha karmaşık ve ağır olan bu konuları imkân ölçüsünde hafifletmeye ve bunları olabildiğince gereksiz detaylardan arındırmaya gayret ettik. Bunun için her bir meseleyle ilgili bütün görüş sahiplerini isim isim belirtmek yerine konuyla ilgili temel eğilim ve yaklaşımlara işaret etmekle yetindik. Elbette ihtiyaç duyulan noktalarda özel görüşlere de atıflar yapmayı ihmal etmedik. Bu arada İslam dünyasında belirli bir güven ve saygınlığa mazhar olmuş bazı ilim ve fetva heyetlerinin -eğer varsa- ilgili meseleyle ilgili kurumsal görüş ve kararlarını öne çıkarmayı özellikle tercih ettik.

Bütün bunlara rağmen bu konuları sadece bu kitaba bağlı kalarak halletmek mümkün olmayabilir. Bunun için öğrencilerimizin imkân ölçüsünde ek okumalar yapmasını öneriyoruz. Bu konuda her üniteye metin içinde ve bibliyografyada verilen kaynaklar öncelikli olmak kaydıyla her türlü kaynaktan istifade edebiliriz. Bu arada Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerini de ihmal etmemek gerekir.

Kitap on üniteden meydana gelmektedir. Bu üniteler sırasıyla şu başlıklardan oluşmaktadır:

1. Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler
2. İbadet Hayatı
3. Aile Hayatı
4. Gıda Maddeleri ve Bağımlılıklar

5. Tıbbî Uygulamalar
6. Eğlence, Spor ve Sanat
7. Ticarî Hayat
8. Faiz, Kredi ve Finans İşlemleri
9. Menkul Kıymetler
10. Gayrimüslimlerle İlişkiler

Konuları bu şekilde gruplandırmak belirli ölçüde inceleme ve anlaşılma kolaylığı sağlamaktadır. Fakat hemen fark edileceği üzere bazı üniteler belirli açılardan birbiriyle kesişen konular içermektedir. Biz mümkün mertebe bir konunun sadece bir üniteye ele alınmasını sağlayarak tekrarları önlemeye çalıştık. Bunun için ilgili mesele konu bütünlüğü bozulmadan hangi üniteye daha iyi anlaşılabilirse orada işlemeye dikkat ettik. Örneğin, aynı zamanda ibadet niteliği de taşıyan menkul kıymetlerin zekatı meselesini menkul kıymetlerle ilgili üniteye ele aldık. Yine gayrimüslimlerin kestiği etlerin hükmünü, gayrimüslimlerle ilgili onuncu üniteye değil, gıda konularının işlendiği dördüncü üniteye işledik. Buna karşılık gayrimüslimlerle evlilik meselesi aile hayatını da ilgilendirmesine rağmen konu bütünlüğünü korumak adına bunu gayrimüslimlerle ilişkiler başlığı altında incelemeyi tercih ettik.

Bu kitap çok sayıda kişinin emeği ve katkısı ile oluşmuş kolektif bir eserdir. Başta ünite yazarları arkadaşlarım olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ediyorum. Bu eserin siz değerli öğrencilerimiz açısından beklenen faydayı gerçekleştirmesi en büyük dileğimiz...

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Editör)

1

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Fıkıh ilminin din ile hayatı buluşturmada nasıl aracı bir rol üstlendiğini açıklayabilecek,
- Fıkıhta değişmeye açık ve kapalı olan hükümleri ayırt edebilecek,
- Günümüz fıkıh problemlerinin klasik fıkıhtaki nevâzil geleneği ile ilişkisini kurabilecek,
- Günümüz fıkıh problemlerinin oluşma sebeplerini sayabilecek,
- Günümüz fıkıh problemlerine yönelik çağdaş yaklaşımları ve çalışmaları özetleyebilecek,
- Günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde dikkate alınması gereken temel esas ve ilkeleri sıralayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Hükümlerin değişmesi
- Nevâzil
- Taabbud ve ta'lîl
- Zaruret ve kolaylaştırma

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Birinci yılda okuduğunuz İslam Hukukuna Giriş kitabındaki fıkıh, ichtihad ve hüküm konularını yeniden gözden geçirin.
- Metin içinde geçen fıkıh terimleri için Mehmet Erdoğan'ın **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**'ne ve **Diyanet İslam Ansiklopedisi**'nin ilgili maddelerine başvurunuz.

Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler

GİRİŞ

Elinizdeki kitapta hayatın değişik alanlarıyla ilgili olarak gündeme gelen farklı türden bir dizi fikhî meseleyi ele alıp incelemeye çalışacağız. Bu meseleler her ne kadar başlık itibarıyla birbirinden bağımsız gibi gözükse de bunlar aslında kaynak, yöntem ve yaklaşım olarak ortak bir zemini paylaşmaktadırlar. Bu ortak zemin de başlangıçtan günümüze uzanan fıkıh geleneğidir. Çağımızda ortaya çıkan dinî meselelere sağlıklı çözümler üretebilmek için bu geleneğin kendi içi dinamikleri ve mekanizmaları ile gelişim ve değişime nasıl uyum sağladığını, hatta bunları nasıl yönlendirdiğini iyice kavramak ve özümsemek gerekmektedir. Bu yüzden kitabın bu birinci ünitesini bu amaç doğrultusunda günümüz fıkıh problemlerinin tamamını kuşatan ortak bir çerçeve ve teorik bir arka plan olarak tasarlamış bulunmaktayız.

Günümüzde dinî bakımdan problem oluşturan meselelerden bir kısmı tamamen yeni sayılmaz. Bunlar klasik fıkıh geleneği içinde bir şekilde çözüme kavuşturulan, fakat zamanın ve şartların değişmesiyle yeniden ele alınmaya ihtiyaç duyulan meselelerdir. Bu durum doğal olarak dinî hükümlerde zamana, çevreye ve şartlara göre bir değişikliğin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun alanı ve sınırlarının ne olduğu sorunlarını gündeme getirmektedir.

Zamanımızda ortaya çıkan bazı problemler ise geçmişte benzeri bulunmayan ve tamamen yeni olan konulardır. Bunlar hakkında ne Kur'ân'da, ne Sünnet'te ne de klasik fıkıh eserlerinde herhangi bir hükme veya bilgiye rastlanılmaktadır. Bu nitelikteki problemlere dinin genel ilke ve amaçları doğrultusunda, geçmiş dönemlerde fıkıh bilginlerinin benzer olayları çözerken benimsedikleri prensip ve yöntemlerden de yararlanarak çözümler üretmek gerekmektedir.

Güncel fıkıh problemlerinin her iki türüne yönelik İslam dünyasında birbirinden nispeten farklı yaklaşım ve çözüm önerileri sunulabilmektedir. Bu da gayet doğaldır. Çünkü bu konular büyük ölçüde ichtihat alanına girmektedir. İşte bu üniteye ağırlıklı olarak bu meseleler üzerinde durmaya çalışacağız. Bu arada bu problemlerin çözümü sürecinde mutlaka dikkate alınması gereken genel bazı ilke ve esaslardan, ayrıca bu problemlerin çözümüne yönelik İslam dünyasında gerçekleştirilen bireysel ve kurumsal bazı çalışmalardan da bir nebze söz edeceğiz. Ama her şeyden önce bu

problemleri çözmekle yükümlü olan *fıkıh* ilminin, dinle hayatı buluşturmada nasıl aracı bir rol üstlendiğine kısaca değinmemiz yararlı olacaktır.

DİN, FIKIH VE HAYAT

Daha önceki dönemlerde din ve fıkıh kavramlarıyla ilgili belirli düzeyde bilgi sahibi oldunuz. Bu yüzden burada bu kavramlarla ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmaya gerek duymuyoruz. Burada bu iki kavram üzerinde sadece birbirleriyle ilişkileri ve insan hayatı üzerindeki rolü ve etkileri bağlamında durmaya çalışacağız.

Din Nedir?

Din sözcüğünün kökeninde biri *hâkimiyet* ve *mülkiyet*, diğeri *itaat* ve *boyun eğme* şeklinde zıt yönlü iki anlam vardır. Kelime esas olarak iki taraf arasında birinin emir ve hâkimiyeti, diğerrinin teslimiyet ve boyun eğmesine dayalı karşılıklı ilişkiyi ifade eder. Bu ilişki İslâm kültüründe *ulûhiyet* ve *ubûdiyet* kavramlarıyla ifade edilmiştir.

Din iki taraf arasındaki ortak ilişkiler bakımından da bu ilişkileri düzenleyen prensip, nizam ve yolun adıdır. Din niteliği gereği sadece Tanrı ve kul arasındaki bağ ve ilişkiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda insanın diğerr insan ve varlıklarla ilişkilerini de içerir. Bu yüzden din genel anlamda insanın Tanrı, diğerr insan ve varlıklarla ilişkilerini düzenleyen ve onlarla ilgili davranışlarının temelini oluşturan kurallar bütünüdür.

İnsana hitap eden ve insan için söz konusu olan din olgusu tarihin bütün devirlerinde ve her toplumda çeşitli şekillerde kendini göstermiş ve daima varlığını sürdürmüştür.

DİKKAT



İslam bilginleri hak dini şöyle tanımlarlar: “Din akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahî bir kanundur.”

Bu tanımda ilahî dinin üç önemli unsur ve özelliği vurgulanmaktadır:

1. Gerçek din özü itibariyle ilahî kaynaklı olup insanın kendi çabası ile ulaştığı beşeri bir olgu değildir.
2. Dinin muhatabı akıl ve irade sahibi insanlardır. Bu aynı zamanda dinin kişisel irade ve sorumluluğa dayalı bir tercih konusu olduğunu anlatır.
3. Dinin aşkın ilahî gerçekliklere olan içsel ve bireysel inanç boyutunun yanında insan hayatını bütünüyle kuşatan bir davranış ve aksiyon boyutu da vardır. Tanımda yer alan “hayırlı olana götürme” özelliği dinin bu işlev ve alanına işaret eder.

İslâm dini, insan açısından en yalın biçimiyle Allah’a inanma ve O’na ibadet etmekten ibarettir. Dar anlamıyla ibadet namaz, zekât, oruç gibi türü, ilkeleri, çerçevesi ve biçimi büyük ölçüde dinin sahibi tarafından ortaya konulmuş belirli davranışları ifade eder. Daha doğrusu ibadet sözü edilen davranış kalıpları aracılığıyla kişinin doğrudan doğruya Allah’la kurduğu özel bağlantı ve ilişkinin biçimsel gösterge ve pratiklerini anlatmaktadır.

Diğer taraftan İslâm bir tevhit dinidir. Bunun zorunlu bir sonucu olarak Müslüman kişinin kendi iç dünyası ve özel hayatından başka, diğer insan ve varlıklarla olan insanî ve hukuksal ilişkilerini de dinin özel ve genel bildirimlerine uygun olarak düzenlemesi şarttır. Bu da kişinin hayatın hangi yönü ve alanıyla ilgili olursa olsun bütün yapıp etmelerinde Allah’a ve O’nun emir ve yasaklarına karşı duyarlı ve sorumlu bir bilinçle hareket etmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla bunları da dinden ve geniş anlamda ibadet kavramından ayrı düşünmek mümkün değildir.

Nitekim dinî bildirim ve kurallar bütünü içinde inanç ve dar anlamda ibadetlerden başka insanın kişisel dindarlığıyla ilgili helal ve haramlar, ayrıca ahlak ve hukuk gibi toplumsal düzen kurallarıyla ilgili emir ve yasaklar bir hayli yekûn tutmaktadır. O halde dinin genel bir sınıflandırmayla *inanç* ve *davranış* olarak iki temel boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Dinin davranış boyutu da kendi içinde *ibadet*, *ahlak* ve *muâmelât* (helal-haramlar ve hukukî ilişkiler) kısımlarına ayrılır.

İslâm dininin aslî kaynağını oluşturan Kur’ân bütünüyle vahiydir. Dinin ikinci kaynağı konumundaki Hz. Peygamber’in sözleri ve uygulamaları da esas itibarıyla vahye dayanır.



Fıkıh terminolojisinde Kur’ân ve Sünnet metinlerine ortak bir terimle “nas” adı verilir. Din ilahî kaynaklı naslar aracılığı ile Allah’ın insanlara hitabı, yani buyurmasından ibarettir.

Fıkıh ve İctihad

Dinî hitap, bu hitaba muhatap olan mükellef kişi bakımından farz, vacip, mendup, mekruh, haram, batıl, fasit gibi onun davranışlarını yönlendiren ve bunların dinî açıdan değerini ortaya koyan şer’î hükümler bütünü olarak anlaşılır ve yerine getirilir. Bunların tamamına *şer’î hükümler* veya *ilâhî hükümler* ya da *dinî hükümler* adı verilir. Şer’î hükümlerin dayanağını oluşturan Kur’ân, Sünnet ve diğer kaynaklara da *hükümlerin delilleri* veya *hükümlerin kaynakları* denilir.

Kur’ân ve Sünnet nasları birer söz ve metin olup bunlardan dinî hüküm çıkarmak için öncelikle dilin tüm imkânlarını kullanarak bunların manalarını tespit etmek, yani bunları anlamak ve yorumlamak gerekir. Anlam ve yorum ise mutlaka metnin durumuna göre belirli düzeylerde zihnî bir çabayı gerektirir.

İşte dinî literatürde ilk ve en geniş anlamıyla *fıkıh*, bir veya birden fazla nassı gerektiğinde metin dışı unsurları da dikkate alarak kendi iç bütünlüğü ve birbirleriyle ilişkisi bağlamında anlama ve yorumlama faaliyetinin genel adıdır.

Hicrî ilk asırlarda İslâm’ın inanç ve ahlak boyutunu da kuşatacak şekilde zihnî çaba ile elde edilen dini bilgilerin tamamı için *ilim* kelimesi ile birlikte *fıkıh* terimi kullanılmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe fıkıhın tanımını “kişinin hak ve vecibelerini bilmesidir” şeklinde yapmış ve inanç konularını ele aldığı eserine “en büyük fıkıh” anlamında *el-Fikhü’l-ekber* adını koymuştur.

Ancak ilerleyen dönemlerde İslâmî ilimlerde tefsir, hadis, akâid ve kelam, tasavvuf gibi ayrı disiplinlerin oluşmasına paralel olarak fıkıhın kapsamı daralarak sadece *ibâdât*, *muâmelât* ve *ukûbât* alanlarıyla sınırlı hale gelmiştir.

Fakat dar anlamda fıkıh ilmi bu kapsamıyla bile insan hayatının çok büyük bir kısmını kuşatmaktadır. **İbâdât**, tahâret, namaz, oruç, zekât ve hac gibi bütün ibadetleri içine almaktadır. **Muâmelâtın** içine de gündelik hayattaki bütün helal haramlar başta olmak üzere kişiler, kurumlar ve toplumlar arasındaki her türlü sosyal, ekonomik, siyasî ve hukukî ilişkiler girmektedir. Toplum hayatında işlenen bütün suç ve cezalar ise **ukûbât** kapsamında düzenlenmektedir.

DİKKAT



Fıkıh ilmi bir bakıma mükellefin eyleme dönük bütün davranışlarıyla, hayatın bütün pratikleriyle ilgili hüküm üretme faaliyetidir.

Fıkıh terminolojisinde bu faaliyeti yürüten kişilere *fakih* adı verilir. Dinî hükümlerin bir kısmı sübutu ve delaleti açık olan naslarda kesin bir şekilde belirtilmiştir. Bunlar kesin ve zorunlu bilgi ifade ederler. Fakihin bunlarla ilgili yaptığı iş, bunların anlam çerçevelerini tespit etmek ve onları belirli hüküm kalıpları içinde yeniden ifade etmekten ibarettir. Nasların büyük bir kısmı ise gerek delâletleri yani anlamları açısından, gerekse sübutu yani nakli açısından kesinlik taşımazlar. Bunlar bilgi değeri bakımından ilim değil zan ifade ederler. Bu naslardan hüküm çıkarmak daha büyük oranda aklî ve zihnî bir çabayı gerektirir.

Öte yandan naslar sınırlı, durmadan gelişen hayat olayları ise sınırsızdır. Ama insan hayatının hiçbir yönünün dinî açıdan hükümsüz bırakılmayacağı da yerleşik bir ilke olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla naslarda hakkında açık bir gönderme bulunmayan olayları naslara kıyasla veya dinin genel ilke ve amaçlarına göre çözüme kavuşturma, yani bu olayların bir şekilde dinle bağlantısını kurma zorunluluğu vardır. Bu işleme de fıkıh dilinde *ictihât* adı verilmektedir. Fıkıh denildiğinde ictihât akla gelmekte, fıkıhın eksenini ictihât oluşturmaktadır.

İctihât “fakihin şer’î-amelî bir meselenin hükmünü ilgili delillerden çıkarabilmek için olanca gayretini sarfetmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu melekeye sahip olan kimseye de *müctehit* adı verilmektedir.

İctihât iki ana unsura dayanır. İlahî iradenin tecelli ettiği *naslar* birinci unsuru, bunları anlama çabasının dayanağı olan *aklî çıkarım* ise ikinci unsuru oluşturur. Fıkıhın işi bir meseleyle ilgili soyut bir hüküm belirlemekten ibaret değildir. Bunların somut mesele ve olaylara uygulanması da fikhî faaliyetin bir parçasını oluşturur. Fıkıhın uygulamaya dönük bu yönü literatürde *iftâ* (fetva) ve *kaza* (yargılama) terimleriyle ifade edilmiştir.

Fıkıh ve Hayat

Gerek dinî meselelerle ilgili soyut hükmün çıkarılması, gerek bunların somut olay ve olgulara uygulanması yaşanan hayata ve toplumsal gerçekliğe dair derin bir bilgi, kavrayış ve analiz gücünü gerekli kılar. Dolayısıyla ictihâdın unsurlarına üçüncü bir unsur daha katılmaktadır ki, bu da *sosyolojik* unsurdur.

Şu halde fıkıh bir yönüyle ilahî tebliğle yani Kur’ân ve Sünnet’te yer alan bilgi ve açıklamalarla doğrudan ilişki içindedir. Bir yönüyle de fakihlerin zihnî üretimleri, gözlem ve tecrübe birikimleri, farklı zaman ve mekânlarda yaşayan toplumların hayatları, kültürleri ve gelenekleriyle de yakından bağlantılıdır. Bu özelliğiyle *fıkıh* beşerî aklın etkin rolü ve katkılarıyla ilahî hitap ile bireysel ve toplumsal hayat arasında anlamlı ve tutarlı bir bağ

kurmaya çalışan, kısaca dinle hayat, nasla olgu arasında köprü vazifesi gören oldukça canlı ve dinamik bir ilmî faaliyet alanıdır.

Günümüzde durmadan gelişen ve değişen hayat olayları karşısında kendi iç dinamikleriyle bu gelişmeleri takip etme, yönlendirme ve yeni meselelere çözüm üretme misyon ve görevi de fıkıh ilminin omuzlarındadır.

FIKIHTA HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ VE YENİ HÜKÜMLER

Toplumsal hayat sürekli bir değişim içindedir. Sosyal bilimciler “değişmeyen bir şey varsa, o da hayatın sürekli değiştiği gerçeğidir” derler. Değişme ve süreklilik ilk bakışta karşıt kavramlar olarak gözüke de esas itibarıyla bunlar bir gerçekliğin iki ayrı yüzü gibidir. Süreklilik olmadan değişim, değişim olmadan da süreklilik sağlanamaz. Her şeyin değiştiği, hiçbir şeyin aynı kalmadığı bir dünyada ne dinden, ne gelenekten, ne de kültür ve medeniyetten söz edilebilir. Aynı şekilde zamana, ortama ve şartlara ayak uyduramayan hiçbir şeyin de sürekliliği sağlanamaz. Değişme bir durumun bütünüyle bambaşka bir duruma dönüştüğü anlamına gelmez. Değişen şeyin birçok niteliği eski haliyle ilgisini devam ettirir. Birçok şey değişerek devam eder, devam ederek de değişir.

İslâm dininin insan hayatının her alanını kuşatan bir özelliğe sahip olduğunu gördük. İnsan ve hayata dair her şeyin dinle de doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi vardır. Bu yüzden dinin insan ve topluma hayatındaki değişme ve gelişmelere kayıtsız kalması düşünülemez. İslâm dininin evrenselliği ve bütün zaman ve mekânlara elverişliliği bunu gerektirir.

Buna karşılık İslâm inancına göre dinin özü asla değişmez. Değişmeyerek insanlığın son dini, ilahî vahyin son halkası olarak kıyamete kadar görevini ifa edecektir. Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünneti bu dinin değişmeden kıyamete kadar bâkî kalmasını sağlayan iki temel metindir. Bu iki metnin bağlayıcılığı, Müslüman toplumların sağduyusu ve müçtehitlerin bu unsurlara bağlı kalarak ortaya koydukları çaba ve gayret, İslâm toplumlarında başlangıçtan bugüne kadar ortak bir kimlik, ortak bir gelenek, ortak bir dinî tecrübe ve ortak bir refleks oluşmasını sağlamıştır. Bunların bir kısmı dinî gelenekte *icmâ* olarak değerlendirilmiştir.

İslâm’ın bir taraftan özünü ve safiyetini koruyup diğer taraftan durmadan değişen hayat realitesine uyum sağlama zorunluluğu ve yeteneği onun bazı hükümlerinde zamana, çevreye ve şartlara göre nisbî bir değişme olup olmayacağı meselesini gündeme getirmiştir. Bu konu klasik fıkıhta “*ahkâmın tağayyürü* (hükümlerin değişmesi)” adı altında ele alınmıştır.

Diğer taraftan İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde İslam ülkesinin çok geniş coğrafyalara yayılması ve bu süreçte Müslümanların dünyanın birçok bölgesinde farklı kültür, gelenek ve uygarlıklarla temasa geçmesi sonucunda ilk dönem müçtehitlerince bilinmeyen, dolayısıyla hakkında mevcut fıkıh birikimi içinde herhangi bir hüküm bulunmayan yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Bunların da nasların lafız ve gayeleri ile ilk dönem müçtehitlerinin ilke ve yöntemleri doğrultusunda fikhî bir çözüme kavuşturulması gerekmiştir. Bu durum fıkıh tarihinde *nevâzil fikhî* diyebileceğimiz yeni bir fıkıh edebiyatının doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur.

Günümüz fıkıh problemlerinin tarihî arka planı ve teorik alt yapısı hakkında bir fikir vermesi bakımından birbiriyle yakın bağlantısı olan hatta birçok yönüyle içiçelik özelliği taşıyan bu iki konuyu burada ayrı başlıklar altında ele almayı uygun buluyoruz.

Fıkıhta Hükümlerin Değişmesi

Fıkıhta dinî hükümlerin değişmesinden maksat, hakkında nas bulunsun bulunmasın herhangi bir konu ile ilgili soyut hüküm ya da uygulamada zaman içinde gözlenen değişiklikler ve farklılıklardır.



Bu değişim hükmün neshi veya iptali anlamında olmayıp belirli şartlarda uygulanması istenen hükmün o şartlar oluşmadığı için uygulanmaması demektir. Şartlar eski haline döndüğünde önceki hüküm tekrar yürürlüğe girebilir.

Fıkıhî hükümlerde değişimin sahası ve sınırlarını ortaya koymadan önce değişime imkân tanıyıp tanımama özelliği bakımından bu hükümlerin genel görünümüne, bunların değişme karşısındaki genel tutumuna bir bakmak gerekir. Çünkü fıkıhın bir kısım özellikleri değişme ile bağdaşmaz gözükürken, diğer bir kısmı değişmenin mümkün olduğu izlenimini vermektedir.

Fıkıhın Değişme İle Bağdaşmaz Gözüken Özellikleri

Fıkıhın, hükümlerin değişmesine kapalı olduğu görüntüsü veren özelliklerinden en önemlileri onun amaç ve kaynak itibarıyla ilahî nitelikli oluşu, İslâm'ın kemâle ermiş ve ebedî yürürlükte kalmak üzere gönderilmiş bir din olması ve bütüncül ve gayeci bir özelliğe sahip bulunmasıdır. Burada ilk iki özellik hakkında kısa bilgi verilecektir.

1. Dinî hükümlerin ilahî nitelikli oluşu: Fıkıh, kaynak itibarıyla ilahî bir sistemdir. Fıkıhın birinci temel kaynağını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm bütünüyle vahiy mahsulüdür. İkinci kaynak olan Sünnetin de vahye dayandığı, en azından vahyin kontrolüne tabi olduğu kesindir. Bu yüzden o da genel anlamda vahiy kapsamında değerlendirilir. Fıkıhın iki temel kaynağının vahiy oluşu, onun ve ondan çıkarılan hükümlerin de ilke olarak değişmez ve değiştirilemez oluşunu gerektirir. Kur'ân-ı Kerîm, onu tebliğ eden Peygamber'in bile Kur'ân'dan bir hükmü değiştirmeye yetkisi olmadığını belirtmektedir (bk. Yunus 10/15). Kur'ân'ın tahriften korunmuş olması, koruyucusunun da bizzat Allah Teâlâ olması (bk. el-Hicr 15/9) da Kur'ân'ın değişmezliğini garanti altına almıştır.

Fıkıh amaç itibarıyla da ilahî niteliklidir. İslâm dininin nihâî hedefi kul ile Allah arasında en güzel bağı kurmak, böylece O'nun rızasına ulaşmayı sağlamaktır. İslâm'da mevcut olan her türlü teşrî nitelikli düzenleme ve yönlendirmeler insanın yalnız Allah'a kul olmasını amaçlamaktadır. İslâm'a göre yaratılışın gerçek amacı da Allah'a kul olmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım...*” (ez-Zâriyât 51/56) ayeti insanın esas itibarıyla kendisi için yaratılmadığı, yaratılışın ve hayatın temel gayesinin Allah'a kulluk etmek olduğunu bildirir. Bu yüzden Müslüman kişinin ilahî kaynaklı İslâm dinini ve onun hükümlerini kabul edip etmeme veya bunları değiştirme serbestisi yoktur. Bu durum “*Allah ve Peygamberi bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına*

artık işlerinde başka yolu seçme hakkı yoktur” (el-Ahzâb 33/36) ayetinde açıkça belirtilmiştir.

2. İslâm’ın kemâle ermiş olması: İslâm dininin tamamlanmış, bütünlüğe ulaşmış, kemâle ermiş olması da hükümlerin değişmesine engel olarak gözüken hususlardan biridir. Kur’an-ı Kerîm’de bu husus, “*Bugün size dininizi kemâle erdirdim. Üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm’ı seçtim ve ondan razı oldum*” (el-Mâide 5/3) ayetiyle ifade edilmiştir. Bu ve benzeri ayetlere göre din tamamlanmış olup onun hükümlerine eklemeler yapmak veya mevcut hükümleri başkaları ile değiştirmek İslâm’ın bu özelliği ile bağdaşmaz. Ayrıca Hz. Peygamber kendinden sonra din adına ortaya konulan her şeyin kabul edilmez olduğunu söylemiştir (Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Akdiye”, 17).

İslâm bilginleri öteden beri “dinin kemâle ermesinden” ne kastedildiği konusunda fikir yürütmüşlerdir. Kurtubî gibi bazı bilginlere göre bununla “*İslâm beş temel üzerine kurulmuştur*” (Buhârî, “İmân”, 34) hadisinde belirlenen ibadetlerin tamamlandığı kastedilmektedir.

Ünlü İslâm âlimi Şatıbî’nin de içinde bulunduğu bir grup bilgene göre ise dinin kemâlinden anlaşılan dinin tek tek cüz’î/tikel meseleleri değil temel esasları ve genel prensipleridir. Dolayısıyla bu bilginler dinin kemâle ermiş olmasının yeni icthadlara engel olmadığını düşünürler. Çünkü içtihadın gerekliliği de Kitap ve Sünnet’e dayalı genel prensiplerden birisidir. Dinde içtihada açık bir alan her zaman mevcuttur. Dinin içtihad kurumunu kabul edip özendirmesi de bunu göstermektedir. Bu bilginlere göre dinin kemâle erdiğini bildiren ayetten sonra başka birkaç ayetin daha inmiş bulunması da bu görüşü desteklemektedir.

DİKKAT



İslâm bilginlerinin geneli Hz. Peygamber tarafından kabul edilemez olarak nitelendirilen “yenilikler”i bid’at kavramıyla ilişkilendirmiş ve bununla kastedilen şeyin dinin özünde ve ibadetlerinde yapılan yenilikler olduğunu belirtmişlerdir.

Fıkıhın Değişmeye Açık Olduğunu Gösteren Özellikleri

Fıkıhın değişmeye elverişli olduğunu gösteren özelliklerinin başında İslâm dininin evrenselliği ve hükümlerinin esnekliği gelmektedir.

1. İslâm dininin evrenselliği: İslâm, herhangi bir coğrafi bölge, zaman veya ırk ayrımı olmaksızın bütün insanlığa hitap eden bir dindir. Kur’an-ı Kerîm’de İslâm’ın bu özelliğini anlatan birçok ayet vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: “*De ki: Ey insanlar! Şüphesiz ben, göklerin ve yerin hükümranı, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan, hayat veren ve öldüren Allah’ın hepinize gönderdiği bir elçiyim*” (el-A`râf 7/158). “*Ey Muhammed! Biz seni bütün insanlara ancak müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler*” (Sebe’ 34/28). Hz. Peygamber de daha önceki peygamberlere verilmeyip sadece kendisine bahşedilen beş özelliği sayarken “*her peygamber yalnızca kendi kavmine göndedildiği halde, ben bütün insanlara gönderildim*” demiştir (Buhârî, “Teyemmüm”, 1).

İslâm’ın evrensel oluşunun önemli sonuçlarından biri getirdiği hükümlerin dünyanın her yerinde herhangi bir zorluk ve sıkıntı olmadan eşit bir şekilde uygulanmaya elverişli bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu hükümlerin büyük bir kısmı farklı ırk, kültür ve adetlere göre değişmeyen genel illet ve prensiplere bağlanmıştır. Bu sayede değişik dönemlerde yaşayan İslâm

bilginleri bu illet ve prensipleri esas alarak ve değişik yöntemler kullanarak kendi ihtiyaç, ortam ve şartlarına uygun kolay çözümler üretmeyi başarmışlardır.

2. Hükümlerin esnekliği: İslâm'ın yükümlülük getiren hükümlerinin belirli ölçüde esnemeye elverişli bir yapıda olması esas itibariyle onun evrensellik özelliğinin bir sonucudur. Hükümlerin esnekliğinden anlaşılan bazı hükümlerin zamana, ortama ve şartlara göre farklı şekiller alabilme yeteneğidir.

Esneklik İslâm'ın değişmezliği ve ebedî yürürlüğü ilkelerinden ayrı bir özellik değildir. Hükümlerin esnekliği hiçbir zaman bunların laçkalığı, değişmez özünü zedeleyecek şekilde her türlü oynamalara elverişli oldukları anlamına gelmez. Aksine esneklik, bu hükümlerin yeni mesele ve olayları çözüme kavuşturma ve onları yerli yerine oturtma konusunda üstün bir kabiliyete sahip bulunduğunu anlatır. İslam dininin ideal bir biçimde uygulanması tek bir şekille sınırlı olmayıp hükümlerin esnekliği bu konuda zamana ve şartlara göre sürekli bir gelişme ve genişlemeyi sağlamaktadır. Bu yüzden hükümlerin esnekliği, İslâm dininin ona her zaman canlılık ve dinamiz kazandıran önemli ve ayırıcı niteliklerinden biridir.

İslâm dini hükümlerde esnekliği temin eden pek çok unsur ve araçlara sahiptir. Bunların başında hüküm kaynaklarının özelliği gelmektedir. İslâm'da hükümlerin aslî kaynağını oluşturan Kur'ân ve Sünnet nasları yanında fakihlerin hüküm çıkarırken başvurabileceği *icmâ'*, *kıyas*, *istislâh*, *istishâb*, *istihsân*, *sahabi kavli*, *sedd-i zerâi*, *umûmü'l-belva*, *örf* ve *adet* gibi sayı ve çeşit olarak oldukça zengin kaynak ve metotlar vardır. Bunların büyük bir çoğunluğu niteliği gereği yeni olay ve gelişmeleri karşılayabilecek yetenek ve esnekliğe sahiptir.

Kur'ân ve Sünnet naslarının içerikleri de bir taraftan dinin değişmez özünü, sabitelerini güvence altına alırken, diğer taraftan değişime ve gelişmeye açık alanlarda ihtiyaç ve şartlara göre yeni ve farklı hükümler koymak için icihad faaliyetine oldukça geniş bir yer bırakmıştır. Bu nedenle belirli konular dışında her meseleyle ilgili bağlayıcı nitelikte detay hükümler koymak yerine daha çok çerçeve hükümler ve genel/külli prensipler öngörmekle yetinmiştir. Bunlara örnek olarak adaletin ve kamu yararının sağlanması, şura prensibinin işletilmesi, cezanın suça denk olması, haksız kazancın önlenmesi, hayırda yardımlaşma, güçlüğün kaldırılması, zaruretlerin yasak şeyleri mübah hale getirmesi, zararın giderilmesi gibi ilke ve prensipler gösterilebilir.

Ayrıca Kur'ân ve Sünnet nasları bazı alanlarda herhangi bir düzenleme yapmayarak adeta bilinçli boşluklar bırakmış, bu gibi yerlerde sürekli gelişen bireysel ve toplumsal hayatın gerekleri doğrultusunda dinin temel ilke ve amaçlarına ters düşmeden uygun çözümler üretmeyi insan aklına ve zekâsına havale etmiştir.



Fıkıhta özellikle kolaylık ve zaruret prensipleri hükümlerin esnekliğini sağlayan en önemli araçlardır.

Kolaylaştırma İslâm'ın temel amaçlarından biridir. İslâm insanlara rahmet olarak gelmiş ve daha başlangıçta önceki dinlerde mevcut olan ağır yükümlülüklerin birçoğunu kaldırmıştır. Dinde aşırılığı iyi karşılamamış, değişik vesilelerle güçlüğün kaldırdığını, takat üstü sorumluluğun bulunmadığını, her şeyde zorluğun değil, kolaylığın esas olduğunu

belirtmiştir. İslâm'da birtakım ihtiyaç, sıkıntı ve özürler sebebiyle bazı yükümlülüklerin hafifletilmesi, ertelenmesi veya öne alınması hatta gerektiğinde değiştirilmesi de kolaylık prensibinin bir gereğidir. Güçlük ve sıkıntının kolaylaştırmayı getireceği ve bir işte darlık ve sıkıntı söz konusu olduğunda ruhsat ve genişlik gösterileceği fıkıhın genel/küllî kâideleri arasında yer almıştır (bk. **Mecelle**, md. 18-19).

SIRA SİZDE



İslâm'da kolaylık ilkesi gereği hafifletilen hükümlere birkaç örnek veriniz.

Zaruret ise fıkıhta "dinin yasak ettiği bir şeyi yapmaya veya yemeye mecbur eden durum" anlamında kullanılan bir terimdir. Zaruret ilkesi aslında kolaylık ilkesinin bir gereği olup ana yolun tıkanması halinde açılan servis yolu gibi geçici ve istisnâî çözümler getiren bir fıkıh aracıdır. Bu ilke İslâm bilginleri tarafından "Zaruretlar yasakları mubah kılar" şeklinde genel kural haline getirilmiştir (bk. **Mecelle**, md. 22). Öte yandan fıkıhta ihtiyaç düzeyindeki bazı durumlar da kimi zaman zaruret gibi değerlendirilmiş ve aynı hükümlere tabi kılınmıştır (bk. **Mecelle**, md. 32).

Ancak bir zarurete dayalı olarak verilen ruhsat hükmü, söz konusu zaruretin devamı süresince geçerli olup zaruret durumu kalkınca hüküm eski haline döner. Ayrıca zaruret sonucu mubah kılınan şey belirli bir miktarla sınırlıdır. Bu durum "Zaruretlar miktarınca takdir olunur" kaidesi ile ifade edilmiştir (bk. **Mecelle**, md. 22).

K İ T A P



İslâm'da zaruret ilkesi hakkında ayrıntılı bilgi için Mustafa Baktır'ın İslâm Hukukunda Zaruret Hali adlı kitabına başvurabilirsiniz.

Hükümlerde Değişmenin Alanı ve Sınırları

İslâm bilginleri fikhî hükümlerde değişmenin ilke olarak mümkün olduğunu kabul ederler. Bu husus **Mecelle**'de genel ve olumsuz bir ifade ile "Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz" şeklinde ifade edilmiştir (bk. md. 39).

Fakat yapılan açıklamalar bu ilkenin mutlak olarak bütün hükümlerde değil, belirli alanlarda ve sınırlı konular için geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü fıkıhın bir kısım hükümleri dinin özünü, değişmeyen sabitelerini ve olmazsa olmazlarını oluşturmaktadır. Mesela iman esasları, ahlak kuralları ve ibadet şekilleri İslâm'ın sabiteleridir. Şartlar ne olursa olsun değişmeden kalmıştır ve öyle kalacaktır. Bu ilkeler dinin özünü ve bireyin Müslüman kimliğini oluşturur. Dolayısıyla bunlar bireyin, hayatı boyunca benimsemesi ve yaşaması gereken değerlerdir. Kişi bu değerleri kendi dışında birtakım şartların oluşmasına gerek duymadan içselleştirmeli ve yaşamalıdır. Bunları yaşayabilmek için sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel birtakım değişim ve gelişmelerin oluşmasını beklemeye gerek yoktur.

Buna karşılık muâmelât ve ukâbât gibi fıkıhın ilgi alanının büyük kesitini oluşturan konuların içtihadı açık kısımlarında zamanla değişiklik gündeme gelebilir. Bu yüzden fıkıhta niteliği gereği değişmeye kapalı alanlarla ilke olarak değişmeye ve farklı biçimlerde yorumlanmaya müsait alanları birbirinden kategorik olarak ayırmak önem taşımaktadır. Bu ayırmada şer'î hükümlerin dayandığı illet ve sebeplerin akılla kavranılıp kavranılamayacağı önemli bir ölçüttür. İslâm bilginleri şer'î hükümleri bu bakımdan *taabbudî* ve *ta'lîlî* şeklinde iki gruba ayırmaktadırlar.

1. Taabbûdî hükümler: Fıkıhta *taabbudî hüküm* kavramı, biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamda taabbudî hüküm gerekçesi akılla kavransın veya kavranmasın içerisinde Allah hakkı bulunan her hükümdür. Bu anlamıyla taabbudî hüküm esasen ta'lîlî hükümleri de içine almaktadır. İster ibadet ister muamelât alanında olsun bütün dinî yükümlülüklerin bu anlamda taabbudî bir yönü bulunmaktadır. Taabbudun bu anlamı, hükümlerde kıyas ve içtihadı başvurulmasına engel oluşturmamaktadır.

İslâm bilginleri bu kavramı daha çok dar anlamıyla ele almışlardır. Bu anlamda *taabbudî* tabiri fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde, gerekçesi akılla kavranılamayan, dolayısıyla kıyas ve içtihadı konu olmayan hükümler için kullanılan bir terimdir. Taabbudî hükmün bu kısmının en temel özellikleri kesin nassa dayanmış olması, dinin aslına dâhil olması, kıyasa konu olmaması ve özü itibarıyla değişime kapalı olmasıdır. Bununla birlikte taabbudî hükümlerin ayrıntılarında ve uygulamalarında içtihadın bazı türleri icra edilebilmektedir.

2. Ta'lîlî hükümler: Benzer şekilde *ta'lîl* kavramına da ele alındığı bağlama göre farklı anlamlar yüklenir. En genel anlamıyla *ta'lîl*, taabbudî olanlar da dâhil olmak üzere bütün şer'î hükümlerin belirli bir gayeye yönelik olduğunun kabul edilmesidir. Bu gaye, insanların dünyevî ve uhrevî yararlarını sağlamaktır. Hükümlerde böyle genel bir amacın bulunduğu konusunda İslâm bilginleri arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur.

İkinci ve dar anlamda *ta'lîl* ise nasla sabit olan belirli bir hükmün illetinin tespit edilmesidir. Hükümleri "hikmet"le gerekçelendirmeyi kabul edenlere göre nasla sabit bir hükmün hikmetini belirlemek, yani yöneldiği maslahat ve maksadı ortaya koymak da ta'lîl kapsamında değerlendirilir.

Hükümlerin taabbudî ve ta'lîlî şeklinde sınıflandırılmasının temel amacı, Kur'ân ve Sünnet değerlerinin, sonradan ortaya çıkan ve bu iki kaynaktan hüküm bulunmayan olay ve meselelerde de uygulanabilmesini sağlamaktır. Fıkıh usulünde bu işleme kıyas adı verilmektedir. Kıyasın en önemli rükünlerinden biri hükmün konmasına esas teşkil eden ve akılla kavranılabilen mana, yani illettir. Bu yüzden konuluş gerekçesi akılla tespit edilemeyen hükümler, kıyas yoluyla genişletilip değiştirilemez.

DİKKAT



Tabbudî hükümler fıkıhın değişime kapalı alanlarını, *ta'lîlî* hükümler ise genişletilmeye ve değiştirmeye elverişli alanlarını oluşturmaktadır.

Hükümlerin bu şekilde taabbudî ve ta'lîlî şeklinde ayrılması Zâhirîler dışında bütün İslâm bilginleri tarafından kabul edilmektedir. Taabbudî hükümler dinin değişmez sabitelerini temsil ettiği için bunların kapsamına hangi hükümlerin girdiği önem taşımaktadır. İslâm bilginlerinin bu konuda farklı anlayışlara sahip olduğu görülmektedir. Bir kısmı taabbudî hükümlerin sahasını dar tutarken, bir kısmı bunu bir hayli genişletmektedir.

İslâm bilginlerinin çoğunluğu taabbudî hükümlerin daha ziyade ibadet ve helal haram konularında olduğu, muamelat konularında çok az taabbudî hüküm bulunduğu görüşündedirler. Şatıbî gibi bazı bilginler cezalarla ilgili hükümlerin taabbudî olmadığını belirtir. Gazali de ceza konularında ta'lîlînin esas, taabbudun nadir olduğunu ve Şâfiîlerin bu konularda kıyasa başvurdıklarını söyler.

Hanefiler üç mezhep içerisinde taabbud sahasını en geniş tutanlardır. Onlar ibadet konularının yanısıra ukûbât ve muâmelât alanına giren pek çok şeyi taabbudî hüküm kapsamında değerlendirmişlerdir. İslâm bilginleri içinde muâmelât konularında esas ve doğru ölçünün sadece maslahat olduğunu söyleyerek bu alanda hiç taabbudî hüküm bulunmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Günümüzde de özellikle akademik çevrelerde bu anlayış yönünde güçlü bir eğilimin bulunduğu görülmektedir.

Zâhirîler ise taabbud özelliğini hemen hemen bütün hükümlere yaymaktadırlar. Onlar bir hükmün taabbudî olması için hangi sahaya ait olduğuna değil, nasla sabit olup olmadığına bakarlar. Nasla sabit olan bütün hükümlerin de taabbudî olduğunu savunurlar. Bu yüzden nasların lafzî anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve kıyas metodunu toptan reddetmişlerdir.

Bu genel değerlendirmeden sonra klasik fıkhıdaki baskın eğilimi dikkate alarak şer'î hükümleri taabbudilik açısından şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

İnançla ilgili hükümler: Bunların taabbudî olduğu konusunda ittifak olup bunlarda herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Temel ahlaki değerlerle ilgili hükümler de bu kapsama dâhil edilebilir.

İbadetlerle ilgili hükümler: Bunlar insanın Allah'la ilişkisini düzenleyen ve konuluş gerekçesi ve biçimleri akılla anlaşılmayan hükümlerdir. Dinin aslından kabul edilen bu hükümlerin Allah nasıl emretmişse o şekilde yerine getirilmesi gerekir. İbadetler alanında yapılacak her yenilik bid'at ve sapkınlık olarak değerlendirilir. Ancak ibadetlerin uygulanmasında zaman, çevre ve şartların etkisiyle öze ilişkin olmayan bazı tasarruflar yapılabilmektedir. Mesela beş vakit kılınan namazlar, kutup bölgelerinde vakitlerin tamamı oluşmadığı için en yakın yere kıyasla takdir edilip kılınabilir. Teravih namazının cemaatle kılınması, ezan okurken hopperlörlerin kullanılması da benzer örnekler olarak zikredilebilir.

Miktarlarla ilgili hükümler (Mukadderât): İslam dininde bazı hükümler belirli miktarlar ifade etmekte ve bunların bizzat Şâri` (Allah ve Resulü) tarafından belirlendiği kabul edilmektedir. Fıkıh terminolojisinde bunlara *mukadderât* adı verilmektedir. Miras payları, kadınların iddet günleri, hadler (ceza miktarları), kefaretlar, hayvanların boğazlanma şekli, zekât nisap ve oranları bu hükümlerin başlıca örneklerini oluşturur. Klasik fıkıh doktrininde bu tür hükümler de taabbudî kabul edilmiş ve kural olarak değişme sahası dışında tutulmuştur. Buna gerekçe olarak Şâri` tarafından belirlenen miktarların, neden bu sayılarla sınırlandırıldığına akılla bilinmeyeceği gösterilmektedir.

Haramlar ve helaller: *Haram*, yapılması dinen kesin ve bağlayıcı bir ifade ve üslupla yasaklanan fiildir. Haram'ın karşısı olan *helal* ise dinen izin verilmiş, hakkında şer'î bir yasaklama ve kısıtlama bulunmayan davranışı ve onun dinî hükmünü ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bir şeyi helal veya haram kılma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu bildirilir (bk. en-Nahl 16/116) ve Allah'ın helal kıldığı iyi ve temiz şeylerin haram kılınmaması emredilir (bk. el-Mâide 5/87). Şüphesiz bu durum haramlığı veya helalliği kesin naslarla sabit olan hususlar için geçerlidir.



İslâm bilginleri hakkında kesin nas bulunmayan şeyler için haram ve helal hükmü vermekten kaçınmış, bunun yerine "mekruh, sevimsiz, caiz, gayri caiz" gibi daha esnek terimler kullanmayı tercih etmişlerdir.

İslâm'da bir şeyin haram kılınmasında esas yetkili Allah olduğu için haramlık ifade eden hükümler genel olarak taabbudî kabul edilmiştir. Haram kılınan şeylerin bir kısmının zararlı, pis ve tiksinti verici özellikte oluşunun da bunların haram kılınmasında etkisi vardır. Ama bazı şeyler de dinî siyaset gereği yasaklanmıştır. Mesela kasten besmele çekilmeden ya da Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvanların yenilmesinin haram kılınması bu özellikte olup bunların taabbudî olduğunda görüş ayrılığı yoktur. Öte yandan pis ve tiksindirici özelliği sebebiyle bir kısım şeyler yasaklandığı halde benzer özelliklere sahip başka şeylerin aynı kesinlikte yasaklanmamış olması yasaklanan şeylerde taabbudîliğin esas olduğunu göstermektedir.

Haram ve helallerde asıl olanın taabbud olması bu gibi konularda çeşitli tevillerle hükmü değiştirme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Örneğin tıbbî kontrolden geçirilerek domuz etinin helallğine hükmetmek, vücuda zarar vermeyecek ölçüde alkol almak veya çeşitli adlar altında birtakım yasakları işlemek bu esaslara göre meşru ve caiz görülememektedir. Bununla birlikte haramlar ancak kesinlik ifade eden naslarla belirlenebilir. Lafız ve mana olarak bir nassın kapsamına girmeyen hususlarda İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre "*Eşyada asıl olan mübahlıktır*" ilkesi geçerlidir. Bu anlayış haramların belirli bir sayı ve çeşitle sınırlı hale getirmiş, böylece helal ve mübahlara çok geniş bir alan bırakmıştır.

SIRA SİZDE

2

Evliğı sona eren kadınların iddet sürelerinde zamana ve şartlara göre değişiklik yapılabilir mi?

Muamelâtla ilgili hükümler: Fıkıh usulü açısından muamelatla ilgili hükümlerde asıl olan taabbud değil, ta'lîldir. Bu yüzden kıyas ve içtihadın en fazla işletildiğı alan muâmelât alanıdır. Bununla birlikte klasik fıkıhta az da olsa bu alanlarda da taabbudî hükümlerin bulunduğu kabul edilmektedir. Ayrıca İslâm bilginlerinin geneli muâmelât alanında olup hakkında kesin nas ve icmâ' bulunan konuları ta'lîl edilseler bile değişme kapsamı dışında tutmuşlardır.

Diğer taraftan özellikle mezheplerin istikrar bulması ve mezhep temelli fıkıh üretiminin yaygınlık kazanmasından sonra yerleşik hükümlerden pek çoğı alan ayırımı yapılmaksızın adeta taabbudî kategorisinde değerlendirilmiş ve değişime kapatılmıştır. Değişmeye açık hükümler ise hakkında özel bir nas bulunmayan, küllî nitelikte olmayan ve temelde örf ve adeta bağı olarak sabit olmuş bulunan hükümlerle sınırlandırılmıştır.

K İ T A P



Fıkıhta hükümlerin değişmesi konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve açıklamaları Mehmet Erdoğan'ın **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi** adlı kitabında bulabilirsiniz.

Nevâzil Fıkıhı

Nevâzil, Arapça *nâzile* kelimesinin çoğuludur. Sözlükte "sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum" anlamına gelir. Bu kelime, bir fıkıh terimi olarak klasik fıkıhta ve günümüzde sözlük anlamıyla bağlantılı bir şekilde birbirine yakın fakat içerik ve kapsam olarak birbirinden kısmen farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kelimenin fıkıh edebiyatında kullanıldığı başlıca anlamlar şunlardır.

1. Nevâzil kelimesi, fıkıh tarihinin ilk dönemlerinde genel olarak yeni ortaya çıkan ve hakkında şer'î bir hüküm verilmesi gereken mesele ve

olayları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Fıkıh mezheplerinin oluşması ve kurumsal hale gelmesinden sonra bu kelime bazı mezheplerde anlam kaymasına uğrayarak daha dar ve teknik bir terim haline gelmiştir. Ama bazı fıkıh çevrelerinde bu terim, ilk anlamı büyük ölçüde korunarak günümüze kadar kullanılmaya devam etmiştir.

Bu kelimeyi sözü edilen anlamda en fazla kullanan fıkıh çevresi Malikî mezhebidir. Bu mezhebin literatüründe bu nitelikte çok sayıda eserin mevcut olduğu görülür. Genelde *nevâzil* başlığı taşıyan bu eserler, bazı Malikî fakihlerinin karşılaştıkları birtakım meselelere verdikleri cevaplardan ve mahkeme kararlarından oluşur. Ayrıca bazı eserlerde aynı kavram çerçevesinde kadıların yargı görevi yaparken karşılaştıkları bazı olaylardan ve Malikî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde gelişen amellerden de söz edilir.

2. Hanefî mezhebinde de *nevâzil* kelimesi belirli bir süre yeni ortaya çıkan fıkıh meseleleri için kullanılmıştır. Fakat Ebû Hanîfe ve öğrencilerini kapsayan ve *selef* adı verilen dönemden sonra bu mezhepte gerek fıkıh düşüncesi gerek literatür sahasında önemli değişiklikler olmuştur. Bu süreçte *nevâzil* kelimesi de Hanefî fakihlerin ortaya koydukları bir grup fikhî görüşü toplu olarak ifade eden özel bir terim haline gelmiştir.

Hanefî mezhebindeki görüşler bilgi ve delil değeri bakımından üç gruba ayrılır. Birinci grupta usul meseleleri yer alır. Aynı zamanda *zâhirü'r-rivâye* adı da verilen bu görüşler Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybanî'den rivayet edilen ve Muhammed'in meşhur altı kitabında yer alan görüşlerdir. Bunlara *zâhirü'r-rivaye* denilmesinin sebebi, sonraki nesillere güvenilir raviler tarafından tevatür veya şöhrat yoluyla aktarılmış olmalarıdır. Usul meselelerini içeren eserler mezhebin en güvenilir kaynakları olarak kabul edilir.

İkinci grupta *nevâdir meseleleri* yer alır. Bunlar da yine Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nispet edilen ancak sonraki nesillere daha zayıf senetlerle aktarıldığı için *zahirü'r-rivaye* eserlerine girmeyen görüşlerdir. Bu görüşleri derleyen kitaplara da *nevâdir eserleri* adı verilir.

Üçüncü grup ise *nevâzil* görüşlerinden meydana gelir. Bunlar da Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra gelen ve *meşâyih* adı verilen mezhep müctehitlerinin *ictihad*, *tahrîç*, *tercîh* gibi mezhep içi istidlâl metotlarını kullanarak ortaya koydukları görüşlerdir. Bu anlamda *nevâzil* görüşleri sadece yeni ortaya çıkmış meselelerle ilgili değildir. Haklarında mezhep imamlarından herhangi bir rivayet ulaşmamış meseleler *nevâzil* kapsamına girdiği gibi, mezhep imamlarına muhalif birçok görüş de bu kavram içinde değerlendirilmektedir. Fakat yine de bunlar içerisinde mezhep imamlarının yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan güncel ve çözüme muhtaç meselelerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Hanefî literatüründe bu özel terim anlamıyla *nevâzil* kelimesi yerine aynı anlamı taşıyan *vâkıât* ve *havâdis* terimleri de kullanılır. Bu üç kelimenin de tekil halleri "sonradan veya aniden meydana gelen" anlamını içerir. *Nevâzil* türünden eserlerin bir kısmına *fetâvâ* adının verildiğine de rastlanmaktadır. Fakat bu eserler özellikle Osmanlı döneminde yaygınlık kazanan ve sorulan birtakım dinî meselelere şeyhülislam ve müftüler tarafından verilen kısa cevapları ihtiva eden meşhur fetva kitaplarından farklıdır. Çünkü *nevâzil* eserleri adında fetva kelimesi bulunsa bile, ele aldıkları meseleleri klasik fıkıh kitapları sistematığı içinde nazarı olarak işlemektedir. Bu eserlerin konuları diğer fetva kitaplarında olduğu gibi bir soru soran (müsteftî) ve

soruyu cevaplandıran (müftî) ilişkisi içinde ele alınmamıştır. Bununla birlikte nevâzil meselelerinin fetâvâ olarak nitelendirilmesi muhtemelen, bu tür meselelerin ilgili dönemdeki birçok güncel meseleyi içine almış olmasından ileri gelmektedir.

Hanefilerde nevâzil görüşlerini toplayan ve günümüze ulaşan ilk eser Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseridir. Daha sonra meşayih tarafından bu nitelikte birçok eser hazırlanmıştır. Nâtıfî'nin *el-Vâkıât*, Sadruşşehîd'in *el-Vâkıât*, Kâdîhân'ın *el-Fetâvâ* ve Keşşî'nin *Mecmû'u'n-nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkıât* adlı eserleri bunlar arasında en fazla tanınan eserlerdendir.

3. Günümüzde Arapça üretilen çağdaş dinî literatürde nevâzil kelimesi ilk dönemlerdeki genel anlam ve içeriğine uygun olarak yeni ortaya çıkan ve dini açıdan çözülmesi gereken fikhî problemleri ifade etmek üzere yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Modern fıkıh çalışmalarında yaygın bir şekilde kullanılan *fikhü'n-nevâzil* (nevâzil fikhî) deyimini de fıkıh ilminin günümüz fıkıh problemlerini ele alan özel bir alt dalı olarak literatürde yerini almıştır.

Günümüzde belirtilen nitelikte çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmının adında *nevâzil* kelimesi veya türevleri geçmektedir. Bir kısmı ise "*kadâyâ mu'âsıra*", "*kadâyâ müstecdedde*", "*mesâil mu'âsıra*", "*fetâvâ mu'âsıra*" gibi başlıklar taşımaktadır. Bunların hepsi yaklaşık olarak "çağdaş fıkıh meseleleri/problemleri" anlamına gelmektedir.

GÜNÜMÜZ FIKIH PROBLEMLERİNİN OLUŞMA SEBEPLERİ

Çağımızda bilimsel ve teknolojik gelişmeler başdöndürücü bir hızla ilerlemektedir. Bu gelişmelere paralel olarak sosyo-kültürel yapılarda, kurumsal mekanizmalarda, ekonomik ve ticarî ilişkilerde eşî benzeri görülmemiş köklü değişimler yaşanmaktadır. Günümüzde teknoloji ve tıp tahminlerin ötesinde yeni imkânlarla doğru koşmaktadır. Günbegün yenilenen iletişim ve ulaşım araçları sayesinde mesafeler kısaltmakta, ülkeler arasında siyasî, ekonomik ve kültürel sınırlar kalkmakta, dünya adeta küresel bir köy haline dönüşmektedir. Bu gelişmeler insanların değer ölçülerini, düşünce tarzlarını, yaşam biçimlerini, ihtiyaç ve önceliklerini de derinden etkilemekte ve sürekli olarak değişime zorlamaktadır.

Her alanda yaşanan bu hızlı gelişme ve değişim birçok dinî problemi de beraberinde getirmektedir. Günümüzde klasik fıkıh geleneği içinde halledilmiş birçok meselenin yeniden ele alınması zorunlu hale geldiği gibi dinî açıdan çözümlenmesi gereken pek çok yeni konular ve problemler de ortaya çıkmıştır. Bunları belirli bir sayı, tür ve alanla sınırlandırmak da çok zordur. Yeni şartlar ibadet konularında bile bazı meselelerin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Örneğin ulaşım araçlarındaki gelişme ve yerleşim merkezlerinin büyümesi yolculuk mesafesi, namazların birleştirilmesi, uçakta ve otobüste namaz, mikat yerleri gibi meselelerin yeni şartlar ışığında yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Gök cisimlerinin hareketlerinin en ince detaylarına kadar hesaplanması, dinî günlerin ve vakitlerin hesapla tespiti tartışmalarını gündeme getirmiştir. Mal kavramında, ekonomik alt yapıda ve temel ihtiyaçlarda meydana gelen değişimler zekâta tâbi yeni malların ortaya çıkmasına ve zekât nisap ve oranlarının yeniden tartışılmasına neden olmuştur.

Benzer şekilde tıp ve gen teknolojisindeki gelişmeler organ, doku ve yumurtalık nakli, beyin ölümü, ötenazi, tüp bebek, taşıyıcı annelik, kürtaj, cinsiyet tercihi, kök hücre ve klonlama, estetik operasyon gibi pek çok konunun fikhî açıdan çözüme kavuşturulmasını gerektirmiştir.

Günümüzün kökten değişen maliye, finans ve ticaret alt yapısı klasik fıkıh geleneğinde ele alınmayan birçok yeni kurum, kavram ve meseleyi fıkıhçıların gündemine taşımıştır. Modern şirket tipleri, bankacılık, yeni para sistemi, kıymetli evrak, faiz, kredi kartı, enflasyon, sigorta, yeni akit türleri bunlara örnek olarak verilebilir.

Tarım toplumundan endüstri toplumuna geçiş, nüfusun çoğalması, köyden kente göç, geleneksel aile hayatı ve sosyal yapının değişmesi fıkıhın da ilgi alanına giren bir dizi ailevî ve sosyal problemi beraberinde getirmiştir.

Yine gıda ve gen teknolojisindeki gelişmeler eskiden pek bilinmeyen birçok gıda ürününün yanında, gıdalarda koruyucu, tatlandırıcı, renklendirici ve kıvam artırıcı olarak kullanılan yüzlerce yeni katkı maddesini kullanıma sunmuştur. Birçoğu tamamen veya kısmen domuz ve alkol kökenli olan bu ürünlerden hangilerinin hangi şartlarda sağlıklı ve helal olduğu dünyanın her yerinde dinî duyarlılığı olan Müslümanlar için önemli bir problem haline gelmiştir. Ayrıca hayvan kesimi ve temizlenmesi ile ilgili yeni teknik ve uygulamalar, bu konudaki sabit ölçü ve hükümlerin yenibaştan değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Günümüzde yeni bir mahiyet kazanan sanat, spor ve eğlence faaliyetlerinin dinî açıdan birçok sakıncalı yönleri bulunmaktadır. Bu problemlerin günümüz anlayış ve şartlarına göre tatmin edici çözümlere kavuşturulması çağdaş İslâm bilginlerini en çok meşgul eden konular arasındadır.

Küreselleşme olgusuna bağlı olarak toplumlar arası hareketlilik ve geçişgenlik artmış, siyasal, kültürel ve ekonomik yapılar birbirine daha bağımlı hale gelmiş, dünya milletlerinin ortak katkılarıyla insan hakları ve çevre ile ilgili küresel ölçekte yeni değerler, normlar ve standartlar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar Müslüman birey ve toplumların öteki ile ilişkilerini düzenleyen klasik kavram ve hükümlerin yeni bir bakışla ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda ülke kavramı, cihad, demokrasi, laiklik, siyasal katılım, sivil toplum, insan hakları, kadın hakları, siyasal ve kültürel çoğulculuk gibi kavram ve konular batıda olduğu gibi İslâm dünyasında da en sık tartışılan konular arasında yer almıştır.

Belirtilen gelişmelerin bir uzantısı olarak eski dönemlerde pek şahit olunmayan yeni bir olgu ortaya çıkmıştır. Bu da gayri müslim toplumlarda azınlık olarak yaşayan çok sayıda Müslüman topluluğunun varlığıdır. Özellikle batıda kalıcı bir şekilde yerleşmiş bulunan bu topluluklar, gayri müslim bir toplumda azınlık olarak yaşamının getirdiği sosyal, siyasal ve kültürel bir dizi özel problemle karşı karşıya kalmaktadırlar.

Günümüzde özellikle gayri müslim toplumlarda yaşayan Müslümanların karşılaştığı dinî meseleleri ele alan yeni bir fıkıh alanının gelişmekte olduğu görülmektedir. Fıkıhın bu alanı *fikhü'l-ekalliyât*, *fikhü'l-câliyât* gibi isimlerle anılmaktadır.

GÜNÜMÜZ FIKIH PROBLEMLERİNİN ÇÖZÜMÜ

Bu başlık altında günümüz fıkıh problemlerinin çözümüne yönelik farklı yaklaşımlar, bu konuda dikkate alınması gereken temel esaslar ve bunların çözümüne ışık tutacak bazı fıkıh kuralları üzerinde duracağız. Ayrıca çağdaş dönemde güncel dinî problemleri ele alan bireysel ve kurumsal çalışmalara da kısaca değineceğiz.

Temel Yaklaşımlar

Klasik fıkıh geleneğinin en belirgin özelliği belirli mezhepler temelinde üretilmiş olmasıdır. Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkmasının ve belirli bir fıkıh mezhebine bağlanmanın burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz tarihî ve fikrî temelleri vardır. Mezheplerin en önemli işlevlerinden biri kendi içinde tutarlı ve sistematik görüşler ortaya koymak, bu şekilde dinî vecibelerini yerine getirmek isteyen Müslüman bireyler için oldukça güvenli bir yol sağlamaktır. Ayrıca fıkıh mezhepleri hukukî ve sosyal ilişkilerde düzen ve istikrarı temin etme gibi çok önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir.

Fıkıh mezhepleri yakın zamanlara kadar dönem dönem ortaya çıkan yeni meseleleri kendilerine özgü mezhep içi hüküm çıkarma yöntemlerini kullanarak rahatlıkla çözme başarımlarıdır. Fakat son dönemlerde fikhî açıdan problem teşkil eden mesele ve olaylar son derece girift ve karmaşık hale gelmiştir. Bunları belirli bir mezhebin yöntem ve görüşleri çerçevesinde veya tek bir fakihin ictihat mesaisine dayanarak çözüme kavuşturmak her zaman mümkün olmamaktadır. Bu yüzden içinde bulunduğumuz çağda fıkıh düşüncesi ve ictihad anlayışlarında da önemli değişme ve gelişmeler yaşanmaktadır. Bu olgu üzerinde İslâm dünyasının birkaç yüzyıldır içine girdiği farklı siyasî, askerî, sosyal ve ekonomik şartların da önemli etkisi vardır. Bu şartlar Müslüman aydınları her alanda olduğu gibi düşünce ve ictihad alanında da geleneksel kalıpların ötesinde yeni metot ve yöntem arayışlarına sevk etmiştir.

Bugün itibarıyla güncel fıkıh problemlerinin çözümüne ilişkin üzerinde uzlaşmaya varılmış tek bir metot veya yöntemden söz etmek mümkün değildir. Bu konuda sadece birbirine nispeten yakın veya uzak çok sayıda yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Birçok açılarından kesişen veya içiçelik taşıyan bu anlayışları birbirinden kesin hatlarla ayırmak da oldukça zordur. Ayrıca her bir yaklaşımın içinde değişik anlayış ve yönelişler vardır. Bununla birlikte ana eğilimlerini ve ortak özelliklerini dikkate alarak bunları belirli gruplara ayırmak mümkündür. Bu grupların her birinin tarihî arka planı ve fikrî temelleri vardır. Fakat bunların ayrıntısına girmek konumuzun dışındadır.

1. Modernist/tarihselci yaklaşımlar: Köken olarak Batı'ya ait olan bu yaklaşım her şeyin tarihe göre değiştiği ve tarihsel olanın evrensel olamayacağı temel düşüncesine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre Kur'ân ve Sünnet nasları da belirli tarihî şartların ürünüdürler ve bu bakımdan tarihseldirler. Evrensel ve bağlayıcı olan bunların amaçladığı ahlakî ve toplumsal ilkelerdir. Günümüzde öncelikle belli metotlarla bu ilkelerin neler olduğu tespit edilmeli, sonra da bunlar akıl ve bilimin ışığında güncel dinî meselelere uygulanmalıdır. Bu yaklaşım akıl ve bilimi naslara hâkim kıldığı için çok fazla kabul görmemektedir.

2. Yeni selefci yaklaşımlar: Bu yaklaşım klasik fıkıh birikimi ve geleneğini büyük ölçüde yok sayan veya reddeden bir anlayışa sahiptir. Aslı kaynaklara dönüş çağrısını dillendiren ve ictihada aşırı vurgu yapan bu yaklaşım, fıkıh üretiminin ilk dönemlere gidilerek oradan yeniden başlatılması fikrini savunmaktadır. Ancak bu düşüncede olanlar her ne kadar ictihada özel bir önem verseler de nasların lafzî (literal) anlamlarına sıkı sıkıya bağlılığı öngörerek onların mana ve maksatlarını ihmal etmektedirler. Bunun sonucu olarak sonradan ortaya çıkan ve nasların literal anlamlarına dahil olmayan pek çok yeniliği bid'at olarak değerlendirmektedirler. Gelenekten kopuk ve gerçeğe irtibatı zayıf olan bu yaklaşım da günümüz fıkıh problemlerini çözmede yeterli bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

3. Gelenekselci/taklitçi yaklaşımlar: Bu yaklaşımların sahipleri, belirli mezheplerin fıkıh eserlerinde yer alan görüş ve açıklamaları çoğunluk itibarıyla evrensel ve değişmez hükümler olarak görürler. Bunların günümüz fıkıh problemleri için de yeterli çözümler sunduğunu, dolayısıyla yeni içtihatlarla çok fazla ihtiyaç olmadığını düşünürler. Bu kişiler yeni ictihat söylemlerine de büyük tepki gösterirler. Günümüzde bu anlayışın taraftarları giderek azalmaktadır.

4. Akademik yaklaşımlar: Bu yaklaşımlar da klasik fıkıh geleneğindeki yöntem ve görüşlere büyük değer verirler ve günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde öncelikle bunlara başvururlar. Ancak kendilerini tek bir mezhebin metot ve görüşleriyle bağımlı saymayıp meseleleri gerektiğinde mezhepler üstü ve delil odaklı bir bakışla mukayeseli olarak ele alırlar. Bu yaklaşımları benimseyenler arasında nasların lafızlarını esas almakla birlikte istihsân, maslahat, makâsîd (dinin ana gayeleri) gibi kavram ve prensiplere çok fazla gönderme yapanlar bulunduğu gibi güncel problemler karşısında aşırı kolaylaştırıcı bir tavır sergileyenler de bulunmaktadır. Bu yaklaşım günümüzde daha çok akademik çevrelerce benimsenmiş olduğundan buna "akademik yaklaşım" demeyi uygun bulduk.

Temel Esaslar ve Genel Prensipler

Bir önceki başlıkta günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde tek bir usul ve yöntemden söz edilemeyeceğini belirttik. Bu problemlerin büyük çoğunluğu önceki dönemlerde eşî benzeri bulunmayan yeni konulardır. Bunlarla ilgili ne Kur'ân ve Sünnet gibi temel naslarda ne de klasik fıkıh eserlerinde açık bir hüküm mevcuttur. Bu meselelerin Kur'ân'ın genel ilkeler ortaya koyan ayetleri, Hz. Peygamber'in ve sahabenin bu nitelikteki söz ve uygulamaları ve fıkıhın genel prensipleri ışığında yeni içtihatlarla çözümlenmesi dışında bir seçenek yoktur. İctihat yoluyla yeni meselelerle ilgili helal, haram, caiz, caiz değil gibi şer'î hükümler ortaya konulmaktadır. Konu doğrudan din ve dindarlıkla ilgili olup her bakımdan özel bir hassasiyete sahiptir. Bu yüzden yeni problemlerle ilgili çözüm arayışlarında bazı esasların dikkate alınması zorunludur. Bunlardan önemli gördüklerimiz şunlardır:

1. Günümüz fıkıh problemlerine getirilen çözümlerin İslâm bilginlerinin üzerinde icmâ' ettiği ve İslâm ümmetinin başlangıçtan beri aynı şekilde uygulayageldiği temel esas ve hükümlere ters düşmemesi gerekir. Bunlar İslâm dinini sembolize eden ve *zarûrât-ı dîniye* adı verilen kesin emir ve yasaklardır.

2. Bu çözümlerin fitratı, yani Allah'ın koyduğu dengeyi ve yaratılışı bozmaması, insanın onur ve haysiyetini zedelememesi ve temel etik ve ahlakî değerleri ihlal etmemesi gerekir.
3. Güncel dini problemlere ilişkin doğru kararlar verilebilmesi için öncelikle ilgili olay veya meselelerin bütün yönleriyle çok iyi araştırılıp incelenmesi, bu konuda ihtiyaç duyulması halinde konunun uzmanlarından da bilgi alınması gerekir. Günümüzde pek çok mesele tek kişinin yetkinliği ve uzmanlığı ile halledilemeyecek ölçüde çok yönlü ve karmaşıktır. Bu yüzden bu meselelerin konunun uzmanlarının da katıldığı çeşitli toplantı ve kurullarda ortak akılla ve çok yönlü olarak ele alınması büyük önem taşımaktadır.
4. Bu problemlerin çözümünde her bir meseleyle ilgili özel delillerle birlikte dinin ana gayelerinin de göz önünde tutulması gerekir. Bu durum hem ilgili hükmün belirlenmesi hem de bunların somut olay ve olgulara uygulanması aşamasında geçerlidir. İslâm'da bütün dinî düzenlemelerin en temel amacı, insanlar için fayda sağlamak, onlardan zararı savmak ve dünyayı şerlerden temizlemektir. Buna fıkıh diliyle kısaca maslahatların temin edilmesi ve mefsedetlerin giderilmesi denilmektedir.

Dinî değer ve hükümler bu genel amacı gerçekleştirmedeki önem ve öncelik sırasına göre üç gruba ayrılmaktadır. Çatışma durumunda bu önceliklerin dikkate alınması gerekmektedir. Birinci sırada *zarûriyyat* adı verilen beş tümel değer vardır. Bunlar da *dinin*, *canın*, *aklın*, *malın* ve *neslin* korunmasıdır. Bu değerler hayatın olmazsa olmazları kabul edilir. Yitirildiği takdirde toplum düzeni bozulup hayat alt üst olur. İslâm'da bütün şer'î hükümler bu beş değeri korumaya yöneliktir ve üretilen her türlü dinî bilgi ve düzenlemenin bu değerlere ters düşmemesi gerekir. Yine insanların bireysel ve toplumsal düzlemde her türlü tutum, inanç ve davranışları bu beş tümel gayeye aykırı ve onu zedeleyecek nitelikte olmamalıdır. Bu beş değer kendi içinde de bir öncelik sonralık sıralaması vardır.

İkinci sırada temel ihtiyaçlar anlamında *hâciyyât* yer almaktadır. Bunlar olmadığında toplum düzeni bozulmaz, ama düzgün olarak da yürümez. İnsanlar hayatlarını kolaylık içinde sıkıntıya düşmeden sürdürebilmek için bunlara ihtiyaç duyarlar. Alışveriş, kiralama, evlenme, boşanma gibi işlemlerin çoğu bu kategoridedir. İslâm dini *hâcî* maslahatlara zarûrî olanlara gösterdiği öneme yakın bir ölçüde ilgi göstermiştir. Hatta kimi durumlarda bunlar zarûrî maslahatlarla aynı konumda değerlendirmiştir.

Üçüncü sırada ise *tahsîniyyât* adı verilen değerler bulunur. Bunlar da insan onuruna ve haysiyetine, estetik değerlere, güzel adet ve davranışlara uygun düşen hususları içerir. Temizlik, yeme, içme ve giyinme ile ilgili pek çok hüküm bu kategoriye girer.

SIRA SİZDE



Yukarıda açıklanan temel amaçlar arasında bir çatışma olduğunda önceliklerin nasıl belirlendiğine ilişkin birkaç örnek veriniz.

Bazı İslâm bilginleri özellikle muamelâta ilişkin hükümler için bir de *makâsıd* (amaçlar) ve *vesâil* (vesileler, araçlar) ayırımı yapmaktadırlar. *Makâsıd* bizatihi amaçlanan iş ve işlemlerle ilgili hükümleri, *vesâil* ise bizatihi amaçlanmış olmayıp başka hükümlerin tam ve istenilen şekilde gerçekleştirilmesi için aracı olarak teşrî kılınmış hükümleri ifade eder. Mesala alışveriş, kira ve evlenme akitleriyle ilgili temel hükümler makâsıd niteliğinde, evlenme akdinde şahit ve ilan, rehin akdinde rehinin teslimi ise

vesâil niteliğindedir. Vesâil makâsıddan sonra ikinci derecede dikkate alınan değerlerdir. Bu yüzden maksad ortadan kalktığı takdirde vesile de dikkate alınmaz. Ayrıca kimi zaman tek bir maksada ulaştıracak birden fazla vesile de olabilir.



İslâm dininin ana gayeleri konusunda ayrıntılı bilgi için **Diyanet İslam Ansiklopedisi**'nin "Makâsıdüş-şerfa" maddesini okuyunuz.

3. Güncel fıkıh meseleleri için önerilen çözümlerin fetva siyaseti açısından da bir değerlendirmesinin yapılması gerekir. Bunun anlamı şudur: Toplumda herkesin kendine göre bir dindarlık bilinci ve tecrübesi vardır. Bunların bileşkesi toplumda ortak bir dinî tecrübe ve duyarlılık alanı meydana getirir. Yeni problemlerle ilgili verilen karar ve fetvaların deliller ve şartlarla birlikte bu duyarlılıkları da dikkate alması zorunludur. Bunun için özellikle kamuya açık genel fetvaların dinî duyarlılıkları incitmemesine, rencide etmemesine özen gösterilmelidir. Ayrıca bu fetvaların toplumda dinî hassasiyetin kaybolması veya azalmasına yol açacak bir nitelik de taşımaması gerekir.

Günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde yukarıda önemli birkaçına işaret ettiğimiz genel esasların yanında fıkıhta yerleşik hale gelmiş bazı küllî/genel kurallardan da yararlanıldığı görülür. En çok başvurulan fıkıh kuralları şunlardır: "Eşyada asıl olan ibahadır.", "Zaruretler yasakları mubah hale getirir.", "Zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur.", "Sıkıntı kolaylaştırmayı getirir.", "Şek ile yakîn zail olmaz (Kuşku ile kesin bilgi ortadan kalkmaz).", "Zarar izale olunur.", "İki zarardan daha hafif olanı tercih edilir.", "Genel zararın giderilmesi için özel zarara katlanılır.", "Mefsedetlerin giderilmesi menfaatlerin elde edilmesinden önce gelir.", "Örf ile belirlenen nas ile belirlenmiş gibidir."

Bireysel ve Kurumsal Çalışmalar

Son dönemlerde günümüz fıkıh problemlerinin çözümüne yönelik çok sayı ve nitelikte çalışma yapılmaktadır. Bunlardan bir kısmı bireysel çabaların ürünüdür. Dünyanın her tarafında birçok fıkıh bilgini bu konuları ele almakta ve bunlarla ilgili kişisel görüş ve fetvalarını kamuoyu ile paylaşmaktadır. Bu çalışmalardan önemli bir kısmı kitap olarak da yayımlanmış bulunmaktadır. Bunlar arasında genel olarak birçok güncel meseleye ilgili görüş ve fetvaları bulunan bilginlerden bazıları şunlardır: Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Abdülhalîm Mahmûd, Mevdûdî, Tâhir İbn Âşûr, Mahmud Şeltût, Mustafa ez-Zerkâ, Câdülhak Ali, Ahmed Şerbâsî, Muhammed Salih el-Useymin, Abdülaziz İbn Bâz, Yusuf el-Karadâvî, Ramazan el-Bûtî, Hayreddin Karaman, Faruk Beşer, Halil Gönenç.

Bazı çalışmalar ise günümüz fıkıh problemlerinin belirli bir yönünü, alanını veya konusunu ele almaktadır. Bunlar ibadetler, tıp, ekonomi, aile hayatı, gıda gibi özel alanlarla ilgili olabildiği gibi, zekât, yatırım bankaları, kredi kartları, sigorta, organ nakli, klonlama, mahkeme yoluyla boşanma, telif hakları gibi daha dar ve spesifik konularla ilgili de olabilmektedir. Bazı çalışmalar ise teorik olarak günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde izlenmesi gereken metot ve yöntemler konusuna odaklanmaktadır. Bu çalışmalar kitap, tez, makale, seminer gibi şekil olarak da çeşitlilik göstermektedir. Ayrıca bunlardan bir kısmı üniversite, enstitü, araştırma merkezi gibi akademik kurumlarda bir kısmı ise bağımsız kişisel çalışmalar şeklinde gerçekleştirilmektedir.

Çağdaş dönemin önemli bir özelliği de bireysel içtihatların yanında çok sayıda uzman ve ilim adamının bir araya gelerek dini meseleleri beraberce ve çok yönlü olarak müzakere ettikleri ortamların oluşmasıdır. Bu ortamlarda üzerinde fikir birliğine varılan kararlar kurumsal içtihatlar olarak ilim dünyasının ve kamuoyunun bilgisine sunulmaktadır.

DİKKAT



Günümüz fıkıh terminolojisinde bu tür ilmî faaliyetlere *kollektif/toplu ictihat* adı verilmektedir.

Dünyanın her yerinde sıklıkla güncel fıkıh problemleri üzerine panel, çalıştay, kongre gibi ilmî toplantılar düzenlenmeğe, buralarda sunulan bildiri ve tartışmalar kitap haline getirilerek basılmaktadır. Diğer taraftan İslâm dünyasının birçok ülkesinde güncel dinî meseleleri görüşüp çözümler ve kararlar üretmekle görevli daimî araştırma merkezleri, fetva kurulları ve akademiler kurulmuştur. Biz burada bunlardan en fazla tanınan birkaç tanesi ile ilgili kısa bilgi vermekle yetineceğiz.

1. Mısır'da Ezher'e bağlı *İslâm Araştırmaları Akademisi*: 1961 yılında kurulmuştur. Farklı İslâm mezheplerini temsil eden elli üyeden oluşmaktadır. Bunların bir kısmı -yirmi üyeyi aşmamak üzere- Mısır dışındadır. Akademi 1964-1977 yılları arasında güncel dinî meselelerin tartışılıp karara bağlandığı sekiz ilmî konferans düzenlemiştir. Bu konferanslarda sunulan bildiri ve kararların tamamın yayımlanmıştır.

2. *Dünya İslâm Birliği Fıkıh Akademisi*: 1976'da Mekke'de kurulmuştur. Başkan ve vekili dışında yirmi üyesi vardır. 1978-1985 yılları arasında gerçekleştirdiği yedi toplantıda önemli konuları görüşüp karara bağlamıştır. Bunlar Akademi tarafından çıkarılan dergide yayımlanmıştır. Bu toplantılarda ele alınan konulardan bazıları şunlardır: Organ nakli, otopsi, cinsiyet değiştirme, sigorta, nüfus planlaması, ru'yet-i hilâl, Müslüman-gayri Müslim evliliği, Cidde'de ihrama girmek, kutuplara yakın bölgelerde namaz vakitleri, menkul kıymetler ve borsa.

3. *İslâm Konferansı Teşkilâtı Fıkıh Akademisi*: 1983 yılında İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı olarak kurulmuştur. Merkezi Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde. Başlıca kuruluş amacı dünyanın her tarafındaki Müslümanların karşılaştıkları çağdaş dinî problemlere çözümler üretmektir. Akademide üye ülkelerin kendi ülkelerini temsil etmek üzere seçtiği ilim adamları aslî üye olarak yer almaktadır. Ayrıca kurum, çeşitli İslâm ülkesi ve Müslüman topluluklardan ilmî birikimi ve uzmanlığı ile temayüz etmiş otuz civarında ilim adamından da yararlanmaktadır. Akademi, her yıl düzenli olarak toplanmaktadır. Bu toplantılarda önceden belirlenen konularda bildiriler sunulmakta, bunlar etrafında tartışmalar yapılmakta ve ulaşılan kararlar açıklanmaktadır. Ayrıca bunların tamamı Akademi'nin çıkardığı *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* dergisinde yayımlanmaktadır. Akademi'de ele alınan konuların büyük çoğunluğu günümüz fıkıh problemleriyle ilgilidir.

4. *Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR)*: Avrupa'da yaşayan Müslümanların dinî ihtiyaç ve problemlerine çözüm üretmek üzere kurulmuş merkezi İrlanda'nın Dublin kentinde olan bir kuruldur. Kurul'un ilk açılış toplantısı 1997'de Londra'da yapılmıştır. Başkanlığını Yusuf el-Karadavî'nin yaptığı Kurul'un tüzüğünde asil üyelerin prensip olarak Avrupa havzasında ikamet eden ilim adamlarından seçilmesi, ayrıca gerektiğinde belli koşullarla başka bölgelerden de üye kabul edilmesi öngörülmektedir. Kurul şimdiye kadar bir kısmı olağan bir kısmı da ihtiyaca göre olağanüstü olmak üzere toplam on dokuz toplantı düzenlemiştir. Bunların bir kısmı İstanbul'da

gerçekleştirilmiştir. Çalışma düzeni diğer fıkıh akademilerine benzemektedir. Toplantılarda ortaya konulan sonuçlar kararlar, fetvalar ve öneriler şeklinde ilan edilmektedir. Ayrıca bunlar Kurul tarafından çıkarılan bir dergide yayımlanmaktadır.

İNTERNET



Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu'nun, Avrupa'da yaşayan Müslüman toplulukların dinî problemleriyle ilgili yaptığı çalışmalar ve verdiği karar ve fetvalar için <http://www.e-cfr-org> adresine başvurabilirsiniz.

5. *Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu*: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en üst ilim, istişare ve karar organı olan kurul bir başkan ve on beş üyeden oluşur. Kurul bünyesinde çok sayıda uzman da görev yapmaktadır. Kurul yeni ortaya çıkan ve önem arz eden dinî problemleri zaman zaman gündemine almakta ve bunlarla ilgili kararlar üretmektedir. Kurul ayrıca bu meselelerle ilgili kararlarında alt yapı oluşturmak amacıyla kimi zaman Diyanet Teşkilatından ve akademik çevrelerden ilim adamlarıyla ortak istişare toplantıları yapmaktadır. Daha sonra bu toplantılarda alınan yayımlayarak ilim dünyasının istifadesine sunmaktadır.

İNTERNET



Din işleri Yüksek Kurulu'nun güncel dinî meselelere ilişkin karar ve mütalaları için <http://www.diyanet.gov.tr> adresine başvurabilirsiniz.

SIRA SİZDE

3



Dünyanın farklı ülkelerinde benzer faaliyetlerde bulunan başka ilim ve fetva kurumlarının olup olmadığını araştırınız.

Özet

Din, Fıkıh ve Hayat

İslâm dini, Allah'ın ilahî vahiy aracılığıyla insanlara hitabından ibarettir. İlahî vahiy Kur'ân ve Sünnet naslarında tecelli etmiştir. İnsanın bu hitaba muhatap olabilmesi için öncelikle birer metin olan Kur'ân ve Sünneti anlaması ve bu iki kaynaktan kendi davranışlarıyla ilgili hükümler üretmesi gerekir. Bu faaliyeti yürüten ilim dalı da fıkıh ilmidir. Bu faaliyet belli ölçüde zihni bir çabanın yanısıra yaşanan hayata dair de derin ve köklü bir kavrayışı gerektirmektedir. Bu yüzden fıkıh ilminin bir yönünde naslar ve deliller, bir yönünde akıl ve tecrübe, bir yönünde de bireysel ve toplumsal hayat vardır. Fıkıh ilmi bütün bu unsarlar arasında köprü vazifesi gören ve her devirde canlılığını ve dinamizmini koruyan önemli bir ilim dalıdır.

Fıkıhta Hükümlerin Değişmesi ve Yeni Hükümler

İslâm bilginleri şer'î hükümlerde zamana, çevreye ve şartlara göre bir değişme olup olmayacağı meselesini ele almışlar ve dinin özünü ve sabitelerini oluşturan hükümlerde asla bir değişme söz konusu olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu nitelikte olmayan hükümlerde ise ilke olarak bazı değişikliklerin olabileceğini kabul etmişlerdir. Fakat bunun sınırı ve sahasının ne olacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Bazıları bunu oldukça dar tutarken, bir kısmı bir hayli genişletmektedir. Klasik fıkıh doktrininde bu konu *taabbudî* ve *ta'lilî* hükümler çerçevesinde ele alınmaktadır. *Tabbudî* hükümler fıkıhın değişime kapalı alanlarını, *ta'lilî* hükümler ise genişletilmeye ve değiştirmeye elverişli alanlarını oluşturmaktadır.

Klasik fıkıh geleneğinde yeni ortaya çıkan ve hakkında önceden bir hüküm bulunmayan meseleler *nevâzil*, *vâkıât*, *havâdis* gibi terimlerle ifade

edilmiştir. Bugün de yeni ortaya çıkan ve çözüm bekleyen güncel fıkıh problemleri için *nevâzil* terimi kullanılmaktadır.

Günümüz Fıkıh Problemlerinin Oluşma Sebepleri

Günümüzde her alanda yaşanan hızlı değişme ve gelişmelere bağlı olarak pek çok dinî problem ortaya çıkmaktadır. Bunların bir kısmı klasik fıkıh geleneği içinde çözüme kavuşturulmuş meselelerdir. Bununla birlikte günümüzde değişen şartlara göre bunların yeniden ele alınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bir kısmı ise klasik fıkıh geleneğinde benzerlerine rastlanmayan tamamen çağımıza özgü problemlerdir. Günümüzde bu problemleri doğuran pekçok sebep vardır. Bunların başında bilim, teknoloji ve tıp alanlarındaki gelişmeler, sosyal, ekonomik ve siyasî yapılarındaki değişimler ile şehirleşme ve küreselleşme gibi olgular gelmektedir.

Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümü

Çağımızda mezhebe bağlı fıkıh üretme olgusu giderek değişmektedir. Çağımızda güncel fıkıh problemlerinin çözümüne yönelik tek bir yöntem ve anlayıştan söz edilememektedir. Bu konuda farklı eğilim ve anlayışların mevcut olduğu görülmektedir. Bunları *modernist/tarihselci yaklaşımlar*, *yeni selefîci yaklaşımlar*, *gelenekçi/taklitçi yaklaşımlar* ve *akademik yaklaşımlar* şeklinde gruplandırabiliriz.

Yeni fıkıh problemlerine çözüm aranırken temel bazı esasların dikkate alınması gerekmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, bu çözümlerin, İslâm'ın değişmez temel esaslarına ters düşmemesi, ayrıca fıtratı, yaratılışı, doğal dengeyi, insan onurunu ve temel ahlaki değerleri ihlal etmemesi şarttır. Problemi doğuran olay ve olguların çok iyi araştırılıp incelenmesi, çözüm sürecinde özel delillerle birlikte dinin ana gayelerinin de gözetilmesi gerekir. Ayrıca bunlara çözümler sunarken dinî duyarlılıkların örselenmemesi de büyük önem taşımaktadır.

Günümüz fıkıh problemlerinin çözümüne yönelik hem bireysel hem kurumsal birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. İslâm dünyasının her tarafında çok sayıda fıkıh bilgini bu problemler üzerinde çalışmakta ve ürettikleri bilgi, görüş ve fetvaları ilim dünyası ile paylaşmaktadırlar. Ayrıca dünyanın birçok ülkesinde bu problemlere ortak akılla çözüm aramak üzere çeşitli ilim ve fetva kurulları oluşturulmuştur. Bu kurullarda çok sayıda uzman ve ilim adamı bir araya gelerek bu meseleleri çok yönlü olarak müzakere etmekte ve çözüme yönelik ortak kararlar üretmektedirler. İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı *Fıkıh Akademisi* bunlar içinde görüş ve kararlarına en fazla itibar edilen kurumlardan biridir.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi fıkıhın değişme ile bağdaşmaz gözüken özelliklerinden biri **değildir**?
 - a. Dinî hükümlerin ilahî nitelikli olması
 - b. İslâm dininin kemâle ermiş olması
 - c. İslâm dininin bütüncül bir özelliğe sahip olması
 - d. İslâm dinini evrenselliği
 - e. İslâm dininin ebedî yürürlükte kalmak üzere gönderilmiş olması

2. Aşağıdakilerden hangisi taabbudî hükümlerinden biri **değildir**?
- a. Namazların rekâtları
 - b. Oruç kefâreti
 - c. Hırsızlık cezası
 - d. İçkinin haram olması
 - e. Kira sözleşmesi
3. Aşağıdaki terimlerden hangisi yeni ortaya çıkan dinî meseleleri ifade etmek üzere **kullanılmaz**?
- a. Nevâzil
 - b. Nevâdir
 - c. Vâkıât
 - d. Havâdis
 - e. Fetâvâ
4. Güncel fıkıh problemlerinin çözümünde *tarihselci yaklaşımı* temsil edenlerle ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **doğrudur**?
- a. Bu yaklaşım batı kökenlidir
 - b. Nasların lafzî anlamlarına bağlı kalırlar
 - c. Klasik fıkıh geleneğine büyük önem verirler
 - d. Aslî kaynaklara dönüş çağrısı yaparlar
 - e. Yeni icthatlara gerek olmadığını düşünürler
5. İçkinin haram kılınması hangi **temel** değeri korumaya yöneliktir?
- a. Canın korunması
 - b. Aklın korunması
 - c. Hâciyât
 - d. Tahsîniyyât
 - e. Malın korunması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. **d** Yanıtınız doğru değilse, “Hükümlerin değişmesi” konusunu yeniden okuyunuz.
2. **e** Yanıtınız doğru değilse, “Hükümlerin değişmesi” konusunu yeniden okuyunuz.

3. b Yanıtınız doğru değilse, “Nevâzil Fıkhi” konusunu yeniden okuyunuz.
4. a Yanıtınız doğru değilse, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümü” konusunu yeniden okuyunuz.
5. b Yanıtınız doğru değilse, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümü” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İslam'da geçmiş ümmetlerdeki ağır yükler kaldırılmış, belirli özürler sebebiyle, namaz, oruç, hac gibi bazı ibadetler düşürülmüş, yolculukta dört rekâtlı namazlar iki rekâta indirilmiş, namazda ve diğer ibadetlerde hastalar için bazı kolaylıklar getirilmiş, su bulamayanlar için teyemmüm hükmü konulmuş, bireysel ve sosyal ihtiyaçlar dolayısıyla karz, selem gibi bazı alışveriş şekilleri meşru kılınmıştır.

Sıra Sizde 2

Kur'ân-ı Kerîm'de ayrılığın sebebine göre kadının farklı sürelerde iddet beklemesi emredilmektedir. İddetin temel amacı, varsa gebeliği ve dolayısıyla babanın kim olduğunu tespit etmektir. Günümüzde gelişmiş tıbbî tahlil ve cihazlarla gebelik anında tespit edilebilmektedir. Buna rağmen bu sürelerde değişiklik yapılamaz. Çünkü bunlar belirli sayılarla ifade edildiği için *mukadderât* kapsamında taabbudî hükümlerdendir. Bunların gerekçeleri akıl ve tecrübeyle tam olarak kavranamaz.

Sıra Sizde 3

Örneğin, tedavi hâciyyât, tesettür ise tahsiniyyât kapsamındadır. Tedavi maksadıyla örtülmesi gereken yerler açılabilir. Çünkü bu daha önceliklidir. Yine murdar et yememek tahsîniyyât, canın korunması ise zarûriyyât'tandır. Darda kalan kişi canı korumak için bunlardan yiyebilir. Aynı şekilde hem dinin korunması hem de canın korunması zarûyyât'tandır. İslâm can kaybına yol açma özelliğine rağmen cihadı farz kılmıştır. Çünkü dinin korunması canın korunmasından önceliklidir.

Sıra Sizde 4

Hindistan'da *İslâm Fıkıh Akademisi*, Sudan'da *İslâm Fıkıh Akademisi*, Pakistan'da *İslâm Düşüncesi Konseyi*, Küveyt'te *Zekât Araştırmaları Merkezi*, Suudi Arabistan'da *Yüksek Âlimler Konseyi*, Endonezya'da *Ulema Konseyi*, Amerika'da *İslâm Âlimleri Akademisi*.

Yararlanılan Kaynaklar

- Baktır, M. (t.y.), **İslâm Hukukunda Zaruret Hali**, İstanbul, Akçağ Yayınları
- Erdoğan, M. (1990) **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

- Kahraman, A. (2002) **İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği**, İstanbul Akademi Yayıncılık
- Karaman, H. (1996) **İslâm Hukukunda İctihad**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- Boynukalın, E (2003) "Makâsudü's-şerîa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXVII, 423-427, Ankara
- Kaya, E. S. (2007) "Nevâzil", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXIII, 34-35, Ankara
- Komisyon (2004) **İlmihal I: İman ve İbadetler**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Vaktin oluşmadığı yerlerde namaz vakitlerinin nasıl belirleneceğini ifade edebilecek,
- Hilâlin görülmesi ile ramazan ayının başlaması ve sona ermesi arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek,
- İslam bilginlerinin iki namazı bir vakitte kılma konusundaki görüşlerini karşılaştıracak,
- Kadınların özel günlerindeki oruç ve tavaflarını değerlendirebilecek,
- Kurban kesmek yerine bedelinin verilmesi görüşünü eleştirebilecek,
- Zekât konusunda bazı tartışmalı konuları açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Namaz vakitleri
- Ruy'et-i hilâl
- Namazların birleştirilmesi
- Hükmî kirlilik
- Sinaî servet ve ziynet eşyası

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Nihat Dalgın'ın **Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular** adlı kitabının ibadetlerle ilgili bölümünü okuyunuz.
- Birinci sınıftaki **İslam İbadet Esasları** kitabını gözden geçirin.

İbadet Hayatı

GİRİŞ

İslam, Allah tarafından insanlara gönderilmiş son ilahî dinin adıdır. Genel yapısı itibariyle *inanç*, *ibadet*, *muamelât* ve *ukûbât* şeklinde dört ana bölümden oluşmaktadır. İnanç ibadeti, ibadet de kişinin diğer insanlar ve kurumlarla olan ilişkileri anlamına gelen muamelâtın adalete uygun olarak gerçekleşmesini gerektirmektedir.

Yüce Allah insanlardan, bu dünyadaki konumlarını hatırlatan bir takım ibadetleri yerine getirmelerini istemiştir. İbadet Allah'ı bilmenin, onun emirlerine uymanın somut göstergesidir. İbadetlerin ana yapısını Allah belirlemiştir. Hz. Peygamber (s.a) Allah'ın belirlemiş olduğu bu ibadetleri açıklamış ve onların nasıl icra edileceğini uygulamalı olarak göstermiştir.

Özü ve aslı itibariyle ibadetlerde bir değişikliğin olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân ve Sünnet'in belirlemiş olduğu ibadetler, bütün müslümanlar için bağlayıcıdır ve dinin bu kutsal metinlerinde aslı bulunmayan yeni bir ibadet çeşidini ve şeklini ihdas etmek, dinin ibadet anlayışı ile çelişmektedir. Ancak sosyal, kültürel, ekonomik ve coğrafi ortamların değişmesine paralel olarak ibadetlerin uygulama biçiminde öze ilişkin olmayan bir takım değişiklikler olabilmektedir.

Hız. Peygamber'den sonra yaşayan Müslümanlar ibadetlerle ilgili olarak yeni birtakım mesele ve olaylarla karşılaşmışlardır. İslam bilginleri nasların lafız ve manalarını esas alarak bunları bir şekilde çözüme kavuşturmuşlardır. Bu alanda günümüzde de halledilmesi gereken bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Örneğin, vakitlerin tam olarak oluşmadığı kutuplara yakın bölgelerde namaz vakitleri ve oruç tutma sürelerinin neye göre belirleneceği eskiden olduğu gibi bugün de önemli bir problemdir. Ramazan ayının başlangıcı ve bitişinin tespitinde Astronomi ilminin verilerine dayanıp dayanılamayacağı günümüzde ciddi tartışmalara yol açmaktadır. Benzer şekilde namazların birleştirilmesi, kadınların özel hallerinde oruç tutmaları ve hacda farz olan ziyaret tavafını yapmaları, kurban ibadetinde hayvan kesme yerine fakirlere bedelinin verilmesi, sınaî servetlerin ve ziynet eşyalarının zekatının nasıl verileceği, zekâtın hakiki şahısların dışındakilere verilir verilemeyeceği gibi meseleler son zamanlarda yoğun olarak tartışılmaktadır. "İbadet Hayatı" ünitesi içerisinde ana başlıklar halinde bu meseleler incelenecektir.



VAKTİN OLUŞMADIĞI YERLERDE NAMAZ

Vakit, namazla sorumlu olmanın şartlarından birisidir. Vakit girdikten sonra o vaktin namazını kılmak gerekmektedir. Dolayısıyla herhangi bir farz namaz, vaktinden önce kılınmayacağı gibi vakti çıktıktan sonra kılınmış olmakla da eda edilmiş sayılmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de namazın belirli vakitler içerisinde kılınması gerektiğine işaret edilmektedir (Nisâ 4/103.). Ayrıca bu vakitlerin başlangıç ve bitiş zamanlarına hadislerde de değinilmektedir. (Örnek olarak bk. Müslim, “Mesâcid ve Mevâkîdu's-salât”, 31; Buhârî, “Mevâkîdu's-salât”, 30)

Namaz vakitleri güneş ve dünyanın hareketlerine göre belirlenmektedir. Bu belirlemede, dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi ile oluşan güneşin doğması, batması, gölge uzunluğu, şafağın belirmesi ve kaybolması, fecrin doğması gibi özel durumlar esas alınmaktadır. Ancak bu süreler sabit değildir. Mevsimlere ve bölgelere göre değişebilmektedir. Uzun süre gece ve uzun süre gündüzün yaşandığı kutuplarla, gece ve gündüzün tam olarak gerçekleşmediği kutup bölgelerine yakın yerlere Müslümanların gitmesi ve böylece namaz vakitlerinde sorunlarla karşılaşması konunun tartışılmasını gerektirmiştir.

Konunun daha iyi anlaşılması için burada kısaca sabah ve akşam namazlarının vakitlerine değinmek yararlı olacaktır. Sabah namazının vakti ikinci fecrin doğuşundan güneş doğana kadar geçen süredir. Yatsı namazı ise, şafağı kaybolmasından ikinci fecrin doğuşuna kadar eda edilebilir. Ebu Hanife'ye göre şafak, güneş battıktan sonra ufukta kızartı sonrası oluşan beyazlık, fıkıh âlimlerinin çoğuna göre ise, güneş battıktan sonra oluşan ufuktaki kızartıdır.

Güneşin normalde bir günü oluşturan 24 saat içerisinde doğmadığı veya batmadığı ya da çok kısa süreliğine battığı bölgelerde namaz vakitleri neye göre tespit edilecektir? Ayrıca şafağın çok geç kaybolduğu yani güneşin batması ile yatsı namazının vaktinin girmesi arasında üç saat ve daha fazla bir süre bulunan bölgelerde yaşayanlar, yatsı namazının vaktini beklemekle ilave bir sıkıntı çekmiş ve buna bağlı olarak işlerinde verim kaybı yaşamış olamazlar mı?

Bu konularla ilgili ayrıntıları tartışmak üzere 23–27 Haziran 1980 tarihlerinde vakit problemlerinin kısmen yaşandığı Brüksel'de I. Avrupa İslam Semineri düzenlenmiştir. Orada alınan kararların bir kısmı tartışmaya açık olsa da bu kararlar konuya ilişkin önemli belirlemeler içermektedir. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu da konuyu bir bütünlük içerisinde ele almış ve kapsamlı bir kararı kamuoyu ile paylaşmıştır.

Dünya üzerinde namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgeleri iki kısımda incelemek mümkündür: Birincisi şafakla fecir arasında çok kısa bir zaman bulunan bölgeler, ikincisi ise uzun süre sadece gece ve uzun süre sadece gündüz olan bölgeler. Bunları kısa ve uzun süreli bölgeler şeklinde iki kısımda ele alacağız.

Kısa Süreli Bölgeler

Ekvator'dan kutuplara doğru gidildikçe yaz aylarında, güneşin batışı ile fecrin doğuşu arasındaki süre azalmakta, bununla ters orantılı olarak şafak ve fecrin oluşum süreleri uzamaktadır. Kutup bölgelerine yakın yerlerde ise güneş battığında şafak kırmızılığı oluşmakta ancak şafak sonrası beyazlık meydana gelmeden fecir doğmaktadır. 45–65° enlemler arasında gerçekleşen bu durum sabah namazının vaktinin oluşmasına engel değildir. Ancak yatsı namazının vaktinin oluşup oluşmadığı hususu tartışmalıdır.

Bu konuda iki temel görüş bulunmaktadır:

1. Bu bölgede yaşayanlardan yatsı namazının sorumluluğu düşer.
2. Bu bölgede yaşayanlar kendilerine en yakın bölgenin namaz vakitlerine uyarak namazlarını kılmaları gerekir.

Buralarda yaşayan mükelleflerden namaz sorumluluğunun düşeceğini söyleyenler, namaz vaktinin bulunmamasını, abdest azalarından birisi bulunmayan kişinin alacağı abdeste benzetmektedirler. Abdest azalarından birisi bulunmayan kişi açısından abdestin farzı dörtten üçe düştüğü gibi, namaz vakitlerinin gerçekleşmediği bölgelerde yaşayanlar açısından da vakti oluşmayan namazlar düşür. Bu görüşte olanlara göre vakit, namazla sorumlu olmanın gerçek *sebebidir*. Sebep yoksa sorumluluk da yoktur.

Diğer görüşte olanlar, yani en yakın bölgeye göre namazların ayarlanıp kılınması gerektiği görüşünde olanlar ise vakti namazla sorumlu olmanın *şartı* olarak kabul etmektedirler. Bu görüş taraftarlarına göre namazla yükümlü olmayı gerektiren asıl sebep “ilahi hitap”, yani Allah’ın “namaz kılın” emridir. Bu emir mükellef için günde (24 saat içerisinde) 5 vakit namaz kılmayı gerektirmektedir.

45–65° enlemleri arasında yaşayanların gündüz namazlarını normal vakitlerinde kılmaları gerekir. Ancak şafak (yatsı vaktinin alameti) ve fecrin (sabah vaktinin alameti) birbirine karıştığı, yani şafak tam oluşmadan ya da araya zaman girmeden fecrin doğduğu dönemlerde yatsı namazının oluşumunda sıkıntılar yaşanabilmektedir. Benzer sıkıntıların ramazan ayına denk geldiği dönemlerde teravih namazının kılınmasında da yaşandığı görülmektedir.

Sıkıntı nasıl aşılmalıdır? Pratik çözüm olarak şu önerilmektedir: Güneşin batışı ile doğuşu arasındaki süre gece kabul edilir. Bu süre üçe bölünür. İlk üçte birlik kısmın sonu yatsı vaktinin başlangıcı sayılır. Bu şekilde takdir yapıldıktan sonra takdir edilen vakit henüz gelmeden yatsı için gerçek vakit oluşursa buna itibar edilir. Gerçek vakit daha sonra gerçekleşirse bu durumda yukarıdaki formül uygulanır, yani ilk üçte birlik zamanın sonu yatsı namazının başlangıcı olarak takdir edilerek namaz kılınır.

Yatsı namazının vaktinin çok geç gerçekleştiği ve buna bağlı olarak çalışanların sıkıntıya düştükleri dönemlerde önerilen çözümlerden birisi de, yatsı namazının akşam namazı ile birleştirilerek (cem edilerek) kılınmasıdır. İslam fıkıh bilginlerinden bazıları yolculuk, yağmur, çamur, hastalık, korku gibi durumlarda yaşanan sıkıntı ve zorluklar sebebiyle iki vaktin namazının birleştirilerek bir vakitte kılınmasını caiz görmektedirler. Kutup bölgesine yakın yerlerde yaşayanların da yatsı namazının vaktinin geç gerçekleştiği dönemlerde benzer sıkıntıları çekmelerinden hareketle akşam ile yatsıyı cem

yapabilecekleri önerilmektedir. Bu durum o bölgelerde yaşayanların namaz sebebiyle ilave sıkıntı çekmelerini engellemiş olacaktır.



Yaz aylarında Hatay ile Sinop illerimizde aynı tarihte güneşin batması ile yatsı namazının vaktinin girmesi arasındaki süre farkı yaklaşık 20 dakikaya kadar ulaşmaktadır. Bu durum ekvatorдан kuzeye gidildikçe güneşin batışı ile yatsı namazının vaktinin girmesi arasındaki sürenin artmakta olduğunu göstermektedir.

Uzun Süreli Bölgeler

66° enleminden itibaren sadece yatsı ve imsak vakitleri değil, diğer namazların vakitleri de oluşmamaktadır. Kutuplara yaklaştıkça güneşin batmadığı ya da doğmadığı gün sayısı artmaktadır. Buralarda 24 saat içinde güneş doğup batmamakta, aksine uzun süre gündüz veya gece yaşanmaktadır. Uzun gecelerin yaşandığı bölgelerde, günlerce gündüz namazlarının vakti, uzun gündüzlerin yaşandığı bölgelerde de gece namazlarının vakti oluşmamaktadır. Oluşmayan bu namaz vakitlerinin takdir edilip edilemeyeceği, eğer edilecekse neye göre takdir edileceği tartışmalıdır.

Bu konuda iki ana görüş bulunmaktadır:

1. Bu bölgelerde yaşayan insanlardan namaz sorumluluğu düşer.
2. Bu bölgelerde “takdir” yöntemi uygulanır.

Birinci görüşe göre, namazın şartlarından olan vakit gerçekleşmediğinden, bu bölgede yaşayanlar namazla sorumlu olmazlar.

Bu problemin farkına varılmasından itibaren konuyu tartışan İslam âlimlerinin çoğu ve Brüksel’de gerçekleşen seminere katılan çağdaş araştırmacıların tamamına yakını “takdir” yöntemini önermektedir. **Takdir**, hakiki namaz vaktinin gerçekleşmediği ya da yatsı namazının çok geç olduğu yerlerde namaz vaktinin güneşin doğuşu ve batışı dışında farklı yöntemlerle belirlenmesini ifade etmektedir.

Namaz vakitlerini takdir yöntemi ile çözen İslam âlimleri, görüşlerini Hz. Peygamber’den gelen bir rivayetle desteklemektedirler. Deccal hadisi olarak bilinen bu rivayette, “*Deccal yeryüzünde kırk gün kalacaktır. Bu kırk günün bir günü bir yıl gibi, bir günü bir ay gibi, bir günü bir hafta gibi, diğer günleri de normal günleriniz gibi olacaktır.*” denmektedir. Sahabe uzun günlerde bir günlük namazın yeterli olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber cevap olarak, “*Hayır, bir günlük namaz yeterli değildir. Namaz vakitleri takdir edersiniz.*” buyurmuştur. (Müslim, “Kitâbu’l-Fiten ve Eşrâti’s-Salât”, 20.) İslam bilginleri, başka bir olayla ilgili olarak söylenen bu hadise dayanarak, normal günlerde ve bölgelerdeki gibi yani 24 saatte 5 vakit namaz olacak şekilde namazları eda etmenin gerektiğini ifade etmektedirler.

Din İşleri Yüksek Kurulu 15.06.2006 tarihli toplantısında, gecenin oluşmadığı dönemlerde, güneşin batışından 1 saat sonra yatsı vaktinin, 2 saat sonra imsakin başlamasının uygun olacağına karar vermiştir. Gecenin oluşup üç saatten fazla sürdüğü dönemlerde vakit alametleri belirlenemediğinde, güneşin batışı ve doğuşu arasındaki sürenin üçte birlik kısmı güneşin battığı saate eklenerek yatsı vakti takdir edilir. Güneşin battığı saate, aynı sürenin üçte ikilik kısmı eklenerek de *imsak* vakti takdir edilir. Gündüz oluşmadığı

için takdir yöntemine başvurulduğu dönemlerde de gün ortasına 4 dakika eklenerek öğle vakti belirlenir. Öğle ile akşamın ortasında da ikinci namazının vakti takdir edilir.



Kutup bölgelerinde imsak vakti nasıl tayin edilir?

Kutuplarda namaz konusunda ayrıntılı bilgi için Hayrettin Karaman'ın İslam'ın Işığında Günün Meseleleri 1 adlı kitabının "Namaz Vakitleri" bölümünü okuyunuz.

RAMAZAN HİLÂLİNİN GÖRÜLMESİ

Kameri ayların başlangıcında, hilâlin görülmesi meselesini ifade etmek için *ru'yet-i hilâl* terimi kullanılmaktadır. Ayın bu şekilde (hilâl şeklinde) görülmesiyle, yeni kameri ayın başladığı anlaşılmaktadır. Ramazan orucuna başlanılabilmesi için ramazan hilâlinin, bayram yapılabilmesi için de şevval hilâlinin görülmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber, "*Hilâli (ramazan hilâlini) görünce oruca başlayınız ve hilâli (şevvâl hilâlini) görünce bayram ediniz. Hava bulutlu olursa içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayınız*" buyurmuştur (Buhârî, "Savm", 5, 11; Müslim, "Sıyâm", 3-4; 7-10).

Ramazan ve şevvâl aylarının hilâllerinin görülmesi, öteden beri üzerinde en yoğun ve en uzun tartışmaların yapılmakta olduğu konulardan birisidir. Fıkıh tarihi içerisinde konu değişik boyutlarda tartışılmıştır. Günümüzde de hilâli tespitte baştaki göze mi yoksa astronominin verilerine mi itibar edileceği meselesi yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.

Hilâlin Tespit Edileceği Vakit

Kameri ayın ilk ve son üç günlerinde görülen aya *hilâl*, diğer dönemlerde görülene ise *kamer* denmektedir. İslam âlimlerinin çoğunluğu hilâlin güneş battıktan sonra görülmesine itibar edileceğini söylemişlerdir. Ayın ilk gününde hilâl çok kısa süreliğine ve oldukça ince bir tarzda görüldüğü için, güneşin batımından sonra daha iyi görülmüş olacaktır.

Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre, *zevâl* (öğle) vaktinden önce veya sonra görülen hilâl, ayın başlamış olduğuna işaret değildir. Bunlara göre, gündüz görülen hilâl, bir sonraki güne aittir. Bu sebeple ramazan öncesinde gündüz görülen hilâl sebebiyle o gün oruca başlanmaz. Aynı şekilde ramazanın son gününde gündüz görülen hilâl sebebiyle de o gün bayram edilmez.

Ebu Yusuf'a göre ise zevâlden önce görülen hilâl önceki geceye ait olduğu için onunla ramazan ve bayram gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla ramazan ayının öncesinde görülen bu hilâl sebebiyle insanlar o andan itibaren oruca başlarlar. Aynı şekilde ramazanın son günü zevâlden önce görülen hilâl sebebiyle insanlar oruçlarını açar ve bayram etmeye başlarlar. Ebu Yusuf zevâlden sonra görülen hilâlin hükmü konusunda diğer fakihlerle aynı görüşü paylaşmakta ve bu hilâlin ertesi güne ait olduğunu kabul etmektedir.

İmam Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel kamerî ayların başlangıcını tespitte sadece gece görülen hilâle itibar edileceğini dile getirmektedirler.

Hilâli Tespit Şekli

Hilâlin Araştırılması

“Hilâli görünce oruca başlayınız ve hilali görünce bayram ediniz.” hadisi ramazan ayı ve Ramazan Bayramı öncesinde hilâlin araştırılmasına işaret etmektedir. Bu sebeple Şaban ve Ramazan aylarının 29. günleri akşamında güneş battıktan sonra hilâlin doğup doğmadığı gözlemlenmektedir. Her iki durumda da eğer hava bulutlu ve bu yüzden hilâl görünmüyorsa Şaban ve Ramazan ayları otuz güne tamamlanır.

Hilâlin Görüldüğüne Şahitlik

Ramazan hilâlini görenlerin şahitliği ile de ramazan başlar veya ramazandan çıkılır. Hava kapalı olduğunda hilâli gördüğünü söyleyen âkil, bâliğ ve adil bir müslümanın şahitliği ile ramazan orucuna başlanır. Bunu duyanların da oruca başlamaları gerekir. Havanın kapalı olmadığı günlerde bir iki kişinin değil çok sayıda kişinin buna tanıklık etmesi gereklidir. Ramazan dışındaki ayların başlangıcını tespitinde en az iki kişinin şahitliği gerekli görülmüştür. Bir kişinin şahitliği ile oruca başlayanlar, ramazanın otuzuncu gününde şevvâl hilâlini görmeseler de ertesi gün bayram ederler.

Hilâlin Doğuş Yeri ve Zamanının Değişmesi

Dünyanın yuvarlak oluşundan dolayı bir yerde görülen hilâl başka bir yerde görülmeyebilir. Buna *ihtilâfu'l-metâli* yani ayın doğuş yer ve vakitlerinin değişmesi denir. Bu değişim dikkate alınarak bir yerde oruca başlanırken başka bir yerde hilâl görülmediği için oruca başlanmayacak mı? Yoksa hilâlin görüldüğü yer dikkate alınarak herkes oruç tutacak mı?

Kabul gören ağırlıklı görüşe göre, *ihtilâfu'l-metâli* dikkate alınmaz. Bu sebeple ramazan hilâli bir yerde görülmüşse, diğer yerlerde yaşayanlar bu görmeyi dikkate alarak oruç tutmalıdır. Çünkü farklı coğrafyalarda yaşıyor olsalar da dinin emirleri ile sorumlu olma hususunda bütün müslümanlar aynı hükme tabidir.

Şafîiler namaza kıyas yaparak konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Onlara göre güneş hareketlerindeki farklılık namaz vakitlerinin farklılığına sebep olmaktadır. Tıpkı bunun gibi ayın birbirine uzak bölgelerde farklı zamanlarda doğmuş olması da oruçların farklı günlerde başlamasına gerekçe olabilir.

İletişim imkânlarının sınırlı olduğu devirlerde hilâlin farklı zaman ve mekânlarda görülmesi ve ona göre oruca başlanması tabii bir durumdur. Ancak günümüzde bir yerde görülmüş olan hilâli geniş kitlelere ulaştırma büyük oranda kolaylaşmıştır. Bu kolaylığa rağmen müslümanlar, tarihte ve günümüzde bu ihtilafı çözebilmiş değillerdir. Tarih müslümanların aynı anda oruca başladıklarına tanık olmamıştır, dersek herhalde abartmış olmayız. İhtilâfu'l-metâli konusunda görüş açıklayan her iki grup da aynı nassları (ayet ve hadisleri) kullanmış olmalarına rağmen, metinleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlamadan geri durmamıştır.

Astronominin İmkânlarıyla Hilâli Önceden Tespit

Klasik fıkıh kitaplarında yıldızların hareketlerinden sonuç çıkarmaya çalışanların (müneccim) veya vakitleri tespitle uğraşanların (muvaqqit) sözlerine dayanarak oruç tutulup tutulamayacağı çokça tartışılmış, üzerinde tam bir görüş birliği oluşmamıştır. Çoğunluğa göre bu müneccim ve muvaqqitlerin tespitleri orucun başlangıç ve sonunu tespitte bağlayıcı değildir. Dolayısıyla dikkate alınmaz. Bu bilgilere göre tespit bizzat gözle yapılmalıdır. Ancak günümüzde özellikle, resmî dinî kurumlar, astronomi biliminin verilerinin kameri ayların başlangıç ve bitişini tespitte belirleyici olduğunu düşünmektedir. Her iki görüş taraftarları da aklî ve naklî delillerle kanaatlerini temellendirmeye çalışmıştır.

Hilâli Gözle Görmeyi Savunanlar

Bunların ana delili şu hadis-i şeriftir: “Biz ümmi bir toplumuz, hesap ve okuma yazma bilmeyiz. Ay şöyle şöyledir” buyurarak Hz Peygamber eliyle 29 ve 30 işaretleri yapmıştır (Buhârî, “Savm”,11; Müslim, “Sıyâm”, 15). Dolayısıyla istenen, ayın gözle görülerek tespit edilmesidir.

Yine bunlara göre Hz. Peygamber, o dönemde müneccim ve muvaqqitlerin tespitlerini dikkate almamıştır. Bunun yerine insanların hilâli gözetleyerek oruca başlamasını istemiştir. Ayrıca havanın bulutlu olması halinde içerisinde bulundukları ayı otuz güne tamamlamalarını bildirmiştir. Sahabe ve tabiûndan müneccim ve muvaqqitlerin tespitlerine birkaç isim dışında itibar edenin olmaması da bu grubun delillerindendir.

Hilâlin gözle görülmesi gerektiğini söyleyenler bir takım akli delillerle de görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Onlara göre her müslüman aynı teknik imkânlara sahip değildir. İnsanlar kendilerini aşan şeylerle sorumlu tutulamazlar. Oysa gözle görme ve araştırma herkesin kendi çabasıyla kolaylıkla uygulayabileceği bir yöntemdir. İslam’ın evrenselliği, herkese hitap etmesi ve ilave bir çaba olmadan herkesin bu tür durumlara kolaylıkla ulaşmasının mümkün olması ile doğrudan bağlantılıdır.

Astronomi İlminde Yararlanılacağını Savunanlar

Bu görüş sahiplerine göre, oruca başlamada önemli olan hilâlin doğduğunu tespit edebilmektir. “Hilâli görünce oruç tutun” ifadesi, görmenin nasıl gerçekleştiğini değil, görme fiilinin kesin şekilde ortaya çıkmasını gerektirmektedir. Yine bu hadis, o dönemde uygulanmakta olan yöntemi bildirmektedir. Dolayısıyla bunu değişmez ve tartışılmaz bir yöntem olarak anlamak uygun değildir.

Hz. Peygamber’in “Biz ümmi bir toplumuz...” şeklindeki hadisi, o dönemin özelliğiyle ilgili bir tespittir. O dönemin bilgisinin bu tür ince hesapları yapmaya elverişli olmadığına işaret eden bu hadis, bu işin temelinde “hesap” olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca bu hadis-i şerifte bildirilmek istenen, ayın bizzat gözle görülmesinin ibadet olması değil, bilimsel metotlarla kesin bilgiye sahip olamayacak toplumların ellerinde bulunan en işe yarar metodu kullanmalarını teşviktir.

Astronomi ilmi sayesinde artık bugün ay ve güneşin hareketlerini sağlıklı ve kesin şekilde tespit mümkün hale gelmiştir. Öte yandan astronomik

verilerde ayın çıplak gözle görülmesi esas alındığına göre, bu verileri kullanmanın ana maksadı gerçekleştirmede diğerine göre daha uygun olduğu sonucuna varılabilir.

Her yıl ramazan ayının ve bayramının arefesinde yaşanan kargaşa, müslümanların imajına zarar vermektedir. Bu durum, manevi atmosfere insanların zihinlerinde şüphelerle girmesine neden olmaktadır. Fıkıh kitaplarında “oruca hâkim kararıyla başlama” ilkesi genişçe tartışılmakta ve bağlayıcı bir karar olarak kabul edilmektedir. Hilâlin, bilimsel metotlarla araştırılması ve buna göre bütün dünya müslümanlarının aynı anda oruca başlanması ortak duygu ve tavır alışa zemin hazırlayacaktır.

DİKKAT



Hilâlin tespiti teknolojik imkânlarla olsa bile, gözle görülebilecek dönemi esas alınarak astonominin verileriyle tespit edilmektedir.

İKİ NAMAZI BİR VAKİTTE KILMAK

İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze ibadet alanındaki tartışmalı konulardan birisi de iki vaktin namazını bir vakitte birlikte kılmaktır. Fıkıh terminolojisinde buna namazların cem'i (birleştirilmesi) denir. Cem iki şekilde gerçekleşmektedir:

1. Öğle ve ikindi namazlarını bu iki namazdan birisinin vaktinde kılmak,
2. Akşam ve yatsı namazlarından birisini diğerinin vaktinde kılmak.

İkinci namazını öğle namazı vaktinde veya yatsı namazını akşam namazı vaktinde kılmaya **cem-i takdim** denir. Öğle namazını ikindi, akşam namazını da yatsı namazı vaktinde kılmaya ise **cem-i tehir** adı verilmektedir. Cem bazen öğlen namazını geciktirip son vaktinde kılma ve hemen arkasından vakti girmiş bulunan ikindi namazını eda etme örneğindeki gibi sadece görünüşte olabilir. Buna **şekli (sûrî) cem** denmektedir. Fıkıh kitaplarında cem ifadesi ile kastedilen **hakiki cem**dir. Hakiki cem, öğle ve ikindi namazlarından birini diğerinin vaktinde kılmak veya akşam ile yatsı namazlarından birisini diğerinin vaktinde kılmaktır.

Cem konusunda tartışmanın ana noktalarından birisi ibadetlerdeki “eda” kavramı etrafında şekillenmektedir. Bilindiği gibi eda ibadetin süresi içerisinde kurallarına uygun olarak yerine getirilmesini ifade etmektedir. Cem bu edanın gerçekleşmesi için bir engel olur mu? İkinci bir tartışma da farz olan namaz vakitlerinin beş olması hususundadır. Cem ile bu beş vakit gerçekleşmiş olacak mıdır? Bir vakitte kılınan iki namaz ayrı ayrı vakit mi yoksa tek vakit mi sayılacaktır?

Cem yapmanın caiz olup olmadığı konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi hacda Arafat ve Müzdelife'nin dışında cemi kabul etmeyen Hanefilerin, diğeri de ayrıntıda farklılıklar olmakla beraber birçok sebeple cem yapılacağını söyleyen diğer fakihlerin görüşüdür. Her iki görüş sahipleri de delillerle icthatlarının doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Fakihlerin bu konulardaki görüşlerini, hangi durumlarda ve hangi sebeplerle cem yapılabileceği yani cem etme sebepleri başlığı altında ele alacağız.

Cem Etme Sebepleri

Hac

Hac ibadetini yerine getirenlerin Arafat'ta öğle ile ikindiye cem-i takdim, Müzdelife'de akşam ile yatsıyı cem-i tehir şeklinde kılmaları gerektiği hususunda İslam âlimleri görüş birliği içerisindeyler. Haccın görevlerini belirlenen zaman içerisinde yerine getirebilmek için bu durumlar zorunludur. Hanefî mezhebine göre sadece Arafat ve Müzdelife'de cem yapılabilir. Ayrıca Ebu Hanife Arafat'ta cemin cemaatle yapılmasının şart olduğunu savunmaktadır. Hanefilere göre bunların dışında gerekçesi ne olursa olsun her namaz kendi vakti içerisinde kılınmalıdır.

Yolculuk

Hanefilere göre haccın dışında namazların cem edilmesi caiz değildir. Dolayısıyla yolculukta namazlar cem edilemez. Diğer üç mezhebe göre yolculuk, namazların cem edilmesi için bir sebep sayılır. Yolculuktan maksat, seferilik hükümlerinin geçerli olacağı bir mesafeye seyahat etmektir. Malikîler, yolculukta namazların cem edilebilmesinin yolculuğun yorucu olmasına bağlı olduğunu düşünmektedirler. Şafiîlere ve diğer bazı fıkıh âlimlerine göre kişinin işi acele veya yorucu olsun olmasın seferilik hükümlerinin geçerli olduğu her türlü yolculuk cem için gerekçe olabilmektedir. Yolculukta cem şartları gerçekleştiğinde, yolcu takdim veya tehir cemlerinden dilediğini tercih edebilir.

Yağmur

Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri, yağmur sebebiyle namazların cem edilebileceği görüşündeyler. Ancak bu tür cemin hangi namazlar için geçerli olacağı ve yapıış biçimi hakkında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Malikîler sadece akşam ile yatsı namazının cem-i takdim şeklinde akşam vaktinde, Şafiîler öğle ve ikindi namazının takdimle öğle namazı vaktinde, Hanbelîler ise sadece akşam ve yatsı namazının takdim veya tehir şeklinde cem edilebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak bu mezheplere göre bu tür cemlerin camide cemaatle kılınan namazlarda geçerlidir.

Hastalık

Malikîler hastanın bir sonraki namaz vaktine kadar durumunun kötüleşeceğinden veya bayılmasından endişe etmesi durumunda namazını cem edebileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre baygınlık ve baş dönmesi, normalde rükû ve secdeleri eksiksiz yapmayı engelleyecek bir durumdur. Bu sebeple hastalık cem için gerekçe olmaktadır. Hanbelîlere göre, hastalıklar cem sebebidir. Bunlar, hastalığın sınırlarını oldukça geniş tutmuşlar ve emzikli kadını, özür sahibi olanları, istihaze kanı gören kadını, her namaz vakti için abdest almaktan aciz olanları hasta hükmünde saymışlardır. Şafiîler ise hastalık sebebiyle cem yapmayı caiz görmeyerek bu konuda diğerlerinden ayrılmaktadır.

Namazları Cem Etmeyi Caiz Görenlerin Delilleri

- Arafat ve Müzdelife’de namazları cem etmenin gerekçeleri hac ibadeti dışındaki cemler için de haklı bir gerekçedir.
- Hac dışında da Hz. Peygamber’in cem ettiğine işaret eden rivayetler bulunmaktadır (Bu görüş sahiplerinin delil getirdiği hadislerden bir kısmı için bk. Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 51; Ebû Dâvûd, “Salâtü’s-Sefer”, 5; Tizmizî, “Salât”, 24.).

Namazları Cem Etmeyi Caiz Görmeyenlerin Delilleri

- Cem yapmayla ilgili rivayetler uygulama ile ilgilidir. Yani bu konuda sözlü rivayet yoktur. Raviler Hz. Peygamber’in cem yaptığını dile getirmektedir. Hz. Peygamber’in “cem yapınız” şeklinde sözünün bulunmaması, iki namazı bir arada kılmanın caiz olmadığına işaret etmektedir.
- Vakit namazla sorumlu olmanın şartıdır. Vakti girmeden namaz kılmaya eda denemeyeceği gibi, vaktinden sonra kılmaya da eda değil kaza denmektedir.
- Hz. Peygamber’in bir defanın dışında cem etmediğini bildiren rivayetler vardır.
- Cemle ilgili rivayetlerde bulunan sahabeden İbn Abbas, Hz. Peygamber’in vefat ettiğinde henüz 13 yaşındaydı. Diğer sahabilere aykırı rivayetlerini ihtiyatla karşılamak gerekir.
- Hz. Ömer özürsüz olarak cem etmeyi büyük günahlardan saymıştır.
- Namazların yolculuk, hastalık ve korku gibi durumlarla cem edilebileceğini rivayet eden İbn Ömer, hanımının vefatına yakın ağır hasta iken yaptığı yolculuktakinin dışında namazları cem etmemiştir.
- Savaşta bile namazın nasıl kılınacağını bildiren ayet olmasına rağmen, cemi işaret eden ayet bulunmamaktadır.

Namazların cem edilmesine cevaz verenler, makul bir gerekçe olmadan bunun keyfî olarak uygulanmasına ve adet haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Cemin sadece zorunlu sebeplerle yapılması ve bunun insanlardan bir sıkıntıyı ve zorluğu gidermesi beklenmektedir. Öte yandan cem belirli kurallara uyularak yapılmalıdır. Bu kurallardan bazıları şunlardır:

- Namazları cem etmeye niyet edilmelidir.
- Takdim ceminde önce vakti girmiş olan namaz, daha sonra sünnetleri kılmadan diğeri kılınmalıdır.
- Sabah namazı hiçbir namazla cem edilemez. Cem sadece öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazları arasında olabilir.
- Tehir ceminde önce vaktinde kılınamayan, ardından sünnet namaz kılınmadan vakti girmiş olan namaz kılınmalıdır. Şafilere göre önce vakti giren namaz kılınırsa diğeri eda değil kaza olur.

- Cem edilecek namazlar için bir ezan, iki kamet getirilmelidir.
- İki namaz arasında uzun fasıla verilmemelidir.

15–18 Mayıs 2002 tarihinde İstanbul’da gerçekleştirilen Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı’nın sonuç bildirisinin 37. maddesi, namaz vakitleri ve namazların birleştirilmesi konusunu ele almaktadır. O maddede şöyle denilmektedir:

“Namazın günde 5 vakit oluşu Kur’an, Sünnet ve müslümanların ittifakıyla sabittir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in bazı uygulamaları sefer halinde öğle ile ikindinin ve akşam ile yatsının hem takdim hem de tehir biçiminde (birinin diğerinin vaktinde) cem edilerek bir arada kılınabileceğini göstermektedir. Hz. Peygamber’in mukim iken de bazen cem yaptığına dair rivayetler ve sahabe yorumları bir bütün halinde değerlendirildiğinde bunun sebepsiz olmadığı, alışkanlık haline getirilmemek kaydıyla dinen geçerli bir mazerete dayandığı anlaşılmaktadır.”

SIRA SİZDE

2

Sabah namazı neden cem edilmez?

KADINLARIN ÖZEL HALLERİNDE ORUÇ TUTMASI

Kadınların özel hallerinde oruç tutup tutamayacakları hususu son zamanlarda ülkemizde tartışma konusu yapılmaktadır. Fıkıh tarihi içerisinde kadınların bu durumlarında oruç tutabileceklerine dair bir tartışma yoktur. Hemen hemen güncel fikhî tartışması yapılan her konu hakkında klasik dönemden birbirinden farklı görüşler ve bunların savunucuları bulunurken, kadınların bu hallerinde oruç tutabileceklerine dair bir ictihada ve bunu savunan bir müctehide rastlamak imkânsız gibidir. Buna rağmen günümüzde bazı yazarlar birtakım gerekçelerle bu şekilde oruç tutulabileceğini savunmaktadır.

Kadınların Özel Hallerinde Oruç Tutabileceği Görüşü

Bu görüşü savunanlar şu gerekçeleri ileri sürmektedir: Oruç İslam’ın temel ibadetlerinden birisidir. Farz oluşu ayetle (Bakara, 2/183) sabittir. Dolayısıyla kadınları özel hallerinde bundan uzak tutmak ayetle çelişmektedir. Öte yandan ayetin “*Hasta olanınız, sayısınca başka günlerde orucunu tutar*” mealindeki kısmı erkek-kadın her mükellefi içerisine almaktadır. Eğer âdet kanı gören kadın kendisini hasta ve rahatsız hissederse orucunu tutmayabilir ve sonradan tutamadığı günler sayısınca kaza orucu tutar. Bu seçim onun sağlığına ve kendi kararına bağlıdır. Dolayısıyla tutmazsa günahkâr olur ya da tutamaz şeklinde bir takdir hakkı kimseye verilmemiştir.

Kadınların özel günlerinde oruç tutabileceğini söyleyenlerin bir başka dayanak noktası da orucun sonradan kaza edilmesidir. Buna göre orucun âdet kanı gören kadından düşmemiş olması aslında onların oruç tutabileceğinin göstergesidir. Çünkü önce bu dönemdeki kadının oruç tutmasını yasaklayıp, daha sonra da tutamadığı bu oruçların kazasını yaptırmanın bir anlamı olamaz.

Kadınların bu halleri sebebiyle oruçlarını kazaya bırakmaları, kaza oruçlarında birikmelere yol açmakta ve bu durum külfete dönüşmektedir. Ramazanın manevi ikliminde diğer insanlarla birlikte oruç tutmanın huzurundan uzak zamanlarda tek başına oruç tutmak kadına zor gelebilir ve bu durum sadece sorumluluktan kurtulma şeklindeki oruca dönüşebilir.

Bir diğer delilleri de orucun Arapçası olan “sıyâm” kelimesiyle ilgilidir. **Sıyâm** kendini tutma, engel olma anlamına gelmektedir. Oruçlunun kendisini yeme, içme ve cinsel ilişkiden engellemesi iradesine bağlıdır. Kadının âdet kanamasını engellemesi ise iradesine bağlı değildir. Öyle ise kadına, elinde olmayan bir şeyden dolayı oruç tutamazsın demek sıyâmın kelime anlamındaki “imsâk”a aykırı olur.

Yine bu görüş sahipleri İslam’ın kolaylık ilkesini de hayızlı kadının oruç tutabilirliğine delil olarak getiriler.

Bu görüşü savunanlar “kadınlar bu dönemlerinde mutlaka oruç tutmalıdır” demiyorlar. Onlara göre kadınlar isterse Hz. Peygamber zamanında kendilerine tanınan bu kolaylığı kullanabilirler ve oruçlarını kazaya bırakabilirler. Ama kadınlar bu hallerinde oruç tutmayı tercih ederlerse bu konuda dini açıdan bir sakınca söz konusu değildir.

Kadınların Özel Hallerinde Oruç Tutamayacağı Görüşü

Kadınların özel hallerinde oruç tutamayacakları görüşü fıkıh kitaplarında ittifakla kabul gören hususlardan birisidir. Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerinde kadınların özel hallerinde oruç tutmalarının haram olduğu görüşü benimsenmiştir. Oruç tutulamayacağı hususunda ittifak eden İslam âlimleri, bunun gerekçesinde farklı deliller sunmuşlardır. Hanefîlerin de içerisinde bulunduğu bazı âlimler, orucu namaza benzetmişler ve her ikisinde de hükmi kirlilikten temizlenmenin şart olduğunu belirtmişlerdir. Yani cünüplük bir hükmi kirliliktir ve namaza engeldir. Aynı şekilde âdet kanaması da bir hükmi kirliliktir ve oruca manidir.

Ancak buradaki kıyaslama orucun bozulması konusunda uygulanmamaktadır. Bu sebeple cünüp olarak sabahlayanın ya da ramazan günü uyuyup ihtilâm olanın orucu bozulmadığı halde, günün herhangi bir anında âdet veya lohusalık kanaması olan kadınların oruçları bozulmuş olur. Çünkü insanlar cünüplük haline kendi seçimleriyle son verebilirken, normal şartlarda âdet kanamasını kendi istekleriyle sonlandırma imkânına sahip değildir. Dolayısıyla bu iki farklı durumun birbirine kıyas edilmesi usul tekniği açısından kabul edilebilir bir durum değildir.

Bazı fıkıh âlimleri, hükmi kirliliğin oruca engel olmadığını, ancak adetli olma durumunun bu genel ilkedен istisna edildiğini dile getirmektedir. Bu durum hadis sebebiyle yapılmış olan bir istisnadır. Nitekim Hz. Aişe’den nakledilen bir hadiste şöyle denmektedir: “*Biz hayızlı iken namaz kılmaz ve oruç tutmazdık, yalnızca oruçları kaza etmekle emrolunurduk.*” (Buhârî, “Hayz”, 20). Yine bir kadın sahabinin Hz. Peygamber’e gelerek, “kendisinin şiddetli ve uzun süren bir hayız gördüğünü, bu halinin uzun süre kendisini namaz kılmaktan ve oruç tutmaktan alıkoyduğunu belirterek, bu konuda ne diyeceğini ve ne yapması gerektiğini sormuştur...” (Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 109). Bu tür bir rivayetin varlığı bile sahabe kadınlarının âdet kanamasını ibadete engel bir durum olarak bildiklerini göstermektedir.

Kadınların bu özel hallerinin oluşturduğu fizyolojik rahatsızlığın oruç tutmamaları için bir ruhsat oluşturduğunu söylemenin rasyonel dayanağı olamaz. Bütün kadınların aynı rahatsızlıkları hissettiklerini söylemek imkânsızdır. Fıkî hükümlerin muhtemel gerekçelere dayandırılması hukuk mantığı açısından çok uygun bir yöntem değildir.

Bir kısım yazarlarca kadınların özel hallerinde oruç tutabilecekleri gündeme getirilince, doğal olarak karşı deliller de oluşmuştur. Özellikle kadınların bu döneminin “hasta” kapsamına alınması, nassda olmayı nassa söyletmek olarak anlaşılmıştır. Hastanın oruçlarını kazaya bırakabilmesi, büyük oranda hastanın oruç sebebiyle ilave bir sıkıntıyı çekiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Âdet kanaması döneminde oruç tutamamasının sıkıntı ile değil, hükmi kirlilik ile bağlantısı bulunmaktadır.



Özür kanaması olan kadınların (müstehâze) bu durumu oruç tutmamalarına bir gerekçe değildir. Âdet kanaması olan kadın hasta kapsamında değerlendirilebiliyorsa müstehâzenin öncelikle hasta sayılması gerekirdi. Hz. Peygamber'in hadisinden hareketle hiçbir fakih bunların oruç tutmayabileceğini söylememiştir.

KADINLARIN ÖZEL HALLERİNDE TAVAF YAPMALARI

İslam'ın temel ibadetlerinden bir tanesi de şartlarını taşıyan her müslümanın ömründe bir kez hacca gitmesidir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi hacın da kendine özgü bir takım kuralları vardır. Hacın geçerliliği, bu kurallara uygun olarak tamamlanmasına bağlıdır. Hacın rükünleri denen bu temel kurallar; Hanefilere göre zilhicce ayının 9. yani arefe günü zevâl vaktinden sonra Arafat'ta vakfe yapmak ve bayram sabahından itibaren hayatın herhangi bir gününde Kâbe'yi tavaf etmekten ibarettir. Bu tavafa *ziyaret tavafi* denir.

Diğer tavaf türleri olan *kudüm tavafi* ve *veda tavafi* sünnet veya vacip olarak fikhî değer taşımakta ve hacın geçerliliğinin ön şartlarından kabul edilmemektedir. “Kadınların tavafi” ifademizle kastettiğimiz kadınların ziyaret tavafindaki durumudur. Kadınların farz olan hacı yerine getirirken yaşamakta oldukları özel hallerinin Kâbe'yi tavafa etkisi fikhî tarihinde tartışılmıştır. Günümüzde de aynı konu yeni boyutları ile tartışılmaktadır. Çoğunlukla ömürlerinde bir kez hac yapma imkânına sahip olan kadınların, özel halleri sebebiyle tavaf yapamamaları önemli sıkıntılara sebep olmaktadır.

Fikhî tarihinde kadınların özel günlerinde zaruret olmasa da tavaf yapabileceğini ifade eden az sayıda fikhî âlimi ve günümüzde onlarla aynı görüşü paylaşan birkaç bilim insanı vardır. (Bilgi için bk. Dalgın, 2007) Çoğunluk kadınların bu halde iken tavaf yapamayacağı kanaatindedir. Kadınların bu özel hallerinde tavaf yapamayacağını söyleyenler, tavafta hükmi kirlerden temizlenmenin fikhî hükmünün vacip veya farz olduğunu kabul noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır.

Tartışma, büyük oranda tavaf esnasında abdestli olmanın fikhî hükmünden kaynaklanmaktadır. Tavaf yaparken abdestli olmanın; müstehap, sünnet, vacip ve farz olduğu şeklinde dört farklı görüş vardır. Müstehap ve sünnet olduğunu söyleyen çok az sayıda âlim vardır. Hanefiler'de ağırlıklı görüş tavafta abdestli bulunmanın vacip, çoğunluk ise farz olduğunu

benimsemişlerdir. Bu temel yaklaşım, kadınların özel hallerinin tavafa engel olup olmadığının da belirleyicisi olmuştur.

Hükmî Kirlilikten Temizlenmenin Vacip Olduğu Görüşü

Hanefilerin mezhep görüşüne göre tavaf sırasında hem boy abdestini gerektiren hükmî kirlilikten temizlenmek hem de abdestli olmak vaciptir. Dolayısıyla tavafın abdestli olarak ve adet kanaması ve cünüplükten temizlenmiş bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Hanefiler bunun farz değil, vacip olduğunu söylerken bazı gerekçelerden yola çıkmışlardır. Bunlardan birkaçı şunlardır:

1. Tavafı emreden ayette şöyle denmektedir: “*Sonra... o Eski Ev’i (Kâbe’yi) tavaf etsinler*” (Hac, 22/29). Bu ayette geçen “*tavaf etsinler*” ifadesi **mutlaktır**. Tavafın geçerliliğinin ön şartı olabilecek herhangi bir belirleme bulunmamaktadır. Dolayısıyla sadece bu ayetten hareketle tavafı abdestli olmanın farz olduğunu söylemek mümkün değildir.
2. Tavafı namaza benzeten Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Dikkat edin, tavaf namazdır. Ancak tavaf sırasında konuşmak serbesttir. Kim tavaf yaparken konuşursa, hayır söylesin*” (Tirmizî, “Hac”, 112). Bu aslında sadece bir benzetmeden ibaret olup gerçekte namaz ile hiçbir bağlantısı yoktur.
3. Hz. Aişe hac esnasında âdet görmesi üzerine haccı tamamlayamayacağı endişesiyle ağlamış ve bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: “*Bu hâl Allah’ın kadınlar için yazmış olduğu bir kaderdir. Merak etme, sen diğer hacıların yaptığı bütün hac fiillerini (menâsikü’l-hac) yerine getir, ancak temizleninceye kadar tavaf yapma.*” (Buhârî, “Hayz”, 1,7; “Hac”, 71; Müslim, “Hac”, 119, 120.)

Bu ve bir önceki hadis **haber-i vâhid** niteliğindedir. Hanefilere göre haber-i vâhidlerle ayetin hükmüne ilavede bulunmak mümkün değildir. Dolayısıyla ayetin “*Kâbe’yi tavaf edin hükmüne*”, âhâd haberle “*Bu tavafı temiz bir halde yapın*” şeklinde bir ilavede bulunmak Hanefilerin usul anlayışına uygun değildir.

Hanefiler yukarıdaki ayetin mutlak oluşuna göre hüküm vermişler ve tavaf esnasında temizliğin farz olmadığını ifade etmişlerdir. Yani onlara göre, tavafın geçerli olması için gerekli olan şey, Kâbe’nin etrafında belirli sayıda dönmektir. Bu yapıldığında “*Beyt’i tavaf edin*” emri yerine getirilmiş olacaktır. Hanefiler âdet kanaması devam ederken tavaf yapılmayacağını ifade eden rivayetlerden ise temizliğin tavaf için gerekli olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Ancak onlara göre bu husus ayetle zikredilmeyip haber-i vâhidlerle belirtildiğinden tavaf için hükmî temizlik farz değil, vaciptir.

Hanefilerin bu tür bir ayırımı gitmelerinin pratik değeri vardır. Bu du şudur: Kadınlar özel hallerinde tavaf yapma durumunda kalırlarsa, farzı terk etmediklerinden hacıların tamam olur. Ancak vacibi terk etmekten dolayı büyük baş hayvan kurban (deve veya sığır) etmeleri gerekir. Ancak temizlendikten sonra ziyaret tavafını yapma imkânı bulan kadınların kurban kesmeleri gerekmez.

Hükmî Kirlilikten Temizlenmenin Farz Olduğu Görüşü

Kadınların özel günlerinde tavaf yapamayacağını söyleyenlerden bir kısmı, tavaf için hükmî kirlilikten temizlenmenin farz olduğunu düşünmektedir. Görüşlerini ispat etmek için bazı hadisleri delil olarak sunmaktadırlar. Bu hadisler şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ve Esma binti Humeys'a hitaben söylemiş olduğu: *"Kâbe'yi tavaf dışında, hacıların yaptığı bütün amelleri yapabilirsin"* hadisi.
2. "Hz. Peygamber'in Mekke'ye geldiğinde, önce abdest alıp, sonra tavaf yaptığı"na dair hadis (Buhârî, "Hac", 78).
3. *"Kâbe'yi tavaf bir namazdır, ancak Allah burada konuşmayı helal kılmıştır, tavaf esnasında konuşacak olan hayır konuşsun."* hadisi.

Bu hadislerle dayanarak tavafin geçerli olabilmesi için gerek gusül abdestinin gerekse namaz için alınan abdestin farz olduğunu söylemişlerdir. Bu hadisler onlara göre, bu konudaki hükmün farz olduğuna delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in, *"Tavaf namazdır."* ve Hz. Âişe'ye hitaben *"Tavaf dışında bütün amelleri yapabilirsin"* demesi, âdet gören kadının tavaf yapamayacağına delildir. Namaz için hükmî kirlilikten temizlenmek farzdır. Tavaf da namaz gibi görüldüğünden onun için de hükmî kirlilikten temiz olmanın farz olması gerekir.

Hz. Peygamber'in tavaftan önce abdest aldığını ifade eden hadis ise; tavafi emreden ayetin kapalılığına bir açıklık getirmekte ve "abdestli iken tavaf edin" şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Buna göre tavaf esnasında hükmî kirlilikten temiz bulunmak farzdır.

Malikî, Şafiî ve bazı Hanbelî mezhebi âlimlerinden oluşan bir guruba göre, tavaf esnasında hükmî kirlerden temizlenmenin farz olması, cünüp ya da âdet kanaması geçiren kadınların tavaflarının geçersiz olmasını gerektirir. Bunlar gusül aldıktan sonra tavaflarını yenilemelidirler. Tavaf esnasında abdest almayı farz gören bu âlimler hükmî kirlilikten temiz bulunmayı öncelikle gerekli bulmaktadır.

Çağdaş fetvalarda ünlü İslam âlimleri İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine yer yer atıfta bulunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre tavaf sırasında abdestli olma şartı yoktur. Abdestli olmak müstehaptır. Kâbe'ye saygı için cünüp veya hayızlı iken tavafta bulunmamak esastır. Zaruret ve acizlik söz konusu olduğunda bu hallerde iken tavaf yapılabilir. Hayızlı ömründe bir defa farz olan tavafi yapmak üzere uzun yolculuğa katlanmaktadır. Tavaf yapmadan dönmesi kadın için büyük sıkıntılara sebep olacaktır. Dolayısıyla namaz kılamıyor, öyle ise namaza benzeyen tavafi da yapamaz demek, doğru değildir. Çünkü hayızlı iken namaza olan ihtiyacı ile farz olan hacdaki tavafa olan ihtiyacı birbirine eşit değildir.

Hayızlı kadının tavafi hususunda İbnü'l-Kayyim benzetmeli bir açıklamada bulunmaktadır. Tavafta hükmî kirlerden temizlik, namazda örtünmeye benzer. Her ikisinde de zaruret halinde şartın bulunmaması

ibadetin geçerliliğine engel değildir. İmkân bulunduğu bu şartlara uyulması gerekir. İmkân bulunmadığında ise bu şart terk edilir.

Çoğunluğun görüşüne göre; özel günlerinde kadınlar tavaf hariç haccın diğer rükünlerini yerine getirebilirler. Buna mukabil farz, vacip ve nafile tavaflarını ise yerine getiremeyeceklerdir. Kadınlar özel hallerinde ziyaret tavafını yapamadıklarında bir süre daha Mekke’de kalıp hükmen temiz olduklarında bu tavafı yerine getirmelidirler. Eğer bekleme imkânları yoksa hükmen temiz oldukları bir zamanda Mekke’ye tekrar gelerek tavaflarını yapmalıdırlar. Bekleme ve tekrar gelme imkânları olmayan kadınların zaruret ilkesi ve bunun mümkün olabileceğini söyleyenlerin görüşlerine uyarak bu halde iken tavaflarını yapmaları önerilebilir. Ancak, tavafını bu haldeyken yapan kadın, Hanefi mezhebine göre; bir vacibi ihlal ettiğinden dolayı büyük baş hayvan kurban etmelidir.

KURBAN KESME YERİNE BEDELİ VERİLEBİLİR Mİ?

Kurban bütün dünya müslümanlarının farklı coğrafyalarda, aynı ortak amaçla icra ettikleri bir ibadettir. Diğer bazı ibadetler gibi ortak bir zaman diliminde yerine getirilmektedir. Bu sebeple geçmişte ve günümüzde bütün müslümanlar bu ibadete özel bir önem vermişler ve adeta bunu müslüman olmanın ayrılmaz bir parçası haline getirmişlerdir. Bu tarihi realiteye rağmen ferdi ve sosyal hayatta oluşan değişiklikler gerekçe gösterilerek kurbanın kesilmesi yerine ihtiyaç sahiplerine değerinin verilmesi son zamanlarda tartışma konusu yapılmaktadır.

Gerçekte kurban çok yönlü bir ibadettir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- İnsanın hak ve sorumluluklarını ilgilendiren boyutu,
- Hayvanları ilgilendiren yönü,
- Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı gerçekleştirmedeki işlevi,
- Ekonomiye katkıları,
- Farklı gelir düzeyine sahip insanlar arasında kardeşlik ve dayanışma duygusunu geliştirme özelliği,
- Sosyal dengeyi sağlamadaki olumlu katkısı.

Kurbanı kesme veya bedelini verme işlemlerinden hangisi yukarıdaki kurban kazanımları gerçekleştirmektedir. Konuyu bu merkezde tartışmaya çalışacağız.

Kurban Kesme Yerine Bedelinin Verilmesi Görüşü

Kurban yerine bedelinin verilmesini önerenler, bu önerilerini yazılı olarak sunmak yerine görüşlerini basın yayın organları aracılığıyla kamuoyu ile paylaşmaktalar. Bu görüşün klasik fıkıh geleneği içinde bir desteği bulunmamaktadır. Bu yüzden bu fikri gündeme getirenler bunu daha akli gerekçelerle ve sözlü anlatımlarla gerekçelendirmeye çalışırlar.

Bu görüş sahipleri bu konuda kurban etlerinin fakirlere dağıtılma yönünü, yani fakirlere yardım boyutunu ön plana çıkarmaktadırlar. Onlara göre kurbanın amacı fakirlere yardım ise, bu durumda fakirin neye ihtiyacı varsa onun verilmesi daha uygun olacaktır. Bayrama hazırlık yapması, bayramda daha mutlu olması için et yerine para vermek daha mantıklıdır. Kısaca bu görüşü savunanlar kurbanın sadaka boyutunu öne çıkarmaktadır.

Bir diğer gerekçeleri de kurbanın uygulanma biçiminin bütün dünyada Müslümanların imajını olumsuz yönde etkilemekte olduğu düşüncesidir. Buna örnek olarak kurban sezonlarında hayvanlara yapılan olumsuz muameleleri gösterirler ve kurban kesmek yerine bedelinin verilmesinin bunun için önemli bir çözüm olacağını ileri sürerler.

Kurban Kesme Yerine Bedelinin Verilemeyeceği Görüşü

Bu görüş sahipleri şunu söylernler: Hz. Peygamber döneminde ve fıkıh literatüründe kurban bayramında kesilen kurbanlar için *udhiye* veya bu kökten türetilen kelimeler kullanılmaktadır. *Udhiye* kuşluk vaktinde kesilen hayvanı veya kesme eylemini ifade için kullanılmıştır. Kelime daha sonra anlam genişlemesiyle bayram günlerinde kesilen hayvan için kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla vakitle bağlantılı bir ibadet olan kurbanı, vakit içerisinde kesmeyip bedelini sadaka olarak vermek ya da canlı olarak bağışlamakla mükellef üzerinden sorumluluk düşmez.

Bu görüşü savunanlar, sadaka ile kurbanın fikhî hükümlerini karşılaştırmaktadırlar. Sadaka vermek genel itibarıyla nafil (tatavvu) bir davranıştır. Kurbanın hükmü ise fıkıh âlimlerince vacip veya müekked sünnet olarak değerlendirilmiştir. Vacip veya sünnetin nafilaye üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçektir. Bu sebeple kurban kesme süresinde kurbanını kesmeyenlerin sorumlulukları devam etmektedir.

Fıkıh kitaplarının içeriği belirli bir sistematik içerisinde sıralanmaktadır. Bu sıralanış fikhî hükümleri anlamada insanlara yardımcı olmaktadır. Fıkıh kitaplarında *zebâih* denen ve hayvan kesme usüllerini anlatan bir bölüm vardır. Bu bölümden sonra genelde kurban bölümü yer almaktadır. Böylece hayvan kesmede genelden özele geçilmektedir. Konunun bu biçimde ele alınışı bile kurbanın ancak hayvanları kesmek suretiyle gerçekleşen bir ibadet olduğunu göstermektedir.

Kan akıtmak kurbanının rüknü olarak kabul edilmektedir Çünkü kurban kesmenin öncelikli amacı et elde etmek, onu ikram etmek veya ihtiyaç sahiplerine et dağıtmak değildir. Bunlar sonuçlardır. Temel hedef Allah'ın emrine itaatın bir göstergesi olarak belirli niteliklere sahip olan hayvanı kesmektir. İhtiyaç sahiplerine yardım, senenin her anını kuşatabilecek bir sosyal yardımlaşma biçimi iken, kurban sadece belirli zaman dilimi içerisinde yerine getirilebilecek bir kulluk görevidir.

Kurban kesmek ibadet olduğu için diğer ibadetlerdeki gibi, bunda da şeklini belirleme ve bunu uygulamaya dönüştürme yetkisi ve görevi Allah'a ve O'nun elçisine aittir. İslâm'da amelî konularda, özellikle ibadet hususunda emredilen şey, fiilî olarak aynen icra edilir. Hz. Peygamber'in hem sözlü olarak uyarıda bulunması hem de uygulamalı olarak bu ibadetin nasıl icra edileceğini göstermesi başka alternatiflere açık kapı bırakmamaktadır.

Hız. Peygamber hicretin ikinci yılından ömrünün sonuna kadar sürekli kurban kesmiştir. Sadece bu gerçek bile kurbanın bağlayıcılığını göstermede yeterli bir delildir. Hız. Peygamber'in müslümanların kurban kesmekle sorumlu olduğunu belirttiği ve kendisinin de kesintisiz uyguladığı kurban kesmenin bağlayıcılığı hususunda ittifak vardır. Aynı bağlayıcılığın kurban etlerinin fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılması hususunda bulunmadığı bilinmektedir.

İslâm'da fakirlerin gözetilmesine yönelik zekât ve sadaka senenin herhangi bir anında icra edilebilmekte, fitır sadakası ramazan ayında ifa edilmekte, ihtiyaç sahibi akrabanın nafakası sürekli verilmektedir. Kurban bunların dışında, hem bizzat kesenin kendisinin hem de akraba, arkadaş, komşu ve fakirin, kısaca herkesin yararlanabileceği bir ibadettir. Kurban ibadetinin icra edilişi değil sonuçları fakirleri ilgilendirmektedir. Amaç emre itaat, sonuç fakirlere yardımdır. Dolayısıyla, sadece sosyal dayanışma ve malî yardıma indirgenebilecek bir ibadet olmayan ve içerisinde bir takım hikmetleri barındıran kurban yerine başka bir ibadetin ikame edilmesi, mesela kurbanın parasının dağıtılması, fakirlere gıda yardımı yapılması, namaz kılınıp, oruç tutulması caiz görülmez.

Hız. Peygamber, bayram namazından önce kurban kesenlerin yeniden başka hayvanları kurban etmelerini istemiştir. (Buhârî, "Edâhî", 4, 12) Eğer kurbandan maksat, ihtiyaç sahiplerine et ikram etmek olsaydı, iadeye gerek kalmadan mevcut etlerin dağıtımı yeterli olurdu.

İbadetlerin emredilme nedenlerinden birisi de insanların hayatın anlam ve amacını kavramalarına yardımcı olmak, onların manen donanımlı olmalarına katkıda bulunmaktır. Kurbanla ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmanın insanlar üzerindeki psikolojik etkisi karşılaştırılmadan sadakanın kurban için alternatif olacağını söylemenin haklı gerekçesi olamaz. Bundan da öte, kurbanlık hayvanların temininden kesim sırasındaki ve sonrasındaki işlemlere kadar geçen süre içerisindeki eylemlerin kişiye kazandıracak psikolojik kazanımların sadakada aynen bulunabileceğini söylemek mümkün değildir.

Kurbanın ekonomik hayata kazandırdığı canlılık sayesinde toplumun kazandığı katma değer, iş alanlarına ve istihdama sağladığı katkı, sadece tüketim amaçlı aynî ve nakdî yardımla sağlanabilir mi? Nakdî yardımın ekonomik gelişime katkısı kısa süreli ve sınırlı iken, kurbanın katkısı uzun vadeli ve sürekli.

ZEKÂT

İslâm'da malî ibadetlerin başında *zekât* yer almaktadır. **Zekât**, Kur'an'da pek çok ayette namazla birlikte zikredilmektedir. Bu durum namaz ve zekâtın İslâm ibadet sistemi içerisindeki önemini göstermektedir. Namaz ruhun kötülüklerden arınmasını, zekât da malın temizlenmesini ifade etmektedir. Kur'an namaz ve zekâta temel ve belirleyici noktalarla değinmekte, detayları Hız. Peygamber açıklamaktadır.

Zekât malî konularla alakalıdır. Diğer malî konulardaki değişim ve kırılmalar zekâta da yansımaktadır. Bu nedenle sosyal ve ekonomik alandaki değişimlere paralel olarak zekât alanında da yoğun tartışmalar yaşanabilmektedir. Tartışmaların ibadet konuları içinde en fazla zekât alanında gerçekleştiğini söylemek yanlış olmaz. Ünitenin bu son kısmında zekâtlarla

İlgili en fazla tartışmaların yapıldığı sınaî servetlerin ve ziynet eşyalarının zekâtı ve hayır kurumları ve camilere zekât verilmesi konularını ele alacağız. Güncel tartışma konularından olan “Menkul Kıymetlerin Zekâtı” ise konu bütünlüğü sebebiyle 8. Ünite’de incelenecektir.

Sınaî Servet ve Üretim Araçlarının Zekâtı

Bir malın zekâta tabi olmasının iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi bu malın aslî ihtiyaçların dışında olmasıdır. Aslî ihtiyaçlar, normal ve ortalama bir hayat sürdürebilmek için gerekli ve dönemin hayat standartlarına uygun olan her türlü yeme, içme, barınma ve ulaşım vasıtalarını ifade etmek için kullanabileceğimiz bir terimdir. İkincisi zekâta tabi olacak malın nâmî yani artabilen ve gelir getiren mallardan olmasıdır.

Asli ihtiyacı sağlayan araçlar ve bunların mahiyeti değişime açıktır. Bunun gibi gelir getiren mal kavramı da zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilmektedir. Özellikle sanayi devrimi ile Batıda sosyal ve teknolojik hayatta hızlı değişimler yaşandı. Çok geçmeden bu değişim İslam dünyasına da yansımaya başladı. Özellikle üretim amaçlı kullanılan ve gelir getiren atölyeler ve bunların gelişimi ile fabrikalar ve buralarda kullanılan üretim makineleri yaygınlaştı. Bu makineleri, çok fazla maddi değeri olmayan ve zekât istisnalarından sayılan “ticaretle uğraşanların mesleki aletleri” kategorisinde saymak mümkün olacak mı? Bu tarz bir yaklaşım maliyetleri ve getirisi çok yüksek olan bu makineleri zekat dışı kabul edilen aslî ihtiyaçlar kategorisinde değerlendirmek anlamına gelecektir.

Mezheplerin oluşum dönemlerinde bu tür bir durum olmadığı için klasik fıkıh kitaplarında bu konulara ilişkin ictihatlar yer almamaktadır. Konuyu değişen ekonomik duruma paralel olarak değerlendiren günümüz fıkıh bilginleri, bu yeni malların zekâta tâbi olduğu noktasında görüş birliği etmişlerdir. Bu yaklaşım zekâtın temel mantığına da uygundur. Çünkü zekâta konu olan malların temel özelliği hakikaten veya hükmen artma ve çoğalma (nema) niteliğine sahip olmalarıdır. Zekât mükellefiyetinin gerekçesi sayılan nema vasfını bu illeti taşıyan her türlü mala genellemek mümkündür.

Sınaî servet, yatırım ve üretim araçlarının zekâta tabi olması noktasında görüş birliğine sahip olan çağdaş fıkıh bilginleri, bunların zekâtının oranında farklı görüşlere sahiptirler. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- Bu üretim araçlarını bazı bilginler, zirai araziye, bunlarla elde edilen geliri de toprak mahsullerine benzetmektedir. Dolayısıyla makineden değil, makineyi kullanarak elde edilen gelirden zekât alınır. Zekât oranları ise brüt gelirden % 5 veya giderler düşüldükten sonra net gelirden % 10 şeklinde belirlenmiştir. Uygulama kolaylığının da etkisiyle bu görüş büyük oranda kabul görmüştür.
- Para ve ticaret mallarına kıyasla, sanayi gelirlerinden de % 2,5 oranında zekât alınmalıdır. Bazı çağdaş fıkıh bilginleri tarafından benimsenen bu görüşün ayrıntılarında farklılıklar bulunmaktadır. Bazıları sınaî makinelerin net gelirinin % 2,5, bazıları ise sanayi sektöründe dönen sermaye + gelirin % 2,5 oranında zekâta tâbi olduğunu savunmaktadır. Genel olarak bu görüş sahipleri, üretim araçları ve bunların gelirini arazi ve arazi ürünlerine benzetmenin yanlış olacağını dile getirmektedirler. Çünkü toprak eskimezken, üretimde kullanılan makineler zamanla eskimekte ve teknolojinin

gelişmesiyle değer kaybetmektedir. Bir de bunları yenileme zorunluluğu, makinelerin kullanılamaz hale gelme durumu birlikte dikkate alınarak % 2,5 oranının daha uygun olacağı ifade edilmektedir.

Aslında sınaî üretim, araziden çok ticarete benzemektedir. Öyle ise ticaret mallarında uygulanan % 2,5 oranının burada da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zekât, mal üzerindeki toplumsal hakkın verilmesi veya alınmasıdır. Yeni iş alanları açarak daha fazla insanın bütün yıl boyunca gelir elde etmesine katkı sağlamak en az zekât vermek kadar önemlidir. Bu sebeple yeni istihdam alanları oluşturanları yüksek zekât oranlarıyla zayıflatmak ve onların dünya ile rekabetlerini azaltmak yerine, istihdamı artırıcı zekât oranlarıyla onları desteklemek daha yararlı olacaktır. Bu sebeple bu tür gelirlerden % 2,5 oranında zekât verilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

SIRA SİZDE

4

Sınaî servetler neden ticarî mallara benzetilmektedir?

Ziynet Eşyalarının Zekâtı

Ziynet eşyalarının zekâtı konusu ilk dönemlerden bu yana tartışılmaktadır. Tartışma genelde altın ve gümüşten yapılmış olan süs eşyaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü bu ikisinin dışındaki ziynet eşyalarının zekâta tâbi olmadığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır.

Altın ve gümüş tarihte ve günümüzde hem süs hem de değişim aracı olarak kullanılmaktadır. Bunların dışında bir de tasarruf ve yatırım aracı olarak insanlar bugün özellikle altına büyük rağbet göstermektedirler. Fıkıh âlimleri, ziynet dışında altının zekâta tâbi olduğu konusunda görüş birliği içerisinde değildirler. Dolayısıyla ister mübadele aracı olarak kullanılsın, ister yatırım ve tasarruf için biriktirilsin, zekât verme şartlarını taşıyan altın ve gümüşün zekâtı verilmelidir.

Öte yandan altın ve gümüş için ziynet eşyası denildiğinde, kadınların kullanmakta olduğu eşyalar kastedilmektedir. Hakkında bilgi verdiğimiz hükümler bunlar için geçerlidir. Erkeklerin altın ve gümüşten ziynet eşyası kullanmaları fikhî açıdan haram kabul edilmekle birlikte, şayet erkekler bu tür ziynet eşyası kullanırlarsa zekât nisabına ulaştığında 1/40 (% 2,5) oranında zekât vermeleri gerekir.

Yine altın ve gümüşten yapılmış olan ve evlerde kullanılan kaplar ve süs eşyaları da zekât nisabına ulaştıklarında 1/40 oranında zekâta tabi olurlar. Aslında bu tür eşyanın evde kullanımı İslam âlimlerince hoş karşılanmamakta, hatta bazılarınca kullanımı haram sayılmaktadır.

Ziynet amaçlı kullanılmakta olan altın ve gümüşün zekâtı konusunda iki görüş bulunmaktadır:

- Ziynet eşyalarından zekât yoktur. Bu görüş Malikî, Şafîî ve Hanbelîler tarafından savunulmaktadır.
- Zekât verilmesi gereken miktara ulaşmışsa zekâtı verilmelidir. Hanefîler bu görüşü savunmaktadır.

Şafîîler, ziynet eşyasından zekât verilmeyeceğini genel ilke olarak benimsemelerine rağmen, bu durum abartıldığında yani altında asgari zekât

düzeyi olan 20 misgalin (yaklaşık 85 gr) 10 katına ulaştığında zekâtı verilmelidir.

Ziynet eşyalarından zekât verilmeyeceğini söyleyenler, bu eşyaların artışının ve getirisinin olmadığını delil olarak sunmaktadırlar. Onlara göre bunlar, ev eşyası ve şahsi malzeme hükmündedir. Diğer bir ifadeyle ticari amaçlarla kullanılmayan eşyalara benzemektedir. Bu görüşü savunanlar, süs eşyalarında zekât verilmesi gerektiğine işaret eden rivayetleri sıhhat açısından tenkit etmektedirler. Ayrıca görüşlerine sahabe söz ve uygulamalarını delil olarak kullanmaktadırlar.

Hanefilere göre nisab miktarına ulaşmış olan ziynet eşyalarından zekât gereklidir. Çünkü bunlar parasal değeri olan basılmış para hükmündedir. Bu konuda şu rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.

"Bir kadın yanında kızıyla birlikte Allah Resulü'nün yanına geldi. Kızın elinde altından iki büyük bilezik vardı. Hz. Peygamber kadına, *"Bu bileziklerin zekâtını veriyor musun?"* diye sordu. Kadın *"Hayır."* deyince, Allah Resulü *"Allah'ın kıyamet günü sana bu iki bilezik yerine, ateşten iki bilezik takması hoşuna gider mi?"* buyurdu (Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; Tirmizî, "Zekât", 12).

Hız. Aişe anlatıyor: Bir gün Hz. Peygamber yanıma geldi, elimde gümüşten yüzükler buluyordu. Bana *"Bunlar nedir Aişe?"* diye sordu. *"Ya Rasulellah senin için süslenmek istedim."* deyince, *"Bunların zekâtını veriyor musun?"* diye sordu. Hayır veya bu anlamda bir şey söyledim. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Ateşe girmen için bu sana yeter"* buyurdu (Ebû Dâvûd, "Zekât", 4).

Çağdaş yazarlardan Kardavi **Fıkhu'z-Zekât** (Beyrût 1981, I, 229) adlı eserinde çoğunluğun görüşünün daha uygun olduğunu, dolayısıyla ziynet eşyalarından zekât verilmeyeceğini dile getirmiştir. Görüşlerini şu pratik sonuçlara dayandırmaktadır:

- Ziynet eşyaları artmamaktadır.
- İnci mercan vb. değerli madenlerden yapılmış olan ziynet eşyaları zekâta tâbi değildir.
- Altın ve gümüşün zekâtından söz eden nasslarda bunların para olma niteliği ön plana çıkarılmıştır.
- Kadınların ziynet eşyalarının dışında paraları yoksa bunların zekâtını ödemekte zorlanacaklardır.

Ziynet eşyası şeklinde kullanılan altın ve gümüşün toplumsal hakkının verilmesi gerekir. Bu sebeple ziynet eşyasından zekât gerekir diyenlerin görüşü daha isabetli gözükmeştir.

Hayır Kurumlarına ve Camilere Zekât

Zekâtın kimlere verileceği hususu Kur'an'da (Tevbe, 9/60) açıkça dile getirilmiştir. Konuya değinen ayette şöyle denilmektedir:

“Sadakalar (zekâtlar) Allah’ta bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, zekât toplama memurlarına, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışanlara ve yolculara aittir. Allah çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.”

Rivayete göre bir sahabî Hz. Peygamber’e gelerek, kendisine zekât mallarından verilmesini isterdi. Allah Resulü ona şöyle buyurdu: *“Yüce Allah sadakalar (zekâtlar) hususunda ne Peygamberinin ne de bir başkasının söz söylemesine razı oldu. Kendisi doğrudan zekâtın sekiz sınıfa verileceğine hükmetti. Şayet sen bunlardan isen, sana hakkını vereyim”* (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23).

Bu ayetten ve ona işaret eden hadisten yola çıkarak fıkıh âlimleri, fakirlere, miskinlere, zekât toplama memurlarına, müellefe-i kulûba, kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışanlara ve yolculara zekâtın verileceğini söylemişlerdir. Bu tanımlara girenlerin kimler olduğu, hangi niteliklere sahip olması gerektiği gibi hususlarda âlimler arasından bazı farklılıklar olabilmektedir. Buna paralel olarak kimlere ve nerelere zekâtın verilemeyeceği hususu ele alınmış ve tartışılmıştır. Tartışmaların odaklaştığı konulardan birisi de hayır kurumlarına ve camilere ya da başka bir ifadeyle tüzel kişiliklere zekâtın verilip verilemeyeceği konusu olmuştur.

Hanefilere göre zekât olarak verilen malın zekât alanın mülkiyetine geçmesi gereklidir. Bu nedenle genel ilke olarak zekât verilenin hakiki şahıs olması istenmektedir. Bunun sonucu olarak, zekât parası ile cami, okul, yol ve köprü gibi toplumun ortak malı olan şeyler yapılamaz. Yine aynı gerekçeyle ölünün kefenlenmesi, borçlarının ödenmesi zekât yerine geçmez. Çünkü ölümle birlikte şahsiyet sona erdiğinden mülk edinmenin hukuki dayanağı kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

Muhammed Hamidullah ve Muhammed Ebu Zehra, kurumlara zekât verilebileceğini dile getirmektedirler. Her ne kadar zekât gerçek kişilere veriliyor olsa da, kendisine getirilen zekâtları zekât sarf yerlerine ulaştırmayı kendisine görev alanı olarak belirleyen kurumlara zekât verilebileceği şeklindeki görüş, günümüzde yaygınlık kazanmaktadır.

Özet

Vaktin oluşmadığı yerlerde namaz vakitlerinin takdiri

Kutuplara yaklaştıkça yatsı namazının vakti, kutuplarda ise uzun süre gece veya uzun süre gündüzün yaşanmasından dolayı namaz vakitlerinin tümü oluşmamaktadır. Bu durumlarda güneşin doğuşu ve batışı dışında namaz vakitleri takdir edilip namazlar kılınmaktadır.

Ramazanın başlangıcını tespitte hilâli görmenin önemi

Oruç ramazan ayından tutulmaktadır. Diğer kameri aylar gibi ramazan ayı da ayın hareketlerine bağlı olarak tespit edilmektedir. Ramazan hilâli görülünce oruç başlamış, şevvâl ayının hilali görülünce de Ramazan Bayramı’na girilmiş olacaktır.

İki namazı bir vakitte kılma konusundaki görüşler

Hanefilere göre hac sırasında Arafat ve Müzdelife’de yapılan cemin dışında namazların cem edilmesi caiz değildir. Hanefiler dışındaki mezhepler, ayrıntılarında farklı görüşleri olsa da yolculuk, yağmur, hastalık gibi zorunlu

hallerde iki vaktin namazının bir arada kılmanın caiz olduğunu söylemişlerdir.

Kadınların özel günlerindeki oruç ve tavafları

Kadınların özel günlerinde oruç tutmalarının caiz olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Kadınların tavaflarını özel günlerinin dışındaki zamanlarda yapmaları gerektiği İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun görüşüdür. Hanefiler kadınların hükmi kirlilikten temizlenmiş olarak tavaf yapmalarının hükmünün vacip, diğer üç mezhep farz olduğunu dile getirmektedir.

Kurban kesme yerine bedelini verme

Kurban, Hz. Peygamber'den günümüze müslümanların büyük önem verdikleri ibadetlerden birisidir. Kurban kesme yerine bedelinin verilmesi kurban yerine geçmez.

Zekât konusunda bazı tartışmalı konular

Bu bağlamda sınaî servetlerin zekâtı, ziynet eşyalarının zekâtı ve zekâtın kurumlara verilmesi konusu ön plana çıkmaktadır. Sınaî servetlerin % 2,5 oranında zekâta tâbi olması görüşü ağırlık kazanmıştır. Kadınların ziynet eşyasından zekât verilmesi gerektiği Hanefilerce savunulmaktadır. Diğer mezhepler bunlardan zekât verilmeyeceğini söylemektedir. Kurumlara zekâtın verilmeyeceğini söyleyen Hanefiler bunu zekâtın hakiki şahıslara verileceği ilkesine dayandırmışlardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdaki seçeneklerden hangisinde Şafiîlerin namazları cem etmeyi caiz gördükleri durumlar doğru olarak sıralanmıştır?
 - a. Arafat, Müzdelife, yolculuk, hastalık
 - b. Arafat, yolculuk, yağmur, hastalık
 - c. Arafat, Müzdelife, yolculuk, yağmur
 - d. Müzdelife, yolculuk, yağmur, hastalık
 - e. Arafat, Müzdelife, yağmur, hastalık
2. Aşağıdakilerden hangisi kurban kesme yerine bedelini vermenin kurban sorumluluğunu düşürmeyeceğini söyleyenlerin delillerinden **değildir**?
 - a. Udhiye kelimesinin vakitle bağlantılı olması
 - b. Fıkıh kitapları sistematığında zebâihden sonra udhiyeye yer verilmesi
 - c. Kurbanın uygulama biçiminin Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş olması
 - d. Etin temel besinlerden olması ve insanların her dönemde kurban etine ihtiyaç duyması
 - e. Hz. Peygamber'in bayram namazından önce kurban kesenlerden yemeden kurban kesmesini istemesi

3. Aşağıdakilerden hangisi kadınların altın ve gümüşten yapılmış ziynet eşyalarının zekâta tâbi olmadığını savunanların gerekçelerinden biri de-
ğildir?
- a. Asli ihtiyaçlardan olması
 - b. Ev eşyası hükmünde sayılması
 - c. Artışın olmaması
 - d. Getirisinin olmaması
 - e. Şahsi eşya hükmünde olması
4. Aşağıdakilerden hangisi Hanefilere göre kurumlara zekât **verilemeyeceği-nin** bir gerekçesidir?
- a. Kurumların iyi organize olamaması
 - b. Kurumların zekâtı sarf yerlerine ulaştıramayacağı endişesi
 - c. Kurumların zekâtı kendi çıkarlarına kullanabilme endişesi
 - d. Zekâtı her tarafa ulaştırabilecek kurumların bulunmaması
 - e. Kurumların gerçek şahıs sayılmaması
5. Aşağıdakilerden hangisi sınaî servetlerden zekât verilmesinin ana gerek-
çelerinden biridir?
- a. Sanayi inkilâbıyla birlikte bu tür gelirlerin artması
 - b. Sınaî servetlerin hakikaten veya hükmen artan mallar kapsamında değerlendirilmesi
 - c. Sanayileşmeyle birlikte zekâta tâbi malların gelirinde azalma olması
 - d. Sınaî servetlerin ziraî arazi ve oradan elde edilen ürünlere benzemesi
 - e. Aynı makinelerle yıllarca üretim yapılması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. c Yanıtınız doğru değilse “İki Namazı Bir Vakitte Kılmak” konusunu yeniden okuyunuz.
- 2. d Yanıtınız doğru değilse “Kurbanı Boğazlama Yerine Bedeli Verilebilir mi?” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. a Yanıtınız doğru değilse “Ziynet Eşyalarının Zekâtı” konusunu yeniden okuyunuz
- 4. e Yanıtınız doğru değilse “Hayır Kurumları ve Camilere Zekât” konusunu yeniden okuyunuz
- 5. b Yanıtınız doğru değilse “Sınaî Servetler ve Üretim Araçları” konusunu yeniden okuyunuz

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Güneşin batışı ve doğuşu arasındaki sürenin 2/3'si güneşin batışına eklenerek imsak vakiti takdir edilebilir.

Sıra Sizde 2

Sabah namazının vakti güneşin doğuşu ile sona erdiği ve zevâl (öğle) vaktine kadar geçen sürede başka bir namaz vakti olmadığından sabah namazı bir başka namazla cem edilmez. Aynı durum ikindi ve akşam için de geçerlidir.

Sıra Sizde 3

Hanefiler bir mesele Kur'an ve mütevâtir sünnetle sabit ise hükmünün farz, ahâd haberle sabitse vacip olabileceğini usûl kuralı olarak kabul etmişlerdir.

Sıra Sizde 4

Her ikisi de gelir getirmekte, oluşan gelirden sonra zekâta tâbi olmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Karaman, H. (2009). **İslam'ın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul.

Dalgın, N. (2007). **Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular**, İstanbul.

Ayengin, T. (2005). "Kurban İbadeti", **Diyanet İlmi Dergi**. 41/4.

Komisyon (2004) **İlmihal I İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. İstanbul.

el-Eşkar, Ö. S. (1996). **Mesâil fi'l-Fıkhi'l-Mukârin**, Ürdün

el-Kardavî, Y. (1981) **Fıkhu'z-Zekat**, Beyrut.

Erkal, M. (2008). **Zekat Bilgi ve Uygulama**, İstanbul.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslam’da aile kurumuyla ilgili temel değerleri sıralayabilecek,
- Evlenme ve boşanmayla ilgili temel kavramları tanımlayabilecek,
- Günümüzde sıklıkla karşılaşılan başlıca aile sorunlarının temel sebeplerini ifade edebilecek,
- Bazı güncel aile problemlerinin fikhî hükmünü açıklayabilecek,
- Aileyle ilgili hüküm ve uygulamaların zamana ve şartlara bağlı olarak değişmesiyle ilgili iddiaları değerlendirebileceksiniz,

Anahtar Kavramlar

- Nikâh/evlenme
- Talak/boşama
- Velâyet
- İddet

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Evlenme ve boşanmayla ilgili âyetlerin yorumunu ulaşabildiğiniz bir tefsirden okuyunuz.
- Ahmet Yaman’ın İslam Aile Hukuku kitabını okuyunuz.
- Metin içerisinde tanımları verilmeyen kavramlar için Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Kavramlar Sözlüğü’ne başvurunuz.

Aile Hayatı

GİRİŞ

Aile, sosyal, dinî ve hukukî yönleri bulunan bir kurumdur. Aile, insanın doğduğu, büyüdüğü, ilk eğitimini aldığı, kişiliğini kazandığı ve hayata adımını attığı en küçük ve ilk sosyal yapıdır. Bu sosyal gerçekliğin tabii bir sonucu olmak üzere bütün dinler ve hukuk sistemleri, temel ilke ve değerler bakımından bazı farklılıklar göstermekle birlikte, aile kurumuyla ilgili düzenlemelere önemli yer vermişlerdir.

Toplumsal barış ile sağlam aile yapısı arasında paralel ilişki bulunduğu gibi, toplumsal sorunlarla aile sorunları arasında da paralellik söz konusudur. Bunlar, sürekli ve karşılıklı etkileşim içerisinde.

Günümüzde aile kurumu, geleneksel değerlerinden koparılıp sorgulanmaya, hatta gerekliliği tartışılmaya başlanmış, bireyin siyasi, ekonomik, hukukî ve şahsî bütün hürriyetlerinin önünde adeta bir engel gibi değerlendirmelere konu olmuştur. Bireyselci bir yaklaşımla aile fertlerinin hem kendi aralarında hem de toplumla olan duygusal, ahlakî, hukukî bağlar kopararak, ilişkilerin mekanik bir hal almasıyla sonuçlanabilecek tartışmalar ve akımlar baş göstermiştir. Şehirleşme ve iş hayatı birçok ailenin fiilen parçalanmasına, aile bireylerinin birbirlerinden bağımsızlaşmalarına yol açmış, bunlara eklenebilecek daha başka sebeplerin de etkisiyle çok yönlü aile sorunları ortaya çıkmıştır.

Müslüman birey ve toplum için, aile hayatıyla ilgili güncel sorunların çözüme kavuşturulması konusunda, Kur'ân ve Sünnet'in tespit ettiği ilkeler ve somut çözümler ile bunlardan hareketle fıkıh bilginlerinin geliştirdiği icthad ve fetvalar son derece önemlidir. İşte bu ünite, günümüz aile problemlerinden 'geneli ilgilendirme' ölçütüne göre tespit edilmiş bulunan bazı hususlar, fikhî açıdan değerlendirilecektir.

Aile hayatıyla ilgili güncel fıkıh problemlerinin değerlendirilmesine geçmeden önce, İslam'da aile anlayışı ve ailenin oturduğu temel değerlere kısaca temas etmek istiyoruz. Zira bu değerler, sağlam aile yapısının olmazsa olmazlarını ortaya koyduğu gibi, güncel aile problemlerinin kaynağına da işaret etmektedir.

TEMEL DEĞERLER

İslam'ın aile kurumuna yaklaşımını ve oturduğu zemini ifade eden birçok değer ve ilkedен söz etmek mümkündür. Burada, günümüzde aileye yüklenen

anlam ve buna bağı aile sorunlarının çözüme kavuşturulması noktasında, önemli olan bazı değerlere kısaca yer verilecektir.

Sevgiye Dayalı Huzur ve Şefkat Yuvası

Bir ayet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır: *“İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi, Allah’ın varlığının belgelerindendir. Doğrusu bunda düşünüp aklını kullananlar için alınacak dersler vardır”* (Rûm 30/21).

Sevginin yeşerdiği, karşılıklı ilişkilerin şefkat, anlayış ve bağışlama değerleri ekseninde geliştiği, bunlara bağlı olarak huzur ikliminin teneffüs edildiği bir yuva, bir insanın hayatta sahip olabileceği en büyük nimetlerdendir. En üst seviyede beden ve ruh sağlığına da ancak böyle bir yuvada kavuşulabilir. Nitekim eşler, adeta tek bir beden halini almışçasına birbirleriyle huzura kavuşur, çocuklar da bu huzur yuvasında beden ve ruh sağlığı itibarıyla dengeli ve uyumlu bir şekilde büyüyüp şahsiyet kazanır. Tabiatıyla bu atmosferin, çocukların aile içi ve sosyal çevreyle olan uyumuna ve ilişkilerine olumlu yansımaları olacaktır.

Bu büyük nimetin sürekliliğinin sağlanabilmesi, eşlerin birbirlerine sınırsız sevgi beslemesine, olası kusur ve hatalarını görmezden gelmesine, üstünü örtmesine ve bağışlamasına bağlıdır. Böylesi bir huzur yuvasının basit sebeplerle veya keyfi biçimde sonlandırılması girişimi ya da talebi, hukukî geçerliliği bir yana, Allah katında hesabı zor verilir büyük bir vebaldir. Nitekim Allah Resûlü (s.a.), sebepsiz yere, sırf zevki için eşini boşayan erkeklerin ve sadece bu amaçla boşanmak isteyen kadınların bu hareketlerini doğru bulmamıştır (Ebu Davud, “Talak”, 3; İbn Mâce, “Talak”, 1).

Ailenin, sevgi ve rahmet ortadan kalktığı için huzur yuvası olmaktan çıkıp, sürdürülmesinin ağır bir külfet ve eziyete dönüştüğü durumlar ise evliliğin sonlandırılmasının meşru sebepleri olmaktadır.

Emanet ve Sorumluluk Bilinci

Aile, anne-baba ve çocuklardan oluşan en küçük sosyal topluluk olarak tanımlanır. Ancak bu küçük üniteyi değerli kılan, ailenin üzerine oturduğu temelin de ifadesi olan, sevgiye dayalı huzur ve şefkat yuvası olmasıdır.

Bu değerler üzerine oturan bir yuvada, herkes emanet duygusuna ve sorumluluk bilincine sahiptir. Müslüman bir ailede anne-baba, adeta üzerine titrenen, hizmetlerinin eksiksiz görülmesi için çocukların birbirleriyle yarış içerisinde olduğu, İslamî değerlerle çelişmediği sürece istekleri karşılanan ve itaatten ayrılmayan baştaçı değerlerdir. Nitekim Yüce Allah, sadece kendisine kullukta bulunulması talebiyle birlikte anne-babaya itaat edilmesini de istemiş, anne-babaya itaatsizliği, kendisine şirk koşulmasıyla birlikte büyük günahlardan saymıştır. Yine Allah Teâlâ, kendisiyle birlikte anne-babaya da teşekkür edilmesini, özellikle yaşlılık günlerinde incitici söz ve davranışlardan uzak durulmasını ve onlara dua edilmesini emretmiştir (Bk. En’am 6/151; Tevbe 9/24; İsrâ 17/23; Lokman 31/14).

İslam’ın değerler sisteminde yaşlı ve hizmete muhtaç anne-baba, kişiye cenneti hak ettirecek büyük bir fırsat ve ilahî bir lütuf olarak görülür. Hz. Peygamber’in (s.a.), *“Anne-babasından her ikisinin ya da birisinin yaşlılık günlerine erişip de, cenneti hak edemeyen kişiye yazıklar olsun!”* şeklindeki buyruğu, bu hakikatin açık ifadesidir (Müslim, “Birr”, 9,10).

Ailenin neşesi, hayat kaynağı ve ümidi olan çocuklar, Allah'ın bir lütfu ve emanetidir. Her şeyden önce çocuğu bahşeden, cinsiyetini belirleyen Allah'tır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiğine göre Allah, kulluk imtihanının bir gereği olmak üzere dilediğine kız, dilediğine erkek, dilediğine hem kız hem erkek çocuk verir; dilediğini de bu nimetten mahrum bırakır. Bütün bunlar Allah'ın güç ve takdirinde olan şeylerdir (Şûra 42/49-50).

Çocuklar, dünyada girilen sınavın en büyük konusudur. Denilebilir ki insanoğlu en büyük sınavı ailesi ve çocuklarıyla vermektedir. Anne-baba, Allah'ın bir lütfu ve emaneti olan yavruyu, İslam terbiyesiyle yetiştirmek, Yaradan'a, topluma ve tüm insanlığa karşı sorumluluk bilinciyle donatmak ve ona kişilik kazandırmakla sorumludur. Kur'ân bu konuda, Lokman'ın (a.s.) çocuğuna yaptığı tavsiyeleri örnek olarak sunmaktadır (Lokman 31/16-17). Hz. Peygamber'in ifadesiyle *"Bir babanın çocuğuna bırakacağı en büyük miras, iyi bir isimle güzel bir terbiyedir"* (Tirmizî, "Bir", 33).

Çocuklar gibi kadınlar da emanettir. Her şeyden önce onlarla hayatın birleştirilmesi, Allah'ın izin verdiği nikâh sayesinde mümkün olmuştur. Emanete karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda kocalar, Allah'tan korkmalı, *"Sizin en hayırlınız ailesine karşı en hayırlı olandır. Ben de aileme karşı hayırlıyım"* (Tirmizî, "Menâkıb", 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50) şeklindeki nebevî mesajın gereğine bağlı kalmalıdır. Bu mesajı kendisine şiar edinen aile reislerinde, kas gücüne dayalı davranışlara rastlanmaz.

Aile Mahremiyetinin Korunması

Kur'ân evliliği, *"ağır sorumluluklar yükleyen bir ahid, sapasağlam bir sözleşme"* olarak nitelemektedir (Nisâ 4/21). Bu ağır sorumluluğun gereklerinden birisi de, evlilik birliği içinde geçen güzel günlerin hatırasını kirlletmeme, özelini ömür boyu koruma sorumluluğudur.

Başta karı-koca olmak üzere bütün aile bireyleri, ailenin özelini/mahremiyetini korumakla yükümlüdürler. Bu, dinî, ahlakî ve hukukî bir sorumluluktur. Bilhassa karı-koca bu hususta çok hassas olmak zorundadır. Aralarında meydana gelen her şey, her hal ve şartta korunması dinen zorunlu olan sır mahiyetindedir. Günümüzde zaman zaman aile mahremiyetinin, evlilik içinde veya ayrılık sonrası üçüncü kişiler yanında ya da toplum huzurunda konuşulabilmesi, ahlakî değerlerin uğradığı erezyonu göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Kur'ân-Kerîm, aile sorunlarının çözüme kavuşturulmasında, eşlerin ailelerinden saygın, âkil birer kişi belirlenmesini ve bunların hakemliğine müracaat edilmesini önermektedir (Nisâ 4/35). Böylece hem sorunun çözüme kavuşturulmasında daha etkin bir mekanizma işletilmekte, hem de eşler arasında yaşanan tatsızlıkların, sır mahiyeti taşıyan özel durum ve bilgilerin, aile arasında kalması sağlanarak şahsiyetlerinin toplum nezdinde yara almasının önüne geçilmektedir.

İslamî Değer ve Hükümlere Tam Bağlılık

Müslüman aile, Allah ve Resûlü'nün istediği gibi yaşayan ailedir. Aile bireylerinin tamamı, her söz ve davranışının dinî meşruiyet çerçevesine oturmasına özen gösterir. Herkes üzerine düşen görevleri ibadet şuuruyla yerine getirir. Çünkü iliklerine kadar hesap bilinciyle kuşanmıştır. Bu

anlamda İslam ailesi, dinamik ve sürekli bir din eğitiminin gerçekleştiği bir okuldur.

Anne-babanın arzu ve istekleri derhal yerine getirilir, incitilmemeye özen gösterilir; fakat İslamî değerler ve hükümlerle çelişen taleplerine itaat edilmez. Çünkü Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, anne-babanın hoşnutluğunu kazanmaktan önce gelir.

Bu ölçüt, eş ve çocukların talepleri de dahil olmak üzere bütün insanî ilişkilerde geçerlidir. *“De ki: Babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, akrabalarınız, kazanıp biriktirdiğiniz mallarınız, kötü gitmesinden korktuğunuz ticaretiniz ve hoşunuza giden evleriniz eğer size Allah'tan, Resûlü'nden ve Allah yolunda cihattan daha sevimli ise, Allah'ın buyruğu gelene kadar bekleyin. Allah, buyruk tanımaz bir topluluğu doğru yola erdirmez”* (Tevbe, 9/24).

Günümüz aile sorunlarının temel sebeplerini tespit yanında çözüm girişimlerinin nereden başlaması gerektiğinin de ifadesi olan temel değerlerden bir kısmına bu şekilde kısaca değindikten sonra, bazı güncel aile sorunlarıyla ilgili fikhî değerlendirmelere geçebiliriz.

NIKÂHIN HUKUKÎ MAHİYETİ VE KURULUŞUYLA İLGİLİ PROBLEMLER

Günümüz aile sorunlarının önemli bir kısmı, daha evliliğin kuruluşu sırasında dinî-hukukî gereklere bağlı kalınmamasından kaynaklanmaktadır. Aile, çevre ve toplum bilgisinden saklanan, aile bireylerinin hak ve sorumluluklarının yasal güvenceye kavuşturulmadığı, olası hak ihlalleri ve mağduriyetlerin giderilmesinin vicdanlara terk edildiği, eş seçiminin tümüyle tarafların inisiyatifine veya aile büyüklerinin tercih ve onayına bırakıldığı evliliklerle sıklıkla karşılaşmaktadır. Tabiatıyla bu durum, evliliğin ilerleyen aşamalarında büyük sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu çerçevede evlenmenin dinî-hukukî mahiyetiyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Hak ve Sorumlulukların Güvenceye Bağlanması

Gerek Kur'ân ve Sünnet'te ele alınışı, gerekse fıkıh doktrini ve edebiyatındaki yeri itibarıyla evlilik, karakteristik özellikleriyle ibadet mahiyetine de sahip tipik bir medenî sözleşmedir.

Aile kurumu, tikel hükümlerinin genellikle akıl tarafından kavranılabilir gerekçelere dayanması ve medenî bir işlemin temel özelliklerini içermesi yönüyle sıradan bir medenî sözleşme görüntüsü sergiler. Şekil şartlarına bağlı olması, toplum bilgisini gerektirmesi, düğün yemeği (velime) verilmesi, eğlence tertip edilmesi gibi yönleriyle ise evlilik, diğer medenî sözleşmelerden farklı bir mahiyete sahiptir.

İslâmî açıdan evliliği, tüm yönleriyle medenî bir sözleşme gibi değerlendirmek isabetli olmaz. Zira gerek Kur'ân'da gerekse Sünnet'te evlenme ve nesil sahibi olma teşvik edilmiş, evliliğin, Peygamber'in hayat tarzını ifade ettiği belirtilerek, buna aykırı davranışlar hoş görülmemiştir. Eşlerin birbirlerinden yararlanmalarının Allah'ın izin ve onayıyla gerçekleştiği ifade edilmiş, nikâh akdinin mescitlerde gerçekleştirilmesi ve

bu vesileyle dinî irşatta bulunulması istenmiştir. Âyet ve hadislerde aile bireylerinin görev ve sorumlulukları dinî bir içerikle duyurulmuş, bu hususlarda Müslümanlar, sorumluluklarının gereğine sıkı bağlılık noktasında uyarılmıştır.

Bütün bunların bir sonucu olmak üzere bazı fakihler evlenmenin, kişinin kendisini ibadete vermek amacıyla bekâr kalmayı tercih etmesinden daha üstün olduğunu belirtmişlerdir. Medenî bir sözleşmenin gerekleri yanında bu tür özellikler de göz önünde bulundurulduğunda evlilik, Allah'a yaklaşma demek olan ibadet mahiyetine de sahip medenî bir akid olarak ifade edilebilir. Nitekim bunun bir yansıması olmak üzere klasik fıkıh kitaplarının bir kısmında nikâh, ibâdetlerle muâmelelerin ortasında ele alınmıştır.

Nikâhın, kendine özgü bu özelliği sebebiyle müslüman toplumlar, evliliğin medenî bir sözleşme olarak resmiyet kazanması sırasında, dinî gereklilik olarak gördükleri bazı hususların eksik kalması halinde, bunu ayrıca telafî yoluna gitmektedirler. Hatta resmî tescil işleminden bağımsız olarak, dinî bir merasimin gerçekleştirilmesini her hâlükârda zorunlu görenler de bulunmaktadır. Tabiatıyla bu durum, dinî nikâh-resmî nikâh gibi bir ikilemin doğmasına sebep olmaktadır.

Hemen belirtmelidir ki İslam'da evlilik, medenî bir sözleşme olmanın ötesinde anlamlar da taşımakla birlikte, temel özelliği karşılıklı hak ve sorumluluklar doğuran bir akid olmasıdır. Nikâhın kuruluşuyla birlikte taraflar, karşılıklı bir takım haklara sahip olmakta, belli sorumluluklar üstlenmektedirler. Dolayısıyla evlilikle birlikte kazanılan ya da evlilik sürecinde baş gösterebilecek gelişmelere bağlı olarak devreye girecek hakların, olası ihlallere karşı hukuk güvencesine kavuşturulması son derece önemlidir. Bunun tümüyle tarafların hak ve sorumluluk bilincine yani vicdanlarına terk edilmesi, maddî hukuk yaptırımından yoksun olduğundan, mağduriyetlerin giderilmesi için her zaman yeterli olmayacaktır.

Aile bireylerinin haklarını hukukî güvenceye kavuşturmayı amaçlayan tedbirlerden birisi, evliliğe iki şahidin tanıklık etmesidir. Şahit şartı, akde açıklık kazandırma fonksiyonu yanında, tarafların hak ve sorumluluklarının hukukî güvenceye bağlanması gibi son derece önemli bir fonksiyona da sahiptir. Zira ihtilaf halinde şahitler, yargı huzurunda ispat aracı olacaktır. Ancak günümüz toplum düzeninde, bir nikâhın hukukî varlığından söz edebilmek için öncelikle, resmî kurumlar nezdinde kayda geçirilmiş olması gerekmektedir. Resmiyeti olmayan bir nikâhın hukukî varlığı ispatlanamayacağından, dava konusu edilmesi de mümkün olmamaktadır.

Şu halde evlilik kurumuyla ilgili hususların, gerektiğinde yargı yoluyla takibinin yapılabilmesi için, yürürlükte bulunan hukuk sistemi bakımından geçerliliğinin bulunması gerekir. Günümüz şartlarında bunun yolu, evliliğin tescil edilmesidir. Bundan dolayıdır ki, çağdaş dönem fıkıh bilginlerinin önemli bir kısmı, sahih bir evlilik sözleşmesi için zorunlu kabul edilen iki şahit şartının, günümüz şartlarında tescil olarak yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ancak bu sayede tarafların hakları hukuk güvencesine kavuşturulabilmektedir.

Bu çerçevede varlık kazanan bir nikâh akdi, dinî geçerliliğe de kavuşmuş olur mu, yoksa bunun için ayrıca bir işlem gerekir mi?

Unsur ve şartları itibarıyla herhangi bir eksiklik bulunmayan bir nikâh akdi, dinen de geçerli ve muteberdir. Buna rağmen resmî işlemten ayrı olarak dinî bir merasim gerçekleştirme ihtiyacı çoğu kere, ilk haliyle nikâhın,

din ve hukuk nazarında geçerlilik kazanmamasından değil, nikâhın manevî bir atmosferde ve evliliğin ağır sorumluluklarının hatırlatıldığı bir ortamda gerçekleştirilmesini amaçlayan dinî irşatların eksik kalmasından kaynaklanmaktadır. Tabiatıyla ideal olanı, bu ikilemin ortadan kaldırılması, din hürriyetinin de bir gereği olmak üzere manevî bir atmosferde evliliğin hukuken de resmiyet kazanmasının sağlanmasıdır.

Evliliğin dinî-hukukî mahiyeti çerçevesinde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da şudur: Kur'ân'ı Kerim'de evlenme, ağır sorumluluklar içeren bir sözleşme olarak nitelendirilmektedir ve böyle bir niteleme başka herhangi bir akid için yapılmamıştır. *“Eğer eşiniz olan bir kadından ayrılıp başka birisiyle evlenmek isterseniz, onlardan birine mehir olarak yığınla altın da vermiş olsanız, ondan en küçük bir şey dahi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız! Birbirinizle içli dışlı olmuş, üstelik onlar sizden çok sağlam bir söz de almışken, o mehri nasıl geri alırsınız!”* (Nisâ 4/20-21).

Bu önemli vurgunun bir gereği olmak üzere aileyi meydana getiren bireylerin tamamının hakları yanında sorumlulukları da bulunmaktadır. Bu husus, İslam ailesinin temel özelliklerindendir.

Böyle bir mahiyet arz eden evlilik kurumunun, basit dünyevî amaçlara alet edilmesi caiz değildir. Gerçekte evlilik amacı gütmemekle birlikte sırf dünyevî bir amaca ulaşabilmek için resmen evli gözükmek; evlilik hayatını sürdürmekle birlikte bazı maddî imkânlarla sahip olabilmek için resmen boşanma gibi uygulamalar, ağır sorumluluk gerektiren ve ibadet mahiyeti de taşıyan aile anlayışıyla bağdaşmayan uygulamalardır. Bu tür formalite evlenme ve boşanmalar sonucu elde edilen maddî değer in dinî açıdan helâl olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Şu halde nikâh işlemi resmiyet kazanmadığı sürece, nikâhtan doğan hak ve sorumlulukların maddî hukuk yaptırımıyla desteklenmesi mümkün olmadığından, mağduriyetlerin yaşanması kaçınılmazdır. Dolayısıyla resmî nikâh gerçekleşmeden, herhangi bir hukukî yaptırımı bulunmayan gayr-ı resmî mahiyette ‘dinî nikâh’ yapmak ve bununla yetinmek doğru değildir.

Akde Bağlı Açıklık

Evlenme, iki kişinin karşılıklı iradeleriyle hayatlarını birleştirmeleri yönüyle tamamen bireysel gibi algılanabilirse de, kuruluşundan itibaren tüm yönleriyle toplumsal bir mahiyete sahiptir. Her şeyden önce bir beraberliğin evlenme olarak değer kazanabilmesi için, karşılıklı hür irade zorunludur ve bu irade beyanının açıklığının sağlanması da gerekmektedir.

Açıklığı sağlamanın bir gereği olmak üzere, diğer bütün akidlerden farklı olarak nikâh akdiyle ilgili biçimsel bazı hususlar da söz konusudur. Evlenmenin çevreye duyurulması, meşru çerçevede oyun ve eğlence tertip edilmesi, misafirlere ikramda bulunulması, nikâhın mescitlerde akdedilmesi, akde en az iki kişinin tanıklık etmesi gibi. Bunlardan asgarî iki şahit bütün fıkıh mezheplerine, nikâhın duyurulması ise Mâlikî mezhebine göre aynı zamanda nikâh akdinin sıhhat şartı olarak görülmektedir.

DİKKAT



Sıralanan şartların tamamının, evlenme akdinin toplumun bilgisine sunulması ve böylece taraflarla ilgili olası dedikodu ve ithamların önüne geçilmesi amacını güttüğü açıktır. Nitekim evliliği, zina gibi dince meşru kabul edilmeyen

ilişkilerden ayıran temel husus, akde bağlı açıklıktır. Zinanın temel karakteri gizli olması, evliliğin temel karakteri ise, toplumun bilgisi dahilinde yaşanan meşru bir ilişki olmasıdır.

Evliliğin açıklığını sağlamak üzere çeşitli usullere başvurulabilir. Bunlar arasında eğlence düzenlenmesi, tarih boyunca başvuru en yaygın yöntem olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.) def çalmak suretiyle evliliğin duyurulmasını istemiş, bunun helalle haramı ayıran bir ölçüt olduğunu ifade etmiştir (Tirmizî, “Nikâh”, 6; Nesâî, “Nikâh”, 72). Bu doğrultuda olmak üzere Hz. Ömer (r.a.), toplum bilgisinden uzak bir şekilde iki kişinin tanıklığında gerçekleşen evlilikleri ‘gizli nikâh’ olarak değerlendireceğini ve bu yola başvuranları ağır biçimde cezalandıracağını söylemiştir.

Nikâhın sıhhat şartlarından olan şahit şartının temel fonksiyonlarından birisi de, akdin açıklığını sağlamaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi noktasında iki şahit, nüfusun az ve herkesin birbirinden haberdar olduğu küçük toplumlarda yeterli görülebilir. Fakat günümüzde olduğu gibi, akrabaların aynı ülke sınırları içerisinde olsa bile birbirlerinden oldukça uzak yerleşim birimlerinde ve geniş toplumlarda hayatlarını sürdürmeleri gerçeği karşısında, açıklığı sağlama bakımından iki şahidin yeterli gelmeyeceği açıktır. Dolayısıyla nikâhın sahih olarak varlık kazanabilmesi için zorunlu görülen iki şahit şartı, çağdaş dönem fıkıh bilginlerinin genel görüşüne göre, açıklığı sağlama fonksiyonu esas kabul edilerek yorumlanmalıdır. Günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda açıklığı sağlamak için, tarafların evlenme iradelerinden, hiç değilse karşılıklı yakın akraba ve dost çevrelerinin haberdar olması gerekir.

SIRA SİZDE

1

Nikâh akdine en az iki kişinin tanıklık etmesi şartının iki temel fonksiyonundan birisi, akdin açıklığını sağlamaktır. Şahit şartının diğer önemli fonksiyonu ne olabilir?

Şu halde nikâhın duyurulması ve böylece açıklığın sağlanması, İslam’ın evliliğe yaklaşımı itibarıyla son derece önemlidir. Nikâh akdinin gizli tutulması, nikâhın amacıyla bağdaşmaz. Çünkü İslamî açıdan evlilik, sadece kişilerin şehvî arzularının tatminini sağlayan bir araç değil; dinî, ahlakî, hukukî ve sosyal boyutları da olan, sapasağlam bir sözleşmedir. Bu sebeple evliliğin topluma duyurulması, belli nitelikleri taşıyan şahitlerle belgelenmesi ve resmiyet kazanması gerekmektedir.

Bütün bunların bir gereği olmak üzere, genellikle nişanlılık döneminde başvuru ve evliliğin sağladığı bazı imkânlardan yararlanmayı öne çekme amacıyla gerçekleştirilen, bu özelliğinden dolayı aile bireylerinden ve çevreden genellikle gizleme gereği duyulan ilişkiler, nikâhın diğer unsur ve şartlarının önemli bir kısmını taşısa bile, dinen meşru görülemez.

Burada önemli bir husus da şudur: Bir birlikteliğin, toplumun bilgisi dahilinde yaşanması, onun, evlilik olarak değer kazanması için yeterli değildir. Ayrıca bunun, hukuk tarafından tanınan bir akde de dayanması gerekir. Dolayısıyla karşılıklı rızaya dayalı ve toplum bilgisi dahilinde gerçekleşse bile, ortada hukuk tarafından onaylanan bir akdin bulunmadığı birliktelikler, evlilik olarak değer kazanmaz. Bunun bir sonucu olmak üzere örneğin metreslik hayatına evlilik denilemez.

Eş Seçimi ve Velinin Rolü

Zaman zaman karşılaşılan ve toplum vicdanını yaralayan aile problemlerinden birisi, rızalarının olup olmamasına bakmaksızın kız çocuklarının

erken yaşlarda ve kendilerine denk olmayan kişilerle evlendirilmeleridir. Yine bu çerçevede kızların, aile büyükleri tarafından onaylanmayan evlilikleri, din ve ahlakla bağdaşması asla mümkün olmayan geleneksel kabullere dayalı şeref ve ar anlayışı sebebiyle, bazen cinayetle sonuçlanan toplumsal olaylara sebep olabilmektedir.

Bunun tam tersi olmak üzere, bilhassa son yıllarda artış gösteren bir husus da, evlilik çağına gelen gençlerin önemli bir kısmının, anne-babalarına bile danışıp rızalarını almadan, hatta onlara rağmen eş tercihinde bulunmaları ve evlenmeleridir. Bu tür evliliklerin, şehirleşme ve öğrenim düzeyi ile doğru orantılı biçimde artış gösterdiği görülmektedir. Bunda, kişiyi geleneksel bağlarından ve dinî-ahlakî değerlerinden koparıp onun her türlü hazzını sağlamayı amaçlayan bireysellik felsefesinin de önemli etkisi söz konusudur.

Aslında kişinin, hayatını birleştirip adeta tek beden halinde ömür boyu birlikte yaşayacağı hayat arkadaşını hür iradesiyle ve bizzat kendisinin seçmesinden daha doğal bir şey olamaz. Bunun içindir ki, nikâh akdinin kurucu unsurlarından olan irade beyanının, her türlü baskı ve ayıptan uzak bir şekilde gerçekleşmesi zorunludur. Aksi takdirde sahih bir nikâhtan söz etmek mümkün olmaz.

Hanefilere göre yetişkin (bulûğa ermiş) kızlar, malî tasarruflarda bulunabildiklerine göre, tek başlarına evlilik kararı da alabilirler; bunun için velilerinin izin ya da onayı gerekmez. Aralarında Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin de bulunduğu çoğunluğa göre ise, yetişkin de olsa kızlar ancak velileri aracılığıyla evlenebilirler. Bu mezheplere göre veli izni olmadan gerçekleşen evlilikler geçersizdir (*bâtıl*). Hz. Peygamber'in (s.a.), "*Veli ve iki âdil şahit bulunmadan nikâh olmaz*", "*Velisinin izni olmadan evlenen kadının bu evliliği hükümsüzdür*" şeklindeki açıklamaları, bu şartın hukukî dayanaklarını oluşturmaktadır. (Hadisler için bk. Buhârî, "Nikâh", 36; Ebu Davud, "Nikâh", 19).

Uygulamaya yansımaları itibariyle her iki görüşün de olumlu ve olumsuz yönlerinden söz edilebilir. Yetişkin kızların kendi evlilik kararlarını tek başlarına almaları, kızlar üzerinde aile baskısına hukuken imkân vermemesi ve şahsiyetlerine saygı açılarından isabetli görülebilir. Aynı şekilde eş tercihi ve evlilik kararının velî denetimine tabi tutulması da, alınan kararın kızların yararına olup olmadığının akıl ve tecrübe denetiminden geçirilmesi bakımından olumlu görülebilir.

Öncelikle bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Fıkıh bilginlerinin çoğu evliliğin hukuken geçerli kabul edilebilmesi için velinin iznini şart koşmaktadır. Bunu yetişkin kişilerin tasarruf ehliyetine getirilmiş bir kısıtlama veya onların şahsiyetlerinin ve onurlarının önemsenmemesi şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü velâyet uygulaması, kızların duygusal yönelişlerle ve hislerine yenik düşerek, kendilerine ve ailelerine zarar verebilecek kararlar almaması, kararlarının isabetli ve yararlarına olup olmadığının kontrol edilmesi amacı gütmektedir. Dolayısıyla velâyet, ilk bakışta kişinin aleyhine gibi algılanabilirse de, gerçekte yararına olan hukukî bir tedbirdir. Günümüz İslam hukukçularından bazıları, toplumların büyümesi ve dinî-ahlakî değerlerden uzaklaşmasının da böyle bir kontrol mekanizmasını gerekli kıldığı görüşündedir.

Şu halde kızların evlenmelerinde nikâhın sahih olarak varlık kazanabilmesi için aranan veli izni şartı, belli bir amaca dönük olarak tanınmış bir

yetkidir ve amacı doğrultusunda kullanıldığı sürece meşru ve anlamlıdır. Fakat hiçbir yetki de amacı dışında kullanılamaz. Bunun bir gereği olmak üzere, bir kızın, kendisine eş olarak seçtiği kişinin, onun din ve dünya saadeti itibarıyla kendisine denk (*küfîv*) olması durumunda, velinin buna itiraz hakkı olmaması gerektiği söylenebilir. Zira bu şartlarda söz konusu olacak bir müdahale, yetki kullanımı meşru amaçtan yoksun bulunduğundan, hakkın kötüye kullanılmasıdır. Hatta nikâhın sıhhati için velâyeti zorunlu gören Mâlikî ve Şâfiîlere göre, bu gibi durumlarda veli velayet yetkisini de kaybeder.



Eşler arasında denklik (kefâet) konusunda Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Kefâet" maddesini okuyunuz.

Çağdaş İslam bilginlerinin görüş ve değerlendirmeleri ışığında sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür:

- Ergenlik çağına gelmiş bir kız, rızası olmadıkça evlendirilemez. Allah Resûlü'nün (s.a.), "*Rızası olmadan bekar kız evlendirilemez*" (Buhârî, "Nikâh", 40-41; Müslim, "Nikâh", 64) şeklindeki beyanı bu hükmün dayanağını oluşturur.
- Kızın din ve dünya hayatı bakımından dengi olan birisiyle evlilik kararına, hukuken geçerli bir sebebe dayanmadıkça, velisi itirazda bulunmamalıdır.
- Meşru nikâh akdi içinde evlilik hayatı yaşamış olan dul bir kadın, eşini seçme konusunda tek başına yetkilidir. Onun, din ve ahlak bakımından meşru olan eş tercihinin, şu ya da bu sebeple babası, dedesi, çocukları, kardeşleri de dahil herhangi bir şahsın müdahale etmemesi gerekir.

Hiz. Âişe'den (r.a.) nakledilen şu haber, kızları razı olmadıkları evliliklere zorlama konusunda oldukça dikkat çekici bir içeriğe sahiptir. "*Ensar'dan Hizam kızı Hansa, Hiz. Âişe'ye gelip, 'Babam aile şerefini artırmak için beni kardeşinin oğlu ile evlendirdi. Oysa ben bu evliliği istemiyorum' dedi. Hiz. Âişe ona, Allah Resûlü gelinceye kadar beklemesini söyledi. Resûl-ü Ekrem gelince durumu kendisine anlattı. O da kızın babasını çağırdı ve onun yanında kıza tercih hakkı verdi. Bunun üzerine Hansa isimli bu kız şu açıklamayı yaptı: 'Ey Allah'ın Resûlü! Aslında ben babamın gerçekleştirdiği bu evliliği kabul ediyorum. Fakat bu şekilde davranmakla, babaların evlilik hususunda böyle bir yetkilerinin bulunmadığını bütün kadınlara bildirmek istedim*" (Buhârî, "Nikâh", 42).

Bütün bunlara rağmen, geleneğe dayalı şeref ve ar anlayışı veya maddî kazanç ve sosyal statü elde etme gibi sebeplerle, başta kızlar olmak üzere kadınlar üzerinde baskı kurarak onları razı olmadıkları evliliklere zorlamak, din ve ahlak açısından meşru olan eş tercihlerine karşı çıkmak, bir Müslümanın yetkili olmadığı bir davranıştır. Özü itibarıyla kızların yararının gözetilmesini amaçlayan velayet kurumu, böyle tavırlar için dinî-hukukî bir dayanak olarak gösterilemez. Kul hakkı ihlali de olan bu tür tutumlar, Allah nezdinde büyük bir vebaldir.

Diğer taraftan kızlar, dünya ve ahiret hayatı açısından huzurlu ve mutlu olmalarını sağlamayı amaçlayan velî denetimi hususunda, hislerine, arzularına, toplumsal baskıya yenik düşmemeli, makul itiraz ve tavsiyeleri mutlaka dikkate almalıdırlar. Çünkü bu, onların maslahatı gereğidir. Nitekim

yaşanılan tecrübeler, bu tür itiraz ve tavsiyelere uymamanın büyük pişmanlıklara ve telafisi güç zararlara yol açtığını göstermektedir.

Eş seçimiyle ilgili önemli bir husus, Müslüman bayanın dinî ne olursa olsun gayrimüslim erkekle evlenmesidir. Sahabe neslinden itibaren İslam alimleri, böyle bir evliliğin asla caiz olmadığı hususunda görüşbirliği (icmâ) etmişlerdir. Bu konunun ayrıntısını “Gayrimüslimlerle İlişkiler” ünitesinden okuyabilirsiniz.

EVLİLİĞİN SONLANDIRILMASI VE BUNA BAĞLI PROBLEMLER

Evlenme akdi, ilke itibarıyla devamlılığı esas alan süresiz bir sözleşmedir. Bundan dolayıdır ki, süreyle sınırlı ya da bir tecrübe dönemi geçirmek amacıyla geçici evlilikler yapılamaz (Nisâ 4/19). Bu tür zamanla kayıtlı ve sırf birbirlerinin cinselliklerinden yararlanma amacı taşıyan evliliklere fıkıh literatüründe “*müt’a evliliği*” denir. Müt’a nikâhı, Hz. Peygamber’in (s.a.) diliyle ve ebedi kaydıyla yasaklanmıştır. “*Ey insanlar! Ben size kadınlarla müt’a nikâhı yapmanız konusunda izin vermiştim. Şüphesiz Allah bunu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kimin yanında müt’a nikâhıyla bulunan bir kadın varsa derhal onu bıraksın*” (Müslim, “Nikâh”, 22; Müsned, III,406).



Müt’a nikâhının mahiyeti ve hükmü konusunda Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Müt'a" maddesini okuyunuz.

Evliliğin ömür boyu devam etmesi kural olmakla birlikte, çeşitli sebeplerle sonlanması veya sonlandırılması, insanlık tarihi kadar eski bir sosyal gerçekliktir. Evlilik gibi ayrılık da, sadece nikâhın taraflarıyla sınırlı kalmayan, başta aile bireyleriyle ilgili olmak üzere sosyal yansımaları da bulunan bir işlemdir.

Günümüzde evliliğin sonlandırılmasıyla ilgili olarak yaygınlık kazanan aile problemlerinden bazıları şunlardır: Aile birliğinin kocanın tek taraflı iradesiyle sonlandırılması. Boşamanın bir anda ve tüm yetkiler kullanılarak gerçekleşmesi. Boşama iradesinin açığa vurumu sırasında şahitlerin bulunması ve boşama tasarrufunun resmî organlar nezdinde kayıt altına alınması. Eşinden ayrılmış veya kocası ölmüş kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için iddet bekleme zorunda olması. Şimdi kısaca bu konularla ilgili fikhî değerlendirmelere yer verilecektir.

Boşama Yetkisi ve Devri

İslam’da evliliği sonlandırma şekillerinden birisi boşamadır (*talak*). Boşama, kocanın tek taraflı iradesiyle evliliği sonlandırma beyanından ibarettir.

Boşama yoluyla aile birlikteliğinin sona erdirilmesi konusunda hukuk sistemleri, farklı tavırlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Serbest boşama sistemi: Evlenme akdinin kuruluşu gibi sonlandırılması da tamamen tarafların iradesine bağlıdır. Eşler hem tek taraflı hem de karşılıklı anlaşarak evliliği sonlandırmaya yetkilidirler.

- Boşamayı yasaklayan sistem: Tanrının birleştirdiğini kimse ayırmaya yetkili değildir.
- Belli sebeplerle yargı kararıyla boşanma: Tarafların tek başlarına ya da anlaşarak evliliği sonlandırma yetkileri yoktur. Sadece belli sebeplere bağlı olarak boşama davası açabilirler. Boşama kararını ancak yargı verebilir.
- Kendine özgü farklı bir boşama sistemi: İslam'ın benimsediği bu boşama sisteminde, aile birlikteliğinin boş(a)nma yoluyla sonlandırılması, değişik şekillerde meydana gelebilmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verme. Bu, karının kocasına belli bir malî bedel ödeme teklifinde bulunması, kocasının da bunu kabul etmesiyle gerçekleşen ayrılık şeklidir ki, fıkıh literatüründe buna *hul'* ya da *muhâlea* denilmektedir.



Muhâleanın hukukî mahiyeti ve hükümleri için Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Muhâlea" maddesini okuyunuz.

2. Tek taraflı iradeyle kocanın boşaması (*talak*).
3. Yargı yoluyla boşanma (*tefrik*).

İslam'da, tek taraflı irade ile aile birliğini sonlandırma yetkisi (*talak/boşama*) ilke olarak erkeğe verilmiştir. İslam alimleri boşama yetkisinin kocaya tanınmasını, bazı âyet ve hadislerden hareketle, hak-yetki dengesi ve yaradılıştan sahip olunan özellikler (fitrat) çerçevesinde değerlendirirler. Aile birliğinin kuruluşu, devamı ve sonlandırılması aşamalarının tamamında, eşin ve tüm aile fertlerinin geçimini sağlama sorumluluğu erkeğe/kocaya yüklenmiştir. Ayrıca erkekler, kadınlara nispetle duygu yönetiminde daha başarılıdırlar.

Tek taraflı iradesiyle boşama yetkisine sahip olan koca, gerek evlilik akdinin kuruluşu sırasında gerekse nikâhın devamı sürecinde boşama selahiyetini hanımına devredebilir. Buna fıkıh literatüründe, boşama hakkının devri anlamında olmak üzere "*tefvîzü't-talâk*" denilmektedir.

İslam'da, tek taraflı irade ile evliliği sonlandırma (boşama) yetkisinin erkeğe verilmiş olması eleştiri konusu olmuştur. Bu tenkitlerden bazıları şunlardır:

- Hukukî varlık kazanması, karşılıklı hür iradelerin bir noktada buluşmasına bağlı olan bir akdin, tek taraflı ve sadece kocaya tanınmış yetki ile sonlandırılması, akid mantığına aykırıdır. Nikah akdinin kuruluşu gibi sonlandırılması da iki tarafın iradesiyle mümkün olmalıdır.
- Tek başına evliliği sonlandırma yetkisinin sadece erkeğe tanınması, kadının ise bu yetkiye ancak erkeğin kabulü sayesinde kavuşabilmesi, kadın-erkek eşitliği ilkesine aykırıdır. Ya ikisi de böyle bir yetkiye sahip olmamalı, ya da her ikisine de aynı yetki eşit biçimde tanınmalıdır.

- Toplum düzeninin çekirdeğini oluşturan ve çok boyutlu bir mahiyete sahip bulunan aile yuvasının, devamı ya da sonlandırılmasının kocanın insiyatifine terk edilmesi, telafisi güç ağır sorunlara yol açmaktadır. Zira koca, herhangi bir hukukî denetime tabi olmaksızın tek başına aldığı bir kararla aile hayatını sonlandırabilmektedir.

Bu tenkitler, ilk bakışta gayet yerinde ve isabetli görülebilir. Ancak konu, İslam'ın değerler sistemi, hak ve sorumluluk dengesi, kadın ve erkeğin fitrî özellikleri, aile mahremiyeti ve insan tabiatıyla uyum gösteren sosyal gerçeklik açılarından ele alındığında, İslam'ın ilkesel tutumunun, aynı zamanda aklî ve gerçekçi olduğu görülecektir. Şöyle ki;

1. Salt bağlayıcı akid mantığından hareketle nikâh akdinin kuruluşu gibi sonlandırılmasının da karşılıklı iradelerin birleşmesiyle mümkün olabilmesi şeklindeki düşünce, taraflardan birisinin ayrılığı istememesi halinde çok yönlü sorunlara yol açacaktır. Böyle bir durumda evliliği sonlandırmak isteyen taraf, eşinin onayını alabilmek için, ahlak ve hukuk dışı yollara başvurabilir, gerçek dışı isnatlarla, tehdit ve şantajlarla eşini buna zorlama yoluna gidebilir. Diğer yandan ayrılık talebini onaylama hakkını elinde bulunduran eş de, bu yetkiyi, ağır tazminat ve nafaka istekleri için bir koz olarak kullanmakta herhangi bir sakınca görmeyebilir. Bu durum, toplum gözünde tarafların ahlak ve kişilik itibarıyla ağır yara almasına, bundan sonraki yaşamlarında yeni aile kurmalarının oldukça zorlaşmasına yol açacaktır.

Bu tür olumsuzluklar ortaya çıkmasa bile, taraflardan birisi aile birlikteliğinin devam etmesini kesin bir şekilde istemiyorsa, bu durumda evliliğin sonlandırılmasının hukuken mümkün olmaması o yuvayı bir huzur ve şefkat yuvası olmaktan çıkarır ve birlikte geçirilen her saniye ızdıraba dönüşebilir.

2. Boşama yetkisinin eşlerin ikisine de ayrı ayrı verilmesi, aile birlikteliğinin daha çabuk ve basit sebeplerle sonlandırılması olasılığını arttıracaktır. Yetkinin bir kişiye tanınmış olması, gerçekleşme olasılığını yarı yarıya azaltacağından yuvanın dağılması da o oranda zorlaşacaktır.

3. Nikâhı sonlandırma yetkisinin, eşlerden tamamen alınıp mahkemelere devredilmesi önerisi de çok yönlü ahlakî ve hukukî sorunlara sebep olabilir. Aile içinde kalması gereken sırlar, gerçekliği olmayan ilavelerle ve abartılı bir şekilde mahkemelere taşınmak suretiyle topluma mal edilecek, bu durumdan, aile fertleri yanında genel anlamda bireysel ve toplumsal ahlak da ağır yara alacaktır. Öte yandan taraflar, haksız ithamlar ve uydurma delillerle mahkeme ve toplum nezdinde haklılığını ispatlama çabasına girecektir.

4. Erkeğe tanınmış olan boşama yetkisi, nikâh akdiyle birlikte eşlerin sahip olduğu hak ve sorumluluklardan bağımsız düşünülemez. Nikâhın maddî yükü tamamen erkeğin sorumluluğundadır. Erkek, evliliğin devamı süresince eşi ve çocuklarının geçim sorumluluğunu tek başına üstlenmekte, boşama sonrasında devreye girecek malî külfetleri de erkek omuzlamaktadır. Ayrıca nikâhın tabii gereği olan mehir borcunu henüz ödememişse, boşama ile birlikte bu borcu da ödemek zorunda kalacaktır. Bu arada İslam hukukuna göre kadının, boşandığı eşinden olma çocuklarının geçim giderlerini sağlama gibi bir yükümlülüğü bulunmamaktadır, bu da tamamen kocanın sorumluluğundadır.

Bütün bu sorumluluklar, “hak ve sorumluluğun dengelenmesi” şeklindeki temel hukuk ilkesi gereği, erkeğin bir takım haklara sahip olmasını gerektirmektedir ki, boşama yetkisi de bu kapsamda düşünülmelidir. Ayrıca erkeğin üstlendiği bu ağır maddî sorumluluk, aile birlikteliğinin sonlandırılması konusunda daha temkinli davranmayı da sağlamaktadır.

5. Kadınların, psikik özellikleri ve fitratları itibarıyla erkeklere göre daha duygusal ve kırılgan bir yapıya sahip oldukları bilimsel bir gerçektir. Onların bu özelliği, tam boşama selahiyeti ile birleşecek olursa, aile yuvasının basit sebeplerden dolayı ve kısa sürede sonlandırılması olasılığı artacaktır.

6. Boşama yoluyla ailenin sonlandırılması konusunda nasıl bir sistemin benimsendiğinden daha önemli olan husus, kuruluşu, devamı, sonlanması ve bunu izleyen süreç itibarıyla aile kurumunun hangi değerler üzerine oturduğu, buna bağlı olarak her aşamada bütün aile bireylerinin haklarının hukuk güvencesine kavuşturulmuş olup olmadığıdır.

İslam, bireysel ve toplumsal hayata dair bütün düzenlemelerinde insanın fitrî özelliklerini temel bir veri olarak göz önünde bulundurmakta, hak ve sorumluluk dengesini fitratla uyumlu olacak şekilde sağlamaktadır. Ayrıca İslam, hiçbir durumu tek bir açıdan değerlendirmemekte, onu dinî, ahlakî, hukukî değerler bütünü içerisinde ele almaktadır. Aile yuvasının sonlandırılması konusunda erkeğe tanınmış olan tam boşama yetkisi de böylesi bir değerler bütünü içerisinde anlam kazanmaktadır. Zira her hukuk normu, o norma vücut veren değerler ve buna bağlı sistem bütünlüğü içerisinde anlamlıdır. Tenkit ve değerlendirmelerin ilmî açıdan değer kazanabilmesi, bu bütünlüğün objektif bir yaklaşımla dikkate alınmasına bağlıdır.

Kocaya tanınan ve değerler/normlar bütünü içerisinde anlam kazanan tam boşama yetkisinin, hak ve adalet duygularını yaralayacak, ağır mağduriyetlere yol açacak şekilde kullanılma olasılığı tabi ki söz konusudur. Hatta bu, zaman zaman karşılaşılan sosyal bir gerçekliktir. Dolayısıyla boşamayla birlikte ortaya çıkacak nesep, nafaka, miras gibi hakların resmî teminat altına alınmasını sağlayacak tedbirlerin alınması hak ve adalet gereği olmaktadır.

Erkeğe tanınan tam boşama yetkisinin hak ihlallerine yol açmaması için, dinî değerlere bağlı hareket eden kamu otoritesi, adalet ve maslahat ilkelerinden hareketle bağlayıcı şekil şartları belirlemeye yetkilidir. Nitekim Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinden itibaren evlenmeleri ve boşamaları belli şekil şartlarına bağlayan genelgeler çıkarılmış, aykırı davrananlar için cezaî yaptırımlar öngörülmüştür. Cumhuriyetin ilanından bir süre önce hazırlanan Hukûk-ı Aile Kararnamesi’nin 37. maddesinde, boşama kararının belli bir süre içerisinde ilgili mahkemeye bildirilmesi zorunlu hale getirilmiştir.



Hukûk-ı Aile Kararnamesi hakkında geniş bilgi için Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin “Hukûk-ı Aile Kararnamesi” maddesini okuyunuz.

Sonuç itibarıyla, İslam’da erkeğe tam boşama yetkisi verilmesinin tenkit konusu yapılması, İslam’ın değerler sisteminin bir bütün halinde ele alınmamasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Bu yetkinin kullanımının, hak mağduriyetlerine ve hukuka aykırı işlemlere yol açmaması için bağlayıcı şekil şartları koymak, fikhın iç sistematigi bakımından mümkündür.

Aynı Anda Gerçekleşen Üç Boşama

İslam, boşamayı (talak) üç ile sınırlandırmıştır. Üçüncü boşama ile birlikte artık tarafların tekrar aile yuvası kurabilmeleri çok ağır bir şarta bağlanmıştır ki, o da, kadının başka bir erkekle doğal bir evlilik yapması, cinsel ilişkinin yaşandığı bu evliliğin yine doğal bir süreçle bağlı olarak ve tabii şartlarda sona ermesidir (*şer'i tahlil*). (Bk. Bakara 2/230; Buhârî, “Talâk”, 4, 27; Müslim, “Talâk”, 2; Ebu Davud, “Talâk”, 49).

Hız. Peygamber (s.a.), Kur'ân'da hükümleri belirtilen boşamanın usulüne uygun biçimde gerçekleşebilmesi için uyulması gerekli şartları açıklamıştır. Buna göre, eşini boşamak isteyen kişi, cinsel ilişkinin yaşanmadığı bir temizlik döneminde ve bir talak hakkını kullanarak eşini boşamalıdır ki, buna fıkıh literatüründe *sünnî boşama* denilmektedir (Buhârî, “Talâk”, 1; Ebu Davud, “Talâk”, 4). Dolayısıyla adet döneminde (regl) gerçekleşen boşama, cinsel ilişkinin yaşandığı temizlik evresindeki boşama, bir temizlik döneminde gerçekleşen birden fazla boşama, Hız. Peygamber'in (s.a.) tarif ettiği usule aykırı olan boşamalardır. Bu tür boşamalara, sünnete uygun olmayan boşama anlamında *bid'i boşama* denilmektedir.

Aynı anda gerçekleştirilen üç boşamanın sünnete aykırılığı hususunda fıkıh bilginleri arasında ittifak bulunmaktadır. Fakat böyle bir boşamanın hukuken geçerli kabul edilip edilmeyeceği, şayet geçerli ise bir boşama mı, yoksa eşleri birbirinden kesin olarak ayıran üç boşama mı sayılması gerektiği hususlarında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Bazı fıkıh bilginleri, Kitap ve Sünnet'in irşadına aykırı olan boşamaların geçerli olmadığı, dolayısıyla hiçbir hukukî sonuç doğurmadığı görüşündedirler. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ile çağdaş dönem İslam hukukçularının genelinin kanaatine göre ise, bu tür boşamalar bidat ve haram olmakla birlikte, gerçekleşmesi halinde hukuken geçerlidir. Dolayısıyla bid'i boşama, tıpkı sünnete uygun şekilde meydana gelen boşama gibi sonuç doğurur.

Aynı anda gerçekleşen üç boşamanın hukuken geçerli olduğu görüşünde olanlar, bunun üç boşama mı, yoksa bir boşama mı sayılacağı hususunda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır:

- Aralarında sahabe ve tâbiûn neslinin önde gelen simalarıyla, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi fakihlerinin de bulunduğu çoğunluk, sünnete aykırı biçimde aynı anda gerçekleşen birden fazla boşamalarda, kullanılan boşama yetkisinin tamamının geçerli olacağı görüşündedirler. Buna göre aynı anda üç boşama hakkı birden kullanılmışsa, bir evlilikte tanınan boşama yetkisinin tamamı kullanıldığından, taraflar arasında kesin ayrılık meydana gelmiş olmaktadır.
- Sahabe, tabiûn ve ilk müctehid imamlardan bazalarına, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Şevkânî gibi fıkıh bilginleriyle günümüz İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, bu şekildeki boşamalar sadece bir boşama olarak geçerlik kazanır.

Tek mecliste gerçekleşen üç boşamanın tamamının geçerli olduğu şeklindeki çoğunluk görüşü Hız. Ömer'in bu konudaki uygulamasına dayanmaktadır. Onlar şöyle derler: Hız. Ömer (r.a.) bu tür boşamaları üç boşama olarak geçerli kabul etmiş ve sahabe de buna karşı çıkmamıştır.

Dolayısıyla söz konusu hüküm hakkında sahabe arasında icmâ meydana gelmiştir. İkinci görüşü benimseyenlerin dayanağı ise Hz. Peygamber (s.a.) ve Hz. Ebu Bekir (r.a.) dönemi uygulamalarıyla, Resûl-i Ekrem'in (s.a.), bu şekilde meydana gelen bazı boşamalar üzerine takındığı tavır ve yaptığı açıklamalardır.

Aile hayatının nihaî olarak sonlandırılması sonucunu doğurabilecek bu hususla ilgili fikhî tahlillere geçmeden önce, konuyla ilgili bazı bilgileri hatırlamak faydalı olacaktır.

Sahabe nesilinin önde gelen alimlerinden İbn Abbas anlatıyor: “Hz. Peygamber ile Ebu Bekir döneminde ve Ömer'in yönetiminin ilk iki yılında üç boşama bir sayılıyordu. Hz. Ömer, ‘bu insanlar düşünüp taşınarak yapmaları gereken bir işi aceleyle getirir oldular. Onların bu aceleci beyanlarını olduğu gibi geçerli saysak’ dedi ve aynı anda yapılan üç boşamayı üç boşama olarak uyguladı” (Müslim, “Talak”, 15, 17; Müsned, I, 314; III, 23).

“Rukâne b. Abdi Yezîd, eşini aynı ortamda üç defa boşamıştı. Sonra buna çok pişman oldu ve Hz. Peygamber'e gelip durumunu arz etti. Allah Resûlü kendisine boşamanın nasıl gerçekleştiğini sorunca, ‘üç defa boşadım’ dedi. ‘Bir mecliste mi?’ sorusuna da, ‘evet’ şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, ‘bu sadece bir boşama sayılır; istersen eşine dönebilirsin’ buyurdu, Rukâne de eşine döndü” (Ebu Davud, “Talak”, 10; Tirmizî, “Talak”, 2; Müsned, I, 265).

Hz. Peygamber'e (s.a.), bir temizlik döneminde üç boşama hakkını da kullanarak eşini boşayan bir kişiden söz edilince, öfkeyle ayağa kalkmış ve: “Daha ben aranızda iken Allah'ın kitabıyla mı oynanıyor!” şeklinde tepki göstermiştir (Nesâî, “Talak”, 6).

Bu bilgileri de göz önünde bulundurmak suretiyle şöyle bir değerlendirme yapılabilir:

- Hz. Peygamber'in (s.a.) uygulaması ve açık ifadeleri karşısında, Hz. Ömer gibi bazı sahabilerin belli bir amaca yönelik tedbir mahiyetindeki farklı uygulamasının, boşama konusunda temel hüküm gibi değerlendirilmesi, metodolojik açıdan isabetli bir yaklaşım olmaz. Hz. Ömer'in (r.a.), aynı ortamda gerçekleştirilen üç boşamayı üç boşama olarak uygulama kararı, caydırıcı tedbir özelliği taşımaktadır. O'nun, ‘Bu insanlar düşünüp taşınarak yapmaları gereken bir işi aceleyle getirir oldular. Onların bu aceleci irade beyanlarını olduğu gibi geçerli saysak’ şeklindeki açıklaması, caydırıcı tedbir amacını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Ömer (r.a.), üç boşama hakkını birden kullanarak eşini boşayan bir kişiyi, sünnete aykırı hareketi ve ihtiyatsız tutumu sebebiyle kırbaç cezasına çarptırmıştır. Dolayısıyla bu mahiyetteki bir yargı kararının, aile kurumuyla ilgili oldukça ağır sonuçlar doğuran bir konuda nihaî karar gibi değerlendirilmesi isabetli olmayabilir.
- Hz. Ömer'in, uygulamaya koyduğu bu kararlar ilgili sahabe icmainın olduğu şeklindeki iddia gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü sahabe neslinin önde gelen âlimlerinden İbn Abbas, Zübeyr b. el-Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) bu görüşe katılmadıklarına dair bilgiler bulunmaktadır.

- Aynı mecliste meydana gelen üç boşamanın, üç boşama olarak mı, yoksa tek boşama olarak mı geçerli kabul edileceği hususu, hüküm ve tercihlerde göz önünde bulundurulması gereken yarar-zarar (*maslahat-mefsedet*) dengesi açısından da değerlendirilmelidir. Bu tür boşamaların üç boşama olarak geçerli kabul edilmesi, boşama kararının gözden geçirilmesi ve yeniden düşünme fırsatını tamamen ortadan kaldırdığından, aile kurumunu bir anda dağıtıp çocukları perişan edebilir ve Allah Resûlü'nün (s.a.) diliyle lanetlenmiş bir rezalet olan anlaşmalı hülle evliliklerine kapı aralayabilir. Bunun büyük mefsedetlere sebep olacağı açıktır. (Anlaşmalı hülle evliliklerini lanetleyen hadisler için bk. Ebu Davud, "Nikâh", 15; Tirmizî, "Nikâh", 28; Müsned, I, 450).
- Üzerine oturduğu temel değerler bakımından sevgi, rahmet ve huzur yuvası olan ailenin, başta karı-koca olmak üzere aile bireyleri açısından sıkıntı ve eziyete dönüştüğü durumlarda ayrılık, aslında bir rahmettir. Ancak bu kararın uygulamaya konulması, bir süre sonra kararın gözden geçirilmesini gerektiren durumların ortaya çıkması halinde, buna fırsat sunacak şekilde olmalıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.) açıklayıp uyguladığı boşama yöntemi (*sünnî boşama*), bunu mümkün kılan bir yöntemdir.

Dayandığı delillerin kuvvetli oluşu, evliliğin devamı ve yeniden kurulması bakımından maslahata uygunluğu gibi gerekçelerle günümüz fıkıh bilginlerinin çoğunluğu, tek mecliste gerçekleşen üç boşamanın, bir boşama olarak geçerlik kazanacağı görüşünü benimsemektedirler.

SIRA SİZDE

2

Tek mecliste gerçekleşen üç boşamanın üç boşama olarak geçerli kabul edilmesi görüşünün temel dayanağı nedir?

Boşamanın Kayıt Altına Alınması

Evlilik gibi boşama da, karı-koca arasında gerçekleşen bir irade açıklaması gibi görülse de, sonuçları bütün bir toplumu etkilemektedir. Boşamayla ilgili bazı hükümlere yer verilen Talak suresinin ikinci âyetinde, yargılama hukukunun en önemli ispat vasıtası olan şahitlikten söz edilmiş olması, bu açıdan son derece önemlidir. "*Boşadığınız kadınlar iddet sürelerinin sonuna ulaşınca onları ya uygun şekilde alıkoyun ya da uygun bir şekilde onlardan ayrılın; içinizden de iki âdil şahit tutun.*"

Âyette söz konusu edilen "iki âdil şahit bulundurma" emri, sahabe neslinden itibaren iki açıdan farklı değerlendirmelere konu olmuştur:

1. Emrin delâleti. Şahit bulundurma emri, hukukî zorunluluk (*vücûb*) mu ifade eder, yoksa tavsiye (*nedb*) mahiyetinde midir?
2. Emrin konusu. Şahit tutma, boşama için mi istenmiştir, yoksa kocanın iddet süresi içerisinde eşiyle aile hayatına geri dönmesi (*ric'at*) için mi?

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğunun görüşüne göre, iki âdil şahit bulundurma talebi, iddet süresi içerisinde evlilik hayatına geri dönüşün mümkün olduğu boşamalarda (*ric'î boşama*), kocanın bu dönme iradesini ortaya koyması için aranan bir şarttır. Yoksa şahit bulundurmanın boşama aşamasıyla ilgisi yoktur. Bu görüşü benimseyen fakihler, asr-ı saadetteki uygulamalara bakarak âyetteki emir kipinin tavsiye niteliğinde bulunduğunu, dolayısıyla şahitsiz boşamaların da geçerli olacağını belirtmişlerdir.

Buna karşılık, Hz. Ali, İbn Abbas, İmran b. Husayn gibi sahabe nesli alimleriyle, Süddî, Ata b. Ebî Rabâh, İbn Sîrîn, Cafer es-Sâdık, İbn Hazm gibi müctehidler ve günümüzün önde gelen fıkıh bilginlerinden bazıları, âyetin emredici hükmü gereği boşamaların muteber olabilmesi için, boşama esnasında en az iki âdil şahidin bulunmasının şart olduğu görüşündedirler. Büyük hadis alimi Buhârî de, boşama esnasında iki şahidin bulunmasını, bir boşamanın sünnete uygun şekilde gerçekleşebilmesinin şartları arasında saymaktadır (Buhârî, “Talak”, 1).

Âyet ve hadislerin bağlamı ve Hz. Peygamber (s.a.) dönemi uygulamaları bir bütün halinde değerlendirildiğinde, boşamanın şahitler huzurunda gerçekleşmesinin hukukî bir zorunluluk olduğunu kesin bir dille ifade etmek zor gözükmemektedir. Ancak bu, boşamaya şahit tutulmasının gereksiz olduğu veya hiçbir şekilde bir şart olarak ileri sürülemeyeceği anlamına gelmez. Boşamanın bireysel ve toplumsal sonuçları göz önünde bulundurulduğunda, dinin ve hukukun üst kavramlarından olan hak, adalet, maslahat gibi prensiplerin, hem şahit tutma hem de tescil şartını gerekli kıldığı söylenebilir.

Boşama tasarrufunun, karı, koca, çocuklar ve toplumla ilgili hukukî sonuçları bulunmaktadır. Sözgelimi boşamanın gerçekleşmesiyle birlikte ödemesi geleceğe tehir edilen mehir (*mehr-i müeccel*), derhal ödenmesi gereken bir hal almaktadır. İddet süresince koca, boşadığı eşinin nafaka ve mesken ihtiyacını karşılamak zorundadır. Dönüslü boşamalarda (*ric’i talak*) taraflardan birisinin ölümü halinde diğeri ona vâris olabilmektedir. Fakat dönüslü olmayan boşamalarda (*bâin talak*), boşamanın gerçekleşmesiyle birlikte karı-koca arasında evlilik sebebiyle meydana gelen akrabalık bağı (*sihriyet*) sona erdiğinden, miras sebebi de ortadan kalkmaktadır. İddet süresince sihriyetten kaynaklanan hısımlık devam ettiğinden, buna bağlı evlilik engelleri de yürürlüğünü sürdürmektedir. Ayrılık sonrası dünyaya gelecek çocuğun nesebinin sıhhati açısından boşama tarihi ve doğum zamanı önem arz etmektedir. Bu, yersiz ithamlarla tarafların onur ve şahsiyetinin zedelenmemesi için de gereklidir. Boşanmış kadının başka birisiyle evlilik yapabilmesi de, boşamanın fiilen gerçekleştiği hususunda herhangi bir şüphenin bulunmamasını gerektirmektedir.

Bu hak ve yükümlülüklerin eksiksiz yerini bulması, boşama tasarrufunun hukuken ispatlanmasına bağlıdır. Çünkü temel karakteri bakımından kanuna nispetle çok daha etkili olan vicdanî yaptırım, her zaman hakların güvenceye alınması için yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla boşamanın muteber olabilmesi için en az iki âdil şahidin bulunması şartı, hak ve adalet ilkelerinin gerektirdiği hukukî bir zorunluluk olarak gözetilmektedir.

Boşama tasarrufunun şahitler huzurunda gerçekleşmesi şartı, az önce sözü edilen hakların ve diğer hukukî sonuçların ispatlanabilmesini amaçlar. Ancak bu amacın fiilen gerçekleşebilmesi, boşamaya şahit gösterilmesinin, yürürlükteki hukuk düzeni tarafından dava konusu edilebilme ve ispat aracı olarak yeterli görülmesine bağlıdır. Aksi takdirde hakların yargı güvencesine kavuşmasından söz edilemez. Bu tür durumları da dikkate almak suretiyle Hukûk-ı Aile Kararnamesi 110. maddesinde bu hususu, “*hanımını boşayan koca, durumu hâkime beyan etmeye mecburdur*” şeklinde düzenlemiştir.

Amacı Bakımından İddet ve Gerekliliği

Teknolojik gelişmeye paralel olarak bilhassa sağlık ve tıp alanında sağlanan ilerlemeler, bu hususlarla doğrudan ilgili olduğu düşünülen ve araç hüküm mahiyeti taşıyan fikhî hüküm ve uygulamaların, yeni gelişmeler doğrultu-

sunda gözden geçirilmesi gerektiğini akla getirmektedir. Aslında bu tür bir yaklaşım, özü itibariyle fikhî hükümlerin hatta dinin tabiatına uygundur. Zira sosyo-kültürel şartlarla, teknik imkân ve bilgi düzeyi ile sıkı ilişki içerisinde bulunan hükümlerin, bu konularda gerçekleşen ilerlemeye bağlı olarak değişim göstermesi olağandır.

Belli bir amacın gerçekleştirilmesi için vesile konumunda bulunan hükmün, aynı amaca hizmet etme bakımından daha etkin bir aracın belirmesi halinde, yerini ona terk etmesi, amaç-araç (makâsıd-vesâil) hüküm ilişkisinin tabii gereğidir. Bu tür konularda üzerinde yoğunlaşılması, çok yönlü ve derinlikli araştırmalarla netliğe kavuşturulması gereken önemli husus, dinî-fikhî bir hükmün, teknik imkânlarla hangi düzeyde ilgili bulunduğudur.

Bazı araştırmacılar, yeni gelişmeler karşısında gözden geçirilmesi gereken fikhî hükümlerden birisinin de, nikâhı sona ermiş bir kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süre (*iddet*) meselesi olduğu görüşündedirler. Bu araştırmacılara göre, yeni bir evlilik için iddet bekleme zorunluluğu, mevcut bir gebeliğin bulunup bulunmadığından emin olunması ve böylece nesillerin karışmasının önüne geçilmesi amacına dönük bir tedbirdir. Günümüzde modern ultrasonografi cihazlarıyla gebelik, birkaç dakika içerisinde ve kesin olarak tespit edilebildiğinden, araç hüküm mahiyetindeki iddet uygulamasına gerek kalmamıştır.

Mevcut bir gebeliğin bulunup bulunmadığının modern cihazlarla tespit edilmesine rağmen, başka birisiyle evlenebilmek için iddetin yine de gerekli olup olmadığı tartışmasına yol açan hususlardan birisi, karı-koca hayatı yaşamadan boşanmış kadının, iddet beklemek zorunda olmamasıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır: *“Mümin kadınları nikâhlayıp da sonra onları cinsel birleşmeden önce boşamışsanız, üzerlerine sayacağınız bir iddet yoktur”* (Ahzâb 33/49).

Bu âyet, iddetin sebebinin mevcut gebeliği tespitten ibaret olduğu, bu tespitin modern cihazlarla yapılabildiği durumlarda, başka birisiyle evlenmek için iddet beklemeye gerek kalmadığı şeklindeki yorumlar için, hem dayanak, hem de hareket noktası olmuştur.

Hukuken geçerli bir evlilik hayatı yaşadktan sonra herhangi bir sebeple (ölüm, boşama, fesih, tefrik) evliliği sona eren kadının, başka birisiyle evlenebilmesi için mutlaka beklemesi gereken süreye *iddet* denilmektedir. İddeti gerektiren sebebe bağlı olarak kadının beklemesi gereken süre farklılık gösterir. Bu hususlar Kur'ân'da ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.

Karı-koca hayatı yaşadktan sonra evliliği sona eren kadın, başka birisiyle evlenebilmek için neden mutlaka belirli bir süre beklemek zorundadır? Kur'ân'ın bu emredici hükmünün amacı nedir? Hangi sebebe bağlı olarak böyle bir hüküm konulmuştur? Sebep, evliliği sona ermiş bulunan kadının gebe olup olmadığının ortaya çıkması ve böylece neslin korunması mıdır? Şayet böyle ise, gebeliğin birkaç dakika içerisinde ve kesin bir şekilde ultrasonografi cihazlarıyla tespit edilebilmesi gerçeği karşısında, başka birisiyle evlilik için belli bir süre beklemek (*iddet*) yine de dinî-hukukî bir zorunluluk mudur?

Gebeliğin tespit edilmesinin, iddet hükmüne ihtiyaç bırakıp bırakmadığı sorusuna cevap verebilmek için, öncelikle hangi sebeplere bağlı olarak belirli bir süre beklemek zorunluluğunun bulunduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

dir. Çünkü bu husus bilinmeden, iddetin sebebinin ne olduğu sorusuna isabetli cevap verebilmek mümkün değildir.

Kur'an'da, iddeti gerektiren sebebe bağlı olarak yeni bir evlilik için beklenmesi gereken süreler şu şekilde belirlenmiştir:

1. Evliliği, kocasının ölümü sebebiyle sona eren kadın; hamile değilse dört ay on gün, hamile ise doğum yapıncaya kadar iddet bekler.
2. Evlilik hayatı, eşinin boşaması, fesih ya da tefrik kararıyla sonlanmış kadın; adet/hayız görüyorsa *üç kurû'*, normal yaşta olmasına rağmen adet görmüyorsa veya menopoza evresine girmişse üç ay iddet bekler.
3. Eşiyle fiilî aile hayatı yaşamadan boşanmış kadın ise, iddet beklemez.

(İlgili âyetler için bk. Bakara 2/228, 234; Ahzâb 33/49; Talak 65/4).

DİKKAT



Kurû' kelimesi Hanefîlere göre üç adet dönemini, Şâfiîlere göre ise üç temizlik dönemini ifade eder.

Görüldüğü gibi, eşiyle fiilî aile hayatı yaşamadan boşanmış kadın dışında, nikâhı herhangi bir sebeple sona eren her kadın, başka birisiyle evlenebilmek için, süre itibarıyla farklılık gösterse bile mutlaka iddet beklemek zorundadır. İddetin gerekliliği hususunda, kadının yaşının, hatta mensubu bulunduğu dinin herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü iddetin amaç ve hikmeti, kişilerin dinlerine göre farklılık göstermemektedir.

Tıp biliminin de ortaya koyduğu hakikatlerden birisi, kadınların, ergenlik çağına girme anından itibaren belli bir yaşa ulaşıncaya kadar devam eden ve ayın belli günlerinde yaşadıkları adet kanamasının, insan neslinin devamı için zorunlu olduğudur. Çünkü bu durumu yaşamayan kadınların çocuk sahibi olabilmeleri mümkün değildir. Nitekim ergenliğe ulaşmamış kız çocukları ve menopoza girmiş kadınlar çocuk sahibi olamamaktadırlar.

Bu bilimsel veri, farklı sebeplere bağlı iddet hükümleriyle birlikte değerlendirildiğinde, şu tespiti yapmak hiç de zor olmayacaktır: İddet hükmünün amaç ve hikmeti, gebeliğin belirlenmesine indirgenemez. Zira amaç bundan ibaret olsaydı, en azından menopoza girmiş kadınlar, bilhassa yaş ilerlemiş nineler hakkında herhangi bir iddet hükmünün bulunmaması gerekirdi. Halbuki Talak suresinin dördüncü âyetinde yaşının ilerlemesi sebebiyle adet görmeyen kadınların, yeni bir evlilik yapabilmeleri için üç ay iddet beklemeleri gerektiği açıkça ifade edilmiştir (Talak 65/4).

Elbette iddetin öncelikli gaye ve hikmeti, kadının hamile olup olmadığının anlaşılmasını sağlamaktır. Fakat bununla birlikte iddetin hukukî, sosyal ve psikolojik mahiyette başka gaye ve hikmetleri de söz konusudur. Bu amaç ve hikmetlerden bazıları şunlardır:

- Boşama sebebiyle meydana gelen ayrılıklarda iddet, şayet boşama dönüşlü (*ric'î*) ise kocaya, evlilik hayatına tekrar devam etmesi hususunda belli bir süre düşünme ve kararını gözden geçirme fırsatı sağlamaktadır. Dönüşlü olmayan (*bâin*) boşamalarda ve fesih ya da tefrik sebebiyle meydana gelen ayrılıklarda ise iddet, tarafların her ikisine de aile yuvasını tekrar inşa etme fırsatı sunmaktadır. Böylece öfkesini kontrol edememe, duygularına yenik düşme, çevrenin dedikodularından etkilenme, aile baskısına dayanamama gibi sebeplerle ve

ani bir kararla sonlandırılan aile yuvasının, daha büyük ve kalıcı yaralara yol açmadan gözden geçirilmesine imkan tanınmakta, kurulu aile düzeninin tekrar devamı sağlanabilmektedir.

- Ölüm iddetinin söz konusu olduğu durumlarda ise, eşini yitirmenin acı ve üzüntüsünü yaşayan kadına, kocasına olan hürmet ve vefasını göstermesi için bir fırsat verilmiş olmaktadır. Ölüm iddetinin, yuvaya bağlılığı simgeleme gibi bir özelliği de söz konusudur.
- İddet, oluşabilecek kötü zan ve niyetlere karşı kadını korur.
- İddet, değişik sebeplerle eşinden ayrı düşen kadının yeni bir hayata ve muhtemel evliliğe kendini hazırlaması noktasında bir geçiş süreci işlevi görür. Bu sayede kadın, eşinden ayrı düşmenin psikolojik etkilerini daha rahat atlatma imkânına kavuşur.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Günümüzde ultrasonografi gibi yöntemlerle hamileliğin saniyelerle ifade edilen bir zamanda ve kesin olarak belli olması, Kur'an'da belirlenen şekliyle iddet uygulamasına gerek kalmadığını göstermez. Çünkü gebeliğin belirlenmesi, iddetin amaç ve hikmetlerinden sadece bir tanesidir. Diğer amaç ve hikmetleri göz ardı eden görüş ve değerlendirmelerin, dinî-fikhî açıdan geçerliliği yoktur.

Özet

Temel Değerler

İslâmî açıdan aile, sevgi ve şefkat temeline dayalı huzur yuvasıdır. Bu yuvayı oluşturan bireylerin tamamı emanet ve sorumluluk bilincine sahiptir. Bunun bir gereği olmak üzere aile arasında yaşanan mahrem şeyler, dinî, ahlâkî, hukukî açıdan sır mahiyeti taşır. Müslüman aile, Allah ve Resûlü'nün (s.a.) istediği gibi yaşayan ailedir. Dolayısıyla bu ailede dinî hüküm ve değerler başta edilir.

Nikâhın Hukukî Mahiyeti ve Kuruluşuyla İlgili Problemler

Evlilik, iki yetişkin insan arasında olup biten bir sözleşme olmanın ötesinde dinî, ahlâkî, hukukî, sosyal yönleri de olan güçlü bir akiddir. Bundan dolayı evliliğe bağlı hak ve sorumlulukların mutlaka maddî hukuk yaptırımına bağlanması gerekir. Gizlilik, İslam'ın aile anlayışıyla asla bağdaşmaz. Yetişkin kişilerin, hayatını birleştirip huzur bulacağı eşini bizzat kendisinin seçmesi doğaldır. Bu hususta, hissi ve aceleci kararlarla yanlış tercihlerde bulunulmaması için velî denetimi, dinî, hukukî ve sosyal bir gerekliliktir.

Evliliğin Sonlandırılması ve Buna Bağlı Problemler

Yetki-sorumluluk dengesi ve psikik farklılıklar sebebiyle tek taraflı iradeyle evliliği sonlandırma (boşama/talak) yetkisi, kural olarak erkeğe tanınmıştır. Boşamanın dinî, ahlâkî, hukukî, sosyal yansımaları sebebiyle ilgili resmî kurum nezdinde kayıt altına alınması gerekir. Boşama tasarrufunun, daha sonra kararın gözden geçirilmesini ve aile birlikteliğinin tekrar devamını sağlayacak şekilde kullanılması önemlidir. Bunun için Hz. Peygamber'in açıkladığı ve uyguladığı boşama yöntemine bağlı kalınmalıdır.

Kendimizi Sınayalım

1. “Dinî nikâh” ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **doğrudur**?
 - a. Dinî nikah, Kur’ân’ın emridir.
 - b. Hakların hukukî güvenceye kavuşması için dinî nikâh zorunludur.
 - c. Dinî nikah, resmiyeti olmadığından hukukî yaptırımından yoksundur.
 - d. Nikahın topluma duyurulması için dinî nikah gereklidir.
 - e. Dinî nikah, sadece camide kıyılır.
2. Evlilikte velâyet şartı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Velâyet, kızların rızasının alınmasını ortadan kaldırmaz.
 - b. Hanefîlere göre yetişkin kızlar, tek başlarına evlilik kararı alabilirler.
 - c. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre velisiz evlilikler hükümsüzdür.
 - d. Velâyet, kızlar yararına öngörölmüş hukukî bir denetim mekanizmasıdır.
 - e. Kızların evlendirilmesinde tek yetkili velidir; kızların hiçbir şekilde söz hakkı yoktur.
3. İslam hukukçuları erkeğe tam boşama hakkı tanınmasını, hangi **temel hukuk prensibinin bir gereği** olarak değerlendirirler?
 - a. Berâet-i zimmet kuralı
 - b. Hak ve sorumluluğun dengelenmesi
 - c. Güç-sorumluluk dengesi
 - d. Kadın-erkek eşitliği
 - e. Akdî şartların bağlayıcılığı
4. Aşağıdakilerden hangisi boşanmanın hukukî sonuçlarından biri **değildir**?
 - a. Kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için iddet beklemesi gerekir.
 - b. Dönüslü (ric’î) boşamalarda iddet içinde taraflar birbirlerine vâris olur.
 - c. Henüz ödenmemiş mehir borcunun, derhal ödenmesi gerekir.
 - d. Boşamayla birlikte çocukların babayla olan nesep bağı sona erer.
 - e. İddet süresince kadın nafaka ve mesken hakkına sahiptir.

5. “Günümüzde gebelik kısa sürede ve kesin olarak belirlenebildiği için, eşinden ayrılmış kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için uzun süre iddet beklemesine gerek yoktur.” Yukarıdaki değerlendirme **hangi gerekçeye dayanır?**

- a. İddet beklemekle ilgili deliller zorunluluk bildirmez.
- b. İddetin hikmet ve amacı, mevcut hamileliği tespitten ibarettir.
- c. İddetin hamilelikle ilgisi yoktur.
- d. Hamile kadınlar iddet beklemeyiz.
- e. Yeni bir evlilik yapmayı düşünmeyenlerin iddet beklemesi gerekmez.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. c Yanıtınız doğru değilse, “Hak ve Sorumlulukların Hukuk Güvencesine Kavuşturulması” konusunu yeniden okuyunuz.
- 2. e Yanıtınız doğru değilse, “Eş Seçimi ve Velî Denetimi” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. b Yanıtınız doğru değilse, “Boşama Yetkisi ve Devri” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. d Yanıtınız doğru değilse, “Boşamanın Şahitler Huzurunda Gerçekleşmesi ve Tescili” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. b Yanıtınız doğru değilse, “Amacı Bakımından İddet Uygulaması ve Gerekliliği” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İhtilaf halinde yargı kurumu nezdinde ispat aracı olmasıdır.

Sıra Sizde 2

Hiz. Ömer’in (r.a.) idari kararı üzerinde gerçekleştiği düşünülen icmâdır.

Yararlanılan Kaynaklar

Aydın, M.A. (1985), **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, İstanbul

Komisyon (2006), **İlmihal II: İslam ve Toplum**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Bahrululûm, M. (1991), **eş-Şehâde ale'z-zevâc ve't-talâk ve'r-rec'a fi's-şeria ve'l-kanûn**, Beyrut

Dalgın, N. (1999), **İslam Hukukunda Boşanma Yetkisi**, Samsun

- Desûkî, M. (1986), **Min kadâya'l-usra fi't-teşrîi'l-İslâmî**, Devha
- Döndüren, H. (1995), **Delilleriyle Aile İlmihali**, İstanbul
- Eşkar, S. (2000), **Müsteciddâtün fıkhiyye fî kadâya'z-zevâc ve't-talâk**, Amman
- Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İfta: et-Talâk, en-Nikâh I-II**, 2003, nşr: Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Deviş, Riyad
- Hallâf, A. (1990), **Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, Kuveyt
- İbn Rüşd (1985), **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, İstanbul
- Karaman, H. (1986), **Muhayeseli İslam Hukuku I**, İstanbul
- Keleş, E. (2004), "Dini Nikâh' Adı Altında Yapılan Gayr-i Resmi Nikâh Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya
- Köse, S. (2003), "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya
- el-Mevsûatü'l-fıkhiyye**, (2002), "Nikâh", XXXXI, 205-324; (1993), "Talâk", XXIX, 5-77, Kuveyt
- Sâbûnî, A. (1983), **Medâ hurriyyetü'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, Beyrut
- Şa'bân, Z. (1964), **el-Ahkâmu's-şer'iyye li'l-ahvâli's-şahsiyye**, Mısır
- Türçan, T. (1994), "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta
- Yaman, A. (2009), **İslam Aile Hukuku**, İstanbul
- Zeydan, A. (1997), **el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, Beyrut

4

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Yiyecek ve içeceklerle ilgili temel ilkeleri sıralayabilecek,
- Kur'ân ve Sünnet'te yasaklanan gıdaları ifade edebilecek,
- Yapı ve özellik değişikliğine uğrama ve karışım yoluyla değişim konusundaki fikhî görüşleri belirtebilecek
- Alkollü içki ve bağımlılık yapan madde kullanımının hükmünü açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Helal-haram
- İstihâle ve karışma
- Domuz
- Elektroşok
- İçki, sigara, uyuşturucu

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Yiyecek, içecek ve bağımlılıklarla ilgili âyetlerin yorumunu, Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir isimli eserden okuyunuz.
- Metin içerisinde tanımları verilmeyen kavramlar için Mehmet Erdoğan'ın Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü'ne başvurunuz.
- Ulusal ve uluslararası gıda raporlarını internet yardımıyla inceleyiniz.

Gıda Maddeleri ve Bağımlılıklar

GİRİŞ

Gıda, barınma ve giyinme bütün insanların ortak ihtiyacıdır. Bunlardan bilhassa gıda, bölge, din, kültür farklılıklarına bağlı olarak neredeyse tüm insanlığın en önemli sorunu olagelmıştır. Günümüzde hijyen şartlarına uygun sağlıklı gıda üretimi bütün insanların; helal-haram ölçütlerine uygun gıda üretimi ise, belli bir dinî inanışa sahip olanların ve özellikle Müslümanların başta gelen sorunlarından biridir.

Aslında helal gıdayı hijyenden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Helal sertifikası bulunan gıdaların, o dine inanmayan, hatta hiçbir dinî inanca sahip olmayan kişiler tarafından da tercih edilmesi ve bu ürünlerin pazar payının sürekli artış göstermesi, bu açıdan dikkat çekicidir.

Bir Müslüman hayatını, dinin belirlediği helal-haram çerçevesinde ve yasaklardan uzak bir şekilde sürdürmek zorundadır. Yüce Allah’a kulluk gereği olan bu zorunluluk, özellikle gıdalarda helal-haram ölçütlerine bağlılık noktasında ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) kazancında ve gıdasında helal-haram ölçütlerine dikkat etmeyen, düzenli ibadetlerinde çok titiz olsa, Allah’ın dini uğrunda büyük fedakârlıklara katlansa bile, dualarının kabul olunmayacağını ifade etmiştir. (Müslim, “Birr”, 59; “Zekât”, 19). Şu halde helal gıda ile beslenmek, ilahî değerlere bağlı bir yaşayışın olmazsa olmaz şartlarından biridir.

Günümüzde bilhassa teknolojik gelişmelere ve sosyolojik değişime bağlı olarak yiyecek ve içeceklerle ilgili birçok hususta, İslam’ın çizdiği helal-haram çerçevesine uygunluk açısından şüphe ve tereddütler yaşanmaktadır. Başdöndürücü bir hızla ilerleyen teknolojik gelişmeler, gıda üretiminde makineleşmeyi ve seri üretimi doğurmuş, bu çerçevede karma ürünler ve katkı maddeleri gibi, hammaddesi itibarıyla İslamî açıdan sorunlu ürünlerin raflarda yerini almasıyla birlikte, bunların fikhî hükmü de tartışılmaya başlanmıştır.

Diğer taraftan farklı inanç ve kültürlerle mensup insanların yoğun bir iletişim ve birliktelik içerisinde hayat sürmeleri, gayrimüslimlerin kendi kabulleri doğrultusunda ürettikleri gıdaların, Müslümanlar açısından hükmünün tartışılmasına yol açmıştır. Müslüman toplumlarda zihniyet kaymasının sonuçlarından olmak üzere, ticarî endişe ve beklentilerin zaman zaman, belki de çoğu kere dinî-ahlakî değerlerin önüne geçmesi ve global

ticaret ağı olgusu da, gıdalarla ilgili birçok fikhî problemin ortaya çıkmasında önemli etkiye sahiptir.

Bu çerçevede özellikle son yıllarda, “*Helal Sertifikası*” uygulamaları ve buna dönük talepler yoğun bir şekilde gündeme gelmeye başlamıştır. Bu alanla, ulusal ve uluslararası düzeyde birçok kurum ilgilenmeye başlamış, helal gıda konusunda genel standartlar geliştirme çabaları yoğunluk kazanmıştır.



Türkiye’de ve dünyada helal sertifikalandırma çalışmaları konusunda şu makaleyi okuyabilirsiniz. Salih Tuğ-Özden Özdemir, “Helal Sertifikası’nın Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu, Bursa 2009, s.83-94

Bu ünite, öncelikle gıda ve bağımlılıklarla ilgili bazı temel ilkelere kısaca değinecek, daha sonra bu hususlara ilişkin güncel fikhî problemlerinden bazılarına ilişkin değerlendirmelerde bulunacağız. Değerlendirmeye tabi tutulacak konuların belirlenmesinde, ‘toplum genelini ilgilendirme’ ve ‘benzer problemlerin dinî hükmü açısından örnek oluşturma’ ölçütlerine göre hareket edilmiştir.

TEMEL İLKELER

Yiyecek ve içeceklerle ilgili birçok dinî-fikhî ilkedden söz edilebilir. Haram yetkisinin Allah’a ait olması, harama sebep olan şeylerin de haram kabul edilmesi, haramlar konusunda hileye başvurulamayacağı, iyi niyetin haramı meşur kılmadığı, haram şüphesi taşıyan şeylerden uzak durulması gibi. Biz, gıdalarla ilgili güncel problemlerin fikhî hükmünü belirleme noktasında yol gösterici olacağı düşüncesiyle bazı ilkeleri kısaca açıklamak istiyoruz.

Yiyecek ve İçeceklerde Kural Helal Olmaktır

Fıkhi bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, “eşyada asıl olan ibâhıdır.” Dolayısıyla dinî bir belirleme bulunmadığı sürece yasaktan ve haramdan söz edilemez. Yeme-içmeyle ilgili hususlar da, bu kural çerçevesinde değerlendirilir. Kur’ân-ı Kerim’de, yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığı, göklerde ve yerde bulunan her varlık ve imkânın Allah’tan bir lütuf olmak üzere insanın emrine verildiği belirtilir (Bakara 2/29; Câsiye 45/13). “Allah’ın kulları için yarattığı güzel giysileri ve temiz yiyecekleri kim haram kıldı?” (A’râf 7/32) buyrulmak suretiyle bu hususun teyit edilmesi son derece önemlidir. Helallik ilkesinin bir uzantısı olmak üzere Kur’ân’da haram kılınan yiyecek maddeleri sınırlandırılmış (En’am 6/145; Nahl 16/115), Hz. Peygamber’in sünnetinde de bu çerçevede açıklamalara yer verilmiştir (Tirmizî, “Libâs”, 6; İbn Mâce, “Et’ime”, 60).

Mübahlık ve serbestlik ilkesinin bir gereği olarak, herhangi bir gıda maddesinin dinî-fikhî hükmü konusunda şüpheye düşüldüğünde, ilke veya ayrıntı düzeyinde yasaklayıcı bir delil bulunmadığı sürece onun helal olduğu kabul edilecektir. Kur’ân ve Sünnet’te haram olduğu belirtilen gıdaların sınırlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, haramların oldukça az ve alanının dar, helallerin ise çok ve sınırının geniş olduğu ortaya çıkmaktadır. Âyet ve hadislerde haram kılınan yiyecek ve içecekler şunlardır:

- **Ölmüş hayvan eti (meyte):** Dinî usûle uygun kesilmeden öldürülmüş ya da kendiliğinden ölmüş hayvanlar meyte grubuna girer. Mâide sûresinin üçüncü âyetinde bu durumun değişik şekillerde ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir. Bunlar, boğulmuş, sert bir cisimle vurularak öldürülmüş, yüksek bir yerden atılma veya düşme sonucu ölmüş, başka bir hayvanın darbesiyle ölmüş ve yırtıcı ya da pençeli hayvanların öldürüp parçaladığı hayvanın eti şeklinde belirtilmiştir. Aslında ölmüş hayvan sınıfına dahil olmakla birlikte balık ve çekirge ölüsü, Hz. Peygamber'in (s.a.) beyanıyla helal olan gıdalardan sayılmıştır.
- **Akıtılmış kan:** Eti yenen hayvanlardan da olsa, canlı veya ölü hayvanın vücudundan akıp ayrılmış olan kan haramdır.
- **Domuz eti:** Kur'ân'da etinin haram olduğu belirtilen tek hayvan domuzdur.
- **Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar:** Putlara (dikili taşlar) adanan hayvanlar da bu kapsamda değerlendirilir.

Kur'ân'da haram kılınan gıdalar bunlarla sınırlandırılmıştır. Kur'ân'ın helal-haram ölçütü olarak belirlediği “*tayyibât-habâis*” çerçevesinde Resûl-i Ekrem (s.a.), ehli eşeklerin, yırtıcı kuşların ve pençeli hayvanların da haram olduğunu ifade etmiştir. Alkollü içki tüketimi ise, hem âyetlerde hem de hadislerde haram kılınmıştır.

Haramlarda Asıl Olan Taabbudîliktir

Dinî taleplerin ve yasakların, belli bir amaç güdüp gütmeyeceği, amaç gütmüşse bunun akıl tarafından anlaşılmasının mümkün olup olmadığı, ilk dönemlerden itibaren İslam alimleri tarafından tartışılmıştır. Bu konu elinizdeki kitabın birinci ünitesinde de ele alınmıştır. Şu hususta bütün fıkıh mezhepleri ve müctehidler ittifak halindedirler. ‘İlahî talep ve yasakların tamamı, temel karakteri itibarıyla, Allah’a gönülden bağlılığın test edileceği kulluk sınavı mahiyeti taşır (taabbud). İlahî iradeye gönülden teslimiyet gösterip içtenlikle kullukta bulunanlarla böyle hareket etmeyenlerin ayırt edilmesi, ilahî buyrukların ortak hikmet ve amacını oluşturur.’ Bu husus, gıdalarla ilgili yasakların yorumunda da temel bir veri olarak dikkate alınmak zorundadır.

Gıdalarla ilgili yasakların bu özelliğini tamamlayıcı mahiyette olmak üzere fıkıh bilginleri, söz konusu haramların kişilik oluşturuca fonksiyonundan da söz ederler. Sosyal hayattaki yansımaları itibarıyla Müslüman şahsiyetini somut olarak ortaya koyan dinî değerlerin başında, yiyecek ve içeceklerle ilgili haramlar gelmektedir. Bilhassa domuz eti yasağı, tarih boyunca Müslümanlar için kimlik oluşturuca bir özelliğe sahip olagelmıştır.

Bunun yanında yiyecek, içecek ve bağımlılıklarla ilgili yasakların, bazı akli sebeplere dayandığını ve bir takım amaçları gerçekleştirmeyi hedeflediğini söylemek de mümkündür. Bu amaçların başında, insanın akıl, ruh ve beden sağlığının her türlü zararlı etkiye karşı korunması gelmektedir. Bu açıdan zararı sabit olan şeyler haram kılınmıştır. Nitekim zehirli ve uyuşturucu bitkiler, kendiliğinden ölmüş murdar hayvan eti, sarhoşluk veren katı, sıvı ve uçucular, zararlı oluşları sebebiyle haram kabul edilmiştir.

Gıda ve bağımlılıklar konusundaki yasakların, fayda-zarar ilişkisi çerçevesinde bir takım akli gerekçelere (*illet*) dayanıp dayanmamasının iki önemli sonucu bulunmaktadır:

1. Haram hükmünün zamanla değişip değişmemesi. İslam'ın herhangi bir gıda maddesini haram kılması, onun zararlı olması, temiz olmaması gibi sebeplerden kaynaklanıyorsa, gelişen teknoloji yardımıyla zararlarının giderilmesi durumunda, o gıda helal kabul edilebilir mi? İslam alimlerinin bu konudaki genel yaklaşımı ana hatlarıyla şöyledir: Haramlar, fayda-zarar ilişkisi çerçevesinde somut gerekçelere bağlı olmanın ötesinde, temel karakteri itibarıyla dünyada tabi tutulduğumuz imtihanın bir parçasını oluştururlar. Dolayısıyla her şeyden önce, gönülden bir bağlılık ve tam teslimiyet gerektirirler. Bunun bir sonucu olmak üzere, dinin haram kabul ettiği bir gıda maddesinden, zararlı olduğu düşünülen unsurların ayıklanması, o maddeye ilişkin haramlık hükmünü etkilemez.

2. Kur'an ve Sünnet'te açıkça haram olduğu belirtilmeyen bazı gıdaların helal-haram kategorisinden hangisine dahil olduğunun belirlenmesi. Gıdalarla ilgili haramların akli gerekçelerinin bulunması, benzerliklerden hareketle yeni karşılaşılan durumların hükmünü belirlemeyi mümkün kılmaktadır. Söz gelimi içki içmek, aklın normal işleyişine zarar verdiği için haram kılınmıştır. Böyle bir etkinin söz konusu olduğu her şey, ismi, hammaddesi, katı ya da sıvı oluşu ve daha başka özellikleri dikkate alınmaksızın, aynı hükme tabi olacaktır.

Zaruret Durumunda İstisnaî Hükümler Geçerlidir

Dinî emir ve yasaklar, kural olarak bütün şahıslar için, her zaman ve şartta geçerlidir. Bunları değiştirmeye kimsenin yetkisi yoktur. Bunun tek istisnası, zaruret halleridir. Biyolojik ihtiyaçları karşılamak için helal yiyecek ve içecek bulunamaması ve tedavi ihtiyacı başta gelen zaruret sebepleri olmaktadır.

Açlıktan bunalıp çaresiz kalanlar ihtiyaç miktarını aşmamak şartıyla haram olan gıdalardan yararlanabilirler (Bakara 2/173; Mâide 5/3). Helal sayarak değil de çaresizlik sebebiyle haram gıdalardan tüketen kimse, bu davranışından sorumlu olmaz. Zira insanın hayat hakkı ve bunun tehlikelerden korunması, İslam'ın temel gayelerindendir.

Şu halde insanın vücut bütünlüğünün tehdit altında bulunduğu durumlarda, gıdadaki haram oluş özelliği geçici olarak kalkmaktadır. Fakat burada zaruret durumuyla ilgili hükümler mutlaka dikkate alınmak zorundadır. Bu açıdan dikkat çekilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır:

- Zaruret halinde haram olan gıdadan tüketme izni, geçici ve istisnaî bir hükümdür. Zaruretin sona ermesiyle birlikte genel hüküm (haram) tekrar işlerlik kazanır.
- Zaruret halinde haram gıdadan yararlanma, zarureti asgarî düzeyde ortadan kaldıracak ölçüyü aşamaz.

Haram maddelerin tedavide kullanılması ilke olarak caiz değildir. Fakat fıkıh bilginlerinin geneli tedavi edici etkisinin bilimsel bir gerçeklik olarak ortaya konulması ve alternatinin bulunamaması halinde, haram maddelerin

tedavi amaçlı kullanılabileceğini söylemektedirler. Bu konu kitabınızın beşinci bölümünde özel bir başlık altında ele alınacaktır.

SIRA SİZDE

1

Haramlar konusunda hileye başvurulamayacağı ilkesini nasıl açıklarsınız?

Yiyecek ve içeceklerle ilgili bu temel ilkelere kısaca temas ettikten sonra, güncel bazı gıda problemleriyle ilgili fikhî değerlendirmelere geçebiliriz.

DOMUZ VE ÜRÜNLERİYLE İLGİLİ SORUNLAR

Günümüzde tüketilen gıda maddeleriyle ilgili helal-haram tartışmaları ve bu çerçevedeki şüphe ve tereddütlerin önemli bir kısmı, özünde ya da terkiibinde domuz ve ürünlerinin bulunabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Bilhassa üretim maliyetinin düşüklüğü sebebiyle domuz ve ürünleri, özellikle katkı maddesi olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim dünya genelinde birçok alanda kullanılan jelatinin önemli bir miktarının temel hammaddesi domuzdur. Sığır veya davar eti adı altında domuz etinin tüketime sunulduğuna dair haberlere de sıklıkla rastlanmaktadır.

Bu çerçevede şu hususların ele alınması önemlidir: Domuzla ilgili haram hükmünün kapsamı, bu haramlığın gerekçesi (*illet*), domuzun şekil ve mahiyet değişikliğine uğraması (*istihâle*) ve helal bir gıdaya karışması. Bu konulara ilişkin fikhî hüküm, gıdalarla ilgili güncel fıkıh problemlerinin önemli bir kısmı için de cevap oluşturmaktadır.

Domuz etinin yenilmesi âyet ve hadislerde kesin bir şekilde haram kılınmıştır. Kur’ân’ın ilgili âyetlerinde haram kılınan gıdalar sayılırken domuzun sadece etinden söz edildiği görülür. Fakat İslam âlimleri, domuz etinin haramlığıyla ilgili âyetlerde, bu durumun *fisk* (hak yoldan sapma) ve *rics* (maddî veya manevî anlamda pis ve murdar) olarak ifade edilmesinden ve bazı hadislerden hareketle haramlığın domuzun eti ile sınırlı olmadığı görüşündedirler. Buna göre, ister evcil ister yabanî olsun, domuzun eti gibi yağı, kemiği ve sütü de dahil olmak üzere bütün parçalarının gıda olarak tüketilmesi haramdır. İlk dönemlerden itibaren uygulama da hep bu şekilde olmuştur. Dolayısıyla domuz, özü itibariyle necis ve haramdır (*li aynihî haram*). Bu konuda İslam alimleri arasında görüş birliği (*icmâ*) oluşmuştur.

DİKKAT

Haramlık, bir şeyin özü ve mahiyeti itibariyle kötülük ve zarar içermesinden kaynaklanıyorsa buna *li aynihî* veya *lizâtihi* haram (ölmüş hayvan eti yemek, şarap içmek gibi), dış etkilerden ve harama sebep olmaktan kaynaklanıyorsa buna da *li gayrihi* haram denir.

Domuzun haram kılınma gerekçesi için İslam âlimleri, aklî, deneysel ve bilimsel açılardan çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamaların ortak noktasını, domuz etinin insan sağlığı ve tabiatını olumsuz yönde etkilemesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede, domuzun bünyesinde birçok hastalık taşıdığı, ölümcül hastalıklara yol açtığı, cinsel arzu ve kıskançlık duygusunu ortadan kaldırdığı şeklindeki açıklamaların ön plana çıktığı görülmektedir.

Domuzun haram kılınma sebepleri ve hikmetleri hususunda, modern ilim ve tıp bilimi bazı gerçeklere ulaşmışsa da, tam anlamıyla bir tespiti henüz ortaya koyabilmiş değildir. Domuzun, birçok hastalık sebebinin bünyesinde

taşıdığı ve insan sağlığına verdiği zararların öldürücü boyutlara ulaşabildiği ise, artık bilimsel bir hakikat durumundadır.



Tıp bilimi açısından domuzun insan sağlığını tehdit edici özellikleri ve sebep olduğu hastalıklar hakkında ayrıntılı bilgi için Asaf Ataseven'in, Din ve Tıp Açısından Domuz Eti adlı kitabını okuyunuz.

Burada üzerinde durulması gereken önemli husus şudur: Şayet domuz, bu ve buna benzer sebeplerden dolayı haram kılınmışsa, gelişen teknoloji ve modern tıp yardımıyla bu zararlı unsurların giderilmesi halinde, domuz haram olmaktan çıkar mı? Aslında bu soru, sadece domuz için değil, Kur'an ve Sünnet'te haram kılınan bütün gıdalar için geçerlidir.

Domuzun haram oluşunu, sadece sağlık açısından zararlı olmasıyla açıklamak isabetli olmaz. Bir kere dinî yasaklar, bilinen ve ispatlanmış zarar ve sakıncalar yanında, henüz ortaya konulamamış birçok sakıncayı da ihtiva ederler.

Diğer taraftan haramların, tıbbî gerekçelerin ötesinde dinî ve manevî sebeplere dayanması da söz konusudur. Hz. Adem'e belli bir ağacın meyvesinin yasaklanması (Bakara 2/35), Yahudilere Cumartesi av yasağı getirilmesi (Bakara 2/65), Müslümanlara Allah'tan başkası adına kesilen veya kutsal kabul edilen varlıklara adanan hayvanların etinden yemenin haram kılınması (Mâide 5/3) gibi yasakların, tıbbî gerekçelerle açıklanması oldukça zordur. Nitekim dinî yasak ve buyrukların temel amaç ve hikmeti, gönülden bir bağlılıkla doğruluğuna iman edilip, gereği eksiksiz uygulanmak suretiyle ilahî iradeye tam bir bağlılığın ortaya konulmasıdır.

Domuz etiyle ilgili yasağın, bu temel amaç yanında, adeta tek başına Müslüman oluşu sembolize eden, yani kimlik oluşturan bir yönü de bulunmaktadır. Nitekim tarih boyunca Müslümanlar, yiyecek ve içeceklerle ilgili yasaklar içerisinde domuz eti ve mamüllerine karşı ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir.

Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: İnsan sağlığı açısından bugün için bilinen bazı sakıncaların, gelişen teknolojik imkânlarla bir şekilde ortadan kaldırılması, domuz ve ürünlerinin yenilmesinin haram olması hükmünü geçersiz kılmaz. Bu noktada domuz kaynaklı gıda ürünlerinin doğrudan tüketime sunulmasıyla, değişik terkip ve şekiller altında hazırlanması veya gıda katkı maddesi olarak kullanılması, İslam'ın bu açık yasağını kaldırmaz. Dolayısıyla domuz ve cüzlerinin gıda olarak tüketilmesi, zaruret halleri dışında haramdır.

Günümüzde domuz, bazı gıdaların üretiminde temel hammadde olarak kullanılmaktadır. Ayrıca değişik amaçlarla kullanılan katkı maddelerinin terkinde, genellikle domuz kaynaklı unsurlara da yer verilmektedir. Bu mahiyetteki gıdaları tüketmenin fikhî hükmü, haram bir gıdanın şekil ve mahiyet değişikliğine uğraması (*istihâle*) ve temize karışma yoluyla değişme konusundaki ölçüt ve yaklaşıma göre belirlenmektedir. Bu tür problemlerin fikhî hükmü noktasında, istihâle ve karışım konusunda benimsenen görüşe göre farklı değerlendirmelerle karşılaşılabilmektedir.

İSTİHÂLE VE KARIŞIM

İstihâle, hayvansal veya bitkisel bir ürünün bir halden başka bir hale geçmesi demektir. Bunun somut göstergesi ise, şekil ve isim değişikliğidir. Yiyecek ve içecekler söz konusu olduğunda istihâle, haram olan gıdanın şekil ve mahiyet değişikliğine uğramasını ifade eder.

Karışım ise, iki farklı maddenin ayrıştırılmayacak şekilde iç içe geçmesi, birisinin diğeri içinde çözülüp kaybolması demektir. Süte veya hamura bir miktar şarabın dökülmesi gibi.

Günümüzde helal gıda konusuyla ilgili fikhî problemlerin büyük çoğunluğu, istihâle ve karışım ile ilgilidir. İstihâlenin mahiyeti, istihâlenin kendiliğinden veya dışarıdan müdahale ile gerçekleşmesi, istihâle konu mal ya da nesnenin dinî açıdan hükmü, istihâlenin helal gıda üretiminde temel yöntem olarak işletilme imkânı gibi hususlarda benimsenen görüş, bunlara bağlı gıda problemlerinin hükmünü de belirleyici olmaktadır. Benzer bir durum, karışım için de geçerlidir. Özellikle ilaçlar, gıda katkı maddeleri, jelatin, mayalar ve yerli veya ithal hazır gıdalarla ilgili şüphe ve tereddütler, doğrudan istihâle veya helal ürüne haram bir maddenin karışmasıyla ilgilidir.

Sorunu şu şekilde ortaya koymak mümkündür: Jelatin, peynir mayası, koruyucu katkılar gibi gıda ürünlerinin üretiminde, domuz unsuru, murdar hayvan eti, kemiği, derisi veya başka bir parçası kullanılabilir mi? Bunlar yapı değişimine uğrayarak peynir, maya, ekmek, şeker, puding gibi bir şekil ve mahiyete kavuşursa, yapımında necis ve haram madde kullanılması sebebiyle bu yeni madde de haram mı olacaktır, yoksa yeni hali dikkate alınarak helallik hükmü mü verilecektir?

Helal gıdaya necis ve haramın karışması veya karıştırılması durumunda da sorun aynıdır. Söz gelimi süt gibi helal bir sıvıya bir miktar alkol katılır, rengi, tadı, kokusu, sarhoş etme gibi özellikleri kaybolursa, bu içecek yine alkol gibi mi değerlendirilecek, yoksa hükmü, baskın unsur ve özelliğe göre mi belirlenecektir?

İstihâleyle ilgili fikhî değerlendirmeler karışım için de geçerli olduğundan, konu istihâle çerçevesinde ele alınacaktır.

Fıkıh bilginleri ve mezhepler istihâle konusunu, kendiliğinden gerçekleşen istihâle ve dışarıdan müdahale sonucu oluşan istihâle olmak üzere genellikle iki kısma ayırarak incelemişlerdir. Mevcut haliyle yenilip içilmesi dinen haram olan (habîs) bir gıda veya içecek, kendiliğinden istihâleye uğrar ve dinen tüketilmesi helal bir maddeye (tayyib) dönüşürse, bunun tüketilmesinin helal olduğunda görüş birliği bulunmaktadır.

Fakat istihâle, dışarıdan müdahaleyle yani irade ve isteğe bağlı olarak gerçekleşirse, istihâleye uğrayan ürün Şâfiî ve Hanbelîlerle, Hanefî müctehidlerden Ebu Yusuf'a göre helal hale gelmez, tüketilmesi hâlâ haramdır. Nitekim Allah Resûlü (s.a.) şarabın sirkeye dönüştürülmesini yasaklamıştır (Müslim, "Eşribe", 11).

Hanefî ve Mâlikîlerle, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi müctehidlere göre ise, istihâlenin kendiliğinden gerçekleşmesiyle, insan müdahalesiyle ve iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Her iki durumda da, haram helale dönüşür. Çünkü haramlık, bir nesnenin mevcut hali ve özelliğiyle ilgilidir. Bu

hal ortadan kalkıp farklı bir yapı ve mahiyete kavuşunca, haram hükmü de kalkar.

Günümüz fıkıh bilginlerinden bazıları geleneksel icthadlardan birisini tercih etmekte, bazıları ise farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu görüş ve tercihleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Haramın istihâle ile helal hale gelebilmesi için, istihâlenin kendiliğinden gerçekleşmesi gerekir.
- İstihâlenin kendiliğinden gerçekleşmesi ile iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki şekilde de istihâle haramı helal yapar.
- İstihâle, domuz dışındaki ürün ve gıdalarda söz konusu olabilir. Domuzun ise, -özü ve mahiyeti itibarıyla necis ve haram olduğundan- istihâlesinden söz edilemez ve hiçbir şekilde haramlık özelliği ortadan kalkmaz.
- İstihâle, helal gıda elde etmenin temel yöntemlerindendir. Dolayısıyla istihâlenin, iradeye bağlı olarak gerçekleşmesinin hüküm açısından herhangi bir önemi bulunmadığı gibi, istihâleyle uğrayan mal veya ürünün de önemi yoktur.

Bu görüşlerin her birisi için, savuşturulamaz çaresizlik ve alternatifsizlik durumu (*zaruret*), haramlığın geçici olarak kalkması için bir gerekçe oluşturmaktadır.

İstihâle ve buna bağlı gıda problemleriyle ilgili fikhî değerlendirmelerde şu iki eğilimin belirleyici olduğu görülmektedir:

1. Allah ve Resûlü'nün haram olduğunu belirttiği yiyecek ve içecekler, farklı yöntemler ve değişik isimler altında tüketilme yoluna gidilebilir. İstihâle, her zaman için haramları çığneme yöntemi olarak işletilme potansiyeline sahiptir.

Değerlendirmelerinin merkezine bu düşüncüyü yerleştiren bilginler, istihâleyi, insanın bilgi ve müdahalesi olmaksızın kendiliğinden meydana gelme ile sınırlandırır. Bu görüşü savunanlara göre, istihâle ve karışımın iradî olarak gerçekleşmesi durumunda, değişime uğrayan maddenin yapı ve özellik bakımından tamamen değiştiğine dair gıdacı, kimyacı gibi uzman görüşü olsa bile, haram hükmü değişmez.

2. Tarım alanlarının her geçen gün azalmasına karşın dünya nüfusu hızla artmaktadır. 7 milyara yaklaşan dünya nüfusunun gıda ihtiyacının karşılanabilmesi için, her geçen gün daha fazla gıda üretilmesi gerekmektedir. Doğal kaynaklar bu ihtiyacı karşılamaya yetmediğinden, gelişmiş teknolojinin sunduğu imkânlardan âzâmî düzeyde yararlanılması zorunluluk halini almıştır. Bunun için hammadde ayırımı yapmaksızın sağlıklı gıdaya dönüştürülebilir her şeyden yararlanılmalıdır.

Konuya bu açıdan yaklaşan ayrıca haram nitelemesinin, maddenin en son yapısı ve özelliğine bağlı olduğunu kabul eden bilginler istihâlenin mutlak anlamda haramı helal yaptığı görüşündedirler. Bu bilginlere göre, istihâlenin irade ve müdahaleyle gerçekleşmesinin herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Ancak istihâleyle uğrayan mal veya ürün, bu görüşü benimseyenlerin

çoğunluğuna göre domuz kaynaklı olmamalıdır. Bazılarına göre ise, domuz ve cüzlerinin de istihâlesi mümkün ve caizdir.

Hem kendiliğinden hem de müdahaleyle gerçekleşen istihâlenin haramı helal kıldığı görüşünü savunanlar, değişime uğrayan maddenin, öncekinden farklı bir yapıya ve özelliğe kavuştuğuna dair gıdacı, kimyacı gibi uzman görüşünün, helal olma için yeterli olduğunu söylerler. Ayrıca istihâleye uğrayan maddenin, sağlık açısından zararlı olmaması da şarttır.

İstihâle ve karışım konusunda fikhî görüş açıklarken şu hususların göz önünde bulundurulması, açıklanan görüşün isabet derecesini tespit bakımından faydalı olacaktır:

- Artan nüfusun gıda ihtiyacının karşılanmasıyla ilgili sorunlar, kaynak ve üretim yetersizliğinin değil, yeraltı ve yerüstü kaynaklarıyla üretilen gıdanın adaletsiz paylaşımının sonucudur.
- Gıda olarak tüketilmesi dinen haram olan hayvansal ve bitkisel ürünlerden mutlaka istifade edilmek istenmesinde, maliyet hesaplarının önemli etkisi söz konusudur. En düşük maliyetle âzâmî kar etme düşüncesi, dinen necis ve haram sayılan hayvansal ve bitkisel ürünleri, bir şekilde gıda üretimine dahil etmeye sebep olabilmekte, daha fazla kazanç beklentisi dinî değerlerin önüne geçebilmektedir.
- Kur'ân ve Sünnet'te haram olduğu belirtilen gıdalar oldukça sınırlıdır. Bu yasakların dışında kalanların tamamı helaldir. Dolayısıyla ihtiyacı karşılamaya yetecek oranda helal gıda, hazır halde ya da potansiyel olarak mevcuttur.
- Gıda ihtiyacını karşılamada haramlardan yararlanma, helallerin yetersiz kalması durumunda söz konusu olabilir. Helal kaynakların ve meşrû alternatiflerin tamamı işletilip tüketilmeden, aceleci hüküm belirlemede bulunmak, isabetli bir tutum olmaz.
- Dinî emir ve yasaklar her şeyden önce, doğruluğuna inanılan ve samimi dindarlığın bu hükümlere bağlılıkla ortaya çıkacağı değerlerdir. Yeme ve içmeyle ilgili yasakların, bazı sebepler ileri sürerek, farklı şekil ve yöntemlerle çiğnenmesi anlamına gelebilecek tavırların, samimi dindarlıkla bağdaştırılması oldukça zordur.

Yiyecek ve içeceklerle ilgili günümüz fıkıh problemlerinin büyük oranda istihâle ve karışımla ilgili olduğunu belirtmiştik. Çünkü gıda katkı maddelerinden jelatin, mayalar ve ilaçlara kadar birçok ürünün terkinde, İslam'ın haram kabul ettiği unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar arasında domuz, murdar hayvan ve alkol en yaygın olanlarıdır. İstihâle ve karışım konusunda benimsenen görüş, bu tür gıdalar için de geçerli olmaktadır. Konunun kaynağı ve bağlantısına bu şekilde işaret ettikten sonra, şunları söyleyebiliriz:

- Yenilmesi helal olup dinî usule uygun şekilde kesilmiş olan hayvanlardan elde edilen et ürünleri, doğrudan kullanılabilirdiği gibi, karışım halinde ve gıda katkı maddesi olarak da kullanılabilir. Söz gelimi, bu kapsamdaki hayvanların kursaklarından elde edilen peynir mayaları temiz, onunla hazırlanan peynirler de helaldir.

- Terkibinde domuz eti, kemiği, iç yağı veya başka bir unsuru bulunan katkı maddeleri, bazı azınlık görüşü dışında, aynen domuz eti gibi haramdır.
- Kozmetikten şekerlemelere, unlu mamüllerden ilaç sanayine kadar oldukça geniş bir kullanım alanı bulunan *jelatin*, çağımızın en fazla tartışılan fıkıh problemlerindendir. *Jelatin*, hayvanların deri, kemik, kıkırdak, bağ dokusu gibi kısımlarının uzun süre kaynatılması, asit ve kireçle belli işlemlere tabi tutulması sonucunda elde edilen şeffaf ve yumuşak bir maddedir. Üretilen jelatinin tamamı hayvan kaynaklı olup bitkisel jelatin üretimi bulunmamaktadır.

Ülkemizde jelatin üretilmemektedir ve kullanılan jelatinin tamamı ithaldir. Avrupa'daki jelatin üretiminin ise yaklaşık %70'lik kısmı domuz kaynaklıdır. (Bk. Salih Tuğ-Özden Özdemir, "Helal Sertifikası'nın Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişimi", İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu, Bursa 2009, s.87).

Bu tablo, jelatinin hemen her sektörde yaygın olarak kullanılması da göz önünde bulundurulduğunda, helal gıda hassasiyeti bakımından büyük bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü İslam alimlerinin büyük çoğunluğuna göre, domuz kaynaklı gıda ürünlerinin her ne şekil ve isim altında olursa olsun tüketilmesi haramdır.

Şu halde Müslümanlar sığır ve davar gibi hayvanlardan jelatin üretmeli, gıda üreticilerinden de bu doğrultuda talepte bulunmalıdırlar. Bunun örgütlü ve toplumsal bir talebe dönüşmesi, sonuç alma bakımından son derece önemlidir. Son zamanlarda Endonezya, Malezya, Singapur, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerin talepleri üzerine bazı firmaların sığır jelatini üretimi yapmaya başlaması, bu açıdan önemli bir gelişmedir.



Jelatin konusunda ayrıntılı bilgi için şu kitaba başvurabilirsiniz: Ahmed Sakr, *Jelatin*, İstanbul 2008

HAYVAN KESİMİYLE İLGİLİ SORUNLAR

Eti yenilebilen hayvanlardan kara hayvanlarıyla hem karada hem de denizde yaşayabilen hayvanların etinin helal olabilmesi için, fiilen veya hükmen kesilerek kanlarının akıtılması gerekmektedir. Nitekim kendiliğinden ölen hayvanlarla, kesici olan bir aletle usulüne uygun olarak kesilmeden ölen hayvanlar âyetlerde *meyle* (ölmüş hayvan) kabul edilmiş ve etlerinin yenilmesi haram kılınmıştır (Mâide 5/3; En'am 6/145).

Balık gibi sadece suda yaşayabilen hayvanlar ile çekirge gibi karada yaşamakla birlikte akıcı kanı olmayan hayvanların ise, etlerinin helal olabilmesi için kesilmeleri şart değildir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.), "*Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir*" (Ebu Davud, "Tahâret", 41) buyurmuş, bir başka hadiste de ölü hayvanlardan balık ve çekirgenin Müslümanlara helal olduğunu ifade etmiştir (Müsned, II, 97).

Kesimle ilgili güncel fikhî problemlerin genellikle, kesim işlemini gerçekleştiren kişinin dinî mensubiyeti, kesim sırasında besmele çekilmesi ve kesim yöntemiyle ilgili olduğu görülmektedir. Konu bu başlıklar altında ele alınacak, kesim yöntemi başlığı altında elektroşok, seri kesim ve sulu yolum konuları işlenecektir.

Kesenin Dinî Mensubiyeti

Müslümanlar açısından eti yenen hayvanlar grubuna giren bir hayvanın etinin helal olabilmesi için, bir Müslüman veya Yahudilik, Hristiyanlık gibi özü itibarıyla ilahî kaynaklı dine mensup birisi (*ehl-i kitap*) tarafından kesilmesi gerekir. Bu hususta, İslam alimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Domuz, şarap, leş gibi hakkında özel yasak bulunan yiyecekler hariç ehli kitabın yiyip içtikleri Müslümanlara helal olduğu gibi kestikleri de helaldir. Mâide sûresinin beşinci âyeti bu hükmün açık delilidir. *“Bugün size temiz ve faydalı nimetler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir.”*

Ehl-i kitap, Allah’a inanıp bir peygambere tabi olup hak dine mensup iken zamanla hak yoldan uzaklaşan kişi ve toplulukları ifade eden bir kavramdır. Yahudî ve Hristiyanlar, İslam âlimlerinin ittifakıyla ehl-i kitap kabul edilmektedir. İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu ehl-i kitap kapsamını bu iki din mensuplarıyla sınırlı tutar. Fakat temelde Allah inancı taşıması sebebiyle Ebu Hanife Sâbiîler’i, İbn Hazm da Mecûsîler’i ehl-i kitap çerçevesine dahil eder. Ehl-i kitap kapsamını daha geniş tutan görüşler de vardır.

Birinci görüşün benimsenmesi halinde, kesim hayvanlarının etinin Müslümanlara helal olabilmesi için kesen kişinin kimliği bakımından çerçeve biraz daralmakta, ikinci görüşün kabul edilmesi halinde ise genişlemektedir. İslam Konferansı Teşkilatı (İKÖ) bünyesinde faaliyet gösteren İslam Fıkıh Akademisi, Mecûlîlerin ehl-i kitap olmadığı yönünde karar almıştır. Buna göre putperestlerin, tanrıtanımazların, dinden dönenlerin (*mürted*) kestikleri Müslümanlara haram olduğu gibi, Mecûsîlerin kestiği de haramdır.

Ehl-i kitabın kestiğinin Müslümanlara helal olmasıyla ilgili önemli bir husus, kesimin İslam’ın öngördüğü şartlar çerçevesinde gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Klasik ve çağdaş fıkıh bilginlerinden bazıları, ehl-i kitabın kestiklerinin kendi dinlerine göre caiz olmasının, Müslümanlar açısından yeterli olduğu görüşündedir. Fakat fıkıh mezhepleri ve müctehidlerin çoğunluğuna göre ehl-i kitabın kestiklerinin Müslümanlara helal olabilmesi, keserken Allah’tan başkasının adının telaffuz edilmemesi şartına bağlıdır. Böyle bir ifadenin duyulması halinde, Müslümanın o hayvanın etinden yemesi caiz değildir.

Kesim Sırasında Allah’ın Adını Anmak

İslam’ın değerler sisteminin başında tevhid inancı yer alır. Tevhid inancı, bireysel ve toplumsal hayatın tamamını kuşatır ve her işlem ve olaya mutlaka yansır. İşte bu ilkenin günlük hayata yansımalarından birisi de, hayvanların kesilmesi esnasında Allah’tan başkasının adının anılmaması, hayvanın Allah’tan başkasına adanmamasıdır. Bu şekilde kesilen hayvanların eti Müslümanlara haram kılınmıştır (Bakara 2/173; Mâide 5/3; En’am 6/145; Nahl 16/115).

Kesim sırasında Allah’ın adının anılması, bütün fıkıh mezheplerine göre gereklidir. Fakat bunun, hayvanın etinin helal olabilmesi için mutlaka yerine getirilmesi zorunlu bir şart olup olmadığı, diğer bir ifadeyle bağlayıcılık düzeyi, mezhep ve müctehidler arasında tartışmalıdır. Aralarında Hanefîlerin ve Mâlikîlerin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre, hayvan kesilirken Allah’ın adının anılması şarttır. Şayet bu, unutmaya bağlı olarak terk

edilmişse, bu durum etin helalliğine zarar vermez. Çünkü Müslüman, içselleştirmiş olduğu imanı ile yaptığı her şeyi zaten Allah adına yapar. Fakat Allah'ın adını anmanın kasten terk edildiğinin bilinmesi halinde, o hayvan murdar sayılacağından eti de yenmez.

Zâhirîler, unutmaya ile kasıt arasında herhangi bir ayırımı gözetmeksizin, Allah'ın adının anılmasının mutlak anlamda şart olduğu görüşündedirler.

Şâfiîlere ve bazı fakihlere göre ise, kesim sırasında besmele çekmek sünnettir. Dolayısıyla müslümanın kestiği hayvan, Allah'ın adını anmayı kasten terk etmiş olsa bile yenir. Onlara göre bir hayvanın etinin yenilememesi konusunda ölçüt, Allah'ın adının anılmaması değil, Allah'tan başkası adına kesilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bir Müslümana, Müslüman ya da ehl-i kitaptan birisinin Allah'tan başkası adına kestiği hayvanın eti haramdır.



İKÖ'ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi, Hanefî ve Mâlikîlerin görüşünü benimsemiş, kesim sırasında teyip gibi bir kayıt cihazından besmele okunmasının yeterli olmadığı yönünde karar almıştır.

Kesen kişinin dinî mensubiyeti ve kesim sırasında Allah'ın adının anılmasıyla ilgili görüş ve değerlendirmelerin şu noktalarda birleştiği görülmektedir:

- İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilahî kaynağa dayalı bir dine mensup olmayanların kestiği hayvanların eti yenilemez.
- Müslüman veya ehl-i kitaptan birisinin Allah'tan başkası adına kestiği hayvanın eti haramdır.
- Müslüman ya da ehl-i kitap birisinin, kesim sırasında Allah'ın adını anmayı unutmaması, Zâhirîler hariç, o hayvanın etini haram hale getirmez.

Allah'ın adının anılmasının kasten terk edilmesi, kesimi gerçekleştiren kişiden duyulmadığı ya da ifade edilmediği sürece bilinmesi mümkün olmayan bir durumdur. Dolayısıyla güncel hayatta nadiren karşılaşılabilecek bir haldir. Bundan dolayı bu noktada aşırı bir şüphecilik veya vehimde bulunmak doğru olmayacaktır.

Kesen kişinin kimliği, kesim sırasında besmele çekilmesi, Allah'tan başkası adına kesme gibi, kesilen hayvanın etinin dinen helal olabilmesi için uyulması gereken şartlara bağlı kalınıp kalınmadığını, günümüz toplumlarında belirlemek veya denetlemek oldukça zordur. Bilhassa kümes hayvanlarında seri üretim amacıyla mekanik kesim uygulamasına geçilmesi, dinî kural ve tavsiyelere bağlılık düzeyinin tespit ve denetimini güçleştirmektedir. Müslümanların çoğunluğunu teşkil etmediği toplumlarda, bu hususlarda net bir bilgiye ulaşılması daha da zordur.

Araştırıp emin olmadan hayvansal bir gıdayı tüketmenin dinen caiz olmadığını söylemek, uygulamada ciddi sıkıntı ve güçlükler açacaktır. Kaldı ki İslam, Müslüman toplumda tüketime sunulan gıdanın üretim süreciyle ilgili böyle bir soruşturma-araştırma talebinde bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) keserken Allah'ın adının anılıp anılmadığının bilinmemesi durumunda, yerken besmele çekmek suretiyle o etin tüketilebileceğini ifade etmiştir (Buhârî, "Tevhid", 13; "Zebâih", 21).

Bütün bunlar, tüketilen gıdanın dinen helal olmasını sağlamak amacıyla toplumsal bir bilincin oluşturulmasını, fedakârlık ve işbirliği ile bu sektöre yatırım yapmayı gerektirmektedir. Bu vurgu ile birlikte, hayatın akışkanlığını da göz önünde bulundurmak suretiyle bazı âlimler ve fetva kurulları şöyle bir çözüm önermektedirler:

Helal oluş bakımından hayvanın türü, kesimi gerçekleştiren kişinin dinî mensubiyeti ve kesim usulüyle ilgili riayet edilmesi gereken şartlar konusunda vicdanî tatmin sağlayacak ölçüde net bir bilginin bulunmadığı durumlarda, toplum genelinin dinî mensubiyetine göre hareket edilebilir. Çoğunluğunu Müslümanların ya da ehl-i kitabın oluşturduğu toplumlarda, aksini gösteren sağlam bir bilgi olmadığı sürece, bu din mensuplarının Allah'tan başkası adına hayvan kesmemeleri aslî kuralından hareketle ve hayvanın eti yenen hayvanlardan olması şartıyla, besmele çekip o hayvanın etinden yenilebilir. Nüfusun çoğunluğunun, diğer din mensuplarından veya tanrıtanımazlardan oluştuğu toplumlarda ise, helal olma şartlarının gerçekleştiğinden emin olunmadığı sürece, hayvansal gıda tüketilmemelidir. Bu değerlendirmeler ithal et ürünleri için de geçerlidir.

Kesim Yöntemi

Hayvanın kesim yöntemiyle ilgili günümüz fıkıh problemleri arasında, elektroşok, seri kesim ve sulu yolum konuları önemli yer tutmaktadır. Bu meseleler kısaca değerlendirilecektir.

Elektroşok

Çağımızda bilhassa Batılı ülkelerde hayvana kesilmeden önce, elektrik şoku veya karbondioksit gazı verme, tabanca kullanma, başına çekiç veya tokmakla vurma, omuriliğine şiş sokma gibi tekniklerle hayvanın sersemleştirilmesi veya bayıltılması sağlanmaktadır. Bunlar arasında elektrik şoku verme uygulaması, ülkemizde de başvurulan bir yöntemdir.

Elektroşok, hayvanın daha az acı hissetmesi ve kanın âzâmî düzeyde ve olabildiğince hızlı akmasını sağlamak amacıyla, kesim öncesi hayvana belli düzeyde elektrik vermektir.

Bir hayvanın etinin dinen helal olabilmesi için, diğer şartlarla birlikte, hayvanın kesim esnasında canlı olması ve ölümünün bu kesim işlemi sonucu gerçekleşmesi şarttır. Kesim esnasında canlı olmayan veya kesim işlemi dışında bir sebeple ölen hayvan, dinen murdar kabul edilir ve eti yenilmez.

Hayvana, kesim sırasında acı çekmemesi ya da daha az acı hissetmesi amacıyla elektrik şoku uygulanması, prensip olarak mümkün ve caizdir. Bu şekilde sersemletilmiş ya da bayıltılmış hayvan ölü olmadığından, dinî usule uygun şekilde kesilmesi halinde eti helaldir. Fakat şok uygulaması, hayvanı bayıltma seviyesini aşp ölümüne yol açmamalıdır. Aksi takdirde hayvan murdar sayılacağından eti yenilemez. İKÖ'ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin kararı da bu şekildedir.

Hiz. Peygamber (s.a.), *“Hayvanı kestiğinizde kesimi güzel yapınız”* buyurmuştur (Buhârî, “Zebâih”, 15). Hayvanı sakinleştirecek veya bayıltacak düzeyde elektrik şoku uygulamasının, hadiste tavsiye edilen güzel kesim kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür.

Elektroşok uygulanarak gerçekleştirilen kesimlerde, kanın tamamen boşalmaması şeklindeki iddia ve ihtimaller, etin helallliğini değiştirmez. Kaldı ki bilimsel araştırmalar, elektrik şoku uygulanarak kesilen hayvanlarda âzâmî kan akışının sağlandığını ortaya koymaktadır. Öte yandan damarlarda ve etin içine sinmiş halde bulunan kan, kendisi necis olmadığı gibi eti de necis hale getirmez. Necis olan kan, etten ayrılmış yani akıtılmış kandır. Bunun bir kısmı etin üzerinde kalmış hatta pıhtılaşmışsa, yıkanmak suretiyle temizlenir ve yenir.

Seri Kesim

Artan nüfus ve şehirleşme olgusuna, teknolojik gelişmenin de eşlik etmesi, birçok yeni sektörün oluşmasını sağlamıştır. Bunlardan birisi de, geçmişte bireysel ve çoğu zaman amatörce gerçekleştirilen hayvan kesimi ve kasaplık işlerinin, günümüzde, modern kesimhanelerde, gelişmiş teknoloji ürünü alet ve makinelerle gerçekleştirilmesidir. Bu sayede insan gücü ve zamandan tasarruf sağlanmakta, et ürünlerinin hijyen şartlarında üretilmesi ve kısa sürede tüketiciye ulaştırılması mümkün olmaktadır.

Çok sayıda hayvanın, bir makinede ve düğmeye bir kere basmak suretiyle kesilmesi yani seri kesim, her bir hayvan için Allah'ın adını anmanın gerekliliği açısından tartışılan bir konudur. Özellikle kümes hayvanlarının kesimi sırasında bu şartın yerine getirilmesi neredeyse mümkün değildir.

Kesim esnasında Allah'ın adını anmanın sünnet olduğu görüşünde olanlara göre, bu şekilde kesilen hayvanları yemek helaldir. Fakat Allah'ın adını anmanın kasıtlı olarak ya da mutlak surette terk edilmesini caiz görmeyenlere göre, mekanik kesimde bu şartın gerçekleşip gerçekleşmediği önem arz etmektedir.

Hayvanı keserken Allah'ın adının anılması ya da Allah'tan başkası adına kesilmemesi şartının, her işte olduğu gibi hayvan kesmede de tevhid şuurunun gözetilmesini amaçladığı bilinmektedir. Bu anlayışın tabii bir sonucu olmak üzere seri kesimlerde, kesim işlemi başlatmak üzere düğmeye basarken Allah'ın adının anılması yeterlidir. Bu besmele, makinenin bir hareketiyle gerçekleşecek kesimlerin tamamı için geçerlidir. Dolayısıyla bu harekete bağlı olarak kesimi gerçekleştiren hayvanların tamamının eti dinen helaldir. Fakat kesim sırasında herhangi bir sebeple makine duracak olursa, besmelenin tekrar edilmesi gerekir. İKÖ'ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin kararı da bu şekildedir.

İNTERNET



Hindistan Fıkıh Akademisi'nin modern kesim teknikleri konusunda farklı değerlendirmelere de yer veren kararlarına şu adresten ulaşabilirsiniz: <http://ifa-india.org/arabic/qararat.html> (karar no:32 (7/2); 40 (9/4)).

Bunun yanında kesim işlemi başlatmak için düğmeye basan görevlinin, Müslüman veya ehl-i kitab, hayvanın da eti yenilenlerden olması da şarttır. Ehl-i kitabın kestikleri ile ilgili daha önce yapılan açıklamalar, seri kesim için de geçerlidir.

Kesim aleti konusunda ise, belirlenmiş herhangi bir alet bulunmamaktadır. Kesim işlemi, her türlü keskin aletle gerçekleştirilebilir.

Sulu yolum

Günümüzde, tavuk ve benzeri kümes hayvanlarının tüylerini daha kolay bir şekilde ve çevreyi kirletmeden yolmak için çeşitli tekniklere başvurulmaktadır. Bu yöntemlerden birisi de, boğazlandıktan sonra hayvanı, ortalama elli derecede sıcak su kazanına daldırma ve 2-3 dakika bu suda beklettikten sonra yolma usulüdür. Bu şekilde gerçekleşen yoluma *sulu yolum*, sıcak suya daldırmadan yapılan yoluma ise *kuru yolum* denilmektedir. Tüy yolumunu kolaylaştırmak amacıyla sulu yolum usulü yerine, hayvanların üzerine buhar uygulanması şeklinde bir usul de söz konusudur.

Kuru ve sulu yolum usullerinin ortak özelliği, yolum işleminin genellikle, hayvanın üzerindeki dışkı, kan bulaşığı, varsa diğer pislikler artırılmadan gerçekleştirilmesidir. Bu ortak özelliğe rağmen, geleneksel kuru yolum usulünün dinen sakıncasının bulunup bulunmadığı hususunda tereddütlerle karşılaşılmemakta, fakat sulu yolumla ilgili bazı şüpheler bulunmaktadır. Bu durum, sulu yolumda hayvanın bir süre sıcak suda tutulması sebebiyle üzerindeki pisliklerin ete bulaşması ve eti necis hale getirmesi endişesinden kaynaklanmaktadır.

Bu mesele, fıkıh bilginlerinden önce veteriner hekimlerin, gıda ve hijyen uzmanlarının ilgi alanına girmektedir. Zira bu konuda bir hüküm tespitinde bulunabilmek için, iki hususun konunun uzmanları tarafından net bir şekilde açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

1. Kesildikten sonra elli derece civarındaki bir suda birkaç dakika bekletilen tavuğun etine pis su karışır ve eti pisletir mi? Teknik olarak bu mümkün müdür?
2. Sulu yolum usulüyle elde edilen etin tüketilmesinde, insan sağlığı açısından herhangi bir zarar söz konusu mudur?

Sulu yolum usulünün caiz olup olmadığına dair fikhî değerlendirme, bu iki soruya verilecek cevaba göre farklılık gösterecektir. Ete pis su karışıyorsa, pis su eti de necis hale getireceğinden, sulu yolum usulünün caiz olmadığını söylemek gerekecektir. Bu yöntemin insan sağlığına olumsuz etkileri varsa, yine caiz olmadığı ifade edilecektir. Uzman görüşünün, her iki açıdan da sakınca bulunmadığı şeklinde olması durumunda ise, sulu yolum usulünün fikhken sakıncasız (caiz) olduğu ortaya çıkacaktır.

Uzmanlar, suyun sıcaklığı ve bekleme süresi dikkate alındığında, kan, dışkı gibi necis şeylerle pislenmiş suyun ete işleminin mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla sulu yolum yöntemi, fikhken caiz olmaktadır. Etin dış yüzeyinin pislenmesi ise, etin helallğine zarar vermez. Yıkanarak etin temizlenmesi ve yenmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Bu arada bir ilkenin göz önünde bulundurulmasında fayda vardır. Helal-haram konularında *ihtiyat* kuralına göre hareket etmek tavsiye edilmektedir. Herhangi bir şeyin helal mi haram mı olduğu noktasında şüpheyne düşölürse, haram olduğu düşünölerek ondan uzak durulur. Sulu yolum usulü, yukarıda ifade edilen kayıtlara bağılı olarak İslam hukukçuları tarafından caiz kabul edilmektedir. Bununla birlikte, dinî açıdan şüphe ve tereddütleri ortadan kaldıracak, aynı zamanda hijyen açısından daha uygun alternatifin (buhar uygulaması gibi) bulunduğu düşünölürse, toplumsal bir duyarlılık oluşturularak, sektör temsilcilerinin bu tür alternatiflere yönlendirilmesi, hem dinî hem de tıbbî açıdan bir gereklilik olarak gözükmemektedir.

ALKOLLÜ İÇKİLER

Kur'an'da insanın, donanım ve kabiliyet bakımından yeryüzündeki varlıkların en değerlisi olduğu ifade edilir. Bunun bir gereği olmak üzere insanın dünya ve ahiret huzur ve mutluluğunun sağlanması, dinin en önemli hedefi olmuştur. Nitekim huzurlu ve mutlu bir hayat için zarurî olan canın, dinin, aklın, neslin ve malın korunmasıyla ilgili bir takım emir ve yasaklar getirilmiştir.

İnsana değer kazandıran ve onu evrendeki tüm canlılardan farklılaştıran temel özelliklerin korunması ve aslî şekliyle devamının sağlanması, dinî bakımdan önemlidir. İşte bu özelliklerin başında, akıl gelmektedir. Akıl sayesinde insan, dinî-hukukî talep ve yasakları (teklîf) anlayıp kavrayabilmekte, bilinçli tercihlerde bulunabilmektedir.

İslam, insanın beden sağlığını korumayı amaçlayan ilke ve hükümlere yer verdiği gibi, akıl ve ruh sağlığını korumayı hedefleyen emir ve yasaklar da getirmiştir. Bu amaca dönük olmak üzere sarhoşluk veren, aklî ve ruhî dengeyi bozan, sinir sistemini uyuşturup beynin işlevini olumsuz etkileyen madde kullanımı kesin bir şekilde yasaklanmıştır.

İslam'ın, getirdiği hükümlerin vicdanlarda yer etmesi ve gönülden bir bağlılıkla baş tacı edilmesini sağlamak amacıyla, tedricî bir yöntem takip ettiği bilinmektedir. Hükümlerin dayanacağı sağlam zemin oluşturma yönteminin (*tedrîc*) en açık örneklerinden birisini, içki yasağıyla ilgili âyetler oluşturmaktadır. İçki tüketimi ve ticaretinin çok yaygın olduğu bir coğrafyada ortaya çıkan İslam, bir takım vurgularla önce toplumu içki yasağına hazırlamış, belli aşamalardan sonra kesin yasak hükmü getirmiştir.

“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), kısmet ve şans oyunları, ancak şeytanın pis işlerindendir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymak ister. Artık bunları bırakıyorsunuz değil mi?” (Mâide 5/90-91). (Yasağa hazırlık aşamasıyla ilgili âyetler için sırasıyla bk. Nahl 16/67; Bakara 2/219; Nisâ 4/43).

İslam alimleri içki içmenin bu âyetlerle haram kılındığı hususunda ittifak etmişlerdir. Âyetlerde kullanılan *“hamr”* kelimesi, bazı sahabe ve tabiûn fakihleriyle Ebu Hanife'ye göre yaş üzümünden elde edilen içkiyi ifade eder ve özü itibarıyla (li aynihî) haramdır. Yaş üzüm dışında başka hammaddelerden elde edilen içkiler ise, sarhoşluk meydana getiriyorsa haramdır.

Diğer üç fıkıh mezhebine göre ise *hamr*, kişiyi sarhoş eden bütün içkilerin ortak adıdır. Dolayısıyla içkinin elde edildiği hammaddenin ve içilen miktarın önemi yoktur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.), *“Sarhoşluk veren her şey hamrdir (şarap), her hamr da haramdır”* buyurmuştur (Müslim, “Eşribe”, 73). Bu ifade sarhoşluk meydana getiren şeyin hammaddesinin haramlığını ortaya koymaktadır. *“Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır”* (Ebu Davud, “Eşribe”, 5) hadisi ise içilen miktar ne olursa olsun hükmün değişmediğini ifade etmektedir.

Bu ihtilafa rağmen bütün fıkıh mezhepleri ve fakihler, çok içildiğinde sarhoşluk veren alkollü içkilerin tamamının, az da içilse, haram olduğu noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla metodik farklılığa bağlı görüş ayrılığının, alkollü içki içme yasağı bakımından uygulamaya yansıyan bir sonucu bulunmamaktadır.

İçkinin haram olmasının gerekçesi (*illet*), sarhoş edicilik (*iskâr*) özelliğidir. Şu halde hüküm noktasında belirleyici olan husus, şahısların sarhoş olması değil, normalde içkinin sarhoş edici özelliğinin bulunmasıdır.

İçki yasağının bu şekilde açık ve objektif bir ölçüye bağlanması son derece önemlidir. Zira sarhoşluk veren içkiler zamanla alışkanlık meydana getirip bağışıklığa yol açmaktadır. Alışkanlık düzeyine göre aynı miktar etkili olmadığından tüketim miktarı artırılmakta, bu hal alkol bağımlılığı ile sonuçlanabilmektedir. İçkinin haram olması hükmü, sarhoş edicilik özelliğine bağlanmak suretiyle, alkol bağımlılığı ile sonlanabilecek süreç, daha baştan engellenmeye çalışılmaktadır. Bunun da bir gereği olmak üzere, tüketim miktarı ve tüketen üzerindeki etkisine bakılmaksızın bütün sarhoşluk veren içkiler haram kabul edilmiştir.

SIRA SİZDE



İçki bağımlısı olup, asgarî üç kadeh içmediği sürece sarhoş olmayan bir kişinin, bir kadeh rakı içmesinin hükmü nedir?

Bu değerlendirmenin doğal sonucu olmak üzere günümüzde içki, bira, rakı, şarap, şampanya, votka gibi isimler alan alkollü içkilerin tamamı, içilen miktarın az veya çok olmasına, içende sarhoşluk meydana getirip getirmemesine bakılmaksızın, doğrudan ya da dolaylı biçimde İslam'ın içki yasağı kapsamına girmektedir. Aynı şekilde, genellikle güzel koku ve temizlik amacıyla kullanılan ve alkol içeren kolonyanın, sarhoşluk ve keyif amacıyla içilmesi de, içki yasağının gerekçesi (*illet*) doğrultusunda haram hükmünü alacaktır. Bu hüküm, sebep sonuç ilişkisinin kurulabildiği bütün içecekler için geçerlidir. Bunlar ve buna benzer içkilerde haramlık ölçütü, çok miktarda tüketildiğinde sarhoşluk meydana getirmesidir.

Müslüman bilinç ve duyarlılığına sahip kişiler için, hayatın normal seyrini sürdürdüğü şartlarda, içki içmenin meşru gerekçelerinden söz etme imkanı yoktur. Nişan, düğün, mezuniyet, yılbaşı gibi gün ve kutlamalar, asla içki tüketiminin meşru sebepleri olarak görülemez. 'Bir defaya mahsus tatma', 'sadece bir kadeh içme', 'kalbe iyi gelme' gibi, içkiyi masum göstermeyi amaçlayan aldatıcı ifadeler de, haram hükmünü çiğneme gerekçesi olamaz.

Bununla birlikte hayatın normal seyrinin dışına çıktığı durumlarda özel hükümler devreye gireceğinden, geçici ve sınırlı olmak üzere içki içmek mümkün ve caizdir. Sözgelimi boğazına düğümlenen bir şey sebebiyle nefes alma veya yutkunma güçlüğü çekip hayatı risk altında bulunan kişiler, içki dışında meşru bir sıvının bulunmaması halinde, ihtiyaç ölçüsünde içki içebilirler. Aynı şekilde yanlışlıkla (*hata*) veya cebir ve tehdit (*ikrah*) sebebiyle içki içenler, bir haramı çiğnemiş, dolayısıyla günah işlemiş olmazlar.

İçkinin tedavi amacıyla kullanılması da aynı şekildedir. Hz. Peygamber (s.a.) içkinin şifa değil dert olduğunu söylemiştir. (Müslim, "Eşribe", 3; Ebu Davud, "Tıb", 11). Dolayısıyla normal şartlarda tedavi amacıyla da olsa içki haramdır. Fakat alternatif bir ilacın bulunmaması ve dinî değerlere saygılı olduğuna güvenilen doktorların tedavi edici olduğuna dair bilimsel görüşü üzerine içkinin tedavi amacıyla kullanılması zaruret hükümleri çerçevesinde caizdir.

Kronik içki bağımlılarının tedavisinde, içki tüketiminin bir anda ve tamamen sonlandırılması uygun olmayabilir. Bu gibi durumlarda, İslam'ın içki içmeyi yasaklama hususunda takip ettiği, toplumu aşama aşama yasak hükmüne hazırlama yönteminden (*tedrîc*) istifade edilebilir. Zaruret haliyle

ilgili bu değerlendirmeler, alkol içeren ilaçların kullanımı için de aynen geçerlidir.

BAĞIMLILIKLAR

Bu başlık altında, çağımızın yaygın bağımlılıklarından uyuşturucu madde kullanımı ve sigara konusundaki fikhî görüşlere yer verilecektir.

Uyuşturucu Madde Kullanımı

İslam'ın beşerî davranışların dinî hükmünü belirleme konusundaki genel tavrı, ilke ve amaç belirleme şeklinde olmuştur. Bu çerçevede bazen örnekleme mahiyetinde, bazen de hayatın temel bir değeri olması itibarıyla tikel olaylara ilişkin hükümlerde bulunma da söz konusudur. Bu tavrın bir gereği olmak üzere, bir müslümanın hayatta karşılaşabileceği yeni durumların dinî hükmü, o meseleye tatbik edilebilecek genel ilkedен hareketle ya da tikel hükmün gerekçesini (*illet*) oluşturan niteliğe göre belirlenecektir.

Uyuşturucu madde kullanımı, günümüzde birey ve toplum hayatını tehdit eden önemli bağımlılıklar arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Sorumluluktan kaçma, olumsuz çevre şartları, manevî boşluk, ideal yoksunluğu gibi daha birçok sebebe bağlı olarak insanlar, uyuşturucu kullanımına yönelmektedir. Uyuşturucu maddelerin başta gelen özelliği, içeriği sebebiyle hızlı bir şekilde bağımlılık oluşturmaya, aklî ve ruhî dengeyi bozup kişinin irade ve düşünme gücünü tamamen ya da kısmen yok etmesidir.

Kişinin akıl, beden ve ruh sağlığını bozan alkollü içeceklerin kesin bir şekilde haram olduğu bilinmektedir. Nitekim içkinin yasaklanma sebebi (*illet*), sarhoş edici olmasıdır. Bu özelliği sebebiyle alkollü içkilerin birey ve toplum hayatında meydana getirdiği etkiler, esrar, afyon, eroin, kokain, morfin gibi uyuşturucu maddelerde de gerçekleşmektedir. Hatta tıp, psikoloji ve toplum bilimleri alanında yapılan bilimsel araştırma ve çalışmalar, insan sağlığı ve toplum düzeni bakımından uyuşturucu madde kullanımının, içkiden daha zararlı ve tehlikeli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanın akıl ve ruh sağlığını bozan, sinir sistemini uyuşturup beynin işlevini olumsuz etkileyen, irade ve düşünme gücünü tamamen ya da kısmen yok eden her türlü keyif verici uyuşturucu, aynen içki gibi haramdır.

Sarhoşluk veren veya uyuşturucu etkiye sahip olan şeylerin, sıvı, katı veya uçucu olması haramlık hükmünü etkilemez. Buna göre, sözgelimi bali çekmek, uyuşturucu özelliği sebebiyle diğer uyuşturucular gibi haram olmaktadır. Aynı şekilde yararlanma ve tüketilme şeklinin (yeme, içme, damara zerk etme, dumanını çekme gibi) de, haramlık hükmünde bir değişikliğe yol açması söz konusu olmaz. Çünkü bunlar hükümde etkili olan özellikler değildir.

Sigara

Çağımızın en yaygın bağımlılığı sigaradır. Öyle ki sigara, bilim ve teknoloji bakımından ilerlemiş toplumlardan, bu noktalarda geri kalmış toplumlara, tanrı tanımazlardan ilahî bir din mensuplarına kadar sıklıkla karşılaşılan yaygın bir bağımlılıktır.

Sigara içmenin Müslüman toplumlarda da baş göstermesi, alışkanlık halini almaya ve toplumda yayılmaya başlaması üzerine, sigaranın dinî hükmü tartışılmaya başlanmıştır. Sigara içmenin dinen sakıncalı olup olmadığına dair değerlendirmelerin, tıp ve pozitif bilimlerdeki gelişmelere bağlı olarak, haramlık yönünde bir seyir izlediği görülmektedir.

Sigara içmenin dinî açıdan bir problem oluşturması, 15 asırlık fıkıh tarihi göz önünde bulundurulduğunda nispeten yeni bir olgudur. Bunun tabii bir gereği olmak üzere sigaranın dinî hükmü konusunda fıkıh mezheplerinin ve müctehidlerin herhangi bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır. Son dönem fıkıh bilginleri ise, sigara içmenin dinî hükmü konusunda üç farklı görüş ortaya koymuşlardır.

1. Sigara içmek mübahtır. Sigara içmeyle ilgili âyet ve hadislerde açık bir yasak bulunmamaktadır. Yasaklayıcı bir bildirimin bulunmadığı maddeler hakkında, insan sağlığı açısından açık ve kesin zararlı etkisi bulunmadığı sürece, mübah oluş temel kuraldır.

2. Sigara içmek mekruhtur. Sigara içmek, hem aktif hem de pasif içiciler bakımından zararlıdır. Malî açıdan da israftır. Sağlığa zararı ve mal israfı göz önünde bulundurulduğunda, sigara içmenin mübah olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat sigara içmeyle ilgili yasak hükmü getiren bir âyet veya hadis bulunmadığından, hükmünün haram olduğu da söylenemez. Şu halde sigara içmenin hükmü, mekruh olmasıdır. Mekruh ise, dinin uzak durulmasını istediği fakat bu talebin kesin ve bağlayıcı biçimde ortaya konulmadığı hüküm demektir.

3. Sigara içmek haramdır. Çünkü sigara içmek, kesin olarak sağlığa zararlıdır ve bunun için harcanan para israftır. Ayrıca nafaka yükümlülüğünün ihlaline sebep olmaktadır. Bu gerekçelerden hareketle günümüz İslam bilginlerinin çoğunluğu, sigaranın haram olduğu görüşünü benimsemektedir.

MAKALE



Bu görüşlerden her birinin delilleri ve ayrıntılı değerlendirmeler için şu makaleyi okuyunuz. Faruk Beşer, “İslam Fıkıhı Açısından Sigara”, Sigara ve İnsan Sağlığı, İSAV, İstanbul 1993, s. 41-54

Doğrudan sigara içmenin dinî hükmünü belirleyen açık bir âyet ya da hadis bulunmamaktadır ve bu gayet doğaldır. Kaldı ki bu durum, sadece sigara için değil, hayatta karşılaşılabilecek pek çok husus için geçerlidir. Nitekim Kur’ân ve Sünnet, bazı konularda açık hüküm belirlemesinde bulunmuş, fakat çoğu konuda genellikle ilke ve esaslar tespit etme şeklinde bir yöntem izlemiştir. Bu durum, yeni karşılaşılan meselelerin dinî hükmünü tespit noktasında oldukça dinamik bir imkân da sunmaktadır.

Sigara içmenin dinî hükmünü belirleyebilmek için konuyu her şeyden önce insan sağlığı açısından değerlendirmek gerekmektedir. Zira İslam, insanın ruh sağlığı kadar beden sağlığına da önem vermiş, insanın, kendisine ve başkalarına zarar vermemesini temel bir ilke olarak tespit etmiştir. “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*” (Bakara 2/195), “*Ne doğrudan zarar verme ne de zarara zararla karşılık verme vardır*” (İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Muvatta’, “Akdiye”, 31) şeklindeki âyet ve hadis bu ilkenin dayanaklarını oluşturmaktadır. Nitekim bunun bir yansıması olmak üzere, insan sağlığı açısından zararlı olan gıda ve içecekler yasaklanmıştır.

Sigara içme konusu bu açıdan değerlendirildiğinde, sigaranın insan sağlığını tehdit eden, tedavisi zor ağır hastalıklara sebep olan bir alışkanlık ve bağımlılık olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bilimsel araştırmalar, sigaranın, başta aktif içiciler olmak üzere, pasif içicileri ve çevreyi de tehdit eden zararlı etkilerini kesin biçimde ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu zararlı etkilerden bazıları şunlardır:

- Sigara, kurtulmanın giderek güçleştiği alışkanlık ve bağımlılık (tiryakilik) meydana getirmektedir.
- Sigara, ağız, boğaz ve üst solunum yollarında tahribat oluşturmakta, mide ve kalp hastalıklarına sebep olmakta, damarlarda ve sinir sistemlerinde bozukluklara yol açmaktadır.
- Çağımızın en fazla korkulan hastalıklarından olan kanserin sebepleri arasında sigara içmenin de bulunduğu, birçok araştırma ile ortaya konmuştur.
- Sigara içmek, ağız, beden ve çevre kirliliği oluşturduğundan diğer insanlara verdiği zarar ve eziyet ciddi boyutlardadır.

Sigaranın, sağlık açısından kesinlik ifade eden zararları yanında, ekonomik bakımdan da zararları bulunmaktadır. Sigara için harcanan para, herhangi bir faydası bulunmayan, meşru amaçtan yoksun bir harcamadır ve israftır. İsrâf ise haramdır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz"* buyrulmuştur (A'râf 7/31).

Sigara içen kişinin, bağımlı veya zengin olması, sigara için yapılan harcamanın israf olduğu şeklindeki değerlendirmeyi etkilemez. Çünkü bir harcamanın israf olup olmadığı, harcamada bulunan kişinin maddî durumuna göre değil, harcamanın mahiyetine ve amacına göre belirlenir.

Diğer taraftan sigara bağımlıları, ekonomik durumları iyi değilse, eşinin, çocuklarının ve bakmakla yükümlü olduğu akrabalarının nafakalarından vazgeçmekte, fakat sigara harcamalarından asla vazgeçmemektedir. Halbuki hem evlilik hem de akrabalık nafakası, dinî açıdan yerine getirilmesi zorunlu mükellefiyetlerdir. Diğer zararları yanında zorunlu bir yükümlülüğün ihlaline yol açan davranışın, haram olacağı açıktır.

Sonuç itibarıyla şunları söyleyebiliriz: Günümüz fıkıh bilginleri, sigara içmenin dinen yasak ve mutlaka uzak durulması gereken bir davranış olduğunda görüş birliği halindedirler. Sigaranın, aktif ve pasif içicilere ve çevreye verdiği zararların, israfa ve hakların ihlaline yol açmasının kesin olduğu görüşünde olanlar, bu yasağı *"haram"* olarak ifade ederler. Bu sakıncaların, kuvvetli ihtimal olduğunu düşünenler ise, yasağı *"harama yakın mekruh"* biçiminde ortaya koyarlar. Fakat bu son görüşü benimseyenler, genel hükmü bu şekilde ifade etmekle birlikte, söz konusu zarar ve sakıncaların kesinlik arz etmesi halinde, sigara içmenin haram olacağını da belirtmektedirler.

SIRA SİZDE



Sigara içmenin haram olduğu görüşünden hareketle nargilenin hükmünü belirtiniz.

Özet

Temel ilkeler

Yasaklayıcı delil bulunmadığı sürece bütün gıdalar helaldir. Bu anlamda haramlar sayılı olup, helaller ise, sayılamayacak kadar çok ve ihtiyacı karşılamaya yeterli düzeydedir. Dinî yasakların temel amacı, ilahî iradeye bağlı hayat sürenlerle böyle davranmayanların birbirinden ayırt edilmesidir. Bununla birlikte haramların, muhatapları tarafından anlaşılabilir sebep ve hikmetleri de söz konusudur. Bunların başında insanın akıl, ruh ve beden sağlığının korunması gelmektedir. Nitekim bu değerlerin risk altında olduğu çaresizlik ve alternatifsizlik durumlarında haramlık, geçici olarak kalkmaktadır.

Domuz ve ürünleriyle ilgili sorunlar

Kur'ân'da tür olarak yasaklanan tek hayvan domuzdur. Domuzun etinin, sütünün, içyağının tüketilmesi haram olduğu gibi, İslam alimlerinin çoğunluğuna göre, domuz kaynaklı ürünlerin de, her ne şekil ve isim altında olursa olsun, gıda olarak tüketilmesi haramdır. İnsan sağlığı açısından zararlı olduğu düşünülen unsurların gelişmiş teknoloji ve modern tıp aracılığıyla giderilmesi, domuzla ilgili haramlık hükmünü etkilemez.

İstihâle ve karışım

Kendiliğinden meydana gelen değişim, fıkıh bilginlerinin ittifakıyla haramı helal hale getirir. Dışarıdan müdahaleyle gerçekleşen değişim konusunda ise, biri olumlu diğeri olumsuz iki görüşle karşılaşmaktadır. Bunun caiz olmadığını söyleyenler, istihâle ve karışımın, haramları çiğneme yöntemi olarak işletilebileceği endişesinden hareket etmektedirler. Caiz olduğu görüşünde olanlara göre ise, haram nitelemesi, maddenin mevcut yapısı ve özelliğiyle ilgilidir. Madde değişip farklılaşınca, haramlık hükmü de kalkar.

Hayvan kesimiyle ilgili sorunlar

Etin helal olabilmesi için, Müslüman veya ehl-i kitap birisi tarafından kesilmesi gerekir. Allah'tan başkası adına kesildiği bilinen hayvanların eti haramdır. Hayvanı sersemletme ve bayıltma amacıyla elektrik şoku uygulanmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Mekanik kesimlerde, kesimi başlatmak üzere düğmeye basılırken Allah'ın adının anılması, bu harekete bağlı olarak kesilen hayvanların tamamı için yeterlidir. Sulu yolum, eti pisletmediğinden caiz olmakla birlikte, din ve tıp açısından daha uygun alternatifler zorlanmalıdır.

Alkollü içkiler

İsmi, hammaddesi ne olursa olsun, çok içildiğinde sarhoş edici özelliği bulunan her içki, az da içilse, dinen haramdır. Dikkat edilmesi gereken önemli nokta, içenin sarhoş olması değil, çok içildiğinde sarhoşluk meydana getirmesidir. İçkinin, tedavi edici özelliği bilimsel bir gerçeklik olarak ortaya konur ve alternatifsizlik söz konusu olursa, tedavi amacıyla kullanılması mümkündür.

Bağımlılıklar

İnsanın akıl ve ruh sağlığını bozan, sinir sistemini uyuşturup beyin işlevini olumsuz etkileyen, irade ve düşünme gücünü tamamen ya da kısmen yok eden her türlü keyif verici madde haramdır. Bu noktada, uyuşturucunun maddi yapısı veya kullanılma biçiminin hükme herhangi bir etkisi yoktur.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Kur'ân'da yasaklanan hayvansal gıdalardan biri **değildir**?
 - a. Kendiliğinden ölmüş hayvanın eti
 - b. Allah dışında kutsal kabul edilen varlıklara adanan hayvanın eti
 - c. Domuz eti
 - d. Yırtıcı kuşlar
 - e. Sert bir cisimle vurularak öldürülmüş hayvanın eti
2. Domuz yasağıyla ilgili aşağıdaki açıklamalardan hangisi
 - a. Domuz, Kur'ân'da tür olarak yasaklanan tek hayvandır.
 - b. Domuzun eti gibi, sütü de haramdır.
 - c. Domuz yasağının tek sebebi, insan sağlığına zararlı olmasıdır.
 - d. Domuz yasağı, aklı-tıbbî sebeplere indirgenemez.
 - e. Domuz yasağının, kişilik oluşturma gibi bir fonksiyonu da vardır.
3. İstihâlenin kendiliğinden gerçekleşmesiyle iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi arasında fark gözetmeyen görüş için aşağıdakilerden hangisi **doğrudur**?
 - a. Haramlık, nesnenin mevcut yapısı ve özelliğiyle ilgilidir.
 - b. Bu görüşü benimseyen müctehidlerden birisi de, Ebu Yusuf'tur.
 - c. Bu görüşü savunanların başında Şâfiîler gelmektedir.
 - d. Günümüzde bu görüşü benimseyen fıkıh bilgini bulunmamaktadır.
 - e. İstihâle, haramları helal adı altında tüketme yöntemidir.
4. Elektrik şoku uygulandıktan sonra kesilen hayvanın eti, hangi durumda kesin olarak **helal olmaz**?
 - a. Şokun etkisiyle hayvan yere düşmüşse
 - b. Şok uygulamasını gerçekleştiren kadınsa
 - c. Kesim işlemi, şok uygulamasının hemen peşinden gerçekleşmemişse
 - d. Kesim, pıçak dışında bir aletle yapılmışsa
 - e. Hayvan, elektrik şoku sebebiyle ölmüşse

5. “Kur’ân’da yasaklanan içki içmektir; votka, içki olmadığından haram da değildir.” Bu düşünce hakkında aşağıdaki açıklamalardan hangisi fikhî açıdan **doğrudur**?

- a. Sarhoş edici etkisi sebebiyle içki gibi votka da haramdır.
- b. Çağdaş yaşam, böyle düşünmeyi gerektirmektedir.
- c. İsim farkı, hüküm farkını da gerektirir.
- d. İçki sarhoş edici iken, votka değildir.
- e. Bu doğru bir değerlendirmedir.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. d Yanıtınız doğru değilse, “Temel İlkeler” konusunu yeniden okuyunuz.
- 2. c Yanıtınız doğru değilse, “Domuz ve Ürünleriyle İlgili Sorunlar” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. a Yanıtınız doğru değilse, “İstahâle ve Karışım” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. e Yanıtınız doğru değilse, “Elektroşok” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. a Yanıtınız doğru değilse, “Alkollü İçkiler” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Şeklen hukuka uygunluğu sağlamak amacıyla, hileli yollarla haramlar çığnenemez.

Sıra Sizde 2

İçkinin haram olması, içenin sarhoş olmasına değil, çok içildiğinde sarhoşluk meydana getirmesine bağlı olduğundan, bir kadeh de olsa rakı içmek haramdır.

Sıra Sizde 3

Sigara içmenin haram olmasını gerektiren gerekçeler nargilede de bulunduğundan, nargile içmek de haramdır.

Yararlanılan Kaynaklar

Komisyon (2006), **İlmihal II: İslam ve Toplum**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Behnesî, A.F. (1989), **el-Hamr ve'l-muhaddirât fi'l-İslâm**, Kahire

- Döndüren, H. (2009), “Kur’ân ve Sünnet’e Göre Helal-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Teğayyür)”, **İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu**, Bursa
- Dönmez, İ.K. (1997), “Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar”, **İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, İstanbul
- Ebu Serî’ Muhammed Abdulhâdî, (1986), **Ahkâmu’l-Et’ime ve’z-Zebâih fi’l-fıkhi’l-İslâmî**, Beyrut
- Gündüz, H.H. (2009), “Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri”, **İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu**, Bursa
- İbn Rüşd (1985), **Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid**, İstanbul
- Karadâvî, Y. (2000), **Fetâvâ Muâsıra**, Beyrut
- _____ (1985), **el-Halâl ve’l-Harâm fi’l-İslâm**, Beyrut
- Karaman, H. (1995), **Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar**, İstanbul
- Kaya, R. (2000), **Kur’ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes’te Helal ve Haram Gıdalar**, İstanbul
- el-Mevsûatü’l-fıkhiyye**, (1986), “Eşribe”, V, 11-30; (1986), “Et’ime”, V, 123-162; (1987), “Tehavvül”, X, 278-298, Kuveyt
- Okur, K.H. (2009), “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, **İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu**, Bursa
- Şerife b. Salim b. Ali Âl Saîd (2001), **Fıkhu’l-câliyâtü’l-İslâmiyye fi’l-muâmelâtü’l-mâliyye ve’l-âdâtü’l-ictimâiyye** (yayımlanmamış doktora tezi), Amman
- Zerkâ, M. (2004), **Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ**, Dimaşk
- <http://www.alifta.com>
- <http://www.fiqhacademy.org.sa>
- <http://www.hayrettinkaraman.net>

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Fıkıh bilginlerinin haram maddelerle tedavi konusundaki görüşlerini karşılaştırabilecek,
- Otopsi ve ötenazinin dini hükmünü açıklayabilecek,
- Organ naklinin itikadî, fikhî ve ahlâkî boyutlarını değerlendirebilecek,
- Klasik ve çağdaş dönem fıkıh bilginlerinin çocuk düşürme ve kürtajla ilgili yaklaşımlarını karşılaştırabilecek,
- Sun'î döllenme ve tüp bebek uygulamasının fikhî bakımdan olumlu ve sakıncalı yönlerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Otopsi
- Ötenazi
- Organ nakli
- Kürtaj
- Tüp bebek

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Çocuk Düşürme", "İntihar" ve "Organ Nakli" maddelerini okuyunuz.
- Metinde geçen tıpla ilgili terimler için Utkan Kocatürk'ün Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğüne başvurunuz.

Tıbbî Uygulamalar

GİRİŞ

Son yıllarda tıp ve sağlık alanında çok hızlı gelişmeler yaşanmaktadır. Kendini sürekli yenileyen tıp teknolojisi insanlığın önüne her gün yeni tedavi seçenekleri sunmaktadır. Modern tıbbın geliştirdiği tedavi imkânları günümüzde birçok hastalığı ölümcül olmaktan çıkarmıştır. Koruyucu ve tedavi edici yeni yöntemler sayesinde bebek ölümleri azalmakta, yaşam kalitesi artmakta ve ortalama yaşam süresi uzamaktadır. Diğer taraftan günümüzde çok hızlı ilerleyen hücre çalışmaları ve gen teknolojisi sağlık, tarım hayvancılık, gıda, kimya, enerji gibi alanlarda eşi görülmemiş imkânlar ve fırsatlar yaratmaktadır.

Şüphesiz bu gelişmeler genel anlamda insanlık için yararlıdır. Fakat bunlar aynı zamanda birçok dini, felsefi, ahlaki ve hukuki problemi de beraberinde getirmektedir. Çünkü bu çalışmalar temelde insan, hayvan ve diğer canlılar üzerinde gerçekleştirilmektedir. Modern bilim ve teknolojinin bu alanlarda sınırsız ve sorumsuzca kullanılması kimi zaman insan onur ve haysiyetine, doğal dengeye, dini ve ahlaki değerlere zarar verecek boyutlara ulaşmaktadır. Günümüzde tıp ve sağlık büyük yatırımlar yapılan ticari bir sektör haline gelmiştir. Aynı durum genetik çalışma ve uygulamalar için de geçerlidir. Bu alanlarda ticari rant ve yüksek kâr beklentisi kimi zaman insani ve ahlaki boyutların üzerine çıkabilmektedir. İnsanlık artık bu gelişmelerin dünyayı nereye götüreceği ve bu alanlarda neye nereye kadar izin verilebileceği sorularını gündeme getirmeye başlamıştır. Son yıllarda bütün dünyada, özellikle batı dünyasında *tıp etiği* ve *biyoetik* çerçevesinde bu konular üzerinde çok yoğun tartışma ve değerlendirmeler yapılmaktadır.

Tıp etiği, tıp ve sağlık alanındaki bilimsel ve pratik çalışmaların iyi-kötü, doğru-yanlış biçiminde ahlaki açıdan değerlendirilmesini ve bu değerlendirmelerin belirli ilkelere oturtulmasını hedefleyen disiplinin adıdır. Genel konusu *insan yaşamı*dır. **Biyoetik** ise daha genel olarak biyolojik bilimlerin gelişmesiyle ortaya çıkan ahlaki sorunlarla ilgilenir. Biyoetik tüm canlı yaşamını konu edinir, dolayısıyla tıp etiğini de kuşatır. Zaten kelimenin sözlük anlamı "*canlı etiği*" demektir. Tıp etiği ise daha çok tıbbî uygulamalardan kaynaklanan sorunlara odaklanır.

DİKKAT



Günümüzde hücre ve gen çalışmaları insanlardan daha yoğun bir şekilde bitkiler ve hayvanlar üzerinde uygulanmakta ve bunlarla ilgili etik sorunlar daha çok biyoetik kapsamında ele alınmaktadır.

Biyotetik temelde felsefî bir etkinlik olarak tıp, biyoloji, din, ahlak, siyaset ve hukuk alanlarıyla da yakından ilgilidir. Bu yüzden disiplinlerarası bir nitelik taşır. Biyotetik kapsamında ele alınan konulardan bazıları şunlardır. İnsan hayatının başlaması ve sonlandırılması, doğum kontrol yöntemleri, yaşam kalitesi, yardımcı üreme teknikleri, genetik çalışmalar, insan kopyalaması, insanlar üzerindeki tıbbî deneyler, organ nakilleri, yapay organlar, ötenazi, yaşam, ölüm ve sağlık politikaları.

Biyotetik sorunlar İslam dünyasının da uzun süreden beri gündemindedir. Çünkü bu kapsamda ele alınan konulardan önemli bir kısmı İslam'ın öngördüğü dinî, ahlakî ve insanî değerler bakımından sakıncalı yönler taşımaktadır. İslam dünyasında bu sorunlara ilişkin bireysel ve kurumsal nitelikte birçok çalışma yapılmış ve bu konuda önemli bir bilgi birikimi oluşmuştur. Bu çalışmalar sonucunda İslam bilginleri bu tür sorunlardan bazıları hakkında olumlu veya olumsuz belirli bir kanaate ulaşmıştır. Fakat bilim ve teknolojiye hızlı gelişmelere paralel olarak sürekli yeni problemler ortaya çıkmakta veya mevcut problemlere yeni boyutlar eklenmektedir. Bu problemlere ilişkin tıbbî ve bilimsel bilgilerde de tam bir netlik ve süreklilik yoktur. Bu alanların uzmanları arasında çok önemli hususlarda ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. İslam bilginleri görüş ve değerlendirmelerini bu bilgilere dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla bunlardaki gelişme ve değişimler İslam bilginlerinin görüş ve anlayışlarını da derinden etkilemektedir.

Tıp ve biyotetikle ilgili pek çok problem vardır. Bunların hepsini bir üniteye ele alıp enine boyuna inceleme imkânı yoktur. Burada otopsi, ötenazi, organ nakli, kürtaj, tüp bebek çalışmaları gibi çok fazla yaygınlık kazanan veya kamuoyunda çok tartışılan temel bazı problemlerle ilgili İslam bilginlerinin değerlendirme ve açıklamalarına yer vereceğiz. Bu problemlerden önemli bir kısmı haram maddelerle tedavi kapsamına girdiği için üniteye bu konuyla ilgili klasik fıkhi görüşleri kısaca özetleyerek başlıyoruz.

HARAM MADDELERLE TEDAVİ

İnsan yeryüzünde diğer canlılara göre en şerefli varlık olarak yaratılmış üstün meziyetlerle donatılmıştır. Bunun sonucu olarak birtakım sorumluluklarla da yükümlü kılınmıştır. Ancak insanın bedenî ve fizikî varlığı bütün canlılarda olduğu gibi Allah'ın yeryüzünde kurduğu doğal ve fitrî düzene tabidir. Her canlı gibi insan da belirli doğal ve dünyevi sebeplere bağlı olarak hastalanır, sakatlanır ve ölür. Hastalık insanın ruh ve beden sağlığını bozan durumdur. Tedavi ise bu durumun giderilmesi, yani hastanın yeniden sağlığına kavuşması için maddi manevi her türlü çareye başvurulmasıdır. İslam dini bir taraftan hastalık ve sakatlığı bir tür imtihan vesilesi görüp bunları metanet ve sabırla karşılamayı tavsiye ederken, diğer taraftan da bunlarla mücadele etmeyi ve gerekli tedavi yollarına başvurmayı emretmiştir. Hz. Peygamber *"Allah hem derdi hem de devayı göndermiş, her hastalığa bir çare yaratmıştır. Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın"* buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Tıb", 11).

Haram maddeler denince özellikle domuzdan elde edilen ürünler ile alkollü ve uyuşturucu maddeler kastedilir. Fıkıh kitaplarında alkollü ilaç ile tedavi denildiğinde, şarap ve şarap benzeri sarhoş edici içeceklerin tedavide kullanılması kastedilir. Fakat günümüzde toz ve hap şeklinde veya damara

enjekte edilebilen uyuşturucular da vardır. Bu maddeler alkol gibi hem tedavi hem de keyif maddesi olarak kullanılabilir. Aynı şekilde bugün domuz kökenli yüzlerce ürün birçok alanda ve tedavide yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.



Günümüzde uygulanmakta olan bazı tıbbî operasyonların ve tedavi yöntemlerinin de haram madde kullanılsın veya kullanılmasın haram kapsamında değerlendirilebilecek yönleri bulunmaktadır.

Klasik fıkhîta yenilip içilmesi haram olan maddelerle tedavi konusunda üç ayrı yaklaşım vardır:

1. Hanbelîler'e ve onlarla aynı görüşü paylaşan bazı bilginlere göre haram maddelerle tedavi caiz değildir. Bu görüş sahipleri hastalık halini haramları mubah kılan bir zaruret olarak kabul etmezler, dolayısıyla bunu açlık yüzünden darda kalıp murdar hayvan yemek zorunda kalan kişi gibi değerlendirmezler. Onlara göre açlık yüzünden dara düşmüş kimse zarureti gidermek için haram kılınmış yiyeceklerden başka bir şey bulamamaktadır. Oysa hastalık böyle değildir; çünkü hastalığı tedavi için tek çare bu yiyecek ve içecekler değildir, başka birçok ilaç vardır. Bu görüşte olanlar şarap ile tedavi olmayı yasaklayan, onun ilaç olmayıp hastalık olduğunu açıklayan pek çok hadisi de delil olarak getirmektedirler.
2. Zahirî bilginleri yenilip içilmesi haram maddelerle tedaviyi ilke olarak caiz görürler. Önde gelen zahirî bilgini İbn Hazm bu konuyu şöyle açıklar: Şarap darda kalan ve zaruret haline düşen için mubahtır. Susuzluğu gidermek, tedavi olmak veya boğulmayı önlemek için şarap içen kimseye ceza uygulanmaz. Çünkü tedavi zaruret hallerinden biridir. Zaruretler ise haram olan şeyleri mubah kılar. İbn Hazm caiz olmadığını söyleyenlerin dayandığı hadisleri de ayrı ayrı ele alarak bir kısmının zayıf olduğunu ileri sürmüş, bir kısmını ise kendi görüşü yönünde yorumlamıştır.
3. İçinde Hanefî ve Şâfiîlerin de bulunduğu İslam bilginlerinin çoğunluğu haramla tedaviyi belli şartlarla caiz görürler. Bu görüş içinde her bir grup helal oluş için farklı bazı şartlar ileri sürmektedir. Bununla birlikte bu görüşün temel yaklaşımı şu şekildedir: Haramla tedavinin caiz olması için, kesin olarak şifa vereceğinin bilinmesi, hiç değilse iyileşmenin kuvvetle muhtemel olması gerekir. Şifa vereceği kesin veya kesine yakın bir şekilde bilinmiyorsa haram yiyecek ve içecekler tedavi amaçlı kullanılamaz. İlaç da gıda maddeleri gibi hayatın olmazsa olmazı ihtiyacıdır, darda kalan kimse haram ile tedavi görebilir. Hz. Peygamber erkeklere ipek giymeyi yasakladığı halde cilt hastalığı sebebiyle bazı sahabîlere izin vermiştir. Haram olduğuna delil olarak gösterilen hadisler, helal ilacın bulunduğu normal durumlara ilişkindir. Helal maddeyle tedavi imkanı olmadığında, tedaviyi sağlayacak ilaç mubah ilaç haline gelir ve söz konusu hadislerin kapsamına girmez.

Bu görüşlerden haram maddelerle tedavi konusuyla ilgili şu sonuçlar çıkmaktadır:

1. İslam bilginleri şu hususta görüş birliği etmişlerdir. Şayet uzman bir doktor hayatî bir tehlikeden ancak haram olan bir madde içeren ilaçla kurtulunabileceği ve bunun alternatifinin de bulunmadığını bildirirse, bu ilaçla tedavi caizdir.

2. Bu şekilde hayati bir tehlikenin bulunmadığı durumlarda bir grup bilgin haram madde ile tedaviyi caiz görmezken, çoğunluk bunu belli şartlarla caiz görmektedir. Bunun için aranan iki temel şarttan birisi, alternatif helal bir ilacın bulunmaması, diğeri ise ehliyetli bir doktorun teşhis ve önerisinin bulunmasıdır.



Haramla tedavi konusunda ayrıntılı bilgi için Hayreddin Karaman'ın **İslam'ın Işığında Günün Meseleleri 1** adlı kitabına başvurabilirsiniz.

OTOPSİ

Otopsi Kavramı

Otopsi, insan cesedinin dıştan ve içten muayene edilmesidir. Sözlük anlamı "kendi gözleri ile görme"dir. Otopsinin bir hasta muayenesinden veya ameliyattan tek farkı "ceset" üzerinde gerçekleştirilmiş olmasıdır. Günümüz tıbbında otopsi amacı bakımından başlıca iki kısma ayrılmaktadır. Birisi bilimsel ve eğitim amaçlı olup buna *kadavra otopsisi* veya *tıbbî otopsi* denir. İnsan vücudu ve hastalıklar hakkında daha detaylı bilgilere ulaşmak, tıp öğrencilerinin vücudun içyapısı ve organlarını daha yakından tanımasını sağlamak için araştırma hastanelerinde yapılır. Tıp alanında uzmanlaşacak olanların iyi bir eğitimden geçmesi açısından önemli görülen bir uygulamadır.

İkincisi ise *adli otopsi*'dir. Bu da kaza, intihar, cinayet gibi şüpheli ölüm olaylarında ölümün nedenini, tarzını ve zamanını belirlemek, delilleri ve ölenin kimliğini tespit etmek amacıyla yapılan özel bir otopsi tipidir. Bu tür otopsiler özellikle ceza davalarında çok önemli bir yere sahiptir. Ayrıca ölüm sebebinin ve zamanının tespiti miras davalarında olduğu gibi ölüme bağlı hukuk davaları açısından da önem taşıyabilir.

Otopsinin Dinî Hükmü

Bugün uygulandığı şekli ile otopsi Müslüman bilginler arasında tereddütle karşılanmıştır. Bunun temel gerekçesi şudur: İslam dini insanı mükerrem bir varlık olarak görmekte ve insana saygı üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu bakış insanın dirisi için de ölüsü için de geçerlidir. İslam'da ölümlere ve kabirlere saygı gösterilmesi ve bunların keyfi müdahalelere karşı korunması dini bir vecibe olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in şu hadisi de bunu desteklemektedir: "*Ölünün kemiğini kırmak, diri iken kemiğini kırmak gibidir*" (Ebu Davûd, "Cenâiz", 60). Bazı bilginler bu ve benzeri delillere dayanarak otopsinin, özellikle de bilimsel ve eğitim amaçlı otopsinin caiz olmadığını yönünde görüş bildirmişlerdir.

Buna karşılık çağdaş İslam bilginlerinin çoğunluğu belirli şartlarla otopsinin her iki çeşidine de cevaz verirler. Adli otopsi ile ilgili cevaz daha ziyade zaruret ilkesine dayandırılmaktadır. Bilimsel ve eğitim amaçlı otopsi ise dolaylı olarak bu ilkeye katılmaktadır. Otopsi konusunda İslam dininin öngördüğü değerler açısından bir fayda zarar muhasebesi yapılmakta ve yararlı yön diğerine tercih edilmektedir.

Bu bağlamda şu düşünceler öne sürülmektedir: İslam dini insan ve insan hakları ile ilgili meselelere büyük önem vermiştir. Bu sebeple bu hakları

temin eden vasıtalarla da olumlu bakmaktadır. Tıp ilmi farz-ı kifaye ilimlerinden ve bir farzın gerçekleşmesi için gerekli olan şey de farz hükmündedir. Tıp öğrencilerinin insan anatomisini yakından tanımaları, doktorluk mesleğini iyi bir şekilde icra edebilmeleri için bu uygulama zorunludur. Diğer taraftan otopsi genel olarak adaletin gerçekleştirilmesi, madur olan tarafın hakkının tespiti ve ilmi gelişmelerin temini bakımından gerekli ve faydalıdır. Bu uygulamada ölüye gösterilmesi gereken hürmet ve saygı ile insanlığın genel yararı çatışmakta ve yararlı yön daha genel ve baskın olduğu için tercih edilmektedir. Bu bağlamda "zaruretlerin yasakları mubah hale getireceği", "özel zarar karşısında genel yararın tercih edileceği", "ağır olan zararın hafif olanla giderileceği", "ihtiyaçların zaruret gibi değerlendirileceği" yönündeki yerleşik fıkıh kaidelerine de atıflar yapılmaktadır.

Bu yaklaşım temelinde otopsiyi caiz görenler klasik fıkıhta yer alan benzer bazı örnekleri de delil olarak getirmektedirler. Meselâ, Şafîiler, karnındaki canlı çocuğun kurtarılması için ölü annenin karnının yarılmasını caiz görmüşlerdir. Benzer şekilde Şafîiler, Hanefîler ve Malikîler ölü karnında bulunan altın, mücevherat gibi değerli şeylerin çıkarılması için ölünün karnının yarılmasına belirli kayıtlar altında cevaz vermişlerdir.



Çeşitli İslam ülkelerinde fetva vermekle yetkili bazı kurullar otopsinin belli şartlarla caiz olduğu yönünde karar vermişlerdir. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 16.04.1942 tarih ve 211 sayılı kararıyla otopsi yapmanın dinen caiz olduğu hükmünü açıklamıştır.

İslam bilginleri otopsinin caiz olması için şu şartların yerine gelmesini gerekli görürler:

- Otopsi yapılmasını gerektiren bir zaruretin veya zaruret hükmünde değerlendirilebilecek insani ve toplumsal bir ihtiyacın bulunması.
- Otopsi yapılacak kişinin ölümünün tam olarak gerçekleşmiş bulunması.
- Ölünün yakınları varsa onların rızasının alınmış olması.
- Otopsinin uzman tabip tarafından yapılması.
- Otopsinin maddi bir menfaat karşılığında yapılmaması.
- Otopsinin zaruret ölçüsünü aşmayacak ve ölünün saygınlığını ihlal etmeyecek bir şekilde yapılması.
- Otopside sonradan cesedin mümkün olan en kısa zamanda usulüne uygun olarak defnedilmesi.

ÖTENAZİ

Ötenazi Kavramı

Ötenazi sözlükte "iyi ölüm" demektir. Terim olarak da iyileşmesi imkansız bir hastalıktan dolayı dayanılmaz acılar çeken bir kimsenin yaşamına, kendi veya kanunî temsilcilerinin isteği üzerine, acı vermeyen bir yöntemle son

vermek demektir. Ötenazi uygulanaşı bakımından iki temel kısma ayrılmaktadır:

1. Aktif ötenazi: İyileşmesi tıbben mümkün görülmeyen bir hastanın acı ve ıstırabını gidermek amacıyla, hayatına son verecek maddelerin, kendisinin veya kanuni temsilcisinin isteğı üzerine bilerek kullanılmasına denir. Örneğın hastanın zehirli iğen ile öldürölmesi gibi.

2. Pasif ötenazi: Hastanın hayatının devamı için zorunlu olan tıbbi tedavinin durdurulması ve böylece ölüme terk edilmesidir.

Özellikle batıda bütün türleriyle ötenazinin yasallaşması yönünde yoğun bir istek ve çaba vardır. Günümüzde tıbbın ve ilaç sanayinin ve teknolojik cihazların gelişmesi sayesinde bazı kanser hastalıkları, kas hastalıkları ve diğeri iyileşemeyecek hastalıkların süresi uzamakta ve bunlara yakalanan hastaların ıstırapları uzun süre devam etmektedir. Bu yüzden bu durumdaki bazı hastalar kendilerine aktif ötenazi uygulanmasını veya uygulanan tedaviye son verilmesini talep etmektedirler.

Ötenazi taraftarları şu gibi gerekçeler ileri sürerler: Hastanın kendi uygun gördüğü biçimde yaşamını sürdürme hakkı herkesçe kabul edilmektedir. Öyleyse yaşamın sonlandırılmasını isteme de bir haktır. Bu hak kişilere “ötenazi” aracılığıyla ölümlerinin biçim, koşul ve zamanlamasını kontrol etme yetkisini de içerir. Yaşamları önlenemez acı ve ızdırıp içinde olan insanların acılarını dindirmek, huzur içinde ölümlerini sağlamak onların yararınadır. Öleceğı kesin olarak bilinen hastayı, daha fazla ızdırıp içinde tutmanın hiçbir manası yoktur. Hastanın iradesi varsa ötenazi yapmak bir gerekliliktir. Ölümün kaçınılmaz ve önlenemez olduğı hallerde tıp, hastanın seçimine uygun olarak iyi bir ölüm sağlamak zorundadır. Ağrıdan ve yan etkilerden uzak, ailesi ve dostlarının psikolojik ve ruhsal desteğı altında gerçekleştirilen bir ölüm iyi bir ölümdür. Kurtulması mümkün olmayan hastalar için yapılan masraflar hem hastayı, hem devletini hem de ailesini ekonomik açıdan zor durumda bırakmaktadır. Harcanan sağlık giderleri de hastaya hiçbir şey kazandırmamaktadır.

Ötenazinin Dinî Hükümü

Ötenazinin bir hukuki bir de dinî/ahlakî boyutu vardır. Bu uygulama pek çok ülke tarafından yasadışı ve suç olarak kabul edilmektedir. Ötenazinin türüne göre suçun niteliğı ve cezası ülkeden ülkeye değişmektedir. Hollanda, Belçika ve A.B.D'nin bazı eyaletlerinde ise ötenazi yasal olarak uygulanmaktadır. Ötenazi tıp etiğı açısından da büyük tartışmalara sebep olmaktadır.

DİKKAT



Hristiyanlık, Musevilik gibi semavi dinler ötenaziye kabul etmemektedir. İslam dini de genel anlamda bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmakta ve bu işlemi yapanlara suçun niteliğıne göre çeşitli cezai yaptırımlar öngörmektedir.

K İ T A P



İslam hukukunda ötenazi suçunu işleyenlerin hukuki ve cezai sorumluluğı hakkında geniş bilgi edinmek için Yaşar Yiğit'in "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötenazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi" adlı makalesini inceleyebilirsiniz.

Genel anlamda ötenazinin meşruiyeti "ölme hakkı" denilen bir hakka dayandırılmaktadır. Bu hakkın İslam dini tarafından tanınabilmesine engel birçok dini, ahlaki ve hukuki ilke bulunmaktadır. Her şeyden önce İslam

insan hayatına büyük önem vermiştir. Dinin temel amaçlarının en başında canın korunması ilkesi yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "*Bir insana hayat vermek bütün insanlara hayat vermek gibidir*" buyurulmaktadır (el-Mâide 5/33). Kişilerin yaşamları için tehlike söz konusu olan durumlarda haram sayılan yiyecek ve içecekler mubah hale gelmekte, bazı farzlar terk edilebilmektedir. Hz. Peygamber riyazet için aşırı derecede diyet yapmayı ve ibadet yaparken bile olsa bedeni aşırı derecede yıpratmayı uygun bulmamıştır. O'nun sağlığı koruma ve hastalıklara karşı tedavi yollarını arama yönündeki tavsiyeleri de bu ilkeyi korumayı hedeflemektedir.

İslam'da kişinin haksız yere bir başkasını öldürmesi kadar kendi canına kıyması ya da buna teşebbüs etmesi de kesin biçimde yasaklanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu yasak "*Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayınız*" (el-Bakara 2/195) şeklinde ifade edilmiştir. İslam'a göre intihar kesin olarak yasaktır. Kur'an'da "*... kendinizi öldürmeyiniz*" (en-Nisa 4/29) denilmektedir. Hadislerde de intihardan şiddetle kaçınmayı gerektiren ifadeler vardır. Bu ifadelerle göre insanın kendi canına kayması affedilmeyecek ölçüde büyük bir suç ve günah sayılmaktadır.

İslam'a göre can insana bahşedilen ve korunup kollanması gereken bir emanettir. Kişinin kendi canı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi yoktur. Hiçbir insan kendisi için belirlenen yaşam süresini öne alma veya sonraya bırakma hakkına ve gücüne sahip görülmemektedir. Büyük acı ve ıstıraplar içinde kıvranan insanlar için bile intihar meşru bir yol kabul edilmemiştir. Örneğin Hz. Peygamber Hayber Gazvesi'nde aldığı yaraların acısına dayanamayarak kılıcı üzerine yatıp intihar eden Kuzmân'ın bu davranışının bir müslümana yakışmadığını ifade etmiştir (Buharî, "Cihâd", 77). Yine Hz. Peygamber intihara karşı tavrını göstermek için intihar eden bir kimsenin cenazi namazını kıldırılmamıştır (Müslim, "Cenâiz", 107).

İslam inancı, hastalık ve sakatlıklar karşısında sabır ve dua ile Allah'tan yardım ve şifa dilemeyi ve Allah'a tevekkül ile sıkıntılara katlanmayı gerektirmektedir. Bir ayette "*Sabır ve dua ile Allah'tan yardım isteyiniz*" buyurulmaktadır (el-Bakara 2/153). Hz. Peygamber de "*Sabır ile dua mü'minin silahıdır*" buyurmuştur. Eyyûb (a.s.) Kur'an-ı Kerim'de bu konuda mü'minlere örnek olarak gösterilmektedir. İslam'da acı ve ıstırap içinde kıvranan insanların bile Allah'tan ölüm talebinde bulunması hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda "*İçinizde hiç kimse, sakın ölümü temenni etmesin...*" hadisi örnek olarak zikredilebilir (Buharî, "Temennî", 6).

DİKKAT



Bütün bunlar aktif ötenazinin İslam'ın temel ilke ve amaçlarına tamamen aykırı bir eylem ve tasarruf olduğunu ortaya koymaktadır.

Çünkü ötenazi, hayat hakkına doğrudan bir müdahale olup insanlara böyle bir yetki verilmemiştir. Bu yüzden aktif ötenazi İslam hukukuna göre bir tür cinayet olarak kabul edilmektedir. *Pasif ötenazi* de dini ve ahlaki değerler bakımından benzer özellikler taşımaktadır. Ancak Ahmed b. Hanbel gibi bazı alimler hastalıklara karşı sabrı tavsiye eden hadislerle dayanarak hastanın tedaviyi kabul etmemesinin caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çağdaş dönemde bazı bilginler de bu görüşleri dikkate alarak bazı şartlar altında, kendilerinden ümit kesilmiş hastalarda hastanın veya velisinin isteği üzerine tedaviye son verilebileceğini belirtmişlerdir. Bu şartlardan önemlileri şunlardır: Hastalığın kesin tedavisinin bulunmaması, tıbbî bir müdahale durumunda tedavinin zararlı etkilerinin kesin olması ve hastalığın bulaşıcı nitelikte olmayıp etkisinin sadece hastada görülmesi. Bu durumu bir tür *pasif ötenazi* olarak değerlendirmek mümkündür.

Yaşam destek ünitesine bağlı olup beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın bu cihazdan çıkarılması ötenazi sayılır mı?

ORGAN NAKLİ

Organ nakli, kaybedilen ya da görevini yapamayan bir organın yerine canlı veya ölü bir vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek başka bir organın nakledilmesi işlemidir. Günümüzde organ nakli birçok organ hastalığında alternatifi henüz geliştirilememiş bir tedavi yöntemi olarak yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Bu açıdan tıp ilminin önemli ilgi alanlarından biridir. Ancak konu din, ahlak ve hukuk alanlarını da yakından ilgilendirmektedir. Çünkü bu işlemde alıcı da verici de insan olup uygulama insan organı üzerinde gerçekleştirilmektedir. Biz burada konuya sadece dini açıdan ele alacağız. Fakat önce organ nakli ile ilgili kısa bir tarihçe verelim:

Organ naklinin ilkel örnekleri Eski Mısır ve Hint uygarlıklarına kadar dayanır. Klasik fıkıh eserlerinde kişiye kendi vücudundan dış, deri gibi organların nakli, havyan kemiklerinin insan vücuduna nakli gibi meselelerin ele alındığı görülür. Batıda on dokuzuncu yüzyılda insandan insana doku ve organ nakli başlamıştır. Bu uygulama önceleri deri, damar, kas nakli şeklinde görülmüş, zamanla gelişerek kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği, kornea gibi hayatî organların nakli aşamasına gelinmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra bundan da başarılı sonuçlar alınmaya başlanmıştır. Bugün organ nakli bütün dünyada binlerce ölümcül hasta için bir ışık ve ümit kaynağı olmaya devam etmektedir.

İnsandan insana organ nakli yakın dönemlerden itibaren gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet'te bu konuya doğrudan temas eden bir nassın bulunmaması doğaldır. Klasik fıkıh eserlerinde de bu konu bugünkü niteliği ve boyutuyla ele alınmamıştır. Dolayısıyla bu mesele çağdaş fıkıh problemleri arasında yer almaktadır. Günümüzde bu problem naslardan çıkarılan genel ilkelere ve İslam bilginlerinin benzer olaylar karşısında benimsediği tavır ve yöntemlere bakılarak çözümlenmeye çalışılmaktadır. Çağdaş İslam bilginleri bu konuyu itikadi, fıkhi ve ahlaki boyutlarıyla birlikte ele almışlardır. Aşağıda kısaca bu konularla ilgili görüş ve açıklamalara yer vereceğiz.

Organ Naklinin İtikadî Boyutu

Organ naklinin, cismanî haşır ve organların kıyamet günü şahitlik edeceği inancıyla ve genel olarak İslam'daki dini sorumluluk esaslarıyla bağdaşıp bağdaşmadığı tartışılmaktadır.

1. Ehl-i sünnet bilginleri ve kelimcilerin çoğunluğu Kur'an-ı Kerim'deki bazı ifadelerle dayanarak ahrette haşırın cismanî olacağını, yani insanın ruh ve bedeniyle birlikte diriltileceğini ve böylece hesaba çekilip ceza veya mükâfat göreceğini savunur. Bu açıdan bakıldığında organ nakli tereddütle karşılanabilmektedir.

Fakat günümüzde İslam bilginlerinin çoğunluğu organ naklinin bu inancı zedeleyen bir yönünün bulunmadığı görüşündedir. Çünkü nakledilen organ haşır sırasında asıl sahibine geri dönecektir. Ahrette insanın bütün organları en ince ayrıntısına kadar toplanacaktır. Organların toprakta çürümesi, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp yenmesi gibi

durumlarda da herkesin asli parçaları kendisiyle haşredilecektir. Nakledilen organın yeni sahibinde sevap veya günah işlemesi ise tamamen bu fiili işleyenle ilgili bir husustur. Çünkü sorumlulukta aslolan iradedir.

2. Kur'an-ı Kerîm'de kıyamet günü insanın ağzının mühürleneceği, ellerinin konuşup, ayaklarının şahitlik yapacağı bildirilir (en-Nûr, 24/24). Organ naklini caiz görenler bu ve benzeri ayetleri şöyle yorumlarlar: Bu konudaki naslar organların lisân-ı hâl ile konuşacağı şeklinde anlaşılabilir. Veya bunlar Allah'ın huzurunda insanın mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunma imkânının bulunmayacağı, her şeyin apaçık ortada olacağı anlamında da yorumlanabilir.
3. Organ nakli, alıcı ve vericinin kişilik özellikleri ve dini sorumluluğu bakımından da bazı tereddütler doğurmaktadır. Ancak İslam bilginlerinin önemli bir çoğunluğu bu yönden de organ naklini engelleyen bir gerekçenin bulunmadığını belirtirler. Bu durumu da şöyle açıklarlar: Duygu, düşünce, akıl, inanç gibi manevi ve ruhi özellikler organların biyolojik yapısına bağlı değildir. Bu yüzden organ nakli ile kişilik transferi olmaz.

Diğer taraftan İslam cinsi, milliyeti, rengi, dini ve konumu ne olursa olsun her insana insan olarak bakmakta ve eşit bir yaşama hakkı tanımaktadır. Dolayısıyla organ veren kimsenin veya organ verilen şahsın fasık veya gayri müslim olması durumunda diğer taraf sorumlu olmaz. Sorumlulukta herkesin kendi hür iradesi esastır. İslam tedaviye önem vermiş, her insana tedavide eşit haklar tanımış, bir insana hayat vermeyi bütün insanlığa hayat verme gibi görmüştür. Bu sebeple Müslüman veya dindar olmayan kimselere organ vermek, onun günah işlemesine yardımcı olmak veya ömrünü uzatmak anlamına gelmez.

Organ Naklinin Fıkîhî Boyutu

İslam bilginleri organ nakli meselesini fikhî açıdan ele alırken genel hükümler içeren naslara ve genel fıkîh kaidelerine dayanmaktadırlar. Bu bağlamda konu ile ilgili bir fayda-zarar değerlendirmesi yapmakta, bu arada fıkîh geleneğindeki bazı çözümlerden de dolaylı biçimde yararlanmaktadırlar.



Konuyla ilgili çağdaş tartışmaların genel olarak haramla tedavi, diri olsun ölü olsun insan bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı, yaratılışı bozma yasağı ve zaruret prensibi gibi konular temelinde yürütüldüğü görülmektedir.

Bu konuların bir kısmını ünitenin bundan önceki başlıklarında işledik. Burada bunlara sadece konumuzla ilgisi nispetinde değineceğiz.

Organ nakline olumsuz bakanlar, bu işlemi verici açısından insanın kendi bedeni üzerinde zararlı ve haksız bir tasarrufta bulunması olarak değerlendirirler. Alıcı açısından ise başkasının hayat hakkına tecavüz, haram maddeyle tedavi ve yaratılışı bozma olarak görürler. Bu yaklaşıma sahip olanlar, ileride insanın her organından yararlanmanın bir şekilde meşru görülmesinden, dolayısıyla insan bedeninin defnedilmeden parçalara ayrılarak her bir parçasından faydalanma yoluna gidilmesinden endişe duyarlar ve bu durumun insanın saygınlığı ilkesi ile bağdaşmadığını dile getirirler. Bu bilginler cismanî haşır ve organların şahitliği inancı ile asli yara-

tılışı (hilkat) bozmanın caiz olmamasını da kendi görüşlerine destek olarak sunarlar.

Günümüz fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ise organ naklini alıcı açısından bir tür meşru tedavi yöntemi olarak kabul eder ve bunu esas itibariyle zaruret ve maslahat prensipleriyle temellendirirler. Bu bakışa göre insan hayatını tehdit eden bir açlık ve zaruret durumunda haram fiillerin mubaha dönüşeceği ve günahın kalkacağı fıkıhın temel ilkeleri arasında yer alır. İslam ölüye değer vermekle birlikte insana ve hayata daha çok değer vermiş, hayatı korumayı dinin beş temel gayesinden biri saymıştır.

Bu görüş sahipleri klasik fıkıh doktrinindeki bazı görüş ve fetvaların da bu konuya ışık tuttuğunu söylerler. Mesela İslam bilginleri, hayatı tehdit eden açlık zarureti karşısında kalan kimsenin ölü insan etinden bile yiyebileceğini, tedavi maksadıyla haram ve necis şeyleri kullanılabileceğini, insan vücuduna, ölünün kemiğinin veya dişinin takılabileceğini belirtmişlerdir. Yine otopsi konusunda da işaret ettiğimiz gibi fıkıh bilginleri yavruyu kurtarmak için ölen annenin karnının yarılabileceğini ve yutulmuş mücevher gibi değerli bir malı çıkarmak için ölünün karnının açılabilceğini söylemişlerdir.

DİKKAT



Klasik fıkıh geleneği içinde sözü edilen konularla ilgili farklı görüş ve yaklaşımların bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Organ naklini ilke olarak caiz gören bilginler daha çok vericiyle ilgili ortaya çıkan sakıncalar sebebiyle bu tedavi yönteminin sınırları konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunları ve organ nakli ile ilgili diğer fikhî hükümleri naklin ölüden ve canlıdan yapılmasına göre ayrı ayrı ele almak yararlı olacaktır.

Canlıdan Yapılan Organ Nakli

Çağdaş İslam bilginlerinden bir kısmının genel olarak organ nakline cevaz vermediğini biliyoruz. Bir kısmı ise ölüden diriye organ naklini caiz gördüğü halde bunun diriden diriye yapılmasını kabul etmezler. Onlara göre insan kendi bedenine ve organlarına malik değildir. Dolayısıyla bunlar üzerinde tasarruf yapma hakkı yoktur. İnsan saygıdeğer ve dokunulmaz olup organ nakli yaratılışı değiştirmektedir. Ayrıca diriden diriye organ nakli iki taraf için de denk bir tehlike oluşturmaktadır ve bu yönüyle zararın zararla giderilmesi niteliğindedir.

Buna karşılık birçok İslam bilgini prensip olarak diriden diriye organ nakline olumlu bakar. Ancak bunların baskın çoğunluğu konuya "zaruret" ölçütü temelinde yaklaşmaktadır. Bu yüzden canlı vericiden yapılan organ naklinin caizliğini yalnızca alıcı açısından hayati tehlikenin var olması durumuyla sınırlandırır. Bazı bilginler ise hayati tehlike bulunmasa bile hastayı ciddi biçimde rahatsız eden durumlarda da bu işlemi caiz görür.

Öte yandan bazı bilginler yine zaruret prensibine dayanarak canlıdan organ nakli konusunda sadece vericiye az zarar veren kan, deri gibi bedende yenilenen doku ve organların nakline izin verir. Çoğunluk ise bunlarla birlikte böbrek gibi insan bedeninde yedeği bulunan, vericinin yaşamını riske sokmayan ve beden bütünlüğünü bozmayan organların verilmesini de caiz sayar. İslam dünyasındaki ilim ve fetva kurulları da genellikle bu yönde kararlar vermişlerdir. Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu,

İslam Konferansı Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisi ve Dünya İslam Birliği Fıkıh Akademisi'nin kararları bu nitelikteki fetvalar arasında yer alır.

İNTERNET



İslam Konferansı Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisinin organ nakli ve diğer çağdaş fıkıh problemlerine dair görüş ve kararları için <http://www.fiqhacademy.org.sa> adresine başvurabilirsiniz.

Sözü edilen bilginler ve kurullar canlıdan canlıya organ naklinde şu şartların bulunmasını gerekli görürler:

- Bir zaruretin bulunması.
- Vericinin izin ve rızasının bulunması.
- Organın alınmasının vericinin hayatını riske sokmayacak, sağlığını ve beden bütünlüğünü bozmayacak olması ve bu durumun tıbbi raporla belgelendirilmesi.
- Konunun uzmanlarında operasyon ve tedavinin başarılı olacağına ilişkin güçlü bir kanaat oluşmuş bulunması.
- Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması.
- Organ vermenin ücret veya belli bir çıkar karşılığında olmaması.

SIRA SİZDE

2



Hayatta olan bir kimsenin gözlerinden biri bir başkasına nakledilebilir mi?

Ölüden Yapılan Organ Nakli

Çağdaş İslam bilginlerinin çoğunluğu ve yukarıda isimleri verilen ilim ve fetva kurulları ölüden organ nakline cevaz verirler. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da farklı tarihlerde verdiği birkaç kararla belli şartların bulunması halinde ölüden diriye organ naklinin caiz olduğuna fetva vermiştir.

İNTERNET



Din İşleri Yüksek Kurulu'nun organ nakli ile ilgili kararları <http://www.diyanet.gov.tr> adresinden öğrenebilirsiniz.

Yukarıda işaret edilen fıkıh bilginleri ve kurullar, ölüden diriye organ naklinin caiz olması için şu şartların bulunması gerektiğini belirtirler:

- Organ naklinde bir zaruretin bulunması.
- Konunun uzmanlarında hastanın bu tedaviyle iyileşeceğine ilişkin güçlü bir kanaatin oluşmuş bulunması.
- Ölümden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onayının alınmış olması.
- Tıbbî ve hukukî ölümün kesinleşmiş olması.
- Organın bir ücret veya çıkar karşılığında verilmemiş olması.
- Alıcının da organ nakline razı olması.

Organ nakli konusunda verici kişinin ölüm anının tespiti büyük önem taşımaktadır. Günümüzde beyin ölümü ile ilgili ciddi tartışmalar vardır ve bu konu organ naklini doğrudan ilgilendirmektedir. Çünkü beyin ölümü gerçekleşikten sonra vücudun alt sistemleri bir süre daha yaşam destek ünitesinin yardımıyla bazı işlevlerini devam ettirir. Beyin ölümü kriterine göre hasta beyin ölümünün gerçekleştiği anda ölmüş sayılır. Bu kişinin daha önce organ bağışında bulunması veya yakınlarının organ alımı için onay vermesi durumunda organların bozulmasını önlemek amacıyla ölü bir süre daha yaşam destek ünitesine bağlanarak kan dolaşımının devam etmesi sağlanır. Ardından kalp sona bırakılarak uygun görülen organlar alınır. Bu uygulama hem Batı'da hem İslam ülkelerinde ölüm anının tespiti üzerine ciddi tartışmalara sebep olmuştur. İslam dünyasında beyin ölümü kriterinin lehinde ve aleyhinde görüş belirten fıkıh bilginleri bulunmaktadır.

Organ Naklinin Ahlakî Boyutu

Organ nakli konusuna salt bir sağlık ve tedavi sorunu olarak bakıldığında bunda iyilik, özveri ve fedakârlık gibi insanî yönler ön plana çıkmaktadır. Fakat problemin derinine ve pratiğine inildiğinde birçok ahlakî sorunlarla karşılaşılabilir. Bunlardan birisi bu uygulamanın insanlar arasında ayrımcılığa sebep olmasıdır. Organ nakli oldukça pahalı bir uygulama olup bunu normal gelir düzeyine sahip birisinin karşılaması zordur. Bu durum yoksullar aleyhine bir eşitsizlik doğurmaktadır.

Bir öncekiyle de ilişkili olan ikinci bir sorun yoksul insanların geçim derdi sebebiyle ucuz bedeller karşılığında organlarını satmalarıdır. İnsan onur ve saygınlığına aykırı olan bu olgunun önüne geçilmesi de mümkün gözükmemektedir. Organ nakillerinin daha çok yoksul insanların yaşadığı Hindistan, Pakistan gibi ülkelerde yapıldığı bilinmektedir. Bu durumla ilgili zengin batılıların doğulu insanları bir tür yedek parça deposu gibi gördüğü yorumları yapılmaktadır.



Bütün dünyada yaygınlık kazandığı ve gayri insani yöntemlerle faaliyet gösterdiği bilinen organ mafyası olgusu ise bu konuyla ilgili ahlaki sorunların daha vahim bir boyutunu oluşturmaktadır.

Organ nakli ile ilgili ahlaki sorunlardan birisi de beyin ölümü kriteri ve bu konudaki karar süreçleriyle ilgilidir. Kalp gibi organların ölümden çok kısa bir süre içinde nakledilmesi gerekir. Aksi halde bu organ hemen işe yaramaz hale gelmektedir. Bunun için beyin ölümü kararının verilmesi ve hasta yaşam destek ünitesinde iken organlarının alınması gerekmektedir. Fakat beyin ölümünün gerçek ölüm sayılıp sayılmaması bir yana, bu kararların nasıl ve hangi koşullar altında verildiği bazı soru işaretleri doğurmaktadır. Bu yön-deki kararlarda değişik faktör ve değerlendirmelerin etkili olabileceğinden endişe edilmektedir. Nitekim organ nakline olumsuz bakan bazı bilginler beyin ölümü kriterinin ortaya atılması ve kabul edilmesinin ardında organ naklini kolaylaştırma ve özellikle kalp naklini mümkün kılma amacının bulunduğunu ileri sürerler.

ÇOCUK DÜŞÜRME VE KÜRTAJ

Çocuk düşürme meselesi aslında yeni bir konu değildir. Klasik fıkıh eserlerinde öteden beri bu konu hem dinî hükmü hem de hukukî ve cezaî yaptırımı bağlamında ele alınmıştır. Bu eserlerde yer alan açıklama ve

hükümlerin önemli bir kısmının dönemin yetersiz tıbbi bilgi ve anlayışlarına dayandığı da bir gerçektir. Bunların günümüzde büyük bir gelişme kaydeden modern tıbbın verileri ışığında yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Diğer taraftan zamanımızda giderek yayılan ve yeni teknik ve yöntemlerle bambaşka bir mahiyet kazanan kürtaj olgusu bu meselenin farklı bir boyutta yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Aynı şekilde bugün tıbbî teknolojinin gelişmesine paralel olarak gebelik sırasında gerek anne gerek çocukla ilgili herhangi bir tıbbî problemin olup olmadığı kolayca öğrenilebilmektedir. Bu çerçevede bugün oldukça gelişmiş çeşitli testler sayesinde çocukta bedensel veya zihinsel ciddi bir sakatlığın olup olmadığı da büyük oranda tespit edilebilmektedir.

DİKKAT



Gebelik sırasında ileri derecede sakat olduğu tespit edilen çocukların alınıp alınamayacağı meselesi bugün hem tıp bilginlerinin hem de ilahiyatçıların gündemini yoğun bir şekilde işgal etmektedir.

Genel olarak çocuk düşürme ve özel anlamda kürtaj meselesi oldukça karmaşık bir konudur. Bu konunun iç içe geçmiş birçok meseleyle ilgisi vardır. Burada teknik ayrıntılara çok fazla girmeden özellikle kürtajla ilgili çağdaş yaklaşım ve kararlar üzerinde odaklanmamız gerekir. Ancak konunun güncel yönünün, onun teorik temelleri ve fikhî arka planından bağımsız olarak ele alınması zordur. Çağdaş bilginlerin kürtaj konusundaki değerlendirmeleri de büyük ölçüde bu temeller üzerinde şekillenmektedir. Bu yüzden önce insanın yaratılış evreleriyle ilgili temel naslar ve klasik dönem fıkıh bilginlerinin bunları nasıl anladıkları hakkında kısa bir bilgi vermemiz uygun olacaktır. Daha sonra doğrudan kürtajla ilgili görüş ve açıklamalara geçebiliriz.

Klasik Fıkıh Geleneğinde Çocuk Düşürme

Klasik fıkıh terminolojisinde ana rahmindeki çocuğa *cenîn* adı verilir. Bu ismi gebeliğin hangi evresinde aldığı konusunda bir sınırlama yoktur. Mirasla ilgili bazı hükümler sağ doğmak kaydıyla çocuk ana rahmine düştüğü andan itibaren geçerli olur. Buna karşılık ana rahmindeki çocukla ilgili diğer bazı hükümlerin sabit olması ceninin yaratılışının belirli bir aşamaya gelmiş olmasına bağlanmıştır.

Klasik fıkıh bilginleri kendi dönemlerindeki tıbbî imkânların yetersizliğinin de etkisiyle gebeliğin kesinlik kazanması için bazı somut ve objektif göstergelerin ortaya çıkmasını ölçü olarak almışlardır. Mesela Hanefîlere göre ana karnındaki ceninin kasten düşmesine sebep olan bir kimseye ceza verilebilmesi için ceninin parmak, tırnak, saç gibi bazı organlarının belli olması şarttır. Çocuk düşürmenin dinî hükmü de ceninin rahimde geçirdiği aşamalara göre farklılık göstermektedir. Bu aşamaların bilimsel ve tıbbî açıdan nasıl başlayıp geliştiği elbette önemlidir. Fakat ceninle ilgili hükümlerin belirlenmesinde nasların ne söylediği öncelikle önem taşımaktadır.

SIRA SİZDE

3



Klasik fıkıhta ceninin düşmesine yol açan kimselere ne gibi cezalar öngörülmüştür?

Kur'ân'da insanın yaratılış evrelerine çeşitli ayetlerde yer verilmiştir. Bu ayetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır: "*And olsun ki biz insanı süzülüp*

çıkarılmış çamurdan yarattık. Sonra onu **nutf**e (sperm) olarak emin ve sağlam bir karargâha (rahime) koyduk. Sonra nutfeyi bir **alaka** (çengelli hücre topluluğu) olarak yarattık; daha sonra o alakayı bir **mudga** (belli belirsiz bir kütle) olarak yarattık. Ardından o mudgayı **kemik** olarak yarattık ve o kemilere **et** giydirdik. Sonra onu **bir başka yaratılışla** inşa ettik. Yaratılanların en güzeli olan Allah ne yücedir!" (Mü'minûn, 23/12-14).

Bu ve benzeri ayetlerde Hz. Adem'in yaratılışına işaret edildikten sonra insanın ana karnında geçirdiği evreler sırasıyla anlatılmaktadır. Buna göre cenin önce **nutf**e iken sonra **alaka**'ya sonra da **mudga**'ya dönüşmektedir. Bu aşamadan sonra ceninde kemikler, yani iskelet oluşmakta ve buna et giydirilmektedir. Bundan sonra onun "başka bir yaratılışla inşa edildiği" belirtilmektedir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ifade ile cenine ruh üflenmesi kastedilmektedir. Yani bundan önce çocuk bedensel bir yapıdan ibaret iken bu aşamadan sonra insan haline gelmektedir.

SIRA SİZDE



Kur'ân-ı Kerîm'den insanın ana karnında yaratılışı ile ilgili başka hangi ayetlerin olduğunu tespit ederek yukarıda mealini verdiğimiz ayetle karşılaştırınız.

Kur'ân'da ceninin geçirdiği bu evrelerin süreleri belirtilmemektedir. Bunlarla ilgili bazı bilgiler hadislerde açıklanmaktadır. Bu konuda birçok sahih ve farklı rivayet vardır. Bunları içerdiği bilgiler bakımından iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup hadislerde kişinin ana karnında 40 günde derlenip toparlandığı, bundan sonra bir o kadar (40 gün) alaka bir o kadar da mudga olarak kaldığı, daha sonra ruh üflenip eceliyle kaderinin belirlendiği anlatılır (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6). Bu gruptaki hadislerle göre cenine ruh üçüncü kırk günün sonunda (120 gün) üflenmektedir. Diğer grup hadislerde ise ruhun üflenmesinin ilk kırk günden sonra meydana geldiğine işaret edilmektedir (Müslim, "Kader", 2, 4).

Burada belirtmek gerekir ki canlılıkla ruhun üflenmesi aynı şeyler değildir. Canlılık spermde bile mevcuttur. Bu canlılık döllenmeden itibaren ayrı bir nitelik ve bütünlük kazanmakta ve safha safha oluşum ve yaratılışını tamamlamaktadır. Ayetler ceninin **mudga** aşamasından sonra bambaşka bir evreye girdiğini anlatmaktadır. İlgili hadislerin ifadelerinden ruhun da bu dönemlerde üflendiği anlaşılmaktadır. Fakat **mudga** aşamasının ceninin fiziksel gelişiminin hangi dönemine denk geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Çocuk düşürme ile ilgili kritik soru da bu noktada gündeme gelmektedir: Anne karnındaki ceninin düşürülmesi konusunda hangi aşamadaki canlılık esas alınacaktır? Bu soruyu şu şekilde kurgulamak da mümkündür: Ana rahmindeki canlılık hangi aşamadan sonra bir insan canını temsil etmektedir?

DİKKAT



Klasik fıkıh bilginlerinden önemli bir kısmı çocuk düşürmenin dinî hükmü konusunda yukarıda meallerini verdiğimiz ayet ve hadisleri dikkate alarak cenine ruh üflenmesi evresini hareket noktası olarak kabul etmiştir.

Ruh üflenmesinin ceninin üçüncü aşaması (**mudga**) tamamlandıktan sonra olduğu konusunda ittifak vardır. Fakat ruhun üflenmesini esasa alan bilginler rivayetler arasındaki farklılıklara bağlı olarak bu aşamanın hangi sürelerde tamamlandığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısım bilginler ise bu konuda ruh üflenmesi kriterini dikkate almamışlardır. Onlar cenine ana rahmine düştüğü andan itibaren insan muamelesi yaparak hangi aşamada olursa olsun onun düşürülmesine onay vermemişlerdir.

Bu yaklaşımlar temelinde klasik fıkıh bilginlerinin çocuk düşürme ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- Hanefîlerin çoğunluğu ruhun 120 günde üflendiğini bildiren hadise dayanarak bu süreye kadar çocuğun düşürülmesini caiz görmüştür. Hanefî bilginlerden bazıları bunun mutlak olmadığını, sadece haklı ve zorunlu bir sebebe dayanması halinde caiz olabileceğini belirtmişlerdir. Emzikli çocuğu bulunan kadının gebe kalması durumunda sütünün kesilmesi, kocanın da sütanne temin edememesi durumu bu mazeretler arasında sayılmaktadır.
- Şafîîler cenine gebeliğin kırkıncı gününden sonra ruh üflendiğine ilişkin hadisi esas alarak bu süre içinde eşlerin rızasının olması ve anne adayının bundan zarar görmemesi şartıyla çocuk düşürmenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Hanbelî mezhebinde de tercih edilen görüş ruh üflenmeden önce çocuk düşürmenin caiz olduğu yönündedir. Onlar da bu konuda kırk günü esas almışlardır. Fakat her iki mezhep içinde de çocuk düşürmenin gebeliğin her aşamasında caiz olmadığı görüşünde olan bilginler vardır. Örneğin Şafîî bilginlerinden Gazzalî ceninin rahim duvarına yapışmasından itibaren çocuk düşürmenin caiz olmadığını ve cinayet sayıldığını belirtmiştir. Ancak Gazzalî bunun günahının ilk günlerde daha hafif olduğunu gebelik süresi arttıkça günahın katlandığı görüşündedir.
- Malikîlere göre de kırk günden sonra çocuk düşürmek haramdır. Bu mezhepte ağırlıklı görüş kırk günden önce de çocuk düşürmenin haram olduğu yönündedir. Bununla birlikte bu mezhebe mensup bazı bilginler kırk günden önceki çocuk düşürmelerin mubah veya mekruh olduğunu söylemişlerdir. Bu arada Zahirîler de Malikîlerdeki hâkim görüşe paralel olarak çocuk düşürmenin hiçbir şekilde caiz olmadığı görüşündedirler.

Çağdaş Dönemde Kürtajla İlgili Görüşler

Sözlükte "kazımak" anlamına gelen *kürtaj* teknik bir terim olarak rahim içindeki bir gebeliğin tıbbî bir müdahale ile sonlandırılması demektir. Bunun için gebeliğin durumuna ve süresine göre farklı teknikler uygulanmaktadır. Günümüzde oldukça gelişen tıp bilim ve teknolojisi sayesinde ana rahmindeki ceninin durumu ve gelişim süreçleri ayrıntılı bir şekilde izlenebilmektedir.

Bu bilgiler ana rahmindeki embriyonun bedensel olarak gebeliğin ilk haftalarından itibaren çok hızlı bir gelişme kaydettiğini, altıncı ve yedinci haftalardan sonra (yaklaşık 40-45 gün) dışarıdan bakıldığında bir insan şekline kavuştuğunu göstermektedir. Çağdaş fıkıh bilginleri günümüzde yeni bir boyut kazanan kürtaj meselesine bu yeni bilimsel ve tıbbî veriler ışığında yaklaşmakta ve çocuk düşürme ile ilgili klasik fikhî anlayıştan oldukça farklı sonuçlar ortaya koymaktadırlar.

Zamanımızda fıkıh bilginlerinin genel eğilimi kürtaj konusunda cenine ruh üflenmesi olayının kıstas olarak alınmaması yönündedir. Bu bilginlere göre ruhun üflenmesi mahiyeti ve hangi aşamada gerçekleştiği hiçbir şekilde bilinmeyecek bir olaydır. Ruh üflenmesi kriteri çoğunlukla ceninin vücut yapısının ancak ruhun üflenmesi aşamasında tamamlandığı, insan olma özelliğini de bu aşamada kazandığı varsayımına dayanmaktadır. Halbuki bu günkü tıbbî bilgiler, 120 günden önce ceninde iç organların tamamen oluştuğunu, dış görünümünün ise çok daha önce belirgin şekilde insana benzediğini ortaya koymaktadır.

Bu bilginler ayrıca şöyle söylerler. İslam'da insan hayatının korunması dinin beş temel ilke ve amacından birini oluşturmaktadır. İnsan en şerefli varlık olup onun saygınlığı ve dokunulmazlığı İslam'ın ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. İnsanın yaşama hakkı da erkek spermi ile kadın yumurtasınının birleştiği ve döllenmenin gerçekleştiği andan itibaren sabit olur. Dolayısıyla anne baba da dahil hiç kimsenin bu hakka müdahale etme yetkisi yoktur.

Görüldüğü gibi bu yaklaşıma sahip olan bilginler ana rahmindeki varlığı başlangıçtan itibaren insan olarak kabul etmekte ve haklı ve zorunlu bir sebep olmaksızın bunun kürtajla alınmasını caiz görmemektedir. İslam dünyasındaki güvenilir ilim ve fetva kurulları da genellikle bu doğrultuda kararlar vermektedir.

Günümüz fıkıh bilginlerinden bir kısmı yukarıdaki yaklaşımı büyük ölçüde benimsemekle birlikte kürtajın haramlığının ilk kırk günde daha hafif olduğunu, dolayısıyla geçerli bazı mazeretler sebebiyle bu dönemde kürtaj yapılabileceğini söylerler. Onlara göre daha sonraki aşamalarda haramlık giderek daha da kuvvetlenir ve günah katlanır. Bu yüzden kırk günden sonraki dönemlerde tıbbî ve kesin bir zaruret ortaya çıkmadıkça kürtaj yapılamaz. Bu bilginler ceninin rahimde kalmasının annenin hayatını ciddi şekilde tehlikeye sokmasını bu zaruretlerden biri olarak gösterirler.

Çağdaş bilginlerden bir kısmı da insanın yaratılış evreleriyle ilgili ayet ve hadislerin lafzî anlamlarına bağlı kalarak kürtaj konusunda klasik gelenekte olduğu gibi ruhun üflenmesi kriterini esas kabul etmekte ve bundan önce kürtajın caiz olduğunu söylemektedir. Fakat bu bilginler bu konuda 120 güne değil, 40 güne itibar edilmesi gerektiği görüşündedirler. Bu görüş sahiplerinden bazıları klasik gelenekte 120 gün şeklinde yorumlanan hadisleri dil açısından inceleyerek bu hadislerin geçmişte yanlış anlaşıldığını, bunların da esas itibarıyla 40 günü ifade ettiğini açıklamaya çalışırlar.

Günümüzde kürtajla ilgili çok tartışılan konulardan biri de tıbbi tetkikler sonucunda ceninde tedavisi mümkün olmayan ciddi bir sakatlığın ortaya çıkması durumunda bunun alınıp alınmayacağı meselesidir.



Bu konuda çağdaş bilginlerin genel kanaati gebelik 120 güne ulaştıktan sonra anne için hayati bir tehlike söz konusu olmadıkça sakatlığın niteliği ve boyutu ne olursa olsun bunun caiz olmadığı yönündedir.

Bazı bilginler ise 120 günden önce uzman hekimlerden oluşan bir heyet tarafından ceninin önemli bir sakatlığının bulunduğu ve tedavisinin de imkânsız olduğu tespit edilirse, ayrıca doğması halinde hem çocuğun hem ailesinin çok zor ve acılar içinde bir hayat geçireceği anlaşılırsa, bu çocuğun anne babasının isteği üzerine aldırılabilceğini söylemektedirler. Dünya İslam Birliği Fıkıh Akademisi de 10-17 Şubat 1990 tarihli 12. dönem toplantısında bu yönde bir karar vermiştir.

SUN'İ DÖLLENME VE TÜP BEBEK

Tüp Bebek Nedir?

Günümüzde çok tartışılan meselelerden biri de tüp bebek uygulamasıdır. Bu uygulama değişik tıbbî rahatsızlıklar sebebiyle çocuk sahibi olamayan çiftlerin çocuk sahibi olmak amacıyla kullandıkları bir tekniktir. Tüp bebek uygulaması bir tür sun'î döllenme yöntemidir. En basit anlatımıyla şöyle

uygulanmaktadır. Normal yoldan çocuk sahibi olamayan ailelerde anne adayına bazı hormonlar aşılanmakta, bu şekilde yumurtalıklar uyarılarak birçok yumurta elde edilmektedir (en az 7-9 adet). Bunlar baba adayının spermeleri ile laboratuvar ortamında döllenmektedir ve embriyoların gelişmesi için yine laboratuvar koşullarında birkaç gün bekletilmektedir. Bundan sonra elde edilen embriyolardan iki üç tanesi anne adayının rahmine yerleştirilmektedir.

Anne adayının rahmine yerleştirilen bu embriyolar, başarılı bir gebeliğe yol açarsa, hazırlanmış olan diğer embriyolara ihtiyaç kalmamaktadır. Bunlar eşlerin isteği doğrultusunda başka bir gebelikte kullanılmak veya başka çiftlere bağışlanmak ya da kök hücre elde etmek üzere dondurulmaktadır. Bazı uygulamalarda anne veya babanın çocuk yapma kabiliyeti yoksa başka kadın veya erkeklerden sperm veya yumurta alınmaktadır. Anne rahmi bu uygulama için elverişli değilse taşıyıcı annelik (kiralık anne) yöntemine de başvurulabilmektedir.

Günümüzde sun'î döllenme yoluyla çocuk sahibi olmanın bir yolu da mikroenjeksiyon yöntemidir. Bu yöntemde erkeğin spermi mikro aletler yardımıyla doğrudan kadının döl yatağına veya rahmine enjekte edilerek iç döllenme sağlanmaktadır. Günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan bu yöntemlerle ilgili tıbbî, etik, sosyal ve psikolojik bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Aşağıda çağdaş İslam bilginlerinin bu uygulamalarla ilgili yaklaşımlarını özetleyeceğiz.

İslam Bilginlerinin Tüp Bebek Konusuna Yaklaşımları

Sun'î döllenme ve tüp bebek uygulaması aslında normal yoldan çocuk sahibi olmayan eşleri tedavi etmek ve onların çocuk sahibi olmasını sağlamak üzere geliştirilmiştir. Bu açıdan başlangıç olarak gayet olumlu ve iyi niyetlidir. Fakat bu yöntem daha sonra özellikle Batı'da giderek farklı boyutlar kazanmış ve toplumun geleneksel, dinî, ahlakî ve sosyal değerleriyle çelişen bir takım amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlanmıştır.

Mesela bugün bazı Avrupa ülkelerinde evlenmeksizin kimliği belirsiz bir erkeğin sperminden çocuk sahibi olma, kocası iktidarsız veya spermeleri yetersiz olduğunda karısını başka bir erkeğin spermi ile gebe bırakma, kiralık annelik, sperm bankası oluşturma gibi uygulamalar oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bu durum dinî ve etik değerler bakımından olduğu kadar birey psikolojisi, sosyal değerler ve doğan çocuğun hakları bakımından da bir hayli olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Bu yüzden bu problemlerin yoğun bir şekilde yaşandığı Batı ülkeleri başta olmak üzere bütün dünyada sun'î döllenme ve tüp bebek konusu tıp etiği ve biyoetik açıdan ciddi şekilde tartışılmaktadır.

Öte yandan biraz önce ifade ettiğimiz gibi tüp bebek yönteminde laboratuvar koşullarında birden çok embriyo (blastocist) üretilmekte, bunlardan ancak birkaç tanesi anne rahmine yerleştirilmektedir. Diğerleri yok edilmekte veya başka amaçlarla kullanılmaktadır. Bu uygulama da bütün dünyada tüp bebek konusunu hem dinî hem de etik açıdan tartışılır hale getirmiştir. Çünkü kürtaj konusunu ele alırken belirttiğimiz gibi çağdaş bilginlerden önemli bir kısmı sperm ve yumurtanın birleşmesiyle oluşan zigotu, döllenme gerçekleştiği andan itibaren insan olarak kabul etmektedir. Kural olarak ilk anından itibaren insana saygı duymak, hukuki haklarını tanımak ve bunları çiğnememek gerekmektedir.

Bu ve benzeri sakıncalarının yanında tüp bebek uygulamasının İslamî değerler bakımından olumlu ve faydalı yanları da vardır. Çocuk sahibi olmak doğal ve fitrî bir istektir. Anne babanın çocuk sahibi olmayı istemeleri en doğal haklarıdır. Çünkü ailenin kuruluş amaçlarından biri çocuk sahibi olmaktır. Ayrıca bu istek dince de teşvik edilmiştir. Neslin devamı, dinî ve kültürel değerlerin bir sonraki kuşaklara aktarımı çocuklar sayesinde mümkün olabilmektedir. İslam inancına göre diğer bütün nimetler gibi çocuk da Allah vergisidir. Bir ayet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır.

"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, ne dilerse, onu yaratır. Kimi dilerse ona kızlar bağışlar, kimi dilerse ona erkekler lutfeder. Yahut erkekler, dişiler olmak üzere çift verir. Kimi de dilerse onu kısır bırakır. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, her şeye kâdirdir "(eş-Şuarâ, 42//49-50).

Allah Teâlâ her şeyi bir sebebe bağlamıştır. İslam'a göre bunları araştırıp keşfetmek ve meşru bir arzuya kavuşmak için uygun sebeplere sarılmak, kader inancıyla çatışmaz. Bu nedenle kısırlığı sebebiyle çocuk sahibi olamayan çiftlerin tedavi yoluna gitmelerinde ve bunun sonucunda çocuk sahibi olmalarında dinen bir sakınca yoktur. Ne var ki, İslam dini, meşru evlilikler dışında çocuk sahibi olma yollarını yasak kabul etmiş ve bunu toplumsal bozulmanın nedeni olarak görmüştür. Bir taraftan evliliği teşvik ederken, diğer taraftan zinayı kesin olarak reddetmiş, ayrıca nesli, nesebi ve aileyi zayıflatabilecek her türlü tehlikeye de şiddetle karşı çıkmıştır.

Bu genel yaklaşım çerçevesinde günümüz fıkıh bilginleri sun'î döllenme ve tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmaya ilke olarak olumlu bakmaktadırlar. Onlar bu yöntemin sakıncalı ve yararlı yönlerini karşılaştırmakta ve yararlı yönünün daha baskın olduğu sonucuna varmaktadırlar. Fakat bu konuda temel hareket noktası birçok meselede olduğu gibi zaruret prensibidir. Dolayısıyla bu uygulamanın zaruret çerçevesi ve sınırları içinde kalması şart koşulmaktadır. En başta eşlerin doğal yoldan çocuk sahibi olma imkânlarının bulunmadığının kesin bir şekilde anlaşılmış olması gerekir. Diğer taraftan bu yöntemin İslam dininin bu konuda koyduğu temel ilke, yasak ve amaçlara ters düşmeyecek şekilde uygulanması da büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle İslam bilginleri bu uygulamaya sadece evli çiftlerin sperm ve yumurtasının kullanılması, gebeliği de yine eşin yapması şartıyla caiz görmektedirler.



İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslam Fıkıh Akademisi 1986 yılında Amman'da yaptığı toplantıda bu konuyu görüşmüştür. Bu toplantıda alınan kararlar bu meseleyle ilgili İslam bilginlerinin genel yaklaşımını yansıtmaktadır.

Bu kararlar ışığında sun'î döllenme ve tüp bebekle ilgili caiz görülen ve görülmeyen uygulamaları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.

Caiz Görülen Uygulamalar

- Kocanın spermi ve karısının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilmesi ve oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesi.
- Kocanın sperminin alınarak mikroenjeksiyon yöntemi ile karısının döl yatağı veya rahminde uygun bir yere yerleştirilmesi.

Caiz Görülmeyen Uygulamalar

- Kocanın sperminin yabancı yani arada evlilik bağı bulunmayan bir kadından alınan yumurta hücresiyle döllendirilmesiyle oluşan embriyonun karısının rahmine yerleştirilmesi.
- Yabancı bir erkeğin spermi kullanılarak yapılan döllendirme sonucu oluşan embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi.
- Eşlerden alınan yumurta ve sperm hücrelerinin dışarıda döllenmesi sonucu oluşan emriyonun, gebe kalmaya gönüllü bir başka taşıyıcı kadının rahmine yerleştirilmesi.
- Yabancı bir erkeğin spermi ile yabancı bir kadının yumurta hücresinin dışarıda döllendirilmesi ve embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi.
- Kocanın spermi ile karısının yumurtasının dışarıda döllendirilmesiyle oluşan emriyonun, kocanın diğer karısının rahmine yerleştirilmesi.

DİKKAT



Bu açıklamalardan açıkça anlaşıldığı gibi döllenmenin üç temel unsuru vardır. Bunlar sperm, yumurta ve rahimdir. Tüpte aşılama yöntemiyle çocuk sahibi olmanın caiz olabilmesi için bu üç unsurun da birbiriyle evli çiftlere ait olması gerekir.

Buna karşılık sun'î döllenme ve tüp bebek tekniğinde bu şeklin dışına çıkılıp araya yabancı bir unsur sokulduğunda, yani sperm, yumurta ve rahimden biri karı koca dışında birine ait olduğunda işlem caiz olmamaktadır. Çünkü bu nesep karışıklığına sebep olmakta, aile ve toplum değerlerini kökünden sarstmaktadır.

SIRA SİZDE



Evli çiftlere ait embriyonun taşıyıcı yabancı bir kadının rahmine yerleştirilmesi sonucu dünyaya gelen bebeğin gerçek annesi kimdir?

Yumurta ve Sperm Bankası

Tüp bebek yöntemiyle bağlantılı önemli bir konu da yumurta, sperm ve embriyo bankalarıdır. Günümüzde dondurma teknikleri son derece başarılı bir şekilde uygulanmaktadır. Dondurulan sperm ve yumurta hücreleri veya embriyolar çözüldükten sonra yüzde doksanlara varan oranda yaşama kabiliyetine sahip olmaktadır. Bu işlemler artık çok sık yapıldığı için konuyla ilgili *banka* terimi kullanılmaktadır. Bu yüzden *sperm* ve *yumurta* bankalarının yanısıra günümüzde *embriyo* bankalarından da söz edilmektedir.

Bu bağlamda *banka* terimi daha çok kadının yumurtasının veya erkeğin sperminin çocuk sahibi olamayan bir başkasına verilmek üzere saklanması anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu hücreler bunları veren aynı kişiler tarafından daha ileri dönemlerde kullanılmak üzere de dondurulabilmektedir.

Erkek olsun kadın olsun bazı insanlar herhangi bir nedenle olgunluk çağında veya daha sonraki dönemlerde kendi sperm veya yumurta hücrelerini kaybedebilmektedir. Bu durum gençlik döneminde de söz konusu olabilir. Mesela üreme çağında ortaya çıkan bazı kanser türleri böyle sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü bu hastalıklara yakalanan kişilere uygulanan ışın tedavisi veya kemoterapi gibi tedaviler bazı vakalarda tedavinin özelliğine göre spermin veya yumurtanın bir daha hiç üretilmeyecek şekilde tahribine yol açmaktadır. Böyle durumda olan bazı hastalar tedavi öncesinde sperm ya da yumurta hücrelerinin gelişmiş tekniklerle dondurularak saklanmasını

istemektedirler. Böylece tedavi sonrasında kendi sperm ve yumurtalarıyla çocuk sahibi olma imkânı elde etmeyi amaçlamaktadırlar.

Görüldüğü gibi bu tekniğin oldukça insanî ve makul gerekçeleri vardır. Fakat bu uygulamalar aynı zamanda bazı istismarlara ve sakıncalara da kapı aralayacak niteliktedir. Çünkü dondurulan hücre ve embriyoların günümüzde pekçok örneği görüldüğü gibi aralarında evlilik ilişkisi bulunmayan başka kişilere transfer edilmesi mümkündür. Hatta sırf bu amaçla kimliği belirsiz kişilerden sperm ve yumurta alınarak dondurulduğu bilinen bir husustur. Bunların özellikle İslam dininin en temel amaçlarından biri olan neslin korunması ilkesiyle bağdaşmadığı açıktır.

Çağdaş İslam bilginleri bu uygulamanın yararlı ve sakıncalı yönlerini birlikte değerlendirerek şu görüşlere varmışlardır. Hasta kadınlardan alınıp dondurulan yumurtalar ileride iyileşmeleri durumunda yine kendilerine verilecekse bunun dini açıdan bir sakıncası yoktur. Fakat bu yumurtaların başka kadınlara nakledilmesi caiz değildir. Çünkü yumurta, kromozomlar sayesinde annenin genetik şifresini, yani birtakım kişisel özelliklerini taşır. Yumurta kadından diğerine aktarıldığında onun bütün özellikleriyle birlikte aktarılmış olmaktadır. Bu işlem ileride dini, hukuki, sosyal ve psikolojik birçok problemin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Aynı gerekçeden dolayı aşılınmış yumurtaların, yani embriyoların da bir başka kadında kullanılması caiz görülmemektedir.

Sperm konusuna gelince, bankaya konan sperm, ileride erkeğin kendi nikâhlı eşinin rahmine yerleştirilecekse bu uygulama zarurete dayalı olarak caiz görülmektedir. Böyle yapılmayıp, bankada toplanan sperm, daha sonra istekte bulunacak diğer kadınlara verilecekse caiz değildir. Çünkü bu işlem çocuğun nesebinin sahih olmaması ve nesebin karışması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim İslam'da zinanın yasaklanış gerekçelerinden biri de bu sakıncayı ortadan kaldırmaktır. Bu konuda sperm verenin de alanın da dini sorumluluğu vardır.



Erkekten alınıp, ileride kendi nikâhlı eşinde tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmak amacıyla dondurulan sperm, bu süre içinde erkeğin ölmesi durumunda artık kullanılamaz. Çünkü ölümlerle birlikte evlilik ilişkisi sona ermektedir.

Özet

Haram Maddelerle Tedavi

Günümüzde tedavide kullanılan bazı maddeler ve uygulamalar haram unsurlar içermektedir. Klasik fıkıhta haram maddelerle tedavinin hükmü konusunda farklı yaklaşımlar vardır. İslam bilginlerinin ortak kanaati hayatî bir tehlikeden kurtulmak için haram madde kullanmaktan başka çare kalmamışsa bunun ilaç olarak kullanılabileceği yönündedir. Hayatî tehlike bulunmadığı durumda bunun caiz olup olmadığı ise tartışmalıdır.

Otopsi

Otopsi amacı bakımından *tıbbî* ve *adli* olarak iki kısma ayrılır. Çağdaş İslam bilginleri zaruret ilkesine dayanarak belirli kayıtlarla adli otopsinin caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Bilginlerin büyük çoğunluğu tıbbî otopsiye de cevaz vermektedir. Bunu caiz görmeyen bilginler de bulunmaktadır.

Ötenazi

Ötenazi uygulaması bakımından *aktif* ve *pasif* kısımlarına ayrılmaktadır. Temelde "ölme hakkı"na dayandırılan ötenazi bütün dünyada dinî, ahlakî ve hukukî boyutlarıyla tartışılmaktadır. Bütün semavî dinler gibi İslam dini de ilke olarak ötenaziye karşıdır. Bu uygulama İslam'ın temel ilke ve amaçlarına tamamen ters bir tasarruf olarak görülmektedir. Genel olarak aktif ötenazi intiharla, pasif ötenazi ise cinayetle ilişkilendirilmektedir. Ancak klasik fıkhîteki bazı anlayışlar günümüzde pasif ötenazi olarak kabul edilen bazı uygulamaları onaylar niteliktedir.

Organ Nakli

Çağdaş İslam bilginleri organ nakli konusunu itikadî, fikhî ve ahlakî boyutlarıyla değerlendirmektedirler. Konu fikhî açıdan haramla tedavi, insan bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı, yaratılışı bozma yasağı ve zaruret prensibi gibi konular temelinde ele alınmaktadır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu prensip olarak ölüden canlıya organ nakline olumlu yaklaşırlar. Ölüden organ nakline cevaz veren bilginlerden bir kısmı bunun canlıdan yapılmasını kabul etmezler. Buna karşılık birçok İslam bilgini belirli şartlar altında canlıdan canlıya organ naklini de caiz görür. Ancak daha çok verici ile ilgili ortaya çıkan sakıncalar sebebiyle bunun sınırları konusunda farklı görüşler ileri sürerler. Organ nakli konusu tıp etiği açısından da bazı tartışmaları beraberinde getirmektedir.

Çocuk Düşürme Ve Kürtaj

Klasik fıkıh geleneğinde çocuk düşürmenin hükmü konusunda cenine ruh üflenmesi olayı temel hareket noktası olarak kabul edilmektedir. Genellikle bundan önce çocuk düşürme caiz görülmektedir. Konuyla ilgili rivayetler farklı olduğu için bunun hangi süre içinde caiz olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Ayrıca klasik dönem fıkıh bilginleri arasında bunun gebeliğin hiçbir aşamasında caiz olmadığını kabul edenler de bulunmaktadır.

Çağdaş fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ise kürtaj konusunda ruh üflenmesi kriterini dikkate almamakta ve haklı bir sebep bulunmadıkça gebeliğin hangi aşamasında olursa olsun ceninin kürtaj edilmesine cevaz vermemektedir. Bazı bilginler ise kırk günden önceki gebeliklerde bunun caiz olduğunu söylemektedir. Çağdaş dönemde kimi bilginler ve fıkıh akademileri anne karnında ciddi bir sakatlığı tespit edilen çocuğun 120 güne kadar alınabileceği kanaatine varmıştır.

Sun'î Döllenme ve Tüp Bebek

Günümüzde tüp bebek ve mikroenjeksiyon yöntemleriyle çocuk sahibi olunabilmektedir. İslam bilginleri normal yoldan çocuk sahibi olamayan eşlerin bu yollarla çocuk sahibi olmalarına ilke olarak olumlu bakmaktadırlar. Fakat bu yöntemlerin caiz olabilmesi için döllenmenin üç unsurunun, yani sperm, yumurta ve rahmin birbiriyle evli çiftlere ait olması gerekir. Bu şarta uyulmadan gerçekleştirilen uygulamaların ise toplumun geleneksel, dinî, ahlakî ve sosyal değerleriyle çeliştiği kabul edilmektedir.

Günümüzde başarılı bir şekilde uygulanan dondurma teknikleri yumurta, sperm ve embriyo bankalarını gündeme getirmiştir. Buralarda dondurulan yumurta, sperm ve emriyoların aralarında evlilik ilişkisi bulunmayan kişiler tarafından kullanılması kesin olarak caiz değildir. Fakat hasta kadınlardan alınıp dondurulan yumurtalar ileride iyileşmeleri durumunda yine kendilerine verilecekse bunun dini açıdan bir sakıncası olmadığı belirtilmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Otopsi ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Otopsinin uzman hekim tarafından yapılması şarttır.
 - b. Adli otopsinin caizliği zaruret ilkesine dayandırılmaktadır.
 - c. Otopsi adaletin gerçekleştirilmesine yardım etmektedir.
 - d. Din İşleri Yüksek Kurulu tıbbî otopsinin caiz olmadığına karar vermiştir.
 - e. Otopsi ölüye gösterilmesi gereken hürmetle çelişmektedir.
2. Aşağıdakilerden hangisi organ nakline karşı olanların gerekçelerinden biri değildir?
 - a. Organ nakli başkasının hayat hakkına saldırı niteliğindedir.
 - b. Organ nakli yaratılışı bozmadır.
 - c. Organ nakli haramla tedavi sayılır.
 - d. Organ nakli zararın zararla giderilmesidir.
 - e. Organ nakli ile kişilik transferi gerçekleşir.
3. Kırk günden sonra ceninin düşürülmesini caiz gören fıkıh bilgini aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Şafîiler
 - b. Hanefîiler
 - c. Malikîler
 - d. Zahirîler
 - e. Gazzalî
4. Aşağıdakilerden hangisi Dünya İslam Birliği Fıkıh Akademisinin anne karnında ciddi sakatlığı tespit edilen ceninle ilgili aldığı kararı yansıtmaktadır?
 - a. Gebeliğin 120 gününe kadar alınabilir
 - b. Gebeliğin hangi aşamasında olursa olsun alınabilir
 - c. Sadece gebeliğin ilk 40 gününde alınabilir
 - d. Gebeliğin hiçbir aşamasında alınamaz
 - e. Altı aya kadar alınabilir

5. Tüp bebekle ilgili aşağıdaki uygulamalardan hangisi caiz değildir?

- a. Kocanın spermi ve karısının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilmesi sonucu oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesi
- b. Eşlerden alınan sperm ve yumurtanın döllendirildikten sonra bir taşıyıcı annenin rahmine yerleştirilmesi
- c. Kadının yumurtası dondurularak daha sonra iyileşmesi durumunda kendisine verilmesi
- d. Kocanın spermi dondurularak daha sonra kendi karısının yumurtası ile döllendirilmesi
- e. Mikroenjeksiyon yöntemi ile kocanın sperminin karısının rahmine yerleştirilmesi

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

- 1. d Yanıtınız doğru değilse, “Otopsi” konusunu yeniden okuyunuz.
- 2. e Yanıtınız doğru değilse, “Organ Nakli” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. b Yanıtınız doğru değilse, “Çocuk Düşürme ve Kürtaj” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. a Yanıtınız doğru değilse, “Çocuk Düşürme ve Kürtaj” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. b Yanıtınız doğru değilse, “Sun’î döllenme ve Tüp Bebek” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Uzman hekimlerce beyninin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine ve bu durumdan geri dönüşün artık imkânsız olduğuna karar verilen kimsenin yaşam destek ünitesinden çıkarılması ötenazi sayılmaz. Çünkü bu karar hayatta olduğu varsayılan biri hakkında değil, ölmüş olduğu kabul edilen biri hakkında alınmaktadır. Beyin ölümü kriteri ile ilgili asıl tartışma beyin ölümüne karar verilen kişilerin yaşam destek ünitesinde iken organlarının alınmasıdır.

Sıra Sizde 2

Hayatta olan bir kişinin gözlerinden birinin başka bir kimseye nakledilmesi caiz değildir. Çünkü bu hayati bir tehlike içermese bile kişinin beden bütünlüğünü bozmaktadır.

Sıra Sizde 3

İslam hukukuna göre eylemleriyle ana rahmindeki ceninin düşmesine sebep olan kimselerin ceninin mirasçılarına *gurre* denilen bir ceza/tazminat

ödemesi gerekir. Bu tam diyetin beşte biri oranında bir meblağdır. Bazı fıkıh mezheplerine göre faile aynı zamanda kefâret de gereklidir.

Sıra Sizde 4

Şu ayetlere bakabilirsiniz:

Hâc 22/5; Zümer 39/6; Nûh 71/13/14; Târik 86/5-6'

Sıra Sizde 5

Kur'ân-ı Kerîm'e göre hakiki anne çocuğu doğuran kadındır. Bir ayette şöyle buyrulur: "...Onların anneleri ancak kendilerini doğuran kadınlardır" (el-Mücâdele, 58/2). Gebeliğin güçlüklerine katlanan, bunun için bedeninde birçok fizyolojik değişikliklere maruz kalan, bebeği kanıyla ve canıyla besleyen taşıyıcı annedir. Buna karşılık yumurtasını veren kadın da bebeğin genetik annesidir. Çünkü çocuk onun genlerini taşımaktadır. Böylece ortaya çıkan çift annelik durumu hem çocuk hem de ilgili kadınlar için psikolojik ve sosyal pek çok problemi beraberinde getirecektir.

Yararlanılan Kaynaklar

Beşer, F. (2008), **Güncel Meseleler Dinî Çözümler**, İstanbul, Nûn Yayıncılık

Çeker, O (1993) "Çocuk Düşürme", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VIII, 364-365, İstanbul

Görgülü, Ü. (2010) "Taşıyıcı Annelik-Fıkhi Bir Bakış", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy.15, s. 197-208, Konya

Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – II: 16-18 Kasım 2007 (2009) Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

İlahiyat Fakülteleri IV. İslam Hukuku Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması" Sempozyumu (Bildiri ve tartışmalar kitabı) (2008), İzmir

İnce, İ. (2007) "Organ Nakli", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXIII, 373-375, İstanbul

Karaman, H. (2001) **İslamın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul, İz Yayıncılık

Kaya, A. (1994) "İslam Hukukuna Göre Ötanazi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 6, sy.6, s. 133-146, Bursa

Komisyon (2004), **İlmihal II: İslâm ve Toplum**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yiğit, Y. (2003) "İslâm Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi", **İslâmî Araştırmalar**, c. XVI, sy.3, s. 337-349, Ankara

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslam Dininde eğlence ve türlerine dair hükümleri ayırt edebilecek,
- Hz. Peygamber dönemi eğlence uygulamalarını ifade edebilecek,
- Müziğe dair farklı değerlendirmeleri açıklayabilecek,
- Kumarın tanımını ve çağdaş görünümünü değerlendirebilecek,
- Sanatın dinin temel ilkeleriyle ilişkisini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Eğlence
- Müzik
- Kumar
- Resim
- Müsabaka

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Bakara Sûresi 219; Mâide sûresi, 90-91. âyetlerin yorumlarını tefsir çalışmalarından okuyunuz.
- Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn adlı eserinin müzikle ilgili bölümünü okuyunuz.

Eğlence, Spor ve Sanat

GİRİŞ

İslâm'ın öğretileri bir bütünlük içerisindedir. Bu bütünlüğün temelinde tevhide dayanan inanç esasları vardır. Bunun yanında İslâm, insanı yaşamı sadece bu dünya ile sınırlı olmayan sorumlu bir varlık olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, kişinin eylemleri daima bu perspektif ile değerlendirilmiştir. Genel anlamda sanat ve eğlenceye bakışta da bu perspektif esastır.

İnsanın fitrî bir ihtiyacı olan eğlence, İslâm'da olması gereken yerde ve olması gereken sınırlarıyla tanımlanmıştır. İnsan başıboş bir varlık olmadığına göre eğlencesi de başıboş olmayacaktır. Eğlencenin başlıca araçlarından biri müziktir. İslam âlimleri ilk günden itibaren müzikle ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Eğlencenin kimi zaman meşru olmayan boyutlara taşındığı bilinen bir husustur. Günümüzde küresel boyut kazanan kumar, eğlencenin meşru olmayan yönünü ortaya koyan uygulamalardan biridir. Kumar, günümüzde önemli bir ahlâkî zafiyet ve çok yaygın bir toplumsal problem haline gelmiştir.

Güzel sanatlar konusunda İslâm medeniyeti, tarihin en nadide eserlerini ortaya koymuştur. Ancak bu konuda da riayet edilmesi gereken kurallar vardır. Bunların neler olduğunu ve konuyla ilgili olarak âlimlerin değerlendirmelerini ünite içerisinde vereceğiz.

İslam tarihi boyunca Müslüman toplumlar, tarihin emaneti olan sanat eserlerine karşı koruyucu bir tavır sergilemiştir. Dünyanın sanat tarihi bağlamında değerlendirilecek mirasının önemli bir kısmının Müslüman coğrafyada olması bunun bir göstergesidir.

EĞLENCE

Eğlence kelimesi Türkçe'de vakit geçirmek, oyalanmak ve durup dinlenmek gibi anlamlara gelir. Kavram olarak eğlence “neşeli ve hoşça vakit geçirten şey” demektir. Oyun, yarış, müzik ve folklor gibi hoşça vakit geçirmeye yarayan şeyler eğlence kavramı kapsamındadır (Bozkurt, 1997, s. 11). *Eğlence* karşılığı olarak Arapça'da kullanılan en yaygın terim “lehv”dir ve kapsamı yukarıdaki gibidir.

Eğlence, insanın çocukluğundan ölümüne kadar devam eden bir faaliyetidir. Çocukların oyunları, aynı zamanda birer eğlencedir. Sanat, müzik, tiyatro, sinema, festivaller ve spor oyunları gibi birçok eylem eğlence kapsamına girer. Yorgunluk atmak ve dinlenmek için kırlara çıkarak yeme-içme ve oynama gibi faaliyetler de eğlencedir. Bu anlamda olmak üzere Hz. Âişe'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber zaman zaman “tel’a” denilen sulak yerlere çıkmıştır (Ebû Dâvûd, "Cihad", 1; "Edeb", 11).

Günümüzde eğlenceye dair uç değerlendirmeler vardır. Bazı kimseler, Hz. Peygamber'in eğlenmeyi teşvik ettiği durumlarda dahi eğlenceye karşı çıkarlar. Bunun yanında, çağımızın postmodern yaklaşımlarının ve kapitalist üretim ve tüketim anlayışının etkisiyle eğlenceyi hayatın merkezine alan bir bakış açısı da gelişmiştir. Her iki yaklaşım da yanlış ve problemlidir.

İslam da eğlence, amaçsızca harcanan vakit demek değildir. Nitekim meşru görülen eğlence türlerinin hepsinin spor yapma, psikolojik dinlenme, rahatlama ve sağlıklı yaşam gibi çeşitli meşru amaçları vardır. İslam dini böyle meşru amaçlı eğlence türlerini tasvip etmiş, bunun örnekliğini bizzat Hz. Peygamber (s.a.) göstermiştir. Meşru gayeli eğlence, ibadet ve çalışma dışında kalan vakti de faydalı bir şekilde değerlendirmek demektir.



Müslümanın yaşantısında eğlence, amaçsızca harcanan vakit anlamına gelmez.

H. Peygamber Döneminde Eğlence Münasebetleri

Birey ve toplumların doğal ve fitrî yapının bir gereği olarak sevinmesi ve neşelenmesi gereken zamanlar vardır. Hz. Peygamber bu gibi zamanlarda eğlenmeyi teşvik etmiştir: Evlilik merasimleri, bayramlar, hacca gidiş ve geliş, yolculuktan dönüş, savaş zaferi ve sünnet düğünü gibi olaylar böyledir. Biz bunlar arasından iki örnek göreceğiz:

Evlilik Merasimleri

H. Peygamber, evliliğin etrafa duyurulacak şekilde yapılmasını istemiştir. Bu evliliğin duyulması ve bilinmesi içindir. Bu nedenle O, düğünlerin herkesin duyacağı şekilde, tefler eşliğinde şarkılar söylenerek yapılmasını ve düğün ziyafeti verilmesini istemiştir. “*Her kim düğün yemeğine davet edilirse davete katılsın*” buyurarak Müslümanların birbirinin sevinçli günlerini de paylaşmalarını istemiştir (Müslim, "Nikah", 98).

Düğün eğlencelerinin merkezinde ziyafet vardır. Şeker ve hurma gibi şeylerin halkın üzerine serpilmesi, gurup oyunları ve şarkılarla eğlenilmesi Hz. Peygamber döneminin yaygın uygulamalarındandır (Bozkurt, 1997, s. 56 vd.). Bunlarla ilgili bazı detaylar ileride gelecektir.

Bayramlar

Müslümanlara iki dini bayram meşru kılınmıştır. Bunlar Kurban ve Ramazan bayramlarıdır. Peygamberimizin zamanında bayramlar, bayram namazında yaşlı, genç, çocuk, bayan, erkek bütün Müslümanların namazgâhta toplanmalarıyla başlardı. Hz. Peygamber, namaz için toplanılan yere, özel günlerinde oldukları için namaz kılamayan hanımların da gelmesini iste-

miştir. Bu durum, toplumun bütün kesimlerinin bayram coşkusuna katılmasının istendiğini ve katıldığını gösterir.

Bayram günleri güzel giyinilen ve hep güzellikler izhar edilen sevinç zamanlarıdır. Dolayısıyla bu günlerin sevinmeye uygun geçirilmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber zamanında bayramlarda çeşitli eğlenceler düzenlenmiş, bu gelenek günümüze değin sürmüştür. Hz. Aişe, bir bayramda Habeşlilerin mescitte kılıç kalkan oyunu oynadıklarını ve bunu Hz. Peygamberle beraber seyrettiklerini, Hz. Peygamber'in oyuncularını teşvik ettiğini nakletmiştir. Ayrıca bu teşvik esnasında Hz. Peygamber'in *"Yahudiler benim töleranslı hanîf dinî ile gönderildiğini görsün"* buyurduğu nakledilmektedir (Buhârî, "İdeyn", 25).

Ashâbı kiram da bayramların neşe içerisinde geçirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamberden sonra, bir bayramın sönük geçtiğini gören sahâbi İyaz el-Eş'arî, "niçin Hz. Peygamber zamanında düzenlendiği gibi oyunlar düzenlemediniz?" diyerek bayramın sönük geçirilmesine sitem etmiştir (İbn Mâce, "İkâme", 163).

DİKKAT



Hz. Peygamber döneminde başlıca eğlence türleri ziyafetler, müzik, şiir, yarışmalar, mizah, çeşitli oyunlar ve sportif faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eğlencenin Dinî Boyutu/Hükmü

Hz. Peygamber'in zaman zaman bazı eğlenceleri seyretmesi, ashâbını bayram ve düğün gibi özel günlerde eğlencelere teşvik etmesi ve eğlenceleri durdurmak isteyenlere engel olması ilke olarak eğlencenin meşru ve mübah olduğunun delilidir. Bunun yanında birçok âlimin bu yöndeki görüş ve fetvaları ve bütün İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumların kendi örflerine göre eğlenceler düzenlemesi de bunu göstermektedir. Eğlenceyi yasaklayan fetvalar olmuşsa da bunlar, genel İslâmî yaklaşımla ve tarihî uygulamalarla bağdaşmamaktadır (Bozkurt, 1994, s. 488). Ayrıca fıkıh eserlerinde konuyla ilgili yer alan görüş ve açıklamalarda, tarihsel şartların yanında gelişen olumsuz eğlence kültürünün de etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Eğlencenin meşruiyeti tartışılırken onun fert ve toplumların kültür ve kimliklerinin şekillenmesindeki rolü de dikkate alınmalıdır. Özellikle iletişim çağını yaşadığımız günümüzde eğlence, millî benlik ve kültürün korunması açısından vazgeçilmez bir önem kazandığı gibi, millî kimlik ve kültürleri tahrip edici bir unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır. Asıl dikkat edilmesi gereken nokta da burası olmalıdır.

Araştırmalar, insanların bedenî ve zihnî meşguliyetlerinin büyük bir artış gösterdiği çağımızda dinlenmeye ve eğlenmeye her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır. Ancak fertlerin bu ihtiyaçlarını kendi geleneklerine uygun yöntemlerle değil de yabancı kültürlerle ait eğlence yol ve yöntemleriyle karşılamaları halinde ciddi toplumsal problemler doğmaktadır. Başka kültürlerle ait eğlence yollarını tercih edenler büyük ölçüde kendi toplumuna yabancılaşmakta, kendi millî, dinî ve kültürel duyarlılığını kaybetmekte ve başka kültürlerin insanı olmaya doğru yol almaktadır. Millî eğlenceler yok edildiğinde yabancı kültürlerin istilası kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar tarih boyunca kendilerine özgü bir eğlence kültürü meydana getirmiş ve uygulamışlardır.

İslam bilginleri eğlenceyi değerlendirirken, hem eğlence adına yapılan uygulamaları hem de yol açtığı sonuçları dikkate almışlardır. Bu bağlamda, eğlencenin mubah olarak değerlendirilebilmesi için aşağıdaki hususlara uygun olması gerekir:

- İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını, düşünce ve hayat tarzını ve kurumlarını tahrif edecek ya da küçük düşürecek içeriğe sahip olmaması.
- İnsanların manevî kişiliklerini, namus, şeref ve diğer kişilik haklarını hedef almaması ve insan haklarına aykırı olmaması.
- Eğlencenin bir dinlenme ve rahatlama aracı olmanın ötesine taşınarak hayatın merkezine konmaması ve hayatın eğlencenin etrafında şekillenmemesi.
- İnsanların din ve dünya hayatıyla ilgili çalışmalarını ve görevlerini aksatmaya sebep olmaması.
- İçki ve uyuşturucu gibi zararlı ve yasaklanmış şeylerin eğlence ile birleştirilmemesi.
- Eğlencenin kumar yoluyla yapılmaması veya kumara alet dilmemesi.
- İslâm'ın, kadın erkek ilişkilerinde getirdiği mahremiyet kurallarını ihlâl etmemesi.

Bunlar, genel anlamda eğlence türleri ile ilgili esaslar ve eğlencenin çerçevesini belirleyen kurallardır.

SIRA SİZDE



Hiz. Peygamber döneminde görülen eğlence türlerini sıralayarak bu eğlencelere hâkim temel ilkelerin neler olabileceğini araştırınız.

MÜZİK

Müziğin, bütün çeşitleriyle, toplumların sosyo-kültürel yaşamında önemli bir yeri vardır. “Nağmeler ve nağmeleri daha güzel hale getiren her türlü çalışmayı kapsayan bir sanat” olarak tanımlanan müzik, insanlık tarihi kadar eski bir gerçeklik olarak kabul edilir.

Her kültür, kendine has müziğini üretmiştir. Hayvanlarını güden çobanın nağmeleri kervanlardan yükselenlere karışmış, saraylarda yankılanan müziğe, ibadethanelerden tekkelere ve şifahanelerden eğlence mekânlarına kadar birçok müzik türü eşlik etmiştir. Düğün alayından savaş meydanına, sevinçten kedere ve gönülden gönüle müzik hep akıp gitmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in güzel bir ses ve nağmeyle okunması Hiz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Etrafına aldırmaksızın alabildiğince çıkan eşek sesi ise kutsal kitabımız tarafından en çirkin ses olarak nitelenmiştir. (Lokman, 26/19)

Sırf iyi olan ile sırf kötünün insan yaşamında çok nadir bulunması ve genellikle iyiliğin kötülükle iç içe olması veya bunların birbirine araç kılınması problemlere yol açmaktadır. Müzik de böyledir. İslâm kaynaklarında müzikle ilgili yoğun tartışmalar vardır. Ancak Hiz. Peygamber dönemi

uygulama örnekleri konunun anlaşılması ve değerlendirilmesi bakımından önemlidir.

Hız. Peygamber Dönemi Uygulamaları

İslâm'ın gelmesiyle birlikte, Arapların geleneksel olarak uygulaya geldikleri müziğin bir anda değişmeyeceği muhakkaktır. Ancak, Hz. Peygamberin irşadlarıyla müziğin özünü teşkil eden sözlerde büyük değişimler olmuştur. Putperestlik, ırkçılık, fuhuş ve kötülük teşkil eden sözler terk edilmiş, bunların yerini tevhid inancına, iyiliğe teşvike, sevgiye ve insanların işledikleri güzelliklere dair sözler almıştır.

Hız. Peygamber döneminde çeşitli vesilelerle müzik icra edildiği görülmektedir. Bu durumlardan birisi *yolculuktur*. Hız. Peygamber'den nakledilen örnekler, O'nun, kabiliyeti olan kimselere yolculukları esnasında şiir ve şarkı söylediğini ortaya koymaktadır. Arapların ötedenberi var olan bu âdetine *hudâ* denir. Bu âdetleriyle onlar aynı zamanda develeri coşturur ve yolculuğu hareketlendirirlerdi. Örneğin bir yolculukta Enceşe adlı sahâbi, söylediği şarkılarla develeri fazla coşturup hareketlendirince Hız. Peygamber “*Ey Enceşe, yavaş ol, yavaş ol, fincanları kıracaksın*” buyurarak develerin üzerinde olan hanımların incinebileceğine latif bir şekilde işaret etmiştir (Buhârî, “Edeb”, 90, 95).

Allah Resulü'nün Medîne'ye hicreti sırasında halkın hep bir ağızdan söylediği şarkı, halen ilâhî olarak okunmaktadır. Kaynaklar, Mekke'den Medîne'ye göç eden muhâcirlerin, daima Mekke'yi yâd eden şarkılar söylediklerini nakleder.

Resûl-i Ekrem döneminde müziğin icrâ edildiği zamanlardan biri de *bayramlardır*. O'nun bayramlarda müziğe müsaade ettiğine dair örnekler vardır. O, tef çalarak şarkı söyleyen iki hizmetçiye mani olmak isteyen Hız. Ebû Bekir'i uyararak ve o günün bayram olduğunu, dolayısıyla şarkıcılara engel olmamasını söylemiştir. Olayı Hız. Âişe şöyle anlatır: Kurban bayramı günlerinden birinde benim yanımda ensar cariyelerinden (veya şarkıcılarından) iki cariye şarkı söylüyor ve tef çalıyorlardı. Hız. Peygamber gelince yatağına yaslandı ve örtüsünü üstüne aldı. Arkadan Hız. Ebu Bekir içeri girdi ve “Peygamber yanında şeytan mizmarları ha!” diyerek beni ve cariyeleri azarladı. Hız. Peygamber ise “*Bırak onları, her milletin bayramı vardır ve bu gün bizim bayramımızdır*” buyurdu (Buhârî, “İdeyn”, 2, 3; Müslim, “Salâtu'l-İdeyn”, 1479).

Hız. Peygamber'in düğünlerde müzik icrasını teşvik ettiği ve böylece düğünün topluma duyurulmasını amaçladığı bilinmektedir. Nitekim bir hadisi şerifte şöyle buyurmuştur: “*Nikâhı etrafa duyurun, onu mescitlerde yapın ve tefler çalın*” (Tirmizî, “Nikâh”, 6). Konuyla ilgili diğer bir örnek şöyledir: Yetiştmesi ve bakımıyla bizzat Peygamber ailesinin ilgilendiği bir genç kız evlendirilir. Hız. Peygamber, düğünde gelinle beraber şarkı söyleyecek birilerinin gönderilip gönderilmediğini sorar. Gönderilmediğini öğrenince, “*keşke gönderseydiniz*” der. (İbn Mâce, “Nikah”, 21).

Sahabe uygulamasında da düğünlerde müzik vardır. Örneğin, Âmir b. Sa'd adlı kişi, Bedir Gazvesine iştirak etmiş iki sahâbinin yanında şarkı söylendiğini görünce onları kınamıştır. O iki sahâbi ise, düğünlerde kendilerine müzik dinleme ruhsatı verildiğini söyleyerek onun bu tavrını eleştirmişlerdir (Buhârî, Nikâh, 48).



Hız. Peygamber dönemi uygulamaları dikkate alındığında, müziğin icra edildiği durumları şu şekilde sıralamak mümkündür: Düşünler, bayramlar, yolculuklar, zaferler, hac ve yolculuktan dönüşler ve mübah eğlence zamanları.

İslâm Bilginlerinin Müzikle İlgili Görüşleri

İslâm bilginlerinin, müzikle ilgili çok farklı değerlendirmeleri vardır. Bunda müziğin amacı, içeriği, icrâ edildiği ortam ve vesile olduğu sonuçlar gibi hususların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle müzikle ilgili genel bir yargıda bulunmak doğru değildir. Aynı şekilde fıkıh mezheplerinin müziğe dair görüşlerini genelleme şeklinde vermek de doğruyu yansıtmamaktadır. Dolayısıyla müziğin ilgili olduğu durumlar ve özellikler dikkate alınarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Örneğin sırf ses sanatı olması, kutlama amaçlı, eğitim amaçlı, dinlenme ve eğlenme amaçlı olması bakımından müzikle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Sırf Ses Sanatı Olması Bakımından Müzik

Alimler, bir enstrüman eşliğinde icra edilmeyip sadece ses sanatı olan müzikle ilgili bazı değerlendirmeler yapmışlardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'ân'da güzel sese övgü vardır. Hz. Dâvûd'a verilen güzel sestən bahsedilir (es-Sebe, 34/10). Hz. Peygamber, güzel sesiyle Kur'ân okuyan kimseye, Dâvûd'un (a.s.) nağmelerinden verilmiş olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 31). Hz. Bilal'in müezzîn olarak tayin edilmesi, sesinin güzel olması ve ezanı güzel okumasıyla açıklanmıştır. Görüldüğü gibi, yalın ve güzel haliyle müziğin başladığı yer Allah'a en yakın olunan ibadetler ve ibadet yerleridir.

Ses sanatı olması açısından müziğin, hayatın diğer alanlarında da yer bulması gayet doğaldır. Bu açıdan müziği inceleyen bir çok İslâm alimi, bu tür müziğin mübah olduğunu söylemiştir. Örneğin konuyu geniş bir şekilde ele alan Gazzalî güzel ses dinlemek amacıyla müzik dinlemenin mübah olduğunu söyler. Ona göre içerisinde hikmet ve güzel şeyler olan şiir ve müziğin yasak olmasını gerektirecek bir sebep yoktur. İslâm, içerisinde bayağılık, çirkinlik, kötülük ve haram bir unsur bulunmayan şeyleri yasaklamış değildir (Gazzalî, 1985, II, 681 vd.).

Daha önce de belirttiğimiz gibi mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini genelleme olarak vermek doğru değildir. Çünkü bu konuda alimler arasında görüş birliğinden söz edilememektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde müziğin mekruh ya da haram olduğu ifade edilse de, Hanefilerden Kâsânî, İbnu'l-Hümmam ve Abdulğânî en-Nablusî gibi âlimlere göre, harama vesile olduğu zaman müzik haram olur. Yoksa müzik, müzik olması açısından yasaklanmış değildir (Düzenli, 2001, s. 30-31).

Kutlama Amaçlı Müzik

İslâm'ın ilk günlerinden beri bayram, savaş zaferi, hacdan veya uzak yolculuktan dönüş, düşün ve sünnet şöleni gibi vesilelerle kutlamalar yapılmış ve bu kutlamalarda müzik icra edilmiştir. Bu tür müzikler *kutlama amaçlı müzik* kategorisinde değerlendirilmiştir.

Hız. Peygamber zamanında düğün ve bayram günlerinde müzik icra edildiği bilinmektedir. Bu rivayetleri dikkate alan hadis yorumcuları, özellikle evliliğin duyurulması amacıyla müzik yapılmasının teşvik edildiğini söylemişlerdir. Nitekim bir hadisi şerifte Hız. Peygamber'in "*Nikâhı etrafı duyurun, onu mescitlerde yapın ve tefler çalın*" (Tirmizî, "Nikâh", 6) dediğine daha önce dikkat çekmiştik. Nikâhın mescitte yapılması, o gün için mescidin, bütün sosyal aktivitelerin icra edildiği yer olmasındandır.

Bu ve benzeri rivayetleri dikkate alan fakihler, düğün ziyafetinde müzik icra etmenin mubah, üstelik bunun meşru evlilikleri gizli olandan ve zinadan ayırdığı için müstehap olduğu da ifade etmiştir. Hız. Peygamber'in Medîne'ye hicreti esnasında halkın onu karşılarken kutlama amaçlı şarkı söylediği ve onu övdüğü bilinmektedir. Kaynaklar, benzeri bir uygulamadan bahsederler. Buna göre Hız. Peygamber bir savaş dönüşü mescide gelince, bir cariye ya da kız çocuğu, sağ salım dönmesi halinde huzurunda tef çalıp şarkı söylemeye ahd ettiğini ve Peygamberden buna müsaade istediğini naklederler. Peygamber ona izin vermiş ve onun huzurunda tef çalarak dönüşünü kutlamıştır (Tirmizî, "Menâkıb", 17).

Kur'ân Eğitiminde Müzik

Müziğe dair bilgilerin kullanıldığı diğer bir alan Kur'ân ve ezanın okunması gibi dini uygulama ve eğitimlerdir. Kur'ân'ın okunuşunu güzelleştirmek Hız. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Onun bu tavsiyesi dikkate alındığında *kıraat kâidelerine aykırı olmamak koşuluyla* Kur'ân'ın okunuşunu güzel yapmakta ve bunda müziğin verilerinden yararlanmakta bir beis görülmemektedir.

Bunun yanında dini içerikli veya insanları hayra ve her türlü iyiliğe sevkeden müzik genelde kabul görmüştür. Zira bu tür müzik insanların kalbinde Allah ve peygamber sevgisine yer açmakta, onları iyiliğe teşvik etmekte, kalpleri yumuşamakta ve günahlardan pişmanlığa götürmektedir.

Dinlenme ve Eğlence Amaçlı Müzik

Resûl-i Ekrem zamanında yolculuklarda çeşitli şiir ve şarkıların söylendiğine yukarıda temas etmiştik. Alimler buna kıyasla çalışanı rahatlatan ve çalışmayı kolaylaştıran müziğin meşru olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşte olan farklı mezhep âlimleri vardır (Düzenli, 2001, s. 30-31).

Bazı rivayetlerde, normal zamanlarda ve dinlenme/eğlenme amacıyla bazı sahabelerin müzik dinledikleri ve Hız. Peygamberin onları men etmediği anlatılmaktadır. Örneğin sahabeden Hassan b. Sabit'in, evinin gölgeğinde arkadaşlarıyla birlikte otururken Hız. Peygamber'in onlara uğradığı ve bu esnada Hassan'ın cariyesinin onlara şarkı söylemekte olduğu nakledilmektedir. Bunu gören Hız. Peygamber onlara herhangi bir şey söylememiştir. Farklı bir rivayette cariyenin Hız. Peygambere, şarkı söylemesinin mahzurlu olup olmadığını sorduğu, onun da "*inşallah bir beis yoktur*" dediği nakledilir (bk. Bozkurt, 1997, s. 85).

Fıkıh eserlerinde müziğin mubah, mekruh ve haram olduğuna dair görüşler zikredilmektedir. Müziğe karşı tavır alan âlimlerin zaman zaman bazı ayeti kerimeleri delil getirdikleri görülür. Ancak, Gazzalî, Nablusî ve İbn Hazm gibi birçok âlim, bu ayeti kerimelerin hiç birinin doğrudan müzikle

ilgili olmadığını belirtmiştir. Örneğin “İnsanlardan öyleleri vardır ki Allah’ın yolunu/âyetlerini alay konusu yaparak halkı sinsice O’nun yolundan saptırmak için söz eğlencesini satın alır/kullanırlar. Küçük düşürücü azap işte bunlar içindir” mealindeki âyette (Lokman Sûresi, 6) doğrudan müzikten söz edilmemektedir. Burada kastedilen, Kur’ân’a karşılık olmak üzere önde gelen bir müşrik tarafından şarkıcıların tutulması olayıdır. Nitekim âyetin geliş sebebi de bunu göstermektedir. Gazzâlî bu hususla ilgili olarak, müziğin hepsinin Allah yolundan saptırmak için olmadığından, böyle bir genelleme yapılamayacağını söyler. Ona göre başka şeyler de Allah yolundan saptırmak için kullanılırsa haram olur (Gazzâlî, 1985, II, 681 vd.).

DİKKAT



Müziğin, özellikle Emevîler döneminde tabii seyrinden çıkarılarak işret uygulamasına dönüştürülmesi nedeniyle, toplumu aşırılıklardan ve fenalıklardan korumaya çalışan ilim adamlarının onu haram olarak nitelenmeye başlandığına dikkat çekilmektedir (Aycan, 1998, s. 193).

Müziğin mubah olduğunu kabul edenler, onun yasak olduğuna dair açık bir ayet ve sahih bir hadis bulunmadığını belirtir ve Kur’ân’da yeryüzündeki güzelliklerin insan için yaratıldığını ifade eden ayeti kerîmelere dayanırlar. Bunun yanında Hz. Peygamber zamanında çeşitli vesilelerle müzik icra edilmesi, müziğin haram bir unsur içermemek koşuluyla mubah olduğunu göstermektedir.

İslâm dini insanın maddî ve manevî/estetik ihtiyaç ve arzularını meşruiyet çerçevesinde karşılamasını mubah görmüştür. Bu nedenle birçok âlim müziği içerik, icrâ edildiği ortam ve vesile olduğu hususlar gibi açılardan değerlendirmişlerdir. Bu açıdan müziğin meşru olması için dinin temel inanç, amel ve ahlâk ilkelerine aykırı olmaması, haramların işlenmesine yol açmaması, başkalarının hakkını ihlâl etmemesi, kişiyi yapması gereken görevlerinden alıkoymaması gibi prensiplere riayet edilmesini şart koşmuşlardır (Apaydın, 2006, s. 263).

DİKKAT



Yukarıdaki değerlendirmelerde, İslâm’ın genel bir prensibi karşımıza çıkmaktadır: İyiliğe vesile olan şey iyi, kötülüğe vesile olan da kötüdür.

SIRA SİZDE



İslâm alimlerinin müziğin dini hükmü konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmalarına yol açan faktörleri sıralayınız.

KUMAR

İslam dini, meşru eğlencelere izin vermekle beraber, bazı eğlence yollarını da kaptmıştır. Bunlardan biri de kumardır. Arapça da ‘meysir’ diye adlandırılan kumar “kolaylık” anlamına gelen bir kelimedenden türetilmiştir. Çünkü kumar, kolay yoldan kazanmak ya da kaybetmektir. Kumarda emek, hizmet ya da üretim yoktur. Bir emek ve iş karşılığı olmaksızın sırf tesadüflere bağlı kalarak başkalarının zararı karşılığında kolaylıkla mal kazanmaktır kumar.

Kumar kelimesi Türkçe’ye Arapça “kumâr” kelimesinden geçmiştir. **Kumar**, “sonu belirsiz bir yarışma ya da olayın sonucu üzerine bahse tutuşarak kazanç elde etme” şeklinde tanımlanabilir. Kumarda katılımcıların hepsi para yatırır ve bir kısmı bunu kazanır. Dolayısıyla kumar, kazanan veya kur’a isabet eden şahsa verilmek üzere katılımcıların her birinin ayrı ayrı bedel koyması yoluyla gerçekleşir.

Değişik şekillerde ortaya çıksa da esas itibariyle kumar haksız kazançtır. Bunun yanında kumar mal ve zaman israfı, irade zafiyeti ve toplumsal çözülme gibi bir dizi olumsuzluğa yol açan bir hastalıktır. İslâm dininin temel yasaklarından biri de kumar yasağıdır.

Alimler, kumar kapsamına girmeyen oyunların yapılış şekilleri hakkında da bilgi vermişlerdir. Buna göre:

- Bir kurum veya şahsın, açtığı bir yarışmada kazananlara ödül vermesi kumar değildir. Böyle bir yarışmada para almak ve vermek helaldir.
- Yarışanların sadece bir kısmı para koyar ve “ben kazanırsam bir şey almam, fakat sen kazanırsan şu kadar alırsın” şeklindeki anlaşmalar kumar değildir.
- Karşılıklı olarak yarışan iki kişiye bir üçüncü şahıs eklenip, yarışmayı kazanırsa, ikisinden birinin mükaafatı alması ve kaybederse bir şey ödememesi şartıyla yarışma yapılırsa kumar olmaz.

Kumarın Yasaklanmasıyla İlgili Deliller

Kumar, Kur’ân ve Sünnet'teki açık delillerle yasaklanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm'de, *"Sana şarap ve kumar hakkında soru soruyorlar: De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin günahı/kötülüğü faydasından büyüktür"* (el-Bakara, 2/219) âyeti kerîmesi ile kumar kınanmakta, kabul edilemez olduğu vurgulanmaktadır. Bu âyeti kerîme, daha sonra gelecek olan kesin kumar yasağına başlangıç oluşturmaktadır. Kumarı kesin olarak yasaklayan âyeti kerîme ise şöyledir: *"Ey inananlar! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Onlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık -bunlardan- vazgeçtiniz değil mi?"* (el-Mâide, 5/90-91)

Hadislerde de kumar, gerek *meysir* adlandırmasıyla gerekse o dönemin bazı kumar türlerinin ismi verilerek yasaklanmış, kumar aletlerinin ticareti, bu yolla kazanılan para ve kumar oynayanlar ağır bir dille kınanmıştır.

Güncel Kumar Türleri

Gerek Kur’ân gerekse hadislerde kumarın yasaklanması sadece belirli şekillerine değil, bütün türlerine yöneliktir. Yani, tarafların her birinin para/mal yatırarak şansa ve olasılığa bağlı olarak içlerinden bir ya da bir kaçının kazandığı oyunlar kumar kapsamına girer.

Tarihsel süreçte fakihler, Kur'an ve Sünnet'te ilke olarak geçen kumar yasağını kendi dönemlerindeki uygulamalar bakımından yorumlamış ve hangi uygulamaların kumar yasağına dâhil olduğunu tespiti çalışmışlardır. Bu çerçevede doğrudan kumar oyunlarının yanısıra at ve ok atma yarışı, güvercin uçurma, güreş ve yüzme gibi esasında caiz olan olayların sonuçları üzerinde bahse tutuşmanın ve bu yolla kazanç sağlamanın da caiz olmadığını belirtmişlerdir.

Günümüzde kurumsallaşan ve çeşitli isimler altında sürdürülen kumar türleri ortaya çıkmıştır. Bunlar, önceden belli olmayan bir sonuca ve şansa bağlı olarak müşterek bahisleşme içinde kazanmayı veya kaybetmeyi konu edindiği için kumar sayılırlar. Örneğin şans oyunları ve yarış sonuçları üzerinde bahis tutuşma gibi yaygın uygulamalar kumardır. Bunun yanında kumarhanelerde kumar makineleriyle yapılan işlemler de kumar kapsamındadır. Burada işyeri bir taraf ve oyuncu da diğer taraftır. Bunun yanında, cep telefonlarından mesaj yoluyla ya da arama yoluyla ücret yatırılarak katılım sağlanan kumar türleri de gelişmektedir. Ayrıca, internet üzerinden oynanan kumar da küresel bir olgu halini almış durumdadır.

Günümüzde yaygınlık kazanarak büyük bir sektör haline gelen oyunlardan biri de piyangodur. **Piyango**, genel olarak şöyle bir yapıya sahiptir: Piyangoyu oynatan kurum, katılımcılardan belli miktarlarda para toplar. Bunun bir kısmını katılımcılara dağıtacak ve paranın geri kalan kısmını kâr olarak alıkoyacaktır. Burada, katılanlar para yatırdıkları ve kazanacak olanın belirlenmesi çekiliş/şansa bağlı olduğu için kumar gerçekleşmektedir.

Bugün piyango, toto ve loto gibi oyunlar dünyada çok yaygınlaşmıştır. Bu durum, daha çok düşük gelirli insanların, özenti duyup da bir türlü elde edemedikleri isteklerini gerçekleştirme umudu olarak karşımıza çıkar. Bu aynı zamanda, kapitalizmin, insanı sürekli tüketen bir badireye sokmasından da kaynaklanır. Basın yayın araçları, sinema ve filmler, bireyleri baskı altına almanın ve böyle bir dünyaya sürüklemenin baş aktörleridir. Kumarın gerçekte meşru ve normal bir kazanç yolu olmamasına rağmen, insanlar arasında bu kadar yaygınlaşması, dinimizin, niçin hassasiyetle kumar yasağı üzerinde durduğunu ve kesinlikle yasakladığını da açıklar niteliktedir.

Günümüzde kumara alet edilen sporlardan biri de **at yarışları**dır. Katılanların para yatırdıkları ve kazanmanın koşulların sonuçlarını tahminine dayanan bu oyunun kumar olduğunda kuşku yoktur.

Günümüzde **futbol** da kumara alet edilen oyunların başında gelmekte ve futbol vesile edilerek küresel çapta kumar oynanmaktadır. Maçların sonuçlarını tahmine dayanan ve katılan herkesin para yatırdığı bu tür oyunların tamamı kumardır.



Günümüzde, yaptıkları işi canlandırmak isteyen işyeri ya da kurumlar, müşteri toplayabilmek için çeşitli promosyonlar düzenler. Bir iş yeri ya da kurumun, müşterileri arasından çekilişin isabet ettiği kişilere hediyeler vermesi kumar değildir. Çünkü burada, müşteriler çekilişe para yatırmamakta ve kumar meydana gelmemektedir.

Kumarın Hükümü

Kumar oynamak, katılmak, oynatmak ve aracı olmak haramdır. Aynı şekilde, kumardan elde edilen kazanç da haramdır. Bunun sahibine iade edilmesi gerekir. Eğer sahibine iade imkânı yoksa fakirlere verilir. Bu şekilde aslı haram olan paralarla cami vb hayır işleri yapılmaz.

Müslüman, her hangi bir halde kumarı bir kazanç vesilesi yapamayacağı gibi, dinlenme vakitlerini geçirme ve eğlenme vasıtası da yapamaz. İslam'ın bütün hükümlerinde olduğu gibi bu haram hükmünde de birçok hikmetler mevcuttur. Çünkü İslam mal kazanma hususunda Müslümanın helal yolları

takip etmesini, kazancı bu yollarda aramasını ister. Üstelik İslam, başkasının malının meşru olan yollar dışında alınmasını caiz görmez. Başkasının malını kumar yoluyla almak, onu haksız bir yolla almaktır.

Bireysel ve Toplumsal Zararları Bakımından Kumar

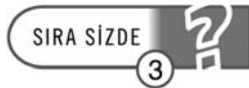
Kumarın ciddi bir bağımlılık yaptığında kuşku yoktur. Kumar bağımlılığı arttıkça kişide bireysel ve toplumsal problemler de artar. Aile, iş ve çevre ile ilgili problemler baş gösterir. Sürekli para ihtiyacı, kişiyi yanlış yollara sevk eder. Kumar borcu yüzünden cinayetler işlenir. Kumar, tıp açısından, ruhsal hastalıklar arsına alınmış ve “bağımlılık” olarak kabul edilmiştir.

Kumar sinir sistemini tahrip eder. Uyku düzeni bozulur, hırs güdüsü aşırı bir şekilde kendini gösterir. Depresyon, alkol ve davranış bozuklukları gelişir. Bu durum zamanla kişinin psikolojik olarak bu sorunların altında ezilmesine, suçluluk duygusuna ve intihara kadar götürür.

Kumar, yol açtığı maddî kayıpların yanı sıra zamanın ve zihni enerjinin boşa harcanmasına, iradenin yok olmasına yol açan, kişiyi ailesinden, çevresinden, temel insanî ve dinî görevlerinden çekip uzaklaştıran bir bağımlılık ve alışkanlık haline gelmektedir. Ayrıca kumar, oynayanlar arasında kin ve düşmanlığa da yol açar. Nitekim kumarı yasaklayan âyette buna dikkat çekilmiştir.

Kumar ayrıca bir umut sömürüsü olarak salgın bir hastalık halini almakta, her defasında hem büyük bir kesim mağdur olmakta hem de hak etmeden, emek vermeden ve alın teri dökmeden zengin olan birkaç problemli kişi daha topluma eklenmektedir. Kumarda kazanan da kaybeden de toplumsal açıdan problemdir. Böylece kumar, toplumda sosyal dayanışmanın zayıflamasında ve bencilliğin ön plana çıkmasında olumsuz bir rol üstlenmektedir.

Kumarda şans ve tesadüfe bağlı olarak kazanç elde etme amacı ön plana çıkmakla birlikte bir tür eğlence olduğu da iddia edilebilir. Ancak İslâm'da oyun ve eğlencenin, mubahlar dairesinde kalmak ve harama yol açmamak kaydıyla meşru görüldüğünü yukarıda ifade etmiştik.



Kumarın çağdaş görünümlerinden bazılarını sıralayarak bunların da yasaklanan kumar kapsamında değerlendirilmelerini gerektiren temel özelliklerini belirtiniz.

SPOR-MÜSÂBAKA

Gerek sağlık ve gerekse sosyal aktiviteler bağlamında sporun önemi daha iyi anlaşılmış bulunmaktadır. Aslında İslâm alimleri, öteden beri sporun sağlık açısından son derece önemli olduğunu vurgulamışlardır. İslâmî literatürde, spora tıp çalışmalarında da yer verilmiştir. Bu çalışmalarda sporun sağlık üzerindeki olumlu etkisine dikkat çekilmiş ve en iyi ilaç olarak nitelendirilmiştir (Bozkurt, 2009, s. 420).

Spor, sosyal aktivite haline dönüştüğünde, daha çok çeşitli yarışmalarla karşımıza çıkar. Fıkıh ilminde, genel manada yarış için kullanılan kavram “müsâbaka”dır. Müsâbaka, ödüllü olsun ya da olmasın yarışma anlamına gelir.

Kaynaklarda, müsâbakanın ittifakla caiz olduğu bildirilir. Bunun dayanağı Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamalarıdır. Bedeni ve zihni güçlendirerek birçok faydaya vesile olması müsabakanın meşru olmasının gerekçesi olarak ifade edilir. Bu açıdan bakıldığında bazı müsabakaların müstehap, üstelik toplumun ihtiyacına ve gereklilik derecesine göre farzı kifâye olduğu da söylenmiştir. (Günay, 2006, s. 63).

Sporlarla ilgili olarak kadın ya da erkek ayırımı yapılmaz. Ancak bahsedilen yarış ya da sporların, özellikle o dönemlerde erkekler tarafından yapıldığı bilinmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile koşu yarışı yaptığı da bilinmektedir. Bu nedenle mahremiyete riayet edilmek koşuluyla fıkhen kadınların spor yapmalarını veya yarışmalara katılmalarını engelleyecek bir hüküm yoktur (Yeniçeri, 2001, s. 191).

Hz. Peygamber döneminde sıkça karşılaştığımız eğlence türlerinin başında çeşitli yarışlar gelir. Bunlar insanlar arasında güreş, koşu ve atıcılık gibi müsabakalar olduğu gibi, at yarışları türü hayvan müsabakaları şeklinde de gerçekleşmiştir.

İslâm alimleri, hayvanlar arasında yarışma yapılacaksa, bunun koşuculuk vb. özellikleri bulunan hayvanlar arasında yapılmasını uygun görürler. Hz. Peygamber'in, "*müsâbak/ödül ancak atlar, develer ve okçulukta olur*" (Ebû Dâvûd, "Cihad", 67) sözünü dikkate alan Hanefî bilginleri, en faydalı yarışlar bunlarda olduğu ve diğer hayvanlardan uygun olanlarıyla da yarışmalar yapılabileceği görüşündedirler. Yukarıdaki yarışlar, eğlence olmanın yanında savaşa hazırlık ve eğitim amacı da taşır. Alimler, yarışmalara ve sporlara genellikle faydalı olan yönleri açısından bakmış, bu nedenle insan veya hayvana zarar veren spor ve yarışmaları meşru görmemişlerdir.

Hz. Peygamber Döneminde Spor ve Müsabakalar

Hz. Peygamberin çeşitli yarışmalar düzenlediği, başarılı olanlara ödüller verdiği hadis kitaplarının yarış ve atıcılık bölümlerinde anlatılmaktadır.

Binicilik ve At Yarışları

Gerek cahiliye devrinde gerekse İslamî dönemde biniciliğin yaygın olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber Medîne'de at yarışları düzenlemiş ve kazananlara ödül vermiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 60). O, Medîne'de biri yarış atları diğeri böyle olmayan atlar için iki ayrı yarış alanı belirlemiştir. Medine şehrinin kuzey kısmında bugün dahi bulunan Sabak (koşu) camisi, Hz. Peygamber'in bu koşuları seyrettiği ve kazananın kim olduğunu belirlediği bir yerde yapılmıştır. Aynı anda kaç atın birden yarışa tutuştuğu bilinmemekle birlikte, ilk beş dereceye girenlere ödül verilmiştir (Buhârî, "Cihad", 56-59).

Resûl-i Ekrem'in çıkmış olduğu bazı seferlerde de yarış düzenlediği nakledilir. Kaynaklar, Tebük seferi sırasında böyle bir yarış yapıldığından bahsederler. Bu yarışın düzenlenme amaçlarında biri de, askerler için bir eğlence olmasıdır (Yeniçeri, 2009, s. 186 vd.).

Atıcılık

Hiz. Peygamber döneminde düşmanla mücadelenin başlıca araçları binek hayvanları ve atıcılıktır. Bu nedenle Hiz. Peygamber'in "Ödüllü müsâbakalar ancak at ve deve yarışları ile atıcılıkta olur" buyurduğu nakledilir. (Tirmizî, "Cihad", 22)

Diğer Spor Dalları

Halter: Hiz. Peygamber ağırlık kaldırma konusunda yarışanları görmüş ve onları bundan menetmemiştir. Bu da, halterin meşru bir spor ve eğlence olduğunun delili kabul edilmektedir.

Koşu: Hiz. Peygambe zamanında düzenli yapılan koşulardan bahsedilmez. Ancak, bir seferden dönüş esnasında iyi koşucu olan iki sahabinin, ondan izin alarak yarıştıkları aktarılmaktadır. Bunun yanında bazı sahabilerin koşu yarışı yaptıkları da bilinmektedir. Diğer mezheplerde farklı görüşler olmakla beraber, Hanefî mezhebine göre, koşu müsabakaları için ödül verilebilir.

Güreş: Güreş eski çağlardan beri yapıla gelen bir spor ve eğlencedir. Doğal olarak Araplar tarafından da yapılmakta idi. Kaynaklar, Hiz. Peygamber'in, ilk defa savaşa çıkmak isteyen gençleri, güreştirerek kabul ettiğini naklederler (Bozkurt, 1997, s. 110 vd.).

Günümüzde Spor ve Müsbakalara Dair Değerlendirmeler

Günümüz İslâm âlimleri amacı, aracı ve konuları meşru olan müsabakaların mubah olduğuna yönelik genel bir kanaat belirtirler. Ancak ödüllü ya da ödüksüz müsâbakaların ve sportif faaliyetlerin meşruiyetini kaybetmemesi için aşağıdaki hususların gerçekleşmesi gerektiğini söylerler:

- Kumara alet edilmemesi.
- Bireylere, topluma ve çevreye zarar vermemesi. Bu hüküm, "zarar vermenin yasak olduğu" yönündeki genel ilkenin bir gereğidir.
- Kişinin yapması gereken görevlerini engellememesi.
- Yasak olan şeylere aracı kılınmaması

Bunun yanında, yarışma ahlâkı diyebileceğimiz şu ilkelerin de gözetilmesi gerekmektedir:

- Yarışmalar insanların eğitimi, biyolojik ve psikolojik gelişimi ve meşru şekilde eğlenmesi gibi iyi amaçlarla yapılmalıdır. Sırf böbürlenmek ve kibirlenmek için yarışmak doğru değildir.
- Eğlence için hayvanları dövüştürmek caiz görülmemiştir. Bu yasak Hiz. Peygamberin bir hadisinde ifadesini bulmuştur (bk. Tirmizî, "Cihad", 30). Bunun yanında Hiz. Peygamber, hayvanların atış hedefi yapılmasını da yasaklamış ve lanetlemiştir (Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 25). Günümüzde, bazı batılı ülkelerde olduğu gibi, hayvanla insanın dövüştürülmesi de doğru değildir. İslam sırf zevk ve eğlence için hayvanlara eziyet edilmesini meşru görmez.



Mahremiyete riayet edilmek koşuluyla kadınların spor yapmalarını veya yarışmalara katılmalarını engelleyecek bir hüküm yoktur.

Yarışmalarda Ödül

- Yarışmalara ödül konulabilir. Bu konuda âlimlerin görüş birliği vardır.
- Ödül, devlet hazinesinden karşılanabilir.
- Haram kılınmış bir konuda yapılan yarışma için ödül verilemez. Zira, bu gibi şeylere ödül vermek, kötülüklerin yaygınlık kazanmasını teşvik olur. Bu doğru bir tutum değildir. Zira gerçekte zararlı bir şeye ödül verilmiş olmaktadır.
- Yarışmada ödül kumara dönüştürülmemelidir. Bu nedenle ödülü, yarışanların dışında birinin koyması/vermesi gerekir. Ya da ödülü yarışanlardan sadece bir kısmı koyar ve rakiplerine “kazanırsanız bu ödülü siz alırsınız, ben/biz kazanırsak sizden bir şey almazız” şeklinde düzenlenirse yine kumar olmaz. Bu Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi âlimlerine göre böyledir. Mâlikî mezhebinde esas alınan fetvaya göre bu durum kumara vesile olabileceği için böyle bir ödül alınamaz.

RESİM VE HEYKEL

İyilik, güzellik ve estetiğin kaynağı Allah Teâlâ’dır. Estetik ve iyilik onun yaratmasında esas olan iki prensiptir (Secde Sûresi, 7). Bir hadisi şerifte şöyle buyrulur: “Allah güzeldir, güzeli sever.” (Tirmizî, "Birr", 61). İnsanın manevi dünyasını tahrip etmeyen estetik ve sanatın, Müslümanların en bariz vasıflarından olması böyle bir inancın sonucudur.

Allah’ın birliği ve ibadet edilecek ondan başka tanrı olmadığı ilkesi İslâm’ın esasıdır. Bu nedenle onun mücadelesi sapık ve bâtil inançları düzeltmek şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bâtil inançların başında puta tapıcılık gelir. İnsanlar, ilk çağlardan beri putlar edinmiş ve onları kutsallaştırmıştır. Bir rivayete göre bu gelenek çok saygı duydukları atalarının suret ve timsallerini yapıp onlara saygı göstermeyle başlamıştır.

Bu nedenle, Kur’ân’da anlatılan eski peygamberlerin hayatlarında da putçulukla mücadele vardır: Nuh (a.s.), kavmini Allah’a davet edince onlar, ‘*sakın tanrılarınızı bırakmayın, özellikle veddi, suvâyı, yegusu ve nesri, demişlerdir*’ (en-Nuh, 71/23). Hz. İbrahim kavmine “*Şu karşısında durup taptığınız heykeller nedir? diye sorunca onlar: “Biz babalarımızın bunlara tapageldiklerini gördük” derler. Bunun üzerine İbrâhim: ‘Siz de babalarınız da apaçık bir sapıklık içerisindesiniz’, der.*” (el-Enbiyâ, 21/52-54) Hz. Musa, (a.s) aralarından bir müddet ayrılınca kavmi bir buzağı heykelini put edinmişlerdi. Musa dönünce bundan onları şiddetle menetmiştir. (en-Nisâ, 4/153, el-Bakara, 2/54, el-Ankebût, 29/41) Hz. İsa’dan sonra, Hristiyanlar onu ilahlaştırmış ve ibadethanelerini başta onun ve Hz Meryemin olmak üzere azizlerin resimleriyle doldurmuşlardır. Bu durum halen devam etmektedir. Budizm’de de Buda’nın heykelleri merkezi konumdadır. Dolayısıyla putçuluğun tarihte kalan bir durum olduğunu iddia etmek doğru değildir.

Hz. Peygamber döneminde müşrikler, yüce yaratıcı olarak Allah Teâlâ’yı bilmekle ve kabul etmekle beraber, putları da tapılacak varlıklar olarak kabul

ediyorlardı. Bu nedenle onun öğretisinde putlara karşı ciddi tedbirler alınmış, tevhid inancı öğretilmiş, yerleştirilmiş ve putçuluğa vesile olabilecek heykelcilik ve bu anlamdaki resim yasaklanmıştır.

Kur’ân ve Sünnette Resim ve Heykelcilik

İlâhî dinlerde resim ve heykel yapımına olumsuz yaklaşımın, putperestliği engelleme ile yakın bağlantısı vardır. Hz. İbrahim’in putçulukla mücadelesi Kur’ân’da anlatılmaktadır (el-Enbiyâ, 21/52). Yahudilikteki on emirden ikincisi put ve resim yasağıdır. Hristiyanlığın tarihinde de resim ve heykel yapımına karşı hareketler ve yasaklar görülmektedir (Başoğlu, 2007, s. 579).

Kur’ân’da canlı varlıkların tasvirleriyle ilgili ayeti kerîmeler vardır. “*Ey inananlar, şarap, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytan işi pisliklerdir. Bunlardan sakının ki kurtuluşa eresiniz.*” (el-Mâide, 5/93) Bu ayetteki *dikili taşlar*’ın anlamlarından biri ibadet için yapılmış olan putlardır. Diğer bir yorum, bu taşların, müşriklerin putlar için kurban kestikleri yer olduğu şeklindedir. Kur’ân, putçuluğu ve dolayısıyla put yapımını yasaklar. Aynı yasak hadisi şeriflerde de vardır. Allah Resûlü, Mekke’nin fethinden sonra Kabe’deki putları kırdırması ve “*Kim bundan sonra böyle şeyleri yapmaya kalkarsa Muhammed’e indirileni inkar etmiş sayılır*” demiştir (Müslim, “Cihad”, 84).

Konumuzla ilgili olabilecek diğer bir ayet şöyledir: “*...Cinler ona (Hz. Süleyman’a) kaleler/mihraplar, timsaller, havuzlar gibi çanaklar ve sabit kazanlardan her ne isterse yaparlardı...*” (es-Sebe Sûresi, 34/13). Bu ayetteki *timsaller*, suretler şeklinde yorumlanmıştır.

Bu ayete müfessirler iki anlam vermişlerdir: Birincisi, âyette geçen “timsal” kelimesi, canlıların değil, ağaçlar, dağlar ve denizler gibi cansızların resimleridir. İkinci görüşe göre, heykel yapmak Hz. Süleyman’ın dinine göre caizdi. İslâm’da bu hüküm neshedilmiştir.

Hz. Peygamber, evinde resimli bir kapı örtüsü görünce, “*Kıyamet günü azabı en şiddetli olanlar Allah’ın yaratma sıfatına benzer iş yapanlardır*” buyurmuş, bunun üzerine Hz. Aişe, örtüyü yastık kılıfı yapmıştır (Buhârî, “Libas”, 9). İbn Abbas, mesleği resimcilik olan birinin fetva sorması üzerine, sadece cansız varlıkların resimlerini yapmasını tavsiye etmiştir. Tasviricilerin, azabı en şiddetli olanlar şeklinde nitelendirilmesinin, Allah’ı tasvir etmeye çalışmaları ve onu cisimlere benzetmeleri nedeniyle olduğu yorumu da yapılmaktadır. Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in, üzerinde haç işareti bulunan şeyleri, haç işaretini bozacak şekilde değiştirdiğini söyler. (Buhârî, “Mezâllim”, 31).

İbn Abbas, putperestliğin, saygın kişilerin hatırasını yaşatmak için heykellerinin yapılması yoluyla ortaya çıktığını söylemiştir. (Buhârî, “Tefsir”, 71/1).

Fıkıh Literatüründe Resim ve Heykel

Resim, Arapça literatürde daha çok “sûret” kelimesi ile karşılanmıştır. **Sûret**, Arapça’da “şekil, biçim, görünüş ve resim” anlamında kullanılmaktadır. *Timsâl* kelimesi de anlam bakımından sûrete yakındır. *Sûret* ile *timsal* kelimelerini eş anlamlı görenler de vardır. Dilciler, sûreti iki kısımda

değerlendirerek, birincisinin gölgeli sûretler (timsal=heykel), ikincisinin ise resmedilen ve çizimlenen diğer şeyler olduğunu belirtmişlerdir. *Sûret* tabirinin, ruh sahibi veya ruhsuz bütün şeyleri içine aldığı, timsalin ise yalnızca ruh sahibi şeylere mahsus olduğuda ifade edilmektedir.

Alimler, resim ve heykel yapımını tek kategoride değerlendirmemiş, resim ve heykelin yapılış amacı ve konusu açılarından ayırma tabi tutmuşlardır:

- Cansız doğal nesnelerin; ağaçların, dağların, yıldızların ve diğer tabiat güzelliklerinin resminin yapılmasında beis yoktur. Ancak bunlar arasında insanların tapınmak amacıyla resmini yaptıkları olursa, bu caiz olmaz.
- İnsanların ürettikleri ya da inşa ettikleri şeylerin resimlerinin yapılmasında sakınca yoktur. Ev, ibadethane, araba ve gemi gibi şeylerin resimleri yapılabilir.
- Ebru, tezhip, çinçilik, halı dokumacılığı gibi soyut resimler ittifakla mubahtır.
- Canlı tasvirlerinin çocukların oyuncağı olmasında bir sakınca yoktur.
- Eğitim öğretim meseleleri, kimlik, pasaport, suçluların tespit ve takibi gibi gerekli görülen durumlarda resim ve fotoğrafta bir sakınca yoktur. Toplumsal ihtiyaca göre bu tür fotoğraflar gereklilik de olabilir.
- Canlıların resimlerinin yapılması konusunda iki farklı görüş vardır. Birincisi, Mâlikî mezhebinde esas olan görüştür. Buna göre, canlıların resimlerini yapmak da haram değildir. Ancak bu resimler putlar, tapınılan ve kutsanan şeylerin resimleri olursa haram olur. Örneğin İsa ve Meryem resimleri gibi. Bu tür şeylerin alım satımı da haramdır. İkinci görüş, Hanefiler, Şâfiîler ve Hanbelîlere aittir. Bunlara göre canlı resimlerini yapmak yasaktır. Bunda resim ile heykel arasında fark yoktur. Ayrıca, hayal edilen bir takım varlıkların resimleri ile ata kanat takmak gibi şekli değiştirilmiş canlı hayvan resimleri de böyledir.
- Resim, eğer saygı duyulmayan bir şekilde kullanılıyorsa alimlerin çoğunluğu buna cevaz vermiştir. Mesela yere serilmiş halı ve kilimlerdeki veya yatak örtülerindeki resimlerde sakınca görülmemektedir. (Şekerci, 1996, s. 61 vd.).
- Alimlere göre üç boyutlu olan tasvir haramdır. Ancak bütün organları tam değilse haramlık hükmü kalkar. Yani başı ve gövdesi gibi hayati organları olmayan heykelde bir sakınca yoktur. Ayrıca, dayanıksız malzemeden yapılan heykelde de bir sakınca görülmemiştir.
- İbadet etmek veya kutsamak için resim ve heykel yapmak ittifakla haramdır. Bunları üretmek ve ticaretini yapmak da böyledir.
- Resmin konusu, ahlak ve âdâba aykırı ise, örneğin müstehcenlik içeriyorsa caiz değildir.
- Resim bulunan yerde namaz kılmak mekruhtur. Resim namaz kılanın kible tarafında ise Hanefî mezhebine göre bu daha sakıncalıdır. Küçük olması ve yüceltme amacı taşımadığı için para gibi üzerinde resim bulunan şeylerle

namaz kılmak caiz görülmüştür. Bunlar aynı zamanda cep gibi kapalı yerlerde taşınırlar.

Tasvîri haram kabul eden alimler, bunun gerekçelerinde ihtilaf etmişlerdir. Onlara göre tasvirin yasak olmasının nedenleri şunlar olabilir:

- Tasvir, zamanla Allah'tan başkasına tapınmaya ve putçuluğa götürmektedir.
- Yasağın sebebi, Allah'ın yaratma vasfına benzemeye çalışmaktır.
- Tasvirde müşriklerin tutumuna benzeme vardır. Yani tasvirde bir nevi kutsama vardır.
- Bir rivayete göre, sûretin olduğu yere Cebrail girmemiştir. Ancak bunun sadece ona mahsus olduğunu söyleyenler vardır.



İslam bilgilerini resim ve heykelle ilgili açıklama ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için Osman Şekerci'nin İslâm'da Resim ve Heykel adlı kitabına başvurabilirsiniz.

Özet

İslam'da Eğlence

Fitrî bir ihtiyaç olan eğlence, İslâm'ın ilkelerine aykırı olmamak koşuluyla mubahtır. Hz. Peygamber'in hayatında düğün ve bayram gibi vesilelerle çeşitli eğlenceler düzenlenmiştir. Hz. Peygamber döneminde başlıca eğlence türleri ziyafetler, müzik, şiir, yarışmalar, mizah, çeşitli oyunlar ve sportif faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'da eğlence, boş vakitlerin değerlendirildiği bilinçli faaliyetlerden oluşur. Eğlencede asıl olan meşru olmayan içerik ve sonuca götürmemesi, yine meşru olmayan ortamlarda icra edilmemesidir.

Müzik

Eğlencenin önemli araçlarından biri müziktir. Çeşitli sevinç zamanlarında, kutlamalarda, yolculukta, Kur'ân eğitiminde ve eğlencede müzik icra edilmiştir. Müziğin içerik, icra edildiği ortam ve sözleri gibi açılardan incelenerek hükmünün belirlenmesi daha doğru görülmektedir. Bu nedenle birçok âlim, meşru olması için müziğin dinin temel inanç, amel ve ahlâk ilkelerine aykırı olmaması, haramların işlenmesine yol açmaması, başkalarının hakkını ihlâl etmemesi ve kişiyi yapması gereken görevlerinden alıkoymamasını şart koşmuşlardır.

Kumar

Kumar, sonu belirsiz bir olay ya da çekiliş üzerine, katılımcıların mal/para yatırdıkları ve aralarından bir ya da birkaçının kazandığı bahis şeklinde oynanan oyundur. Herhangi bir üretim ya da hizmet karşılığı olmayıp haksız kazanç olan kumar, açık bir şekilde haram kılınmıştır. Günümüzde çok farklı şekillerde ortaya çıksa ve küresel hale gelse de kumarın esası değişmemektedir. Kumarı piyango, toto, loto gibi adlarla isimlendirmek onun haram olma hükmünü değiştirmez.

Spor ve müsabaka

Spor ve spor eksenli müsabakalar günümüz de önemli boyutlara ulaşmıştır. Bu müsabakaları dini açıdan değerlendiren alimler fertlere, topluma ve çevreye zarar vermemesi, kumara alet edilmemesi, kişinin yapması gereken görevlerini engellememesi, harama vesile kılınmaması gibi şartlarla spor ve müsabakanın meşru olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca ödüllü yarışma yapılabaksa, bunun kumar şeklinde olmamasını şart koşmuşlardır.

Resim ve heykel

İslâm, estetiği son derece önemseyen, onu yaratıcının vasıflarından sayan bir bakış açısına sahiptir. Estetik ve sanat adına yapılanların, İslâm'ın tevhid inancı açısından sakıncalı olmaması ve haram kılınan unsurlar taşımamasının gerekliliği tabiidir.

Bu nedenle, putperestliğe yönelik, dinlerin ve tapınılan varlıkların sembolleri olacak şekilde yapılan resim ve heykel yasaklanmıştır. Bunun yanında resim, İslâm tarafından yasaklanan müstehcenlik gibi hususları içermemelidir.

Kendimizi Sınayalım

1. Hz. Peygamber'in zaman zaman bazı eğlenceleri seyretmesi, ashabını bayram ve düğün gibi özel günlerde eğlencelere teşvik etmesi aşağıdakilerden hangisini gösterir?
 - a. Düğünlerde eğlenmenin mekruh olduğunu
 - b. Daima eğlenmek gerektiğini
 - c. Bayramlarda eğlencenin sadece Hz. Peygamber dönemine ait olduğunu
 - d. Özel günler dışında eğlenmenin caiz olmadığını
 - e. Düğünlerde eğlenmenin mubah olduğunu
2. Meşru görülen eğlence türlerinin spor yapma, geçim kaynağı olma, dinlenme ve sağlıklı yaşam gibi çeşitli meşru amaçlarının olması aşağıdakilerden hangisine delâlet eder?
 - a. Eğlencenin bir kuralı olmadığına
 - b. Eğlencenin sırf zevk almaya yönelik olduğuna
 - c. Sağlıklı yaşamın sadece eğlence yoluyla elde edilebileceğine
 - d. Eğlencenin amaçsızca vakit harcamak olmadığına
 - e. Boş vakitlerin tamamen eğlenceyle doldurulması gerektiğine
3. İlâhî dinlerde resim ve heykel yapımına **olumsuz** yaklaşımın aşağıdakilerden hangisiyle yakın bağlantısı vardır?
 - a. Meslek haline getirilme
 - b. Boş işle meşgul olma

- c. Putperestliği engelleme
- d. Sanatı mekruh görme
- e. İbâdetten alıkoyma
4. Fertlere veya topluma zarar veren sporların meşru **olmaması** İslâm'da hangi ilkenin gereğidir.
- a. Fertlerin dokunulmazlığı
- b. Zarar vermenin yasak olması
- c. Toplumun kötü alışkanlıklardan korunması
- d. Eğlencenin yasaklanması
- e. Boşa vakit harcamanın doğru olmaması
5. İslâm âlimleri müziğe dair değerdendirmelerde bulunurken aşğıdakilerden hangisini dikkate **almamışlardır?**
- a. Müziğin ses sanatı olması
- b. Müziğin icra edildiği ortam
- c. Müziğin vesile olduğu sonuçlar
- d. İçeriğinin İslâm'ın ilkeleriyle bağdaşmaması
- e. Müzikle ilgili farklı hadis rivayetlerinin olması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilde, “Eğlencenin Dini Boyutu” konusunu yeniden okuyunuz.
2. d Yanıtınız doğru değilde, “Eğlence” konusunu yeniden okuyunuz.
3. c Yanıtınız doğru değilde, “Sanat” konusunu yeniden okuyunuz.
4. b Yanıtınız farklıysa “Spor” konusunu yeniden okuyunuz.
5. a Yanıtınız doğru değilde, “Müzik” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Ziyafetler, müzik, şiir, yarışmalar, mizah, çeşitli oyunlar, sportif faaliyetler.

- İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk esaslarına aykırı olmaması.
- Yasaklanmış/sakıncalı unsurlar içermemesi.

- İnsanların manevî şahsiyetlerini, namus, şeref ve diğer kişilik haklarını hedef almaması.
- Eğlencenin hayatın merkezine alınmaması ve mutedil bir çizgiyi aşmaması.
- İnsanların görevlerini aksatacak şekilde yapılmaması.

Sıra Sizde 2

Müziğin icra edildiği ortam, müziğin yol açtığı sonuçlar, müziğin içeriği, müzikle ilgili farklı hadis rivayetlerinin olması.

Sıra Sizde 3

Piyango, toto, loto, müşterek bahis.

- Kazanmanın önceden belli olmayan bir sonuca ve şansa bağlı olması.
- Katılanların tamamının para yatırmaması.

Yararlanılan Kaynaklar

Apaydın, Y. (2006), “Mûsikî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXI, 261-263, Ankara.

Aycan, İ. (1998), "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXXVIII, 155-193, Ankara.

Başoğlu, T. (2007), “Resim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXIV, 579-582, Ankara.

Bozkurt, N. (1997), **Hadiste Folklor ve Eğlence**, İstanbul.

Bozkurt, N. (1994), “Eğlence”, **Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi**, X, 483-488, Ankara.

Düzenli, P. (2001), “Klasik kaynaklarda Müzik Tartışmaları”, **Marife Dergisi**, sy. 1/2, 27-58, Konya.

Gazzâlî, E. M. (1985), **İhyâu Ulûmi'd-Din**, çev. A. Serdaroğlu, İstanbul.

Günay, H. M. (2006), “Müsâbaka”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXII, 63-65, Ankara.

Komisyon (2004), **İlmihal II: İslâm ve Toplum**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şekerci, O. (1996), **İslâm'da Resim ve Heykel**, İstanbul.

Yeniçeri, C. (2009) **H. Peygamberin Çevreciliği**, İstanbul.

7

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ticari hayatla ilgili İslam fıkıhındaki temel kuralları sıralayabilecek,
- Taksitli satıştaki vade farkıyla ilgili görüşleri değerlendirebilecek,
- Elektronik ticaret, kaparo, hava parası gibi işlemlerin fikhî hükümlerini açıklayabilecek,
- Fiyat belirlenmeden yapılan satışların durumunu değerlendirebilecek,
- İslam bilginlerinin çağdaş sigortacılık uygulamalarıyla ilgili farklı yaklaşımlarını karşılaştırabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Vade farkı
- Garar, aldatma
- Kaparo, hava parası
- Sigorta
- E-ticaret

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metinde açıklaması yapılmamış kelime ve kavramların anlamları için “Diyanet İslam Ansiklopedisi”ne ve Mehmet Erdoğan’ın “Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü”ne başvurunuz.
- Nihat Dalgın’ın “Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular–2” (Ticaret Hayatımız) isimli kitabının ilgili bölümlerini gözden geçiriniz.

Ticarî Hayat

GİRİŞ

Ticaret, bir mal veya hizmetin satın alınması ve satılması işlemlerini kapsamaktadır. Bir malın kendisinin alınıp satılması alışveriş; malın menfaatinin satılması ise kiralama olarak bilinmektedir. Ticareti yapılabilecek mal ya da hizmetler hukuk sistemlerine göre farklılık gösterebilmektedir. Bir malın satılması bir sistemde meşrû görülürken, diğer bir sistemde yasaklanabilmektedir. Bu farklılık daha çok, hukuk sistemlerinin dünya görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

İslam fıkıhı ‘Bir malın ticaretinin yasaklandığına dair açık bir nass (ayet ya da hadis) bulunmadığında, onun ticaretinin mubah olması esastır’ ilkesini benimseyerek, kolay bir ticari hayat öngörmüştür. Bununla birlikte bazı alışveriş şekillerinde İslam âlimleri ihtilaf etmişler ve neticede farklı hükümler ortaya koymuşlardır. Bu farklılık; ilgili nassların sıhhat durumları, nassların değişik yorumlanması, sosyal hayattaki değişiklikler, ticari eşyadan bir kısmının geçmişte bilinmeyen bazı zararlarının tespit edilmesi vb. nedenlere dayanmaktadır.

İslam’da prensip olarak faydalı şeyler helal kılınmış, insan ya da diğer canlılara gizli ya da açıktan zarar veren şeyler ise yasaklanmıştır. Bu nedenle ticari hayatta yasaklanan şeyler helal kılınanlara oranla çok sınırlı sayıdadır. Yasak kapsamında görülenlerin birçoğunun yasaklanma sebebi de, İslam fıkıhınca konulmuş olan ticaret kurallarının ihlal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam fıkıhına göre eşya, hak ve menfaatten oluşan ticaret malında şu özellikler bulunmalıdır:

- Satış ya da kira sözleşmesine konu olacak mal, dinen yasaklanmamış olup, insanların herhangi bir şekilde yararlanabileceği bir mal/eşya olmalıdır.
- Ticaret malının miktarı ve nitelikleri; müşteri tarafından yeteri kadar bilinmeli, fiyatı belli olmalı, müşteriye teslimi mümkün olmalı, teslimat ihtimale dayanmamalıdır.
- Şayet alışveriş vadeli yapılacaksa vade, mal, bedel, ödemenin nerede ve nasıl gerçekleştirileceği belli olmalıdır. Yani, gerek peşin gerekse vadeli alışverişlerde, taraflar arasında herhangi bir kırınlığa sebep olabilecek düzeyde hiçbir belirsizlik ve anlaşmazlık bulunmamalıdır.

- Satıcı sattığı malın gerek özellikleri ve gerekse fiyatı hakkında müşteriye doğru bilgi vermeli, müşterinin maldan ya da piyasadan anlamamasını fırsat bilerek, onu kandırmamalı, hileli yollarla malını satmaya kalkışmamalıdır.

Bütün bu olumsuz davranışlar hem birer günah, hem de sözleşmeyi zedeleyen ve müşteriye çoğu zaman akdi bozma yetkisi tanıyan durumlar olarak fıkhi kaynaklarında yer almaktadır.

Çağımızda hızlı bir şekilde gerçekleşen sosyal ve iktisadi değişiklik, geçmiş dönemlerde bilinmeyen birçok yeni malın/ürünün ticari hayata girmesini sağlamıştır. Öte yandan, geçmiş dönemlerde maddi bir karşılık beklenmeksizin gerçekleştirilen bazı hizmetler de günümüzde ticaret alanında yerini almıştır. Bunlar yanında ulaşım ve iletişim araçlarındaki hızlı değişim, birçok alışverişin şeklini değiştirmiş, ticari hayatta online ticaret, e-ticaret gibi kavramları doğurmuştur. İşte bütün bu değişiklikler doğal olarak ticari hayatta çözüm bekleyen birçok problemi gün yüzüne çıkarmıştır.

Bu bölümde, günümüz ticari hayatıyla ilgili olarak dinî hükmü tartışılan ve toplum bireylerinin gündemini oluşturan belli başlı konular ele alınacaktır.



İslam'ın ticari hayata dair koyduğu kurallarla ilgili ayrıntılı bilgi için Hamdi Döndüren'in "Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi" isimli kitabını okuyunuz.

TAKSİTLİ SATIŞTA VADE FARKI

Alışverişlerde temel prensip bir malın mal ya da para karşılığında peşin olarak satılmasıdır. Ancak, insanların ihtiyaç duydukları malları almak için paraları ya da karşılık olarak verebilecek mallarının bulunmadığı durumlarda, insanların ihtiyaçlarının bir an önce karşılanabilmesi için; *mal peşin para veresiye* (taksitli alışveriş) ve *para peşin mal veresiye* (selem alışveriş) şeklinde vadeli alışverişe müsaade edilmiştir. Söz konusu vadeli alışverişlerin meşrûiyeti (dine uygunluğu) Kitap ve Sünnet delilleriyle sabittir. Hz. Peygamber'in yasakladığı vadeli satış; malların takasedilmesi şeklindeki vadeli satıştır ki, günümüz ticareti çoğunlukla para ile mal satış şeklinde cereyan ettiğinden, hadislerde yasaklanan vadeli satış şekli, yani takas işlemi günümüzde yok denecek kadar azdır.

Burada asıl ele alınacak husus; veresiye olarak satılan malın fiyatının peşin olarak satılardan fazla olmasının caiz olup olmadığıdır. Bir başka deyişle; vade farkı caiz midir, faiz midir? Şimdi bu hususu görelim.

Vade Farkının Caiz Olmadığını Söyleyenler ve Delilleri

İslam âlimlerinden bir kısmı vadeli satışı fiyat farkının caiz olmadığını savunmuş olup, görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır:

- Hadislerde "Bir satış içinde iki satış" (Ahmed b. Hanbelî, 394), "Bir satış içinde bir veya iki şart" yasaklanmıştır (Buhârî, "Büyû" 73). Veresiye satışta da, "Peşin şu fiyata, veresiye şu fiyata" denilerek sözleşme gerçekleştirildiğine göre, bu işlem yasak olmalıdır.
- Gerek borç işleminde gerekse aynı cins malların birbirleri ile takasında karşılıksız fazlalık faiz görülerek yasaklanmıştır. Veresiye

satıştaki vade farkı da bir nevi faiz işlemindeki karşılıksız paraya benzemektedir. Çünkü bu tür satışta malın peşin fiyatının üzerinde bir fiyat istenmektedir ki, bu, vadeye bağlı karşılıksız bir fazlalıktır.

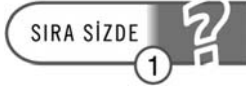
- Bir malın “Peşin şu fiyata, veresiye şu fiyata” denilerek satılması halinde, akde konu olan malın fiyatındaki belirsizlik nedeniyle sözleşme fâsid ya da batıl olmaktadır. Veresiye satışta da bu nevi bir belirsizlik bulunduğundan, veresiye satış caiz olmamalıdır.
- Veresiye satışta vadeyi bahane ederek alınan fazla parayı mal karşılığı görmek çok zordur. Her ne kadar ortada bir mal varsa da, veresiye satışta her artan vadeye/zamana göre fiyat da artmakta olup, bu artışı meşrû bir şeymiş gibi göstermek güçtür; bu fiyat farkı tamamen vadeye bağlı karşılıksız bir artış ve karşılıksız bir kazançtır. Bu artışın yasak olduğunu söyleyebilmek için adının ille de faiz olması mı gerekir? İslam’da her nevi sebepsiz, haksız kazanç kesin olarak yasaktır.
- Harama götüren helal yolları kapatma (sedd-i zerîa) ilkesi gereğince bu tür bir işlemi yasaklamak gerekmektedir. Ayrıca esnafın, peşin olarak alışveriş yapma imkânı olmayan kimselere peşin fiyatına veresiye/taksitle mal satması teşvik edilmeli, bunun için faizsiz borç para (karz-ı hasen) veren müesseseler oluşturulmalıdır.

Vade Farkının Caiz Olduğunu Söyleyenler ve Delilleri

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre vadeli satışlardaki vade farkı caizdir. Bu görüşte olanların delilleri ise şunlardır:

- Hadis âlimleri şartlı satışı yasaklayan hadisin sahih olmadığını, senedinde tenkide uğramış ravilerin bulunduğunu tespit etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in şartlı alışveriş yaptığına ve buna müsaade ettiğine dair sahih hadisler mevcuttur. Hadiste yasaklanan “bir satış içinde iki satış”ı hiçbir müçtehit “vade farkı ile satış” manasında anlamamıştır. Aksine söz konusu hadis; peşin mi veresiye mi olduğu belli olmayan, belli bir bedele karar verilmeksizin yapılan satışın caiz olmayacağı şeklinde yorumlanmıştır. “Peşin şu fiyata, veresiye şu fiyata” denildikten sonra fiyatlardan birinde karar kılınarak satışın yapılması halinde vade farkının caiz olduğu, fakihlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.
- Veresiye satıştaki vade farkı faiz değildir. Çünkü para karşılığında para olmayan bir mal -gerek peşin gerekse veresiye olarak- satıldığı zaman, fiyat farkı faiz sayılmaz. İslam’ın faiz anlayışı buna müsait değildir. Burada faizden bahsedenler satılan malı aradan çıkararak, alışverişin, peşin fiyat olarak belirlenen para ile veresiye satış esnasında belirlenen para arasında gerçekleştiğini varsayıyorlar ve sanki peşin için belirlenen 100 liranın veresiye için belirlenen 110 lira karşılığında satıldığını farzederek bunun faiz olduğunu iddia ediyorlar. Hâlbuki gerçek bunun aksine olup, ortada “paranın para karşılığında satışı” söz konusu değildir; dolayısıyla konu faizin alanı dışındadır.

- Veresiye satışıdaki fiyat farkının, vadenin karşılığı olarak görülmesi de doğru değildir. Çünkü çok değişik etkenler, veresiye şeklinde gerçekleşen satışıdaki fiyatın peşin fiyatından daha fazla olmasını gerekli kılabilir. Örneğin bunlardan biri ilave külfettir; yani malını peşin olarak satıp parasını alan kişi işini bitirmiştir; malını veresiye satan esnaf ise, alacağını yazmak, takip etmek, tahsil etmek, bunun için masraf etmek gibi külfetlerle karşı karşıyadır ki, bütün bunlar bir fiyat farkını gerektirebilir.
- Meşrû kazanç yalnızca emeğin mahsulü değildir. Tarlasını, evini, dükkânını kiraya veren, sermayesini şirkete yatıran kişiler, hiçbir emek sarf etmeden kazanç ve kâr sağlarlar. Malını veresiye veren tüccar, bir müddet o malın bedelini alamayacak, onunla mal alıp satamayacak, bu nedenle yeni bir kazançtan mahrum kalacaktır. Başka sebeplerle bu paraya ihtiyaç duyduğunda onu elinde hazır bulamayacaktır. Bu mahrumiyet de uygun bir kâr farkının meşrû sebebi olabilir.
- Vadeli satışta mal müşteriye teslim edilmiş olup, henüz parası alınmamıştır. Tahsil edilmemiş alacaklar için her zaman bir riziko söz konusudur. Bu riziko, alacağın tahsil edilememesi ve enflasyon gibi ihtimalleri ihtiva eder. Bu da veresiye satışlarda kârın farklı tutulmasına sebep teşkil eder.



Taksitli satışta vade farkının yasaklanması sebebiyle esnaf vadeli satış yapmazsa, toplumda ne tür bir olumsuzluk oluşur ve bu durum İslam fıkhnın hangi temel ilkesiyle çelişir?

- Taraflar, veresiye satışta malın fiyatı ve ödemenin nasıl yapılacağı hususunda anlaşmışlar için, satışta belirsiz bir durum olmadığından, vadeli satış “meçhulün satışı (ma‘dûmun bey‘i)” anlamına gelmeyecektir.
- Selem alışverişinin Sünnet’le sabit olması, veresiye alışverişlerdeki vade farkının da caiz olmasını gerektirir. Çünkü selem “peşin ödenen para karşılığında malın veresiye satışı” demek olup, bilhassa ziraat ile meşgul olanların hasat zamanından önce paraya ihtiyaç duymaları, böyle bir muamelenin meşrû kılınmasında rol oynamıştır.
- Vade farkını yasaklamak ihtiyaç sahiplerinin işini daha da zorlaştıracaktır. Şöyle ki; vadeli satış yasaklanınca tüccar malını peşin fiyatla satmaya yönelecek, elinde parası bulunmadığı halde mala ihtiyacı olan ise, satın alabilmek için borç para arayacak, borç bulamayınca faizle borç para bulmaya kalkışacaktır. İşte bu haram yolu tıkamak için de vade farkı ile veresiye satışı helal görmek gerekmektedir.

Sonuç olarak, vadeli satışta vade farkı tartışmasında tarafların delillerine bakıldığında, bir malı veresiye olarak vade farkıyla satmanın caiz olduğunu savunan tarafın delillerinin daha güçlü olduğu görülmektedir. Bu nedenle İslam âlimlerinin çoğunluğu bu tür satışın caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Yani veresiye satış caiz olduğu gibi, veresiye satışta makul bir miktar vade farkı da caiz olmalıdır.

FİYAT BELİRLENMEDEN YAPILAN SATIŞ

Günümüzde değişik maksatlarla fiyat belirlenmeden alışveriş yapıldığı görülmektedir. Bu maksatlardan bazıları şöyledir: Esnaf ile müşteri arasında var olan samimiyet nedeniyle fiyat belirlenmeden satış yapılmaktadır, Malın sadece bir cüzünün fiyatı belirlenerek satış yapılmakta; ekonomik istikrarsızlığın yüksek seyrettiği dönemlerde veresiye satışlarda malın gelecekteki muhtemel fiyatı öngörülemediğinden fiyat belirlenmeksizin veresiye satış yapılmaktadır. Hâlbuki alışverişi teberrû (hibe), ödünç, borç ve emanet gibi diğer işlemlerden ayıran en önemli özellik; alışverişte satılacak mal için bir fiyatın belirlenmesi ve bu fiyat üzerinde tarafların anlaşmasıdır. Zaten İslam fıkına göre de alışverişin sıhhat şartlarından birisi, satılan malın ve fiyatının taraflar arasında tartışmaya sebep olmayacak açıklıkta belirlenmesidir.

Fiyat belirlenmeden yapılan alışverişlerin İslam fıkı açısından meşrû olup olmadığı hususu, iki örnek durum çerçevesinde ele alınabilir. Bu iki durum “malın bir kısmının fiyatını belirleyerek yapılan alışveriş” ile “ekonomik istikrarsızlık nedeniyle fiyat belirlenmeden yapılan veresiye alışveriş”tir. Şimdi sırasıyla bu konuları ele alalım.

Malın Bir Kısmının Fiyatını Belirleyerek Yapılan Alışveriş

Ticarî mallar genellikle kilo, ölçek, litre ya da metre gibi ölçü ve tartı birimleriyle ölçülüp tartılarak satılır. Bununla birlikte herhangi bir ölçü ya da tartı birimiyle ölçülüp tartılmadan, tahmine dayanarak da satış yapılmakta olup, bu durum hükmü etkilememektedir. Ancak günümüzde kişilerin bu konuda tecrübelerinin olmadığı, dolayısıyla da bu tür tahmin usulüyle yapılan alışverişlerde müşterilerin ciddi sayılabilecek oranda yanıldıkları iddia edilmektedir. Bu tür yanılmadan/aldanmadan korunmak için bulunan çözümlerden biri de, bir malın tamamının fiyatı belirlenmeksizin, belli bir biriminin fiyatının belirlenmesidir. Mesela bu şekilde, hayvanın komple fiyatı belirlenmeksizin kilo fiyatı üzerinden hayvan satışı yapılmaktadır. Bu şekilde satın alınan hayvan kesilir, kaç kilo geldiği ortaya çıkar, önceden anlaşılan birim kilo fiyatından parası hesaplanarak sahibine verilir. İşte bu şekilde alışveriş yapmanın İslam fıkı açısından uygun olup olmadığı günümüzde tartışılmaktadır.

Yukarıdaki şekilde gerçekleştirilen alışverişte, tecrübesiz müşterilerin hayvanın kilosu hakkındaki aşırı/fahiş denebilecek yanılmaları ortadan kaldırılmaktadır. Öte yandan, bu tür alışverişte satıcı için de bir mahzur oluşmamakta, o da hayvanı kaç kilo gelmişse, başta anlaşılan “birim kilo fiyatı” üzerinden hesabın yapılması neticesinde parasını almaktadır.

Buna göre, sözü edilen satış işlemi sırasında satın alınan hayvanın bütün olarak kaçta alınıp satıldığı belirsiz olmakla birlikte, bu hayvandan çıkacak etin birim kilo fiyatı satış esnasında belirlenmiş durumdadır. İlk bakışta, böyle bir alışveriş, klasik fıkihta yer alan “*Bir satış akdinde satılan mal ya da fiyattaki bilinmezlik, akdi kusurlu yapar/ıfsad eder*” kuralı kapsamına girdiğinden, bu tür alışverişin kusurlu/fâsid olduğuna hükmedilebilir. Ancak, söz konusu satış işlemine bakıldığında; bir akdin kurulması için gerekli olan

şartlar mevcuttur. Nitekim bunları oluşturan **tarafklar, icab-kabul, akit mahallinin mevcut olması; akde konu olan şeyin biliniyor (malum) olması, tesliminin mümkün olması ve akdin hükmünü uygulamaya müsait olması** gibi şartların yerinde olduğu görülecektir. Öte yandan bu işlemde; akdin sıhhatine engel olan kusurlar bulunmamaktadır. Şu var ki, hayvanın fiyatı birim kilo olarak belirlenmişse de, hayvanın fiyatının tam olarak ne olduğu akit sırasında bilinmemektedir. Yani burada satılan malın tamamının fiyatı belirsizdir fakat etinin kilosunun kaç liraya satın alındığı bilinmektedir. Buna göre, malın fiyatında kısmi bir bilinmezlik/belirsizlik vardır denebilir.

Genel olarak bilinmezlik, satış akdinde sözleşmenin sıhhatini etkileyen bir durumdur. Fakat klasik döneme ait fıkıh kaynaklarımızda **bilinmezlik (=cehalet)** az ve çok olarak ikiye ayrılarak ele alınmış olup, az olan bilinmezliğin akde tesiri olmadığına hükmedilmiştir. Diğer taraftan bilinmezliğin akde tesiri; taraflar arasında nizaya, kavgaya sebep olarak, sonuçta satılan şeyin ve parasının teslim edilmesine ya da teslim alınmasına mani olmasıdır. Bu nedenle sadece “taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olabilecek” belirsizliklerin akdi kusurlu yaptığı benimsenmiştir. Böyle bir sonuç doğurmuyorsa bu belirsizlik akdin geçerliliğine etki etmez.

Buna göre, birim kilo fiyatı belirlenerek yapılan satış işlemi sahih olmalıdır. Nitekim Şâfi Mezhebi hukukçularından **Şirbînî** şöyle der: “Bu satış sahihtir, çünkü satılan şey görülmektedir. Ortada satış karşılığı verilecek paranın toplam miktarında bir an için belirsizlik mevcutsa da, müşteri alacağı kadar aldıktan sonra toplam fiyat da açığa çıkacak ve aldanma (garar) riski ortadan kalkacaktır. Bu takdirde bu satış tıpkı götürü satış gibi olacaktır ki, bunun caiz olduğu bilinmektedir”.

Ahmed b. Hanbel malın fiyatının gelecekte belirlenmesi şeklindeki satış da caiz görmektedir. Onun bu husustaki gerekçesi ise “İnsanların örfü ve alışkanlıkları böyle olabilir. Bu takdirde ihtiyaç ve meşakkatı kaldırmak için böyle bir satış caiz görülmelidir” şeklindedir.

Sözü edilen satış işlemindeki cehalet, taraflar arasında sorun oluşturacak türden olmadığı gibi, her iki taraf için de hayvanın kilosu hakkındaki yanlışmayı asgariye indireceğinden, bu tür satış göz kararı ile yapılan alışverişten daha üst düzeyde tarafların -hem satıcının hem de müşterinin- memnun kalmasını sağlayacaktır.

Bu noktada şunu da söylemek gerekir: Sözü edilen satış işleminde hayvanın tam olarak kaçta satıldığının bilinmemesi şeklindeki cehalet ile klasik kaynaklarımızda akde zarar veren cehalet farklı şeylerdir. Çünkü buradaki bilinmezlik hayvanın müşteriye tesliminde bir risk oluşturmadığı gibi, hayvanın etinin birim kilo olarak fiyatının belirlenmiş olması, kesim sonrasında hayvanın fiyatının tam olarak alınmasında da bir risk oluşturmamaktadır. Böyle bir durum da taraflar arasında niza ve anlaşmazlığa sebep olmayacaktır.

Sonuç itibarıyla, canlı olarak ya da kesim sonrasında tartılmak üzere kilosu şu fiyattan diye yapılan satış işlemi sahih bir satış işlemi olarak nitelenebilecek olup, böyle bir satışın batıl veya fasid olarak nitelenmesi uygun değildir. Çünkü söz konusu satış işlemi, her ne kadar klasik fıkıhımızdaki “*cüzâfen satış*” diye bilinen “götürü usulü, malın ne kadar geleceği ölçülüp tartılmadan, göz kararıyla yapılan satış” işleminden farklılık arz etse de, bu tür bir satış işlemi fıkıh kaynaklarımızda sahih satım akdi için gerekli görülen özellikleri taşımaktadır. Ayrıca bu satış işlemi, İslam fıkına

göre bir satış işlemini tamamen veya kısmen hükümsüz hale getiren garar, hile, aldatma gibi olumsuz özellikler de taşımamaktadır. Bu satışta var olduğu iddia edilen bilinmezlik ise, taraflar arasında nizaya sebep olabilecek türden bir bilinmezlik değildir. Bu nedenle akde olumsuz olarak tesir etmemektedir. Nitekim benzer gerekçelerle, İlmî Araştırmalar ve Fetva Komisyonu da bu yönde fetva vermiştir.

Ekonomik İstikrarsızlık Nedeniyle Fiyat Belirlenmeden Yapılan Veresiye Alışverişi

Enflasyonun yüksek olduğu dönemlerde esnaf, veresiye olarak satacağı malın fiyatını belirlemeden satabilmektedir. Çünkü borcun ödeneceği güne kadar bu malın fiyatında nasıl bir değişiklik olacağını tahmin etmek hayli zor olabilir. Bu nedenle, alacak defterine satılan malın ismi/cinsi ve miktarı yazılmakta, borç olarak para cinsinden bir rakam yazılmamaktadır. Bu uygulamada müşteri ödemede bulunacağı zaman, satın aldığı malın o günkü fiyatı ne olmuş ise, ona göre esnafa olan borcunu ödemektedir.

Bu başlık altında böyle bir alışveriş işleminin İslam fıkıhı açısından hükmü ele alınacaktır.

Bu tür bir alışveriş, klasik fıkıhta belirlenmiş olan satış şablonuna uymamaktadır. Çünkü İslam fıkıhında belirlenmiş olan kurala göre vadeli bir satışta; *satılan mal, bu mal karşılığında ödenecek olan para, ödemenin yapılacağı zaman ve ödeme şekli belirlenmelidir*. Bunlardan birinde taraflar arasında nizaya sebep olabilecek düzeyde bir belirsizliğin bulunması, akdin en azından fâsid olmasını gerektirecektir.

Vadeli alışveriş, bir malın borç ya da ödünç olarak verilmesinden farklı olup, bu tür satışta esnaf, belirlenen süre sonrasında sattığı malın parasının getirilmesini beklemekte; müşterisinin satın aldığı şeyin misli bir malı kendisine getirmesini ise aklından bile geçirmemektedir. Esnaf alacak defterine, veresiye olarak sattığı malı müşterinin borcu olarak (örn. bir çuval şeker) yazsa da, ödeme gününde müşterisi bir çuval şeker getirecek olsa buna razı olmayacaktır. Çünkü esnaf bir çuval şekeri müşterisine borç olarak vermemiştir, aksine tüccar bir çuval şekeri müşterisine veresiye olarak satmıştır. Bu tür veresiye alışverişin meşrû olup olmadığı hususunda iki görüş mevcuttur:

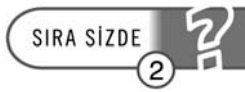
1. Akit sırasında veresiye olarak satılan malın fiyatı belirlenmediği için bu tür alışveriş uygun değildir. Bu durumda satılan malın mülkiyeti meşrû bir şekilde satıcıdan müşteriye intikal etmez. Mal, fâsid bir akitle el değiştirdiği için, gasba benzer bir durum söz konusu olur ki, böyle bir işlem caiz değildir. Böyle bir işlem ancak şu şekildeki bir hileyle caiz olur: Müşteri satın almak istediği malı “borç” olarak esnaftan alır. Fakat burada müşteri malın bedelini değil benzerini (mislini) borçlanmış olur. Daha sonra borcunu ödeyeceği zaman, aldığı malın parasal karşılığında anlaşarak esnafa nakit ödemede bulunur ki, borç işleminde, tarafların anlaşması halinde, alınan malın mislini ya da parasal karşılığını ödemek caizdir. Bu, çoğunluğun kabul ettiği görüştür. Günümüz fıkıh âlimlerinden **Vehbe Zuhaylî** de, gelecekte belirlenecek bir fiyatla yapılacak satışın uygun olmadığı görüşünü tercih etmektedir.

2. Fiyat belirtmeden veresiye olarak satılan malın fiyatının müşterinin ödemedede bulunacağı günün fiyatından hesaplanması caizdir. Çünkü bu tür bir satışa insanların ihtiyacı olup, söz konusu satış örf haline gelmiştir. **Ahmed b. Hanbel** ile bu mezhepten olan **İbn Teymiyye** ve **İbnü'l-Kayyim** da bu görüşü benimsemektedirler. Bu görüşte olanlara göre, böyle bir satışın haram olduğuna dair hiçbir şer'î delil yoktur. Ayrıca onlar, bu alışverişin ecri misil (denk ücret) ile yapılan kira akdine ve nikâh akdine benzediğini söylemişler, maslahatın da bu tür satış işleminin caiz olması yönünde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yolun dışına çıkılarak, hileli yollarla söz konusu işlemin yapılmasını dinî alanda gerçekleşen bir âfet olarak değerlendirmişlerdir (İbnü'l-Kayyim, 1981, IV, 5).

Normal piyasa şartlarında karşılıklı olarak rızanın oluşabilmesi için vadeli olarak satılan malın satış esnasında fiyatının belirlenmesi gerekir. Fakat piyasaların istikrarsız olduğu dönemlerde, hem esnafı hem de müşteriyi korumak adına, bütün olarak her kesim için maslahat olduğundan, fiyat belirtmeden müşteriye mal satma şeklindeki alışverişe müsaade etmek uygun olacaktır. Aksi bir yaklaşım, esnaf açısından sattığı malın yerine yenisini koyamama veya satış yapmada isteksiz davranma (dolayısıyla karaborsacılığa yol açma); müşteri açısından da ya çok fahiş fiyatla mal almaya razı/mecbur olma veya ihtiyacı olan şeyleri peşin olarak alma gücü bulunmadığından, ihtiyaçlarını vadeli olarak karşılamaktan da mahrum edilme gibi olumsuz sonuçlara yol açacaktır. Bu durum bir boyutuyla da üretim-tüketim arasındaki sirkülasyonu olumsuz yönde etkileyeceğinden, ekonomi piyasaları için istenilmeyen bir durum olabilecektir.



Fiyat belirlenmeden yapılan satışlar ve hükmü hakkında ayrıntılı bilgi için Nihat DALGIN'ın "Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular-2" isimli kitabının ilgili bölümünü okuyunuz.



Malın fiyatı kesin bir şekilde belirlenmeden yapılan satış hangi prensibi ihlal edeceğinden İslam fıkıhı bu tür satışa hoş karşılamamıştır?

ELEKTRONİK TİCARET

Modern iletişim araçlarıyla yapılan alışverişin İslam fıkıhı açısından hükmü güncel fıkıh problemlerinden birisidir. Bu konu bu şekliyle naslarda ve klasik dönemde hazırlanmış fıkıh kitaplarında bulunmuyorsa da, klasik fıkıh kaynaklarında "mektup" ve "elçi" aracılığıyla yapılan akitleşmeler başlığı altında anahatlarıyla ortaya konulmuştur. Şüphesiz konu fıkıh kaynaklarımızın yazıldığı dönem itibarıyla fazlaca ön planda olmadığından, açıklamalar da o derece sınırlı olmuştur.

Elektronik cihazlarla yapılan alışverişin fikhî hükmüne geçmeden, bazı hususların bilinmesi gerekmektedir. İslam fıkıhına göre akit şu şekillerden biriyle gerçekleşir: Tarafların aynı zaman ve mekânda hazır bulunarak icab-kabulde bulunmalarıyla ya da birbirlerinden farklı mekânlarda bulunmakla beraber, karşı tarafa iradelerini beyan eden bir mektup veya elçi göndermeleriyle. Bu durumda mektubun alınıp açıldığı ya da elçinin gelip uzaktaki tarafın beyanını açıkladığı anda akit meclisi kurulmuş olur. Buna göre, taraflardan birisi mektup veya elçi şeklinde belirginleşmiş, diğeri ise gerçek şahıs olarak orada bulunmuş demektir. Hazırlar arasında oluşan akit meclisinde, detaylarda farklılık bulunmakla beraber, taraflar sözleşme bahsinden başka konulara geçene veya taraflar kalkarak o meclisi terekedene kadar, gerek "icab"da bulunan gerekse "kabul" beyanında bulunan kimse

akdi bozma muhayyerliğine sahiptir. Buna göre akit meclisi dağılına kadar akdin bağlayıcılığı bulunmamaktadır.

Mektup ya da elçi aracılığıyla yapılan akitte ise, mektubun ilk açıldığı anda karşı tarafın kabulde bulunmaması halinde meclisin sona erdiği yönünde görüşler bulunduğu gibi, mektubun her okunuşunda akit meclisinin tekrar kurulmuş olacağı şeklinde de görüşler bulunmaktadır. Keza, mektubun karşı tarafın eline geçmesinden önce “icab”da bulunanın vazgeçme hakkı bulunduğu gibi, eline geçmesi halinde de vazgeçme hakkının olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Şurası gerçektir ki, hazırlar arasındaki akit meclisi, gaippler arasındaki akit meclisine nazaran daha kısa sürelidir, gereğinden fazla uzun olmasına da gerek yoktur.

Modern iletişim araçlarıyla yapılan sözleşme/alışveriş konusunun günümüz araştırmacılarını ilgilendiren yönü; bu araçlarla yapılan sözleşmelerin şekli ile fıkıh kitaplarında yer alan sözleşme şekilleri arasındaki benzerlik veya ayrılıkların tespiti ve günümüz şartları dikkate alınarak buralardaki hükümlere açıklık getirme, ilaveler yapma ve gerekiyorsa değişiklikler önerme noktasında kendisini göstermektedir.



İslam fıkıhına göre genelde bütün sözleşmeler, özelde alışveriş akdi; taraflardan özgür iradeleriyle aynı zaman ve mekânda sadır olmuş ve aynı noktada kesişen teklif (icab) ve bunun kabul edilmesi (kabul) ile tamamlanmaktadır.

Sözleşme yapan taraflar, karşılıklı olarak iradelerini beyan ederken genellikle aynı mekânda bulunmaktadırlar. Buna “hazırlar arasında akitleşme” denir. Bir de “gaibler arasında akitleşme” yapılmaktadır ki, bunda taraflar aynı mekânda buluşmayıp, bir aracı vasıtasıyla hükmen bir araya gelmektedirler. Geçmiş dönemlerde bu araçlar ya elçi veya mektupken, günümüzde bu araçlar telefon, faks, internet gibi elektronik aygıtlardır. Bunlarla yapılan ticarete *e-ticaret* veya *elektronik ticaret* ismi verilmektedir.

Çağımız İslam araştırmacıları elektronik cihazlarla yapılan akitleri, tarafları bir arada buluşturan, icab ve kabul noktasında karşılıklı fikir alışverişinde bulunduran aygıtlar ve bu imkânı doğurmayanlar olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Birincilerle yapılan alışverişlerde hazırlar arasındaki akitleşme kurallarının; ikincilerle yapılan akitleşmelerde ise gaibler arasındaki akitleşme kurallarının hâkim olacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Buna göre telefon, internet, görüntülü telefon, tele konferans sistemi gibi araçlarla yapılan alışverişlerde, hazırlar arasında gerçekleşen normal akitleşme kuralları geçerlidir. Yani telefon veya diğer araçlarla kendisine teklifte bulunulan kimse, telefon ya da haberleşme sona ermeden, yapılan teklifi, kabul ettiği yönündeki beyanını açıklamalıdır ki, akit gerçekleşmiş olsun. Aksi halde, akit meclisi son bulmuş ve akit gerçekleşmemiş olur. Bu durumda sonradan yapılan kabul beyanı ile akit tamamlanmış olmaz. Telefonun ya da benzeri cihazların bir kasıt olmaksızın bir arıza sebebiyle kabul beyanı gerçekleşmeden bozulması ve haberleşmenin sona ermesi nedeniyle meclisin son bulup bulmayacağı tartışmalıdır. Bağlantının kesilmesi kasıtlı olduğunda bunun akit meclisini sonlandıran bir durum olarak görülmesinin uygun olacağı ifade edilmektedir.

Faksın telgraf yahut telefon gibi kabul edilmesi hususunda gerek batılı hukukçular gerekse İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tarafların faksın başında bulunmaları ve kısa süre içinde karşılıklı

fakslaşarak haberleşmeleri mümkün olduğundan, bu durumdaki sözleşmeler telefonla yapılanlar gibi, hazırlar arasındaki sözleşmelerin kurallarına tabi olmalıdır. Bununla birlikte, faksı telgrafa benzeterek gaibler arasındaki akitleşme kurallarına tabi olması gerektiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır. Ayrıca, telefonla yapılan bir sözleşmenin, zaman açısından hazırlar arasındaki akit gibi olmasına rağmen, mekân açısından gerçek niteliği dikkate alınarak gaibler arasındaki akit hükmüne tabi olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.

İbrahim Kâfi Dönmez'ye göre, telgraf, faks, kaset, disket vb. materyallerin gönderilmesi suretiyle yapılan sözleşmeler, klasik dönemde mektupla yapılan sözleşmelere benzetilerek, gaibler arası akit gibi değerlendirilmiştir. Bilgisayar ağı ile (internet) yapılan akitlere gelince, bunların uygulama tarzı gözden geçirilerek farklı sonuçlara ulaşılabilir. **Sayet akdin içeriğine uygun olarak programlanmış bir bilgi-işlem cihazı ile sözleşme gerçekleştiriliyorsa, "cihazın tarafların veya birinin yerini tutması" durumu söz konusudur.** Fakat her iki taraf ekranlarının başında irade beyanı alış verişinde bulunuyorsa, bunu büyük ölçüde telefon görüşmesine benzetmek mümkün olmakla beraber, telefonla ilgili açıklamalarımız ışığında bu yolun da -faks gibi- gaibler arasında gerçekleşen sözleşmeye benzetilmesi uygun olacaktır (Dönmez, 1996, I, 9-62). Ancak, internet aracılığıyla yapılan akitlerin hazırlar arasında gerçekleşen akitler gibi değerlendirilmesi akla daha uygun görünmektedir.

SIRA SİZDE

3

İslam fıkhında gaibler arasında akit kurulabileceği hükmünün benimsenmesinin çağımız için ne gibi faydası olmuştur?

İslam araştırmacıları telefon, faks ya da internet gibi iletişim araçlarıyla da akit için gerekli olan icab ve kabulün gerçekleşeceğinde hemfikir olmakla beraber, icab ve kabul ile alakalı bazı sorunların oluşacağına da dikkat çekmişlerdir.

DİKKAT

İslam bilginleri, taraflardan birisinin robot, telesekreter veya bilgisayar programı gibi elektronik cihaz olması halinde de bu cihazın icab ya da kabul beyanında bulunmasıyla akdin gerçekleşebileceği hükmünü benimsemişlerdir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Sahih bir sözleşme için tarafların aynı mekânda hazır bulunmalarının şart olmadığı ve birbirinden uzakta bulunan kimselerin de akitleşebilecekleri gerçeğinden hareketle, günümüzde tedavülde olan elektronik cihazlarla ticari akitlerin yapılması mümkündür. Bunlardan tarafların aynı zaman dilimi içinde birbiriyle irtibat kurmalarını sağlayabilen iletişim araçlarının kullanıldığı akitlerde hazırlar arası akit kuralları hâkimdir. Taraflar arasındaki irtibatın "aynı anda" değil de "belirli bir sürenin geçmesiyle" sağlanabildiği iletişim araçlarıyla yapılan sözleşmelerde ise gaibler arası akit kuralları geçerlidir. Bu kuralları işletirken de İslam hukukunda akitlere hâkim olan aldatmama, kandırmama, gizlememe, kolaylaştırma, tarafların maslahatını göz ardı etmeme gibi temel ilkeler ışığında toleranslı bir tavrın/yorumun benimsenmesi uygun olacaktır. Unutulmamalıdır ki, akitlerde aslolan mübah olmaktır; yasaklayan açık bir nass bulunmadıkça, aşikâr olarak taraflara zarar vermedikçe ya da yasaklayıcı bir nassı ihlal etmedikçe, her akdin meşrû görülmesi insanlığın yararına olacaktır.

Elektronik ticaretle ilgili görüşleri açıklayabilmek

Çağdaş İslam âlimleri, iletişimin çok hızlı olduğu günümüzde elektronik cihazlarla da ticaret yapılabileceğini benimsemişler, akit için gerekli olan icab ve kabul onayının, taraflar birbirinden uzak olsalar da farklı iletişim cihazlarıyla gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak, elektronik cihazlarla yapılan akdin hükmünün; hazırlar arasında gerçekleşen akde mi, yoksa gaibler arasında gerçekleşen akde mi benzetileceği noktasında farklı görüşlere ayrılmışlardır. Benzer bir tartışma, elektronik cihazlardan hangisiyle yapılan akdin hazırlar arasında gerçekleşen akdin hükmüne tabi olacağı, hangileriyle yapılan akdin gaibler arasında yapılan akdin hükmüne tabi olacağı meselesinde de mevcuttur.

KAPARO

Kaparo, ön ödeme, pey akçesi, pişmanlık akçesi gibi isimlerle de anılmakta olup şöyle tanımlanmaktadır: “Bir satış ya da kira sözleşmesinde müşterinin, sözleşmeyi tamamlaması halinde toplam fiyattan düşülmesi, feshetmesi durumunda ise akitten dönmenin karşılığı olarak mal sahibinde kalması şartıyla yaptığı ön ödemedir.”

Konu Kur'an'da yer almazken, Sünnet'te hem kaparonun caiz olduğu hem de caiz olmadığı anlamına gelebilecek rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan ikisi şöyledir: “Hz. Peygamber kaparolu satışı yasakladı”(el-Muvatta', "Büyû", 1); “Rasûlullah'a kaparolu satışın hükmü soruldu, o helal olduğunu söyledi” (Şevkânî,1994,V, 232). Ancak “hadis tenkidi” konusunda uzman âlimler tarafından farklı açılardan eleştirilmiş olan bu rivayetler “zayıf” olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenledir ki, kaparolu satışın hükmü İslam tarihinin ilk günlerinden beri tartışılmıştır.

Müşterinin sözleşmeden cayması halinde verdiği kaparonun kendisine iade edilmesi, değilse yapacağı ödemeden düşülmesi şeklindeki bir şartla kaparolu satış yapılmasının caiz olduğunda tartışma yoktur. Tartışma, müşterinin sözleşmeyi feshetmesi halinde, yapmış olduğu ön ödemenin (kaparonun) satıcıda kalması durumuyla ilgilidir. Konu hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:

Kaparonun Satıcıda Kalmasının Caiz Olmadığı Görüşü

Sahabe döneminden itibaren İslam fıkıhçılarının çoğunluğu, bu tür bir sözleşmenin caiz olmadığı kanaatindedir. Hanefiler, Malikîler ve Şafîiler de bu işlemi sahih görmemişler ve kaparonun satıcıya helal olmayacağını belirtmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri şunlardır: Bu tür işlem yapmak genel kurala aykırıdır. Bu işlemde iki fasit şart bulunmaktadır. Bunlardan birisi, akdi dilediğinde reddedebilme, diğeri ise, müşterinin vazgeçmesi halinde satıcıya bir miktar hibede bulunma şartıdır. Ayrıca bu tür sözleşmede riskli bir belirsizlik vardır. Satıcı açısından müşterinin verdiği kaparoyu karşılıksız olarak yemesi söz konusudur ki, karşılıksız olarak başkasının malını yemek caiz değildir. Dolayısıyla bu sözleşme haksız bir iktisap, karşılıksız kazanç, belirsiz muhayyerlik gibi sakatlıklar taşımaktadır.

Ünlü İslam bilgini **Şevkânî** de konuyla ilgili lehte ve aleyhte rivayetler bulunmasından hareketle kaparonun caiz olmayacağı sonucuna varır. Onun bakış açısı şöyledir: Bir konu hakkında onun hem helal hem de haram olduğuna dair nass bulunuyorsa, haram kılan nass helal kılan nassa tercih edilir. Kaparolu satışı yasaklayan ancak sened olarak zayıf görülen rivayetin farklı varyantları olup, hepsi birlikte düşünüldüğünde ilgili rivayet güç kazanmış olmaktadır (Şevkânî, 1994, V, 233).

Bu gruba göre, müşteriden alınan kaparoyu, malın satışını geciktirip bekletmenin karşılığı olarak görmek doğru değildir. Dolayısıyla böyle bir akit tamamlanmadığı takdirde kaparo müşteriye iade edilmelidir. Alıcı akdi tamamlamayı seçse bile, bu görüşe sahip olan âlimlerin çoğuna göre, söz konusu şartla yapılan akit baştan batıl olduğu için hüküm değişmez, akit feshedilir. Alıcının elinde iken zayı olan malın da kabzedildiği günkü kıymeti üzerinden tazmin edilmesi gerekir.

Kaparonun Satıcıda Kalmasının Caiz Olduğu Görüşü

Bir kısım sahabe ve genelde Hanbelî âlimleri kaparolu sözleşmenin caiz olduğu görüşündedirler. Bu görüş sahipleri, kaparoyu yasaklayan hadislerin senedinin zayıf olduğunu ve bunlardan böyle bir yasağın çıkmayacağını ifade etmektedirler. Bu kişiler kaparo şartının “sebepsiz zenginleşme” vesilesi olarak değerlendirilemeyeceğini, mal sahibinin müşteriyi beklemesinin karşılığı ya da akitten caymayı önleyici yaptırım niteliği taşıdığını belirtmişlerdir. Ayrıca, akidlerde mubahlığın esas olup, imkân ölçüsünde şartlara riayetin gerektiğini gerekçelerine eklemişlerdir.

Günümüz İslam hukukçularının genel eğilimi de kaparolu satışın caiz olduğu yönündedir. Ayrıca **İslam Fıkıh Akademisi** 1994 yılında Bruney’de yaptığı toplantıda konuyu ele almış ve şu sonuca ulaşmıştır: Kaparolu satış, genel olarak satım ve kira gibi akidlerde cari olmakla birlikte, bedellerden birinin veya her ikisinin peşin olarak tesliminin gerektiği durumlar bundan müstesnadır. Kaparolu satış, muhayyerlik süresinin sınırlandırılması şartıyla, ilke olarak caizdir. Akid yapılırsa kaparo bedele mahsup edilir, müşteri sözleşmeden cayarsa kaparo satıcının hakkı olur.

SIRA SİZDE

4

Karşılıklı rıza bulunmasına rağmen, kaparonun meşrûiyetinin tartışılması mali akidlerdeki hangi önemli ilkeyle ilgilidir?

HAVA PARASI

“Peştemallik” olarak da **bilinen hava** parası; bir ticarethanenin devri durumunda ticarethanenin yeri, müşterileri, şöhreti gibi nedenler göz önünde bulundurularak asıl değerinin yanında alınan, tabir caizse, manevi sermaye karşılığında ödenen paradır.

Hava parasını daha açık olarak şöyle tanımlamak mümkündür: “Bir kira akdinde kira bedelinden ayrı olarak ve geri ödenmemek üzere mal sahibinin kiracıdan; kiracının mal sahibinden veya önceki kiracının sonraki kiracıdan, elinde bulundurduğu gayr-i menkulü kullanma hakkını devretme karşılığında aldığı para veya bedeldir. Kısaca hava parası; mâlik veya kiracı sıfatıyla elinde bulundurduğu gayr-i menkulü devreden kişinin, karşı taraftan, kira dışında aldığı bedel olarak da ifade edilebilir” (Yaran, 1997, 723).

Biz burada bir kiracının kira müddeti içinde mal sahibinin sözleşmeyi feshetmesi karşılığında hava parası almasının ve bir kiracının yine kira sözleşmesinde belirtilen süre bitmeden bir başka kiracıya dükkânı devretmesi karşılığında alacağı hava parasının caiz olup olmadığını irdelemek istiyoruz.

Kiracının Mal Sahibinden Hava Parası Alması

İslam hukukuna göre kiracı ile mal sahibi, karşılıklı rıza ile kira akdinde kararlaştırılan müddet tamamlanmadan önce akdi sona erdirmeye hakkına sahiptirler. Ancak, kiracının rızası olmadıkça mal sahibi kira sözleşmesini sonlandıramaz. Kira müddeti devam ederken mal sahibinin kiracıdan kirada bulunduğu iş yerini boşaltmasını istemesi halinde, kiracının burayı boşaltmama hakkı vardır. Buna rağmen, bir miktar “hava parası” karşılığında boşaltmayı kabul ederse, buna karşılık alacağı hava parası kendisine helaldir. Çünkü boşaltmama hakkını, aldığı bir bedel mukabilinde mal sahibine satmış olmaktadır. Kiracının belirlenen süre öncesinde dükkânı boşaltmasının ve

kira akdini sonlandırmasının kendisine bir zarar vermiş olma ihtimali bulunmaktadır ki, aldığı hava parası bu zararın tazminatı olarak da görülebilir. Bu takdirde kiracının aldığı hava parasının “kira sözleşmesinden kalan müddetin menfaatinin bedeli” olduğu ifade edilmektedir. Nitekim bir gayrimenkulün menfaatine mâlik olan kiracı, bu hakkından bir bedel mukabilinde veya bedelsiz olarak feragat edebilir.



Kira müddeti sona erdiği halde, kiracı kiraladığı dükkânı boşaltmayarak, mal sahibinden hava parası almayı düşünmesi, onu almadan boşaltmaması doğru değildir. Çünkü kira sözleşmesi son bulduğuna göre, kiracı kiraladığı yeri boşaltmakla yükümlüdür. Ayrıca akdin süresi sona erince, mal sahibinin malını istediği kişiye kiraya verme hakkı da vardır.

Kiracının Sonraki Kiracıdan Hava Parası Alması

Bir gayrimenkulü şartsız olarak kiralayan kiracı, kiraladığı gayrimenkulü kira müddeti içinde istediği bedelle bir başkasına kiralayabilir. Yani kiracının kiraladığı yerden kendisi istifade edebileceği gibi, bir başkasına –yeni kiracının gayrimenkule kendisinden daha fazla zarar verecek bir meslek icra etmesi hali dışında– kiraya verme, ödünç verme hakkına da sahip olduğu prensip olarak genel kabul görmektedir. Ancak Hanefiler, kiracının kiraladığı yeri bir başkasına daha fazla bir bedelle kiraya verebilmesi için, o gayrimenkule bakım, onarım gibi bir masraf yapmış olmasını gerekli görürler. Aksi takdirde, birinci kiracının kiraladığı yerden alacağı fazla meblağın/kiranın tasadduk edilmesini önerirler.

Çoğunluğun görüşüne göre, kiracı meşrû olarak kiraladığı bir dükkân ya da işyerini bir başkasına daha fazla fiyatla kiraya verebilir, yani kiralık gayrimenkulün el değiştirmesi durumunda önceki kiracı sonradan kiralayacak olandan hava parası alabilir. Bunun gerekçesi olarak şunlar söylenmektedir: Belirli bir müddet gayrimenkulün menfaatine sahip olan kiracı, bu menfaatten vazgeçmek için para alabilir. Nitekim İslam fıkında bir haktan vazgeçme anlamı taşıyan durumlarda ücret alınması genelde meşrû görülmüştür. Şâfiî mezhebinde bazı vazifelerden ferağat etme karşılığında para alınması müsamaha ile karşılanmıştır. Günümüz âlimlerine göre de, kiracının gayrimenkul üzerinde aynî hakkı olup bundan vazgeçmesi için ücret alması caizdir. Bütün bunlar, kira sözleşmesinin devam ettiği süre için söz konusu olup, sözleşme bitmiş ise, kiracının boşaltma yükümlülüğünü yerine getirmemesi bir suçtur. Bu durumda iken gayrimenkulü boşaltmak için gerek mal sahibinden ve gerekse ikinci kiracıdan hava parası istemesi caiz değildir.

Kira süresi bitmeden önce mal sahibinin kiracısını meşrû bir mazereti bulunmaksızın çıkarmak istemesi halinde kiracının kiraladığı yeri boşaltması karşılığında mal sahibinden bir miktar para talep etmesi mümkündür. Bu, kira sözleşmesi gereği elde ettiği “kiraladığı yerden istifade etme” menfaatten vazgeçmesi karşılığı olarak görülebilecektir. İslam fıkında bu türden olarak, kişilerin sahip oldukları bazı haklardan ücret mukabilinde vazgeçmeleri meşrû görülmüştür. Ancak, kiracının kira süresi bittiği halde, mal sahibinden bir şeyler koparabilmek için gayrimenkulü boşaltmaması doğru olmayıp, bunun karşılığında bir ücret talep etmesi caiz değildir.

Kiracının kiraladığı yeri, kira süresi içinde bir başkasına kiraya vermesi ya da ödünç vermesi prensip olarak kabul edilmekte olup, burada dikkat edilecek şey, ikinci kiracının veya ödünç alanın söz konusu olan gayrimenkule birinci kişiden daha fazla zarar verecek şekilde kullanmamasıdır.

Kiraladığı şeyi bir başkasına kiralayacak olan kimsenin, kendisinin verdiği kiralardan daha fazlasına kiraya vermesi caiz olduğu gibi, belirli miktar hava parası alarak, kiraladığı gayrimenkulü yeni kiracı için boşaltması ve bu şahsın aynı kira ile bu gayrimenkulde kiracı olarak devam etmesi de mümkündür. Buna göre birinci kiracının, kira sözleşmesi henüz bitmeden, kiraladığı gayrimenkulü yeni bir kiracıya devretmesi karşılığında alacağı hava parasının da helal olduğu söylenebilir. Buradaki gerekçe de bir önceki ile aynı olacaktır.

SİGORTACILIK

Sigorta ve Sigortacılık Kavramı

Sigorta, prim karşılığında cana veya mala karşı oluşan risklerin zararlarını tazmin etme güvencesi anlamına gelmektedir. Ticari anlamıyla sigortacılık ise “cana veya mala karşı oluşma ihtimali bulunan risklerin zararlarını tazmin etme güvencesi satışı” anlamındadır. Buna göre, sigortacılık bir ticaret türüdür.

Sigortanın temelinde, oluşmasından korkulan tehlikenin vukuu halinde, meydana gelen zararın sigortalılar arasında müştereken karşılanma fikri yatmaktadır. Sigortalar sayesinde aynı tehlike ile karşı karşıya bulunan bireyler birbirleri ile doğrudan doğruya veya bir şirket aracılığı ile yardımlaşmak suretiyle, bireysel olarak üstesinden gelemeyecekleri büyük rizikolara karşı koyma gücüne erişmektedirler. Sigorta, muhtemel tehlikenin meydana gelmesi ile oluşan zararı, büyük bir grup teşkil eden sigortalılar arasında hissedilmeyecek nispette ufak parçalara bölerek giderme imkânı sağlamaktadır. Modern sigortacılık dönemine kadar bu imkân bir kazanç/ticaret yolu olarak değerlendirilmemişken, sonraki dönemde sigortacılık diye bir ticaret şekli doğmuştur.

Bütün sigorta çeşitleri, hem sigortalılar hem de sigorta şirketleri arasında prim karşılığında yardımlaşmayı sembolize etmektedir. Ancak, sigortalardaki yardımlaşmanın bir yandan ödenen bir prim karşılığında olması, diğer taraftan sigorta şirketinin sigortalılar arasındaki yardımlaşmayı organize etmesi sebebiyle ticari bir kazanç sağlaması gibi özellikler, ticari sigortalardaki yardımlaşmanın niteliğini değiştirmektedir. Bir başka deyişle, sigorta kurumunun üyelerine sunacağı maddi güvencenin/tazminatın oluşmasında, sigorta güvencesi alan kimselerin de katkısı bulunmaktadır. Bu katkı **ticari** sigorta türlerinde sabitken, **karşılıklı/mütüel** sigortalarda ise, her dönem değişkenlik gösterebilmektedir.

Sigorta şirketleri, yalnızca prim ödeme yükümlülüğü altına giren üyelerine maddi yardımda bulunmaları sebebiyle diğer yardım dernekleri ve vakıflardan ayrılmaktadır. Sigortalar sigortalıların bedenlerinin ya da mal varlıklarının karşılaştıkları hasarları tazmin ederek onlar için bir güvence sunma yanında, sosyal güvenliğe belirli oranda katkı sağlamak gibi bir işlev de görmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, karşılıklı sigortaların sosyal güvenliğe katkısının ticari sigortalardan daha fazla olduğu iddia edilmektedir.

Sigortalar “sosyal sigortalar” ve “özel/hususî sigortalar” olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. **Sosyal sigortalar**, belirli halk gruplarının sosyal güvenliklerini temin amacıyla kanunla kurulan ve belirli iş kolunda

çalışanların iştirak etmeleri çoğu defa mecburi olan sigortalardır. **Hususi sigortalar** ise bireylerin özel menfaatlerinin çeşitli rizikolara karşı teminat altına alınması için serbest iradeleriyle vücuda getirdikleri bir riziko teminatıdır.

Hususi sigortalar, sigortalıların ödeyecekleri primin *sabit* ya da *değişken* oluşu açısından ikiye ayrılmaktadırlar.

1. Sabit primli sigorta: Bu sigortalarda, sabit olarak belirlenmiş bir sigorta primi karşılığında sigorta güvencesi sunulmaktadır. Burada sigortalının, sözleşme esnasında belirlenen primi ödeme dışında başkaca bir maddi yükümlülüğü bulunmadığı için bu sigortalar “sabit primli” olarak anılmaktadır. Bu tür sigortalarda sigortalı ile sigortacı arasında veya sigortalıların kendi aralarında sigorta sözleşmesi ilişkisinden başka bir hukuki ilişki olmadığı gibi, bu sigortalarda sigortacı ile sigortalı arasındaki ilişki yardımlaşma ilişkisi de değildir. Söz konusu ilişki ticari bir ilişki olup, sigortacı sigortalılardan alacağı prim karşılığında onlara sigorta güvencesi satmaktadır

2. Değişken primli sigorta: Bu sigortalarda sigortalıların ödeyecekleri prim miktarı sözleşme esnasında sabit olarak belirlenmeyip, sigortalıların gerçek yükümlülükleri belirli dönem sonunda tespit edilebilmektedir. Doğal olarak bu sigortalarda sigortalıların gerçek yükümlülüğü dönemlere göre değişiklik arz etmekte, bu sebeple de bu tür hususi sigortalara “değişken primli sigortalar” denmektedir. Değişken primli sigortalar kooperatif şirket şeklinde müesseseleştiklerinden, burada sigortacı sigortalılardan ayrı değildir.

Konuları açısından ise sigortalar; *mal sigortaları*, *can/hayat sigortaları* ve *malî mesuliyet sigortaları* gibi kısımlara ayrılmaktadır.



Ticari sigortaların unsurları; sigortacı, sigortalı, sigorta menfaati, sigortalanan tehlike/riziko, sigortalının ödediği sigorta primi ve sigortacının ödemeyi taahhüt ettiği sigorta tazminatından ibarettir.

İslam âlimleri arasında sosyal sigortaların ve karşılıklı/değişken primli sigortaların meşrû olduğu hususunda farklı bir görüş bulunmamakla birlikte, ticari sigortaların fikhî hükmü ciddi şekilde tartışılmıştır.

Ticari Sigortaların Dinî Hükmü

Sabit primli hususi sigortaların, diğer bir deyişle ticari sigortaların meşrû olup olmadığı hakkında İslam hukukçuları farklı görüşlere sahiptirler. Bu konuda temelde üç farklı yaklaşımın varlığı görülmektedir. Bunlardan biri, her türüyle bu sigortaların haram olduğu; diğeri, her türüyle bu sigortaların meşrû olduğu; üçüncü yaklaşım ise, ticari sigortaların bazı türlerinin meşrû, bazılarının ise haram olduğu şeklindedir. Şimdi de bu üç farklı yaklaşımda bulunan âlimleri ve delillerini görelim.

Ticari Sigortaların Hiçbir Türünün Caiz Olmadığı Görüşü

Günümüz âlimlerinin çoğunluğu, mevcut haliyle ticari sigorta sözleşmelerinin, İslam hukukunda benimsenmiş olan klasik sözleşmelere aynıyla uymadığı görüşünde olup, bu sözleşmenin bedelli/ivazlı yeni bir ticari sözleşme olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, ticari sigorta sözleşmesinde

akdi yaralayan birçok olumsuzluk bulunmaktadır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

- İslam hukukuna göre, “belirsizlik” ve “karşılıklar arasındaki ciddi fark” gibi sözleşmeleri kusurlu yapan şeyler, bu sözleşmede mevcuttur. Zira bazen sigortalı uzunca bir süre sigorta primi ödemediği halde, sigortalanan eşyaya her hangi bir hasar isabet etmemesi nedeniyle, hiçbir sigorta tazminatı alamamaktadır. Bazen de sigortalı, kısa bir süre içerisinde ve birkaç defa sigorta primi ödemesi sonrasında sigortalanan risk gerçekleşince, sigorta şirketinden astronomik bir sigorta tazminatı alabilmektedir. Her iki durumda da aşırı/fahiş bir şekilde risk söz konusu olup, bu durum sigorta akdini İslam’ın yasakladığı akitler arasında görmeyi gerektirmektedir.
- Ticari sigortalardaki sigorta primi ve bunun karşılığında satılan sigorta tazminatının her ikisi de nakit sayılmaktadır. Bu nakitlerin aynı cinsten (para cinsinden) olması sebebiyle, sigorta primi kadar sigorta tazminatı alınması halinde, aradaki gecikme nedeniyle *gecikme faizi* (ribe’n-nesîe) gerçekleşecektir. Birinin diğerinden daha fazla olması halinde ise, hem *gecikme* hem de *fazlalık faizi* (ribe’l-fadl) gerçekleşecektir.
- Ticari sigorta sözleşmesinde bilinmezlik, tehlike ve gararın (aldanmanın) varlığının kabul edilmesi halinde, bu sözleşmede kumar unsurunun da varlığının kabul edilmesi zorunluluk arz edecektir. Zira bahis ve kumarı haram kılan illetin, bunların sadece bir oyun oluşunda aranması doğru değildir, aksine bu oyunlarda tarafların kazanması ya da kaybetmesi şansa/ihtimale yani, aşırı riske dayandığından, bu oyunların haram kılınma illeti; içerdikleri “ihtimal” ve “garar (aldanma)” unsurudur. Bu görüşte olanlar, aşırı garar içeren alışverişin bir nevi kumar sayılması gerektiği düşüncesiyle, ticari sigorta sözleşmesinin de bir nevi kumar olarak görülmesi gerektiğine inanmaktadırlar.
- Sigortalıların sigorta primi ödemesine karşılık sigortalanan riskin oluşmaması halinde, sigortacının hiçbir tazminat ödememesi sebebiyle, sigortalıdan alınan primlerin şirket için karşılıksız bir kazanç olacağı ve bunun da İslam tarafından yasaklanan (el-Bakara 2/188) “batıl yollarla başkasının malına el koyma” şekli olacağı açıktır.
- Yukarıdaki görüş ve delilleri benimseyen İslam âlimleri, günümüzde sosyal hayattaki değişikliği ve kişilerin ellerindeki mal varlıklarının korunması adına sigorta türü bir oluşuma ihtiyaç olduğunu inkâr etmemekle birlikte, bu ihtiyaç nedeniyle, “zarureten ticari sigortaların meşrû görülmesi gerektiği” şeklindeki görüşü kabul etmezler. Onlara göre, mevcut ticari sigortalara olan ihtiyaç “zaruret” derecesinde olmayıp, ticari sigortaların birey ve topluma sağlayacağı yararın, karşılıklı yardımlaşma esası üzerine kurulacak olan sigorta çeşidiyle sağlanması imkân dâhilindedir. Buna göre İslam hukuku açısından, birçok mahzurlu unsur barındırmaları nedeniyle ticari sigortaların; *mürsel maslahat*, *örf* ve *zaruret* gibi gerekçelere sınırlanarak caiz görülemeyeceğini belirtmişlerdir.

Ticari sigortaların hiçbir çeşidinin caiz olmadığını savunan bu âlimler, sigortacılığa değil, sigortanın “yardımlaşma” amacının dışına çıkarılarak, bir grubun sigortacılıktan ticari kazanç elde etme çabalarına ve sigorta güvencesinin bir meta gibi satılmasına karşı çıkmaktadırlar. Yine bu işlem neticesinde insanların malları ve canları hakkındaki korkularının istismar

edilmesinden ve bireylerin ulaşmak istediği güvenin ticari bir meta gibi görülmesinden endişe etmektedirler. Bu görüş sahipleri toplumun sigortalara olan ihtiyacının karşılıklı sigortalarla sağlanabileceğini ileri sürmektedir.

Ticari Sigortaların Bütün Türlerinin Caiz Olduğu Görüşü

Günümüz İslam âlimlerinin bir kısmı, ticari sigortaların her türüyle caiz olduğunu benimsemiş olup, görüşlerini şöyle açıklamışlardır:

- Ticari sigorta sözleşmeleri değişik açılardan klasik dönem İslam fıkhiında kabul edilmiş olan sözleşmelerle benzerlik arz etmekte, dolayısıyla onların caiz olduğu durumda ticari sigorta sözleşmesinin de caiz olması gerekmektedir.
- Sosyal sigortaların meşrûyetinin kabul edilmesi bu sigortaların da meşrû görülmesi yönünde bir delil olacaktır.
- Sigortanın klasik dönemdeki bazı akitlerle benzerliğine rağmen bu sözleşme yeni bir sözleşmedir ve bunu yasaklayan açık bir nass da bulunmadığı için, ticari sigortalar caiz olmalıdır. Bu bağlamda ayrıca şu gerekçeleri ileri sürerler: İslam hukukunda “Akitlerde asıl olan hüküm mubahlıktır” ilkesi benimsenmiştir. Bunun yanında ticari sigortalar toplumun maslahatına bir işlev görmektedirler. Günümüzde sigortalı olmak genel bir örf halini almıştır. Günümüz dünyasında sigortacılık bir nevi zaruret haline gelmiştir. Bütün bunlar ticari sigortaların mubah görülmesini gerektirmektedir.
- Ticari sigortalar temelde birer “teberru sözleşmesi” üzerine kurulduğundan, bu akitlerde gararın ve cehaletin varlığı akde tesir etmeyecektir. Zira teberru sözleşmeleri birer yardım niteliğinde olduğundan, verilenle alınan arasındaki azlık ya da çokluk faiz veya garar olarak görülemeyecek ve bunların yok olduğu bir yardımlaşma akdinin de kumar içerdiği savunulamayacaktır.
- Bu grupta yer alan bazı âlimler, ticari sigortaların bedelli/ticari bir akit olduğunu benimsemekte ve alım satım konu olan bedellerin; sigortacının sunduğu güven ile sigortalının ödediği sigorta primi olduğunu kabul etmektedirler. Sonuç itibarıyla bu akitlerde primin ödendiği ve her prim karşılığında sigortalının sigorta güvencesini elde ederek iç huzuruna kavuştuğunu savunmuşlardır. Bu durumda sigortalı, ödediği sigorta primine bir karşılık alıp alamama riskiyle karşı karşıya olmayacaktır.
- Ticari sigortalarda sigortacı ve sigortalı taraflar verdiklerinin karşılığını aldıklarından, bu tür sigortalar Kur’ân’da yasaklanan “batıl yolla mal elde etme” şekli olarak görülemeyecektir.

SIRA SİZDE

5

Ticari sigortaları meşrû görenlerle bu sigortaların caiz olmadığını söyleyenler arasındaki en temel bakış açısı farkı hangi noktada yoğunlaşmaktadır?

Ticari Sigortaların Bazı Türlerinin Meşrû Olduğu Görüşü

Çağdaş fıkıh bilginlerinden bazıları ise, ticari sigortaların geneli hakkında tek bir hüküm vermemişlerdir. Bu âlimlerin bir kısmı, sigorta sisteminden faizin çıkarılması kaydıyla ticari sigortaları meşrû saymış, bir kısmı ise devlet yönetiminde olması şartıyla ticari sigortaların meşrû olacağını iddia etmiştir.

Bu grupta yer alan âlimlerden bazılarıysa ticari sigortalardan sadece sorumluluk sigortasını meşru saymışlardır. Bu şekilde ticari sigortaların türleri hakkında farklı değerlendirmede bulunan âlimlerin kullandıkları deliller, yukarıda sözü geçen grupların delilleri ile büyük oranda aynılık arz etmektedir.

Sigortacılıkla ilgili Kurumsal Kararlar

Yirminci asrın son yarısından itibaren faaliyet göstermekte olan fıkıh akademileri toplantı gündemlerine sigorta ve sigortacılık konusunu da dahil etmişlerdir. Bu toplantılarda genelde *ticari sigortaların* mevcut haliyle caiz olmayacağı belirtilmiştir. Bunlardan;

Dünya İslam Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Riyad'da gerçekleştirdiği toplantıda *karşılıklı sigortaların* caiz olduğu kararı ittifakla alınmış; 1978 yılında Mekke'de yaptığı toplantıda ise, üyelerin büyük kısmı, *ticari sigortanın* bütün nevileriyle haram olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

İslam Konferansı Teşkilatına bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin 1985 yılında gerçekleştirdiği II. Dönem toplantısında ise sigortayla ilgili şu karar alınmıştır: “Ticari sigorta şirketlerinin uygulamakta olduğu sabit prim esasına dayalı *ticari sigorta sözleşmesi*, akdi geçersiz kılacak ölçüde büyük garar/belirsizlik içermekte olup, dinen haramdır. İslam'daki muamelat ilkelerine uygun alternatif sigorta sözleşmesi ise, teberru ve karşılıklı yardım esasına dayalı *yardımlaşma sigortası* akdidir, bu esasa dayalı reasürans işlemi de aynıdır. **(Reasürans işlemi:** Sigorta şirketinin sorumluluğunun bir kısmında kendisini bir diğer sigortaya sigortalatması, ikili sigorta)

1996 yılında Konya'da gerçekleştirilen **I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde** sigorta da tartışılmış ve bu konuya tahsis edilen oturumun sonuç bildirgesinde şu kararlara yer verilmiştir: “Heyet, prensip olarak sigorta sisteminin caiz ve gerekli olduğunda görüş birliği içindedir. Bununla birlikte, özellikle ticari hayat sigortası olmak üzere, günümüzde cari olan diğer ticari sigorta uygulamalarının düzeltilmesi gereken bazı unsurlar içerdiğini kabul etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 4.7.2005 tarihinde sigorta hakkında aldığı karar ise şöyledir:

“...Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında; a) Genel olarak sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticari sigortaların caiz olduğuna, b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helal olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olduğuna, c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın caiz olmadığına, karar verildi.”

DİKKAT



İslam dünyasında sigortacılık, sırf yardımlaşma esası üzerine kurulu bulunan yardımlaşma sigortaları bağlamında değil, bir nevi güven satışı manasına gelen ticari sigortacılık bağlamında tartışılmıştır. Buna göre, günümüz dünyasında Müslüman bilginlerin tartıştığı şey, sigortanın faydalı olup olmadığı değil, sigortacılıktan para kazanmanın caiz olup olmadığıdır. Yine bütün İslam bilginleri, günümüzde ciddi manada ihtiyaç hatta zaruret olarak görülebilecek sigorta hizmetinin, yardımlaşma esasına dayalı sigortalarla verilebileceği kanaatindedirler.

Özet

Ticari hayatla ilgili temel kuralları sıralayabilmek

İslam fıkhnına göre satıcı, sattığı malın gerek özellikleri gerekse fiyatı hakkında müşteriye doğru bilgi vermeli, müşterinin maldan ya da piyasadan anlamamasını fırsat bilerek onu kandırmamalı, hileli yollarla malını satmaya kalkışmamalıdır. Ticaret malı, müşteri tarafından yeteri kadar miktarı ve nitelikleri bakımından bilinmeli, satıcının mülkü olmalı veya bayi asıl mal sahibinin vekili olmalı, malın fiyatı belli ve ayrıca müşteriye teslimi mümkün olmalıdır. Şayet alışveriş vadeli yapılacaksa vade, mal, parası ve ödemenin nerede ve nasıl gerçekleştirileceği belirlenmiş olmalıdır.

Taksitli satışıdaki vade farkıyla ilgili görüşleri değerlendirebilmek

İslam fıkhnına göre insanların ihtiyaç duymaları sebebiyle vadeli satış caiz görülmüştür. Ancak taksitli satışta alınan vade farkı tartışılmıştır. Vade farkının caiz olmadığı görüşünde olanlar şu delilleri ileri sürmüşlerdir: "Bir satış içinde iki satış" hadiste yasaklanmıştır. Bedelli işlemlerde karşılıksız fazlalık faiz olup, bu durum vadeli satışta bulunmaktadır. Vadeli satışta genellikle hem peşin fiyat hem de vadeli fiyattan söz edilir ki, malın fiyatının belirsiz olması akdi ifsad eder. Vade farkı, vadeye bağlı karşılıksız bir fazlalık olup, faizli işlemlere benzemektedir.

Vade farkının caiz olduğu görüşünde olanlar ise şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Söz konusu hadisi hiçbir âlim "vade farkı" olarak yorumlamamıştır. Vadeli satışta vade farkının mal tarafından karşılığı vardır. Vadeli satışta satış gerçekleşmeden önce fiyat netleşmekte olup, fiyatta bir belirsizlik söz konusu değildir. Vade farkının alınması sadece vade sebebiyle olmayıp, alacağın zamanında tahsil edilememesi, alacağı takip etmek için gerekli harcamalar ve malın karşılığının peşin alınmaması sebebiyle esnafın uğrayacağı kârdan zarar gibi değişik etkenler, vade farkını almaya zorlamaktadır.

Elektronik ticaretle ilgili görüşleri açıklayabilmek

Çağdaş İslam âlimleri, iletişimin çok hızlı olduğu günümüzde elektronik cihazlarla da ticaret yapılabileceğini benimsemişler, akit için gerekli olan icab ve kabul onayının, taraflar birbirinden uzak olsalar da farklı iletişim cihazlarıyla gerçekleştirilebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak, elektronik cihazlarla yapılan akdin hükmünün; hazırlar arasında gerçekleşen akde mi, yoksa gaibler arasında gerçekleşen akde mi benzetileceği noktasında farklı görüşlere ayrılmışlardır. Benzer bir tartışma, elektronik cihazlardan hangisiyle yapılan akdin hazırlar arasında gerçekleşen akdin hükmüne tabi olacağı, hangileriyle yapılan akdin gaibler arasında yapılan akdin hükmüne tabi olacağı meselesinde de mevcuttur.

Kaparo ile ilgili görüşleri açıklayabilmek

Kaparolu satışta müşterinin malı satın almaktan vazgeçtiğinde verdiği kaparonun mal sahibinde kalmasının helal olup olmadığı ilk dönem

fıkıhçılardan beri tartışılmıştır. Kaparonun mal sahibine helal olmadığını savunan ve çoğunluğu oluşturan fıkıhçılar; alınan kaparo karşılığında müşteriye intikal eden herhangi bir yararın olmadığını ifade etmişlerdir. Karşı görüşte olanlar, kaparoyu yasaklayan hadislerin senedinin zayıf olduğunu ve bunlardan böyle bir yasağın çıkmayacağını ifade etmektedirler. Ayrıca onlar, kaparo şartının “sebepsiz zenginleşme” mahiyetinde olmayıp, mal sahibinin müşteriye beklemesinin karşılığı ya da akitten caymayı önleyici yaptırım niteliği taşıdığını belirtmişlerdir.

Hava Parası ile ilgili görüşleri açıklayabilmek

İslam bilginleri genellikle, kira süresi dolmadan mal sahibinin sözleşmeyi sonlandırma isteği karşılığında, kiracının mal sahibinden hava parası alabileceğini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde çoğunluğu oluşturan âlimler, kiracının da süre dolmadan önce kiraya vereceği yeni kiracıdan hava parası alabileceğini benimsemişlerdir. Birinci durum için, malın menfaatinin feragat etmenin karşılığı olarak hava parası alınabileceği; ikinci durumda ise, eski kiracının edindiği ticari itibar ve müşteri potansiyelini yeni kiracının kazanca dönüştürecek olması karşılığı olarak hava parası alınabileceği ifade edilmiştir. Mal üzerinde herhangi bir hukuki hakkının kalmadığı durumlarda ise müşterinin/kiracının hava parası istemesinin doğru olmayacağına hükmedilmiştir.

Sigortacılıkla ilgili görüşleri karşılaştırabilmek

İslam dünyasında mutlak olarak sigorta fikri değil, sigortacılık/ticari sigortalar tartışma konusu edilmiştir. Tartışmanın temelini, güven satışının caiz olup olmadığı, sigortacıların sigortalılardan aldıkları primlerin hukuki bir karşılığının bulunup bulunmadığı oluşturmaktadır. Birçok âlim sigorta primlerini sigortacılar için haksız kazanç, batıl yolla mal yeme şekli olarak görmektedir. Bir grup İslam bilgini ise, sigorta güvencesinin ya da sigorta tazminatının sigorta primlerinin karşılığı olduğu gerekçesiyle, burada haksız bir kazanç bulunmadığını ifade etmektedirler. Bazı âlimler sigortacılıkta gerek sigortacı gerekse sigortalılar açısından birçok belirsizliğin bulunduğu ve böyle bir sözleşmenin İslam fıkıhı açısından caiz olmadığını iddia ederken, buna karşılık olarak bazıları da, sözü edilen belirsizliklerin büyük boyutta olmadığını, olasılık hesaplarıyla bunun asgariye indirildiğini ve geri kalanın ise bir sözleşmeyi fasit kılacak seviyede olmadığını ileri sürmektedirler. Son dönemde değişik toplantılara konu olan ticari sigortacılık hakkında olumsuz görüşler çoğunluğu oluşturmaktadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi ticaret malında bulunması gereken özelliklerden biri **değildir**?
 - a. Mal dinen yasaklanmamış, insanların herhangi bir şekilde yararlanabileceği bir mal/eşya olmalıdır.
 - b. Mal müşteri tarafından yeteri kadar bilinmelidir.
 - c. Malın müşteriye teslimi mümkün olmalıdır.
 - d. Malın fiyatı belli olmalıdır.
 - e. Malın satışı peşin olmalıdır.

2. Fiyat belirlenmeden yapılan satışla ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Vadeli satışlarda vadeyi ve malın fiyatını belirlemek esastır.
- b. Vadeli satışlarda fiyat belirlenmeden satış yapmak Hanefilere göre akdi fasit kılar.
- c. Malın bir cüzünün fiyatı belirlenerek yapılan satış, sonuçta tarafları nizaya sevketmezse caizdir.
- d. Enflasyonun yüksek seyrettiği dönemlerde fiyatın satış anında değil de borcun ödenmesi anında belirlenmesi hiçbir mezhep müçtehidine göre sahih değildir.
- e. Ahmed b. Hanbel, örfün bulunması halinde malın fiyatının ödeme anında belirlenebileceği görüşündedir.

3. Aşağıdakilerden hangisi vade farkının faiz olmayacağını savunanların delilleri arasında **yer almaz**?

- a. Para ile para olmayan bir mal gerek peşin olarak gerekse veresiye olarak satıldığı zaman, fiyat farkı faiz sayılmaz.
- b. Hadiste yasaklanan “bir satış içinde iki satış”ı hiçbir müçtehit “vade farkı ile satış” manasında anlamamıştır.
- c. Selem alışverişinin yasaklanması, veresiye alışverişlerdeki vade farkının da yasak olmasını gerektirmez.
- d. Veresiye satışta malın fiyatı ve ödemenin nasıl yapılacağı hususunda taraflar anlaşmışları için, satışta belirsiz bir durum yoktur.
- e. Sedd-i zerayi ilkesi doğrultusunda vade farkını yasaklamak ihtiyaç sahiplerinin işini daha da zorlaştıracaktır.

4. Aşağıdakilerden hangisi İslam dünyasında hükmü tartışılan sigorta çeşitlerinden biridir?

- a. Sabit primli sigortalar
- b. Sosyal sigortalar
- c. Karşılıklı sigortalar
- d. Zorunlu trafik sigortaları
- e. Değişken primli sigortalar

5. Aşağıdaki ifadelerden hangisi kiralamanın kuralları arasında **yer almaz**?

- a. Kiracı, kiraladığı gayrimenkulü kira müddeti içinde istediği bedelle bir başkasına kiralayabilir.
- b. Kiralama süresinin bitiminde kiracı kiraladığı yeri tahliye etmelidir.

- c. Kiralama süresi bitmeden mal sahibinin kiracıdan kira sözleşmesini sonlandırmasını istemesi doğru değildir.
- d. Kiracının kiralama süresi içinde kiraladığı işyerini bir başkasına kiralaması halinde ondan hava parası alması caiz değildir.
- e. Gayrimenkulün menfaatine mâlik olan kiracı, bu hakkından bedel mukabilinde veya bedelsiz olarak feragat edebilir.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. e Yanıtınız doğru değilse “Giriş” bölümünü tekrar okuyunuz.
- 2. d Yanıtınız doğru değilse “Fiyat Belirlenmeden Yapılan Alışveriş” konusunu tekrar okuyunuz.
- 3. c Yanıtınız doğru değilse “Vadeli Satışta Vade Farkı” konusunu tekrar okuyunuz.
- 4. a Yanıtınız doğru değilse “Sigortacılık” konusunu tekrar okuyunuz.
- 5. d Yanıtınız doğru değilse “Hava Parası” konusunu tekrar okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Toplumda ihtiyaç sahipleri ihtiyaçlarını karşılayacak malları satın alamazlar, hayati sıkıntıya düşerler, bu durum ise İslam fıkhdaki “hayatı kolaylaştırmak ve sıkıntıları gidermek” şeklindeki temel ilkeyle çelişir.

Sıra Sizde 2

Taraflar arasında nizaya sebep olabileceği, bunun da taraflarda bulunması gereken rızayı ihlal edeceği için.

Sıra Sizde 3

Bu kabul, günümüzdeki elektronik cihazlarla yapılan sözleşmelerin kabulünü kolaylaştırmıştır.

Sıra Sizde 4

Haksız kazancın batıl mal elde etme yolu olarak görülmesi ve haram kılınması ilkesiyle ilgilidir.

Sıra Sizde 5

Ticari sigortaların caiz olduğunu söyleyenler “güven satışını” caiz görürken, diğerleri “güven” in satışa konu olabilecek bir mal olmadığını iddia etmektedirler.

Yararlanılan Kaynaklar

- Ali Câdi'l-hak (2004), **Buhûs ve Fetâvâ İslamiyye fî kadâyâ muâsıra**, Dâru'l-hadis
- Dalgın, N. (2010) **Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular-2**, Samsun
- Döndüren, H. (1993) **Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi**, Altınoluk, İstanbul
- Dönmez, İ.K. (1996) “İslam Hukukunda Modern İletişim Araçlarıyla Yapılan Akitler”, **İlam Araştırma Dergisi**, sy.1, İstanbul
- İbn Kayyim el-Cevziyye (1981) **İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn**, Beyrut
- Kallek, C. (2001), “Kapar”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, XXIV, 339, Ankara
- Kâsânî, (2005) **Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'**, Kahire
- Komisyon (1984), **İslam Hukukuna Göre Alışverişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi**, İlmi Neşriyat, İstanbul
- Şevkânî (1994), **Neylû'l-evtâr**, Beyrut
- Şirbînî (ts.), **Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâz mine'l-Minhâc**, Dâru'l-fîkr, Beyrut
- Yaran, R.(1997), “ Gayri Menkul Kiralarındaki Hava Parasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, **I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Kongre Metinleri)**, Kombad yay. Konya

8

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Faiz kavramını ve faizin türlerini açıklayabilecek,
- Faiz gerçekleşip gerçekleşmeyen muameleleri ayırt edebilecek,
- Katılım bankacılığı uygulamalarını tanımlayabilecek,
- Katılım bankacılığında sermaye kullanma yöntemlerini özetleyebilecek,
- Kredi kartı kullanımını ilgili taraflar bakımından analiz edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Katılım bankacılığı
- Faiz
- Murâbaha, Mudârabe
- Kefalet, Havale
- Kredi Kartı

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içinde geçen fıkıh terimleri için Mehmet Erdoğan'ın Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü'ne başvurunuz.
- Servet Armağan'ın “Faizsiz Bankacılık” adlı eserinin I., II. ve III. bölümleri ile Nihat Dalgın'ın Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular adlı kitabının 269-405. sayfalarını okuyunuz.

Faiz, Kredi ve Finans İşlemleri

GİRİŞ

Kredi ihtiyacı çok eski dönemlerden beri vardır. Ancak bu ihtiyacın boyutu duruma göre değişmektedir. Kişisel ihtiyaçlar, üretim faaliyetlerine oranla genellikle az miktarda kredi gerektirir. Üretim ise yüksek miktarda sermaye ve kredi ihtiyacına gereksinim duyar. Zira sanayi devriminden sonra üretim faaliyetleri yüksek miktarda sermaye gerektiren orta ve büyük ölçekli işletmelerde yapılır olmuştur.

İslam'da faizle borçlanma meşru olmadığından, kredi bulma imkânı *karzı hasen* denilen borç/ödünç, kredili satışlar ya da çeşitli ortaklıklar kurma yollarından biriyle gerçekleştirilmiştir.

Bankaların yaygınlaşmasıyla birlikte, kredi ihtiyacı daha çok bankalar yoluyla sağlanmaya başlamıştır. Bankalar, para satışından faiz yoluyla kazanç sağlayan mâlî aracı kurumlardır. İslâm, faizi yasakladığından, Müslümanlar arasında özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren faizsiz ekonomik model ve faizsiz banka arayışları hızlanmıştır. Bu bağlamda sermaye sahibiyle yatırımcıyı kâr ve zararda ortaklık esasına göre bir araya getiren aracı finans kurumlarının nasıl oluşturulabileceği konusu tartışılmaya başlanmıştır. Dünyada yaklaşık yarım asırlık geçmişi bulunan katılım bankacılığı uygulamaları bu çabaların sonucudur. Bu anlamda *faizsiz bankacılık/katılım bankacılığı* uygulaması 1963 yılında Mısır'da başlatılmıştır.

Faizsiz finans kurumu uygulamalarının başladığı günden itibaren, bu kurumların sermaye toplama, sermaye işletme ve diğer bankacılık hizmetlerinin fikhî durumu sürekli olarak araştırılmış ve fıkha uygun çözüm önerileri getirilmiştir.

Katılım bankacılığı, faizin meşru olmadığı ana fikrine dayanır. Bunun için İslâm'da faizin anlamı, türleri ve İslam hukukçularının faizle ilgili görüşlerine temas etmek gerekmektedir.

FAİZ

İslâm'da meşru görülmeyen kazanç yollarından birisi faiz ve faizli işlemlerdir.

Faiz kavramı Kur’ân ve Sünnette “*ribâ*” kelimesi ile ifade edilir. **Ribâ**, sözlükte “fazlalık, artma ve çoğalma” gibi anlamlara gelir. Günümüzde Arapçada “*fâide*” kavramı da banka faizi anlamında kullanılmaktadır.

Fıkıh literatüründeki ribâ ile ilgili bilgilerden hareketle faizi şöyle tanımlayabiliriz: *Faiz, verilen borcun geri ödenmesinde şart koşulan fazlalık veya mâlî mübadele akitlerinde ölçülebilir karşılıksız fazlalıktır.*

Faiz uygulaması, genellikle belli bir vadeyle verilen borcun geri ödenmesinde fazlalık şart koşulması yoluyla oluşur. Bunun yanında ortada şart koşma olmasa bile karşılıksız fazlalık sayılarak yasaklanan uygulamalar da vardır. Mesela paranın para ile takasında ya da malın mal ile takasında taraflardan birinin ya da ikisinin vadeli olması Hz. Peygamber tarafından faiz sayılmıştır. Örneğin 100 TL’ye karşılık 75 \$ peşin satılabilir. Ancak bunlardan birinin vadeye bırakılması faiz kabul edilmiştir. Yine iyi kaliteli buğday ile düşük kaliteli buğday takas edilecekse her ikisinin de peşin olması gerekir. Bir taraf vadeye kalırsa faiz meydana gelir. Diğer yandan bunlardan birinin miktarındaki fazlalık da faiz sayılır. Bu bilgiler ışığında faizin türlerine geçebiliriz:

Fıkıh Literatüründe Faizin Türleri

Farklı isimlendirmeler olmakla beraber faizin genellikle iki türünün bulunduğu ifade edilir:

1. Borç Faizi: Buna *ribe’n-nesie* denir. Faizin bu türü, alınacak belirli bir fazlalık karşılığında borç/kredi verme yoluyla oluşur. Bunda asıl olan vade karşılığında verileden fazlasını almaktır. Örneğin, 1000 TL’nin bir ay vadeyle 1010 TL karşılığında borç verilmesi faizli bir işlemdir ve burada borç faizi tahakkuk etmiştir.

2. Alışveriş Faizi: Buna *ribe’l-bey’* denir. Alışverişte iki şekilde faiz gerçekleşebilir:

Alışverişte cereyan eden faizin birinci türüne *fazlalık faizi* (*ribel’fazl*) denir. **Fazlalık faizi, paranın para karşılığında veya misli malların birbiriyle takasında karşılıklardan birindeki ölçülebilir fazlalıktır. Misli mal, aynı türe ait olup ölçü birimleriyle alınıp satılan mallardır.**

Fazlalık faizi, aynı cins misli malların ya da aynı cins paranın peşin mübadelesinde bedellerden birinde ölçülebilir bir fazlalığın bulunması halinde gerçekleşir. Nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık, mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı verilse bile faiz kapsamına girmektedir. Meselâ işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilemez. Çünkü Hz. Peygamber içinde altın, gümüş ve cevher bulunan bir gerdanlığın tahmini bir miktar altın karşılığında satışına izin vermemiştir. Gerdanlıktaki altınların çıkarılmasını emretmiş ve altınlar çıkarıldıktan sonra, “*Altını altın karşılığında tartı ile (eşitliğe riayet ederek) mübadele edin*” demiştir. Buna göre meselâ 24 ayar 10 gram altın 18 ayar 15 gram altınla veya 10 gramlık bir bilezik 15 gramlık külçe altınla değiştirilse bu gram farkları fazlalık faizi sayılır. Bundan kaçınmak için altınların birbiri karşılığında değil, her birinin para karşılığında satışının yapılması gerekir. Aynı şekilde, örneğin farklı cins buğdaylar takas

edilecekse ya eşit miktarda olacak ya da buğdaylar ayrı ayrı para karşılığında alınıp satılacaktır (Özsoy, 1995, s. 120).

Malın mal ile takas edilmesi gerektiğinde, malların para karşılığında satılması ve satın alınması önerilmiştir. Çünkü malların parasal değerleri pazarda oluşur ve bu değer objektiftir. Takas işlemlerinde ise malların değerlerini taraflar belirler ve bu belirleme genellikle subjektif olur. Bu durum aldatmaya yol açabilir veya faize vesile kılınabilir.

Satım akdinden kaynaklanan ikinci faiz türüne veresiye faizi denir. Veresiye faizi, paranın para ile ya da malın mal ile mübadelesinde karşılıklardan birindeki vadedir. Burada fazlalık olsun ya da olmasın, karşılıklardan birinin vadeye kalması faiz kabul edilmektedir. Meselâ 10 gram altın vadeyle 10 gram altın veya 75 gram gümüş karşılığında satılırsa veresiye faizi ortaya çıkar. Burada, peşin olanın vadeli olandan daha değerli olduğu prensibi dikkate alınmıştır. Yani peşin 1000 TL vadeli 1000 TL'den daha değerlidir.

Veresiye faizi denen bu tür faiz, ister aynı ister farklı cinsten olsun, faize konu teşkil eden iki malın mübadelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin vadeli olması halinde gerçekleşir.

DİKKAT



Bu işlemlerde paraya karşılık para, mala karşılık da mal satılmaktadır. İslâm'ın izin verdiği vadeli satış türü ise bedellerden birinin para diğerinin mal olduğu işlemidir. Paralı bir işlemde ister mal peşin para vadeli, ister para peşin mal vadeli olsun faiz gerçekleşmez.

Alınan ve verilen miktarların eşit olması şartıyla ödünç akdinde faiz söz konusu olmaz. Bunun sebebi ödünç akdinin teberru/iyilik esasına dayanan bir akit olmasıdır.

SIRA SİZDE



1

Faiz türlerini yeniden gözden geçirin ve her bir tür ile ilgili örnekler üretiniz.

Kur'an ve Sünnette Faizle İlgili Temel Metinler

Kur'ân-ı Kerîm'de faizle ilgili âyetler dört grupta toplanabilir. Nüzul tarihleri (geliş zamanları) farklı olan bu âyetler, faizin yasaklanmasında aşamalı bir yolun takip edildiğini göstermektedir.

Faizle ilgili ilk inen âyetin meali şöyledir: *"İnsanların malları içerisinde (faiz yoluyla) artsın diye verdiğiniz bir şey Allah katında artmaz, Allah'ın rızasını umarak verdiğiniz zekâta gelince, bunu yapanlar -sevaplarını ve mallarını- kat kat arttıranlardır."* (er-Rûm, 30/39) Bu âyet Mekke döneminde inmiştir ve faizin kötü olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu âyet-i kerîme, faize henüz tam bir yasaklama getirmemektedir.

Kur'ân'da faiz yasağını ayrıntılı bir şekilde ele alan ikinci grup âyetlerde şöyle buyrulur:

"Faiz yiyenler -kabirlerinden- şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden ayılması gibi kalkarlar. Bu durum, onların, "alım satım da tıpkı faiz gibidir" demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alım satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse geçmişte olan kendisindir ve artık onun durumu Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi tüketir (faiz karışan malın bereketini giderir ve kökünü

kurutur), sadakaları ise artırır. Allah küfürde ve günahıta ısrar eden kimseleri sevmez. Ey iman edenler! Allah'tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terk edin. Şayet böyle yapmazsanız Allah ve Resulü ile savaşıa izin verdiğinizi bilin. Tövbe edip vazgeçerseniz anaparanız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz." (el-Bakara, 2/275-276)

Bu âyetlerle faiz kesin olarak yasaklanmıştır. Faizden vazgeçilirse anaparanın borç verene ait olduğunun vurgulanması, anaparaya yapılacak az veya çok her türlü ilâvenin faiz kapsamına gireceğini ifade etmektedir.

Faiz yasağıyla ilgili olarak gelen bir diğeri âyetin meali şöyledir: *"Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin; Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz."* (Âl-i İmrân, 3/130) Müfessirler, her türlü faizin "kat kat artırma" anlamına geldiğini ifade ederler. Nitekim Hz. Peygamber, aslında borç faiziyle hiçbir ilgisi olmadığı halde kaliteli hurma ile kalitesiz hurmayı, kalitesiz tarafın miktarını fazla tutarak mübadele eden bir sahâbîye *"Katladın, ribâ yaptın"* demiştir. Burada peşin bir alışverişte gerçekleşen faiz bile "katlama" olarak nitelendirilmiştir. Bu da faizin her şeklinin az olsun çok olsun "katlama" anlamı içerdiğini göstermektedir.

Faizle ilgili olarak yukarıdaki âyetlerden daha sonra nazil olduğu tahmin edilen bir başka âyette, kendilerine yasaklandığı halde Yahudilerin ribâ aldıklarından ve insanların mallarını haksız yollarla yediklerinden söz edilir. Bu âyet faizin önceki semâvî dinlerde de yasaklandığını göstermektedir (bk. Dalgın, 2010, s. 270 vd.).

Borç faizi hakkında az sayıda hadis vardır. Bu durum konunun sahabe tarafından yeterince bilindiğini göstermektedir.

Alışveriş faiziyle ilgili Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği hadis, alışveriş faizinin iki çeşidini de açıklamakta ve bu konudaki hadislerin en önemlisi olarak görülmektedir. Hadisin meali şöyledir:

"Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine eşit ve peşin olarak satılır. Malların cinsleri değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın."

Bu hadis, önemli olmayan bazı lafız farklılıkları ve rivayetlerle hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almakta ve "altı mal hadisi" olarak anılmaktadır.

SIRA SİZDE

2

Faizle ilgili âyetler ile helal kazancı ve ticareti teşvik eden ayetleri karşılaştırınız.

Faiz Gerçekleşen Mallar

İslâm hukukçuları arasında faizin haram olduğu konusunda görüş birliği bulunmakla beraber, hangi mallarda gerçekleştiği hususunda anlaşma sağlanamamıştır.

Fıkıh kitaplarında mezhep imamlarının faizle ilgili değerlendirmelerinde hareket noktasını "altı mal hadisi" diye meşhur olan rivayet oluşturur. Yukarıda anlamını verdiğimiz bu hadiste Hz. Peygamber altı mal türü saymış

ve bunların birbiriyle mübadelesinde hangi şartlarda faizin gerçekleştiğini açıklamıştır.

Günümüz fıkıhçıları bu hadiste zikredilen altın ve gümüşün faize konu olmasının, onların para olma (semeniyyet) özelliğinden ileri geldiği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Diğer mallarda faizin gerçekleşmesi Hanefî mezhebine göre mallardaki “cins birliği” ve “ölçü birliği” nedeniyledir. Zira faizde temel prensip, “ölçülebilir karşılıksız fazlalık”tır. Dolayısıyla ölçü birimleriyle satılan mislî malların takasında eşitlik ve peşin olma şarttır. Diğer fıkıh mezhepleri ise faizin gerçekleşmesinin sebebi olarak “para olma”nın dışında, “yiyecek olma” ya da “saklanabilir nitelikte yiyecek olma” özelliğini kabul ederler.

Şüphesiz faizin yasaklanmasıdaki en önemli sebep, onun bir sözleşmede taraflardan birinin aleyhine, öbürünün lehine şart kılman karşılıksız ve ölçülebilir fazlalık olmasıdır. Faizin illeti konusunda ileri sürülen görüşler de bu haksızlığı tespit edip önlemeye yöneliktir.



Hadislerdeki "misli misline" ve "birbirine eşit" ifadeleri, eşyanın miktarını belirlemede kullanılan bütün ölçü birimlerini içine almaktadır. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem'in, ölçü birimi ne olursa olsun bütün mislî malları faiz malı olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu mallarda faizin illeti, yani bu malların değişiminde faiz gerçekleşmesine neden olan temel özellik de her birinin aynı cinsten ve aynı ölçü birimine bağlı mislî mal olmasıdır.

Faizin Yasaklanma Sebepleri

İslâm dininin bütün emir ve yasaklarında birey ve toplumun genel yararına yönelik amaçlar vardır. Özellikle muamelât alanında dinin emir ve yasaklarının amaçları/hikmetleri insanlar tarafından çok defa kolaylıkla anlaşılabilmektedir. İslâmiyet'in ticaret ve kazancı serbest bırakırken faizi yasaklamış olmasının birey ve toplumun ortak yararını korumayı amaçladığı muhakkaktır.

İslâm, kullanarak ya da tüketerek insanların faydalandığı şeylerin satışını veya kiralanmasını mubah sayar. Para bizzat kullanılamaz ya da tüketilemez. Para, ihtiyaç duyulan şeylerin satın alınmasının ya da kiralanmasının aracıdır. Dolayısıyla İslâm paranın paraya karşılık fazlalıkla satılmasını haksız kazanç saymıştır.

Faizle ilgili tartışmalarda, faizin zararları olarak dile getirilen hususları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- Faiz, sermaye sahiplerinin yatırıma yönelmesini ve dolayısıyla kaynakların tam kapasite ile kullanılmasını önler. Çünkü parayı faiz yoluyla değerlendirmek daha kolay ve riski olmayan bir işlemdir.
- Yukarıda belirtilen nedenden dolayı, yani yatırım olmadığı için işsizlik artar.
- Yatırımlarda faizli kredilerin kullanımı üretim maliyetlerin yükselmesine ve sunî fiyat artışına/enflasyona yol açar.
- Faizle giderek katlanan ve çoğalan sermaye her yönden toplum üzerinde hâkimiyet kurup onu yönlendirebilecek bir konuma gelir ve topluma yön

vermesi gereken asıl değerlerin yerini bu güç alır. Günümüzde bu durum küresel düzeyde de böyle gerçekleşmektedir.

- Faizin yaygınlaştığı toplumlarda toplumsal değerler altüst olmakta ve yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve şefkat gibi insanî özelliklerin yerini daha çok para ve itibar kazanma hırsı almaktadır. Bu nedenle, bencillik körüklenip insanlar barbarca bir bakış açısına sahip olmaktadır.
- Faizli dış borçlar, kalkınmakta olan ülkeleri giderek ağır bir borç batağına sürüklemekte, bu da onların ekonomik, hatta siyasî özgürlüklerini ciddi ölçüde riske sokmaktadır.
- Tüketim amaçlı borçlanmalarda, haksızlık tamamen borçlu aleyhinde gelişir.
- Üretim amaçlı borçlanmalarda faizli kredi ile girişilen teşebbüslerden bir kâr elde edilememesi, hatta zarar edilmesi durumunda bile anaparayla birlikte faiz ödettirilmektedir. Bu apaçık bir haksızlıktır. Çünkü krediyi kullanan kâr etmediği halde, anaparanın yanında faiz de ödemektedir. Öte yandan meseleye borç veren açısından bakıldığında, borç verdiği kişi onun parasıyla çok büyük kârlar elde etse bile sadece önceden belirlenen miktar kadar bir pay alabilecektir. Bu durumda ise ödünç veren kişi haksızlığa uğramış olmaktadır. Şu halde iki tarafın da razı olabileceği adil çözüm, ödünç işleminden doğacak bütün sonuçların her iki taraf arasında dengeli bir şekilde paylaşılmasıdır (Özsoy, 1995, s. 118 vd.).
- Faiz, var olduğu günden itibaren daima güçlünün ve sermaye sahibinin yararına olmuş, zayıf ve muhtaç kimselerin durumlarının daha da kötüleşmesine sebep olmuştur. Çağımızda küçük tasarruf sahiplerinin faiz yoluyla gelir elde ettiği söylene de, faizin sebep olduğu üretim/maliyet artışlarının ve enflasyonun sonuçta küçük tasarruf sahiplerinin kazancını yok ettiği ve toplumun daha büyük kesimini oluşturan dar gelirlieleri ezdiği bilinmektedir.

Bu sebeple İslâm dini faizi yasaklayarak ekonomik hayatta kâr ve riskin emek ve sermaye tarafından birlikte paylaşılmasını istemiş; alın terini, ticaret ve yatırımı teşvik etmiş ve insanî ve ahlâkî hasletlerin hâkim olduğu bir toplum oluşturmaya amaçlamıştır.

Zarûret Halinde Faiz

Bilindiği gibi İslâm, olağan dışı durumlar için farklı hükümler öngörmüştür. Bunlar *ruhsat* veya *zarûret* gibi kavramlarla ifade edilir. Zarûretlerin haram olan şeyleri, zarûret miktarınca mübah kılacağı bir kural olarak kabul edilmiştir (**Mecelle**, md. 21.) Ayrıca bir işin zorlaşması durumunda genişlik tanınacağı da yerleşik bir kural olarak benimsenmiştir (**Mecelle**, madde 18.).

Yukarıdaki genel kurallar da dikate alınarak darda kalan kimselerin faizli kredi ile ihtiyaçlarını gidermesi hususu tartışılmaktadır. Tespiti hususunda ittifak yoksa da *zarûret*, kişinin temel haklarını ve ihtiyaçlarını ciddi ölçüde tehdit eden bir hal olarak tanımlanmaktadır. Bu ise ancak bireysel ve geçici olaylarda söz konusu olur. Örneğin, tedavi olması gereken bir kişinin, bunu karşılayacak sosyal güvencesi ve parası yoksa, ihtiyacı olan parayı da başka yollardan temin edemiyorsa faizli krediye başvurması zarûret gereği olarak görülmektedir (Dalgın, 2010, s. 399).

KATILIM BANKACILIĞI İŞLEMLERİ

Katılım Bankacılığı Nedir?

Genel bir yaklaşımla banka; sermaye, para ve kredi ile ilgili her türlü işlemi yapan mâlî aracı kurum demektir. Normal bankacılıkta yukarıdaki işlemler faiz esasına dayanır. Yani kredi faizli hesaplarla toplanır ve yine faizli olarak kullanılır. Katılım bankaları, sermaye toplama ve sermaye kullandırma aşamalarında faizli muamelelerden kaçınan ve bunları ortaklık vb. yollarla yürüten finans kuruluşlarıdır. Faizli bankalar ile katılım bankacılığı kurumları arasındaki önemli fark burada ortaya çıkmaktadır. Yani sermaye toplama ve işletme sürecinde bankalar faizli kredi sistemini kullanırken, katılım bankacılığı kuruluşları ortaklık sistemini uygular ve bu şekilde faizli muamelelerden sakınırlar (Aktepe, 2010, s. 62 vd.; Bayındır, 2005, s. 25-26).

İslam tarihinde, finans ve sermaye sağlayan çeşitli uygulamalar yapılmıştır. *Beytü'l-mâl* (devlet hazinesi) kurumunun kredi kullandırması, para nakli ile ilgili işlemler yaptırması ve asker ve memurların maaş ödemelerinde kullanılan çek (es-Sak) işlemleri bunların başlıcalarıdır. Ayrıca, sermaye sağlayan başka kurum ve uygulamalar da vardır. Sarraflar, cehbezler ve emek-sermaye ortaklıkları gibi uygulamalar bunun örnekleridir.

Katılım Bankacılığı İşlemleri

Katılım bankacılığının sağladığı hizmetler üç ana grupta toplanır: Sermaye toplama, sermaye kullandırma ve bankacılık hizmetleri.

Katılım Bankacılığında Sermaye Toplama

Bankaların iki temel sermaye oluşturma yolu vardır: Birincisi öz sermaye ikincisi mevduattır.

1. Öz Sermaye: Faizsiz bankalar sermayelerinin bir kısmını kurulumun oluştururlar. Bu sermaye kurucuların sağladığı sermayedir. Buna öz sermaye denir.

2. Mevduat: İstenildiğinde ya da belirlenmiş bir vade sonunda çekilmek üzere bankaya yatırılan paraya mevduat denir. Bu, bankalara müşterilerin yatırdığı paradır. Bankalar, sermayelerinin önemli bir bölümünü mevduat yoluyla toplar.

Katılım bankaları mevduatı, cârî hesap veya katılım hesabı adıyla iki şekilde toplarlar.

Cârî hesap: İstenilen zamanda fonun/yatırılan mevduatın geri çekilebildiği ve faiz ya da kâr payı ödenmeyen hesaplardır. Bu tür hesaplar, banka ile hesap sahibi arasında “borç” ilişkisi doğurur. Yani banka, cari hesaba yatan parayı, hesap sahibine istediğinde ödemek zorundadır. Bankanın kârı ya da zararı bu hesapları etkilemez. Bu nedenle, bu tür hesaplardaki paranın işletimi sırasında finans kurumu zarar etse de, hesap sahiplerine paralarını ödemekle yükümlüdür.

Bu tür hesaplar fıkıh açısından değerlendirildiğinde, genellikle *karz*/borç-ödünç akdine benzetilmektedir. Çünkü bu şekilde bankaya parasını yatıran kişi, geri alımında herhangi bir fazlalık almamaktadır. Burada amaç, hesap sahibi açısından parasını emniyetli bir şekilde saklamak ve çeşitli bankacılık hizmetlerinden yararlanmaktır. Banka açısından ise amaç, gerektiğinde misliyle geri ödemek üzere, hem parayı korumak hem de bu esnada çeşitli faaliyetlerinde onu kullanarak yararlanmaktır. Bu tür hesapları *karz* olarak görmeyenler de vardır. Bu bakış açısına göre cari hesaplar yeni bir akit türüdür ve ihtiyaçtan doğmuş olup yardımlaşma esasına dayanan meşru sözleşmelerdir (Dalgın, 2010, s. 584).

Katılım Hesabı: Kâr ve zarara katılma şartıyla oluşturulan hesaplara katılım hesapları denir. Bankacılık Kanununun 3. maddesinde bu tür hesaplar tanımlanmıştır. Buna göre katılım hesabı açtıranların, ne kadar kâr payı alacağı önceden belirlenmez. Ayrıca katılım bankasının parayı işletme sonucu zarar etmesi durumunda müşterinin zarara katılması, yani yatırılan paranın kısmen ya da tamamen kaybedilmesi de mümkündür.

İslam'da oranı önceden belirlenen, kâr ya da zarardan etkilenmeyen ve her halükârda sermaye sahibi (borç veren) tarafından alınacağı öngörülen belli miktardaki fazlalık faiz olarak kabul edilir. Başkasından sermaye sağlayarak çalışan ortağın zarar etmesi durumunda dahi, sermaye sahibine belli miktar faiz ödenmesi İslâm'da haksızlık ve zulüm olarak kabul edilmiş, bu nedenle kâr zarar ortaklığı usûlü geliştirilmiştir.

DİKKAT



Katılım hesaplarında *kâr ve zarara katılma şartı*, bu tür hesapları faizli uygulamadan ayıran en önemli farklılıktır. Katılım bankacılığı kurumlarına katılım hesabı yoluyla para yatıranlar, belirlenen süre sonunda kâra veya zarara ortak olduklarını bilmekte, katılım bankası da bu sermayeyi *borç* olarak değil *ortaklık sermayesi* olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla kurum ile hesap sahibi arasındaki ilişki ortaklık ilişkisidir. Bu tür ortaklıklara Fıkıhta **mudârebe** adı verilir.

Mudârebe, çalışma/emek bir taraftan ve sermaye de diğer taraftan olmak üzere, kâr-zarar paylaşımı esası ile kurulan ortaklıktır. Bu tür ortaklık, *emek-sermaye ortaklığı* olarak da isimlendirilir. Bu uygulamanın tarihi çok daha eskilere uzanmakla beraber, Hz. Peygamber döneminde de uygulanmıştır. Mudârebe ortaklığı, zaman, mekan, ticaret yapılacak konular gibi hususlar bakımından tarafların anlaşmasına bağlıdır. Sermayeyi sağlayan taraf, sermayesinin işletileceği ticaret türlerini belirleyebilir ve sınırlayabilir. Mudârebe ortaklığında kazancın paylaşımı % (yüzde) olarak belirlenir. Eğer işletme sonunda zarar edilmişse çalışanın emeği boşa gitmiş, emeğinin karşılığını kaybetmiş olur. Sermayede meydana gelen zarar da sermaye sahibinin zararı olur (bk. **Mecelle**, md. 1404, Kallek, 2005, s. 359 vd.).

Helâl kazancı emreden, rızık aramayı ve ticareti özendiren âyetler, Peygamberimizin bu yöndeki kavli ve tahrîri sünneti ile sahabenin uygulamaları mudârebe ortaklığının meşruiyetinin dayanaklarıdır.

Bu ortaklık, bir yanda tasarruflarını bizzat işletme imkân ve tecrübesinden yoksun, diğer yanda gerekli bilgi, deneyim ve donanımına sahip fakat sermayesi olmayan kişi veya kurumların bir araya gelmesine imkân sağlar. Böylece âtıl birikimleri harekete geçirir ve işsizlere istihdam sağlayacak imkânlar hazırlar.

Katılım bankasında açılan katılım hesabı mudârebe ortaklığı esasına dayanır. Sermaye katılım hesabı sahibi tarafından, emek de katılım bankası

tarafından sağlanmış olur. Bu şekilde kurulan ortaklıktan sonra banka süre sonunda daha önceden anlaşılan oranda kendi kârını alır ve hesap sahibine yine “%” (yüzde) şeklinde belirlenmiş oranda kârını öder. Bu durum zarara katılma için de geçerlidir. Katılım bankalarıyla, kâr zarar ortaklığı şeklinde yapılan muamele, *mudârebe* şartları çerçevesinde gerçekleştiğinden meşru kabul edilmektedir.

Günümüzde, katılım hesaplarına yatırılan mevduatların 50.000 TL’lik kısmı Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu’nun (TMSF) güvencesi altındadır. Bunun için üç ayda bir hesapların bu güvenceye tabi bölümlerinden % 0,6 (binde altı) oranında kesinti yapılır.

Sermayeyi İşletme Yöntemleri ve Değerlendirilmesi

Faizsiz bankacılıkta sermayeyi işletme yöntemleri şunlardır: *Murâbaha, ortaklıklar ve kiralama.*

1. Murâbaha:

Murâbaha, peşin satın alınan malı belli bir kâr ilave ederek vadeli satmak demektir. Bu tür satım akdinde, malın alış fiyatı ve üzerine konulan kâr miktarının bilgisi müşteriye verilir ve anlaşma sağlanır. Bu nedenle murâbaha akdi fıkıhta güvene dayalı satış (buyû’u’l-emânât) türlerinden sayılır.

Katılım bankacılığı kurumlarının uyguladığı murâbaha satışlarının klasik uygulamadan farklı yönleri vardır ve bu nedenle çağdaş murâbaha olarak isimlendirilmektedir (Aktepe, 2010, s. 67). Bu kurumların uyguladığı şekliyle murâbaha işleminde, bir şey satın almaya ihtiyacı olup da alma imkânı olmayan kişiler, katılım bankasına başvururlar. Katılım bankası müşterinin durumunu ve talebinin yerine getirilmesini ticârî ve hukûkî kurallara uygun görürse onunla bir ön anlaşma imzalar. Bu anlaşmada, istenilen malın maliyeti, tarafların hak ve yükümlülükleri açıkça belirtilir. Bundan sonra istenilen mal katılım bankası tarafından peşin satın alınarak müşteriye vadeli olarak satılır. Malın alış fiyatıyla vâdeli fiyatı arasındaki fark Finans kurumunun kârı olur.

Çağdaş haliyle murabahanın caiz olmadığını iddia edenler yanında, caiz olduğunu kabul edenler de vardır. Bunlar, Hanefilerden İmam Muhammed’in konuyla ilgili görüşüne ve diğer bazı alimlerin tutumuna dayanırlar. Ayrıca Dubai ve Kuveyt’te düzenlenen birinci ve ikinci İslâmî bankacılık konferanslarında da çağdaş murabahanın meşru olduğu yönünde karar alınmıştır.

Katılım bankaları murabaha yaparken, talep edilen murabaha akdinin katılım bankacılığı bağlamında gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair hususları araştırır ve uygun olup olmadığını incelerler. Bu hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Katılım bankası, murabahaya konu olacak mal ya da mâlî hakkın gerçekten var olup olmadığına bakar. Zira murabahanın gerçekleşebilmesi için mutlaka müşteriye satılabilecek bir mal ya da mâlî hakkın mevcut olması gerekir. Bu nedenle mal hükmü taşımayan vergiler, cezalar, harçlar gibi şeyler murabaha akdi yoluyla kredilendirilemez.

- Katılım bankası, mal ya da mâlî hakkın satılabilir olup olmadığını kontrol eder. Bu nedenle İslâmî kurallara riayet eden katılım bankaları içki, domuz eti, kumar malzemeleri, bâtil dinlerin sembolleri, sadece haram işlerde kullanılan malzemeler gibi ürünler üzerinde murabaha yapmazlar.
- Murâbahaya konu olan malın taksitle satışa elverişli olup olmadığını kontrol edilir.
- Murabahaya konu olacak malın, önceden müşterinin zimmetine geçmiş olmaması gerekir. Aksi halde bir satış akdinden söz edilemez.
- Alım satım işleminin sahte olmaması gerekir (Aktepe, 2010, s. 79-81).

Günümüzde katılım bankaları müşterileri ile yaptıkları murâbaha anlaşmalarına bazı şartlar koymaktadırlar. Bunlar fikhî açıdan değerlendirildiğinde şu hususlar ortaya çıkmaktadır:

- Müşterinin, borçlarını zamanında ödemediğinde, temerrüd faizi ödemeyi kabul ve taahhüt ettiği sözleşmeye yazılmaktadır. İslâm faizi yasakladığından bu şartın meşru görülemeyeceği açıktır. Ayrıca karşılıklı rıza ile olsa dahi helali haram ve haramı helal kılan şartlar ileri sürülemez. Bu nedenle, konu üzerinde çalışma yapanlar, katılım bankacılığı kurumlarına, temerrüd durumunda uygulanabilecek alternatif tedbirler önermektedirler (Geniş bilgi için bk. Dalgın, 2010, s. 430-481).
- Katılım bankası, malı satın alıp ödeme yaptıktan sonra malın tesliminde veya mal ile ilgili kusurlarda sorumluluk kabul etmemektedir. Kurum, siparişi verip ödeme yaptıktan sonra mal hiç teslim edilmezse veya istenilen niteliklerden farklı olsa ya da bozuk çıkarsa dahi, müşteri anlaşmadaki gibi malı satın almış kabul edilip bütün yükümlülüklerini yerine getirmek zorunda bırakılmaktadır. Bu tür şartları taşıyan murâbahanın fikhîen geçerli olmayacağı değerlendirilmektedir (Bayındır, 2005, s. 91). Zira finans kurumu satıcı olarak, anlaşmadaki haliyle malı müşteriye teslim etmekle yükümlüdür. Bu hüküm, satım akdinin gereğidir. Kurum, bu aslî sorumluluğunu yerine getirmemişse, satım akdi meşruiyetini yitirir. Çünkü satıcı konumunda olan finans kurumu, satım akdinin ona yüklediği yükümlülükleri yerine getirememiş ancak, yerine getirmiş gibi müşteriye borçlandırmıştır.

Ancak satıcının, sattığı malda çıkacak kusurlardan sorumlu olmamak üzere satış yapması/kusur muhayyerliğini kabul etmemesi ve müşterinin de bunu kabul etmesi caizdir. Yani satıcı, satılan malda ortaya çıkacak kusurlardan sorumlu olmamayı şart olarak ileri sürmüş ve müşteri de bunu kabul etmişse satış geçerlidir. Artık müşterinin maldaki kusurlardan dolayı satıcıyı sorumlu tutma hakkı yoktur.

2. Ortaklık Yöntemi:

Faizsiz finans kurumlarının topladıkları sermayeyi değerlendirme yollarından biri de kâr zarar ortaklığıdır. Bu kurumlar topladıkları sermayeye kendi öz sermayelerini de katarak ya bizzat ya da işletmecilere sermaye sağlayarak ortaklık kurarak gelir elde ederler. Dolayısıyla ortaklık iki türlü olur: Sermaye ortaklığı (müşâreke) ve emek sermaye ortaklığı (Mudârebe).

Sermaye Ortaklığı (Müşâreke): İki ya da daha fazla kişinin belirli sermayeler koyarak birlikte iş yapmak ve oluşacak kâr ya da zararı paylaşmak üzere kurdukları ortaklıklara sermaye ortaklığı (müşâreke) denir. Sermaye ortaklığını katılım bankaları iki şekilde uygular:

- Katılım bankası bizzat bir şirket kurar ve işletir. Getirisi yüksek riski az olan tarım, sanayi, inşaat ve ticaret sahalarında banka şirket kurar ve işletir. Banka bu şirketi kurarken müşterilerinin sağladığı mevduattan yararlanabileceği gibi kendi öz sermayesinden de yararlanabilir. Mevduattan yararlanmıyorsa kârı, kendisi ve katılım hesabı olan müşterileriyle paylaşır.
- Katılım bankaları, bazen hem sermaye sağlayarak ve hem de projenin gerçekleşmesine emeği, deneyimi, uzmanlığı ve yöneticiliği ile aktif bir şekilde katılarak müteşebbislerle ortaklık kurabilirler. Bu tür ortaklıkların özelliği katılım bankasının, kurulan ortaklığın yönetim ve işletmesine katılma hakkının bulunmasıdır. Ancak böyle bir hakkı olmakla beraber katılım bankaları genellikle fiilen projenin yönetimine katılmazlar.

Bazı ortaklıklar, belli bir süre sonra katılım bankasının ortaklıktaki haklarının işletmeciye devriyle sonuçlanacak şekilde kurulur. Buna *mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık* denir. Bu ortaklık, nakit karşılığı belirlenmiş bir mal üzerinde olur. İşletmeci, finans kurumuna her taksit ödediğinde, finans kurumunun ortaklığı azalır ve işletmecinin hissesi aynı oranda artar. Sonuçta malın mülkiyeti tamamen müşteriye/işletmeciye kalır. Bu tür ortaklıklar genellikle çeşitli alanlarda faaliyet gösteren kişi ya da kuruluşların araç-gereç ve donanım ihtiyaçlarını karşılamaları amacıyla kurulur.

Bu tür işlemlerde fikhî açıdan irdelenecek iki husus vardır: Birincisi nakit para niteliğinde olmayan malın ortaklık sermayesi yapılmasıdır. Bazı İslâm hukukçuları nakit olmasa bile, nakit olarak karşılığı belirlenen malın ortaklıkta sermaye olabileceğini kabul ederler. İkinci husus, ortaklık sözleşmesi mülkiyetin devrine dair vaat içermektedir. Bu vaat nedeniyle sözleşme *şartlı sözleşmeler* sınıfına girer. Haramı helal veya helali haram kılmadıkça Müslümanların şartlarına riayet etmeleri gerektiği yerleşik bir kuraldır. Dolayısıyla katılım bankacılığı kurumlarının mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık sözleşmeleri düzenlemelerini meşru olarak değerlendirmek mümkündür.

Sermaye ortaklığının amaçlarını ya da sağladığı yararları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Faizli yöntemle yatırım yapma zorunluluğu kalkar.
- Faizden kaçınmak için tasarruflarını yatırıma yönlendiremeyen kimselerin tasarruflarının ekonomiye kazandırılmasını teşvik eder.
- Kâr ve zarardan ortaklıktaki pay oranında etkilenme olacağından, tasarruf sahipleri paralarını değerlendirecekleri banka/finans kurumunu seçerken dikkatli davranır. Dolayısıyla piyasada güvenli bir ortamın oluşmasına katkıda bulunur.



- Ortaklığın verdiği yetkilere dayanarak sermaye sağlayan finans kurumu, yatırımı denetler ve daha sağlıklı ve verimli ortaklıkların kurulmasına katkıda bulunur.

Katılım bankacılığı kuruluşlarının bu şekildeki ortaklıkları, klasik fıkıh doktrinde incelenen ve bütün İslam hukukçularınca meşru kabul edilen *inan ortaklığına* benzer. *Inan ortaklığı*, iki veya daha fazla kişinin ticaret yapmak ve kârı anlaştıkları oranlarda paylaşmak üzere bir mal üzerinde kurdukları ortaklıktır. Günümüzde bu tür ortaklıklara *anonim şirket* denilmektedir.

Sermaye ortaklığında İslam hukukçularının aradıkları bazı şartlar vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Tarafların sermaye üzerindeki haklarının belirlenmiş olması.
- Başkasının zimmetinde bulunan bir borcun sermaye yapılmaması.
- Kârın anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde ve oransal olarak (örneğin % 40) belirlenmesi (Bayındır, 2005, s. 114).

Emek-Sermaye Ortaklığı (Mudârabe): Katılım hesabı yoluyla katılım bankasına para yatıranların bu işlemlerinin fıkıhtaki mudârebe yoluyla gerçekleştiğine dair bilgi vermiştik. Katılım bankası da topladığı sermayeyi değerlendirirken aynı yöntemi kullanabilir. Yani banka, sermayeyi çalıştıracak ortaklar bularak onlara sermaye sağlar. Bu tür ortaklıklarda katılım bankası, ortaklığın işletmesine ve yönetimine katılmaz.

Katılım bankası, ortaklık usûlü ile sermaye talebinde bulunan kişiler ve önerdikleri proje hakkında ön araştırma yapar. Bu araştırmada teklif edilen projeyi hem yatırım hem de katılım bankacılığı ilkeleri açısından uygun bulursa sermaye desteği verir. Böylece katılım bankası sermaye, müteşebbis de emek sağlamış ve emek-sermaye (mudârebe) ortaklığı kurulmuş olur. Proje kâr ederse, öncelikle bankanın başlangıçta ortaklığa koymuş olduğu sermaye ödenir ve ardından kâr anlaşılan oranda paylaşılır. Banka, buradan elde ettiği kârın bir kısmını kendisine alır. Diğer kısmı ise katılım hesabı yoluyla bankaya para yatıran mudilerin hesaplarına kâr olarak yansıtılır.

3. Kiralama:

Katılım bankacılığında sermayeyi işletme yöntemlerinin üçüncüsü kiralama değildir. Bir şeyin aynının (kendisinin) değil de menfaatinin (yararlanma hakkının) belirli bir bedel karşılığında satılmasına kiralama denir. Bankacılıkta iki türlü kiralama vardır: Kasa kiralama ve finansal kiralama.

Kasa Kiralama: Bankanın belirli bir ücret karşılığında kasa dairesindeki kasalarından birinin kullanım hakkını müşteriye devretmesine kasa kiralama denir. Günümüz fıkıhçıların çoğunluğuna göre bu bir kiralama akdidir. Kiralık kasaların bankanın korumasında olması ve sürekli banka bünyesinde bulunması, bu uygulamayı kiralama akdi olmaktan çıkarmaz. Dolayısıyla kiralama akdinin fıkıhtaki hükümleri burada da geçerli olur.

Finansal Kiralama: Finansal kiralama, finans kuruluşunun kiracısına kullandırmak üzere satın aldığı malın mülkiyetinin, taksitleri kira bedeli olarak öndikten sonra müşteriye geçmesini ihtiva eden sözleşmedir. Yani, katılım bankası müşterisi için ihtiyacı olan malı satın alır ve ona kiralar. Kira bedelinin toplamı, kiralanan malın bedelidir. Taksitler bittiğinde kiralanan

malın mülkiyeti müşteriye geçer. Bu müddet zarfında malın mülkiyeti finans kuruluşuna ait olsa da, mal müşterinin zilyetliğinde ve onun her türlü kullanımına açık bulunur. Süre sonunda sembolik bir fiyatla veya hibe yoluyla malın mülkiyeti kiracıya geçmiş olur. Bu tür sözleşmelere *leasing* de denilmektedir.

Böyle bir uygulamanın, gerçekte kiralama mı yoksa taksitli satış mı olduğu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bunu meşru bir kira akdi olarak görenlere göre, malın mülkiyeti son taksitle beraber kullanıcıya geçmemeli, mülkiyetin nakli için ayrıca satım akdi yapılmalıdır.

Ancak bu uygulamanın -adı her ne kadar kiralama olsa da- taksitli bir satış olduğunu söyleyenler de vardır (Bayındır, 2005, s. 149). Bunlara göre, normal satım akdinden farklı olarak, malın mülkiyeti taksitler bittiği zaman müşteriye geçmektedir. Sözleşmede kira bedeli olarak adlandırılan taksitler de gerçekte satış bedelidir. Bu taksitler normal kira ücretlerine göre değil, malın finans kuruluşuna maliyetine göre belirlenir. İslâm hukukunda akitlerde lafzın değil maksadın dikkate alınacağını ifade eden küllî kaide (**Mecelle**, md. 3) gereği bu uygulamayı malın bedelinin (taksitlerin) ödenmesine kadar mülkiyetin satıcıda kaldığı satım akdi olarak değerlendirmek daha doğru görülmektedir.



Katılım bankacılığı enstrümanları için şu adrese başvurabilirsiniz: www.tkbb.org.tr/index.php?option=com_document&cid=14&Itemid=813

BANKA (KREDİ) KARTLARI

Günümüzde parasal işlemlerde genel anlamda kolaylık sağlamak üzere geliştirilen yöntemlerden biri de banka kartı/plastik kart ya da diğer adıyla kredi kartlarıdır.

Kredi kartı, banka veya yetkili kurumlar tarafından verilen ve kullanıcısına belirli bir limite kadar mal ya da hizmet satın alma imkânı veren, bunun yanında kredi imkânı sağlayan bir araçtır (Yılmaz, 2001, s. 60).

Kredi kartları bankaya, müşterilere ve mal ve hizmet sağlayan kurumlara büyük kolaylık sağlamaktadır. İşlemleri hızlı, güvenilir, kolay ve denetlenebilir bir şekilde gerçekleştirmesi, kredi kartı kullanımına önemli avantajlar getirmektedir. Konuyla ilgili değerlendirmede bulunmadan önce banka kartları hakkında bilgi vermekte yarar görüyoruz:

1. Debit kart: Hâmiline sadece hesabında para bulunduğunda harcama imkânı veren kartlardır. Bu tür kartların faydası, kişiyi nakit taşıma külfetinden kurtarmasıdır. Bunlarla yapılan harcamalar, doğrudan hesaptaki paradan kesildiği için faizli bir muameleye konu olmamaktadır.

2. Yukarıdaki kart türüne benzetmekle beraber **charge card** adı verilen kartlar hâmiline, hesabında nakit para olmasa da bankanın tanıdığı limit ölçüsünde mal/hizmet alım imkânı sunar. Bu harcamalara belirlenen süre için faiz uygulanmaz. Yani kart sahibi bir ay gibi bir süre için faizsiz kredi kullanmış olur. Ancak harcanan tutar süre sonunda (bir ay) bankaya ödenmek zorundadır. Bu tür kartlarda borç kredilendirilmez, yani ertelenmez.

3. Kredi Kartı: Hâmiline, hesabında para olsun ya da olmasın belli bir limite kadar harcama imkânı veren kartlardır. Kartı kullanan kişi, yaptığı

harcamaların tutarını belirli bir süre sonra ödemek durumundadır. Belirlenen süre aşıldığında tutar üzerine gecikme faizi ilave edilir. Bunun yanında kartı sağlayan banka, harcamayı faizli olarak kredilendirip taksitlendirme imkânı da sunabilir. Ancak her ay müşteri, belirli bir miktarı asgarî ödeme tutarı olarak ödemek zorundadır. Bu tür kartlar, aynı zamanda nakit kredi imkânı da sağlar. Ancak nakit kredi kullanıldığında hem nakit çekim ücreti hem de faiz uygulanır (Dalgın, 2010, s. 497-498).

Kredi Kartı İşlemlerinde Taraflar Arası Sözleşmeler

Kredi kartıyla ilgili birden çok taraf vardır.

Banka Müşteri İlişkisi

Kartı çıkaran banka ile kullanan müşteri arasındaki ilişki bir takım sözleşmeler içerir. Bunlar fikhî açıdan değerlendirildiğinde aşağıdaki durumlar söz konusu olmaktadır:

1. Kredi kartı anlaşmasında banka, kart hamiline kefil olmakta ve verdiği kart ile yapılan mal ve hizmet alımlarının karşılığını ödeyeceğini taahhüt etmektedir. Bu işlemde kartı sağlayan banka ile müşteri arasında İslam hukukundaki *kefâlet akdi* tahakkuk etmektedir.

Banka ile kart hamili arasındaki sözleşme bir *vekâlet sözleşmesini* de içermektedir. Çünkü kart hâmil, kartı alırken satın alacağı mal ya da hizmet bedellerini ödeme hususunda bankayı vekil kılmış olur. Bankanın kart ve hizmet bedeli talep etme hakkı buradan doğar. Zira vekâlet ücretli olabilen sözleşmelerdendir (bkz. Yılmaz, 2001, s. 71 vd.).

Ancak böyle bir sözleşme, faizli kredi kullanımına imkân verdiği veya borçların zamanında ödenmemesi durumunda faiz uygulanacağına dair bir şart içerdiği için fikhî açıdan tartışılmaktadır. Böyle bir şartı içeren akdin fasit olacağı yönünde görüşler vardır. Günümüz İslam hukukçularının çoğunluğu, kart hâmiline mal ve hizmet satın alıp nakit çekimi yapabilme imkânı veren ve ortaya çıkan borcun faiziyle tahsilini öngören kredi kartlarının kullanımını meşru görmezler. Ancak, faiz şartını içerse de, faize düşmeme koşuluyla bu tür kartların kullanımının meşru olduğunu söyleyenler de vardır (Aktepe, 2010, s. 111).

Banka-İşyeri İlişkisi

Bu başlıkta kartı sağlayan banka ile alacağını kart üzerinden tahsil eden taraf arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeleri vereceğiz.

Bankalar ile kredi kartıyla satış yapan işyerleri arasında da hukuki işlemler doğar. Bankalar, işyerlerine POS cihazı bağlar, onlar adına hesap açar, kredi kartıyla yaptıkları satışları takip eder ve alacaklarını tahsil edip kendilerine ödemeyi üstlenirler. Bütün bunlara karşılık işyerlerinden komisyon alırlar.

Banka ile işyeri arasında iki açıdan ilişki vardır. *Birincisi*, banka, yerine getirmiş olduğu hizmetler karşılığında ücret almaktadır. *İkincisi*, işyeri, bankanın müşteriye kefâletini kabul etmektedir. Çünkü banka, kart hâmilinin

borcunu ödemeyi taahhüt etmiştir. Bunun yanında kefaleti üstlenen banka, işyeri ile ödemeyi yaparken belirli bir miktar indirim yapacağı hususunda anlaşır. Hanefi mezhebi fıkıhçıları yanında günümüzde bazı fıkıhçılar bu tür bir anlaşmayı caiz görmüşlerdir. Bu konuyla ilgili değerlendirmeler şöyledir:

- Faturadan kesilen paylar, mal veya hizmet bedelinin müşteriden tahsil edilmesine karşılık olan ücret olarak değerlendirilirse caiz olur. Çünkü borcun tahsili ve alacaklıya ödenmesinin sağlanması karşılığında ücret almak caizdir.
- Banka ile kart hâmili arasındaki ilişki kefâlet ilişkisi olarak görülürse, bankanın kefil olması karşılığında lehine kefil olduğu tarafın (tüccar) alacağından belli bir oranda kesintiye gitmesi caiz görülmüştür. Buna *ıskonto payı* denir. Zira klasik uygulamada kefil olan kişi, borcu ödeme durumunda kalması halinde, alacaklı ile ana borçtan daha az bir miktar ödeme hususunda anlaşabilir. Bu Hanefi mezhebi alimleri tarafından meşru kabul edilmiştir.
- Bankanın, alacaklı tüccar adına müşteriden tahsilatta bulunması vekâlet akdi olarak kabul edilirse, bu hizmeti karşılığında bankanın ücret alması caiz olur (Dalgın, 2010, 518-519.)

Müşteri –İşyeri İlişkisi

Kart hâmili (müşteri) ile alacağını kart yoluyla tahsil eden taraf (işyeri) arasındaki ilişki, alacağın tahsil edilmesi bakımından bir *havâle* işlemidir. Çünkü borçlu olan müşteri, kart kullanmakla ödeme yükümlülüğünü bankanın yerine getireceğini ifade etmiş olmakta, karşı taraf da bunu kabul etmektedir. Buna *havâle* denir.

SIRA SİZDE



Fıkıh literatüründe havâle, kefâlet ve vekâlet terimlerinin ne anlama geldiğini araştırınız.

Özet

Faiz

Fıkıhî açıdan faiz, ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan ölçülebilir fazlalıktır. Faiz, para-para veya mal-mal mübadelelerinde tahakkuk eder. Para-mal mübadelelerinde faiz olmaz. İslâm, faizi hak edilen bir kazanç olarak görmez. Dolayısıyla faiz almak ya da vermek haram kabul edilmiştir.

İki temel faiz türü vardır: 1- Borç faizi/nesfe faizi: Alınacak belirli bir fazlalık şartıyla borç/kredi verme yoluyla oluşur. 2- Alışveriş faizi: Satım akdinde, karşılıklardan birinde ölçülebilir karşılıksız fazlalık yoluyla olur. Aynı tür misli malların 10 kilogramının 11 kg karşılığında satılması gibi. Örneğin, kaliteli 10 kg malın kalitesiz 12 kg mal karşılığında satılması böyledir. Böyle bir durumla karşı karşıya kalındığında malların para karşılıklarının belirlenerek satışlarının yapılması gerekir. Alışveriş faizi para-para ve mal-mal satışlarında karşılıklardan birinin vadeye kalması durumunda da gerçekleşir.

Katılım Bankacılığı

Sermaye toplama ve sermayeyi değerlendirme konularında faizsiz muamele yapma esasına dayanan ve bu tür muameleleri daha çok ortaklık esasına göre düzenleyen finans kuruluşlarına katılım bankası denir.

Katılım bankacılığında mevduat toplama ya cârî hesap ya da katılım hesabı şeklinde olur. Katılım hesabı, fıkıhta mudârebe denilen ortaklık türüne dayanır, yani müşteri ile katılım bankası arasında emek sermaye ortaklığına dayanan bir ortaklık tesis eder. Müşteri sermaye sağlayan taraf, banka da bunu işleten taraf konumundadır. Dolayısıyla katılım hesabı ile ilgili kurallar bu ortaklığa göre değerlendirilir.

Katılım bankaları, topladıkları mevduatı üç şekilde değerlendirirler:

Murabaha adı verilen satış: Peşin alınan bir ürünün, alış fiyatı ve kâr oranı belirtilerek vadeli satılmasıdır.

Ortaklıklar: Katılım bankası bizzat şirket kurar ve ticaret yapar. Bunun yanında projesi olanlarla projeyi gerçekleştirmek üzere ortaklık da kurabilir. Buna sermaye ortaklığı denir. Diğer bir ortaklık yolu katılım bankasının, müteşebbislere sermaye sağlayarak onlarla sermayedar olarak ortaklık kurması şeklinde olur. Onun buradaki işlevi sadece sermaye sağlamaktır. Buna emek-sermaye ortaklığı denir. Ortaklık sonucunda banka hem sağladığı sermayeyi hem de anlaşılan oranda kârını alır. Buradan elde ettiği kârın bir kısmını kendi alır, diğer kısmını ise kendisine katılım hesabı yoluyla para yatırmış olanlara dağıtır.

Kiralama: Katılım bankaları, daha çok işletmelerin araç gereç ihtiyacını, bunları satın alıp müteşebbislere kiralayarak da karşılar. Ancak kira müddeti sonunda kiralanan malın mülkiyeti kiracıya/müşteriye geçer. Katılım bankasının o malı müşterisine kiralarken aldığı fiyat üzerine kâr koyarak bunu yapar. Bu uygulamaya leasing de denir.

Kredi Kartı

Kredi kartı, banka veya yetkili kurumlar tarafından verilen ve belirli bir limite kadar mal ya da hizmet satın alma imkânı sağlayan, bunun yanında kredi kullanma imkânı veren bir araçtır.

Kredi kartı işlemleri, çok taraflı işlemlerdir. Bu işlemlerde taraflar, kredi kartı patentini elinde tutan uluslararası kurum, kartı çıkartan banka, kart hâmili (kartı kullanan), iş ve hizmet sağlayan ve kart yoluyla karşılığını tahsil eden kurumlardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Vadeli borçlanmalarda alınan karşılıksız fazlalık hangi tür faizdir?

- a. Fazlalık faizi
- b. Alışveriş faizi
- c. Para faizi
- d. Nesîe faizi
- e. Havale faizi

2. Aşağıdakilerden hangisi katılım bankacılığında cârî hesabın özelliklerinden biri değildir?
- a. İstenilen zamanda paranın çekilebilmesi
 - b. Belli bir kâr oranı belirlenmemesi
 - c. Sadece hükmî şahısların açabilmesi
 - d. Hiç kâr payı ödenmemesi
 - e. Faiz ödenmemesi
3. Kâr ve zarara katılma şartıyla oluşturulan hesap türü aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Katılım hesabı
 - b. Cari hesap
 - c. Ticari hesap
 - d. Faizli Hesap
 - e. Ortak hesap
4. Aşağıdakilerden hangisi murabaha akdinin tanımıdır?
- a. Malın alış fiyatı belirtilmeksizin müşteriye satılmasıdır.
 - b. Peşin alınan malın yine peşin satılmasıdır.
 - c. Peşin alınan malın alım fiyatı ve kâr oranı belirtilerek satılmasıdır.
 - d. Sonunda mülkiyetin kendisine geçecek şekilde malın müşteriye kiralanmasıdır.
 - e. Para peşin mal veresiye olan satış türüdür.
5. Kredi kartı kullanıcısı (müşteri) ile alacağını kart yoluyla tahsil eden taraf (işyeri) arasındaki ilişki, alacağın tahsil edilmesi bakımından ne tür bir ilişkidir?
- a. Vekâlet
 - b. Kefâlet
 - c. Riba
 - d. Havâle
 - e. Satış

Kendimizi Sıneyalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse “Fıkıh Literatüründe Faizin Türleri” konusunu yeniden okuyunuz.
2. c Yanıtınız doğru değilse “Katılım Bankacılığında Sermaye Toplama” konusunu yeniden okuyunuz.
3. a Yanıtınız doğru değilse “Katılım Bankacılığında Sermaye Toplama” konusunu yeniden okuyunuz.
4. c Yanıtınız doğru değilse “Sermayeyi İşletme Yöntemleri ve Değerlendirilmesi” konusunu yeniden okuyunuz.
5. d Yanıtınız doğru değilse “Kredi Kartı” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Faiz türleri: 1- Borç/kredi faizi 2- Alışveriş faizi

Örnekler aşağıdaki gibi olabilir:

- 1500 Tl almak üzere 1200 Tl borç/kredi vermek
- 1.5 ton buğdayı 2 ton buğday karşılığında satmak
- 5 ton demiri vadeli 5 ton demir karşılığında satmak

Sıra Sizde 2

Alışverişler ilgili ayetler: 2/275, 282; 3/77, 177, 187, 199; 4/74; 5/44; 9/9; 12/19-21; 14/31; 24/36-37

Faizle ilgili âyetler: 2/275-281; 3/130; 4/160-161; 30/39

Sıra Sizde 3

Kefâlet, bir hakkın güvenceye bağlanması amacıyla bir kimsenin asıl borçlunun alacaklı kişi karşısındaki ödeme sorumluluğuna katılmasıdır. Yani, üçüncü bir şahsın borçlunun borcunu ödememesi durumunda borcun ödenmesini garanti etmesi.

Havâle: Bir borcu, bir kişinin zimmetinden/sorumluluğundan başkasının zimmetine/sorumluluğuna nakletmektir. Borç artık bu ikinci kişiden talep edilir.

Vekâlet: Bir kimsenin, kendisinin yapması caiz olan muâmelâtta bir işi yapması hususunda başkasını kendi yerine geçirmesidir.

Yararlanılan Kaynaklar

- Aktepe, İ. E. (2010) **İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık**, İstanbul.
- Bayındır, S. (2005) **İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık**, İstanbul.
- Bilmen, Ö. N. (1986) **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul.
- Dalgın, N. (2010), **Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular -2-**, İstanbul
- Özsoy, İ. (1995) “Faiz”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, XII, 110-126, İstanbul.
- Kallek, C. (2005) “Mudarebe”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, XXX, 359-363, İstanbul.
- Yılmaz, A. (2001) “İslâm Hukukuna Göre Kredi kartı”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, II, 59-106, Urfa.

9

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Farklı türleriyle menkul kıymetleri tanımlayabilecek,
- Borsadan menkul kıymet alım satımının meşruiyetini etkileyen durumları açıklayabilecek,
- Borsadan menkul kıymet alım satımının dinî hükmünü değerlendirebilecek,
- Çek ve senet kırdırmanın faizle ilişkisini kurabilecek,
- Menkul kıymetlerin zekatıyla ilgili görüşleri karşılaştırabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Menkul kıymet, tahvil, bono
- Borsa, hisse senedi
- Faiz, temettu
- Anonim şirket, gelir ortaklığı senedi
- Zekat

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içinde geçen terimler için ticaret ve iktisat sözlüklerine başvurunuz.
- Menkul kıymetlerin tanımı, çeşitleri ve nitelikleriyle ilgili www.ekonorm.com/borsa_sozlugu gibi adreslerden bilgi edininiz.
- Diyanet Vakfı Yayınları arasından çıkan İlmihal I: İman ve İbadetler adlı kitaptan hisse senetlerinin zekatı bölümünü okuyunuz.

Menkul Kıymetler

GİRİŞ

Çağdaş İslam alimlerini meşgul eden konular arasında; menkul kıymetlerin alım satımı, bu mal varlıklarının faizle ve haksız kazançla ilişkisi, menkul kıymetlerin pazarı mesabesinde olan borsadaki işlemlerin fıkhi hükmü ve menkul kıymetlerin zekatı yer almaktadır. Bu bölümde genel bir girişten sonra, alt başlıklar halinde bu konular ayrı ayrı ele alınacaktır.

MENKUL KIYMETLER KAVRAMI

Menkul kıymet, sahibine ortaklık veya alacaklılık sağlayan ve belirli bir meblağı temsil eden kıymetli evraktır. Menkul kıymet, aynı zamanda, yatırım aracı olarak kullanılabilir, çok sayıda ve seri halinde çıkarıldığı için misli (birbirinin aynı) nitelikte olur ve üzerinde aynı ibareler bulunur. Bugün en yaygın olan menkul kıymetler; tahvil, hazine bonusu, kâr zarar ortaklığı belgesi ve hisse senedir.

DİKKAT



Her kıymetli evrak menkul kıymet değildir.

Menkul kıymetler “**alacak senetleri**” ve **ortaklık senetleri**” şeklinde iki gruba ayrılır:

Para ve alacak senetleri: Para borcunu ve alacağını temsil eden tahviller, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, finansman bonoları ve gelir ortaklığı senetleri mahiyeti itibariyle böyledir.

Ortaklık senetleri: Mali hakların yanı sıra yönetime katılma gibi hakları da sağlayan ve gerçek bir ortaklık ilişkisi kuran hisse senetleri böyledir.

Menkul kıymetler sabit gelirli ya da değişken gelirli olabilir. Örneğin klasik tahviller ile hazine ve banka bonoları sabit gelirli menkul kıymetlerdendir. Klasik hisse senetleri ve kâr-zarar ortaklığı belgeleri ise değişken gelirli menkul kıymetlerdendir.

Şimdi detaya girmeden, ileride tartışma konusu edilecek menkul kıymetleri tanıyalım:

1. Tahvil: Kamu kuruluşları veya özel şirketlerin ödünç para (kredi) bulmak için çıkardıkları bir yıldan uzun vadeli olan borç senetleridir. Vadesi

bir yıldan az olan devlet iç borçlanma senetlerine **hazine bonosu** denir. Devlet tahvilleri; Maliye Bakanlığı tarafından çıkarılan iç borçlanma tahvilleri ve hazine bonolarıdır. Özel sektörden ise ancak anonim şirketler tahvil ihraç edebilirler/çıkarabilirler.

Tahvillerin üç türlü değeri vardır:

Nominal değer; tahvilin üzerinde yazılı değer olup hiçbir zaman değişmez.

İhraç değeri; tahvilin ilk çıkarıldığı andaki satış değeridir. Bu değer, tahvilin itibarî değerinden daha yüksektir.

Piyasa değeri; tahvilin piyasada o gün itibariyle geçerli olan ve vadesine kadarki getirisine göre hesaplanan fiyatıdır. Bu değer piyasa şartlarına göre değişiklik gösterebilir.

Tahviller, maktu' (sabit) faiz oranlı olabildikleri gibi, bilanço kârından pay veren kâra iştirakli tahviller şeklinde de olabilir. Bunlar hem faiz hem kâr payı veren, ya faiz ya da kâr payı veren ve yalnızca kâr payı veren tahviller olmak üzere üç çeşittir.

2. Hisse senedi: Bir anonim şirketin sermayesinin eşit paylara bölünmesi sonrasında bu paylardan her birini temsil eden kıymetli evraktır. Bu senet hem bir ortaklığı hem de mülkiyeti temsil eder.

Sermaye artırımını için senet ihraç eden bir şirket, ihraç ettiği senetleri alan kişileri ortak, senetleri de ortaklık belgesi olarak kabul eder. Şirket kârlı olduğu sürece senet sahibi ortaklar kâra iştirak edebilecekler, böylece ellerindeki senedin değeri de artacaktır. Aksi halde şirketin zararına ortak olacaklar ve zarar etmeleri halinde büyük bir ihtimalle ellerindeki senedin değeri düşecektir.

Hisse senetleri isme ya da hamiline yazılı olabilir. Hisse senetlerinde kupon bulunabilir. **Kupon** temettü (kârdan pay) hakkını ifade eder ve hamiline yazılıdır.

DİKKAT



Hisse senetleri de tahviller gibi nominal ve piyasa değerleri ile ifade edilir.

Hisse senedi bir ortaklık senedi olduğu için sahibine şu hakları sağlar: Şirket kârından pay alma hakkı, şirket yönetiminde oy hakkı, rüçhan hakkı (sermaye artırımında yeni sermayeden eldeki hisseler oranında yeni hisse alma hakkı), tasfiyeden pay alma hakkı ve şirket faaliyetlerini takip etme hakkı.

3. Kâr ve zarar ortaklığı belgeleri: Anonim şirketlerin kâr ve zararda ortak olmak üzere finansman ihtiyaçlarını karşılamak için yurt içinde ve yurt dışında satılmak üzere çıkardıkları kıymetlerdir. Bu belgeler sahiplerine işletmenin kâr ve zararına katılma hakkı vermekle beraber, bir pay senedi değildir.

4. Gelire endeksli senet: Kısaca (GOS) diye de bilinen bu senet belli bir kamu altyapı tesisinin belli bir süre içindeki gelirinin belli bir oranındaki bölümüne karşılık gösterilen, kamu ortaklığı idaresi tarafından çıkarılan menkul kıymettir. Buna *intifa senedi* de denmektedir.

SIRA SİZDE



1

Tahville hisse senedi arasındaki farkı söyleyiniz.

AlışveriŖe konu olan menkul ve gayr-i menkul mallar gibi, menkul kıymetler de alınıp satılmakta, kısa ya da uzun vadeli yatırım aracı olarak kullanılmaktadır. Menkul kıymetlerin satıldığı pazar yeri anlamında devlet tarafından kurulup denetlenen pazarlara *borsa* denilmektedir. Geçmişte buralarda sanayi ürünleri, tarım ürünleri ve altın gibi kıymetli madenler alınıp satılırken, günümüzde çoğunlukla; hisse senetleri, tahvil, hazine bonosu, kambiyo belgeleri gibi kıymetli evrakın alınıp satıldığı “*menkul kıymetler borsaları*” ön plana çıkmıştır.

Günümüzde borsa dendiğinde genel olarak hisse senetleri, tahvil, hazine bonosu gibi değerli evrakların alınıp satıldığı menkul kıymetler borsası anlaşılmaktadır.

MENKUL KIYMETLERİN FAİZLE İLİŞKİSİ

Menkul kıymetlerin faizle ilişkisini şöylece ortaya koymak mümkündür:

Tahvil ve hazine bonoları birer faizli borç senedir. Borç veren lehine borçtan fazla bir menfaat şartı içeren her borç fıkıh kaynaklarımızda faiz sayılarak yasaklanmıştır. Dolayısıyla çağdaş İslam âlimleri tahvil ve hazine bonosu almayı caiz görmemişlerdir. Ayrıca bunlar kısa ya da uzun vadeli faizli borçlanma özelliği taşıdığından, devlet kurumları ya da özel kurumlar tarafından çıkarmaları bunların hükmünü değıştirmez. Bundan dolayı getirisi hangi oranda olursa olsun, bu tip evrakları yatırım aracı olarak kullanmak, alım satımını yapmak dinen caiz görülmemiştir.

Kambiyo senetleri olan poliçe, bono ve çekler parayı veya borcu temsil ederler. Üzerlerindeki yazılı değerden daha düşük değerle alınıp satıldıkları için bu satışlardan elde edilen gelir de faizdir (Bayındır, 2007, s. 278-279).

Kâr zarar ortaklığı belgesi; faiz ödeme yükümlülüğü değıl, kâr elde edilmesi halinde kâr payı verme yükümlülüğü getirir. Ayrıca, zarar edilmesi halinde zarar payı bu belgelere yansıtılır. Kâr ve zarar ortaklığı belgeleri daha çok tasarruflarını faiz yoluyla değerlendirmek istemeyen tasarruflular için çıkartılmıştır.

Gelire Endeksli Senet (GES): Devlete ait bir kurum ve kuruluşun gelirine ortak olunması için çıkarılan senetlerdir. Kiralama ve gelir ortaklığı veya bir diğere ifadeyle kâr zarar ortaklığı senetleri (Köprü- Baraj Gelirleri Senetleri, Oto-Yol Gelirleri Senetleri) gibi evraklar birer intifa senedir. Zira halktan sağlanan ödünç para karşılığı 6 aylık veya bir yıllık bir gelir payı senet sahiplerine verilmektedir. Verilen bu gelir kesinlikle enflasyon oranının birkaç puan yukarısında olur. Adı her ne kadar kâr ve zarar ortaklığı ise de, uygulamada hep kâr kısmının çalıştığı görülür. Ayrıca bu senetlere devlet tahviline yakın bir kâr ödenme güvencesi verilmektedir.

Gelire endeksli senetlerin faizle ilişkisi hususunda iki farklı görüş vardır:

1. Bu tür senetlerin gelirinin faiz olduğı: Bazı araştırmacılar intifa senetleri alınırken ödenen paranın süre bitince fazlasıyla/kârıyla geri ödendiğine dayanarak, bu tür senetlerin gelirinin *faizli vadeli borç* alıp verme neticesinde elde edilen gelire benzediğini iddia etmişlerdir.

Bu görüşe sahip olanlar, senet satımında ifade edilen “kâr zarar ortaklığı”, “devlet güvenceli intifâ satışı” ya da “gelire endeksli senet” şeklindeki

ifadeleri akdin hükmünde etkili görmezler. Onlara göre, gerçekte tarafların maksatları faizli kredi alıp vermek olup, senetleri bu işi kamufle etmek için ihraç etmektedirler.

Bunun yanında onlar, bu senetlerin belli oranda kâr getireceğine dair devlet garantisi olmasından hareketle bu senetleri devletin çıkardığı faizli tahvillere benzetmişlerdir. Bilindiği gibi, ortaklık kâr ve zararda olup, sadece kârda ya da sadece zararda ortaklık, İslam fikhının benimsediği bir ortaklık şekli değildir. Zira fıkıhta esas olan “akitte itibar lafza değil maksadadır” kuralıdır. Her ne kadar senet sahibine verilen fazlalık için “kâr” tabiri kullanılıyorsa da aslında bu bir faiz muamelesidir.

2. Bu tür senetlerin gelirinin caiz olduğu: Konuyla ilgili bir makalesi bulunan Hayrettin Karaman, gelire endeksli senetlerin faizle ilişkisinin olmadığı kanaatindedir. Ona göre, “devlet bu tür senet çıkarırken bu sayede vatandaşından para ödünç almıyor. Belli ve İslam’a göre geliri meşru olan bazı gelir kaynaklarındaki hâsılât payını, geçici olarak özel şahıslara bedeli ile peşin olarak veriyor/satıyor. Bu gelir kaynaklarındaki devlet payını senet alanlara belli zaman dilimlerinde, hisseleri nispetinde paylaştırıyor. Devletin vatandaşına devrettiği geliri sınırlamasında bir problem yoktur. Ancak senet sahibine “devrettiğim gelir şu kârdan aşağı olursa farkını ben karşılayacağım” dediğinde problem oluşmaktadır.

Eğer senet borç senedi olsaydı, bu fazladan ödemenin faiz olduğunu rahatlıkla söyleyebilirdik. Ancak senet borç senedi değil, gelir kaynağındaki hisseyi devir/ortaklık belgesidir. İnsanlar bu senetlere rağbet etsinler diye devlet, kamu yararını ve devletin ihtiyacını gözeterek “bu gelirler şu kadara ulaşmazsa üstünü ben tamamlarım” dediğinde bu, teşvik ödemelerine benzer. İslam fikhına göre, genel olarak mali hakların devamlı olarak ya da geçici bir süreyle satımı, kiralanması ve devri caiz görülmektedir. Nitekim Osmanlı tarihinde bunun benzerleri görülmüştür. Gelire endeksli senetler malî bir hakkın satımını belgeleyen senetler olup, faizle ilişkisi bulunmamakta, bu nedenle de caiz görünmektedir”.

İNTERNET



Gelire endeksli senetlerin uygulanaşı ve hükmü hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.Darusselam.com> adresine başvurabilirsiniz.

K İ T A P



Hayrettin Karaman’ın “Gelir Ortaklığı Senetleri (GES) Nedir? Caiz midir” isimli makalesini okuyunuz.

Hisse senedi; ilk çıkarıldıklarında/ihraçlarında şirketin bütün mal varlığına (aktif ve pasifine) ortaklığı ve ortakların şirketteki paylarını ifade eder. Buradaki ortaklığın gerçek olduğu dikkate alındığında, şirketin malvarlığı paylara bölünmüş olup, küçük tasarruf sahiplerinin de büyük işletmelere ortak olmasını sağladığı için, bu evrakların (hisse senedinin) el değiştirmesi yani alınıp satılması caiz olmalıdır.

Bununla birlikte günümüzde hisse senetleri artık ortaklık senedi olmaktan çıkmış, müstakil mal haline gelmiştir. Bu nedenle şirketin kâr payı dağıtımından çok senetlerin alım satımından kâr amaçlanmaktadır. Senetlerin bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal olarak alınıp satılması meşru olup faizli işlemle alakası bulunmamaktadır.

Ancak konu sadece faizle ilgili değildir. Hisse senedi ihraç etme yetkisine sahip olan şirketlerin yapısındaki bazı olumsuzluklar, hisse senetlerinin

değerinin belirlenmesinde yapılan usulsüzlükler, senet çıkaran kuruluşların çalıştıkları alanlar ve bu senetlerin satıldığı yer olan borsadaki spekülasyon hareketleri gibi açılardan da hisse senedi alım satımının hükmü ciddi anlamda tartışılmaktadır. Zira sözü edilen bu tartışmalarda İslâm tarafından kesin olarak yasaklanmış bulunan aldatma ve haksızlıklar söz konusudur.

SIRA SİZDE

2

İntifa senetlerinde devletin belli oranda kâr güvencesi önermesi, bu senetler hakkında ne tür bir anlayışa sebep olmuştur?

HİSSE SENETLERİNİN HÜKMÜNÜ ETKİLEYEN DURUMLAR

Çağdaş İslam bilginlerinden bazıları hisse senedi çıkaran şirketlerle ilgili birtakım hususların bu senetlerin fikhî hükmünü etkilediği görüşündedirler. Söz konusu hususlar şunlardır:

- Hisse senedi çıkarmaya yetkili anonim şirketlerde kanunla belirlenmiş bazı hususlar, küçük pay sahiplerini büyük ortakların insafına bırakmıştır. Küçük pay sahiplerinin talepleri genel kurul tarafından kabul edilmediği ya da yönetim kurulu böyle bir şeye müsaade etmediği takdirde bunlar şirketle alakalı herhangi bir şeyi öğrenemezler. Halka açık olmayan anonim şirketlerde (a.ş.) kârdan pay verilmesi yani temettü dağıtılması genel kurulun kararına bırakılmıştır. Genel kurul karar vermedikçe kâr dağıtımı yapılamaz. Bazı durumlarda zengin bir şirketin %49'una sahip olan ortaklar, %51'ine sahip olanların itiraz etmeleri halinde şirketin zenginliğinden istifade edememekte, kâr payı alamamaktadırlar. Belki ellerindeki hisse senetlerini satarak paraya çevirebilirler. Eğer hisse senetlerinin satılması yönetim kurulunun müsaadesine bırakılmışsa bu durumda bu ortakların işleri tamamen zorlaşmış olacaktır. Belirtilen nedenlerden dolayı anonim şirketlerde küçük pay sahiplerinin hakları gerçek manada korunmamaktadır.
- Bütün bunlar yanında İslam fıkhında yerleşik kural olan, “şirket sermayesinin ancak nakit olması” prensibi günümüzde holdingleşme esnasında uygulanmadığı için bir şirketin hisse senedi diğer bir şirket için sermaye kabul edilebilmekte, bununla ikinci bir şirket kurulabilmektedir. Böyle olunca, gerçekte az bir sermayeye sahip olan kişiler çok sermayeye sahiplermiş gibi görünmekte ve insanlar aldatılmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki, halka hisse senedi arz eden şirketlerin ve ilgili yönetmeliklerin belirttiğimiz hususlar açısından ıslah edilmesi gerekmektedir (Bayındır, 2007, 348-353).
- Menkul kıymetlerin halka arzında kanun gereği açıklanacak bilgiler izahnamede yer almaktadır. Bu bilgilerin gerçeğe aykırı olduğu, ya da abartıldığı tespit edildiğinde bu yüzden zarar gören kişilerin zararı hiçbir şekilde tazmin edilememektedir. Mecelle'nin 357. maddesi; “alıcı ya da satıcıdan birinin diğerini aldatarak satımda gabn-ı fâhiş (fâhiş aldatma) yaptığı sabit olursa aldanmış tarafın satım akdini feshedebileceğini” hükme bağlamaktadır. Buna göre, yanlış bilgiler sebebiyle hisse senedini yüksek fiyatla satın alan kişi senedi geri verme hakkına sahip olmalıdır. Halbuki bugün böyle bir hak söz konusu değildir.
- Şirket ortakları şirketten ayrılmak istediklerinde şirketin malı bölünebilir nitelikte ise, kendisine düşen pay mal olarak verilip ayrılmasına müsaade

edilmelidir. Hatta kâr payını alıp ayrılmak isteyen tek kişi bile olsa ona kolaylık sağlanmalıdır. Bölünemezse payına değer biçilir ve bu payını başkasına satabilir. Bu durumda sattığı şey hisse senedinin kağıdı değil, onun temsil ettiği malvarlığıdır. Bu kurallara anonim şirketlerde genelde uyulmamaktadır.

- Günümüzde bazı şirket ve holdinglerin “15-20 yıl önceden kalma hisse senetleri” ile “temsil ettikleri malvarlığının değeri” arasında uçurumlar meydana gelmiştir. Dağıtılmayan kârlarla yeni fabrikalar kurulmuş, yatırımlar yapılmış, bu servet genelde hisse senetlerine yansıtılmamıştır. Serbest piyasada nominal değerle birkaç katına müşteri bulan senetler dolaşmaktadır. Ortaklığın amacı kâr sağlamak olduğuna göre, yılsonunda kâr hakkını isteyen tek ortak bile olsa, ona kâr payının verilmesi gerekir. Şirketin büyüyen malvarlığına yeniden değerlendirme yoluyla kıymet biçilerek, belli dönemlerde hisse senetlerine yansıtmak gerekir. Yani hisse senetlerinin değeri gerçek değeri ile paralellik arz etmelidir (Döndüren, 2006, 889).
- Hise senetlerinin şer’î hükmünü etkileyen temel konulardan bir diğeri şirketin uğraş alanıdır. İslam dinine göre yasaklanmış olan alanlarda faaliyet göstermesi halinde o şirketin ihraç ettiği hisse senedinin alınıp satılmasının caiz olmayacağına İslam alimleri hemfikirler.
- Hise senetlerinin artık gerçek manada bir ortaklık belgesi olmadığı, senetlerin fiyatlarının belirlenmesinde de şirketin işlerinin iyi ya da kötü oluşundan çok piyasadaki başka etkenler ve spekülâtorlerin daha etkin olduğu bir gerçektir. Buna göre, hisse senedi alım satımı bir nevi kumar halini almıştır. Dolayısıyla hisse senedi alım satımını, ortak olunan şirketteki hisseyi satmak gibi değerlendirerek caiz görmek çok da anlamlı değildir.
- Bazı İslam araştırmacıları, yukarıda ifade edilen olumsuzluklar yanında bu senetlerin halka arz edilme yeri olan borsayla ilgili yönünün ayrıca değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyler. Bunlar, borsadaki bir kısım usulsüzlükler sebebiyle, buradan hisse senedi alınmasına olumsuz bakarlar. Öneme binaen, borsa konusunu ayrı bir güncel fıkıh problemi olarak bir sonraki maddede ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

SIRA SİZDE



Bugün hisse senetlerinin şirket ortaklığını temsilden öte bizatihi bir mal hükmüne gelmiş olması, hangi görüş için bir gerekçe olarak ileri sürülmüştür?

BORSADAN KIYMETLİ EVRAK SATIN ALMANIN HÜKMÜ

Günümüzde borsa denilince, hisse senetlerinin, tahvil ve hazine bonusu gibi kıymetli evrakın alınıp satıldığı menkul kıymetler borsası akla gelmektedir. Borsa bu kıymetli evrakın pazarlandığı, şirketlerle ilgili bilgilerin, yıllık blanço kâr ve zararlarının kayıtlarının tutulduğu yer olduğu için, kötüye kullanılmadığı sürece borsa faaliyetleri giderek şirketleri daha şeffaf hale getirebilir. Yukarıda İslam fıkıhı açısından hükümleri değerlendirilen menkul kıymetlerin borsa ortamında alım satımının meşrû olup olmadığı ise burada tartışılacaktır.

- Tahvil, hazine bonusu gibi kıymetli evraklar faizli birer borç senedi olarak görüldüğünden, bunların borsadan alım satımı İslam alimlerinin ittifakıyla caiz değildir.
- Şirketin faiz, içki imali ve ticareti, karaborsacılık, hile, yalan ve aldatma gibi dinen haram yollarla kazanç sağlaması halinde hisse senetlerini alıp satmak ve bundan gelir elde etmek haram ve masiyete ortak olmak manasına geldiğinden, İslam alimlerinin ittifakıyla caiz değildir. Nitekim İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin 1988 yılında Rabat'ta 1992 yılında Cidde'de yaptığı toplantılarda hisse senetlerinin kâr ve zarara iştirak etmesi sebebiyle kural olarak helal olduğu, fakat şerî hükmünün bunu çıkaran şirketin ticari işlem ve amaçlarının meşrû oluşuna bağlı olduğu belirtilmiştir.
- Esasen faaliyet alanı mubah konular olmakla beraber bazı haram işlere taraf olması sebebiyle şirketin kârına haram kazanç karışmış ise, söz konusu şirketin hisse senetlerini elinde bulunduran pay sahiplerinin bu miktarı yaklaşık olarak hesaplayıp -kendisinin hayır ve hasenat niyeti ile olmaksızın- fakirlere harcaması tavsiye edilmiştir.
- Bazı araştırmacılar faaliyet alanları meşru olmakla birlikte, borsadan şirketlerin hisse senetlerini satın almanın caiz olmadığı görüşündedir. Çünkü onlara göre, "borsada kurumlar arası bilgi sızdırmalar, hileli ve spekülâtif davranışlar ve ekonomik krizler bu kıymetlerin reel değerlerine rahatca tesir etmektedir. Daha önemlisi, borsada kıymetli evrakın fiyatları serbest iradelerle teşekkül etmemektedir. Burada açıkça biri lehine diğeri aleyhine haksız kazançlar söz konusu olmaktadır. İslam buna razı olmadığı gibi, hukuk bile hakkın suistimaline müsaade etmez. Buna sistemin gereği de denilemez. Zira bu bir sistem değil kumar işinden başka bir şey değildir. Buna göre borsadan hisse senedi alım satımı yapmak caiz değildir" (Şafak, 1994, 78). Hatta borsadan hisse senedi almanın bile insanları ateşe atmak olduğu ve insanların mallarının haksız yere yenmesine göz yummak olduğu da ifade edilmiştir (Bayındır, 1994, 101).
- Bazı araştırmacılar, borsaların işleyişiyle ilgili olarak sayılan olumsuzluklara rağmen, haramlığına dair kesin delil bulunmadığından hisse senedi satışının haram sayılamayacağını, belki bu olumsuzluklar nedeniyle, mekruh görülebileceği görüşündedir. Ancak belirtilen haksızlık ve aldatma gibi hususlar İslâm'da kesin olarak yasaklandığından, mekruh olarak görülmeleri isabetli değildir.
- Çoğunluğu oluşturan İslam bilginleri ve yukarıda adı geçen fıkıh kurulları; hisse senedinin kâr ve zararı ile birlikte şirketin malvarlığına ortaklığı temsil ettiği düşüncesinden hareketle, kural olarak borsada hisse senedi alım satımını caiz görmektedirler. Hisse senedinin sağlayacağı hakları ve bu hakların kullanım şeklini kanun ve anlaşmaların belirleyeceğini ifade ederek, borsaların işleyişinden kaynaklanan olumsuzlukları hisse senetlerinin satışının meşruluğunu etkileyecek boyutta görmemektedirler.

Hisse senedinin ihracının ve borsadan alınıp satılmasının caiz olduğunu savunan bu araştırmacıların gerekçeleri şöyledir:

- Şirket, sermayesini belli hisselerle ayırmakta ve isteyen bu hisselerle sahip olmaktadır. Hisseler şirkete tabi olarak kâr ve zarara açıktır. Hisse senedine dayalı şirket nevi klasik doktrinde “mudarebe” adı altında mubah kılınmış olup, mudarebede de kâr ve zarara ortak olma esası vardır.
- Gerekli şer’î şartları taşıyan bir şirkete bu şekilde hisse senedi olarak ortak olmanın cevazında şüphe yoktur. Hatta, Batı’nın ticaret hukukundan alınan anonim şirketlerin ana hatlarıyla İslam fıkıhındaki şirket türleri içinde mütalaa edilebileceği, dinin temel ilke ve kurallarından biri ile çatışmadığı sürece, ihtiyaç ve kalkınma sonucu ortaya çıkan kamu yararına yönelik olan bu nevi gelişmelerin alınmasında dini bir sakıncanın olmadığı da açıktır.
- Hisse senetlerinin alım satımını kural olarak caiz gören bu araştırmacılar da, şirketin dinen caiz olmayan alanda faaliyet göstermemesi gerektiği kaydına önemle işaret etmekte, anonim şirketlerin işleyişindeki aksaklıklara ve haksızlıklara dikkat çekmekte, itibari kıymetinden daha düşük bedelle hisse senedi ihracına, imtiyazlı hisse senetlerine, belli mağduriyetlere sebep olmaları açısından itiraz etmektedirler. Ancak, bu olumsuzlukların borsada hisse satışının cevazını etkilediğini düşünmemektedirler.
- Çağdaş araştırmacılarından Aktan şunları söylemektedir: “Tabii ki spekülâtif müdahalelerle borsada sunî olarak oluşturulan fiyatları tasvip etmek mümkün değildir. Spekülasyonun yasaklandığına dair pek çok hadis rivayet edilmiştir (Müslim, “Müsâkât” 129; Ebu Davud, “Büyu” 49). Piyasada arz ve talep dengesi içinde fiyatların oluşmasına engel olmanın ve fiyatlara müdahale etmenin caiz olmadığı hadisle sabittir (Ebu Davud, “Büyu” 51). Bu tür anonim şirketin ve hisse senedinin tabiatının gereği olmayan olumsuz gelişmeler, sermaye piyasasını şaibe altında bırakan spekülâtif hareketler, anonim şirketin ve hisse senedinin cevazını doğrudan etkilemez. Borsada spekülâtif hareketler oluyor diye borsadan vazgeçilemeyeceği gibi, borsadaki spekülâtif hareketlere müdahil olmadıkça, kâr getirmesi de zarar ettirmesi de mümkün olan, asıl itibarıyla bir şirketin ortaklık belgesi olarak nitelenen hisse senetleri getirisinin meşrû olacağını söyleyebiliriz (Aktan, 1997, 219).
- Hisse senedinin bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal şeklinde alınıp satılmasından hareketle hisse senedi satışının caiz olmayacağı tezi de doğru değildir. Muamelelerde mubahlık asıl olduğundan, kendi başına bir mal haline gelmiş, alım satımıyla kâr hesaplanan bir hisse senedinin cevazını engelleyen güçlü bir gerekçe mevcut değildir.
- İslam borçlar hukukunda tarafları beklenmedik zarar ve mağduriyetlere iten her türlü bilinmezlik, kapalılık ve risk mümkün olduğunca önlenmeye çalışılmış; açıklık, dürüstlük ve güvenin hakim olacağı bir borç ilişkisi ve ticari hayat kurulmaya çalışılmıştır. Buna karşılık özellikle sermaye piyasasının belirli bir düzen ve istikrara kavuşmadığı, günlük siyasi kararlarla ve baskı gruplarının müdahaleleriyle kolayca yön değiştirebildiği ve büyük çapta değişikliklerin yaşandığı, spekülâtif müdahalelerin ve sunî fiyat oluşumlarının iyi niyetli yatırımcıları mağdur ettiği toplumlarda borsa bir tür kumar ve risk ticaret görünümünü alabilmektedir. Bu durumda İslam’ın yukarıda zikredilen güven ve

açıklığı sağlamaya yönelik ilke ve kurallarının gerçekleştiği söylenemez. Bu itibarla tıpkı şirketlerin gayri meşrû alanda faaliyet göstermesi gibi, sermaye piyasasında hakim olan bu risk ve kargaşa ortamı da hisse senedi alım satımının hükmünü etkileyebilir. Fakat bu giderilmesi ve önlem alınması gereken geçici bir durum olup, hisse senedi alışverişinin aslen caiz olduğu hükmünü değiştirmez.

SENET/ÇEK KIRDIRMAK

Güncel fıkıh problemlerinden birisi de senet ya da çek kırdırmaktır. Çek, bankadan alacaklı bulunan bir kişinin, hamiline veya adı yazılı kişiye para ödemesi için bankaya verdiği yazılı emri taşıyan kağıttır. Çeklerde vade olmadığından çekin iskontosu veya satışı olmaz. Ama Türkiye’de vadeli çek kullanımı yaygındır. Vadeli çek, bir borç senedi mahiyetindedir. Borç senedi veya çek, borcun belgesidir. Bunları, üzerinde yazılı değerden düşük değerle satmaya bankacılıkta iskonto, tüccar arasında ise çek veya senet kırdırma denir.

İslam alimleri çek kırdırmanın fikhî hükmü hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır:

Senet Kırdırmanın Caiz Olmadığı

Çağdaş fıkıh bilginlerinde bir kısmı çek/senet kırdırmanın caiz olmadığını ileri sürmektedirler. Onların bu konuda şu gerekçeleri ileri sürmektedirler:

- Senet sahibi, elindeki vadeli borç senedini veya birkaç ay sonrasına verilmiş çeki daha az fakat peşin bedel karşılığında sattığında, burada senet kırma işlemi satım akdinden ibarettir. Bu işlemde hem borç hem de buna karşılık olarak ödenecek şey nakit paradır. Halbuki, aynı cins iki malın farklı miktarlarda vadeli değişimi hadisle yasaklanmıştır (Müslim, “Müsâkât” 82). Buna göre, senet/çek kırdırmak caiz olmamalıdır.
- Senedi kırdırmanın maksadı onu satmak değil borç almak, bankanın amacı ise faizli kredi vermek olduğundan, senet kırdırma faizli kredi işlemidir. Buna göre, bankanın senet sahibine verdiği borç miktarıyla, senedi yazan kişiden aldığı miktarın farklı oluşu ve bu farkın vadeden kaynaklanması, alınan fazlalığın faiz olması sonucunu doğurur.
- Bu görüşte olanlardan bazıları senet kırdırmayı karz, kefalet ve vekaletle benzeterek yorumlamaya çalışmışlardır. Buna göre, banka ve senet sahibinin asıl maksadı kredi alışverişidir. Bu işlemde senetten kefalet belgesi olarak yararlanılmaktadır. Kişi, borç alabilmek için senedi ciro ederek bankaya takdim eder ve senetle ilgili bütün haklar bankaya geçer. Senet sahibi bankaya aynı zamanda senedi tahsil yetkisini vermekte ancak, vaktinde ödenmezse kendisi ödemeyi taahhüt etmektedir. Bankanın komisyon diye aldığı, senette yazılı miktarla borç verilen miktar arasındaki fark, kredi karşılığında alınan faizdir. Bankanın tahsil işlemleri ve yaptığı masraf karşılığı olarak aldığı bedel ise, hizmet ve masraf karşılığı olduğundan caizdir.

Senet Kırdırmanın Caiz Olduğu

Çek/senet kırdırmayı caiz gören İslam bilginleri ise bu görüşlerini aşağıdaki şekilde temellendirmeye çalışırlar:

- Senet kırdırmak rehin karşılığında karz (borç/kredi verme) ve ücretli vekaletle benzetilmektedir. Buna göre, banka ilk aşamada kıymetli evrakın rehin bırakılması karşılığında kredi vermektedir. Akabinde senet sahibi, vadesi geldiğinde bedelini tahsil etmek üzere belli bir ücret karşılığında bankayı vekil tayin etmektedir. Bankanın aldığı komisyon vekalet ve arz işlemleri karşılığı kabul edildiğinden, senet kırdırmak caizdir. Ancak komisyon, verilen kredi miktarı üzerinden nisbî (yüzdelik=%) değil, hizmet ve masraflar karşılığı maktû (sabit) olmalıdır.
- Hanefilerden Züfer'e göre; alacaklının alacağına karşılık borçludan herhangi bir mal satın alması nasıl caizse, böylece o alacak karşılığında borçludan başkasından da borçlu adına bir mal satın alınması caizdir. Şayet ileride bu borç ödenmezse, o takdirde satıcı alıcıya rücu' eder ve sattığı malın karşılığını ondan tahsil eder. Bunun gibi, senet ve çek kırdırmak da caiz olmalıdır.

Görüleceği gibi, bu farklı yaklaşımlardan tercihe şayan olanı, senet kırdırmanın bir tür tersinden faizli işlem sayılarak caiz görülmemesidir. Nitekim konuyla ilgili mütalaaları bulunan Hamdi Döndüren, Abdülaziz Bayındır gibi çağdaş araştırmacılardan bazıları bu işlemin caiz olmayacağı kanaatindedirler. Hamdi Döndüren kitabında konunun diğer bir boyutuna işaret ederek şunları söylemektedir: “Ancak, borçlu çek veya senet alacaklısına erken ödemek suretiyle indirim yaptırabilir. Asıl borçlu ve alacaklı arasında bu, senet kırdırma hükmünde olmaz” (Döndüren, 2006, 880).

DİKKAT



Çek veya senedin ciro edilmesine İslam hukukunda havale denir. Havale satış değil, bir kişideki alacağın bir başkasına devridir. Bunun faizli işlemle ilgisi yoktur. Dolayısıyla mal alım satımlarında müşteri çeki veya müşteri senedi vermenin bir sakıncası yoktur. Yine borç senedi, araya üçüncü bir şahıs girmeksizin, alacaklı tarafından borçluya senetteki yazılı tutardan daha az bir miktara satılacak olsa, bu çek kırdırma sayılmadığından caizdir.

SIRA SİZDE



4

Tüccarın müşteri çekini vadeli bir alımda toptancıya ciro etmesi caiz midir?

K İ T A P



Servet Bayındır'ın Faizsiz Bankacılık adlı kitabını okuyunuz.

MENKUL KIYMETLERİN ZEKATI

Menkul kıymetlerin zekatı, borsada alım satımı yaygın olan menkul kıymetler bağlamında ele alınacak olup tahvil ve hazine bonoları, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, gelire endeksli senetler ve hisse senetlerinin zekatı hususuna yer verilecektir.

Bilindiği gibi zekat, belirli bir mâlî güce sahip olan müslümanın mallarının belirli bir miktarını yılda bir defa olmak üzere belirli kimselere vermesi demektir. Menkul kıymetler de, mal varlığı belgeleridir. Dolayısıyla, bunlara sahip olan kişi zekat mükellefi şartlarını taşıyorsa, bunların da zekatını vermesi gerekir. Bununla birlikte, menkul kıymetler ilk dönemlerde

bilinmeyen yeni bir mal varlığı şekli olması sebebiyle, zekatlarının nasıl hesaplanacağı günümüz araştırmacılarını ciddi şekilde meşgul etmiştir. İşte bu sebeple, burada menkul kıymetlerin zekatı hususuna yer verilmiştir.

Menkul kıymetlerin zekatıyla ilgili temel hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Tahvil ve hazine bonolarının kıymeti üzerinden zekat ödenmelidir. Zira bunlar sabit gelirli ve bir alacak senedidirler. İslam fıkına göre alacakların da zekatını vermek gerekmektedir. Bunların faizli tahviller olması, kendilerinden zekat alınmasına mani değildir. Aksine faizli senetlerin - faizli mevduatlar da böyledir- ana parasından %2,5 oranında zekat gerekir. Ancak faiz getirisinden zekat verilmez. Zira faiz getirisi olan para şer'an kişinin mülkiyetine girmez. Bu nedenle de mülkü olmayan malvarlığından kişi zekat vermekle yükümlü tutulamaz. Diğer taraftan faiz gelirinden de zekat gerekir demek, bir manada o kazancın meşrûlaştırılması demektir ki, bu doğru değildir. Bu durumda kişi o faiz gelirini tamamıyla elinden çıkarmalıdır.
- Kâr ve zarar ortaklığı belgelerinin, intifa senetlerinin ve gelire endeksli senetlerin yıl sonundaki ana para ve kâr toplamı üzerinden zekatı verilmelidir.
- Bir şirketin hisse senedini alan kimse, o işletmenin aktif ve pasifindeki her şeye ortak olur. Ancak şirket halka açıldıkça ve büyüyüp ortak sayısı arttıkça, hisse senetleri temsil ettikleri haklardan ayrı bir kişilik kazanmaya ve bizzat kendisi müstakil bir mal haline gelmeye başlar. Eğer portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil de, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak amacıyla yatırım yapmışsa, hisse senetleri iyiden iyiye bir mal haline gelir, artık onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülemez (Erkal, 1997, 543).

Günlük hayatta aslı para olmamakla beraber hisse senedi, tahvil vb. aktif unsurların para gibi tedavül etmesi, çağdaş İslam araştırmacılarını meşgul etmiştir. Belirtilen nedenlerle hisse senetlerinin zekatının nasıl verileceği konusunda farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Diyanet İlmihali yazarları bu konuda şu tekliflerde bulunmaktadır:

1. "Hisse senetleri türleri ne olursa olsun, sermaye piyasalarında alınıp satılmak ve bu suretle ticareti yapılmak amacıyla alınmışsa, vücup tarihinde sermaye piyasası değeri üzerinden %2,5 oranında zekatı verilmelidir. Çünkü portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak, yani hisse senetlerinin ticaretini yapmak için onları almıştır. Artık bu hisse senetleri tam bir ticaret metayı haline gelmiştir. Onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülmez".

2. "Hisse senetleri yatırım amacıyla alınmışsa, hisse senedinin satın aldığı değeri + gelirinden, o hisse senedini ihraç eden şirketin zekata tabi olmayan malvarlığını yıllık blançodan öğrenerek çıkarıp, geriye kalan meblağın %2,5 oranında zekatı verilmelidir. Çünkü hisse senedi, bir ticari işletmenin tümünü, bütün maddi ve manevi varlığının belirli bir parçasını temsil eden bir mülkiyet senedir. Bu itibarla, mülkiyetin satın alınan değeri + gelirinden, zekata tabi olmayan mal varlıkları çıkarılarak kalan %2,5 oranında zekata tabi olmalıdır" (İlmihal I: İman ve İbadetler, 2005, 469).

Konuyla ilgili diğer bazı görüşler de şöyledir:

- Senetlerin ait oldukları şirketin cinsine göre zekatları verilmelidir. Buna göre, ziraî şirketlerin hisse senetlerinin zekatı 1/10 veya 1/20 oranında verilir. Hayvancılıkla uğraşan şirket hisselerinin zekatı hayvanların zekat nisapları ve oranlarına paralel olarak; ticari şirketlerden %2,5 oranında sınaî şirketlerden ise; bunların mal varlıklarından değil de gelirlerinden zekat verilir. Bunun yanında sınaî şirketlerin bütün malvarlığından zekat verilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır (el-Karadâvî, 1986, I, 523,524).
- Senedin ait olduğu şirketin ne tür mallar alıp sattığı önemli değildir. Buna göre, hisse senetleri ticaret malı olup, nisapları menkul bir kıymetli evrak olarak piyasadaki değerleri üzerinden tespit edilerek zekatları %2,5 oranında verilmelidir (Erkal,1997, 544).

SIRA SİZDE



Şirketin duran sermayesinden zekat ödenmesini gereksiz gören görüşün arka planındaki düşünce nedir?

Menkul kıymetlerin zekatıyla ilgili olarak 1952, 1965, 1984 ve 1988 yıllarında değişik İslam ülkelerinde uluslararası kongreler düzenlenmiştir. 1988 yılında Cidde’de toplanan İslam Fıkıh Akademisinde konu ile ilgili şu kararlar alınmıştır:

- Hisselerin zekatlarını verme yükümlülüğü sahiplerindedir. Ancak, şirket gelirinin zekatının ödenmesi şirket yönetimine bırakılmışsa, şirket yönetimi hisse sahiplerini temsilen hisselerin zekatını verir.
- Gerçek şahıslar mallarının zekatını nasıl hesaplayıp çıkarıyorsa şirket yönetimi de hisselerin zekatını o şekilde hesaplayarak öder. Kamu hazinesi hisseleri, hayır vakfı hisseleri, hayır kurumları hisseleri ve gayrimüslimlerin hisseleri gibi zekat düşmeyen hisselerin payı zekatın çıkarılmasında esas alınacak miktarın dışında tutulur.
- Şirketin hisselerin zekatını ödememesi ve hissedarın da şirket vermiş olsaydı ne kadar verecekti şeklinde bir bilgiye ulaşamaması durumunda hissedarlar şu şekilde zekat vermelidirler: Eğer ticaret maksadıyla değil de sadece hisselerin yıllık kârından (temettu) yararlanmak için şirket hissesi almışsa, gelir getiren malların zekatı gibi bunların zekatını çıkarır. Yani gelirinden zekat verir. İslam Fıkıh Akademisinin ikinci dönem toplantısında “kiraya verilmiş tarımsal olmayan arazi ve taşınmazların zekatı”na ilişkin aldığı karara paralel olarak bu hisselerin sahibi, hisselerinin aslı değil onların geliri üzerinden zekat vermekle yükümlüdür. Bu da kârın tahsili tarihinden itibaren bir sene sonra –diğer zekat şartları tahakkuk etmişse ve zekata mani bir durum da yoksa- kırta bir (= %2,5) dir.
- Eğer hissedar, ticaret maksadıyla hisse edinmişse (hisselerin alım satımını yapacaksa), bunların zekatını ticaret mallarının zekatı gibi verir. Yani, bir yıl geçtiğinde hisseler mülkiyetinde bulunuyorsa piyasa değeri üzerinden, piyasasının bulunmaması halinde ise bilirkişinin takdir edeceği değer üzerinden %2,5 olarak zekat verir. Ayrıca elde edilmişse, hisselerine ait kârın da bu oranda zekatı verilir.
- Hissedar sene içinde hisselerini satmışsa, bunların bedelini diğer malla rına ilave eder ve senesi dolduğunda, birlikte zekatını verir. Alıcı ise,

satın aldığı hisselerin zekatını yukarıda belirtildiği şekilde verir (Erkal, 1997, 547-548).

Bu konuyla ilgili sonuç olarak şunu söyleşebiliriz: Çağdaş fıkıh alimleri menkul kıymetler borsasında alınıp satılmak ve böylece ticareti yapılarak kazanç elde edilmek amacıyla işlem gören hisse senetlerinin türü ne olursa olsun, %2,5 oranında zekata tabi olacağına görüş birliği etmişlerdir. Yine sadece yatırım maksadıyla, yani hisselerin yıllık getirisinden yararlanmak amacıyla alınan hisse senetlerinin de zekata tabi olacağı ittifakla kabul edilmiştir. Bunların zekatı getirisinden ödenir.

Özet

Menkul kıymetleri tanımlayabilmek

Menkul kıymet, sahibine ortaklık veya alacaklılık sağlayan kıymetli evraktır. Bugün en yaygın olan menkul kıymetler; tahvil, hazine bonosu, kâr zarar ortaklığı belgesi ve hisse senedir.

Borsadan menkul kıymet alım satımının meşruiyetini etkileyen durumlar

Hisse senetleri anonim şirketlerin aktif pasif bütün mal varlığına gerçek anlamda ortaklık belgesi olup, sadece anonim şirketler sermaye piyasası kurulunun izniyle hisse senedi ihracında bulunabilmektedirler. Birçok araştırmacı bu senetleri ihraç eden anonim şirketlerde görülen usulsüzlüklere dikkat çekmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Bu şirketlerde yöneticiler şirketin bütün zararlarından sorumlu değildirler. Bu şirketlerde şirket sermayesi her zaman nakit değildir. Küçük ortaklar büyük ortakların insafına terk edilmiştir. Büyük hisse sahipleri istemezlerse şirket hiç kâr payı dağıtımı yapmayarak, küçük ortaklar fakru zaruret içinde kalabilmektedirler. Hisse senetlerinin halka arzı öncesinde şirketin işleyişindeki bu türden usulsüzlükler ayıklanmalıdır. Bir kısım araştırmacıya göre, anonim şirket yapısındaki bu usulsüzlükler bu şirketlerin hisse senetlerinin alım satımını en azından kuşkulu bir konuma düşürmektedir.

Borsadan menkul kıymet alım satımının dinî hükmünü değerlendirebilmek

İslam alimlerinin çoğu, faizli borç grubuna girmeyen, kâra zarara ya da bütün mülkiyete ortaklığı temsil eden menkul kıymetlerin borsada alım satımının kural olarak caiz olduğu görüşündedir. Bu alimler, şirketin İslam'ın yasakladığı bir alanda iş yapıyor olması halinde ancak o şirketin hisse senedinin alım satımının caiz olmayacağı görüşündedirler. Ayrıca, borsadan hisse senedi alım satımını caiz görenler bile, spekülâtif hareketler içerisinde bulunan kimselerin borsadaki kazançlarının helal olmadığını benimsemişlerdir.

Bir kısım alim ise, borsada satışı yapılan kıymetli evrak arasında fark gözetmeksizin, alım satımını caiz görmemektedir. Birinci gruptakiler senet çıkaran şirketlerin meşguliyet alanlarının meşrû olmasını senetlerin alınabilmesi için yeterli görürken, ikinci gruptakiler borsanın işleyişinin de buradan hisse senedi alım satımını etkileyeceğini savunmaktadırlar. Borsanın işleyişiyle ilgili olarak hisse senedi alım satımının hükmünü etkileyen gerekçeler şunlardır: Borsalara senet ihraç eden şirketlerdeki yapısal bozukluklar, borsanın spekülâtif hareketlere açık oluşu, gerçek anlamda borsadaki hisse senetlerinin fiyatlarının oluşmasının bu spekülâtorlerin hareketlerine bağımlı oluşu, borsada kıymetli evrakın fiyatlarının serbest iradeyle

oluşmaması, borsada satılan hisse senetlerinin fiyat değerlendirmesinin gerçeğe uygun biçimde güncellenmemesi vb.

Çek ve senet kırdırmanın faizle ilişkisini kurabilmek

Senet ve vadeli çeklerin günü gelmeden bir banka aracılığıyla nakde çevrilmesinin faizle ilgisi tartışılmıştır. Bu işlemi borcun daha aşağı bir miktar para ile peşin satışı olarak görenler, bu işlemin faiz olduğu sonucuna varmıştır. Çek kırdırma işlemi, rehin karşılığı karz ve ücretli vekalet benzetiler yanında, bu işlemi karz, kefalet ve vekaletten oluşan bir işlem olarak nitelendirenler de olmuştur. Ancak, çoğunluğu oluşturan araştırmacılar çek kırdırmanın normal durumlarda uygun olmayacağını, buradan alınan komisyonun karşılıksız bir para olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı araştırmacılar, alacaklı ile borçlu arasında borcun satımının ise caiz olup, bu durumun bu kişiler arasında çek kırdırma anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmişlerdir.

Menkul kıymetlerin zekatıyla ilgili görüşleri karşılaştırabilmek

Menkul kıymetlerin birer mal varlığı belgesi olması, İslam fıkhnına göre asli ihtiyaç dışında kalan her nevi servetten zekat verilmesi gerektiği, menkul kıymetlerden de zekat verilmesini zorunlu kılmaktadır. Faizli borç senedi olmalarına bakılmaksızın tahvil ve hazine bonosunun piyasa değeri üzerinden zekatı verilmelidir. Kâr ve zarara ortaklık senetlerinde senedin nominal değeri ve kârından zekat verilmelidir. Hisse senetleri de birer ortaklık senedi olduğundan, hisse senetlerinden de zekat verilmelidir. Hisse senetlerinin zekatını hissedarlar verebildiği gibi, yönetim kurulunda karar alınması ve ortakların rızalarının bulunması halinde zekatı şirket yönetimi de verebilecektir. Bazı alimler şirketin meşgul olduğu iş alanlarına göre zekatın hesaplanmasının farklı olacağını savunurken, çoğunluğu oluşturan alimler hissedarın şirket hissesini elinde bulundurma amacına göre zekat hesaplaması yapılacağını savunmuşlardır. Hisse senetlerinin zekatı hususu 1950'li yıllardan beri İslam araştırmacılarının gündeminde olmuş, bu konu üzerinde birden çok uluslararası bilimsel kongre yapılmıştır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi değişken gelirli kıymetli evraka örnektir?
 - a. Tahvil
 - b. Hazine bonusu
 - c. Çek
 - d. Hisse senedi
 - e. İrat senetleri
2. Aşağıdaki kıymetli evrak çeşitlerinden hangisi faizli borç kapsamına girer?
 - a. İntifa senedi
 - b. Çek
 - c. Hazine bonusu
 - d. Kâr zarar ortaklığı belgesi
 - e. Hisse senedi

3. Aşağıdakilerden hangisi kıymetli evrakın borsadan satın alınmasının caiz olmadığını savunan araştırmacıların ileri sürdükleri görüşlerden biri **değildir?**
- a. Borsada kıymetli evrakın fiyatları serbest iradelerle teşekkül etmemesi
 - b. Borsada açıkça birisi lehine diğeri aleyhine haksız kazançlar söz konusu olması
 - c. Borsada batık şirketlerin hisse senetleri satışa arz edilebilmesi
 - d. Hisse senetlerinin fiyatları gerçek fiyatıyla yeniden değerlendirmeye tabi tutulmaması
 - e. Borsalar sermaye piyasası kurulu tarafından yeterince denetlenmekte olup, hisse senedi fiyatlarında sun'i dalgalanmaların gerçekleşmemesi
4. Tahvil ve hazine bonusu gibi kıymetli evraklardan zekat verildiği halde bunların faiz gelirlerinden zekat gerekmemesi hükmün gerekçesi aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Faiz gelirin nisap miktarını bulmaması
 - b. Faiz İslam fıkına göre meşru bir mal/mülk edinme yolu olmaması
 - c. Faiz geliri üzerinden yıl geçmemesi
 - d. Faiz gelirin borsadan elde edilmesi
 - e. Faiz geliri elden çıkarıldığı için zekatin düşmesi
5. Ziraat şirketlerin hisse senetlerinin zekatı aşağıdakilerden hangisine göre hesaplanmalıdır?
- a. 1/10 veya 1/20
 - b. %2,5
 - c. 1/40
 - d. 1/30
 - e. 1/5

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. d Yanıtınız doğru değilse “Menkul Kıymetler Kavramı” bölümünü tekrar okuyunuz.
- 2. c Yanıtınız doğru değilse “Menkul Kıymetlerin Faizle İlişkisi” bölümünü tekrar okuyunuz.
- 3. e Yanıtınız doğru değilse “Kıymetli Evrakın Borsada Alım Satımı” bölümünü tekrar okuyunuz.
- 4. b Yanıtınız doğru değilse “Menkul Kıymetlerin Zekatı” bölümünü tekrar okuyunuz.
- 5. a Yanıtınız doğru değilse “Menkul Kıymetlerin Zekatı” bölümünü tekrar okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Tahvil faizli borç belgesidir, hisse senedi ise bir ortaklık belgesidir.

Sıra Sizde 2

Develetin bu senetlere kâr güvencesi vermesi, bu belgelerin faizli devlet tahvili ile aynı hükme tabi olduğu anlayışını doğurmuştur.

Sıra Sizde 3

Hisse senetlerinin müstakil satın alınabilecek bir mal hükmüne gelmesi, bu senetlerin satışının caiz olmayacağı görüşü için gerekçe olarak kullanılmaktadır.

Sıra Sizde 4

Tüccarın alışverişlerde müşteri çekini ciro ederek bayie vermesi caizdir, çünkü bu bir çek satışı ya da kırdırması değil, alacağı bir başka şahsa havale etmektir ki, klasik fıkıh kaynaklarında da bu tür havale işlemi caiz görülmektedir.

Sıra Sizde 5

Şirketin duran sermayesinden zekatın gerekmemesi, zekatın kullanılan, üretim aracı olan bütün malvarlığından değil de artıca olan mal varlıklarından zekatın ödenmesi gerektiği şeklindeki düşünceye oturmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Aktan, H. (1997) “Borsa, Teminat Mektubu, Leasing”, **I. Uluslar arası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Kongre Metinleri)**, Kombad Yay. Konya
- Bayındır, A. (1997) “Menkul Kıymetler Borsası Faizsiz Finansman Yolları”, **I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Kongre Metinleri)**, Kombad Yay. Konya
- Bayındır, A. (1994) “Türkiye’de Şirket Yapısı ve Borsacılık”, **İslâm Açısından Borsa**, Ensar Neşriyat, İstanbul
- Bayındır, A. (2007) **Ticaret ve Faiz**, Süleymaniye Vakfı Yay. İstanbul
- Bayındır, S. (2005) **İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık**, İstanbul
- Komisyon (2005) **İlmihal I: İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

- Erkal, M. (1997) “Zekatla İlgili Bazı Meseleler” **I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Kongre Metinleri)**, Kombad Yay. Konya
- Döndüren, H. (1983) **Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali**, Erkam Yayınları, İstanbul
- el-Karadavî, Y. (1986) **Fıkhü’z-Zekat**, Mektebetü Vehbe
- Karaman, H. “Gelire Endeksli Senetler (GES) Nedir? Caiz midir”, www.hayrettinkaraman.net

10

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Gayrimüslimleri sınıflandırabilecek,
- İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin temel haklarını açıklayabilecek,
- Müslüman gayrimüslim arasındaki sosyal ve ekonomik ilişkileri değerlendirebilecek,
- Müslüman-gayrimüslim evliliklerinin dini hükmünü açıklayabilecek,
- Müslüman gayrimüslim arasındaki miras ilişkilerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Gayrimüslim
- Ehl-i kitap
- Zimmet sözleşmesi
- İrtidat ve ihtida
- Miras engelleri

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Nihat Dalgın'ın İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği kitabını okuyunuz.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden "Ehl-i Kitap" ve "Gayri Müslim" ve maddelerini okuyunuz.

Gayrimüslimlerle İlişkiler

GİRİŞ

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlarla gayrimüslimler aynı toplum içinde hep bir arada yaşamışlardır. Bu konuda Müslüman toplumların önemli bir tecrübe birikimi vardır. Temelini Kur'ân nasları ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının oluşturduğu bu tecrübe klasik fıkıh geleneği içinde oldukça kapsamlı ve ileri bir "zimmi" (gayrimüslim vatandaş) hukukunun gelişmesini sağlamıştır. Fakat klasik fıkıh kitaplarında ağırlıklı olarak İslam toplumunda veya ülkesinde azınlık olarak yaşamakta olan başka dinlere mensup insanların hukuki statüleri ve tabi oldukları hukuk kuralları ele alınmaktadır. Hiç şüphesiz bu hükümlerin şekillenmesinde dinî nasların yanında ilgili dönemlerin tarihî ve konjonktürel şartlarının da belirgin bir etkisi olmuştur.

Günümüzde dünyanın siyasî, sosyal ve ekonomik yapısı oldukça değişmiştir. Küreselleşme olgusuna bağlı olarak siyasî ve kültürel sınırlar kalkmış toplumlar arası hareketlilik ve geçişlilik artmıştır. Dünya ölçeğinde ekonomik ve ticari yapılar yeniden şekillenmiş, birçok ülkede aynı anda faaliyet gösteren çok uluslu şirketler ortaya çıkmıştır. İnsanlar siyasî, askerî ve ekonomik nedenlerle ya da eğitim ve bilim amaçlı olarak bir ülkeden öbürüne sürekli hareket etmektedir. Son bir asır içerisinde uluslar arası ilişkilerde çok hızlı gelişmeler yaşanmaktadır. Uluslar arası düzeyde yeni normlar, standartlar ve kurumlar oluşturulmakta, bunlar giderek dünya ülkelerinin geneli üzerinde bağlayıcı bir etki yaratmaya başlamaktadır. Bütün bunlara bağlı olarak dünya genelinde farklı etnik ve dinî kökenden insanlar aynı toplumda bir arada ve eskiye oranla çok daha iç içe bir şekilde yaşar hale gelmiştir. Bu gelişmeler, ülkelerin iç hukuklarına da yansımaktadır. Birçok ülke, farklı din ve milletten olan insanların birlikte yaşamalarına imkân veren yeni birtakım hukukî düzenlemelerde bulunma ihtiyacı hissetmektedir.

Eskiden olduğu gibi bugün de Müslüman toplumların çoğunda yahudi, hristiyan, budist, hindu, zerdüş gibi farklı din ve inançlara mensup insanlar yaşamaktadır. Bununla birlikte çağımıza özgü yeni bir olgu daha ortaya çıkmıştır. O da gayrimüslimlerin hâkim çoğunluğu oluşturduğu toplumlarda çok sayıda Müslüman grupların yaşamaya başlamış olmasıdır. Klasik fıkıhta Müslüman toplumlarda yaşayan gayrimüslim gruplarla ilgili hükümler geniş bir şekilde ele alınmış, fakat bunun tersi yani Müslüman azınlıkların gayrimüslim toplumda yaşamalarıyla ilgili hükümler pek fazla işlenmemiştir. Günümüzde Batıda özellikle Avrupa'da, Balkanlar'da ve Kuzey Amerika'da

azımsanmayacak sayıda Müslüman bir nüfus yaşamaktadır. Üstelik bunların çoğu bu ülkelerde kalıcı olarak yerleşmiş, oraları yeni bir yurt ve vatan edinmişlerdir. Bu Müslümanlar gayrimüslim bir toplumda yaşamının getirdiği sosyal, kültürel ve dinî birçok problemle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu problemleri farklı ortam ve şartların ürünü olarak geliştirilen klasik fıkıh hükümleri ve yaklaşımları ile çözüme kavuşturmak da her zaman mümkün olmamaktadır. Bu yüzden bu tür problemlerin mevcut şartlara uygun yeni bir bakış açısıyla ele alınması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân ve hadislerde insanlar, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajı kabul edip etmeme açısından iki kısma ayrılmaktadır: Müslümanlar ve gayrimüslimler. Hz. Muhammed'in Allah'tan getirmiş olduğu vahyin içeriğini kabul edip ona iman edenler *Mümin* veya *Müslüman* olarak anılmakta, buna inanmayanlar ise *gayrimüslim* sayılmaktadır. Gayrimüslim üst başlığı altına farklı inanç ve düşünceye sahip çok sayıda grup girmektedir. Diğer taraftan günümüzde genel bir sınıflamayla gayrimüslim kapsamında yer alan kimselerin aynı dindarlık düzeyinde olmadıkları da bilinen bir gerçektir. Bunların içinde hiçbir dine inanmayan, hatta dinlere açıkça cephe alan kimseler bulunmaktadır. Bu kişilerin gayrimüslim genel kategorisi içinde nasıl bir yere yerleştirileceği meselesi bazı hükümler bakımından önemli sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Bu üniteye gayrimüslim kategorisinde değerlendirilen dini gruplarla ilgili tanıtıcı bazı bilgiler verdikten ve gayrimüslimlerin temel hak ve hürriyetlerine kısaca değindikten sonra Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki sosyal, ekonomik ve ailevi ilişkiler üzerinde duracağız. Müslüman gayrimüslim ilişkisi bağlamında yaygın bir şekilde karşılaşılan problemlerden biri gayrimüslimler tarafından kesilen etlerin durumudur. Fakat bu problem konu bütünlüğü gereği "Gıda" ile ilgili üniteye ele alındığı için burada ayrıca işlenmeyecektir. Aynı üniteye ehl-i kitap kapsamına hangi grupların girdiğine kısaca işaret etmiştik. Burada bu konu biraz daha geniş boyutlarıyla ele alınacaktır.

GAYRİMÜSLİM

Gayrimüslim, en genel tanımıyla, İslam dinine inanmayan kişi anlamına gelmektedir. Kur'ân ve hadislerde bu durumu ifade için "**küfr**" kökünden türeyen kelimeler kullanılmaktadır. Ancak bazı gayrimüslim gruplarının özel isimlerle ifade edildiği de görülmektedir. Yahudi ve Hristiyanları ifade etmek için **ehl-i kitap**, ateşe tapanlara **mecusî**, yıldızlara tapanlara **sâbiî**, putperestler içinse **müşrik** denilmektedir.

Gayrimüslimlerin hepsi aynı hükümlere tâbi değildir. Özellikle Ehl-i kitapla diğerleri arasında hükümler açısından farklılıklar vardır. Bu farklılık, kimlerin ehl-i kitap olduğu tartışmalarına yol açmıştır. Hanefîlere göre, semavî bir dine inanan ve Tevrat, Zebur, İncil gibi vahyedilmiş bir kitabı veya **suhufu** (sahifeleri) olan her ümmet ehl-i kitaptır. Hanbelîlerden Ebu Ya'lâ da Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Şafiî ve Hanbelî mezheplerinde ise ehl-i kitap sadece Yahudi ve Hristiyanlardan ibarettir. Çünkü bunlara göre suhuf ve Zebur, öğüt ve kıssalardan oluşmakta ve içerisinde hükümler yer almamaktadır. Mecusî ve Sâbiîlerin ehl-i kitap olup olmadıkları tartışmalıdır. Çünkü bunlar Kur'ân'da isim olarak geçmekle birlikte inanç sistemlerinden, kitaplarından ve peygamberlerinden söz edilmemektedir (Halid Abdulkadir: 1998).

Bu temel sınıflamanın yanısıra ehl-i kitap kavramının içeriğini oldukça genişleten fakihlere de rastlanmaktadır. Mesela Ebu Hanife Sâbiîleri, İbn Hazm ise Mecusîleri ehl-i kitap saymaktadır. Ayrıca Budist ve Brahmanları da bu kapsamda değerlendirenler vardır.

TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER

Biraz önce belirttiğimiz gibi İslam dini, inanç açısından insanları Müslüman ve gayrimüslim şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Bunun dışında insanlar; dil, cinsiyet, ırk, renk, siyasi yönelim, sosyal statü ve yaşadıkları ülkeler bakımından bir ayrıma tâbi tutulmamıştır. İnanç temelinde yapılan bu sınıflamanın asıl amacı bu grupların hukuki durumlarını tespit etmek ve her durumla ilgili genel hükümler ortaya koymaktır. Yoksa bir insan olarak bu grupların Müslümanlardan farklı bir durumu ve özelliği söz konusu değildir.

İnsanların doğuştan bir takım haklara sahip oldukları ve bu hakların korunması gerektiği evrensel bir anlayış olarak kabul edilmiştir. İnsanın insanca yaşayabilmesi, bu temel haklara sahip olmakla doğrudan bağlantılıdır. Bu haklara sahip olma ve bunları hayata geçirme konusunda bütün insanlar eşittir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca gayrimüslimlerin vatandaşlık ilişkilerine değinmek yararlı olacaktır. İslâm ülkesinde yaşayan insanlar, Müslümanlar ve gayrimüslimler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Gayrimüslimler de kendi içinde **zimmîler** ve **müste'menler** şeklinde iki grupta değerlendirilmektedir. **Zimmî**, İslam devleti ile vatandaşlık sözleşmesi yapan ehl-i kitap demektir. **Müste'men** ise sınırlı bir süre için izin ve pasaportla İslâm ülkesine gelen gayrimüslimleri ifade eden hukuki bir terimdir. İslam ülkesinin vatandaşı olmayıp bu ülkeye izinsiz olarak girenler için de **harbî** terimi kullanılmaktadır. Bunlardan Müslüman ve zimmî, doğrudan vatandaşlık hukukuna tâbidir. Müste'menlere ise kısmi vatandaşlık hükümleri uygulanır. Buna karşılık harbî, ülkeye izinsiz girdiğinden vatandaşlık haklarından yararlanamamaktadır.

İslam hukukunda **vatandaş** ve **yabancı** ayrımı aslında inanca göre değil, kişinin bağlı bulunduğu ülkeye göre yapılmaktadır. Dolayısıyla hem Müslümanlar hem de zimmîler İslam ülkesinin vatandaşları konumdadırlar. Ehl-i kitabın İslam ülkesi vatandaşı olması önünde hiçbir engel yoktur. Bu husus Kur'an ayetleriyle sabittir (bk. Tevbe, 9/29) Mecusîlerin vatandaşlık haklarından yararlanabilecekleri ise Hz. Peygamber'in ifadeleriyle belirlenmiştir. Klasik fıkıh doktrininde genel anlamda belirli bir dini inanca mensup her insanın İslam ülkesi vatandaşı olabilmesine elverişli bir hukuki çerçeve ortaya konulmuştur (bk. Cessas, 1985, IV, 283). Bununla birlikte fıkıh mezheplerinin bazı inanç gruplarıyla ilgili farklı görüşleri de vardır.

Hanefî bilginleri putperest Araplarla zimmet (vatandaşlık) sözleşmesinin yapılamayacağı görüşündedirler. İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel ise bu alanı biraz daha daraltarak ehl-i kitap ve mecusiler dışındaki gayrimüslimlerle zimmet akdi yapılamayacağını söylemişlerdir. Evzâî ve İmam Mâlik'e göre ise bütün gayrimüslimlerle bu sözleşme yapılabilir.

Gayrimüslimlerin temel hak ve özgürlüklerini garanti eden ve insan hakları ihlallerine karşı hukuki koruma sağlayan düzenleme, **zimmet** sözleşmesidir. Bu sözleşmeyi yapan kişiye **zimmî** denir. Zimmî, güvenliği

garanti altına alınmış kişi demektir. Bu sözleşme her iki tarafa da bir takım hak ve sorumluluklar yüklemektedir.

Zimmet sözleşmesi, Allah ve Resûlü adına bir sorumluluk yüklenmektir. Bu sebeple, sözleşme yapılanlara karşı gerçekleşecek her türlü sözlü veya fiili hak ihlali veya onların kutsal değerlerine saygısızlık, Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'in, dolayısıyla İslâm dininin güvencesine yapılan hürmetsizlik anlamına gelmektedir. Nitekim tanınmış İslam bilgini Hazm, *harbî* bir kimsenin İslâm'ın himayesi altında yaşayan bir zimmîyi öldürmek amacıyla İslam ülkesine gelmesi durumunda, Müslüman kişinin buna engel olmak için onunla mücadele etmesini, hatta gerekirse bu uğurda ölmesini farz olarak görmektedir. Çünkü bu davranış, Allah ve Peygamber'in zimmetini (dokunulmazlık sözünü) korumaya yöneliktir. Zimmîyi, kendini öldürmeye gelen harbiye teslim etmek ise söz konusu zimmet akdini ihmal etme ve çiğneme anlamına gelmektedir.

Yaşama Hakkı

Yaşama hakkı, insan haklarının temelini oluşturmaktadır. Yaşama hakkı sağlanmadan diğer hakların bir anlam ifade etmeyeceği ve kullanılamayacağı açıktır. Her insanın doğuştan yaşama hakkına sahip olduğu bilinen bir gerçektir. İslam hukuku, yaşama hakkının dokunulmazlığı konusunda genel ilke olarak İslam ülkesinde yaşayan Müslüman ve gayrimüslimler arasında bir fark gözetmemektedir. Zimmet sözleşmesi yapan gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi can güvenliğine sahip olduğu hususunda fıkıh âlimleri görüş birliği içerisinde. Zimmet sözleşmesinin şartlarına uyulduğu sürece can güvenliği garantisi devam etmektedir. Hz. Peygamber, zimmîlerin can güvenliğinin sağlanmasını Müslümanlar için dinî ve ahlakî bir görev olarak nitelendirmiştir. O'nun "*Kendileriyle sözleşme yapılan bir kişiyi öldüren, cennetin kokusunu dahi alamaz*" (Buhârî, "Diyât", 30) sözü bu konuya verdiği önemin açık bir göstergesidir.

SIRA SİZDE

1

Zimmet sözleşmesi ne demektir?

Ancak İslam ülkesinde bir müslümanın zimmî bir vatandaşı öldürmesi durumunda cezanın nasıl verileceği konusunda alimler arasında görüş birliği yoktur. Çoğunluk bu suça **kıyas** değil, diyet cezası verilmesi kanaatindedir. Hanefilere göre ise kasten öldürmelerde kıyas gerekir. Bu konuda Ebu Hanife'nin görüşlerinin fıkıh tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre kasten öldürmelerde kâtile kıyas cezasının uygulanmasında, öldürülenin kişinin müslüman veya gayrimüslim oluşunun belirleyici bir etkisi yoktur. Cezanın uygulanmasının dayanağı, yaşam hakkının dokunulmazlığı noktasındaki eşitliktir. Bu dokunulmazlık ise, din ve yönetim tarafından garanti altına alınmaktadır. Ünlü Hanevî fıkıh bilgini Serahsî insanın yaşama hakkının evrensel boyutlarını şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

"Allah insanı yaratınca, Allah haklarından sorumlu bir varlık olmasını sağlamak için ona emaneti yüklemiş (Ahzâb, 33/72) ve onu akıl ve zimmetle şereflendirmiştir. Sonra yüklendiği emaneti yerine getirebilmesine imkân tanımak için ona dokunulmazlık, özgürlük ve mülkiyet hakkı vermiştir. Bu dokunulmazlık, özgürlük ve mülk edinme hakkı doğduğu andan itibaren her insanda mevcuttur." (Serahsî, II, 334).

Din Özgürlüğü

İnsanların bireysel ve toplumsal hayatlarında dinin önemli bir yeri vardır. İnsanlık tarihi din ve din özgürlüğü uğruna yapılan çetin mücadelelerle doludur. Din ve vicdan hürriyeti günümüzde de temel insan hakları problemlerinden biri olarak gündemdeki yerini korumaktadır. Çünkü tarihte olduğu gibi günümüzde de dini inancından dolayı ayrımcılığa tabi tutulan birçok insan vardır.

Kur'ân, kendisini Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilmiş bir "Kitâb" olarak tanımlamakta (el-Bakara, 2/1-2; en-Nisâ, 4/105), "*Allah katında yegâne din İslâm'dır.*"(Âl-i İmran, 3/19) demektedir. Yine Yüce Allah "*Sizin için din olarak İslâm'a razı oldum*" (Mâide, 5/3) ve "*Kim ki, İslâm'dan başka bir din ararsa, o din, ondan kabul edilmeyecektir*" (Âl-i İmrân, 3/85) buyurmaktadır. Bu ifadeler Allah Teâlâ'nın İslâm'dan başka din ve inançlara rıza göstermeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak İslam insanları zorla müslüman yapmayı da uygun görmemektedir. Bu husus "*Dinde zorlama yoktur*" (el-Bakara, 2/256) ayetinde net ve kesin bir dille ifade edilmiştir. Yine İslam farklı dinlere mensup insanlarla insanî ilişkileri kesmeyi veya onların temel insan haklarını ihlâl etmeyi hoş görmemektedir.

Hz. Peygamber, Kur'ân'daki din özgürlüğünün nasıl anlaşılması gerektiğini uygulamalarıyla göstermiştir. Örneğin, *Medine Sözleşmesi*'nin 25. maddesinde yer alan "Yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri de kendilerinedir" hükmü, bunun sözlü bir ifadesidir.

DİKKAT



Hz. Peygamber'in Medineli müşrik kabilelerle gerçekleştirdiği *Medine Sözleşmesi*'ne, orada oturan yahudiler sonradan katılmıştır. Sözleşmenin birinci maddesinde yer alan: "Kureyşli ve Yesribli mü'minler ve müslümanlarla, onlara tâbi olanlar ve sonradan kendilerine katılanlar..." ifadesi, sonraki katılımlara imkân tanımaktadır. Bu durum, din özgürlüğünün evrensel planda genişletilebileceğini göstermektedir.

İslâm hukuku, din ve vicdan özgürlüğü alanında önemli açılımlar getirmiştir. Her şeyden önce bu hukuk içerisinde gayrimüslimlere ait çok sayıda hüküm bulunmaktadır. Sadece bunların varlığı bile İslâm'ın diğer din mensupları ile hukukî zeminde bir arada yaşamayı kabul ettiğini göstermektedir. İnanç hususunda insanlara baskı yapılamaz. Çünkü özgür iradeyle gerçekleşmeyen bir dinî kabul, hem o din ve hem de o kişi için hiçbir anlam ifade etmez. Bu gerçekten hareketle İslâm hukukçuları, inanç konularında baskı yapmanın yasaklandığını açıkça ifade etmektedirler.

Din sadece inançtan ibaret değildir. Dinin ibadet ve sosyal boyutu da din özgürlüğü kapsamında değerlendirilmektedir. Müslümanların tarihî tecrübeleri, gayrimüslim vatandaşların ibadet yerlerine dokunulmadığını, mabetlerinin ihtiyaç halinde tamir ve yeniden inşasının mümkün olduğunu göstermektedir. İslâm hukukçuları, kendileriyle zimmet sözleşmesi yapılan gayrimüslim vatandaşların, dinlerinin sosyal boyutunu uygulamaya geçirmelerine izin verilebileceğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda gayrimüslimlere **özel hukuk** alanında (aile, borçlar ve miras hukuku alanlarında) özerklik verilebileceği de ifade edilmiştir.

K İ T A P



Saffet Köse'nin *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti* adlı kitabını okuyunuz.

Mülkiyet Hakkı

Mülkiyet hakkı temel haklardan birisidir. Meşru yollarla kazanılması şartıyla insanların edinmiş oldukları mal varlıkları, her türlü ihlâlâ karşı dinen ve hukuken koruma altına alınmıştır. Mülkiyet hakkına saygı, Kur'ân'daki: *“Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyiniz”* (Nisâ, 4/29) ayetinin bir gereğidir. Bu ayet, meşru bir sebep olmadan mülkiyetin el değiştirmesinin veya o mülk üzerinde başka birisinin hak iddiasında bulunmasının geçerli sayılmayacağını açıkça ifade etmektedir.

İslâm hukukçuları İslam ülkesinde yaşayan herkesin mülkiyet hakkı ve dokunulmazlığı konusunda eşit haklara sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi gayrimüslimlerle yapılan zimmet sözleşmesi sonucunda, onların temel insan haklarından yararlanmaları garanti edilmektedir. Dolayısıyla mülkiyet hakkının ihlâlinin kime karşı yapıldığının, suçun oluşumuna ve cezaya etkisi yoktur. Nitekim zimmi veya müste'menin malını çalan, dini ne olursa olsun aynı cezaya çarptırılır.

İslam'a göre, haram olduğu için hukuk nazarında mal sayılmayan şeyler, gayrimüslimlerin dinlerince helal ise onlar için mal sayılır. Bu mallar üretilir, yetiştirilebilir ve bunların ticareti yapılabilir. Sahibinin rızası olmadan, bir başkasının o mal üzerinde tasarruf hakkı yoktur. Hanefiler, “zimminin içki ve domuzu müslümanın sirke ve koyunu gibidir” derler. Bundan dolayı zimminin içki ve domuzuna zarar veren müslümanın, bu malın bedelini ödemesi vaciptir. Mâlikiler de Hanefilerin bu görüşüne katılırlar. Şâfiî ve Hanbelîler ise “zarar veren kişi, isterse tazmin eder” demişlerdir. Ayrıca dinlerine göre içki içmek haram olmayanlara, içki içmelerinden dolayı had cezası uygulanamaz. Ancak içki içip topluma zarar verecek şekilde sarhoş olan gayrimüslimin kamu düzenini korumak adına cezalandırılması mümkündür.

SIRA SİZDE



Bir gayrimüslim, İslam ülkesinde toprak satın alıp, kendisi için ev yaptırabilir mi?

EKONOMİK VE SOSYAL İLİŞKİLER

Toplumsal hayat insanların bir arada yaşamaları anlamına gelir. Bir arada yaşayanların birbirleri ile bir takım sosyal, kültürel, ekonomik ve politik ilişki içerisine girmeleri kaçınılmazdır. Müslümanlar ve gayrimüslimlerin birlikte yaşamaları, dinlerinden bağımsız hareket etmeleri anlamına gelmez. Herkes, sosyal ve hukuki ilişkilerinde dini değerlerini koruma hakkına sahiptir. İslam bilginleri bu ilişkilerin hangi zeminde nasıl ele alınacağını tartışmış ve ortaya zengin bir hukuk doktrini çıkarmıştır. Bu kısımda söz konusu ilişkilerden bazılarını değerlendirmeye çalışacağız.

Ticarî İlişkiler

İslam hukukunda gayrimüslimlerin çalışma hürriyetlerini kısıtlayıcı özel bir hüküm bulunmamaktadır. Onlar vatandaşlık hakkının sağladığı tüm imkânlardan yararlanma hakkına sahiptirler. Dolayısıyla genel ilke olarak istedikleri işlerde çalışabilir ve arzu ettikleri ticaret alanında faaliyet gösterebilirler. Çalışma ve ticaret yapabilme özgürlüğünün pratiği, gayrimüslimlerin müslümanlarla alışveriş, ortaklık ve diğer ticari alanlarda

hukuki ilişkiye girmelerine imkân vermektedir. Bu hususlar geçmişte ve günümüzde değişik boyutlarda tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

İslam hukukuna göre alış-veriş konusunda Müslümanlarla gayrimüslimler arasında önemli bir ayrım söz konusu değildir. Bir Müslümanın alış-veriş yapabilmesi için gerekli olan akıl, yaş gibi şartlar onlar için de geçerlidir. Ticarete taraf olan gayrimüslimin kadın veya erkek olması arasında da bir fark yoktur. Gayrimüslimlerin dinleri tarafından yasaklanmayan yiyecek ve içecek türlerinin üretim, tüketim ve ticaretine kısıtlama ve yasaklama getirilemez. Kamu düzenini ve toplumsal hayatı ihlal etmediği sürece bu hususlara kimsenin karışması mümkün değildir. Ancak fakihler bir müslümanın İslam'a göre yasak sayılan, ama gayrimüslimlerin dinlerine göre yasak sayılmayan hukuki işlemlere taraf olamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla, bir Hristiyan içki ve domuz ticareti yaparken bir müslüman bu tür bir ticarete dâhil olamaz.

Gayrimüslimlerin mal kapsamında değerlendirdikleri, ancak İslam tarafından mal sayılmayan şeylerin bir Müslüman tarafından telef edilmesi halinde tazmin sorumluluğunun var olduğu İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Mesela domuz, Hanefi ve Mâlikiler'e göre maldır ve tazmine tâbidir. Yine gayrimüslimlerin içki içme ve içki ticareti yapma hakkı, İslâm hukuk doktrininde ve uygulamada öteden beri tanınmıştır. Dolayısıyla gayrimüslimin içkisini telef eden müslümanın bunu tazmin etmesi gerektiğine hükmedilmiştir.

İş İlişkileri

Gayrimüslimlerle ilişkiler bağlamında bugün de çokça tartışılan konulardan birisi de bir müslümanın gayrimüslime ait bir iş yerinde çalışması veya gayrimüslimi kendi işinde çalıştırması meselesidir. Klasik dönem fakihleri, Müslümanların gayrimüslimlerin yanında işçi olarak çalışmasına ilke olarak karşı değildir. Bu noktada tartışmalı olan, söz konusu işin bir haramın işlenmesine veya müslümanın küçük düşmesine veya düşürülmesine sebep olup olmadığı hususudur. İslam bilginlerinin bu konuya ilişkin görüşlerini iki maddede özetleyebiliriz:

1. İslam bilginlerinin geneline göre bir Müslümanın her hangi bir gayrimüslime ait olup İslami değerlere aykırı olmayan bir iş yerinde çalışmasında dinen sakınca bulunmamaktadır. Buradaki endişe, bir Müslümanın gayrimüslimin işinde çalışmış olmasından çok, onun hâkimiyeti ve idaresi altına girerek küçük düşmesi korkusudur. Bu konuda İslam bilginleri arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve Şafîî fakihlerinin çoğunluğu, bir Müslümanın gayrimüslimin özel hizmetinde çalışmasını aşağılayıcı bir durum olarak değerlendirmemiştir. İmam Malik, Hanbelîler ve İmam Şafîî'nin bir görüşüne göre ise bu tür işlere ait sözleşmeler Müslümanı küçük düşürücü bir davranış olduğu için uygun değildir.

2. Müslümanın gayrimüslimin şarabını taşıma, domuzlarını gütmeye gibi, özü itibarıyla İslam'da yasak olan bir işe aracı olması fakihlerin çoğunluğuna göre caiz değildir. Ebu Hanîfe'ye göre bu her iki olayda da gayrimüslimin fiili tam olarak ortaya çıkmış sayılmaz. Örneğin içki hususunda taşıma eylemi, içkiyi içmek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla birbirinden bağımsız iki eylemden birisi olan taşıma için iş sözleşmesi yapılabilir. Şafîî kaynaklarında İmam Şafîî'nin bu görüşte olduğu belirtilmekte ise bunun “şarabı dökme amacıyla taşıma” olarak anlaşılması gerektiği söylenmektedir.

Bu görüşler ışığında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Gayrimüslimlere ait işlerde ölçü, o işin yapılmasının aslı itibarıyla dinen haram ve hukuken yasak olmamasıdır. Dinen haram ve hukuken yasak olan bir işin işlenmesini konu alan iş sözleşmeleri caiz görülemez. Meselâ zina, kumar, cinayet, yaralama, gasp ve hırsızlık gibi dinen günah sayılan işlerin işlenmesini konu alan bir sözleşme ve bundan elde edilen ücret caiz değildir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi fakihler iş sözleşmesi ile eylemin günaha götürmesi arasındaki sebep sonuç ilişkisinde farklı düşünmektedirler. Hanefiler sebep sonuç ilişkisinin çok güçlü olmasını, aksi halde dikkate alınmayacağını düşünürken, diğerleri işin dolaylı da olsa masiyete götürmesini, iş akdinin caiz olmaması için yeterli bir gerekçe olarak kabul ederler. Bu görüş ayrılığı bir müslümanın içki üretiminde, faizle uğraşan iş yerlerinde görev alması, gayrimüslimlerin ibadet yerlerinin inşaa ve tamiri gibi işlerde çalışması gibi konulara da yansımaktadır.

Öte yandan Müslümanın gayrimüslimi çalıştırması konusunda da benzer görüş ayrılıkları vardır. Bazı bilginlere göre gayrimüslimi istihdam caiz değildir. Diğer bir görüşe göre çalıştırılacak müslümanın bulunmaması ve dolayısıyla zaruretin ortaya çıkması halinde gayrimüslim istihdam edilebilir. Aksi halde çalıştırılması uygun olmaz. Üçüncü bir görüşe göre ise gayrimüslimin her durumda çalıştırılması mümkündür.

Ekonomik ilişkilerin önemli bir bölümünü de Müslümanla gayrimüslim arasındaki ortaklıklar oluşturmaktadır. Şirketler, alışverişten farklı hükümlere tabidir. Ortaklar arasında vekâlet veya hem vekâlet hem de kefalet ilişkileri meydana gelebilmektedir. Bir Müslümanın kendisiyle aynı ülkede bulunan bir gayrimüslimi kendisine vekil tayin etmesinin sakıncası yoktur. Vekâlet ortaklıklarda mali konuları ilgilendirdiği için, kendisiyle borç ilişkisine girilen birisini vekil tayin etmede sakınca görülmemektedir. Fakihlerin çoğunluğu kefalet ilişkilerini de uygun görmektedir. Müslümanla gayrimüslim arasında vekalet ve kefalet sözleşmelerini caiz görenler, onlarla ortaklık kurmaya da cevaz vermektedirler. Ortaklık kurmaya cevaz vermeyen alimler ise gayrimüslimlerin bu tür ortaklıklara İslami değerlerle uyuşmayan malları dâhil etmelerinden ve İslam'ın kabul etmeyeceği metotları kullanmalarından endişe etmektedirler.

Müslümanla gayrimüslim arasında kira sözleşmesinin yapılmasında da ilke olarak bir sakınca yoktur. Sakınca, kiralanan ev, dükkân ve arsa gibi yerlerin ne amaçla kullanılacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre gayrimüslime toplu içki içme ve toplu ibadet yapma amaçlı yer kiraya vermek caiz değildir. İmam Malik bu iki duruma içki satma ve domuz beslemeyi de ilave etmektedir.

DİKKAT



Müslümandan yer kiralamak isteyen kişi niyetini açıkça ifade etmese de, gayri meşru iş yapmakla tanınan biriye ev, dükkân ve arsayı ona kiraya vermek uygun değildir.

SIRA SİZDE



Bir müslüman, gayrimüslim biriyle ortak şirket kurup onun kazancını yiyebilir mi?

Gayrimüslimlerle Evlilik

Evlilik sosyal bir kurumdur. Bunun kurulmasının bazı şartları ve kuralları bulunmaktadır. Bu kurallardan bazıları “evlenme engelleri” ile ilgilidir.

İslam'da bu engeller; sürekli ve geçici engeller olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. "Din ayrılığı" geçici engeller arasında yer almaktadır. Farklı dinlerden olanlarla evlenme konusunda genel ilke yasak olduğu şeklindedir. Çünkü farklı inançtan olanların eşya ve olayları kendi açılarına göre değerlendirmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla bunlarla evlenmenin ön şartı yasak olmadığının belirtilmiş olmasıdır.

Gayrimüslimlerin tümünün aynı hükümlere tabi olmadığı da bilinen bir gerçektir. Mesela yukarıda değindiğimiz gibi gayrimüslimlerden ehl-i kitap bazı hususlarda özel hükümlere sahiptir. Bunun gibi evlilik konusunda da gayrimüslimlerin tümü aynı hükümler geçerli değildir. Öte yandan irtidat örneğinde olduğu gibi insanlar sonradan da gayrimüslim kapsamına girebilmektedir. Ehl-i kitabın kadınları ile evlenme veya ehli kitaptan olan erkeklerle evlenmenin hükümleri ve sonuçları aynı olmamaktadır. Bu sebeple gayrimüslimlerle evlilik gibi çok boyutlu bir konuyu değişik açılardan ele almak gerekmektedir. Konu şu başlıklar altında incelenecektir:

- Müslümanın müşrikle evliliği.
- İrtidat halinde evliliğin durumu.
- Müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan olan bir kadınla evliliği.
- Müslüman bir kadının ehl-i kitaptan olan bir erkekle evliliği.
- Evli çiftlerden birisinin müslüman olması durumu.

Bu konular hakkındaki görüşleri, yukarıdaki sıraya göre delilleriyle birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

Müslümanın Müşrikle Evliliği

Müşrik en kısa tanımıyla Allah'a ortak koşan, Allah'ın ilahlığına, sıfat ve fiillerinde benzerinin ve ortağının var olduğuna inanan kişi anlamına gelmektedir. Bir başka açıdan müşrik, vahye dayalı bir kitaba inanmayanlar için kullanılan bir tabirdir. Allah'a ortaklık anlamına gelebilecek fiillere de **şirk** adı verilmektedir. Kur'an'da birden fazla ilahın varlığına inananlar veya cahiliye dönemi Araplarında olduğu gibi Allah'ın yanında şefaateci olacağını kabul ettikleri putlara inananlar da müşrik olarak adlandırılmaktadır. (Yusuf, 12/106; Tevbe, 9/30,31) İslam, aralarında hiçbir fark gözetmeden bütün şirk çeşitlerine karşı çıkmaktadır.

Kur'an'da erkek ya da kadın bir müslümanın müşrik birisiyle evlenmesinin yasak olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bu konuyu ele alan bir ayette şöyle denilmektedir:

"Müslüman oluncaya kadar, müşrik kadınlarla evlenmeyin. İnanmış bir cariye hoşunuza giden müşrik bir kadından daha hayırlıdır. Müslüman oluncaya kadar müşrik erkeklerle evlenmeyin. İnanmış bir köle, hoşunuza giden müşrik bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar (müşrikler) sizi ateşe davet ederler, Allah ise sizi cennete ve bağışlanmaya çağırır. Öğüt alınız diye Allah ayetlerini bu şekilde açıklamaktadır." (Bakara, 2/221)

Ayet, müşriklerle evlenme yasağına işaretten hemen sonra bunun gerekçesini de açıklamıştır: Ateşe çağrı. Müşrik olanların zararlı

propagandaları ve sapık telkinleri sebebiyle, Müslüman eşlerin haram işleyerek cehenneme düşmelerine sebep olmaları kuvvetle muhtemeldir. Kur'ân, evliliğin eşler arasında sevgi, saygı, merhamet, huzur gibi insanın mutluluğunu artıran özellikleri sağladığına işaret eder. Müşriklerle evliliğin bunları sağlama ihtimali çok azdır. Diğer yandan evlilik akdi ile velâyet ilişkisi oluşmaktadır. Müşrik bir erkeğin müslüman bir kadın üzerinde velâyeti, İslam hukuku açısından kabul edilebilir bir durum değildir

Kısaca, bu ayeti delil olarak kullanan fıkıh âlimleri, bir müslümanın müşrikle evlenemeyeceği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Bu tür bir evlilik İslam hukukçuları tarafından batıl sayılmaktadır. Bunun doğal uzantısı olarak taraflar nikah akdinin sağlamış olduğu haklardan yararlanamaz.



Müşrik olan birinin, zararlı propaganda ve İslam dinin güzel görmediği anlayış ve davranışlarla Müslüman eşinin itikad ve ahlakını bozma ihtimalinin kuvvetle muhtemel olması sebebiyle İslam hukukçuları bu tür evlilikleri dinen yasak kapsamında değerlendirmişlerdir. Kur'ân, evliliğin eşler arasında sevgi, saygı, merhamet, huzur gibi insanın mutluluğunu artıran özellikleri sağlayacağına işaret eder. Müşriklerle yapılan evliliğin ise bunları sağlama ihtimali çok azdır.

İrtidat Halinde Evliliğin Durumu

Kişinin kendi iradesiyle müslümanlıktan vazgeçtiğini söz veya yaşantı şeklinde ortaya koymasına **irtidat**, bu tür davranışı sergileyene de **mürted** denmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam hukukuna göre bir kişinin dokunulmaz olabilmesi için ya müslüman birisi olması veya zimmet sözleşmesi yapmış bulunması gerekir. Mürted bu iki gruptan hiç birisine girmemektedir. Çünkü mürtedlik bir tür vatandaşlıktan çıkma ve devlete sadakatten ayrılma olarak anlaşılmaktadır. Devletler, kendi vatandaşlığından çıkan veya sadakatten ayrılanları, çoğunlukla en temel haklardan dahi mahrum etmektedir. Benzer şekilde İslam hukukunda da irtidat eden temel haklarını kaybeder ve ehl-i kitap statüsüne geçerek zimmet sözleşmesi yapmasına da izin verilmez. Bu durum mürtedin nikâhının sihhatini de etkilemektedir.

İslam hukukçuları, bir Müslümanın irtidat etmiş birisiyle evlenemeyeceği hususunda görüş birliği içerisindedirler. Çünkü irtidat etmiş birisinin vatandaş olmasını sağlayan hukuki bağ ve dayanak yok olmuştur. Öte yandan, “*kâfirlere müslüman kadınlar helal değildir, onlar da müslüman hanımlara helal değildir... kâfir kadınları nikâhınızda tutmayınız*” (Mümteherine, 60/10) ayeti, kâfirle evliliğe izin vermemektedir. İrtidat edenin ehl-i kitaba özgü olan zimmet sözleşmesinden yararlanamaması, Müslüman erkeğin mürted kadınla evliliğini imkansız hale getirmektedir.

Evlilik akdinden sonra eşlerden birisinin irtidat etmesi halinde bu akdin bozulacağı hususunda da fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Daha sonra görüleceği gibi, ehl-i kitaptan olan kadınla evliliğin dışında İslam, evliliklerde din birliğini şart koşmaktadır. İrtidat da bu kapsamda değerlendirildiğinden, akit sonrası dahi olsa evlilik akdi sona ermektedir. Özellikle zifaf gerçekleşmediği durumlarda nikah akdinin kendiliğinden ve derhal son bulacağı hususunda çok güçlü bir görüş birliği bulunmaktadır.

Zifaf sonrası gerçekleşen irtidatlarda da akdin sona erdiği hususunda ittifak bulunmakla birlikte bunun gerçekleşme zamanı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler ve Malîkilere göre akit derhal son bulur.

Çünkü irtidat dokunulmazlığı kaldırır. Bu durum, aynı zamanda cezaya uğramanın da sebebidir. Bu cezalardan birisi de evliliğin sona ermesidir. Dolayısıyla irtidattan vazgeçip İslam’a dönenler, evlilik hayatına ancak yeni bir akitle başlayabilirler. Şafîiler ve bir görüşe göre Ahmed b. Hanbel, evlilik bağının kadının iddet süresince devam edeceğini kabul etmişlerdir. Bu süre içerisinde irtidattan vazgeçip müslüman olmaya karar verilmesi halinde nikah akdi devam eder.

Müslüman Bir Erkeğin Ehl-i Kitaptan Bir Kadınla Evliliği

Evlenme akdinde din farklılığı, evlilik engellerinden birisidir. Bu durum birçok din için geçerlidir. Konuya İslam açısından baktığımızda, ilgili hükmün temelde ayet ve hadislerle dayandığı görülmektedir. Diğer bir gerekçe de ehl-i kitabın din özgürlüğünün zimmet akdiyle, emanla veya evlilik akdiyle garanti altına alınmış olmasıdır. Dolayısıyla ehl-i kitapla evlenen Müslüman bir erkek, eşinin dinini sürdürme ve dininin icaplarına göre hareket etme hakkını garanti ettiğini kabul etmiş olmaktadır.

Bu ön bilgilerden sonra fakihlerin Müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmesi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Bu konuda biri olumsuz, diğeri olumlu iki görüş bulunmaktadır.

İbn Ömer, İbn Abbas ve Ata b. Rebah gibi sahabîler müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığını kabul etmişlerdir. Onlara göre yukarıda meali verilen Maide Suresi 10. ayette evlenilmesinin yasak olduğu bildirilen “kafir” kavramına ehl-i kitap da dâhildir. Müslüman erkeğin evlenmesine izin verilen ehl-i kitap kadınlar ise İslam’a girmiş olan Yahudi ve Hristiyan kadınlardır.

İslam bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre ise ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenmek haram değildir. Ancak haram olmadığını söyleyenler bunun caiz, mubah, mekruh olabileceği şeklinde değişik görüşlere sahiptirler. Bu evliliklerin haram olmadığı Hz. Peygamber’in vefatına yakın bir zamanda inen şu ayete dayandırılmaktadır:

“Bugün size temiz olan şeyler ve kendilerine kitap verilmiş olanların yiyecekleri helal kılındı, sizin yiyecekleriniz de onlara. Ayrıca müminlerden iffetli bayanlarla evlenmeniz ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerin iffetli kadınlarıyla evlenmeniz de helal kılındı.” (Mâide, 5/5)

Bu görüş sahiplerine göre ayette herhangi bir kayıt yoktur. Ayrıca sahabe arasında ehl-i kitapla evli birçok kişi bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in, mecusileri kastederek “onlara ehl-i kitap işlemi yapınız. Ancak onların kadınları ile evlenmeyin ve kestiklerini yemeyin.” hadisi de cumhurun kullanmış olduğu deliller arasında yer almaktadır.

Günümüzde ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mekruh olduğunu söyleyen fakihlerin görüşlerini dikkate almak yararlı olacaktır. Her şeyden önce böyle bir evliliğin doğuracağı sonuçları iyi düşünmek gerekir. Kayıtsız şartsız “mubahtır” şeklinde bir görüş birliğinin bulunmaması buna işaret etmektedir. Dinî ve kültürel farklılıkların çocuklara nasıl yansıtılacağını düşünmek gerekir. Özellikle günümüzde gayrimüslimlerin egemen olduğu ülkelerde, ehl-i kitaptan kadınlarla evliliğin birçok sosyal ve psikolojik sorunlara yol açtığı bilinmektedir. Önceki dönemlerde yaşamış olan fakihlerin gayrimüslimlerin hâkim olduğu toplumlarda bu tür evliliği mekruh

saymalarının temelinde de büyük oranda Müslüman erkeğin din özgürlüğünün kısıtlanacağı, çocukların yetiştirilmesinde problemler olabileceği düşüncesi yatmaktadır.

Müslüman Bir Kadının Ehl-i Kitaptan Bir Erkekle Evliliği

Yukarıda gayrimüslimlerle evlenmenin ilke olarak yasak olduğunu, ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmenin ise bu hükümden yapılmış bir istisna olduğunu belirtmiştik. Yine Müslümanların müşriklerle hiçbir şekilde evlenemeyeceğine değinmiştik. Günümüzde müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenip evlenemeyeceği meselesi de özellikle Batıda önemli bir dinî problem olarak gündeme gelmektedir. Bu konudaki görüşlere kısaca değinmekte yarar vardır.

Son zamanlarda aksi görüşte olan birkaç istisna dışında bu tür evliliklerin caiz olmadığı yönünde İslam bilginlerinin ortak bir kanaati vardır. Bunun caiz olduğunu söyleyenlerin temel gerekçesi ise bu tür evliliklerin yasak olduğunu ifade eden açık bir nassın bulunmamış olmasıdır. Onlara göre klasik fıkhıta ehl-i kitapla evlenecek kadınların kolay etki altında kalıp hem kendilerini hem de doğacak çocukları dinî açıdan riske sokacakları söylemi tamamen dönemin şartlarını yansıtmaktadır. Bu tür akıl yürütmeler ayrıca kadınlara hakaret niteliği de taşımaktadır.

Diğer taraftan bu görüş sahipleri, günümüzde yaşanmakta olan bir takım çağdaş problemleri dikkate aldıklarını ifade etmektedirler. Bu problemlerin başında, Batılı ülkelerde yaşayan müslüman erkeklerin ehl-i kitapla evlenmesinin, müslüman kadınların evlenmesini zorlaştırması, hatta yer yer imkânsız hale getirmesidir. Ayrıca özellikle İslam'ı bilen kadınların ehl-i kitap eşinden olan çocuklarına İslami bir eğitim vermesi mümkündür. Hatta bu hususta kocasını dahi etkileyebilir. Evlenmek insanların doğal hakkıdır. İslam'ın kişiyi bu haktan mahrum etmesi düşünülemez (Görüşler için bk: Atay: 1997; Öztürk: 1994).

Müslüman bir kadının ehl-i kitap da olsa gayrimüslim bir erkekle evlenmesinin günah ve hukuki olarak batıl olduğunu söyleyenler ise görüşlerini naklî ve aklî bir takım delillerle desteklemektedirler. Onlar şöyle söylerler: Kur'ân-ı Kerîm'de müslüman erkeğin, ehl-i kitap kadınla evlenmesine açıkça izin veren bir ayet vardır (Mâide, 5/5). Buna karşılık müslüman kadınların ehl-i kitap erkekle evlenmesine tecviz eden anlamı açık hiçbir nass yoktur. Kur'ân, aile hukuku alanında ayrıntılı düzenlemeler getirmiş olmasına rağmen, böylesine önemli bir konuda bir şey söylememiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu konuda genel prensip, gayrimüslimlerle evliliğin yasak olmasıdır.

Bu görüş sahipleri ayrıca şu gerekçeyi dile getirirler: Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “müşrik” kavramının bütün kafirleri içine almayıp sadece Mekke'li müşrikleri ifade ettiğini söyleyen, dolayısıyla ehl-i kitabın bu kapsamda olmadığını düşünen İslam alimleri vardır. Buna rağmen bütün alimler müşriklerle evlenmeyi yasaklayan ayetteki (Bakara, 2/221) ***müşrik*** ifadesinin ehl-i kitabı da içerisine aldığı hususunda ittifak etmişlerdir. Yine, “*kâfirlere müslüman kadınlar helal değildir, onlar da müslüman hanımlara helal değildir... kafir kadınları nikahınızda tutmayınız.*” (Mümtehone, 60/10) ayetindeki “***kâfir***” ifadesinin ehl-i kitabı da kapsamına aldığı belirtilmektedir. Bu tür evliliği caiz görmeyenler bu görüşlerini bazı hadisler ve aklî

yorumlarla da desteklemeye çalışmaktadırlar (Hadisler, bunların yorumları ve akli gerekçeler için bk: Dalgın: 2005).

Evli Çiftlerden Birinin Müslüman Olması Durumu

Gayrimüslim eşlerden her ikisinin birlikte müslümanlığı seçmelerinin, yani ihtidalarının mevcut evliliklerine etki etmeyeceği açıktır. Bu konuda İslam bilginleri arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Burada tartışma konusu olabilen, eşlerden sadece kadının ya da erkeğin ihtidası halinde durumun ne olacağıdır. Evlilik akitleri son mu bulacaktır, son bulacaksa ayrılık ne zamandan itibaren başlamış olacaktır?

Eşlerden birisinin müslüman olması halinde, erkek ya da kadının ihtidasının hükümleri arasında farklılık bulunabilmektedir. Öyleyse konuyu anlaşır kılmak için şu başlıklar altında ayrı ayrı değerlendirmemiz uygun olacaktır.

- Eşi ehl-i kitap olan erkeğin ihtidası,
- Eşi ehl-i kitap dışındaki gayrimüslimlerden olan erkeğin ihtidası,
- Sadece kadının ihtidası.

Bunları detaylandırmadan önce şunu ifade etmek gerekir. Elbette ki İslam'ı seçen taraf, eşinin de müslüman olmasını arzu eder. Ancak bu hususta din ve vicdan özgürlüğünü ihlal anlamına gelebilecek durumlardan özellikle uzak durmak gerekmektedir.

1. Eşi Ehl-i Kitap Olan Erkeğin İhtidası

Aslında bu hususta problem gözükmemektedir. Normal şartlarda ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmekte bir sakınca görülmediği için, ihtida durumunda evliliğin devamında öncelikle bir sakınca olmayacaktır. Diğer bir ifade ile daha önce bir akitle başlanmış olan evliliğin yeni bir evlilik akdine gerek olmadan sürdürülmesi, İslam fıkıhındaki yerleşik anlayışa uygun bir durumdur. Erkeğin ihtidasının zifaf öncesi ya da sonrası olmasının da evliliğin devamı üzerinde bir etkisi yoktur.

2. Eşi Ehl-i Kitap Dışındaki Gayrimüslimlerden Olan Erkeğin İhtidası

Bu ve bir sonraki başlıkta ele alacağımız konunun hükümleri birbirine çok benzemektedir. Her iki durum da günümüzde sıkça karşılaşılabilen ve çözümü oldukça zor olan hususlardandır. Aslında bu iki konu İslam âlimlerince ilk dönemlerden bu yana tartışılmaktadır. Hükümleri ve sonuçları benzeştiği için konuyu birlikte değerlendirmek bizi tekrara düşmekten kurtaracaktır.

3. Sadece Kadının İhtidası

Genel ve yerleşik hükümlere göre düşünersek eşi ehl-i kitap dışında bir gayrimüslim olan erkeğin ihtidası ve eşi ehl-i kitap olsun ya da olmasın kadının müslüman olması evliliğin son bulmasını gerektirir. Ancak konu o kadar da basit değildir. Yıllarca aynı hayatı paylaşmış eşlerin birlikteliğinin bittiğini söylemenin de sıkıntıları olduğu bir gerçektir. Bu sebeple İslam

uleması bu konuda görüş birliği sağlayamamışlardır. Bu konudaki görüşleri şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür:

- Kadın müslüman olunca, nikah akdi kendiliğinden derhal bozulmuş olur. Bu yaklaşım tarzına göre erkekle kadın aynı anda müslüman olmadıkça evliliğin devamı mümkün gözükmemektedir. **Tabiûn**'dan bazılarının dile getirdiği bu görüş, daha sonraki âlimler tarafından devam ettirilmemiştir.
- Eşlerden hangisi önce müslüman olursa, diğerine müslüman olmasını teklif edilir. Kabul ederse evlilik akdi devam eder, reddederse kadının iddeti beklenmeden evlilik hayatı sona ermiş olur. Bu Ebu Hanife tarafından savunulan görüştür.
- Taraflardan birisi müslüman olduğunda bu ihtida zifaf öncesi gerçekleşmişse, nikah akdi kendiliğinden son bulmuş olur. Şayet ihtida zifaf sonrası gerçekleşmişse, diğerinin ihtidası da kadının beklemekte olduğu iddet içerisinde meydana gelirse nikah akitleri devam eder, aksi halde iddetin sona ermesiyle birlikte evlilikleri kendiliğinden son bulmuş olur. Bu; Şafî, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı alimlerin görüşüdür.
- Kadın müslüman olunca kocasının da müslüman olmasını bekler. Bu beklemenin bir süre sınırlaması yoktur. İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayyim bu görüştedir. Fakat bu süre zarfında kadının cinsel ilişkiye girmemesi gerekir (Kardavî: 2001).

Yukarıda uygulaması farklı ve sonuçları birbirine yakın görüşleri özetledik. Görüldüğü gibi sonuç aynı noktada yoğunlaşmaktadır: Evlilik hayatını devam ettirmek uygun değildir. Görüşleri ayrıntılı bir şekilde tartışan günümüzün meşhur İslam âlimlerinden Yusuf Karadavî, bu hususta İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayyim'in görüşleri üzerinde yoğunlaşmakta ve kadının veya erkeğin, eşinin müslüman olmasını beklemesi gerektiğini savunmaktadır. Hatta o biraz daha ileri giderek kadının bu süre içinde normal evlilik ilişkisine devam edebileceğini ileri sürmektedir. Fakat onun bu görüşü kendisinin başkanlığını yaptığı Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu tarafından kabul görmemiş, kurulun kararı bu durumdaki kadının evliliğinin sona ereceği yönünde oluşmuştur.



Avrupa Fetva Araştırma Kurulu'nun müslüman-gayrimüslim evliliklerinin hükmüne ilişkin kararları ve bu konudaki tartışmalar için şu adrese başvurabilirsiniz: <http://www.e-cfr.org>

Müslüman-Gayrimüslim Miras İlişkisi

İslam hukukunda mirasa hak kazanmanın üç şartı bulunmaktadır: 1. Miras bırakanın (murisin) ölmüş olması, 2. Mirasçının hayatta olması, 3. Mirasçı olmayı engelleyici bir durumun olmaması.

Bilindiği gibi İslam hukuku açısından ittifak edilen miras engelleri; kölelik, miras bırakanı öldürme ve din ayrılığı olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir. Burada müslüman ile gayrimüslim arasındaki miras ilişkisini “miras engelleri” açısından değerlendirmeye çalışacağız.

İslam fıkıh âlimleri, müslüman ve gayrimüslim şeklindeki bir din ve millet farkının mirasa engel olduğunu kabul etmişlerdir. Bu kabulün dayanakları arasında; “Allah müminlere karşı inkarcılara asla yol vermeyecektir”

ayeti (en-Nisa, 4/141) ile şu hadîs-i şerifler yer almaktadır: “Müslüman gayrimüslime, gayrimüslim de müslümana mirasçı olamaz” (Buharî, “Ferâiz”, 26); “İki farklı din mensubu birbirine mirasçı olmaz” (Ebu Dâvûd, “Ferâiz”, 10).

Bu ayet ve hadisleri kaynak olarak kullanan fakihler, aralarında kan bağı veya evlilikten kaynaklanan hısımlık ilişkisi var olsa bile bir gayrimüslimin müslümana mirasçı olamayacağı hususunda görüş birliği etmişlerdir.

İslam fıkıh âlimlerinin çoğunluğu müslümanın da gayrimüslime mirasçı olamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla Hanefiler, Malikîler, Şafîiler, Hanbelîler, Zahiriler'e göre, din farkı miras ilişkisinin oluşumuna engeldir. Bu görüşün dayanağı yukarıda zikrettiğimiz “Müslüman gayrimüslime, gayrimüslim de müslümana mirasçı olamaz” hadisidir.

Bu genel kabulün yanında sahabeden Hz. Ömer, Mu'az b. Cebel ve Muaviye b. Ebi Süfyan gibi sahabîlerin, müslümanın gayrimüslime mirasçı olabileceği ancak bunun aksinin yani gayrimüslimin müslümana mirasçı olamayacağı görüşünde oldukları nakledilmektedir. Sonraki nesillerden Saîd İbnü'l-Müseyyeb, Mesrûk ve İbrahim en Nehaî'nin de aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir. Bu içtihatların dayanağı “İslam artar, eksilmez” (Ebu Dâvûd, “Ferâiz”, 10) ve “İslam üstündür ona üstün gelinmez.” (Buharî, “Cenâiz”, 80) gibi hadislerdir.

Ancak bu hadislerin doğrudan mirastan söz etmediği, ayrıca mirasçı olamayacağına açıkça işaret eden yukarıdaki hadis ile çeliştiği ifade edilmektedir. Bu sebeple olsa gerek bazı âlimlerce ileri sürülen, “müslüman mirasçı olur, gayrimüslim olamaz” şeklindeki görüş ve bunun uygulaması, zamanla terk edilmiş ve çoğunluğun görüşü ve uygulaması İslam hukuk düşüncesine yerleşik hale gelmiştir.

SIRA SİZDE



Bir gayrimüslimin müslüman oğlu ölen babasından miras alabilir mi?

Özet

Gayrimüslimlerin sınıflandırılması

Kur'ân'a göre insanlar, Müslümanlar ve müslüman olmayanlar, yani gayrimüslimler olmak üzere iki kısma ayrılır. Gayrimüslimler de kendi içerisinde; müşrik, ehl-i kitap, mecusi ve sâbî olmak üzere dört kısma ayrılır. Ehl-i kitap kelimesi ile de yahudi ve hristiyanlar kastedilmektedir.

Gayrimüslimlerin temel hakları

Gayrimüslimlerden ehl-i kitap ve bu kapsamda değerlendirilebilecek insanların temel hakları, yapmış oldukları zimmet sözleşmesi gereğince garanti altına alınmıştır. Bu temel hakların başında yaşama hakkı gelmektedir. Yaşama hakkı olmadan diğer haklar söz konusu olmadığı için yaşama hakkı en öncelikli hak kabul edilmektedir. Temel haklardan bir diğeri de din özgürlüğüdür. Bu da insanca yaşamının ön şartlarından birisidir. Mülkiyet hakkı da bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Ekonomik ve sosyal ilişkiler

Müslüman toplumlarda gayrimüslimler önemli bir kısıtlamaya maruz kalmadan özgürce çalışabilir ve ticari ilişkilerde bulunabilirler. Buna Müslümanlarla birtakım ortaklıklar kurma da dahildir. Ancak müslümanla gayri

Müslim arasında vekalet ve kefalet ilişkisini kabul etmeyen fakihler bu kişiler arasında ortaklık sözleşmelerine de ilke olarak karşıdırlar. Ayrıca Müslümanın gayrimüslimin emri altında çalışması konusunda da bazı alimlerin çekinceleri vardır.

Gayrimüslimlerle evlenmenin hükmünü

Genel ilke gayrimüslimlerle evlenmek helal değildir. Ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenme konusunda bu yasaktan istisna edilmiştir. Dolayısıyla ehli kitaptan olan kadınlarla evliliğe müsaade edilmişken diğerler gayrimüslimlerle evlenmeler caiz görülmemiştir.

Müslüman gayrimüslim miras ilişkileri

Müslümanlarla gayrimüslimler arasında miras ilişkisinin gerçekleşmeyeceği hususunda çoğunluğun görüş birliği bulunmaktadır. Müslümanların gayrimüslime mirasçı olabileceği şeklinde tarihte birtakım görüşler var olsa da bunlar itibar görmemiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Zimmet sözleşmesinin yapılabileceği din mensuplarını **en çok** sınırlayan fukaha aşağıdakilerden hangisinde doğru verilmiştir?
 - a. Ebu Hanife – İmam Şafî
 - b. İmam Şafî – Ahmed b. Hanbel
 - c. Ebu Hanife – Ahmed b. Hanbel
 - d. İmam Şafî – İmam Malik
 - e. İmam Malik – Ahmed b. Hanbel
2. Aşağıdakilerden hangisi gezi veya ticaret amacıyla İslâm ülkesine gelen gayrimüslimler için kullanılan hukukî bir tabirdir?
 - a. Harbî
 - b. Zimmî
 - c. Müste'men
 - d. Müşrik
 - e. Mürted
3. İslam alimlerinin geneline göre aşağıdaki durumlardan hangisinde eşlerden biri müslüman olduğu takdirde ayrılık zorunlu **değildir**?
 - a. Eşlerden ikisi de ehl-i kitaptan iken kadın müslüman olursa
 - b. Eşlerden ikisi de müslüman iken erkek irtidat ederse
 - c. Eşlerden ikisi de müşrik iken erkek müslüman olursa
 - d. Eşlerden ikisi de ehl-i kitaptan iken erkek müslüman olursa
 - e. Eşlerden ikisi de mecusi iken erkek müslüman olursa

4. Aşağıdaki İslam bilginlerinden hangisi din ayrılığını bir miras engeli olarak görmez?
- a. Ebu Hanife
 - b. Zahirîler
 - c. Ahmed b. Hanbel
 - d. Şafîiler
 - e. Saîd İbnü'l-Müseyyeb
5. Aşağıdakilerden hangisi, ilk kez din ve inanç özgürlüğünü tanıyan müslümanlara ait bir sözleşmedir?
- a. Medine Sözleşmesi
 - b. Hudeybiye Sözleşmesi
 - c. Necranlı hıristiyanlarla yapılan sözleşme
 - d. Veda Hutbesi
 - e. Akabe Biatları

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. **b** Yanıtınız doğru değilse “ Gayrimüslimlerin Yaşama Hakkı” konusunu yeniden okuyunuz.
2. **c** Yanıtınız doğru değilse “Gayrimüslim” konusunu yeniden okuyunuz.
3. **d** Yanıtınız doğru değilse “Gayrimüslimle Evlenme” konusunu yeniden okuyunuz.
4. **e** Yanıtınız doğru değilse “Müslüman Gayrimüslim Miras İlişkisi” konusunu yeniden okuyunuz.
5. **b** Yanıtınız doğru değilse “Din Özgürlüğü” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Zimmet sözleşmesi, İslâm’ın egemenliğinde her türlü varlıklarının korunması ve bazı kamu hizmetlerinden muaf tutulmaları karşılığında, cizye denilen bir vergi ödemek şartıyla, dinî inanç, ibadet, eğitim ve şahsî hukuk özerkliğine sahip olmak için yapılan ve süreklilik arz eden bir akittir.

Sıra Sizde 2

Gayrimüslim, eğer o ülkenin vatandaşı olmuşsa, arazi satın alıp ev yaptırmada bir sakınca yoktur. Ancak zimmet sözleşmesi yapmamışsa bu haktan yararlanamaz.

Sıra Sizde 3

Müslümanın gayrimüslimle ortaklık kurmasında bir sakınca yoktur. Dolayısıyla ortaklığın sonuçlarından yararlanabilir.

Sıra Sizde 4

İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre gayrimüslimin müslüman oğlu, ölmüş olan babasına mirasçı olamaz.

Yararlanılan Kaynaklar

Atay, H. (1997). **Kur'ân'a Göre Araştırmalar**, Ankara

Aydın, M.A. (1994). “Din-Gayri Müslimler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, IX, 325-328, İstanbul

Ayengin, T. (2007). **İslam ve İnsan Hakları**, İstanbul.

Ayengin, T. (2005) “Kurban İbadeti”, **Diyanet İlmi Dergi**. 41/4

Cessâs, E. (1985). **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Beyrut

Dalgın, N. (2005). **İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği**, Samsun.

Halid Abdulkadir (1998). **Fıkhu'l-Ekalliyâtî'l-Müslime**, Lübnan

İbn Rüşd (1985). **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, İstanbul

Karaff, Ş.(ts.) **el-Furûk**, Beyrut

Karadavî, Y. (2001). **Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime**, Kahire

Okur, K.H. (2007) “İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Din Ayrılığı”. **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**. VII/3.

Okur, K.H. (2009) “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, **İslam Fıkhi Açısından Helâl Gıda “Gıdalardaki Katkı Maddeleri” Sempozyumu**, Bursa.

Özel, A. (1996) “Gayri Müslim”. **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, XIII, 418-427, İstanbul

Öztürk, Y. (1994). **Kur'ân'daki İslam**, İstanbul

Serahsî, Ş. (ts.), *Usûlu's-Serahsî*, nşr: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarâbâd ts.

