



**T.C.**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**

**MODERN DÖNEM FAKİHLERİNDEN**

**MUHAMMED EBÛ ZEHRE'NİN FIKHÎ TERCİHLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Cihan YOLAGELE**

**Danışman**

**Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR**

**BİNGÖL-2021**





**T.C.**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**

**MODERN DÖNEM FAKİHLERİNDEN**

**MUHAMMED EBÛ ZEHRE'NİN FIKHÎ TERCİHLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Cihan YOLAGELE**

**Danışman**

**Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR**

**BİNGÖL-2021**

## İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	VII
ÖNSÖZ .....	VIII
ÖZET.....	X
ABSTRACT .....	XI
KISALTMALAR .....	XII
GİRİŞ .....	1
I.ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE SINIRLARI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	2
BİRİNCİ BÖLÜM .....	4
1.1.MUHAMMED EBÛ ZEHRE’NİN DOĞUMU, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ... 4	
1.1.1.Doğumu.....	4
1.1.2.Hayatı .....	4
1.1.3.İlmi Kişiliği .....	4
1.2.EBÛ ZEHRE’NİN FETVÂ YÖNTEMİ .....	8
1.2.1.Kur’an ve Sünneti Referans Alma .....	8
1.2.2.Sahabe, Tâbiûn ve Müçtehit İmamların Görüşlerine Müracaât .....	9
1.2.3.Kişisel İçtihat Bulunma.....	10
1.2.4.Fikhî Kâideleri Kaynak Gösterme .....	11
1.2.5.Örf ve Âdetlere Dayanma .....	12
1.2.6.Mu’tedil Görüşleri Önceleme .....	13
İKİNCİ BÖLÜM.....	15
2.1.İBADETLERLE İGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ .....	15
2.1.1.Ölünün Kaza Namazı .....	16
2.1.2.Radyodan Ezan Okutmak.....	17
2.1.3.Radyodan Cuma Hutbesini Dinlemek.....	18
2.1.4.Teravîh Namazının Rekât Sayısı.....	19
2.1.5.Hamile ve Emzikli Kadının Orucu.....	20
2.1.6.Sınava Giren Öğrencilerin Orucu.....	22
2.1.7.Çalışan Kadının Orucu.....	23
2.1.8.Oruçlunun Dilaltı Hapı Kullanması .....	24
2.1.9.Damardan İğne Yapmak .....	25

2.1.10.Oruçlunun Sprey Kullanması.....	26
2.1.11.Zekâta Havelân-ı Havl Şartı.....	27
2.1.12.Kiraya Verilen Toprağın Zekâtı .....	28
2.1.13.Hisse Senetlerinin Zekâtı .....	29
2.1.14.Zekâtın Nakli.....	30
2.1.15. Namaz Kılmayana Zekât Vermek.....	32
2.1.16. Zekât İle Mescit İnşa Etmek .....	34
2.2.BORÇLAR HUKUKUNA DAİR FIKHÎ TERCİHLERİ .....	36
2.2.1.Vadeli Satış .....	37
2.2.2.Banka Aracılığıyla Taksitli Alışveriş.....	38
2.2.3. Hristiyanların Mescit İçin Vakıfta Bulunmaları .....	39
2.2.4.Şarap Üretene Üzüm Satmak .....	41
2.2.5.Krediyle Ev Almak .....	42
2.2.6.Borcun İadesinde Alınan Fazlalık.....	44
2.2.7.Mevduat Hesabı Ve Mudârebe.....	45
2.2.8.Bankada Çalışmak.....	47
2.2.9.İslâm Hukukunda Sigorta.....	48
2.2.10.Gazete Ve Dergi Kuponları.....	51
2.3.AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ .....	54
2.3.1.Çok Evlilik .....	55
2.3.2.Nişanın Bozulması .....	56
2.3.3.Kinayeli Lafızlarla Talâk .....	57
2.3.4.Şartlı Talâk .....	59
2.3.5.İmza Yoluyla Boşama .....	60
2.3.6. Üç Talâkla Boşama .....	61
2.4.CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ.....	65
2.4.1.Recm Konusu .....	66
2.4.2.Hırsızın Elinin Kesilmesi .....	70
2.4.3.Riddet .....	71
2.5.MUHTELİF MESELELERE DAİR FIKHÎ TERCİHLERİ .....	73
2.5.1. Allah'ın Adı Anılmadan Kesilen Hayvanın Etini Yemek.....	73
2.5.2.Kadının Hâkimliği.....	74
2.4.3.Sigaranın Hükümü .....	75

2.5.4.Alkol vb. Maddelerin Bulunduğu Kokularla Süslenmek .....	77
2.5.5.Dans .....	78
2.5.6.Müzik .....	79
2.5.7.Gayrimüslimlerin Bayram ve Dini Törenlerine Katılmak .....	80
2.5.8.Kadının alışması .....	81
2.6.9. Promosyon .....	82
2.5.10.Rüşvet.....	84
2.5.11.Otopsi .....	85
2.5.12.Doğum Kontrol Hapı Kullanmak.....	86
2.5.13.Tüp Bebek .....	88
SONUÇ .....	90
KAYNAKÇA.....	93

## **BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ**

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “**MODER DÖNEM FAKİHLERİNDEN MUHAMMED EBÛ ZEHRE’NİN FIKHÎ TERCİHLERİ**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda, doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

**18 /07 / 2021**

**İmza**

**Cihan YOLAGELE**

## ÖNSÖZ

İnsanoğlu yaratılışı gereği sosyal bir varlıktır. Sosyal bir varlık oluşunun neticesi olarak bir toplum içerisinde yaşamak ve diğer insanlarla iletişim kurmak mecburiyetindedir. İnsanların arasındaki ilişkileri düzenleyen, ilişkilerin sınırlarını belirleyen, helâl ile haramı birbirinden ayıran belirli kurallara ihtiyaç duyulmaktadır. İslâm dininin ilk zamanlarında Müslümanların bir sorunla karşılaşmaları halinde veya Şâri'in hüküm koymasını gerektiren bir olay meydana geldiğinde meselenin hükmünü açıklayan ayet gönderilir ve Müslümanların sorunları çözüme kavuşturuluyordu.

Toplumsal hayatta meydana gelen problemlerin sınırsız olması buna karşılık şer'i hükümlere kaynak olan nasların sınırlı sayıda olması ve İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle her dönemde ibadet ve muâmelâtla ilgili olduğu gibi sosyal, siyasi, ekonomik alanlarda da yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. İslâm dininin evrensel bir din oluşu ve İslâm hukukunun esnek yapısı gereği ortaya çıkan sorunlarla uzman kişiler meşgul olmuş ve çözümsüz bırakılmamıştır. Bu durum aynı zamanda ortaya çıkan problemleri çözebilen, insanlara fetvâ verebilen, insanların örf ve âdetlerine vakıf olan ve dünyayı yakından takip edebilen idrâk sahibi ilim adamlarına her devirde ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Her zaman ve toplumda insanlara yön verebilecek ilim sahibi kimselerin bulunması aynı zamanda İslâm dininin ilme verdiği önemi de göstermektedir. Bu çalışmamızda özellikle güncel fikhî meselelere yapmış olduğu açıklamalar ve çok yönlü ilmi kişiliğiyle modern dönemin en önemli İslâm hukukçularından biri olan Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri üzerinde duracağız. Muhammed Ebû Zehre, verdiği konferanslar, medya vasıtalarında yaptığı konuşmalar ve yayımlanan makaleleriyle başta Mısır'ın düşünce hayatı olmak üzere Müslümanların üzerinde gerçek anlamda tesiri olmuştur. Ebû Zehre'nin bilinen bir diğer özelliği de fikirlerini hiçbir baskı altında kalmadan ifade etmesi, İslâm dininin değerlerine aykırı bulduğu düzenlemelerin ve uygulamaların da karşısında olmasıdır. İslâm hukuku alanında yazmış olduğu eserlerinde İslâm hukuku ve günümüz hukuk sistemini mukâyeseli olarak değerlendiren Ebû Zehre, bu metotla Hukuk Fakültelerinde okuyan öğrencilerin daha geniş bir muhâkeme gücüne sahip olacağını ve iki hukuk sistemi arasındaki görüşleri tartışabilme idrâkini kazanacaklarını ifade etmiştir. Bu

çalışmamız ile Muhammed Ebû Zehre'nin mezhep âlimleri arasında ihtilaflı olan ve bazı güncel fikhî meselelerde tercih ettiği görüşleri araştırmayı gaye edinmekteyiz.

Bu tezimiz bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın mahiyetine, amacına, yöntemine ve istifade edilen kaynaklara yer verilmektedir. Birinci bölümde Ebû Zehre'nin doğumu, hayatı, ilmi kişiliği ve fetvâ verme yönteminde dikkate aldığı prensipler üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde, Ebû Zehre'nin "el-Fetâvâ" adlı eserinden "ibadet" ile ilgili fikhî tercihlerinden başlayarak "borçlar hukuku", "aile hukuku", "ceza hukuku" ve bazı muhtelif fikhî meselelere dair tercih ettiği görüşlere yer verilmektedir. Sonuç ve değerlendirme bölümünde ise çalışmamız neticesinde Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî tercihlerini dayandırdığı kaynakların neler olduğuna ve bazı fikhî tercihlerine yer verilmektedir.

Çalışmamız süresince bizleri daha gayretli bir hale getiren yapıcı eleştirileri ve katkılarıyla değerli danışmanım Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR'e Arapça metinleri analiz etmemizde yardımlarını bizden esirgemeyen Abdulmutalib TARTIK'a ve her türlü tecrübesinden istifade ettiğimiz Necmettin KARTAL'a teşekkürü vazife olarak kabul ediyorum.

## ÖZET

Muhammed Ebû Zehre, bir meseleyi fikhî açıdan ele aldığı anda öncelikle kaynak olarak Kur'an ve Sünneti referans kabul etmiştir. Kur'an ve Sünnette mesele hakkında hüküm bulamadığında Sahabe ve müçtehit imamların sözleri, toplumsal maslahat ve insanların örf ve âdetlerini göz önünde bulundurarak fetvâ vermeyi tercih etmiştir. Fetvâ veren kimselerin orta yolu takip etmeleri yani ne çok sert olmaları ne de fikhî hükümleri hafife almamaları gerektiği hususu da Ebû Zehre'nin fetvâ verirken dikkate aldığı hususlardır.

Doğru olduğunu düşündüğü görüşlerini ifade etmekten hiçbir şekilde geri durmayan Ebû Zehre, Mısır'da çıkarılmaya çalışılan çok evlilik ve talâkın sınırlandırılması girişimlerine ağır eleştirilerde bulununca kendisinin gazete ve dergilerde yazılarının yayımlanması, seminer ve konferanslar vermesi yasaklanmıştır. Hayatı boyunca eğitim faaliyetlerinde aktif olarak görev alan Ebû Zehre, çok yönlü ilmi bir kişiliğe sahip olunmasıyla da bilinmektedir. İslâm fikhında üzerinde icmâ edilen hükümlere yapılan itirazlara yapmış olduğu açıklamalar ile fikhî konularda tarihselci anlayış benimsemenin doğru olmadığını da ifade etmiştir.

Muhammed Ebû Zehre, "el-Fetâvâ" adlı eserinde fıkha dair görüşlerini sistematik bir şekilde ele almıştır. İbadetler bölümünden başlayarak bu alanda ihtilafı olan bazı konular hakkında veya kendisinin farklı bir tercihte bulunduğu konuları değerlendirmiştir. Borçlar hukuku bölümünde özellikle bazı güncel konulara değinerek tercih ettiği görüşleri açıklamıştır. Ebû Zehre, fıkıh mezhepleri ve İslâm hukukçularının çoğunluğunun aynı görüşte olduğu tâlak sayısında farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ceza hukuku ile ilgili olarak recm konusunda da farklı bir görüş tercih eden ve bu cezanın uygulanmaması gerektiğini belirten müellifimiz günümüz Müslüman toplumlarında ortaya çıkan muhtelif bazı fikhî meseleler hakkında da fikhî açıdan değerlendirme de bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhep, Fetva, İctihad, Fikhî Tercih, İhtilaf, Muhammed Ebû Zehre.

## **ABSTRACT**

When he dealt with an issue in terms of fiqh, she first accepted the Qur'an and sunned as a source. When there was no provision regarding the issue in the Qur'an and sunned, he preferred to give fatwa by following criteria such as the words of the companion and mujtahid imams, social in interests and people's customs and traditions. Those who give fatwas should follow the middle path, that is, neither be too harsh nor should they take the legal provisions lightly, which Abu Zahra took into account when giving a fatwa.

Abu Zahra, who did not refrain from expressing his views that he thought to be correct, made heavy criticism to the laws on limiting the number of spouses and talaq that were tried to be issued in Egypt, and he was banned from publishing his articles in newspapers and magazines and giving seminars and conferences. Abu Zahra, who has been actively involved in educational activities throughout his life, is also known for having a versatile scientific personality. He stated that it is not correct to adopt a historicist understanding in fiqh issues with the explanations he made to the objections made to the consensus on the provisions of consensus in Islamic jurisprudence.

Mohammad Abu Zahra addressed his views on fiqh systematically. Starting with the worship section, he evaluated some controversial issues in this area or the issues that he made a different preference. He explained his preferred views, especially by mentioning some current issues in the obligations laws section. Abu Zahra took a different approach to the number of divorce with which the fiqh sects and the majority of Islamic jurists agree. Regarding the criminal law, he preferred a different opinion on the subject of stoning and stated that this penalty should not be applied. In addition, Abu Zahra has also made a legal assessment of fiqh some issues that may arise in today's Muslim societies.

**Keywords:** Madhab, Fatwa, Ijtihad, Fiqh Preference, Dispute, Mohammad Abu Zahra.

## KISALTMALAR

- a.g.e. : adı geen eser  
a.g.m. : adı geen makale  
b. : bin, ibn  
Bkz. : bakınız  
ev. : eviren  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi  
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı  
h. : hicrî  
Hz. : hazreti  
m. : miladi  
(ra) : radiyallahu anh/anha  
(sav) : sallallahü aleyhi vesellem  
ö. : ölümlü, ölüml tarihi  
s. : sayfa  
sy. : sayı  
TDV :Türkiye Diyanet Vakfı  
Yay. : yayınları

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Fıkıh, en açık ifadesiyle bir şeyi en güzel şekilde bilmek ve idrâk etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Müslümanların yapması gereken ibadetlerin mahiyeti, insanlarla olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ve ticari ilişkilerde uyulması gereken kuralların neler olduklarını bilmeleri gerekmektedir. Bütün bu durumlar fıkıh ilminin önemini ortaya çıkarmaktadır. Fetvâ ise, fıkıh ilminde ihtisas sahibi kimselerin fikhî bir mesele hakkında verdikleri hükümdür.<sup>2</sup> İnsanlar arasında bazı sorunların ortaya çıkması normal bir durumdur. Bu sorunların çözümü için fetvâ verme ehliyetine sahip kimselere her dönemde ihtiyaç duyulmuştur. İslâm tarihinin her döneminde olduğu gibi modern dönemde de fıkıh ilmiyle uğraşan İslâm hukukçuları olmuştur. Muhammed Ebû Zehre de çağdaş dönemde yetişen en önemli İslâm hukukçularından biridir. Ebû Zehre'nin fikhî görüşlerinin yer aldığı “el-Fetâvâ” adlı fıkıh eseri de bu dönemde yazılan fıkıh eserleri arasında önemli bir yer ihtiva etmektedir.

Bu çalışmamızda modern dönemde yetişmiş olan İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri ele alınacaktır. Müellifimizin “el-Fetâvâ” eseri bağlamında kendisinin fikhî konulardaki tercihleri hakkında detaylı bir şekilde değerlendirmelerde bulunulacaktır. Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî konulardaki tercihlerine geçmeden önce tercihlerini dayandırdığı deliller üzerinde durulacaktır. Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri, çalışmamızın temelini oluşturmakla beraber konuların daha iyi anlaşılması açısından gerekli görülen yerlerde mezhep imamları ve modern dönemde yetişmiş bazı İslâm hukukçularının görüşlerinden istifade edilmiştir.

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Cezeri, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*,(Çev. Mehmet Keskin) Çağrı Yay. İstanbul 1993, I, s. 17.

<sup>2</sup> Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed, *el-Fetâvâ*, Dâru'l Kalem, Dımaşk 2010, s.32.

## II. ARAŞTIRMANIN AMACI YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

İslâm dininin her zaman ve mekânda geçerli olması ve İslâm hukukunun esnek bir yapıya sahip olmasından dolayı zamanın ve toplumların değişmesiyle ortaya çıkan problemler çözümsüz bırakılmamış ve her dönemde içtihat edebilen, problemlere çözüm üretebilen İslâm hukukçuları ortaya çıkmıştır. Muhammed Ebû Zehre, Müslümanların fikir hayatında önemli tesirleri olmuş İslâm hukukçularından biridir. Araştırmamızın temel gayesi, Ebû Zehre'nin fıkıh mezhepleri arasında ihtilafı olan bazı konulara yaklaşımını ve bazı güncel fikhî meseleler hakkındaki tercihlerini fikhî perspektiften ele almaktır.

Çalışmamızın merkezinde Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri olduğundan dolayı çalışmamıza öncelikle kendisinin bu konuda yazmış olduğu “el-Fetâvâ” adlı eseri esas alınmıştır. Konuların daha iyi anlaşılması açısından Ebû Zehre'nin tercih ettiği görüşün aksini savunan veya kendisiyle aynı görüşte olan muasır İslâm hukukçularının görüşlerini de aktarmaya çalıştık. Literatür taraması sonucu bizlere kaynak olabilecek gerekli materyaller elde edilerek, gerekli görülen yerlerde internet sitelerinden de istifade yoluna gidilmiştir. Birinci bölümde Ebû Zehre'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri kronolojik bir sıraya göre ele alınmış; çok yönlü ilmi kişiliği, görüşlerini ifade ederken referans aldığı kaynaklardan, Müslümanların fikir hayatına etkisinden ve kendi görüşlerini çekinmeden ifade eden bir kimliğe sahip olmasından bahsedilmiştir. İkinci bölümde ibadet, borçlar hukuku, aile hukuku, ceza hukuku ve muhtelif meselelere dair bazı fikhî konular bir düzen içerisinde değerlendirilmiştir. Son bölümde ise çalışmamız neticesinde elde edilen sonuçlar ifade edilerek, istifade edilen kaynaklar sıralanmıştır.

Çalışmamızın konu edindiği Muhammed Ebû Zehre'nin “el-Fetâvâ” adlı eserinden istifade etmekle beraber gerekli görülen yerlerde İbn Rüşd'ün(ö. 595/1198) Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid, İbn Âbidîn'in(ö.1252/1836) Reddü'l-Muhtâr âle'd- Dürri'l- Muhtâr, Hatib eş Şirbînî'nin(ö.977/1570) Muğni'l-Muhtac eserleri gibi klasik fıkıh eserlerinden istifade etmeye çalıştık. Bunun yanında Vehbe ez-Zühaylî'nin(ö.2015)İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi, Yûsuf el-Karadavî'nin Çağdaş Meselelere Fetvâlar, Halil Güneç'in Günümüz Meselelerine Fetvâlar ve Ramazan el-Bûtî'nin(ö.2013)Maa'n-Nâs gibi çağdaş dönemde yazılmış fıkıh eserleri ve

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun hazırladığı Fetvâlar, eserini çalışmamız boyunca başvurduğumuz kaynaklar olarak zikredebiliriz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.1.MUHAMMED EBÛ ZEHRE’NİN DOĞUMU, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

#### 1.1.1.Doğumu

Muhammed Ebû Zehre, 29 Mart 1898 yılında Mısır’ın önemli ilim ve ticaret merkezlerinden olan Mahalletü’l Kübrâ kentinde dünyaya geldi. Ebû Zehre, şehrin ileri gelen ve ilim ehli olan bir ailesine mensuptur. Ebû Zehre’nin dedesi Mustafa Şiştavî(r.h.) vermiş olduğu fetvâlarla bilinmekte ve kendisi adına Mahalletü’l Kübrâ’da bir mescit bulunmaktadır.<sup>3</sup>

#### 1.1.2.Hayati

Henüz ilkokulda Kur’an’ı Kerim’i ezberleyen Ebû Zehre, medrese öğreniminden sonra Tanta’da bulunan “el Câmî’ul Ahmedî” ye kaydolmuştur. 1916 yılında “Medresetü’l Kazâi’ş-şer’î” ye kaydolan Ebû Zehre, dönemin en önemli hocalarından ders almıştır. Yüksek zekâsı ve idrâk etme becerisi her okulda arkadaşları arasında öne çıkmasına sebep olmuştur. “Medresetü’l Kazâi’ş-şer’î” den mezun olduktan sonra bir yıl stajyer avukatlık görevinde bulunmuştur. Ebû Zehre, daha sonra 1927 yılında Kahire Üniversitesi Dar’ulûm Fakültesini bitirmiş aynı yıl içerisinde Arap Dili ve Belağatı ve Fıkıh dersleri okutmak için Dâr’ulûm Fakültesine ve Medresetü’l Kazâi’ş-şer’î’ye müderris olarak tayin olunmuştur.

Muhammed Ebû Zehre, Nisan ayının 11. günü evinde Neml Suresinin 73. ayetine kadar gelebildiği “Zehretü’t-Tefâsîr” adlı tefsir çalışmaları esnasında merdivenlerden düşmesi sonucu yaralanmış ve m.1974 yılında ardında yaklaşık olarak 30 kitap barındıran bir külliyyat bırakarak vefat etmiştir.<sup>4</sup>

#### 1.1.3.İlmi Kişiliği

Muhammed Ebû Zehre, 1933 yılında Ezher Üniversitesine bağlı olan Külliyyetü Usûli’d-dîn’in vaaz ve irşâd müderrisi olmuştur. Bu bölümde verdiği

<sup>3</sup> Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre, Hayatı- İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle ilgili Bazı Görüşleri- Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 6. 2005, s.479-496.

<sup>4</sup> <https://www.gzt.com/mecra/egitim-yolunda-gecen-bir-omur-muhammed-ebu-zehra-3390011>

derslere dair yazmış olduğu eserlerle yazın hayatına başlamış oldu. 1934 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinde, hitabet alanında ve İslâm hukuku derslerinde hocalık görevinde bulunmuştur. 1934-1942 yılları arasında Külliyyetü Usûli'd-dîn'deki derslerine misafir hoca statüsünde devam etmiştir. 1958 yılında Hukuk Fakültesinden emekli olduktan sonra aynı fakültede ders vermeye devam etmiştir. Ebû Zehre, Ma'hedû'd-dirâsâti'l-arabiyyeti'l-âlî'de de hocalık görevi yapmış, Ma'hedû'd-dirâsâti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunda önemli rollerde bulunmuş ve bu enstitünün İslâm Hukuku bölüm başkanlığı görevlerini de ifa etmiştir.

Muhammed Ebû Zehre'nin "el-Ahvâlu'-ş-şahsiyye" kanun tasarısında yer alan aile planlaması, çok eşlilik ve talâkın sınırlandırılması gibi hususlarda yapmış olduğu şiddetli eleştirilerden dolayı gazete ve dergi gibi medya vasıtalarında yazılar yazması engellenmiş, ders ve konferanslar vermesine de müsaade edilmemiştir. Ebû Zehre, modern dönemde yetişen çok yönlü düşünen en önemli âlimlerden biridir. Özellikle "Liva'ül-İslâm" dergisinde olmak üzere yayımlanan makaleleriyle Mısır'ın düşünce hayatında gerçek anlamda tesiri olmuştur. Ebû Zehre, İslâm Hukuku, Hadis, Tefsir, Arap Dili alanlarında Ezher, Kahire, İskenderiye başta olmak üzere Mısır'ın dışındaki bazı Üniversitelerde de yüksek lisans ve doktora tezlerini başarılı bir şekilde yönetmiştir.<sup>5</sup>

Muhammed Ebû Zehre, özellikle İslâm hukuku alanında yazmış olduğu eserlerinde İslâm hukuku ve günümüz hukuk sistemini mukâyeseli olarak değerlendirmiş, bu yöntemle Hukuk Fakültelerinde okuyan öğrencilerin daha geniş bir muhâkeme gücüne sahip olacağını, iki hukuk sistemi arasındaki görüşleri tartışabilme idrâkini kazanacaklarını ifade etmiştir. Yazmış olduğu eserlerde klasik fıkıh sistemi yerine konularına göre sınıflandırmayı esas alan modern tasnif yöntemini uygulamıştır. Bu yöntemin mezhepleri birbirine daha yakın hale getireceğini, ihtiyaç durumunda bütün mezheplerin görüşlerinden istifade etmeyi mümkün kılacağını, hukukla ilgilenen kimselerin İslâm hukukuna ait kavram ve teorileri anlamasını ve bunun gerçek hayatla arasında bağlantıyı kolay hale getireceğini belirtmektedir. Ebû Zehre, Hanefî mezhebine mensup olmakla beraber

---

<sup>5</sup> Nasır Mahmud Vehdan, *Ebû Zehre, Âlimen İslâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fi buhûsihî ve kütübihî*, Şirketi'n-Nas li't-Tıbaa, Kahire 1996, s.272-404.

mukayeseli fıkıh eğitimi alması onun mezhep taassubundan uzak durmasını sağlamıştır.<sup>6</sup>

Muhammed Ebû Zehre, fıkıh ilmi hakkında, ait olduğu saha genişliği ve insanları yönlendirme hususundaki etkisinden dolayı benzeri olmayan bir hazine olduğunu ve Müslümanların bırakmış oldukları ilimler içerisinde en hayırlısının fıkıh ilmi olduğunu ifade etmiştir. İslâm dininin kültür ve medeniyetinin fıkıhla inşa olduğunu, Müslümanlara nispet olunan ilimler içerisinde en disiplinli olanın fıkıh ilmi olduğunu, fıkıh ilminin başka ilim ve kültürlerin tesiri altında kalmadığını ancak başka ilimlere tesir ettiğini söylemektedir. Kur'an'ın tercüme edilmesi hakkında ise; Kur'an-ı Kerim'in başka bir dile tercüme edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İctihat hakkında da ilim ehli olan kimseler için her zaman açık olmakla beraber X. yüzyılda içtihat kapısının kapandığı anlayışının Müslümanlar için daha hayırlı bir gelişme olduğu kanaatindedir.<sup>7</sup>

Fıkıh ve Fıkıh usûlü alanında yazmış olduğu eserler

- ✓ Usûlü'l-Fıkıh, 1957-58 yıllarında Kahire'de basılan bu eser bu sahada yayınlanmış modern eserlerin ilk olanı kabul edilmektedir.
- ✓ Muhâdarât fi Usûli'l Fıkhî'lCa'ferî, 1956 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.
- ✓ eş-Şerî'atü'l İslâmiyye, Halep'te vermiş olduğu konferansın metnini ölümünden sonra öğrencileri tarafından 1987 yılında Beyrut'ta kitap halinde yayımlanmıştır.
- ✓ el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâm, İslam hukukunun suç ve ceza teorisini modern terminolojiye göre değerlendirilmesi olan bu eser, 1956 yılında Kahire'de basılmıştır.
- ✓ el-Alâkâtü'd-devliyye fi zılli'l-İslâm, 1964 yılında Kahire'de basılmıştır.

Ebû Zehre'nin fıkıh alanında yazmış olduğu eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- ✓ Nazariyyetü'l-harb fi'l-İslâm el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd Buhûs fi'r-ribâ, el-Ahvâlü's şahsiyye, Muhâdarât fi 'akdi'z-zevâc ve âsâruhû, muareme beyne'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve'l-kavânîni'l-Arabiyye, el-Velâye ale'n-nefs

<sup>6</sup> Saffet Köse, a.g.m., s.482.

<sup>7</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.69.

Şerhu kânûni'l-vasiyye, Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs, Mîrâs inde'l-Ca'feriyye

Muhammed Ebû Zehre'nin eserleri fıkıh alanı ile sınırlı değildir. Diğer ilmi alanlarında yazmış olduğu eserlere gelecek olursak; Tefsir alanında yazmış olduğu iki eser mevcuttur:

- ✓ el Mu'cizetü'l- Kübrâ
- ✓ Zehretü't-Tefâsir. Ebu Zehra, 1974 yılında vefat etmesinden dolayı bu eserini Neml Suresinin 73. ayetine kadar gelebilmiştir.

Ebû Zehre'nin biyografi alanında Hz. Muhammed(s.a.v.) hayatı ve mezhep imamların hayatları ve görüşleri mezhepleri hakkında yazmış olduğu eserleri mevcuttur.

- ✓ Hatemü'n-nebiyyin, iki cilt halinde 1973 yılında Kahire'de basılmıştır.
- ✓ el-İmam Ebû Hanîfe, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve Fıkhuh.
- ✓ el-İmam Zeyd, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam es-Sadık, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam Mâlik, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam eş-Şafii, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam Ahmed b. Hanbel, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam İbn Hazm el-Endelüsi, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.
- ✓ el-İmam İbn Teymiyye, Hayâtühû ve asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh.

Ebû Zehre, biyografi alanında yazmış olduğu eserlerde sadece mezhep imamlarının hayatlarını ele almakla yetinmemiş; bununla beraber imamların görüşlerini, yöntemlerini, vermiş oldukları mücadeleleri, mezheplerinin yayılışı vb. konular, mezhepler arasında cereyan eden tartışma konularını tarafsız bir şekilde değerlendirmiştir.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Saffet Köse, a.g.m., s.486-495; <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-ebu-zehre>

## 1.2.EBÛ ZEHRE’NİN FETVÂ YÖNTEMİ

Dini ilimlerde ihtisas sahibi kimselerin toplumda bulunması, dinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için bir zorunluluktur. Bireysel ve toplumsal anlamda insanlara yön verebilecek ilke ve hükümleri dinin aslî kaynaklarından çıkarma görevini birilerinin üstlenmesi gerekmektedir. Bu durum fetvâ ilminin önemini ortaya çıkarmaktadır. Fetvâ vermek sorumluluk gerektirmektedir. İlim sahibi olmadan verilen fetvâlar, insanlar arasında bazı yanlış hükümlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla fetvâ veren kimselerin ilim sahibi olması ve gerekli yöntemlerin neler olduğunu bilmeleri gerekmektedir.<sup>9</sup>

Fetvâ verme yetkisine sahip fıkıh âlimleri, fikhî hükümlerin verilmesinde veya ortaya çıkan güncel meselelere çözüm üretme noktasında ana kaynak olarak Kur’an’ı Kerimi ve ona bağlı olarak ortaya çıkan kaynakları kabul etmişlerdir. Bunun yanında her fıkıh âliminin fetvâ verirken görüşlerini dayandırdığı bazı kâideler de vardır. Muhammed Ebû Zehre’nin de fikhî bir meselede tercihte bulunurken dikkate aldığı birtakım kural ve ilke söz konusudur. Bunları şöyle ifade etmek mümkündür.

### 1.2.1.Kur’an ve Sünneti Referans Alma

Kitap ve sünnet bütün delillerin başında gelmektedir. Hüküm çıkarmada başvuru diğer deliller ise bu iki kaynağa dayanmaktadır. Dolayısıyla her müçtehit, her müftü veya yargı görevlisi öncelikle bu kaynaklara başvurmak durumundadır. Kur’an’da mevcut olan hükümlerle amel etmenin farz olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Hz. Peygamber’e(s.a.v.) nispeti sabit olan sahih sünnetinde İslâm hukukunun kaynağı olduğu konusunda bütün müçtehitler ittifak halindedir.<sup>10</sup>

Muhammed Ebû Zehre, bir meselede fetvâ verdiğinde öncelikle Kur’an-ı Kerim’in referans alınmasını, konuyla ilgili Kur’an’da bir hükmün bulunmadığında ise Peygamberimiz’in(s.a.v.) sünnetine başvurulması gerektiğini belirtmektedir. Bu hususu “Allah’ın kitabı, sizden öncekilerin durumunu bildiriyor, sizden sonrakilerin

<sup>9</sup> Fahrettin Atar, “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1985, sy.3 s.31.

<sup>10</sup> Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usûlü’l-Fıkıh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez) Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2017, s. 79-101.

*haberlerini veriyor ve aranızda ihtilaf çıkması halinde sizin için hüküm veriyor*”<sup>11</sup> hadisine dayandırmaktadır. Ebû Zehre, “Zekâtın sarf edileceği yerler” hakkında öncelikle Tevbe Suresinin “*Sadakalar, zekât gelirleri ancak şu kimseler içindir: Yoksullar, düşkünler, zekât toplanma memurları, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir*”<sup>12</sup> ayetini, daha sonra “*Zengine zekât yoktur*”<sup>13</sup> hadisini zikrederek fetvâ verirken öncelikle dikkate alınması gereken kaynakları ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Ebû Zehre, fetvâ verirken bu iki kaynağa öncelik verilmesi gerektiğini birçok yerde açıklamakta ve İslâmi araştırmalarda doğru olan yöntemin bu iki kaynağı esas alınması gerektiğini belirtmektedir. Fetvâ verme vazifesini üstlenen kişinin Allah’ın kanunlarından bahsettiğini, bir şeyin haram veya helal olduğunu ifade ederken bunu kitap ve sünnetten alması gerektiğini de belirtmektedir.

### **1.2.2.Sahabe, Tâbiûn ve Müçtehit İmamların Görüşlerine Müracaât**

Hz. Peygamber(s.a.v.) zamanında kendisi şer’i hükümleri beyan ediyordu. Bütün sorular ona soruluyor ve en güzel şekilde çözüme bağlanıyordu. Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) vefatından sonra ilim sahibi ve fakih olan sahabiler insanlar arasında meydana gelen yeni olaylar için fetvâ vermişlerdir.<sup>15</sup> Sahabilerin verdiği hükümlerin fikhın geçerli kaynaklarından sayılıp sayılmayacağı konusunda ise, farklı görüşler mevcuttur.<sup>16</sup>

Muahmmmed Ebû Zehre, bir mesele hakkında kitap ve sünnette açık bir nas bulamadığında sahabe, tâbiûn ve geçmiş dönem müçtehit imamların görüşlerine müracaât etmiştir. Ebû Zehre’nin sahabe kavli konusundaki tutumu Ebû Hanife’nin konuyla ilgili yaklaşımı gibidir. Sahabelerin icmâ ettikleri konularda kendilerine uyulması, ihtilaf ettikleri konularda ise, en güçlü görüşe sahip olanın görüşünü tercih etme yoluna gitmiştir. Ebû Zehre, sahabelerin Kur’an ve sünnetten güvenilir bir delil olmadığı müddetçe bir konuda icmâ etmediklerini ve yaşadıkları dönem itibariyle

<sup>11</sup> Tirmizi, *Kitabu’l Fedâili’l Kur’an*, 2906.

<sup>12</sup> Tevbe 9/60.

<sup>13</sup> Tirmizi, *Zekât*, 602.

<sup>14</sup> Bkz. Ebû Zehre, *a.g.e.*, s.69.

<sup>15</sup> Abdülkerim Zeydân, *İslâm Hukukuna Giriş*, (Çev. Ali Şafak) Kayıhan Yay., İstanbul 2011, s.169.

<sup>16</sup> Zeydân, *a.g.e.*, s.279.

olaylara tanık olmaları açısından Allah'ın kanunlarından maksadın ne olduğunu bizlerden daha iyi bildiklerinden dolayı icmâ ettikleri konularda Müslümanların sahabelere muhalefette bulunmalarının doğru olmadığını ifade etmektedir. Sahabelerin bir konu hakkında ihtilaf etmelerinde ise ortaya çıkan görüşler içerisinde delili en güçlü olanı kabul etmektedir.<sup>17</sup>

Tâbiûn'un sözleri hakkında, içtihat bulunan imamların çoğunluğunun görüşleri Ebû Zehre'nin nazarında bağlayıcıdır. Tâbiûndan hâkim hükmünde olanların görüşleri kendi nazarında saygın bir mertebede olmakla beraber sarih naslara uygun olmayan Tâbiûn görüşlerini delil olarak kabul etmemektedir. Müçtehit ve selef âlimlerinin görüşleri hakkında ise; Ebû Zehre, kendilerine karşı sonsuz ihtiram içerisinde olduğunu, fikhî eserlerinde ve fikirlerinde bulunan zenginlikten dolayı hepsinin fazilet sahibi olduklarını ve bıraktıkları eserlerin Müslümanlar için en hayırlı eserler olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

### 1.2.3.Kişisel İctihatta Bulunma

İctihat, sözlük anlamı; amaca ulaşmak için var olan bütün gücü sarf etmek ve imkânları bu doğrultuda kullanmak anlamına gelmektedir. İctihadın fıkıh usûlündeki anlamı ise; fıkıh âliminin şer'î- ameli hükümleri tafsilî delillerden çıkarabilmek için vermiş oldukları mücadeleyi ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Muhammed Ebû Zehre, bir meselenin hükmünü Kur'an'ı Kerim ve hadislerde bulamadığında veya konuyla ilgili sahabe ve tâbiûnun herhangi bir hükmü yoksa kendi görüşüyle içtihat yoluna gitmiştir. Ebû Zehre, İctihadın şer'i naslara, şer'i naslardan çıkarılmış olan genel kâidelere ve şeriâtın hükümlerindeki amaçların üzerine binâ edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Naslara aykırı olan ve şeriâtın amaçlarına uygun olmayan bir konuda içtihat olunamayacağını belirtmektedir.<sup>20</sup>

Ebû Zehre'nin hakkında hüküm bulunmayan bir meselede içtihat yoluna gitmesinin dayanağı ise Muaz b. Cebel hadisi ve Nisa Suresinin 59. ayetidir.

---

<sup>17</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.70.

<sup>18</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.71.

<sup>19</sup> Cüveynî, İmam'ül Harameyn Rükni'dîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Varakât* (Çev.Adnan Memduhoğlu), Beyan Yay. İstanbul, s.95; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İsam Yay. , İstanbul 2014, s.170.

<sup>20</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.72.

Nitekim naslarda hakkında hüküm bulunmayan konuda kendi görüşleriyle içtihat edeceğini söyleyen Muaz b. Cebel'i Peygamberimiz (s.a.v.) tasvip etmiştir. Nisa suresinin “*Ey o bütün iman edenler! Allaha itaat edin, Peygambere de itaat edin sizden olan ülul'emre de, sonra bir şeyde nizaa düştünüz mü hemen onu Allaha ve Resulüne arz ediniz: Allaha ve Ahiret gününe gerçekten inanır müminlerseniz. O hem hayırlı hem de netice itibariyle daha güzeldir*”<sup>21</sup> ayetinde de ihtilaf halinde Allah ve Resulüne müracaât edilmesi gerektiğini, Allah ve Resulüne müracaât etmenin ise aynı zamanda hükmü bulunmayan konuda bu iki kaynak ışığında istinbat yoluyla hüküm çıkarmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre; Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarmanın ise iki yolu bulunmaktadır. Birinci yol kıyas etmektir. Yani naslarda hakkında hüküm bulunmayan bir meseleyi aralarındaki benzerlikten dolayı hükmü bulunan bir meseleye kıyas etmektir. İkinci yol ise; hakkında nas olmayan konularda maslahat yoluna gitmektir. Maslahatın ise insanların zevk ve kişisel menfaatlerine göre bir durum olamayacağını ifade etmektedir.<sup>22</sup>

#### 1.2.4.Fıkhî Kâideleri Kaynak Gösterme

Fıkhî kâideler İslâm hukukunun genel ilkeleri olup ortaya çıkan olaylara uygulanan hukukî hükümlerdir. İslâm fıkhında birçok meseleyi bir araya toplayıp özelliklerini ve hükümlerini açıklayıcı çok sayıda küllî kâideler mevcuttur. Bu kâideler İslâm hukukunda önemli bir yer ihtiva etmektedir. Fıkıh ilmine vakıf olmak isteyen kimselerin bu kâideleri öğrenmeleri fıkhî kabiliyetlerinin gelişmesine katkıda bulunacaktır.<sup>23</sup>

Muhammed Ebû Zehre'nin fetvâlarına bakıldığında bazı meselelerde fıkhî kâidelerle istidlalde bulunduğu görülecektir. Nitekim “idrâr akıntısı” hakkında şüphe edilmesi kendisine soru sorulunca abdest alındığından emin olunması halinde daha sonra abdest alıp almadığı hususunda ortaya çıkan şüphenin abdeste zararı olmadığını belirtmiştir. Çünkü fıkhî kâidede “Şek ile yâkin zâil olmaz”<sup>24</sup> ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu abdestle kılınan namazın geçerli olduğunu söylemektedir. Ebû Zehre, “Şek ile yâkin zâil olmaz.” gibi kâidelerden şer'î hüküm

<sup>21</sup> Nisa 4/59.

<sup>22</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.73.

<sup>23</sup> Zeydân, a.g.e. , s.129.

<sup>24</sup> İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm, *el-Eşbâh, ve'n-Nezâir*, Dar'ul kütübi'l ilmiyye, Beyrut 1999. s.6.

çıkarmayı ise Kur'an ve sünnete dayandırmaktadır. Konuyla ilgili olarak “Şüphesiz ki zan, haktan hiç bir şeyin yerini tutmaz”<sup>25</sup> ayetini ve “Sizden bir kimse namaz kılarken üç rekât mı dört rekât mı kıldığında şüpheye düşerse, şüpheyi bir tarafa atsın ve kesin kanaatine göre hareket etsin”<sup>26</sup> hadisini delil olarak göstermektedir.<sup>27</sup>

### 1.2.5.Örf ve Âdetlere Dayanma

İnsanların hayatında alışkanlıklar önemli bir yere sahiptir. Aynı durumlar karşısında aynı tepkilerin verilmesi zamanla bir alışkanlık haline gelmektedir. Alışkanlıklar, kişinin bir durum karşısında daha rahat tercihte bulunmasını sağladığından dolayı hayatı daha kolay bir hale getirmektedir.<sup>28</sup> Örf, insanların benimseyip alışkanlık haline getirdikleri ve işitildiğinde farklı anlamlara gelmeyecek kadar özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri söz ve davranışlar olarak tarif edilmektedir.<sup>29</sup> Fıkıh âlimleri şer’î hükümlere aykırı olmayan örfün İslâm hukukunun kaynakları arasında saymışlar ve hüküm çıkarırken başvurulan kaynaklardan kabul etmişlerdir.<sup>30</sup>

Muhammed Ebû Zehre’nin de fetvâlarına bakıldığında insanların örf ve âdetleri üzerine şer’î hüküm binâ edildiği görülecektir. Ebû Zehre, bir mesele hakkında hüküm verilirken insanların örf ve âdetlerinin dikkate almakla beraber bu durumun, şer’î hakikatlerin insanların örf ve âdetlerine itaat edeceği anlamına gelmediğini ifade ederek şeriâtın zamana mahkûm değil hâkim olduğuna dikkat çekmektedir. İnsanların tasarruflarının dikkate alınmasının İslâm şeriâtına aykırı olan örfün kabul edileceği anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.<sup>31</sup> Ebû Zehre, örf hakkında İmam Serahsî’nin “ örf ile sabit olan, naas ile sabit olmuş gibidir” sözüne dayanarak hakkında nas bulunmayan konularda örfün güvenilir bir delil olabileceğini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Konuyla ilgili örnek verecek olursak; Ebû Zehre’ye, “Mevsiminden önce gerçek fiyatından daha az bir ücretle mahsul alışverişi yapmanın hükmü” sorulunca

<sup>25</sup> Yunus 10/36.

<sup>26</sup> Müslim, *Salât*, 1272.

<sup>27</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.74.

<sup>28</sup> Dönmez, a.g.e. , s.372.

<sup>29</sup> Zeydân, a.g.e. , s.275.

<sup>30</sup> Vehbe Zûhaylî, *el-Vecîz fi usûl’il fıkıh*, Dar’ul Fikr Dımaşk, 1995, s. 98.

<sup>31</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.75.

<sup>32</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*(Çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay. Ankara 2017, s.234.

kendileri bu satışı, İslâm dinin haram kıldığı faizli satış türlerinden saymış ve bu satışın haram olduğunu söylemiştir. Oysa bu satış şekli İslâm şeriâtının onayladığı selem akdi gibidir. Ebû Zehre, bunu bilmesine rağmen bu hükmü, kendi asrındaki çiftçiler arasında cereyan eden ticari ilişki üzerine binâ etmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu satış şeklini şöyle özetlemek mümkündür: Tefeci(tüccar), mahsûlü vaktinden önce satın alıyor, daha sonra hükümet mahsûllerin fiyatını belirliyor. Tefeci mahsûlü alırken anlaştığı fiyat, hükümetin belirlemiş olduğu fiyattan daha az olmaktadır. Örneğin tefeci, mahsûl ortada henüz yokken 12 cüneyhten<sup>33</sup> almaktadır. Çiftçi bunu teslim edeceği vakit ise hükümet mahsulün fiyatını 18 cüneyh olarak belirlemektedir. Ebû Zehre, bu satış türünde tefecinin kazandığı fazlalıkta faiz ilişkisi olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu müşterinin, satıcıya 12cüneyh borç verdiğini ve birkaç ay sonra 18 cüneyh olarak geri aldığına benzetmektedir. Ebû Zehre, fetvâ verirken insanların örf ve adetlerini dikkate almaktadır, ancak yukarıdaki muâmelede görüldüğü gibi sünnetin onaylamış olduğu selem akdinin dışına çıkan uygulamaların faiz olduğunu da belirtmektedir.<sup>34</sup>

### 1.2.6.Mu'tedil Görüşleri Önceleme

İslâm dini, insanlara meşakkat verilmemesini genel bir ilke olarak kabul etmektedir. Bu durumun bir gereği olarak insanların yapmakta zorlanacağı birçok konuda ruhsat ilkesini benimsemiştir. Orta yolu gözeterek insanların zor durumda kalmalarına engel olmak fetvâ verme işleminde de dikkate alınan hususlardan biridir. Ebû Zehre'nin de fetvâ verirken göz önünde bulundurduğu hususlardan biri mu'tedil görüşlere öncelik vermektir.<sup>35</sup>

Muhammed Ebû Zehre, fetvâ veren kişilerin, hatalara göz yummamayı, dikkatli bir şekilde davranmaları gerektiğini ifade etmekle beraber fetvâ verirken aşırı bir şekilde sert davranmaktan da uzak durmaları gerektiğini belirtmektedir. Müftünün haddi zatında hak olan ne ise onunla fetvâ vermesi gerektiğini bazı konularda daha müsamahakâr davranmadığı gibi aşırı sert davranmaması gerektiğini de belirtmektedir. Çünkü müsamahakâr davranmanın dinin emirlerini

---

<sup>33</sup> Mısır'ın para birimi

<sup>34</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.76.

<sup>35</sup> Ebû Zehre, a.g.e. , s.77.

mutlak anlamda zayıflatacağını, sert davranmanın ise, dinde fitnenin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini söylemektedir.

Ebû Zehre'ye göre fetvâ verilirken dikkatsiz davranıldığının bir göstergesi de şâz görüşlerle fetvâ vermektir. Çünkü şâz görüşlerin sahih bir dayanağı yoktur. Şâz görüşlerle fetvâ verilemeyeceği hususunda fıkıh âlimleri ve müftülerin icmâ halinde olduğunu ve her kim olursa olsun şâz görüşle fetvâ vermelerinin doğru olmadığını belirtmektedir. Fetvâda aşırı sert davranmanın belirtisinin ise, insanların yaptığı her şeye haram denilmesi olduğunu belirtmektedir. Örneğin kadının çalışması, resim yapmak, anonim şirketlerin haram olduğu, kooperatiflerin kurulmasının haram olduğunu söylemek aynı şekilde namaz kılmayan veya hırsızlık yapan kimselerin kâfir olduğunu söylemenin bağnazlık seviyesinde olduğunu ve müftülerin bu tür açıklamalardan uzak durmaları gerektiğini ifade etmektedir. Ebû Zehre, son olarak ilim sahibi olan kimselerin fetvâ verirken ağızlarından çıkan sözleri öncelikle bir süzgeçten geçirmeleri gerektiğini, fitne ve kışkırtmalara sebebiyet verebilecek davranışlardan sakınmaları gerektiğini belirtmektedir.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.78.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.1.İBADETLERLE İGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ

Fıkıh, dört ana bölümden meydana gelmektedir. Bunların başında ise ibadet bölümü gelmektedir. İbadet sözlük açısından kulluk etmek, boyun eğme, tapma ve tapınma anlamlarına gelmektedir. Istilâh anlamı olarak ise; Allah'ın yapılmasından hoşnut olduğu söz ve davranışları ifade etmektedir.<sup>37</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ibadete yönelik emirler, şekil ve biçim olarak ibadete yönelik olmayıp, genellikle ibadetin mahiyetine, kime, niçin ve nasıl yapılacağına yöneliktir. Peygamber Efendimiz de(s.a.v.) Kur'an'da geçen ibadetlerin ayrıntılarını söz ve fiilleriyle göstermiştir. İbadetlerin sadece Allah'ın emri olduğundan dolayı yerine getirilmesi gerektiğini ifade eden bilginler bulunmakla beraber bilginlerin çoğunluğu insanlar tarafından bilinsin veya bilinmesin Allah'ın her bir emrinin mutlaka bir hikmet ve maslahatının olacağını ifade etmişlerdir. İbadetin amacının ne olduğu üzerine düşünürken, ibadeti tek bir boyuttan değerlendirmekte doğru değildir. Böyle bir yaklaşım hem ibadetin mahiyeti hem de ibadeti yerine getirenlerin mertebeleri açısından uygun değildir. Çünkü ibadet eden kimi insanların seviyesi sadece imtihan olmaya uygun iken kimileri için ise, ibadetin amacı nefsin terbiye edilerek disiplin altına alınması yoluyla yükselmesi demektir.<sup>38</sup>

Peygamber Efendimiz(s.a.v.) ibadetlerin mahiyeti ve nasıl yapılacağını söz ve fiilleriyle göstermiştir. Fıkıh mezhepleri arasında ise, ibadetlerin mahiyeti ve nasıl yapılacağıyla ilgili üzerinde ittifak edilen konular olduğu gibi ihtilaf edilen konular da mevcuttur. Çalışmamızın bu bölümünde Muhammed Ebû Zehre'nin "el Fetâvâ" eserinde ibadetler ile ilgili vermiş olduğu bazı hükümler üzerinde durulacaktır.

<sup>37</sup> Zemahşerî, Carullah Ebû Kasım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l- belağa*, Daru İhyai't-Turâsi'l- Arabî, Beyrut 2001, s.484; Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Daru's sadr, Beyrut, I, s.89.

<sup>38</sup> "TDV" , *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , Ankara, 2011, I. s.218.

### 2.1.1.Ölünün Kaza Namazı

Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî tercihlerinin yer aldığı eserine bakıldığında, konuların sistematik bir şekilde sınıflandırılarak ele alındığı görülecektir. Bütün fikhî eserlerde olduğu gibi Ebû Zehre de ibadetler bölümünden başlamıştır. Bu bölümde ele alınan konulardan biri de kaza namazıdır.<sup>39</sup>

Uykuda kalan kimseler ile unutan kimselerin kılamadıkları namazı kaza etmeleri gerektiği konusunda fıkıh âlimleri ittifak halindedirler. Bununla beraber namazı bilerek kılmayan veya bayıldığından dolayı kılamayanların kaza namazı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Kaza namazlarıyla ilgili fıkıh âlimleri arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarından biri de ölen kişinin üzerinden namaz ve benzeri tekliflerin düşürülmesi konusudur. Bazı fıkıh âlimleri, üzerinde kaza namazı olduğu halde vefat eden kimsenin vasiyet etmesi halinde yarım sâ' buğday sadaka verilerek kaza namazının üzerinden sakıt olabileceğini belirtmişlerdir.<sup>41</sup>

Muhammed Ebû Zehre ise üzerinde kaza namazı olarak ölen kişinin ardından sadaka vermekle kaza namazlarının yerine gelmeyeceğini söylemektedir. Ölenin vasiyette bulunmuş olması da bu durumu değiştirmez. Ona göre; kişi hastalığından dolayı namazı ayakta veya oturarak kılamamış ise, namazını işaret yoluyla kılaması gerekmektedir. Ancak işaret yoluyla da namazını kılamayacak bir durumda ise yapılabilecek herhangi bir şeyin olmadığını kendisini Allah'ın bağışlaması dışında herhangi bir şekilde kefaretinin olamayacağı yönünde görüşlerini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Ebû Zehre, bazı Müslüman toplumlarda görülen ölen kişinin ailesi tarafından kazaya kalmış ibadetlerinin sakıt olması veya yerine getiremediği yeminlerin kefareti için verilen sadakanın da böyle bir işlevinin olmadığını belirtmektedir. Yani Ebû Zehre, ölen kişinin ardından verilen sadakanın namaz veya başka bir ibadeti sakıt etmediğini bunun sadece sadaka hükmünde olduğu görüşündedir.<sup>43</sup>

Konu hakkında Vehbe ez-Zühâylî de Ebû Zehre'nin görüşüne benzer bir yaklaşım içinde olmakla beraber ölen kişinin vasiyet edebilmesi noktasında farklı bir

<sup>39</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.188.

<sup>40</sup> İbn Rüşd,(el-hafîd) Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyet'ül-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Çev. Ahmed Meylani) Ensar Yay., İstanbul 2015, I. s.363.

<sup>41</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî, *Reddu'l-muhtâr ala'd-dürrü'l-muhtâr*, Dâru'l Fikr, Beyrut 2000, II. s.533.

<sup>42</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e. , s.189.

<sup>43</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.190.

görüŖe sahiptir. Zühâyli de ölen kimsenin hayatta olduğu zaman diliminde iŖaret yoluyla bile namaz kılamamıŖsa artık bu namazların kaza edilmesi için herhangi bir vasiyette bulunmasına gerek olmadığını belirtmektedir. Ancak hasta olan kimse, iŖaret ile namaz kılmaya gücü yettiği takdirde özürsüz bir Ŗekilde üzerinde kaza namazı borcuyla vefat etmiŖse kazaya kalan namazlarının kefaretinin verilmesi için ölmenden önce vasiyette bulunması gerektiğini ifade ederek Ebû Zehre'den farklı bir yaklaŖımda bulunmuŖtur.<sup>44</sup>

### 2.1.2.Radyodan Ezan Okutmak

Muhammed Ebû Zehre'nin ibadetler bölümünde ele aldığı konulardan biri de radyodan okutulan ezanın Ŗer'i ezanın yerine geçip geçmeyeceği meselesidir.<sup>45</sup> Sözlük anlamı olarak “ilan etmek, bildirmek” anlamına gelen ezan<sup>46</sup> ıstılâhi anlamda farz namazların vaktini bildiren özel sözlerden ibaret ilan Ŗeklidir.<sup>47</sup> Namaza davetin sembolü olan ezan, hem Müslümanların ibadet hayatında hem de İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahiptir. Ezan yoluyla insanlara namaz vakitlerinin girdiği duyurulmaktadır.<sup>48</sup>

Kur'an, sünnet ve icmâ ezanın meŖru olduğuna delâlet etmektedir. Ezanın namaz vaktini bildiren sözler olduğu konusunda fikhî mezhepler arasında da ittifak vardır.<sup>49</sup> Ancak son zamanlarda İslâm hukukçularına radyo ile okunan ezanın hükmü sıkça sorulmaktadır. Güncel bir konu olmasından dolayı klasik fikh eserlerinde konuya doğrudan temas edilmemiŖtir. Radyodan okunan ezanın, Ŗer'î ezan yerine geçip geçmediği konusunda Ebû Zehre de kendisine sorulan bir soruya binaen görüşlerini beyan etmiŖtir.<sup>50</sup>

Ebû Zehre bu konuda Ŗunları söylemektedir: “Ezan okumak sünnettir. Bu sünnet ise, ancak ezanın ibadet niyetiyle okunmasıyla gerekleŖir. Ezan okumanın en

<sup>44</sup> Vehbe ez-Zühayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (ev. Dr. Ahmet EFE, BeŖir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Doç. Dr. Yunus Vehbi Vural, Nurettin Yıldız) Risale yay., İstanbul 1994, II. s.257.

<sup>45</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.199.

<sup>46</sup> Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ŗeref en-Nevevî, *Minhâcü't tâlibîn*, Mektebetü'l Tevkifiyye, Mısır 2014. s.59.

<sup>47</sup> Ŗırbîni, Muhammed Hatip, *Muğni'l-muhtâc ilâ mârifeti me'âni elfâzi'l-minhâc*, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 2000, I. s.317.

<sup>48</sup> “TDV”, a.g.e., s. 266.

<sup>49</sup> Ŗırbîni, a.g.e., I. s. 318.

<sup>50</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.199.

güzel şekli; ezanı okumakla görevli olan müezzinin bunu yerine getirmesidir. Radyodan okunan ezan, bu vazifeyi yerine getirmekten uzak olduğu için şer’i olarak ezanın yerine geçemez.” Ebû Zehre’nin bu açıklamalarından radyodan okunan ezanın ibadet vazifesini yerine getiremediğinden dolayı şer’i ezanın yerine geçmeyeceği anlaşılmaktadır.<sup>51</sup>

Radyodan okunan ezan konusunda Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da Ebû Zehre’nin görüşlerine benzer bir görüş beyan etmekte ve radyodan ezan okutmak hususunda şunları söylemektedir: “Ezan, namaz vakitlerini ilan olduğuna göre muayyen kalıpları muhafaza ve ifade etmek suretiyle bu ilanın, hoparlör veya hoparlörsüz yapılması arasında dini açıdan bir fark yoktur. Bununla birlikte teyp kasetinden veya CD’den ezan okunması İslam’ın şiarlarından olan ezanı basite almak, ona gereken önemi göstermemek anlamına gelir. Ayrıca kayıttan okutulması, Hz. Peygamber’den günümüze kadar gelen uygulamaya uygun değildir. Onun için ezanın CD veya teypten verilmesinin sakıncasız olduğu söylenemez. Fakihlerin, Kur’an’ın aksi sadasının Kur’an hükmünde sayılmayacağı yönündeki yaklaşımları da bu hükmü desteklemektedir.”<sup>52</sup>

### 2.1.3.Radyodan Cuma Hutbesini Dinlemek

Cuma namazı, akıllı, herhangi bir hastalık mazereti bulunmayan, özgür ve erkek olan her mükellef Müslümanın yerine getirmesi farz-ı ayn’dır.<sup>53</sup> Cuma namazının, birtakım rükün ve şartları vardır. Bu rükünlerden biri de namazdan önce okunan hutbedir.<sup>54</sup>

Kırsal kesimlerde yaşayan kimi Müslümanlar cuma namazının şartlarının yerine getirilmesi konusunda bazı sorunlar yaşamaktadırlar. Bu sorunlardan biri de görevli imamın bulunmaması halinde cuma hutbesini radyodan dinleyip, hazır olan birinin arkasında cuma namazının kılınıp kılınmayacağı konusudur. Radyo vb. ürünler son dönemlerde ortaya çıkan araçlar olduğu için bunlarla ilgili fikhî hükümlere modern dönem İslâm hukukçularının görüşlerine başvurmamız gerekmektedir. Ebû Zehre’nin ibadetler bölümünde ele aldığı konulardan biri de

<sup>51</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.199.

<sup>52</sup> Bkz. Heyet, *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s.160.

<sup>53</sup> Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ud, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2004. II. s.182.

<sup>54</sup> Nevevî, *Minhâcü’t tâlibîn*, s.99.

cuma namazı hutbesinin radyodan okunması halinde hutbe şartının yerine gelip gelmeyeceği konusudur.<sup>55</sup>

Muhammed Ebû Zehre, Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre cuma namazının kırsal alanlardaki küçük köylerde farz olmadığını belirtmektedir. Cuma namazının kılınmasının ancak şehir merkezlerinde nüfusun yoğun olduğu yerlerde farz olduğunu ifade eden Ebû Zehre, hutbe okuyup, namazı kıldırabilen bir imamın olmaması halinde radyodan hutbe dinleyerek cuma namazının kılınmasıyla hutbe için gerekli olan şartların yerine gelmediğini söylemektedir.<sup>56</sup> Ebû Zehre'nin tercih ettiği hükme bakıldığında, cemaat sayısına ve hutbenin okunmasına göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Cuma namazı için gereken kişi sayısında ise, fıkıh mezheplerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşü tercih etmektedir.<sup>57</sup>

#### 2.1.4. Teravîh Namazının Rekât Sayısı

Gümümüzde tartışılan fikhî meselelerden biri de teravîh namazının kaç rekât sayıdır. Peygamberimiz'in(s.a.v.) fiilî ve kavî uygulamalarından dolayı teravîh namazının kılınması sünneti müekkelede kabul edilmektedir.<sup>58</sup> Hadis ve fıkıh kaynaklarında da bu namazın meşru olduğu ve farklı kemiyetlerde kılınabileceği ifade edilmekte ve bunun için birçok şer'î delil söz konusudur.<sup>59</sup> Teravîh namazının kaç rekât olduğu konusunda fikhî mezhepler arasında da farklı görüşler mevcuttur. Ebû Hanife, İmam Şafîî, Ahmed bin Hanbel, İmam Dâvûd ve İmam Mâlik'in de tercih ettiği iki görüşten biri, vitirden başka yirmi rekât kılmayı uygun görmüşlerdir. Ancak İbn'ül Kasım, İmam Mâlik'ten otuz altı rekât kılmayı güzel gördüğünü rivayet etmiştir.<sup>60</sup>

Teravîh namazının rekât sayısını yirmi rekât olarak kabul edenler delil olarak, Hz. Ömer'in(r.a.) uygulamasını göstermektedirler. Hz. Ömer(r.a.) teravîh namazını yirmi rekât olarak kıldırması kendisinden sonra da kimse karşı çıkmamıştır. Yirmi rekât olmadığını iddia edenler ise, Hz. Aişe'den(r.a.) rivayet edilen "*Hz. Peygamber*

<sup>55</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.221.

<sup>56</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.221.

<sup>57</sup> Detaylı bilgi için bkz. İbn Rüşd, a.g.e., I. s.323.

<sup>58</sup> Mevsilî, Ebû'l Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr te'îl'il muhtâr*, Dâr'ül Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, I. s.68.

<sup>59</sup> İbrahim Özdemir, "Meşruiyet ve Kemiyet Bağlamında Teravîh Namazı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı.25, Konya 2015, s.454.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I. s. 409-410.

ramazanda ve ramazan dışında on bir rekâttan fazla nafile namaz kılmamıştır.” hadisini delil göstermektedirler.<sup>61</sup>

Muhammed Ebû Zehre, Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) teravih namazı için herhangi bir sayı belirtmediğini ve sadece sekiz rekât olarak kıldığını ifade etmektedir. Ona göre; Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) bu uygulaması teravih namazının güç yetirilebilecek şekilde kılınmasını gerektirmektedir.<sup>62</sup> Hz. Ömer(r.a.) döneminden itibaren bu namazın yirmi rekât olarak kılınmaya başlandığını söyleyen Ebû Zehre, Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) bu konuda herhangi bir sayı belirtmemeleri teravih namazının yirmi rekât olarak kılınmasının zorunlu olmadığı yaklaşımını benimsemektedir.<sup>63</sup>

Teravih namazının rekât sayısı hakkında muasır fıkıh âlimlerinden Halil Güneç de Peygamberimiz’in(s.a.v.)sekiz rekât olarak kıldığını ve yirmi rekât olarak kılmanın şart olmadığını belirtmektedir. Kendileri iki rekât olarak kılınmasının câiz olduğu gibi yirmi rekât kılınmasının da câiz olduğunu söyleyerek Ebû Zehre’nin görüşüne benzer bir yaklaşımda bulunmuştur.<sup>64</sup>

### **2.1.5.Hamile ve Emzikli Kadının Orucu**

Ebû Zehre’nin ibadetler bölümünde ele aldığı fikhî meselelerden biri de ramazan ayında gebe ve emzikli olan kadının tutamadığı oruçların hükmüdür.<sup>65</sup> Ramazan orucunu tutmamak veya ertelemek geçerli mazeretlerin olması durumunda mümkündür. Bu mazeretlerden biri de gebelik veya çocuk emzirmektir.<sup>66</sup> Gebe veya çocuk emzirdiğinden dolayı oruç tutamayan kadının tutamadığı oruç için ne yapması gerektiği konusunda fıkıh âlimleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Fıkıh âlimleri, konuyla ilgili olarak dört farklı yaklaşımda bulunmuşlardır.<sup>67</sup>

Muhammed Ebu Zehre’nin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce fıkıh âlimlerinin konu hakkındaki yaklaşımlarını ve aralarındaki ihtilafın sebebini açıklamamız yerinde olacaktır.

<sup>61</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, II, s.175-176.

<sup>62</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.231.

<sup>63</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.231.

<sup>64</sup> Bkz. Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, Yasin Yay. İstanbul, I, s. 162.

<sup>65</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.248.

<sup>66</sup> Muhammed ez-Zühaylî, *el-Mu'temed fi'l-fıkhi-ş Şafîi*, Dâr'ul Kalem, Dimaşk 2018, II, s.198.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, s.506.

İbn Ömer ve İbn Abbas, bu durumda olan bir kadının tutamadığı oruçlar için kaza orucu tutmasının gerekmediğini, sadece fidye vermesinin yeterli olduğunu söylemişlerdir. İmam Ebû Hanife ve kendisine tabii olan Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr ise, fidye vermek gerekmediğini orucun kaza edilmesi yeterli olduğunu belirterek yukarıdaki yaklaşımın tersini söylemişlerdir.<sup>68</sup> Şâfiî mezhebine göre ise; hamile veya emziren kadınlar eğer kendilerine bir zarar gelmesinden korktukları için oruç tutmazlarsa sadece kaza etmeleri gerekir, fidye vermelerine gerek yoktur. Eğer çocuklarına bir zararın gelmesinden korktuklarından dolayı oruç tutmazlarsa kaza etmekle beraber fidye vermeleri de gerekir.<sup>69</sup>

Fıkıh âlimlerinin bu konuda ihtilafa düşmelerinin sebebi ise; bu durumlardaki kadının oruç tutamayan yaşlı ile hastadan hangisine benzetildiği noktasında tereddüt etmeleridir.<sup>70</sup> Emzikli ve gebe kadını, hastalıktan dolayı oruç tutamayan kimselere benzetenler sadece kaza etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Yaşlılıktan dolayı oruç tutamayan kimselere benzetenler ise, “*Oruca dayanamayanlara bir düşkünün doyuracak kadar fidye vermek gerekir*”<sup>71</sup> ayetini delil göstererek sadece fidye verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>72</sup>

Hamile ve emzikli kadının orucu hakkında Ebû Zehre ise, ramazan ayının içinde bulunduğu senenin tamamını hamile geçirmekle beraber, doğum yaptıktan sonra da bir senenin tamamında çocuk emzirdiği için oruç tutmamışsa yani toplamda iki yıl üst üste oruç tutamamış olursa bu durumda süreklilik söz konusu olduğu için bu kadının sadece fidye vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak gebelik sürecinin bitmesiyle çocuk emzirmek içinde bir yıl daha orucun tutulmaması söz konusu değilse süreklilik arz eden bir durum olmadığı için sadece kaza etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>73</sup>

Konu hakkında mezhep imamlarının cumhuru gebe kadının orucu ile ilgili hüküm verirken görüldüğü üzere kadını, hasta veya yaşlılığından dolayı oruç tutamayan kişilere kıyas etmişlerdir. Ebû Zehre'nin de konuya yaklaşıma bakıldığında her ne kadar durumun süreklilik arz eden bir durum olup olmadığına

<sup>68</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I. s.508.

<sup>69</sup> Nevevî, *Minhâcü't tâlibîn*, s.151.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I. s.508.

<sup>71</sup> Bakara, 2/184.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., I. s.508.

<sup>73</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.248.

göre hüküm verdiği anlaşılrsa da aslında kendileri de hüküm verirken kadını, yaşlı ve hasta kimselere kıyas ettiği anlaşılmaktadır. Gebe kadın, bir yıl gebe olduğu için oruç tutamamış ve akabinde çocuk emzirdiğinden dolayı bir yıl daha oruç tutamamışsa oruç tutmama durumunun devamlılığından bu durumu yaşlı kimselerin orucuna kıyas ederek sadece fidye vermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak doğum sürecinde oruç tutamamış ama doğum gerçekleştikten sonra orucunu tutabilmişse bu durumda uzun bir süre oruç tutamaması ve süreklilik arz eden bir durum olmadığı için bunu hastalık gibi geçici bir duruma kıyas ederek tutamadığı orucu kaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>74</sup>

Konuyla ilgili olarak çağdaş İslâm hukukçularından Yûsuf el-Karadâvî de Ebû Zehre'nin görüşüne benzer bir yaklaşım sergilemekte ve şunları söylemektedir: “Kanaatimce; bu durumdaki kadınların gebelik ve emziklik durumları peş peşe devam eder ise kaza etmeksizin sadece düşkünün doyurmaları câiz olacaktır. Zira onlar bir sene gebe, doğumdan sonra da bir sene emzikli, bundan sonraki sene içinde de gebe olurlarsa kaza etme fırsatını bulamayacaklardır. Gebelik ve emziklilik süreleri peş peşe devam etmekte, dolayısıyla tutamadıkları oruçları kaza etme fırsatını bulamamaktadırlar. Tutamadıkları her günü kaza etmekle onları yükümlü kılırsak bu demektir ki, bu haldeki kadınlar peş peşe birkaç sene oruç tutacaklardır. Bu da çok zor olacaktır.”<sup>75</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; oruç tutmaları halinde kendilerine ve çocuklarına zarar gelme ihtimali olan gebe ve emzikli kadınların oruç tutmalarının zorunlu olmadığını, sağlık durumları ve şartları normale döndüğünde tutamadıkları gün sayısınca kaza etmelerinin yeterli olduğu yönünde görüşlerini beyan etmiştir.<sup>76</sup>

### **2.1.6.Sınava Giren Öğrencilerin Orucu**

İslâm dini, insanları güçleri oranında sorumlu tutmuş ve insanlar için sıkıntıya yol açan durumlarda kolaylaştırıcı hükümler getirmiştir. Farz olan ramazan

<sup>74</sup> Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., I. s.508. , Ebû Zehre, a.g.e., s.248.

<sup>75</sup> Bkz. Yûsuf el-Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, Tahir Yay. , İstanbul 1994, I. s.406.

<sup>76</sup> Heyet, a.g.e. , s.280.

orucunu belli şartlara bağılı olarak erteleme konusunda ruhsat vermesi de bu kolaylıklardan biridir.<sup>77</sup>

Ramazan orucunu tutmamayı mûbah kılan veya erteleyen mazeretler ise; şunlardır: Yolculuk, hastalık, yaşlılık, şiddetli açlık ve susuzluk, zor ve meşakkatli işlerde çalışmak, hayız ve nifas hali, gebe ve emzikli olmaktır.<sup>78</sup> Oruç tutmamak için geçerli mazeretler bu şekilde olmakla beraber son zamanlarda bazı önemli sınavların ramazan ayına denk gelmesinden dolayı ramazan orucunu kaza etmelerine ruhsat olup olmadığı konusu öğrenciler tarafından sıkça sorulmaktadır. Sınava girecek olanların farz orucu kaza etmelerine ruhsat olup olmayacağı konusu güncel bir mesele olduğundan dolayı klasik fıkıh kitaplarında yer verilmemiştir. Ebû Zehre'nin ibadetler bölümünde ele aldığı fikhî meselelerden biri de bu konudur.<sup>79</sup>

Muhammed Ebû Zehre, oruç tutmaları halinde hayati bir tehlikeye maruz kalacak ve çalışmaktan başka çaresi olmayan kimselerin oruç tutmamalarına ruhsatın olduğunu ancak bu ruhsatın bile çok zor durumlarda söz konusu olacağını ifade etmektedir. Bir mazeretin orucu kaza etmeye ruhsat olabilmesi için nasların onun ruhsat olduğuna kesin bir şekilde delâlet etmesi gerektiğini belirten müellifimiz, sınava girecek olan öğrencilerin oruç tutmamalarının belirtilen ruhsatlar içerisinde yer almadığından dolayı bu durumun ruhsat olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre; oruç tutmak öğrencilerin çalışmaları açısından bir engel değildir. Dolayısıyla dünyadaki imtihanlara verdiğimiz önemin asıl imtihanımız olan ibadetlerimizi aksatmamıza sebebiyet vermemesi gerektiği görüşünü tercih etmektedir.<sup>80</sup>

### 2.1.7.Çalışan Kadının Orucu

İslâm fıkıhında mevcut olan “zaruretler mennu’ olan şeyleri mubah kılar”<sup>81</sup> ilkesi İslâm dininin kolaylık dini olduğunu göstermektedir.<sup>82</sup> Bu durumun bir göstergesi de ramazan ayında geçerli mazereti bulunan kimselerin orucu daha sonra kaza edebilmeleridir. Ebû Zehre'nin de ibadetler bölümünde ele aldığı konulardan

<sup>77</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III. s.173.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II, s.496.

<sup>79</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.249.

<sup>80</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.249.

<sup>81</sup> Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yay. İstanbul 1979, m.21.

<sup>82</sup> Heyet, a.g.e., s.280.

biri de ramazan ayında çalışmak zorunda oldukları için oruç tutamayan kimselerin durumudur.<sup>83</sup>

Muhammed Ebû Zehre, ramazan ayında çalışmanın ruhsat olabilmesi için kişinin çalışmaktan başka çaresinin olmamasını ve insan gücünü aşacak kadar meşakkatli olması gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde sadece çalışmanın oruç için ruhsat olması halinde bütün insanların zorluktan şikâyet edip oruç tutmayacaklarını ifade etmektedir. Çalışan kimsenin kadın olması durumunda ise; kadının çalışması gereken asıl yerin evi olduğu, ev dışında çalışmasının ise istisnâî bir durum olduğundan dolayı kadının çalışmasının oruç tutmaması için ruhsat olamayacağını ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Ebû Zehre'nin açıklamalarından, hüküm verirken erkek ve kadının çalışma sorumluluklarını olup olmadığını göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Erkeğin evin nafakasını temin etme sorumluluğu olduğundan dolayı meşakkatli işlerde çalışmasının ruhsat olabileceğini ancak kadının ev dışında çalışmasının çok zorunlu bir durum olmadığından dolayı kendisi için ruhsat olamayacağını söylemektedir.<sup>85</sup>

### **2.1.8.Oruçlunun Dilaltı Hapı Kullanması**

Oruç beden ile yapılan bir ibadet olduğu için oruç tutmak için gerekli şartlardan biri de kişinin sağlıklı olmasıdır.<sup>86</sup> Son zamanlarda ortaya çıkan yeni tedavi yöntemleri hasta kimselerin oruç tutup tutmayacakları konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Söz konusu meselelerden biri de kalp rahatsızlığı bulunan kimselerin kullanmış oldukları dilaltı haplarının orucu bozup bozmayacağı konusudur. Muhammed Ebû Zehre'nin fikhî açıdan değerlendirdiği meselelerden biri de bu konudur.<sup>87</sup>

Ebû Zehre, kalp sıkışması gibi tehlikeli rahatsızlığı bulunan kimselerin oruç tutmamalarına ruhsat olduğunu belirterek bu gibi kimselerin her hâlükârda ilaçlarını kullanmaları gerektiğini söylemektedir. Bu gibi hastalar için hayati bir meselenin söz

---

<sup>83</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.250.

<sup>84</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.250.

<sup>85</sup> Ebû Zehre, a.g.e., 249.

<sup>86</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, III. s.176.

<sup>87</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.254.

konusu olduğundan dolayı oruç tutmamalarına ruhsat olduğunu belirtmektedir. Ona göre; dilaltı hapı kullanması gereken bir hastanın hapı kullanarak orucuna devam etmesine gerek yoktur. Müellifimizin bu konuda fetvâ verirken hastalığın ciddiyetini göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.<sup>88</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; yapmış olduğu açıklamada dilaltı hapının ağız dokusu tarafından emildiği ve eriyerek yok olduğu için mideye bir şey girmediğini ve orucun bozulmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla dilaltı hapı kullanan kimselerin oruca devam edebileceklerini ifade etmektedir.<sup>89</sup>

### **2.1.9.Damardan İğne Yapmak**

Günümüzde tartışma konusu olan fikhî meselelerden biri de iğne yapmanın orucu bozup bozmayacağı konusudur. Güncel bir konu olduğundan dolayı klasik fıkıh eserlerinde doğrudan temas edilmemiştir. Günümüz İslâm hukukçularının birçoğu konuyu fikhî açıdan değerlendirmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Ebû Zehre de görüşlerini beyan etmiştir.<sup>90</sup>

Muhammed Ebû Zehre, cilt üzerindeki gözeneklerden suyun içeri girmesiyle orucun bozulmayacağı konusunda ittifak olduğunu ve kast olunan mananın bu olması halinde orucun bozulmadığını söylemektedir. Yani Ebû Zehre' ye göre cilt üzerinde bulunan deliklerden sıvı bir şeyin derinin altına dâhil olmasıyla oruç bozulmaz. Ancak deri altına enjekte edilen sıvı, kan dolaşımına karışarak gıda verici özellikte ve kişiyi kuvvetlendirirse bunun orucu bozacağı konusunda şüphe olmadığını belirtmektedir. İğnenin gıda verici veya kuvvetlendirici bir etkiye sahip olmayıp sadece insan vücudundaki mikroplarla mücadele için yani tedavi amacıyla yapılması halinde ise orucu bozmadığını ifade etmektedir.<sup>91</sup>

Konu hakkında İslâm hukukçuları arasında Ebû Zehre'nin görüşlerine benzer görüşler olduğu gibi farklı görüşler de mevcuttur. Nitekim Vehbe ez-Zühaylî de gündüz yapılan iğnenin vücuda gıda verici ve fayda sağlayıcı bir şey barındırması halinde orucun bozulduğunu ve kaza edilmesi gerektiğini söylemektedir. Zorunlu bir durum olmadığı müddetçe iğne yapmayı akşam vaktine ertelemenin daha doğru

---

<sup>88</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.253.

<sup>89</sup> Bkz. Heyet,, a.g.e., s.274.

<sup>90</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.255.

<sup>91</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.254.

olduğunu ifade etmektedir.<sup>92</sup> Yûsuf Karadâvî ise, iğne yaptırmanın yeme ve içme anlamlarına gelmediği ve orucun farz kılınma amacına aykırı olmadığından dolayı orucu bozmadığını söylemektedir. Ancak yine de ramazan ayında iğne ve serum yaptıracak kimselerin güneş battıktan sonra yaptırımlarının daha doğru olduğunu da eklemektedir.<sup>93</sup> Hayrettin Karaman da orucu; yeme, içme ve cinsel münasebetin bozduğunu iğne yaptırmanın bu üç şeyi de barındırmadığından dolayı orucu bozmayacağını söylemiştir.<sup>94</sup>

### 2.1.10.Oruçlunun Sprey Kullanması

Ramazan ayında oruçlu kimselerin kullanmak zorunda oldukları ilaçların oruca etkisinin olup olmadığı konusu İslâm hukukçuları arasında fikhî açıdan değerlendirilmiş ve bu konuda birtakım farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda fikhî açıdan ele alınan meselelerden biri de nefes darlığı çeken astım hastalarının sprey kullanmalarının orucu bozup bozmayacağı konusudur. Muhammed Ebû Zehre de sprey kullanmanın oruca etkisini fikhî açıdan değerlendirmiştir.<sup>95</sup>

Ebû Zehre, orucun amacının kişinin ağzından ve fercinden alacağı lezzet ve şehvetten uzak durmak olduğunu belirterek, spreyn kişiye lezzet veya şehvet verdiği için kullanan kimselerin orucunun bozulması gerektiğini söylemiştir. Ona göre; astım spreynin kişiye lezzet vermesinin yanında barındırdığı yoğun damlacıkların da mideye ulaşacağından dolayı kullanan kişilerin orucunun bozulması gerekmektedir.<sup>96</sup>

Modern dönem İslâm hukukçularından Ramazan el-Bûtî de ağız yoluyla alınan spreyn içerisinde bazı maddelerin bulunduğunu ve madde barındıran şeylerin ağız yoluyla mideye püskürtülmesinin söz konusu olduğu için orucun bozulacağını söylemektedir.<sup>97</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; ağza püskürtülen spreyi, abdest alırken ağızda kalan suya kıyaslayarak nefes darlığı dışında oruç tutmaya engel teşkil eden başka sağlık sorunu olmayan hastalarının daha rahat bir şekilde soluklanabilmek için

<sup>92</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, III. s.187.

<sup>93</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., I. s.410.

<sup>94</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net>.

<sup>95</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.254.

<sup>96</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.255.

<sup>97</sup> Bkz. el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Meşvârâtü İctimâ'iyye*, Dâru'l Fikr, Dimaşk 2001, s.39.

ağızlarına spray püskürterek oruç tutmalarında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Kullanılan sprayin emzikleme yoluyla mideye ulaştığı konusunda ise kesin bir bilgi olmadığını ve çok az bir miktarın ağza sığıldığından dolayı bu ilaçların orucu bozmayacağını ifade etmektedir.<sup>98</sup>

Muhammed Ebû Zehre, konu hakkında fetvâ verirken spray damlacıklarının mideye ulaşmasını ve kişiye vermiş olduğu lezzeti göz önünde bulundurmıştır. Spray, kişiye lezzet vermezse bile sahip olduğu yoğun damlacıkların mideye ulaşmasının mümkün olduğunu söyleyerek orucun bozulacağı görüşünü tercih etmiştir.<sup>99</sup>

### **2.1.11.Zekâtta Havelân-ı Havl Şartı**

Muhammed Ebû Zehre'nin ibadetler bölümünde ele aldığı konuların üçüncüsünü zekât ibadeti oluşturmaktadır. Zekât, zengin olan kimselerin ihtiyaç sahiplerine vermeleri gereken miktara denir. Zekât verebilmek için malın nisab miktarına ulaşması, üzerinden bir yıl geçmesi(havelân-ı havl), kişinin borcundan ve asli ihtiyaçlarından fazla mala sahip olması gerekmektedir.<sup>100</sup> Görüldüğü üzere zekâtın farz olabilmesinin şartlarından biri de malın üzerinden tam bir yılın geçmesidir. Ebû Zehre'nin de zekâtla ilgili ele aldığı konulardan biri kiraya verilen bahçenin gelirinden zekât verilebilmesi için bir yılın geçmesinin şart olup olmadığı konusudur.<sup>101</sup>

Muhammed Ebû Zehre, öncelikle kiraya verilen bahçenin gelirinin nisab miktarına ulaşması ve üzerinden tam bir senenin geçmesi halinde zekâtının verilmesi gerektiğini belirterek havelân-ı havlın şart olduğunu belirtmektedir. Ancak konuyu Mâlikî mezhebindeki bir uygulamaya kıyas ederek farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve bahçe gelirinin senesi dolmadan da zekâtının alınabileceğini ifade etmiştir. Mâlikî mezhebine kıyas edilen görüş şudur: kamuda çalışan rütbeli memurlardan aldıkları yüksek maaşı bir sene tam olarak muhafaza edemediklerinden dolayı zekât alınmaması, esnaf ve tüccarlardan bu memurlar kadar kazanmamalarına rağmen zekâtın alınmasıdır. Mâlikî mezhebinde icmâ edilen görüşe göre nisab

<sup>98</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.276.

<sup>99</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.255.

<sup>100</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III, s.247-254.

<sup>101</sup> Ebû Zehre, a.g.e , s.275.

miktarına ulaşan memur maaşlarından bir yılın geçmesini beklemeksizin zekât alınmasına karar verilmiştir. Ebû Zehre, Mâlikî mezhebinin tercih ettiği bu görüşü, bahçe gelirinin de üzerine tatbik edilebileceğini söylemektedir. Yüksek maaş alan memurlardan bir sene beklemeksizin zekât alınabildiği gibi kiraya verilen bahçenin gelirinin nisab miktarına ulaşması halinde bir yılın geçmesini beklemeden zekâtının alınabileceğini ifade etmektedir.<sup>102</sup> Özetle ifade etmek gerekirse; Ebû Zehre, bahçe gelirinin bir yılın on iki ayına taksim edilmesine rağmen her ay elde edilen gelirin nisaba miktarına ulaşması halinde nisabın sene başında yerine geldiğini, bahçe sahibi ve kiralayanın masrafları çıkarıldıktan sonra onda bir oranında zekâtın verilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>103</sup>

### 2.1.12.Kiraya Verilen Toprağın Zekâtı

Zekât konusunda fıkıh mezhepleri arasında ihtilafı olan konulardan biri de kiraya verilen toprağın zekâtını, toprak sahibi mi yoksa toprağı kiralayan kişinin mi vereceği konusudur.<sup>104</sup> Muhammed Ebû Zehre de kiraya verilen toprağın zekâtı hakkında görüşlerini beyan etmiştir.<sup>105</sup> Müellifimizin bu konu hakkındaki görüşüne geçmeden fikhî mezhep imamlarının konu hakkındaki görüşlerini açıklayacağız.

İmam Ebû Hanife'ye göre kira bedeli olan ücret toprak sahibine verildiği için topraktan çıkan ürün de kendisinin kabul edilir ve zekâtında toprak sahibinden alınması gerekir.<sup>106</sup> Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanife'nin bu görüşüne muhalefette bulunmuşlar ve zekâtın topraktan çıkan üründen alınacağını, ürününde kiralayan kişiye ait olmasından dolayı zekâtı kiralayan kişinin vermesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>107</sup> İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübarek, Ebû Sevr gibi fukaha da kiralanan toprağın zekâtının ekin sahibine yani kiralayan kişiye ait olduğunu söylemişlerdir.<sup>108</sup>

Kiraya verilen toprağın zekâtının kimin vereceği konusunda Ebû Zehre ise; şunları söylemektedir: “Peygamber Efendimiz(s.a.v.) zamanında ziraî ürünlerin zekâtı toplanır, yağmur suyuyla sulanmışsa onda bir oranında, çiftçinin kendi alet ve

<sup>102</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.275.

<sup>103</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.275.

<sup>104</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, s. 546.

<sup>105</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.279.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, s. 546.

<sup>107</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III. s.319.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, s. 546.

edevatıyla sultanmışsa yirmide bir oranında zekâtı çıkartılırdı. Sahabe ve kendilerinden sonra gelenlerde aynı şekilde uygulamada bulundular. Peygamber Efendimiz döneminde kiralanan tarım arazilerinin az olduğu aşikârdır. Çünkü toprak sahibi ya kendi ekiyordu ya da eken kişiye ortak oluyordu. Ancak zamanla kiralanan tarım arazilerinin çoğalmasıyla fıkıh âlimleri bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hanife bu konuda tarladan elde edilen ürünün zekâtının tarla sahibi tarafından verilmesi gerektiğini söylemiştir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf ise; tarlayı kiralayan kişinin zekâtı vermesi gerektiğini belirterek Ebu Hanife'nin görüşünün aksi bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Bu konuda tercih ettiğimiz görüş ise; ürün elde etmek için yapılan bütün masraflar çıkarıldıktan sonra hem tarla sahibi hem de kiralayan kişinin onda bir oranında zekât vermelerinin daha doğru olacağıdır.”<sup>109</sup>Ebû Zehre, tercih ettiği bu görüşü günümüz çiftçilerinin ürün elde etmek için birçok masraf yapmalarından dolayı meydana gelebilecek herhangi bir zarara engel olunmasına dayandırmaktadır.

### **2.1.13.Hisse Senetlerinin Zekâtı**

Hisse senedi, şirketlerin sermayesinin bir parçasını temsil etmektedir. Bu senede sahip olan kimse aynı zamanda şirketin ortaklarından biridir. Senet ise bir şirketin veya devletin borcunun bir kısmını ifade etmektedir. Çağımızda sermaye toprak ve ticaret dışındaki alanlara yönelmiştir. Hisse senetleri de gelir getiren bir alan olarak muâmele görmektedir.<sup>110</sup> Bu durum hisse senetlerinin zekâtının keyfiyetini ortaya çıkarmıştır. Muhammed Ebû Zehre'nin zekâtla ilgili ele aldığı konulardan biri de hisse senetleri ve kâr getiren apartman dairelerinin zekâtıdır.<sup>111</sup>

Ebû Zehre, hisse senetlerinden elde kazancın çirkin mal olduğundan dolayı ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak verilmesi gerektiğini, hisse senedi alınan şahsi paranın ise anapara sayıldığından dolayı ticaret malı sayılacağını ve ticaret malından alınan zekâtın hükmünün uygulanacağını belirtmektedir. Yatırımcı kimseye yeni hisse alma önceliği sağlayan hisse senedi kuponları ise, ticari şirketlere ait hisse olursa ticaret malı sayılır ve tamamında kırkta bir oranında zekât olarak verilmelidir. Ancak sanayi veya ziraat ile ilgilenen bir şirkete ait hisse olursa bu kuponların bizzat

<sup>109</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.279.

<sup>110</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III. s.284.

<sup>111</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.286-287.

kendisinde zekât olur elde edilen kârdan zekât alınmaz ve onda bir oranında zekâtının verilmesi gerekir. Özetle ifade etmek gerekirse Ebû Zehre'ye göre hisse senedi kuponlarının ait olduğu şirketler ticari şirketler ise hisselerin hem anaparasında hem de elde edilen gelirinde kırkta bir oranında zekât verilmelidir. Eğer sanayi veya ziraatla ilgilen şirket ise bu kuponların kendisinde zekât olur ama kârında zekât olmaz onda bir oranında zekât verilmelidir. Gelir getiren apartman dairelerinin zekâtı konusunda ise bunların zirâi ürünlerin zekâtına kıyas edildiğini ve onda bir oranında zekâtının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>112</sup>

#### 2.1.14.Zekâtın Nakli

Zekâtın sarf edileceği yerler Kur'an-ı Kerim'de "*Fakirler, miskinler, zekât toplamakla görevlendirilen memurlar, müellefe-i kulûb adı verilen kalpleri İslam'a ısındırılmak istenen kimseler, esaretten kurtulacaklar, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış olanlar*"<sup>113</sup> ifade edilerek zekâtın verileceği sekiz sınıf açıklanmıştır. Ayette belirtilen kimselere zekâtın verileceği konusunda fıkıh mezheplerinin çoğunluğu da ittifak halindedir.<sup>114</sup> Ancak zekâtla ilgili birçok konuda fıkıh mezhepleri arasında farklı birtakım görüşler de mevcuttur. Söz konusu farklı görüşlerin olduğu konulardan biri de zekâtın başka beldelere gönderilmesinin câiz olup olmadığı konusudur. Zekâtın nakli konusunda Muhammed Ebû Zehre de tercih ettiği görüşü açıklamıştır.<sup>115</sup>

Zekâtın başka bir beldeye nakledilmesi konusunda Hanefî mezhebinde hâkim olan görüşe göre; sefer mesafesi kadar uzak bir yere zekâtı nakletmek mekruhtur. Bununla beraber, kişi ihtiyaç sahibi akrabalarının bulunduğu beldeye gönderirse veya yaşadığı şehirden daha muhtaç kimselerin olduğu bir yere nakledilmesi daha faydalı olacaksa gönderilmesi mekruh olmaz. Mâlikî mezhebine göre ise; sefer mesafesi veya daha uzaktaki bir şehre zekâtın gönderilmesi câiz değildir. Ancak zekât gönderilecek şehirde daha fazla ihtiyaç sahibinin olması halinde zekâtın nakledilmesi câizdir. Zekâtın sefer mesafesinden yakın bir şehre gönderilmesi ise, zekâtın farz olduğu yerlere dâhil olduğundan dolayı câizdir. Şâfiî mezhebine göre; zekât, malın bulunduğu şehirde zekâtı hak eden kimselere dağıtılması vaciptir. Dolayısıyla

---

<sup>112</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.287.

<sup>113</sup> Tevbe 9/60.

<sup>114</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, s. 592.

<sup>115</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.292.

zekâtın başka beldelere gönderilmesi câiz değildir. Hanbeli mezhebi ise; zekâtın sefer mesafesinden uzak bir beldeye göndermenin haram olduğunu, sefer mesafesinden az olan bir yere gönderilmesinin ise câiz olduğunu söylemektedir.<sup>116</sup>

Muhammed Ebû Zehre ise; zekât veren kişinin yaşadığı şehrin dışına zekâtını nakletmesinin câiz olmadığını ancak geçerli bir mazeretin olması halinde bunun câiz olabileceğini ifade etmektedir. Geçerli olan mazeretleri ise şu şekilde açıklamaktadır:

- ✓ Zekât veren kişinin yaşadığı şehirde zekâtı hak edecek veya zekât almaya muhtaç olan Müslümanların olmaması gerekmektedir.
- ✓ Zekât veren kişinin zekâtını göndereceği şehirde yardıma muhtaç olan akrabalarının olması veya zekâtın gönderileceği yerde Müslümanların zekâta olan ihtiyaçları daha fazla ise zekâtı göndermekte bir sakınca yoktur. Ebû Zehre'nin tercih ettiği görüşe bakıldığında zekâtın nakli konusunda Ebû Hanife'nin görüşlerine benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>117</sup>

Konu hakkında Yûsuf el-Karadâvî ise; fitre zekâtının kişinin ikamet ettiği şehrin ihtiyaç sahiplerine vermesi gerektiğini söylemektedir. Yani kişi, fitre zekâtını bulunduğu şehrin dışına gönderemez. Ancak fitre zekâtı değil de nisap miktarına ulaşmış malın zekâtı verilmek istenirse, dikkat edilmesi gereken öncelikli unsur, yine de kişinin bulunduğu beldedeki ihtiyaç sahiplerine vermesi gerektiğini ancak bazı sebeplerden dolayı bu kuralın dışına çıkmanın câiz olduğunu da belirtmektedir. Örneğin; kendi ülkesi dışında yaşayan Filistinli bir Müslüman'ın kendi ülkesinin ihtiyaç sahipleri çok daha zor şartlar altında iken malının zekâtını öncelikle onlara göndermesinin daha faziletli bir davranış olacağını söylemektedir. Karadâvî, böyle gerekçelerin olması halinde zekâtın kişinin bulunduğu şehrin dışına gönderilmesinin câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>118</sup>

Zekâtın nakli konusunda Halil Güneç ise; Hanefi mezhebine göre câiz olsa da mekruh olarak görüldüğünü Şâfi mezhebinde ise, zekâtın naklinin câiz olmadığını söylemektedir. Ancak Şâfi mezhebinden olan birinin Hanefi mezhebini taklit ederek başka şehirlere zekâtını gönderebileceğini ifade etmektedir. Güneç'in

<sup>116</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, III. s. 378-379.

<sup>117</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.292.

<sup>118</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., I. s.377.

bu ifadelerinden zekâtın nakli konusunda câiz olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>119</sup>

### 2.1.15. Namaz Kılmayana Zekât Vermek

Zekâtın sarf edileceği yerler ayet ve hadislerde açıklanmaktadır. Ancak bu açıklamaların bazıları mutlak veya âmm olduğundan dolayı farklı yorumlara konu olabilmektedir. İslâm hukukçularının zekât konusunda görüş ayrılığına düştüğü konulardan biri de namaz kılmayana zekâtın verilip verilmeyeceği konusudur. Görüş ayrılığına sebep olan bu mesele hakkında Ebû Zehre de tercih ettiği görüşü ifade etmiştir.<sup>120</sup>

İbn Teymiyye, Allah'a itaate götürmeyecek şeylerde zekât verilmesinin caiz olmadığını söylemektedir. İhtiyaç sahibi olmasına rağmen namaz kılmayan kimselere öncelikle tövbe edip namaz kılmaları emredilir, uyarıldıktan sonra namaz kılacağını söylese bu kişiye zekâtın verilebileceğini ancak tövbe edip namaz kılmadıkları müddetçe zekâtın bir şeyin verilmeyeceğini söylemektedir. Yani İbn Teymiyye'ye göre bu gibi kimselere ancak tövbe edip namaz kıldıkları zaman zekât verilebilir.<sup>121</sup>

Muhammed Ebû Zehre, namazı terk eden günahkâr kimselerin ihtiyaç sahibi olmaları halinde kendilerine zekâtın verilmesi konusunda İslâm hukukçuları arasında ihtilaf olduğunu ancak çoğunun bu durumda olan Müslüman'a zekâtın verilebileceği görüşünde olduklarını ve kendilerinin de tercih ettiği görüşün bu yönde olduğunu belirtmektedir. Delil olarak ise şunları ileri sürmektedir:

- ✓ Konuyla ilgili ayet ve hadislerde zekâtın hem takvalı hem de günahkâr Müslümanları kapsayarak umumi bir manaya işaret ettiğini belirtmektedir.
- ✓ İhtiyaç sahibi olup vergisini veren zimmîlerin bile ihtiyacının beyt'ül maldan karşılamanın mümkün olduğu düşünülürse namazı terk eden Müslüman'a zekâtın verilmesinde hiçbir sakınca olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre; böyle kimselere zekâtın verilmesi kendisinin Allah'a olan teslimiyetinin artmasına ve ibadetlerini yapmasına vesile olabilir.

<sup>119</sup> Bkz. Halil Güneç, a.g.e., I, s.228.

<sup>120</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.299.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm, *Mecmu'u Fetâvâ*, Kral Fahd konseyi tarafından basılmıştır. Suudi Arabistan 2004. XXV. s.87.

- ✓ “İçinizden varlık ve servet sahibi olan kimseler yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere kendi mallarından bir şey vermeyeceklerine yemin etmesinler. Onlar affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar”<sup>122</sup> ayetinde ifk hadisesine karışmış olan ihtiyaç sahibi akrabalarına zekât vermeyeceğini söyleyen Hz. Ebubekir’e(r.a.) uyarının söz konusu olduğunu belirten müellifimiz, bu gibi kimselere bile zekât verilebildiğine göre namaz kılmayan kişilere zekâtın verilmesinde bir sakınca olmaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>123</sup>

Ebû Zehre’nin öne sürmüştüğü delillere bakıldığında İslâm devletinde yaşayan ihtiyaç sahibi zimmîlere bile yardım edilebileceği düşünüldüğünde namaz kılmayan kimselere zekât verilmesinde bir sakıncanın olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre; konuyla ilgili ayetin umumi olmasını da göz önünde bulundurarak namaz kılmayan Müslümanlara zekâtımızı vererek hatalarını anlamalarını daha bilinçli ve sorumluluk sahibi olmalarını sağlamak mümkündür.<sup>124</sup>

Yûsuf el-Karadâvî ise, Ebû Zehre’nin öne sürdüğü delillerin tartışılabilirliğini belirterek öncelikle Ebû Zehre’nin delillerine açıklama getirmekte daha sonra kendi görüşlerini ifade etmektedir. Karadâvî, Ebû Zehre’nin birinci delilinde bahsettiği ayetin umumi olmadığını ve ayeti tahsis edenlerin de olduğunu belirtmektedir. Genel kâidelerin, isyankâr kimselerin yaptıkları yanlış anlamalarını sağlamak ve günah işlemelerine engel olunması yönünde olduğunu söyleyen Karadâvî, birçok fıkıh âliminin sefih veya günah işlediğinden dolayı borçlanmış kişilere zekâtın verilmeyeceği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Karadâvî, Hz. Ebubekir’in ifk hadisesine karışmış olan akrabalarına zekât verme konusunda uyarılmış olmasına ise; bu konuda ister fâsık ister kâfir olsun özellikle akrabaya zekât dışındaki mallardan yardım edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>125</sup>

Karadâvî, Ebû Zehre’nin konuyla ilgili getirdiği delillere bu şekilde açıklama getirdikten sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “İslâm’ın asliyetine bağlı olduğu halde dini emirleri yerine getirmeyenler, bana göre bunlara zekât verilebilir. Haramı helâl sayıp dini hafife alanlarla böyle bir tutum ve gayeleri olmayanlar

<sup>122</sup> Nur 24/22.

<sup>123</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.300.

<sup>124</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.301.

<sup>125</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., I. s.394.

arasında bir ayırım yapmak zorundayız.”<sup>126</sup> Karadâvî'nin ifadelerinden bu konuda Ebû Zehre ile aynı yaklaşımda olduğu anlaşılmaktadır ancak zekât verilecek kimsenin dinin emir ve yasaklarına karşı olan tutum ve davranışlarını göz önünde bulundurmıştır.

### 2.1.16. Zekât İle Mescit İnşa Etmek

Zekâtın sarf edileceği yerlerin bazı ihtilaflara sebebiyet verdiğini bir önceki başlıkta ifade etmiştik. Gerek geçmiş dönem fıkıh âlimlerinin gerekse modern dönem âlimlerinin zekâtla ilgili farklı görüşte olduğu konulardan biri de mescit yapımı için zekâtın verilmesi ayette zikredilen “fi sebilillah” yani Allah yolunda olanlar sınıfı içerisinde sayılıp sayılmayacağı konusudur. Muhammed Ebû Zehre'nin zekât konusunda ele aldığı meselelerden biri de bu konudur.<sup>127</sup>

Mezhep imamlarının çoğunluğuna göre ayette zikredilen sınıflar dışındakilere zekât vermek câiz değildir. Zekâtın mescit inşasında, köprü, çeşme nehir kanalları açmak, yol yapımı vb. temliğin söz konusu olmadığı durumlara harcanmasının câiz olmadığını ifade etmektedirler.<sup>128</sup>

İbn Âbidîn de mescit gibi şeyleri yaptırmak, köprü yaptırmak, yolları düzeltmek veya nehir kiralamak gibi şeylerde temlik olmadığından dolayı zekâtın verilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>129</sup>

Muhammed Ebû Zehre de ayette geçen sekiz sınıf esas alındığında mescit inşa etmek için zekâtın verilebileceğinden bahsedilmediği için bu amaçla zekâtın verilemeyeceği yönünde görüşleri belirtmiştir. Ancak müellifimiz Şâfî âlimlerden Kaffâl eş-Şâ'şî'nin zekât ile mescit yapmanın ayette geçen “Allah yolunda olanlar” içerisinde değerlendirilebileceğini ve mescit inşa etmek için zekâtın verilmesinde bir sakınca görmediğini ve kendisinin de bu görüşte olduğunu belirterek mescit inşa etmek için zekâtın verilebileceğini ifade etmektedir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., I. s.395.

<sup>127</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s. 303.

<sup>128</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III. 363.

<sup>129</sup> İbn Âbidîn a.g.e., II. s.355-357.

<sup>130</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.303.

Muasır İslâm hukukçularından Vehbe ez-Zühaylî de Kâsânî'nin “*Allah yolunda olanlar*” cümlesini Allah'a yaklaştıran bütün işler olarak tefsir ettiğini ve bunun mescit inşası, tamiri ve benzer yerleri de içine aldığını belirttiğini ifade etmektedir.<sup>131</sup>

Yûsuf el-Karadâvî ise, mescitlerin yapımı için zekât verilmesi konusunu iki açıdan ele almıştır. Devlet veya vakıfların ihtiyaç olan camilerin yapımını üstlenebildiği körfez ülkeleri gibi zengin Müslüman ülkelerinde mescit yapımı için zekâtın verilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ancak ekonomik yönden zayıf olan ve batıl düşüncelerin tehlikelerine maruz kalabilen İslâm ülkelerinde mescit yapımı için zekât vermenin câiz olacağı görüşündedir. Karadâvî, bu durumda olan İslâm ülkelerinde mescit yapımı için zekât vermenin daha faziletli bir davranış olduğunu da eklemektedir.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, III. s.363.

<sup>132</sup> Karadâvî, a.g.e., III. s. 343.

## 2.2.BORÇLAR HUKUKUNA DAİR FIKHÎ TERCİHLERİ

Akıl ve irade sahibi olarak yaratılan tek varlık insan olduğu için dini emirlerin ve hukukun muhatabı da kendisidir. Yaratılış özelliği ve diğer bazı ihtiyaçlarından dolayı insan, toplum içerisinde yaşamak zorundadır. İnsanların içinde bulunduğu bu zorunluluk sosyal ilişkileri de kaçınılmaz bir hale getirmektedir. Buna bağlı olarak da bazı hak ve sorumluluklar ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında meydana gelen bu ilişkilerden, sadece iradenin etkin olduğu veya iradenin söz konusu olmayıp doğrudan kanundan kaynaklı olan durumlar ya da tek taraflı borç doğuran durumlar, borçlar hukukunun konusunu oluşturmaktadır. Kişilerin başka kimselere karşı hukuki ilişkilerden kaynaklanan borçlarını da borçlar hukuku konu edinmektedir. Borçlar hukuku, modern hukuk sistemleri içerisinde kamu hukuku ve özel hukuk ayrımında özel hukuk alt bölümleri içerisinde yer alır. Borçlar hukuku aynı zamanda medeni hukuku oluşturan hukuk dallarından birini oluşturmaktadır.<sup>133</sup>

Borçlar hukukuna dair konular, klasik fıkıh eserlerinde önemli bir yer ihtiva etmektedir. Bununla beraber borçlar hukukuyla ilgili olup da klasik fıkıh eserlerinde yer verilmeyen birçok fikhî mesele günümüz toplumlarında ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunun sahip olduğu süreklilik ve esneklik ihtiyaçlar ve makul ölçüdeki menfaatlere göre nasların yorumlanması ve açıklanmasını gerektirmektedir.<sup>134</sup> Bu durumun bir neticesi olarak son dönemde ortaya çıkan bazı fikhî meseleler, İslâm hukukçularının birtakım fikhî değerlendirmelerde bulunmalarını zorunlu kılmaktadır.

Modern dönemde yetişen en önemli İslâm hukukçularından biri olan Muhammed Ebû Zehre de borçlar hukukuyla ilgili ortaya çıkan fikhî meselelere dair görüşlerini ifade etmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Ebû Zehre'nin borçlar hukukuna dair meseleler hakkındaki görüşlerini ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

---

<sup>133</sup> Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukuku*, Bilimsel Araştırma Yay. Ankara 2018, s.283.

<sup>134</sup> Zeydân, a.g.e., s.104.

### 2.2.1.Vadeli Satış

İnsanların ihtiyaçlarını her zaman peşin olarak karşılamaları mümkün olmadığından dolayı gerek geçmiş dönemlerde gerekse günümüz toplumlarında veresiye ile satış sık sık karşılaşılan bir alışveriş şeklidir. Vadeli veya veresiye satış tabiriyle kast olunan, alışverişi gerçekleştiren taraflardan müşterinin semenini alışveriş yapıldığı tarihten belli bir süre sonra ödemesidir.<sup>135</sup> Günümüz toplumlarında yaygın bir alışveriş şekli olmasından dolayı İslâm hukukçularının birçoğu vadeli satışı fikhî açıdan değerlendirmişlerdir. Konuyla ilgili görüşlerini ifade eden çağdaş İslâm hukukçularından biri de Muhammed Ebû Zehre'dir.<sup>136</sup>

Mezhep imamları, veresiye ile satışın genel şeklinin câiz olduğu konusunda ittifak etmekle beraber bazı konularda ihtilaf etmişlerdir. Kişinin veresiye sattığı malı, peşin olarak daha az bir fiyatla alması veya süreyi uzatarak daha fazla bir bedelle satın alması bu konulardan biridir. İmam Mâlik ve Medine fukahasının çoğu her iki şekilde de bunun câiz olmadığı görüşündedirler. İmam Şâfiî, İmam Dâvûd ez-Zahirî ve Ebû Sevr ise; bu satışın câiz olduğunu söylemişlerdir. Câiz olmadığı görüşünde olanlar, bu satış şeklinde iki satış birleştirilerek riba ile borç alınıp verilmektedir. ribanın câiz olmamasından dolayı bunların hile yoluna gittiklerini söylemişlerdir. Ümmü'l-Veledin Zeyd b. Erkam'a sekiz yüz dirheme satıp, altı yüz dirheme geri satın aldığı devenin satışını Hz. Âişe'ye sorunca Hz. Âişe'nin "çok kötü satış ve alış yapmışsın"<sup>137</sup> hadisini de delil olarak göstermektedirler. İmam Şâfiî ve onun görüşünde olanlar ise, Hz. Âişe'nin bu hadisinin sabit olmadığını ve Zeyd b. Erkam'ın da Hz. Âişe'nin bu görüşüne uymadığını belirtmişlerdir.<sup>138</sup>

Muhammed Ebû Zehre, bir malın borca satılacağı fiyatın, peşin paraya satılacağı fiyattan daha fazla fiyata satılabileceğinde herhangi bir sakınca olmadığını söylemektedir.<sup>139</sup> Vadeli satışta müşterinin, peşin ödeme yapmadan bir malın menfaatinden istifade ettiğini belirten Ebû Zehre, müşteriden alınan fazla paranın, ücret ödemediği süre boyunca maldan istifade ettiği zamanın karşılığı olduğunu söylemektedir. Müşteriden alınan fazla para ile faiz arasında herhangi bir ilişkinin

<sup>135</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay. İstanbul 2019, s.594.

<sup>136</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.323.

<sup>137</sup> Dârakutnî, 3/52, Beyhâkî, 5/330.

<sup>138</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II. , s.591-592.

<sup>139</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.323.

söz konusu olmadığını da eklemektedir. Ebû Zehre, tercih ettiği görüşü toplumsal maslahat ilkesine dayandırmaktadır. İnsanların her zaman ihtiyaç sahibi olabileceğini ancak her zaman nakit paraya sahip olamayacaklarını göz önünde bulundurmıştır. Vadeli satışın câiz olmaması, ihtiyaç sahibi kimselerin daha zor durumda kalmalarına sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.<sup>140</sup>

Vadeli satış hakkında çağdaş fıkıh âlimlerinden Yûsuf el-Karadâvî de, eşyada asıl olan mübahlık olduğunu, vadeli satışın haram olduğu noktasında hiçbir delilin olmadığını ve bu durumun faizin hiçbir çeşidine benzemediğini söylemektedir. Malın piyasadaki fiyatında haddi aşmamak ve haksızlık yapmamak şartıyla vadeli fiyatın arttırılabileceğini, aksi halde yani fahiş bir fiyat söz konusu olursa vadeli satışın haram olacağı yönünde görüşlerini bildirmiştir.<sup>141</sup> Bir diğer fıkıh âlimi Halil Güneç de belirli vade ile satışın câiz olduğunu söylemektedir. İnsanların alacağı şeyleri her zaman peşin almalarının mümkün olmadığından dolayı insaf dairesi içerisinde alınan vade farkının câiz olduğunu ifade ederek bu konuda Ebû Zehre ile benzer bir görüş beyan etmektedir.<sup>142</sup>

### 2.2.2.Banka Aracılığıyla Taksitli Alışveriş

Günümüz dünyasında bankacılık sistemi hızlı bir şekilde yaygınlık göstermektedir. Bu durum insanların bankalarla olan ilişkilerini de arttırmıştır. Çünkü bankalar sadece bir alan ile sınırlı kalmayıp birçok alanda çalışmalar yapmaktadır. Bankaların alışverişle ilgili sistemlerden biri de müşterinin alacağı ürünün fiyatını peşin ödeyerek satın alması ve daha sonra kendi kârını da ekleyerek taksitli bir şekilde yaptığı alışveriş şeklindedir. Taksitli alışveriş, malın alışveriş anında teslim edilmesi, ücretinin ise ister tamamı isterse bir kısmı olsun gelecekte belirtilen bir tarihlerde ödenmesi üzerine anlaşılan alışveriş şeklindedir.<sup>143</sup>

Taksitli alışveriş günümüz Müslüman toplumlarında da sıkça karşılaşılan bir alışveriş şeklidir. Bu durum İslâm hukukçularının meselenin fikhî boyutu üzerinde durmalarını zorunlu kılmıştır. Konu hakkında Ebû Zehre de görüşlerini belirtmiştir. O, günümüzdeki taksitlendirmelerin iki şekilde yapıldığını belirtmektedir. Birincisi

<sup>140</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.323.

<sup>141</sup> Yûsuf Karadâvî, *İslâm'da Helal ve Haram*, (Çev. Ramazan Nazlı), Hilal Yay. İstanbul, s.280.

<sup>142</sup> Bkz. Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, Yasin yay. İstanbul, I. s.328.

<sup>143</sup> Bkz. Vehbe Zühayli, "Bey'ü't-Taksît", *Mecelletu'l-mecmai'l-fikhiyyi'l-İslâmi*, Sayı.11, Mekke 1998, s.27.

mal sahibi satacağı ürünün fiyatını belirler, belirlenen fiyat aylık veya yıllık şeklinde taksitlendirme yoluna gidilir. Bu alışverişte taksitli fiyat, peşin fiyatından fazla olsa da herhangi bir faiz işlemi cereyan etmediğinden dolayı bunun câiz olduğunu söylemektedir. Taksitli alışverişin ikinci şekli ise banka, mal sahibine malın bütün parasını ödeyerek malı satın alır. Daha sonra banka kendi kârı olan faizi de ekleyerek müşteriye taksitlendirme yapmaktadır. Ebû Zehre, bu taksitlendirmede müşterinin iki defa ödeme yapması gibi bir durumun ortaya çıkacağını, bankanın ise zor durumda kalan kişilerin durumundan istifade ederek faizin meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre; bu durumda normal bir alışveriş akdinde olmayan bazı durumların cereyan etmesi ve açık bir şekilde faiz işlediğinden dolayı câiz değildir.<sup>144</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da farklı fiyatlarda sunulan malı, müşterinin görerek ve kabul ederek alması halinde taksitli fiyatının peşin fiyatından daha fazla olmasında bir sakınca olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu alışverişte mebiû, peşin veya taksitli bir şekilde malın fiyatını belirtmekte müşterinin de bu seçeneklerden birini kabul ettiğinden dolayı câiz olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>145</sup>

### **2.2.3. Hristiyanların Mescit İçin Vakıfta Bulunmaları**

Fıkhî mezhepler arasında ihtilafli olan konulardan biri de Gayrimüslimlerin, mescit inşa etmek ve onarımını yapmak gibi konularda vakıfta bulunmalarının câiz olup olmadığı konusudur. İhtilafli olan bu konu hakkında Ebû Zehre de fıkhî açıdan bir değerlendirmede bulunmuş ve tercih ettiği görüşü ifade etmiştir.<sup>146</sup> Ebû Zehre, görüşlerini ifade ederken öncelikle konuyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilafa değinmekte ve akabinde kendi görüşünü açıklamaktadır.

Hanefî ve Mâlikî mezhebinde kabul gören görüşe göre; Gayrimüslimlerin yapmış olduğu vakıfta, vakfedilecek şeyin hem İslâm dinine göre hem de vakfeden kişinin kendi inanişına göre Allah'a yakınlaştırmacı bir davranış olması gerekmektedir.

---

<sup>144</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.327.

<sup>145</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.481.

<sup>146</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.373.

Müslüman olmayan kimselerin mescit için vakıfta bulunmaları kendi inançlarına göre Allah'a yakın olma anlamı taşımadığından dolayı vakıf geçerli değildir.<sup>147</sup>

Şâfiî ve Hanbeli mezhebi ise; vakıf konusunda dikkate alınan şeyin yalnızca İslâm dinine göre Allah'a yakınlaştırıcı bir davranış olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Vakıfta bulunan kimsenin inanışına göre kurbiyet olup olmamasını dikkate almamışlardır. Yani Şâfiî ve Hanbeli mezhebine göre; Gayrimüslimlerin mescit için vakıfta bulunması geçerlidir. Çünkü bu durum İslâm dinine göre kurbiyet anlamına gelmektedir.<sup>148</sup>

Muhammed Ebû Zehre, mezheplerin ihtilafı hakkında; Şâfiî ve Hanbeli mezhebinin vakfedilen şeye geri dönüşünü kabul etmedikleri için Gayrimüslimlerin mescit için vakıfta bulunmalarını câiz gördüklerini çünkü bu durumda mescitler için bir zarar olmadığını ancak Hanefî mezhebinin vakıfta bulunan kimsenin daha sonra sözünden dönmesini câiz gördüğünden dolayı bu durumun mescitler için bir zarar meydana getirebileceğini söylemektedir. Çünkü vakıfta bulunan bir Gayrimüslim daha sonra gelip vakfettiği şeyi geri isteyebilir veya bir mescit inşa etmişse onu yıktırabilir bu durumun daha kötü sonuçlara neden olabileceği için Gayrimüslimlerin vakıfta bulunmalarını câiz görmediklerini söylemektedir.<sup>149</sup> Müellifimiz, mezhepler arasındaki ihtilafı belirttikten sonra her kim olursa olsun dini inancı fark etmeksizin mescitlerin yapımı ve onarımı için yardımda bulunmasının mescitlerin değerinden bir şey azaltmadığını ve bu durumun mescitlerde namaz kılmaya engel olmadığını belirtmektedir. Onun bu açıklamalarından Gayrimüslimlerin, mescit için vakıfta bulunmalarında herhangi bir sakınca olmadığı ve câiz olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Zehre'nin bu konuda Şâfiî ve Hanbeli mezhebinin görüşlerine benzer bir yaklaşımda olduğu görülmektedir.<sup>150</sup>

Çağdaş dönem fıkıh âlimlerinden Halil Güneç de câmi' inşa etmek veya onarmak için Müslümanların bağışta bulunabilecekleri gibi Gayrimüslimlerinde

<sup>147</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, X. s.278.

<sup>148</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, X. s.278-279.

<sup>149</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.373.

<sup>150</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.374.

bağışta bulunmalarının da bir sakınca olmadığını ifade ederek Muhammed Ebû zehre ile aynı görüşü tercih etmektedir.<sup>151</sup>

#### 2.2.4.Şarap Üretene Üzüm Satmak

Fukaha arasında tartışılan konulardan biri de içki fabrikasına üzüm satmanın câiz olup olmadığı meselesidir. Mezhep imamları başta olmak üzere İslâm hukukçuları da bu konuda farklı görüşler benimsemişlerdir. Konunun fikhî boyutunu ele alan İslâm hukukçularından biri de Muhammed Ebû Zehre'dir. Ebû Zehre'nin tercih ettiği görüşe geçmeden önce mezhep imamlarının konuyla ilgili yaklaşımlarını açıklayacağız.

İmam Ebû Hanife, üzüm veya şıranın şarap yapımında kullanacağı bilinen kimseye satılmasında bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Üzüm ve şıranın asılları gereği temiz ve helal yiyecekler olduğundan dolayı bunların satılması ve parasının kullanılmasının câiz olduğunu söylemiştir. Bu ürünlerin şarap üretiminde kullanılan kişinin haram olan bir fiil işlediğini, satıcısının ise; sadece malını satıp ücretini elde etmek amacıyla olduğunu belirtmiştir.<sup>152</sup> Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise; bu satışın mekruh olduğunu söylemişlerdir. Çünkü üzüm ve şırayı şaraba çevirecek kimseye satmanın günaha destek ve imkân sağlamak anlamına geleceğini ve bunun şarap üretim ve tüketiminin artmasına sebep olacağını ifade etmişlerdir.<sup>153</sup>

Şâfiî mezhebine göre ise; şarap üretimi yapan kimseye üzüm satmak mekruh olmakla beraber sahihtir. Çünkü sattığımız üzümün kesin olarak şarap üretiminde kullanılıp kullanılmadığını bilemeyiz. Ama yine de insanların niyet ve maksatlarından dolayı Allah'a karşı sorumlu olduklarını bilmesi gerekmektedir.<sup>154</sup> Mâlikî ve Hanbeli mezheplerine göre üzüm veya şıranın, bunlardan şarap üreteceği bilinen bir kimseye satılması batıldır. Çünkü bu tür bir satış, şarap gibi Allah'ın imal ve kullanımını yasakladığı bir şeyin yapılmasına yardım ve destek anlamı taşımaktadır.<sup>155</sup>

<sup>151</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s. 28.

<sup>152</sup> *el-Fetâvâ'l Hindîyye*, Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 2000, III. s.110.

<sup>153</sup> Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsut*, Dâru'l Ma'rifet, Beyrut, XXIV. s. 50.

<sup>154</sup> Şirbîni, a.g.e., II. s. 37-38.

<sup>155</sup> İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l Fikr, Beyrut h.1405, IV. s.222. , Zûhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, V. s.327.

Muhammed Ebû Zehre de üzümün şarap üretiminde kullanılmasında satan kişiye herhangi bir günah olmadığı görüşündedir. Çünkü böyle bir durumda çiftçinin sattığı ürünün nerede kullanılacağıyla ilgili kesin bir kanaati olmayabilir veya üzümü satabilecek başka bir tüccar bulamaması halinde kendisi için bir zararın olabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla üzümü alan kişi bunu şarap üretiminde kullanmışsa helal olan bir maddenin haram bir şey için kullanmasından dolayı günahın kendisine ait olduğunu, üzüm veya şırayı satan kişinin bu satıştan aldığı paranın helâl olduğunu belirtmektedir. Ebû Zehre'nin bu ifadelerinden bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşüne benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>156</sup>

Çağdaş İslâm hukukçularından Halil Güneç ise, şarap üretimi yapan fabrika veya imalathane sahibinin Müslüman olması halinde kendisine şıra satmanın câiz olmadığını söylemektedir. Müşterinin Müslüman olmaması halinde Ebû Hanife'ye göre şıra satışının câiz olduğunu ancak kendisiyle fetvâ verilen görüşün Cumhur'un görüşü olduğunu ifade etmektedir.<sup>157</sup>

### **2.2.5.Krediyle Ev Almak**

Barınma insanlar için temel ihtiyaç olduğundan dolayı ev sahibi olmak her insan için bir gerekliliktir. Ev almak için yeterli maddi gücü olmayan insanlar ise, bankalardan kredi almakla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu durum konunun fikhî açıdan değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Güncel bir konu olmasından dolayı birçok İslâm hukukçusu konu hakkında görüş beyan etmişlerdir. Müellifimiz de konuyu fikhî açıdan ele almıştır.<sup>158</sup>

Faizin her türüsünün kesin bir şekilde haram olduğu konusunda fikhî mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>159</sup> Ancak günümüz bankacılık modellerinde ortaya çıkan yeni işlemler konunun farklı açılardan değerlendirilmesine ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Muhammed Ebû Zehre, günümüz bankalarının faizli bir sistem üzerine kurulduğundan dolayı hiçbir şekilde bankalardan kredi alınmaması gerektiği görüşündedir. Bankaların karz-ı hasen gibi İslâm dininin emrettiği şekilde herhangi bir menfaat beklemeksizin borç vermesi

---

<sup>156</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.330.

<sup>157</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., I, s.334-335.

<sup>158</sup> Ebû Zehre, a.g.e.,s.375.

<sup>159</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II. s.568.

halinde bu borcu almakta fikhî açıdan bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Ancak ona göre; günümüz bankacılık sistemlerinde böyle bir şeyin mümkün olmaması ve bütün bankaların kâr amacı taşımasından dolayı kredi kullanarak ev alan kimselerin faize bulaşacağı için bunun câiz olması mümkün değildir.<sup>160</sup>

Bankadan kredi çekerek ev sahibi olmanın fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre ile aynı görüşte olan çağdaş İslâm hukukçuları olduğu gibi aksine görüş beyan eden İslâm hukukçuları da mevcuttur. Yûsuf el-Karadâvî, özellikle batı toplumlarında yaşayan Müslümanların içinde oldukları zor durumu göz önünde bulundurarak “zaruretler yasakları mübah kılar” ilkesi gereğince kişinin Müslüman olan ailesiyle oturması, başka bir evinin olmaması ve ticari amaçla alınmaması şartıyla câiz olacağı yönünde görüşlerini belirtmiştir. Ancak Karadâvî, batıda yaşayan Müslümanların faizli kredi kullanmak yerine öncelikle İslâm fikhına uygun bankacılık sistemlerini geliştirmeye çalışmalarını belirtmekte bu çalışmalardan bir netice alınamaması durumunda bunun câiz olabileceğini de eklemektedir.<sup>161</sup>

Bir diğer muasır İslâm hukukçusu Zerkâ ise; bir kimsenin kira yoluyla bile olsa yaşayabileceği bir evinin olması halinde zaruret durumunun söz konusu olmadığından dolayı ev sahibi olmak için kredi çekmesinin câiz olmadığı görüşünü tercih ederek Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım benimsemiştir.<sup>162</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; krediyle ev almak konusunda farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı konuyla ilgili şunları söylemektedir: “İslam’da faiz kesin olarak haram kılınmıştır. Bir zaruret bulunmadıkça faiz almak da vermek de caiz olmadığını, iş kurmak veya genişletmek, ev, araba satın almak üzere kişi, kuruluş veya bankalardan alınan faizli kredilerin tamamı bu kapsamdadır ve câiz değildir. TOKİ aracılığıyla devreye alınan son uygulama ise devletin alt veya orta gelirli vatandaşlarına yönelik olarak ürettiği bir sosyal konut projesidir. Bu projede peşinat haricindeki tutar, kamu bankaları vasıtasıyla kredilendirilmekte olup devletin söz konusu borçlandırmadaki amacı, faiz geliri elde etmek değil, aksine ödeme gücü içindeki vatandaşların ev sahibi olmalarına yardımcı olmaktır. Bu itibarla, devlet TOKİ’nin bu uygulamasında başka

<sup>160</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.375.

<sup>161</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., VII. s. 283-284.

<sup>162</sup> Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed, *el-Fetâvâ*, Dâru’l Kalem, Dımaşk 2010, bsk.4. s.588.

bir yolla konut alma imkânı tanımadığından, belirtilen niyet ve amaçlar doğrultusunda söz konusu projeden yararlanmak câizdir.”<sup>163</sup>

### 2.2.6.Borcun İadesinde Alınan Fazlalık

İnsanların birbirleriyle yardımlaşma yollarından biri de zor durumda olan kimselere borç vermektir. İslâm dini, borç vermeyi ve insanların ihtiyacını gidermeyi teşvik etmiş ve bu davranışı sevap olarak nitelendirmiştir.<sup>164</sup> Peygamber Efendimiz’den(s.a.v.) rivayet edilen bir hadiste de “*Kim din kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da onun hacetini giderir. Kim bir Müslümanın dert ve kederine çare olur ise, Allah da o sebeple kıyamet sıkıntılarında bir sıkıntıyı kendisinden giderir*”<sup>165</sup> buyrulmaktadır.

İslâm dini, zor durumda olan insanların ihtiyaçlarını giderilmesi gerektiğini belirttiğinden dolayı İslâm fikhî bu konu hakkında birtakım düzenlemeler getirmiştir. İslâm hukukçuları da borç veren ile borç alan kişi arasındaki münasebetin fikhî boyutu hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda fikhî boyutu ele alınan hususlardan biri de borç veren kişi, şart koşmamasına rağmen borç alanın fazla para vermek istemesi halinde alacaklının bu parayı almasının câiz olup olmadığı konusudur.<sup>166</sup>

Konu hakkında Muhammed Ebû Zehre de bir konferansında kendisine sorulan soruya cevap olarak görüşlerini ifade etmiştir. Allah’ın belirlemiş olduğu helâl ve haramların belli olduğunu ve hile yollarına gidilmemesi gerektiğini belirten Ebû Zehre, “*Eğer tövbe edecek olursanız, anaparalarınız sizindir. Böylece siz ne başkalarına zulmetmiş olursunuz, ne de başkaları size zulmetmiş olur*”<sup>167</sup> ayetini delil göstererek kişinin borç vermesi halinde sadece anaparasının karşılığı olan miktarı alma hakkı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla borcun ödenmesi esnasında alınan fazla paranın karşılıksız bir kazanç olduğu için faiz şüphesi bulunduğunu ve

<sup>163</sup> Bkz. <https://www.diyaret.gov.tr>.

<sup>164</sup> <https://bayburt.diyaret.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid>

<sup>165</sup> Buhari, *Birr*, 66; Müslim, *Birr*, 58.

<sup>166</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.377.

<sup>167</sup> Bakara 2/279.

bunun borç alma esnasında şart koşulup koşulmadığının bir öneminin olmadığını ifade etmektedir.<sup>168</sup>

Muasır İslam hukukçularından Halil Güneç ise; borcun geri ödenmesinde herhangi bir menfaat talep edilmesinin faiz olacağından dolayı câiz olmadığını, ancak borç verilirken herhangi bir şart koşulmaksızın borçlu olanın alacaklıya bir hediye vermesinde sakınca olmadığını ifade ederek Ebû Zehre'den farklı bir tercihte bulunmuştur.<sup>169</sup>

### 2.2.7.Mevduat Hesabı Ve Mudârebe

Günümüz dünyasında insanlar mevcut bankacılık sistemleri ile sıkı bir ilişki içerisindeyler. Bu durum İslâm hukukçularının bankacılık sistemini fikhî açıdan değerlendirilmesini zorunlu hale getirmiştir. Bankacılık sektöründe fikhî boyutu ele alınan konulardan biri de mevduat hesabı açmak ve bu hesaptan elde edilen kârın mudârebe ile ilişkisinin olup olmadığı konusudur. Muhammed Ebû Zehre de bu konuda görüşlerini ifade etmiştir. Ancak kendisinin konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce mevduat hesapları hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir.

Mevduat, süreli ya da süresiz bir şekilde bankalara belirli bir faiz karşılığında veya herhangi bir faiz beklentisi olmaksızın yatırılan para veya döviz demektir.<sup>170</sup> Mevduat bankaların en önemli finans kaynağıdır. Mevduat hesabı ise; bu fonları bir kişi ya da kurum adına banka nezdinde kayıt altına almak için açılan hesaptır.<sup>171</sup>

Mevduat hesapları genel olarak vadeli mevduat ve vadesiz mevduat diye ikiye ayrılmaktadır. Vadesiz mevduat, süresiz ve karşılıksız olarak bankalarda açılan hesaplardır. Hesap açan kişi için bir tür parasını muhafaza edeceği hesabıdır. Bir işyerinde veya kurumlarda çalışan kişilerin maaşlarını yattığı ve bankaların sunmuş olduğu bazı hizmetlerden istifade edilebildiği ve hesap sahibinin istediği zaman hiçbir şart olmaksızın parasını çekebileceği hesaptır. Vadeli mevduat ise; banka ile mevduat sahibi kimse arasında belirli bir süre ile yapılan ve karar kılınan vadeden

---

<sup>168</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.377.

<sup>169</sup> Bkz. Güneç, I, s. 342.

<sup>170</sup> Muhammed Takî el-Osmânî, *Buhû's fi Kadâ'ya fikhîyyetu muâsire*, Daru'l Kalem, Beyrut 2011. I, s. 335-336.

<sup>171</sup> Ezgi Kendir, *Bireysel İnternet Bankacılığı ve Mevduat Bankalarında Karlılık Üzerine Bir Analiz*, Marmara Üniversitesi Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, s.28.

sonra paranın çekilebileceği hesaptır.<sup>172</sup> Yani vadeli mevduat hesabı, belirli bir süre ve bir karşılık bekleyerek açılan hesaptır. Bankalar paranın bankada tutulacağı süreye göre hesaptaki paraya faiz öder. Hesap sahipleri vadeli hesaplardan da istedikleri zaman para çekme hakkına sahiptir. Ancak belirlenen vade gelmeden önce para çekilmek istenirse kazanılan faiz üzerinden indirim yapılır veya faiz hakkı kaybedilir.

Konunun fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre, vadesiz hesap açmanın faiz yoluyla herhangi bir kazanç elde etmek değil, sadece mal sahibinin malını muhafaza etmek amacı taşıdığından dolayı herhangi sakınca olmadığını ifade etmektedir. Vadeli hesap açmak konusunda ise; para yatıran kişiye karşılıksız bir menfaat sağladığından dolayı bunun faiz olduğunu belirtmektedir.<sup>173</sup>

Muhammed Ebû Zehre, vadeli hesapta banka ile bankaya para yatıran kişi arasında karşılıklı bir kazanç olduğundan dolayı bunu İslâm dinindeki ticaret türlerinden olan mudârebeye benzediğini iddia edenlere ise; vadeli mevduat hesabının mudârebe anlaşmasına benzeyen hiçbir yönü bulunmadığını ve bir anlaşmanın mudârebe olabilmesi için üç şartın olması gerektiğini ifade etmektedir.

- ✓ Mudârebe anlaşmasında taraflardan birinden sermaye diğerinden ise emek olması gerekir. Bununla beraber yapılan işin dinen helâl olması gerekir. Bu durum bankalardaki işlemlerde gerçekleşmemektedir.
- ✓ Mudârebe anlaşmasında kâr olduğu gibi zarar da olabilir. Zarar olursa bu zarar mal sahibinin olur. Zarar durumunda bile mal, onun mülkiyetinde kalır ve mal sahibi bu malıyla istediğini satın almakta ve yapmakta serbesttir. Banka ile yapılan işlemlerde bu durum gerçekleşmemektedir. Banka yatırılan parayı zimmetine geçirmekte ve istediği gibi kullanabilmektedir.
- ✓ Mudârebe anlaşmasında kazanca bağlı olarak elde edilen kârın paylaşılması esastır. Vadeli hesapta ise; devamlı ve belirli bir hisse mevcuttur. Yani mudârebe ilişkisinde kâr ne kadar olursa ona bağlı bir kazanç vardır. Kâr olmadığı takdirde kazançta olmaz ama bankaya yatırılan para da böyle bir durum yoktur. Bankalar her halükarda para yatıran kişiye anlaştıkları yüzdeler üzerinden bir kazanç sağlamaktadırlar.

<sup>172</sup> Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, Rağbet Yay. İstanbul 2005, s.51.

<sup>173</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.386.

Müellifimiz, mevduat hesabı ile müdarebe anlaşması arasındaki farklılıkları bu şekilde belirterek vadeli mevduat hesabı açmanın câiz olmadığını ve mudârebe anlaşması ile vadeli hesap arasında herhangi bir benzerliğin söz konusu olmadığını ifade etmektedir.<sup>174</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da vadeli mevduat hesabı açmak konusunda Ebû Zehre ile aynı görüşü tercih ederek, Müslümanların kasıtlı bir şekilde bir menfaat elde etmek amacıyla vadeli mevduat hesabına para yatırımlarında faiz cereyan ettiğinden dolayı bunun câiz olmadığını belirtmektedir.<sup>175</sup>

### **2.2.8.Bankada Çalışmak**

Bankacılık sektörü, Müslüman ülkelerde dâhil olmak üzere dünyanın her tarafında yaygın olan bir sektördür. Bankaların faizle işlem görülen kurumlar olması ve Müslüman ülkelerde de faaliyet göstermeleri İslâm hukukçularının bankada çalışmanın fikhî boyutunu ele almalarını zorunlu kılmıştır. Müellifimiz de konunun fikhî boyutu hakkında bir değerlendirmede bulunmuş ve görüşlerini ifade etmiştir.

Muhammed Ebû Zehre, Müslüman'ın sedd-i zerâi ilkesi gereğince kendisinden başkası için olsa bile faiz ile ilgili herhangi bir şeyi yazmasının haram olduğu yönünde açıklamada bulunmuştur. Ancak haram bir şeyi zaruret halinde yapılmasının mübah olduğunu da belirtmektedir. Zorunluluk ilkesini göz önünde bulunduran müellifimiz, bankada çalışmak zorunda olup da çalışacak başka bir iş bulamayan veya bankada çalışmayı bırakması halinde kendisi ve ailesi zor durumda kalan kimselerin yeni bir iş buluncaya kadar çalışmalarında bir sakınca olmadığı görüşündedir.<sup>176</sup>

Günümüz İslâm hukukçularından Yûsuf el-Karadâvî de Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım içerisinde. Kardâvî, günümüz düzenindeki bankalarda çalışan kimselerin çalışmayı terk etmeleri bankaların kapanmasına veya sayılarının azalmasına neden olmadığı için bu durumda yapılması gereken çalışmayı bırakmak değil, insanları sömürge haline getiren bu düzenin değiştirilmesi ve İslâmi usullere uygun alternatif çözümler üretmek olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte

<sup>174</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.387.

<sup>175</sup> Detaylı bilgi için bkz. <https://kurul.diyaret.gov.tr/>

<sup>176</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.411.

bankalarda çalışmanın haram olduğunu söylenmesi durumunda Gayrimüslimlerin işi tamamen ele almalarına sebebiyet vereceğini ve bunun Müslümanların kârına değil zararına olacağını belirtmektedir. Karadâvî, aynı zamanda haram olmayan birçok konuda da bankalardan istifade edildiğini ve bütün bu hususların dikkate alındığında zor durumda kalan kimselerin çalışmasında bir sakınca olmadığını ancak kişinin mevcut olan sistemi değiştirmesi ve dininin uygun bulduğu düzeni tesis etmek için elinden gelen çabayı göstermesi gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>177</sup>

Bir diğer muasır İslam hukukçusu Mustafa Zerkâ ise; günümüzde özellikle düşük faizle çiftçilere kredi sağlayan devlet bankalarında çalışmanın haram olmadığı kanaatinde olduğunu ancak diğer faizli bankalarda çalışmak konusunda kişinin kendisi için daha faydalı olacak bir iş bulmasına rağmen bu bankalarda çalışmaya devam etmesinin câiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>178</sup>

Bankada çalışmanın hükmü hakkında Ebû Zehre'nin tercih ettiği görüşün aksini ifade eden âlimler de mevcuttur. Nitekim selefi düşüncenin öncülerinden Şeyh Abdülazîz b. Bâz bu konuda şunları söylemektedir: "Faizli işlemler yapan bankalarda çalışmak caiz değildir. Çünkü böyle bir bankada çalışmak günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmak demektir. Faiz büyük günahlardandır. Bundan dolayı faiz ehliyle yardımlaşmakta caiz değildir. Zira Allah Resulü(s.a.v) "*Faizi yiyene, yedirene, faiz muamelesinde şahitlik edenlere ve bu muameleyi yazanlara lanet etmiştir*"<sup>179</sup> hadiste kendisinden bahsedilen kimseler arasında bu konuda bir fark yoktur."<sup>180</sup>

### 2.2.9.İslâm Hukukunda Sigorta

İnsanlık tarihinin her döneminde insanın can ve mal güvenliği en önemli hususlardan biri olmuştur. Para kazanmak için farklı yollar bulan insanlar, aynı şekilde kazandıkları malın çalınmaması veya farklı nedenlerden dolayı telef olması halinde zararı en aza indirmek için bazı tedbirler alma gereksinimi duymuşlardır. Bu tedbirlerden biri de sigorta işlemidir. Sigorta, bir kimsenin belirli bir süre içinde ve

<sup>177</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., II. s.307-310.

<sup>178</sup> Zerkâ, a.g.e. , 575.

<sup>179</sup>Müslim, *Müsakat*, 25(1579), Ebu Davud, *Buyû'*, 4(3333) Tirmizi, *Buyû'*, 2(1206) İbn Mace, *Ticaret*,58(2277).

<sup>180</sup> Bkz. Abdülaziz b. Abdillâh b. Abdirrahmân Âli Bâz, *Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlâtin Mütenevi'a*, Dâru'l Kasem, Riyad, 2001. XIX, s.150.

belli miktarda para ödeyerek kendisi ve malına bir zarar gelmesi halinde sigorta şirketlerin kendisine veya varislerine ödeme yapmasıdır.<sup>181</sup>

Sigortacılık sisteminin çok eski bir geçmişi olmadığından dolayı klasik fıkıh eserlerinde konu hakkında doğrudan bir açıklama yoktur. Ancak zamanla Müslüman toplumlarda da yaygınlık kazanması konunun fikhî boyutunun ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Modern dönem fıkıh âlimlerinin birçoğu sigorta işleminin câiz olup olmadığı hususunda görüşlerini ifade etmişlerdir. Konu hakkında görüşlerini eden İslâm hukukçulardan biri de Ebû Zehre'dir.<sup>182</sup> Ebû Zehre'nin görüşlerine geçmeden önce sigorta türleri hakkında bilgi vermemiz konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Sigortanın bilinen iki şekli vardır. Birincisi dayanışma sigortasıdır. Bir diğeri de belirli aidat karşılığında yapılan sigortadır. Dayanışma sigortası, birden fazla kişinin aralarından herhangi birinin malına bir zarar gelmesi halinde ortaya çıkan zararı karşılamak için belli aidat ödemeyi kabul etmeleridir. Belirli bir aidat karşılığında yapılan sigorta türünde ise malını sigortalayan, sigorta şirketine belli bir aidat ödemektedir. Sigorta şirketi, herhangi bir tehlikenin meydana gelmesi halinde malını sigortalayan kişiye belirli miktarda ödeme yapmayı kabul etmektedir. Günümüz sigorta şirketleri bu şekilde işlem görmektedirler. Bu iki sigorta türü arasındaki fark ise şudur: Dayanışma sigortasında sigorta yapan kişi ile sigorta şirketi aynı kişileri temsil etmektedir. Burada herhangi bir kâr amacı da yoktur. Buradaki amaç kendi üyelerine gelebilecek herhangi bir zararı en aza indirmektir. Belirli aidat karşılığında yapılan sigorta türünde ise sigorta şirketleri malını sigortalayan kimseler üzerinden bir kâr gerçekleştirmek amacıyla kurulmaktadırlar. Bu şirketler sigorta işlemini belli bir ücret mukabilinde yapmaktadırlar. Ancak sigorta edilen kimse çoğu zaman yatırdığı paradan hiçbir şey alamamaktadır.<sup>183</sup>

Genel olarak sigorta işlemleri bu şekilde işlemektedir. Konunun fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre, İslâm dininin yardımlaşma ve dayanışma maksadıyla kurulmuş olan sigorta türlerine karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olmadığını belirtmektedir. Ancak günümüzde mevcut olan sigorta şirketleriyle kendisinin bahsettiği sigortalama

---

<sup>181</sup> Güneç, a.g.e., I, s. 67.

<sup>182</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.436.

<sup>183</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, V. s.304.

arasında herhangi bir benzerlik olmadığını da eklemektedir. Ona göre; sigorta işleminin câiz olabilmesi için para yatıran kişi ile sigorta şirketinin aynı kuruma mensup olmaları gerekmektedir. Müellifimiz, günümüz sigorta şirketlerinde böyle bir işlemin söz konusu olmaması ve yardımlaşma amacı değil de tamamen kâr amaçlı kuruluşlar olmasından dolayı sigorta işleminin caiz olmadığı görüşündedir.<sup>184</sup>

Muhammed Ebû Zehre, İslâm dininin onaylamış olduğu toplumsal yardımlaşma şeklini ise şu şekilde açıklamaktadır: Tüccarlar ve iş adamları kendi aralarında bir sendika oluştururlar, kurulan sendika, üyelerin mallarını sigortalama işini üstlenir. Yani sendikaya para yatıran kişi, aynı zamanda bu sendikanın bir üyesidir ve burada herhangi bir kâr amacı da bulunmamalıdır. Bu düzeni uygulamanın kolay olduğunu belirten Ebû Zehre, Sudan'da gerçekleştirildiğini de söylemektedir. Müellifimizin, sigortanın câiz olmadığı görüşünü günümüz sigorta şirketlerinin yardımlaşma ve dayanışma amacının olmadığı ve kâr amaçlı oldukları düşüncesine dayandırdığı anlaşılmaktadır.<sup>185</sup>

Sigorta işleminin fikhî boyutunu muasır birçok İslâm hukukçusu ele almıştır. Ebû Zehre ile benzer yaklaşım benimseyenler olduğu gibi farklı bir yaklaşımda olan İslâm hukukçuları da mevcuttur. Nitekim Vehbe ez-Zühaylî, sigorta işleminin genel bir ihtiyaç olup olmadığını belirsiz olduğu görüşündedir. Dayanışma sigortasının câiz olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmadığını ancak günümüz sigorta şirketlerinin kâr sağlayan ve insanların ihtiyaçlarını istismar eden kuruluşlar olduğunu belirterek, kâr amacıyla olan araçların ortadan kaldırıldığı sistemin mümkün olduğunu da söylemektedir. Zühaylî, mevcut sigorta işlemlerinin garar ihtiva eden ivazlaşma akdi olduğunu ve İslâm dininin bu akdi men ettiğinden dolayı câiz olmadığını ifade ederek Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım benimsemektedir.<sup>186</sup>

Ramazan el-Bûtî ise; yapılması zorunlu olan sigortalar ve sosyal sigortaların câiz olduğunu ancak hayat sigortası yaptırmanın keyfi bir tutum olduğunu ve bunun kumar mahiyetinde olduğunu belirterek câiz olmadığı görüşündedir.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.436.

<sup>185</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.437.

<sup>186</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, V. s.306.

<sup>187</sup> Said Ramazan el-Bûtî, *Ma'a'n-nâs meşverât ve fetâvâ*, dar'ul Fikr, Dimaşk 1998, I, s.44.

Sigorta konusunu modern dönem fıkıh âlimlerinden Zerkâ ise; Ebû Zehre 'den farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve İslâm hukukunda sigortanın hükmü hakkında şunları söylemektedir: “Sigorta, içerisinde bulunduğumuz bu asırda herkesin ihtiyaç duyduğu bir sözleşmedir. Çünkü uluslararası boyutlara ulaşan ticaret hayatıyla insanların ihtiyaç duyduğu mallar dünyanın bir ucundan bir başka ucuna nakliye edilmektedir. Bu nakliye sürecinde mallara gelebilecek zararların önüne geçmek çok zor bir durumdur. Bununla beraber aynı durum insan hayatının sonlandığı trafik kazalarında da söz konusudur. Bütün bu durumlar içinde bulunulan zaman diliminde sigortadan yararlanmayı zorunlu hale getirmektedir. Çünkü zikredilen zararları karşılamayı tek bir kişinin karşılamasındansa birçok kişinin ortak olduğu şirketlerin karşılaması daha isabetli bir karardır. Sigortada herkes için bir maslahatın olduğu aşikârdır bunu haram kılmak İslam dininin kolaylaştırıcı özelliğini ihmal etmek demektir. Dolayısıyla İslam hukuku açısından bir malı sigortalatmak, sağlık sigortası yapmak, doğal afetlere karşı sigorta yaptırmak, vakıf mallarının sigortalamak hatta canın korunması durumlarında bile sigorta yaptırmanın fikhî açıdan herhangi bir sakıncası yoktur ve câizdir.”<sup>188</sup>

Hayrettin Karaman da İslâm fikhına uygun sigortalama işleminin mümkün olduğunu ve bazı Müslüman devletlerin bu sistemi uyguladığını ancak uygulamanın mümkün olmadığı İslâm ülkelerinde Müslümanların ev, araba, işyeri, sağlık gibi değerlerini zarara karşılık koruma altına almalarının zaruret olduğundan mevcut sigorta şirketlerinde sigorta yapmanın câiz olduğu görüşündedir.<sup>189</sup>

### **2.2.10.Gazete Ve Dergi Kuponları**

Gazete ve dergi bayileri müşterilerin aldıkları gazete ve dergi karşılığında bazı kuponlar vermektedirler. Belirlenen kupon sayısına ulaşıldığı takdirde bayii tarafından müşterilere bazı ödüller verilmektedir. İslâm hukukçuları gazete ve dergi bayilerinin verdiği bu ödüllerin fikhî açıdan değerlendirmişlerdir. Konunun fikhî hakkında Ebû Zehre de görüşlerini ifade etmiştir.

Muhammed Ebû Zehre, gazete ve dergi bayilerinin, kültürel bir etkinlik yapmak amacıyla kupon dağıtıp, ödül vermelerinde fikhî açıdan herhangi bir sakınca

<sup>188</sup> Zerkâ, a.g.e.,s.403.

<sup>189</sup> Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, İz Yay. İstanbul 2020, s.210.

olmadığı görüşündedir. Ancak günümüzdeki gazete ve dergi bayilerinin amacının kültürel bir etkinlik yapmak veya insanları bilinçlendirmek olmayıp sadece daha fazla ürün satıp para kazanmak olduğu için alınan ödüllerin bir tür piyango olduğunu ve kumara girdiğini belirtmektedir. Kendilerine göre; günümüzdeki bayilerin kupon karşılığında verdiği ödülleri almak câiz değildir. Konuyla ilgili görüşlerine şu iki ayeti “*Ey inananlar, aranızda, mallarınızı haksız yere ve boşu boşuna yemeyin, ancak karşılıklı bir uzlaşmayla yapılan alışveriş başka ve birbirinizi öldürmeyin, şüphe yok ki Allah, size rahimdir.*”<sup>190</sup> “*Ey inananlar, şarap, kumar, tapınmak için dikilmiş olan taşlar, fal için kullanılan oklar, ancak Şeytan'ın işlerindedir ve birer pisliktir bunlar. Bunlardan kaçının da muradına erenlerden olun*”<sup>191</sup> delil göstererek gazete ve dergi bayilerinin verdiği ödüllerin hiçbir dini dayanağının olmadığından dolayı câiz olmadığını belirtmektedir. Kendi görüşleri dışında bir görüşe sahip olanlara muhalefet etmediklerini de ifade etmektedir.<sup>192</sup> Müellifimizin konu hakkında verdiği fetvâya bakıldığında gazete ve dergi bayilerinin ödülleri hangi amaçla vermiş olduklarını göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Muasır İslâm hukukçularından Yûsuf el-Karadâvî de kuponlardan alınan hediyelerin câiz olabilmesini verilen ödüllerin insanlar için faydalı olmasını ve insanların bilimsel çalışmalara teşvik edici nitelikte olmasına bağlamaktadır. Diğer yandan para verilerek alınan kupon veya biletlerin kura çekimi sonrası verilen ödüllerin haram olduğunu belirterek Ebû Zehre'nin görüşüne benzer bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>193</sup>

Konuyla ilgili Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; müşterilerden birinin kazanması, başkalarının kaybetmesine sebebiyet vermediğinden dolayı işyeri sahiplerinin müşterilerine verdiği kuponlara hediye çıkması hâlinde, müşterilerin hediyeleri almalarında herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmektedir. Ancak çekilişe katılmak için fazla bir ücret ödenmesi durumunda verilen fazla para üzerinden şans ile kazanç olursa bu durumun kumara gireceğini belirtmektedir.<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup> Nisa4/ 29.

<sup>191</sup> Maide 5/90.

<sup>192</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.444.

<sup>193</sup> Karadâvî, a.g.e., VI, s.281-282.

<sup>194</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.532.

Halil Günenç de bir eşyanın satışını artırmak için müşterilere hediye vermenin bir sakıncasının olmadığını söylemektedir. Kişi gazete almak için para vermezse bile başkalarından alınarak toplanan kuponlara verilen hediyelerin faiz veya kumar olmadığı için haram olmadığını ifade etmektedir.<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> Bkz. Günenç, a.g.e., II, s. 275.

### 2.3.AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ

İnsanlık tarihinin en eski sosyal kurumlarından biri ailedir. Belirli dönemlerde aile yapılarında bazı istenmeyen şeyler olsa da toplumların vazgeçilmez bir unsuru olarak aile, önemini her zaman devam ettirmiştir. İslâm dininde de toplumsal hayatın inşa edilmesinde aile en önemli sosyal müesseselerden kabul edilmektedir.<sup>196</sup> Aile kurumun bu önemi başlı başına bir hukuk dalı olmasını sağlamıştır. Aile hukuku, aileye dair konularla ilgilenen, medeni hukukun bir parçası olarak değerlendirilen bir hukuk dalıdır. Aile hukukun temel konularını ise, nişanlılık ve evliliğin şartları ve hükümleri, boşanma durumlarında ne gibi sonuçların olacağı, nesebin sabit oluşu, çocukların velayet- vesayet hakkı ve nafaka hakkı gibi konular oluşturmaktadır.

Aile kurumu, toplumların istikbâlini çok yakından ilgilendirmektedir. Bundan dolayı mevcut hukuk sistemlerinin tamamı ailenin sağlam bir yapıya sahip olabilmesi için birçok çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. İslâm hukuku aile hakkındaki düzenlemeleri “el-Ahvâlu’ş-şahsiyye” adı altında fikhın ana bölümlerinden biri olarak ele almaktadır. İslâm dini, aile hukuku kapsamında ele aldığı konuları kendine özgü bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve diğer hukuk sistemlerinden farklı olan bir takım hükümler getirmiştir.<sup>197</sup>

İslâm hukukunun diğer alanlarında olduğu gibi aile hukukuyla ilgili olarak da ittifak edilen konular olmakla beraber ihtilaf edilen konuları da vardır. Muhammed Ebû Zehre de çalışmamızın başucu kitabı olan “el Fetâvâ” eserinde aile hukukuna dair bazı görüşlerini açıklamıştır. Çalışmamızın bu bölümünde Ebû Zehre’nin aile hukuku hakkında vermiş oldukları bazı fetvâlar üzerinde durulacaktır.

---

<sup>196</sup> Mehmet Aydın, “İslâm’da Ailenin Yeri ve Önemi”, *Mehir*, 1998, sayı 2, s.26-29.

<sup>197</sup> Aydın Taş, *İslâm Aile Hukuku, Günümüz Fıkıh Problemleri*, Dicle Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, Diyarbakır 2014, s.14.

### 2.3.1.Çok Evlilik

İslâm hukuku gerekli olan şartların bulunması halinde birden fazla kadınla evlenmeyi kabul etmiş ve eş sayısını en fazla dört olarak belirlemiştir.<sup>198</sup> Ancak İslâm hukuku, var olan bu uygulamayı erkeğin keyfi muâmelesine göre davranabileceği bir hak olarak da kabul etmemiştir.<sup>199</sup> İslâm hukukunda hür olan bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesinin meşru olduğu konusunda klasik fıkıh doktrininde de herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>200</sup> Ancak Avrupa kültürünün Müslüman toplumlar üzerinde etkili olmasıyla konu hakkında farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.<sup>201</sup>

Mısır'da “Sosyalist Birlik Partisi” İslâm hukukunda yer alan birden fazla evliliğin mübah oluşunun kadın için hakaret ve aşağılayıcı bir durum olduğunu ve eşlerin sayısında sınırlandırma yapılması gerektiğini iddia etmiştir.<sup>202</sup> Bunun üzerine Ebû Zehre, cevap olarak konu hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir.

Muhammed Ebû Zehre, İslâm hukukundaki eşlerin sayısı ile ilgili yaklaşımın hayatın gerçekleri ve toplumsal tecrübeler göz önünde bulundurulduğunda insanlar için daha faydalı olduğunu belirtmiştir. Erkeğin birden fazla kadınla evlenmesinin mübah olmasının kadınlar için aşağılayıcı ve hakaret sayılacak bir durum olmadığını bilakis kadının saygıdeğer olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre; günümüz toplumlarında evlenmek isteyen kadınların, öncelikle erkeğin bekâr olmasına veya daha önce evlilik yapıp yapmadığı gibi hususlara dikkat ettiklerini bunlara rağmen kadının, evli biriyle evlenmeyi kabul etmesinin kadının zor bir durumda olduğunu ve kendisini koruma altına almak istemediğini göstermektedir. Erkekler için evliliğe sınırlama getirilmesi halinde kadınların daha zor durumda kalacaklarını belirten Ebû Zehre, bu durumun eşleri hasta olan veya cinsi münasebete uygun olmayan birçok kişilerin de zinâ etmelerine yol açacağını, toplumda fitne ve fesat çıkmasına ve İslâmi değerlerin çözümlenmesine de sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.<sup>203</sup>

---

<sup>198</sup> Nisa 4/3.

<sup>199</sup> İbrahim Yılmaz, “İslam Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname Dergisi*, Kayseri 2019, s.559-591.

<sup>200</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II, s.393.

<sup>201</sup> Hülya Terzioğlu, “İslam’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar”, Mûsâ Cârullah örneği, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33, Sakarya 2016, s.91-109.

<sup>202</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.502.

<sup>203</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.502-508.

Özetle ifade etmek gerekirse; Ebû Zehre, fikhî gerekçelere dayanmadığı müddetçe hiçbir şekilde eşlerin sayısında takyit edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumun kadınların menfaatine olmadığı gibi toplumda fitne ve fesadın çıkmasına da sebebiyet vereceği görüşündedir.<sup>204</sup>

Eşlerin sayısı hakkında Yûsuf el-Karadâvî de geçmiş dönemlerde kişinin istediği kadar kadınla evlenebilmesinin mümkün olduğunu ve İslâm dininin bu sayıyı dört ile sınırladığını ifade ederek birden fazla evliliğin câiz olduğunu söylemektedir. Karadâvî, kişinin hanımının kısır olması veya cinsel arzuları yüksek olan birinin eşinin hayız durumlarının uzun sürmesi bununla beraber kadının cinsel münasebete engel olan bir hastalığının olması ve kocanın eşini boşamak istememesi gibi nedenlerden dolayı ikinci bir evlilik yapmanın daha doğru olduğunu belirtmektedir. Karadâvî, ikinci evlilik yapan kimselerin eşleri arasında adaletli davranması gerektiğini bu konuda kendisine güvenmeyen birinin ikinci evlilik yapmasının câiz olmadığını da ifade etmektedir.<sup>205</sup>

### 2.3.2.Nişanın Bozulması

Erkeğin evlenmek istediği kadına evlilik talebinde bulunmasına hıtbeye denilmektedir.<sup>206</sup> Nişan ise, evlenecek olan kişilerin birbirlerine evlilik sözü vermeleridir.<sup>207</sup> Nişanlılar evlilik adaydırlar aralarında nikâh akdinin hükümleri uygulanmaz, yani nişanın bir bağlayıcılığı söz konusu değildir. Hukuki bir bağlayıcılığının olmaması tarafların karşılıklı anlaşma veya tek taraflı olarak nişanı bitirmelerini mümkün kılmaktadır. Nişanın haklı bir sebebe binâen veya herhangi bir sebep olmaksızın bozulması halinde tarafların birbirine verdikleri hediyeler ve manevi tazminat gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır.<sup>208</sup> Nişanın sona ermesinde verilen hediyelerin durumu hakkında Ebû Zehre kendisine sorulan bir soru üzerine öncelikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde amel edilen genel görüşü açıklamış ve akabinde tercih ettiği görüşü ifade etmiştir.<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.508.

<sup>205</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., VII. s. 175-176.

<sup>206</sup> Bkz. Şirbîni, a.g.e., IV. s.219.

<sup>207</sup> Güneç, a.g.e., II, s. 110.

<sup>208</sup> Yaman, Çalış, a.g.e., s.228.

<sup>209</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.453.

Hanefî mezhebinde amel edilen görüşe göre; nişanın bozulması durumunda erkek tarafından kız tarafına verilen hediyelerin alınabilmesi için hediyelerin aynı olarak mevcut olması ve hediyeler üzerinde herhangi bir tasarrufunun bulunmaması gerekmektedir. Hediyeler aynı olarak mevcut değil veya kız tarafından hediyeler üzerinde bir tasarruf söz konusu ise erkeğin hediyeleri alması câiz değildir. Bu durum her iki taraf için de aynıdır. Mâlikî mezhebine göre ise; nişanın bozulması durumunda nişanı bozan erkek tarafı ise verdiği hediyelere geri dönüş hakkı yoktur. Çünkü bu durumda nişandan vazgeçmekle karşı taraf zor durumda bırakıldığı gibi verilen hediyelerin alınması nedeniyle bir zorluk daha verilmiş olmaktadır. Nişanı bozan kız tarafı ise; alınan hediyelerin verilmesi gerekir eğer hediyeler üzerinde bir tasarruf söz konusu ise değerinin verilmesi gerekmektedir.<sup>210</sup> Şâfi mezhebine göre ise; nişanın bozulması halinde teberru niyetiyle verilmemiş olan şeyler, aynı olarak mevcut olmasalar bile erkek tarafına geri verilmelidir.<sup>211</sup>

Muhammed Ebû Zehre, konu hakkında mutlak olarak fikhî hükmün esas alınması halinde Mâlikî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir. Ancak erkek tarafından verilen hediyelerin kullanılmış olup olmaması esas alınacaksa, Hanefî mezhebinin görüşlerinin daha isabetli olduğunu ve kız tarafının hediyeler üzerinde bir tasarrufunun olması halinde hediyelerin geri alınmamasının daha isabetli olacağını belirtmektedir.<sup>212</sup>

Konu hakkında çağdaş fıkıh âlimlerinden Halil Güneç ise, kız tarafına mehirden sayılarak verilen altın veya hediyelerin nişanın bozulması halinde aynı olarak mevcut ise aynısını, eğer üzerinde bir tasarruf söz konusu ise kıymetinin verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>213</sup>

### 2.3.3.Kinayeli Lafızlarla Talâk

Fakihlere sıkça sorulan sorulardan biri de tâlak konusudur. Talâk, sözlük anlamı olarak hem gerçek anlamda hem de manevi anlamda “bağı çözmeye ve serbest bırakma” anlamlarına gelmektedir.<sup>214</sup> Terim anlamı olarak ise; bazı lafızları telaffuz

<sup>210</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.453.

<sup>211</sup> Melîbarî, Zeynüddîn, b. Abdilazîz b. Zeynüddîn b. Âli, *Fethu'l Mu'in bi- şerhi Kurreti'l-Ayn*, Dar'ul İbn Hazm, Beyrut 2004, s. 488.

<sup>212</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.454.

<sup>213</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s.107.

<sup>214</sup> Muhammed Zühaylî, a.g.e., IV s.145.

ederek nikâh bağıını çözmek demektir.<sup>215</sup> Tâlak, sarih ve kinayeli olmak üzere iki şekilde meydana gelmektedir. Sarih tâlak, tâlak dışında herhangi bir şeye delalet etmeyen lafızlarla gerçekleşen ve niyetinin itibara alınmadığı tâlak şeklidir.<sup>216</sup> Kinayeli talâk ise; talâk için kullanılan kelimenin boşama anlamına açık bir şekilde delâlet etmemesi demektir. Yani boşama esnasında kullanılan kelimenin boşama manasına geldiği gibi başka bir manaya da işaret etmesi demektir.<sup>217</sup> Talâkın meşru oluşu kitap ve sünnette açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ancak geçerli bir mazeret olmadıkça evliliğin devam edilmesi emredilmektedir.<sup>218</sup>

İslâm fikhına göre boşama, ancak boşama yetkisine sahip olan bireyin boşama için kullanılan sözcüklerden birisini kullanmasıyla meydana gelir. Kinayeli lafızlarla boşamanın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ise; sadece niyetinin varlığını kabul edenler olduğu gibi niyetle beraber boşayan kişinin içerisinde bulunduğu hal ve durumu dikkate alanlar da mevcuttur.<sup>219</sup> Hanefî ve Hanbeli mezheplerine göre; kinayeli sözlerle telaffuz edilen talâkın geçerli olabilmesi kişinin, boşamaya niyetin olmasına ve boşamanın öfkeli ve boşamadan bahsedilen bir zamanda gerçekleşmesine bağlıdır. Çünkü kişinin boşama isteği ancak bu durumlarda anlaşılabilir. Mâlikî mezhebi de talâkın ancak bir sarih niyetle gerçekleşmesi hâlinde olacağını belirtmektedirler.<sup>220</sup> Şâfi mezhebine göre de kinayeli sözlerle boşayan kimse, tâlakı kast ettiğine yemin ederse tâlak gerçekleşir. Ancak sadece talâk lafızlarını telaffuz etmekle talâkı kast ettiğine itibar edilmez.<sup>221</sup>

Dört fikhî mezhepte boşamanın meydana gelebilmesi için niyetin şart olduğunu belirtmektedir. Ancak Hanefî ve Hanbeli mezhepleri kişinin içerisinde bulunduğu duruma da önem vermişlerdir. Kinayeli lafızlarla telaffuz edilen talâkın geçerli olup olmadığı konusunda Ebû Zehre de niyetin önemini belirterek görüşlerini beyan etmiştir.<sup>222</sup>

<sup>215</sup> Ğamravî, Muhammed ez-Zührî el, *Şerhu'l umdetu-s salik ve uddetu-n nasik*, Nurusabah Yay. Midyat 2011, bsk.2. s.494.

<sup>216</sup> Muhammed Zühaylî, a.g.e., IV, s.148.

<sup>217</sup> Mustafa el-Hin, Mustafa el-Buğa, Ali eş-Şerbeci, *Büyük Şafî Fıkhı*, (Çev. Ali Arslan), Huzur Yay. İstanbul 2014, II. s.201.

<sup>218</sup> Bakara 2/228-241, Nisa, 4/19, *Tâlak*, 65/1-2, Buhari, *Tâlak*, 1-4, Ebu Davud, *Tâlak*, 3.

<sup>219</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IX. s.300.

<sup>220</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IX. s.301.

<sup>221</sup> Şîrbînî, a.g.e., III, s. 439.

<sup>222</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.537.

Muhammed Ebû Zehre de boşamanın gerçekleşmesi için telaffuz edilen lafızlarda boşamaya işaret eden sarih bir alametın bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Kişi, gerçek anlamda boşamaya niyet etmeden ve isteyerek talâk lafzını kullanmadığı müddetçe talâktan bir şeyin meydana gelmeyeceği görüşündedir. Çünkü bu durumda olan kişinin talâk lafzı ile kesin bir şekilde boşamayı değil de eşini tehdit etmek veya eşinin yapmasından hoşlanmadığı bir konuda eşine engel olmak için yapmış olabileceğini de söylemektedir. Dolayısıyla kişinin niyeti ve isteği boşama yönünde olmadığı müddetçe kinayeli lafızlarla talâkın meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>223</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da kinayeli sözlerle tâlak hakkında Ebû Zehre ile aynı yaklaşım benimsemekte ve tâlakın gerçekleşmesi için tâlak lafızlarının boşama amacıyla söylenmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmektedir.<sup>224</sup>

Çağdaş fıkıh âlimlerinden Muhammed Zühaylî ise, kinayeli lafızlarla boşayan kimseye niyetinin boşamaya olup olmadığı sorulur eğer niyeti boşanma yönünde ise tâlakın gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>225</sup>

#### **2.3.4.Şartlı Talâk**

Talâk konusunda tartışılan konulardan biri de şartlı tâlakın geçerli olup olmadığı konusudur. Muhammed Ebû Zehre'nin de aile hukuku bölümünde ele aldığı konulardan biri de şartlı talâk konusudur. Konuyla ilgili farklı yaklaşım benimseyen fıkıh âlimleri olmakla beraber çoğunluğuna göre eşini bir şartın yerine gelmesiyle boşayan kimsenin şartının gerçekleşmesi halinde boşaması da gerçekleşmektedir.<sup>226</sup>

Şartlı talâk konusunda müellifimiz, kişinin hanımına “babın ölse bile evine gitmeyeceksin aksi takdirde seni boşamak bana vaciptir” diyerek boşamayı böyle bir şarta bağlaması ve hanımının babasının evine gitmesi hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceği görüşündedir. Çünkü kişinin bu sözleri telaffuz etmesinin amacı eşini boşaması değil babasının evine gitmesine engel olmaktır. Böyle bir durumda gerçek

<sup>223</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.537.

<sup>224</sup> Bkz. Heyet., a.g.e., s.435.

<sup>225</sup> Bkz. Muhammed Zühaylî, a.g.e., IV, s.149.

<sup>226</sup> Merğînânî, Burhâneddin Ebû'l-Hasan, *el-Hidâye*, İdâretu'l ulûmi'l-Kur'ân ve'l-İslamiyye, Pakistan 2010, III. s.227-228, Şirbînî, a.g.e., III. s.411.

anlamda boşama niyetinin olup olmadığı bilinmediğinden dolayı tâlakın meydana gelmeyeceğini belirtmektedir.<sup>227</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; “şart olsun” sözüyle boşama kast edilmişse tâlakın gerçekleşeceği yönünde görüş belirtmektedir.<sup>228</sup>

Çağdaş fıkıh âlimlerinden Halil Güneç de Ebû Zehre'nin görüşünden farklı bir yaklaşımda bulunmuştur. Güneç, bir kimsenin hanımına “sen bu işi yaparsan boşsun” der ise, hanımı da o işi yaparsa tâlakın meydana geleceğini ve bunun bir tâlak olduğunu ve geriye iki talâkın kalacağını ifade etmektedir.<sup>229</sup>

### 2.3.5. İmza Yoluyla Boşama

İslâm fıkıhında evliliğin sona ermesi, eşlerden birinin ölümü haricinde kocanın boşaması, hâkim kararıyla ayrılma ve karı-kocanın bir bedel üzerinde anlaşmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>230</sup> Boşama İslâm dininde hoş karşılanmasa da eşler arasında meydana gelen geçimsizliklerin sona ermesi için son çare olarak görülmektedir. Fikhî mezheplerin boşama için ittifak ettikleri şeyler niyet ve sarih lafızdır.<sup>231</sup>

Muhammed Ebû Zehre, birçok seminer ve konferanslara katılmış ve bu programlarda kendisine sorulan sorulara cevaplar vermiştir. Bir konferansında kendisine “kocanın boşama isteği olmaksızın eşini boşadığına dair imza atması hâlinde boşamanın vaki olup olmadığı ve boşama gerçekleşirse kocanın hanımına geri dönmesi için yeni nikâh ve mehrin gerekli olup olmadığı hususunda bir soru sorulmuştur. İmza yoluyla boşama hakkında fikhî mezhep imamlarının doğrudan bir açıklaması yoktur. Ancak konuya benzemesi açısından zikretmekte faydalı olacağını düşündüğümüz “yazı ile boşama” hakkında fikhî mezheplerin görüşlerini açıklayacağız.<sup>232</sup>

Hanefî mezhebine göre kişi, hanımın ismini ve adresini yazarak ona hitaben “hanımım filancaya” dedikten sonra “sen boşsun” diye eklerse ve bu sözü açık bir

<sup>227</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.545.

<sup>228</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.434.

<sup>229</sup> Bkz. Güneç, a.g.e. , II, s.139.

<sup>230</sup> Karaman, a.g.e., s.109.

<sup>231</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, IX. s.300.

<sup>232</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.538.

şekilde talâk ifade ederse bu sarîh lafızlarla gerçekleşen talâk kabul edilir. Kişinin niyeti boşama olmasa da talâk meydana gelmiş olur. Ama hanımının ismini ve adresini yazmadan “filanca hanımın” boştur yazarsa bu açık bir şekilde boşamaya işaret etmediğinden dolayı kinayeli talâk gibi kabul edilir ve talâk meydana gelmez. Mâlikî mezhebi, yazı ile boşamada tâlakı kast etmeyi esas almışlardır. Kişi, kasıtlı bir şekilde “talâk” lafzını yazarsa ve bu konuda herhangi bir şüphesi yoksa boşamanın gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri de bu konuda Mâlikî mezhebi ile aynı görüştedirler.<sup>233</sup> Görüldüğü üzere fikhî mezheplerin çoğu yazı ile talâkın niyetin olması hâlinde meydana geleceğini söylemektedirler. Hanefî mezhebi ise; kişinin hanımının ismi ve adresinin yazılı olduğu mektubu açık lafızlarla söylenen talâk gibi kabul etmektedirler.<sup>234</sup>

Muhammed Ebû Zehre, İmza ile boşama hakkında kişinin, eşini boşadığına dair kâğıt üzerine imza atmasıyla boşamanın meydana geleceğini belirtmiştir. Ona göre boşama, karı ve kocanın cinsel münasebetlerinden sonra meydana gelmişse ve birinci veya ikinci talâk ise, iddet süresi bitmeden kocanın eşine geri dönmesi câizdir. Ancak iddet süresi içinde eşine geri döneceğine dair bir şey söylemeyip, iddet süresi bittikten sonra geri dönmek isterse bu durumda yeni bir mehir ve nikâh akdinin yapılması gerekir. Ebû Zehre, imza yoluyla boşamayı sarîh niyetin varlığına bağlamaktadır. Boşama gerçekleşikten sonra eşine geri dönme isteğinde ise, iddet süresini esas almaktadır.<sup>235</sup>

### 2.3.6. Üç Talâkla Boşama

İslâm fikhî, evlilik çağına gelmiş ve sorumluluk sahibi kimselerin haram yollara girmelerini engellemek için evliliği teşvik etmiştir. Evlenme ve boşama konularında da hakkı gözeterek orta bir yol izlemiştir. Hz. Aişe'nin(r.a.) “*Kişi hanımını istediği kadar boşardı iddeti bitmeden koca hanımına dönerse yüz defa boşamışsa bile yine onun hanımı olurdu.*” açıklamalarından câhiliye döneminde talâk sayısında bir sınırlama olmadığını anlaşılmaktadır.<sup>236</sup> Konu hakkında Kur'an-ı Kerimde ise; “*Boşama iki defadır. Ya iyilikle tutmak ya da iyilik yaparak*

<sup>233</sup> Zühaylî, *İslâm Fikhî Ansiklopedisi*, IX. s.303.

<sup>234</sup> Zühaylî, *İslâm Fikhî Ansiklopedisi*, IX. s.304.

<sup>235</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.537.

<sup>236</sup> Zühaylî, *İslâm Fikhî Ansiklopedisi*, IX. s.306.

*bıraktır. Bundan sonra bir daha boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz*”<sup>237</sup> ifade edilmekte ve talâk sayısına bir sınırlama getirilmektedir.

Talâk sayısının sınırlama getirildiği konusunda fikhî mezhepler de ittifak halindedirler. Ancak üç talâkı bir defada söyleyen kimsenin kaç talâkının gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani fikhî mezhepler üç talâk lafzını bir defada söyleyen kimsenin talâkının üç talâk mı yoksa bir talâk mı sayılacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Konuyla ilgili olarak fıkıh âlimlerinin çoğu bir defada söylenen üç talâkın, üç talâk sayıldığını kabul etmişlerdir. Ancak Zâhirîler ile birlikte başka bir grup ise; bir defada söylenen üç talâkın bir talâk sayıldığı görüşündedirler. Zâhirîler bu hususta delil olarak; *“Boşama iki defadır. Ya iyilikle tutmak ya da iyilik yaparak bırakmaktır. Bundan sonra bir daha boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz*”<sup>238</sup> ayetinin zâhir anlamını ve Müslim ile Buhârî’nin İbn Abbâs’tan rivayet ettikleri *“Peygamber(s.a.v) Efendimiz ile Hz. Ebubekir’in devrinde ve Hz. Ömer’in hilafeti devrinin ilk iki senesinde üç talâk bir talâk sayılırdı*”<sup>239</sup>hadisini, İbn İshak’ın İkrime’den, İkrime’nin de İbn Abbâs’tan rivayet ettiği, *“Rükâne, karısını bir mecliste üç talâk ile boşamıştı ve bunun için çok üzüliyordu. Peygamber efendimiz(s.a.v.) ona, “onu nasıl boşadın?” diye sordu. Rükane “onu bir mecliste üç talâk ile boşadım” dedi. Peygamber(s.a.v.) efendimiz ona “o üç talâk ancak bir talâktır. Onu bir daha nikâhın altına döndür*”<sup>240</sup> hadisini delil olarak zikretmektedirler.<sup>241</sup>

Üç talâkı, bir defada söylemenin üç talâk sayıldığı görüşünde olan fıkıh âlimlerinin çoğu ise; Müslim ile Buhârî’nin İbn Abbâs’tan rivayet ettikleri hadisi, talebeleri arasında yalnızca bir kişinin rivayet ettiğini, İbn Abbâs’ın birçok talebesi ise, kendisinin bu konuda ‘Üç talâk lazım gelir.’ dediğini, belirtmektedirler. İbn İshak hadisinde ise; Rükâne’nin Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.) karısını üç talâk ile

---

<sup>237</sup> Bakara 2/229.

<sup>238</sup> Bakara 2/229.

<sup>239</sup> Müslim, *Talak*, 1472, Ebû Davud, *Talak*, 2199.

<sup>240</sup> Ebû Ya’la, *Müsned*, 2500, Beyhaki, 7/339.

<sup>241</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II. s.430.

boşadığını değil kesin olarak boşadığını söylediğini ifade ederek hadisin yanlış anlaşıldığını delil olarak zikretmektedirler.<sup>242</sup>

Fıkhî mezheplerin genel görüşü ve aralarındaki ihtilafın sebepleri bu şekildedir. Üç talâk ile boşun, lafzının kaç talâk sayılacağı hakkında Ebû Zehre ise; öncelikle talâk konusunda şaka yapılamayacağını belirterek basit olaylar için veya sadece konuşmasını daha inandırıcı hale getirebilmek için talâk gibi önemli bir konuyu basite alan kişilerin dini inançlarının zayıf ve İslâmi ahlâktan yoksun olduklarını belirtmektedir. Müellifimiz, kişinin hanımına söylemiş olduğu “üç talâk ile boşun” lafzıyla kesin bir şekilde boşamaya niyet etmesi halinde bu konuşmasından talâkın meydana geldiğini ancak bunun ric’i talâk olduğu görüşündedir. Yani Ebû Zehre ’ye göre kişi, hanımına “üç talak ile boşun.” lafzı kullanırsa bununla üç talâkın tamamı değil sadece bir talâk meydana gelmektedir. Bu durumda kişinin iddet süresi içerisinde yeni bir nikâh veya mehir gerekmeden eşine geri dönebileceğini ifade etmektedir.<sup>243</sup>

Muhammed Ebû Zehre, tercih ettiği bu görüşü, Peygamber Efendimiz ve sahabeler döneminde “üç talak” lafzının söylenmesiyle birden fazla talâkın meydana geldiğine dair bir bilginin olmadığını ve tâbiînlerin çoğunun görüşünün bu şekilde olduğuna dayandırmaktadır.<sup>244</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da Hanefî ve Şafîî fakihlerinin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre üç talâk lafzıyla kocanın eşini tamamen boşamış sayılacağını belirtmektedir. Ancak sahabeler ve tâbiînlerden bu boşamayı üç olarak kabul edenler olduğu gibi tek olarak kabul edenlerinde olduğunu belirterek bu konuda ikinci görüşte olanların görüşünü tercih ettiklerini beyan etmektedir. Yani Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da aynı mecliste telaffuz edilen “üç talâk” lafzıyla bir talâkın meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>245</sup>

Konu hakkında Halil Günenç ise; sahabe ve tâbiînin cumhuru ile dört fıkhî mezhebe göre bir defada söylenen “üç talâk” ile üç boşamanın meydana geldiğini ve itibara alınması gereken fetvânın da bu olduğunu ifade etmektedir. Tek bir talâkın

---

<sup>242</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II. s.431.

<sup>243</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.554.

<sup>244</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.568.

<sup>245</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.434.

vuku bulacağı görüşünde olanların delil olarak gösterdikleri Hz. Peygamber(s.a.v.) ve Hz. Ebubekir(r.a.) devrinde ve Hz. Ömer(r.a.)döneminin de ilk iki yılında üç tâlakın tek tâlak olduğu hadisin delil olamayacağını söylemektedir. Çünkü Tahavî, İbnü'l Humâm ve İbn Hacer gibi âlimlerin bu hadisi mensuh kabul ettiklerini belirtmektedir. Güneç, Hz. Ömer'in(r.a.) devrinde de üç tâlakın birden söylenmesini üç tâlak olarak kabul edildiğini ve Peygamber(s.a.v.) dönemindeki uygulamaları bilen sahabelerin olmasına rağmen Hz.Ömer'e(r.a.)itirazda bulunmamalarının bu durumun Peygamber Efendimizin(s.a.v.) uygulamalarına muhalefet olmadığını ifade etmektedir.<sup>246</sup>

Hayrettin Karaman da kişinin, hanımını temizlik süresi içinde olmak şartıyla kaç defa söylerse söylesin bir tâlakla boşanmış sayılacağı görüşündedir. Böyle bir durumda bir boşamanın gerçekleştiğini ve iki boşamanın kaldığını söyleyerek Ebû Zehre ile aynı yaklaşımı benimsemektedir.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s.145-147.

<sup>247</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net>.

## 2.4.CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ FIKHÎ TERCİHLERİ

İslâm hukukunun ana bölümlerinden birini de ceza hukuku oluşturmaktadır. Ceza hukuku, kişinin yasak olan eylemleri yapması halinde birey ve devlet ile olan ilişkisini ortaya çıkarır ve toplumsal düzeni bozan kişilere gerekli yaptırımları uygular. İslam hukukuna göre bir fiilin suç sayılabilmesi, toplumun huzur ve güvenini tehdit ederek toplumsal zarara yol açması ve kişisel menfaatlere saldırı sonucu insanlara vereceği zarara bağlıdır. İslâm dini iman, ibadet, muâmelât ve ahlâk ile ilgili kâidelerin hayata geçebilmesi ve bunlarla ilgili emir ve yasakların çiğnenmesine engel olmak için bireysel ve toplumsal hayatı bir bütün içerisinde ıslah etmek maksadıyla hem dünya hem de ahiret hayatına yönelik bazı teşvik edici ve caydırıcı kurallar belirlemiştir. İnsanların dinin emir ve yasaklarına samimi bir şekilde ve hür iradeleriyle benimsemelerini ve bu tutum içerisinde olmaya da teşvik etmektedir. İslâm hukukunda ceza, insanın nefsinde ve ruhunda bazı korku ve sıkıntıları hâkim kılarak yasaklardan uzak durmasına ve suçluları birey ve topluma faydalı bir hale getirme gayesi taşımaktadır.<sup>248</sup>

İslâm fikhinin esas kaynağı olan Kur'an ve sünnet, İslâm ceza hukukunun da ana kaynağıdır. Dolayısıyla ceza hukukuna dair temel ilke ve amaçları da Kur'an ve sünnet belirlemektedir. İslâm hukukunun belirlemiş olduğu cezalar, İslâm dininin muhafaza edilmesini esas aldığı beş temel değer korunmasını ve insanların menfaatlerini bir ölçü içerisinde gözetmeyi hedeflemektedir. İslâm hukukçuları da bu temel ilke ve amaçlar doğrultusunda hukuki yorum ve ayrıntıları geliştirerek kendi dönemlerinde toplumda ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışmışlardır.<sup>249</sup>

Modern dönemde yetişmiş en önemli İslâm hukukçularından biri olan Ebû Zehre de "el-Fetâvâ" eserinde verdiği konferanslarda ceza hukukuna dair sorulara cevaplar vermiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Ebû Zehre'nin ceza hukukuna dair tercih ettiği görüşleri değerlendireceğiz.

<sup>248</sup> Bkz. Zeydân, a.g.e., s.541-545.

<sup>249</sup> Bkz. Ali Bardakoğlu, "Ceza" DİA, Cilt:7, İstanbul 1993, s.472.

### 2.4.1.Recm Konusu

Zinâ, İslâm dininde büyük günahlardan sayılmaktadır. İslâm ceza hukuku da bu suça engel olmak için bazı yaptırımlar öngörmüştür. Zinâ suçunun cezası kişinin, evli, bekâr, özgür, köle, kadın ve erkek olmak üzere çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Zinâ eden evlilere, recm cezasının uygulandığı Peygamber Efendimiz(s.a.v.) döneminde sabit olmuştur.<sup>250</sup> Fıkhî mezhepler arasında da Müslüman, evli ve özgür olan kimselerin zinâ suçu işlemeleri halinde cezasının recm olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak yapan kim olursa olsun zinâ suçunun cezasının sadece dayak olduğunu söyleyenlerde olmuştur.<sup>251</sup>

Muhammed Ebû Zehre'nin ceza hukuku bölümünde ele aldığı konulardan biri de recm konusudur. Müellifimiz, bu konuda farklı zaman dilimlerinde iki ayrı görüş beyan etmiştir. 1954 yılında verdiği bir konferansta Kur'an'da recm hakkında ayet olmadığı ve âhâd hadislerle uygulandığı yönünde itirazda bulunulmuştur.<sup>252</sup> Ebû Zehre, öncelikle recm cezasının sünnet ile sabit olduğundan dolayı Kur'an'da olmamasının uygulanmayacağı anlamına gelmediğini belirtmiştir. Peygamber Efendimiz'in(s.a.v.) altı kişiyi recm ettiğini, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in de recm cezasını uyguladıklarını söyleyen Ebû Zehre, Peygamberimiz'in(s.a.v.) uygulamalarının evli kişiler için recm cezasının sabit olmasına yeterli olduğunu ifade etmiştir.<sup>253</sup>

Muhammed Ebû Zehre, recm cezasıyla ilgili 1954 yılında bu açıklamayı yapmakla beraber Hayrettin Karaman'ın aktardığına göre 1972 yılında Libya'da yapılan "İslâm Âlimleri Toplantısı" nda daha önce recm hakkında söylediklerinin aksi yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Karaman'ın aktardıklarına göre; Ebû Zehre, recm cezasının Yahudi şeriatına ait bir ceza olduğu, Peygamberimiz'in(s.a.v.) de ilk zamanlarda bu cezayı uyguladığını ancak Nur Suresinin nazil olmasıyla zinânın cezasının evli-bekâr, kadın-erkek fark etmeksizin yüz sopa olarak belirlendiğini ifade etmiştir.<sup>254</sup>

Muhammed Ebû Zehre, konu hakkındaki görüşlerinin değişmesine gerekçe olarak ise şunları söylemektedir: Öncelikle Nisa suresinde özgür olan kimselere

<sup>250</sup> Müslim, *Hudûd*, 15.

<sup>251</sup> İbn Rüşd, a.g.e., III. s.562.

<sup>252</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.670.

<sup>253</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.671.

<sup>254</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/makale>

verilen zina cezasının, özgür olmayan kimselere verilen cezanın yarısı olduğu belirtilmektedir. Recm cezası bölünebilen bir ceza olmadığına göre bundan maksat cezanın yüz sopa olduğu anlaşılmaktadır. Buhari'den nakledilen bir rivayete göre Abdullah b. Evfâ'ya, "Recm cezası Nur suresinden önce mi yoksa sonra mı uygulandı?" diye soruluyor, kendisi "Bilmiyorum." cevabını vermiştir. Bu durumun recm cezasının, Nur suresinden önce uygulandığı ihtimali barındırdığını söylemektedir. Son olarak recm ayetin Kur'an'da mevcut olduğunu ancak bu ayetin lafız olarak kaldırıldığını hüküm olarak kaldığını iddialarının akıl ve mantıkla bağdaşmadığını, hükmü kalıcı olan bir ayetin lafız olarak kaldırılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>255</sup>

Hayrettin Karaman da Ebû Zehre'nin konu hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra recm cezasının değişmez bir ceza olmadığını nitekim İslâm âlimleri arasında recm cezasının Yahudi şeriatına ait bir ceza olduğunu kabul edenlerin olduğunu belirtmiştir. Karaman, özellikle günümüz dünyasında İslâm dinini kötülemek için kullanılan ve insanları İslâm dininden uzaklaştıran bu cezayı savunmanın doğru olmadığı yönünde görüşlerini ifade etmiştir.<sup>256</sup>

Modern dönemin önemli fakihlerinden Muhammed Takî Osmânî de recm konusunda Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım benimsemiştir. Taki Osmânî, recm ayetinin lafız olarak nesh edildiği ancak hüküm olarak kararlaştırıldığı, bu cezanın Kur'an'dan bir ayet değil de Tevrat'ta geçen bir ayet veya İsrail oğullarına ait kitaplarda geçen bir hüküm olduğu konusunda bazı deliller ileri sürerek şunları söylemektedir:

İbn Cerir, Cabir b. Zeyd'den rivayetle mâide suresinin tefsirinde recm cezasının Tevrat'tan bir ayet olduğuna delil getirmektedir. Fedek Yahudilerinden bir adamın zinâ suçu işlemesi neticesinde bu suçun İslâm hukukundaki cezasının ne olduğu Hz. Muhammed'e (s.a.v.) sorulur. Bunun üzerine Nebi(s.a.v.) Yahudilerin en bilgini Abdullah b. Süveyrâ'yı çağırıyor ve zinâ eden kimseler hakkında Tevrat'ta nasıl bir hüküm buluyorsunuz diye soruyor. Süveyrâ cevaben; zayıf ve güçsüz olan kimselerin recmedildiğini, asalet sahibi kimselerin ise, yüzleri deve kuyruğuna bakacak şekilde deveye bindirilerek güneşin sıcaklığıyla yüzlerinin yakıldığını

<sup>255</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/makale>

<sup>256</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale>

söylüyor. Nebi(s.a.v.) aynı soruyu tekrar sorunca Süveyrâ, bu defa yaşlı kimselerin zinâ etmeleri halinde kesin bir şekilde recm edileceklerini belirtiyor. Peygamber(s.a.v.)bu cezayı onaylıyor ve yapılması gereken şeyin recm olduğunu ifade ediyor. Süveyrâ, recm cezasını Tevrat'tan bir ayetmiş gibi belirtmektedir. Peygamber de(s.a.v.) kendisini tasdik ederek bu hükmü kararlaştırmaktadır. Osmanî, her ne kadar bu ceza günümüz Tevratlarında yazılı olmasa da İbn Cerir'in bu rivayetinin sarîh olduğunu ve yalanlanmadığını söylemektedir. Çünkü Yahudilerin kitaplarının tahrif olduğu her yönüyle aşîkârdır.

Takî Osmânî, yaptığı araştırmalar neticesinde elde ettiği diğer delillerinde recm cezasının Kur'an'dan bir ayet olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Delilleri ise şu şekilde açıklamaktadır:

- ✓ Taberân'nin naklettiğine göre; Ecmâ'a(r.a.) Peygamber(s.a.v.) "Yaşlı kimselerin zinâ etmeleri halinde her ikisini de recmedin" demiştir. Hafız bu hadisi "Telhîs" (4/51) ve "el-İsâbe" de(4/352) zikretmektedir. Heysemî ise, "Mecmu'u zevâid" eserinde (2/625) güvenilir kimselerin zikredilen hadiste Beyrut'ta yapılan bir basımda فاجلدوهما yerine فارجموهما olarak geçtiğini naklettiklerini ifade etmektedir. Bu durum bir matbaa hatasının olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Ecmâ'a(r.a.) bunun Kur'a'dan bir ayet olduğunu değil sadede Peygamber'den(s.a.v.) işittiğini belirtmektedir.
- ✓ Beyhakî "es-Sünen'ül kübrâ" da(8/611) İbn ehî Kesir b. Salt'tan rivayet etmektedir: "Biz Mervan'ın yanındaydık Zeyd b. Sâbit de bizimle beraberdi. Zeyd,(r.a.) yaşlı kadın ve erkeğin zinâ etmeleri halinde kesinlikle recmedilmelerine karar verildiğini söyledi. Mervan(r.a.), bu söylediğini Mushaf'a yazalım mı diye sordu? Zeyd(r.a.) ise; Gerek genç gerek ihtiyar olsun zinâ etmeleri halinde recm edildiklerini görmüyor musunuz? diyerek yazılmamasını söyledi". Bu yaşananlara şahit olan Hz. Ömer,(r.a.) Peygamber Efendimizin(s.a.v.) yanına gidiyor ve recm ayetini kendisine yazdırmasını istiyor. Hz. Ömer'in(r.a.) bu isteğine Nebi(s.a.v.) bunu yazdırmaya benim gücüm yetmez diye cevap vermiştir.

✓ Hâkîm "el-Müstedrek" eserinde (4/320) Kesir b. Salt'dan rivayet ediyor: İbn Âs(r.a.) ve Zeyd b. Sâbit(r.a.) Mushaf'ı yazıyorlardı sıra recm ayetine gelince Zeyd,(r.a.) Resulullah'tan yaşlı erkek ve yaşlı kadının zinâ

etmeleri halinde recm edilmeleri gerektiğini işittiğini söylüyor. Bunun üzerine Ömer(r.a.) Hz. Peygamber'e(s.a.v.) gittiğini ve bu ayeti kendisine yazdırmasını istediğini ancak kendilerinin bunu hoş karşılamadığını belirtiyor ve şöyle devam ediyor: yaşlı ve evli olanların zinâ etmesi halinde önce had(celde) cezası alacağını sonra recmedildiklerini eğer evli değillerse sadece had cezası alacaklarını evli olanların ise, zinâ etmeleri halinde recm cezası aldıklarını görmüyor musunuz? Hâkîm bu hadisin sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de kendisini tasdik etmiştir. Bu durum Nebi(s.a.v.)recm cezasının olduğu ibareyi Kur'an'dan bir parçaymış gibi yazılmasına izin vermediğini göstermektedir.

Muvatta' da rivayet olduğuna göre; Hz. Ömer(r.a.) insanlar Allah'ın kitabına ekleme yapacağını söylemeselerdi recm ayetini Allah'ın kitabına ekleyeceğini söylememektedir. Hz. Ömer'in bu düşüncesinden kastı bunu Kur'an'ın bir parçası olarak değil ondan ayrı tefsir olarak eklemektir. Ahmed b. Hanbel de "Müsned"inde bunu rivayet etmiştir. Bazı sahabelerin kendilerine ait Mushaflarda haşiyeler yazdığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in(r.a.) bu düşüncesi recm ayetinin Kur'an'ın bir parçası olmadığına yeterlidir. Takî Osmânî, bu açıklamalardan sonra yaptığı araştırmalar neticesinde öne sürülen delilerin kendisinde recm ayetinin Kur'an'dan bir ayet değil Yahudi şeriatına ait bir hüküm olduğu görüşünün zahir olduğunu belirtmekte ancak kendisinin hatadan beri olmadığını da ifade etmektedir.<sup>257</sup>

Recm konusunda Halil Güneç ise; İslâm fıkhındaki birçok hükmün Kur'an-ı Kerim'de ayrıntılı olarak açıklanmadığını ve bunların Peygamber Efendimiz(s.a.v.)in uygulamalarıyla sabit olduğunu belirtmektedir. Akıl sahibi ve evli olanların zinâ etmesi halinde uygulanan recm cezasının da bu tür bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Recm gibi konuları ortaya atarak Müslümanların arasına fitne düşürmeye çalışanlara karşı teyakkûz halinde olunması gerektiğini belirten Güneç, Peygamber Efendimiz'in(s.a.v.) recm cezasını uygulanmasının bu cezanın sabit olması için yeterli olduğunu söyleyerek Ebû Zehre'den farklı bir yaklaşımda bulunmuştur.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Muhammed Takî el-Osmânî, *Tekmiletu fetu'l mulhim*, Dar'ul ihyâ'ul turasu'l Arab, Beyrut, 2006. II, s.358-360.

<sup>258</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s. 251.

## 2.4.2.Hırsızın Elinin Kesilmesi

Hırsızlık, tarihin her dönem ve toplumunda suç olarak görülmüş ve bu suçu işleyenler için belirli yaptırımlar uygulanmıştır. İslâm fikhında da hırsızlık suçu işleyen kimselere Şâri'in belirlemiş olduğu hüküm uygulanır ve bu hüküm hakkında fıkıh âlimleri arasında ihtilaf yoktur.<sup>259</sup> Ancak her ne kadar ilk dönemlerde verilen bu cezaya itiraz edilememişse de zaman içerisinde tarihselci anlayışa sahip çevreler tarafından farklı yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Müellifimizin bir konferansında hırsızlık suçuna verilen el kesme cezasının ağır bir ceza olduğuyula ilgili soru sorulmuştur. Kendileri de sorulan soruya cevaben görüşlerini beyan etmiştir.<sup>260</sup>

Muhammed Ebû Zehre, emniyet içerisinde olan insanları korkutarak insanların sürekli panik içerisinde kalmalarına sebebiyet veren kimselerin bu şekilde cezalandırılmasını gerekli olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde hırsızlık olaylarında meydana gelebilecek güvenlik problemlerinin yol açtığı ekonomik sorunlar da göz önüne alınırsa insanların güvenliğinin sağlanması ve bu suçun caydırıcılığı için suçu işleyenlerin elinin kesilmesinin ağır bir ceza olmadığını ifade etmektedir.<sup>261</sup>

Müellifimiz, el kesme cezasının kaldırılmayacağını tarihten de bir örnek vererek açıklamaktadır. Emevî hâlifelerinden Hişâm b. Abdülmelik, hırsızlık cezasını sert bulmuş ve bir yıl boyunca hükmün uygulanmasını durdurmuştur. Bu süre zarfında insanlar ne çölde ne şehirde ne evlerinde ne de dükkânlarında emniyette olamamışlardır. Netice olarak Halife Abdülmelik, el kesme cezasını geri getirmek zorunda kalmıştır. Bu cezanın geri getirildiğinin ilan edilmesi bile hırsızlık suçunun ortadan kalkması için yeterli olmuştur. Ebû Zehre, hırsızlığın cezasının uygulanması gerektiğini söyleyerek her şeyin tarihe göre değişeceğini tarihi olan şeyin ise evrensel olamayacağını iddia eden tarihselci yaklaşımının<sup>262</sup> iddialarını da reddetmektedir. Hırsızlık suçunun cezasının toplum huzurunu muhafaza etmek ve fitne-fesadı engellemek amacıyla konulduğunu ifade eden Ebû Zehre, aynı zamanda bunun hapis

<sup>259</sup> İbn Rüşd, a.g.e., III. s. 602.

<sup>260</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.688.

<sup>261</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.689.

<sup>262</sup> Hacı Mehmet Günay, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler*, Anadolu Üniversitesi Yay. , Eskişehir 2016, s.18.

cezasından caydırıcı bir ceza olduğunu ve fikhî konularda tarihselci bir yaklaşımı benimsemenin doğru olmadığını da belirtmektedir.<sup>263</sup>

### 2.4.3.Riddet

İslâm hukuku literatüründe riddet, bir Müslümanın İslâm dininden çıkarak başka bir dine girmesini ifade etmektedir. irtidat eden kişiye de mürted adı verilmektedir.<sup>264</sup> İrtidat, kişinin sözleriyle dinden çıktığını söylemesiyle olabileceği gibi İslâm inanç esaslarından birini inkâr etmesiyle de gerçekleşebilir.<sup>265</sup> İslâm dininden çıkan kimse hakkında Peygamber Efendimiz(s.a.v.) “*Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz*”<sup>266</sup> buyurmaktadır. Fıkıh âlimleri de İslâm dininden çıkan kimsenin yakalanması halinde öldürülmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak dinden çıkan kimsenin kadın olması durumunda hemen öldürülür mü yoksa tövbe mi teklif edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda âlimlerin çoğu herhangi bir ayırım yapmamışlar ve kadının da öldürüleceğini söylemişlerdir. Ebû Hanife ise; dinden çıkan kadını, kâfir olan kadına kıyas ederek öldürmeyeceğini söylemiştir.<sup>267</sup>

Fıkıh âlimleri arasında mürted kimsenin öldürülmesi konusunda her ne kadar ittifak olsa da bu hükmün “*Dinde zorlama yoktur*”<sup>268</sup> ayetine ters düştüğü yönünde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>269</sup> Konuyla ilgili Muhammed Ebû Zehre, İslâm dininin emir ve yasaklarını kabul eden bir Müslüman’ın dinden çıkmasının dini küçümseme ve eğlence haline getireceğinden dolayı bunun kabul edilebilir bir durum olmadığını söylemektedir. Peygamber efendimiz’in (s.a.v.) “*Müslüman kanı ancak üç şeyden birisi ile helal olur. Zina eden evli, cana karşılık can, dinini terk eden ve İslam toplumundan ayrılan kimse*”<sup>270</sup> hadisini de delil göstererek mürtedin cezasının ölüm olduğunu belirtmiştir. Bu cezanın hikmetinin ise; kişinin batıl düşüncelere girmesini engellemek ve dini değerlerin eğlence haline getirilmemesi olduğu için ölüm cezasının verilmesinde dinde kalmaya zorlamanın olmadığını ve bu cezanın zikredilen ayete ters düşmediğini ifade etmektedir. Kendilerine göre; riddet

<sup>263</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.689.

<sup>264</sup> İbn Âbidin, a.g.e., III. s.396. , Kâsânî, a.g.e., IIV, s. 134.

<sup>265</sup> Bilmen, a.g.e., IV, s.7.

<sup>266</sup> Buhâri, *Cihad*, 3017, Ebû Davud, *Hudûd*, 4351.

<sup>267</sup> İbn Rüşd, a.g.e., III. 616.

<sup>268</sup> Bakara 2/256.

<sup>269</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.693.

<sup>270</sup> Buhâri, *Kitab’ul Diyet*, 6878.

cezasında ayete aykırı bir durum yoktur. Ancak riddet konusunda İmam Mâlik'in *"Eğer bir kişinin söylemiş olduğu söz bir yönden iman etmeye, yüz yönden küfre ihtimali varsa iman yönünü tercih etmemiz gerekir"* sözü dikkate alınarak Müslüman âlimlerin mürtedin, kesin delille sabit olan İslâmi bir akideyi küçümsemediği müddetçe öldürülmesine engel olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Müellifimizin riddet eden kimse hakkında ölüm cezası verilmesinde mürtedin, dini değerlerle alay ederek eğlence haline getirmesini ve Müslümanlara düşmanlık etmesini esas aldığı anlaşılmaktadır.<sup>271</sup>

Konu hakkında Hayrettin Karaman da din değiştiren kimse sırf din değiştirdiği için öldürülürse, bu durumun dinde zorlamanın olmadığını ifade eden ayete ters düştüğünü söylemektedir. İnsanlara baskı uygulayarak inanmalarını sağlamanın İslâm dininin emrettiği bir şey olmadığını ve böyle bir durumda riyakârlığın meydana geleceğini ifade etmektedir. Karaman'a göre bir kimse dinini değiştirdiği için öldürülemez ancak din değiştirerek Müslümanlara savaş açması halinde öldürülebilir.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.694.

<sup>272</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net>.

## 2.5.MUHTELİF MESELELERE DAİR FİKHÎ TERCİHLERİ

Şer'i hükümlere kaynak teşkil eden naslar sınırlı sayıdadır. Ancak günümüz Müslüman toplumlarında meydana gelen problemlerin bir sınırı yoktur. Geçmişten günümüze her dönemde, sosyal, siyasal ekonomik ve düşünce alanlarında, inanç, ibadet ve muâmelât ile ilgili yeni sorunlar ortaya çıkmış ve bu hususlar alanında mütehassıs olan kişiler tarafından cevaplandırılmıştır. Çünkü ortaya çıkan sorunların çözümsüz bırakılması İslâm dininin evrenselliğine ve İslâm hukukunun esnek yapısına ters düşmektedir. Bu sebeplerden dolayı her devirde sorunlara çözüm üretebilen, fetvâ verme ehliyetine sahip olan kimselere ihtiyaç duyulmuştur.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar Muhammed Ebû Zehre'nin özellikle fikhî mezhepler arasında ihtilafı olan konular ve fikhin dört ana bölümündeki bazı konular hakkında tercih ettiği görüşlerini ifade ettik. Bu bölümde ise; Ebû Zehre'nin bazı muhtelif fikhî meseleler ve güncel fikh konuları hakkında tercih ettiği görüşler üzerinde duracağız.

### 2.5.1. Allah'ın Adı Anılmadan Kesilen Hayvanın Etini Yemek

Tevhit inancının Müslümanların hayatına olan etkisi kendisini günlük hayatta da göstermektedir. Bu durumun günlük hayata olan etkilerinden biri de hayvan kesimi esnasında Allah'ın adının zikredilmesidir. Fikhî mezhep imamları hayvan kesimi sırasında Allah'ın adının zikredilmesinin hükmü konusunda farklı görüşler benimsemiş ve bu konuda üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Konu hakkında Ebû Zehre de tercih ettiği görüşü ifade etmiştir. Ebû Zehre'nin görüşünü açıklamadan önce fikhî mezheplerin konu hakkındaki genel görüşlerini açıklayacağız.

Zâhirîler, İbn Ömer, Şa'bi ve İbn Sîrîn besmele çekmenin mutlak anlamda vacip olduğunu belirtmişlerdir. İmam Mâlik, Ebu Hanife ve Süfyan Sevrî kesim esnasında hatırlanırsa besmele çekmek vaciptir ancak unutulması halinde bir şeyin lazım gelmeyeceğini ve vacipliğin düşeceğini belirtmişlerdir. İmam Şâfiî ve kendisine tabî olanlar ise; hayvan kesim esnasında besmele çekmenin sünnet-i müekkede olduğunu belirtmişlerdir.<sup>273</sup>

<sup>273</sup> İbn Rüşd, a.g.e. , II. s. 269-270.

Muhammed Ebû Zehre, kimi fıkıh âlimlerinin “*Üzerine Allah adı anılmayan hayvanlardan yemeyin*”<sup>274</sup> ayetine dayanarak Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanın yenilmemesi gerektiğini, kimilerinin ise “*De ki: Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti-ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum*”<sup>275</sup> ayetini delil göstererek Allah dışında bir varlığın adı anılmadığı müddetçe kesilen hayvanı helâl saydıklarını belirtmektedir. Kendilerine göre; ikinci ayet, yenilmesi haram olan şeyleri açık bir şekilde tayin etmekte ve birinci görüşte olanların göstermiş oldukları ayeti tahsis etmektedir. Ebû Zehre, gerekli bütün şartların yerine gelmesi halinde hayvanı kesen kişi, Allah’ın adını zikretmeden hayvanı keserse bu hayvanın etinden yenilebileceğini belirtmektedir. Ancak kasıtlı olarak Allah dışında bir varlığın adı anıldığı takdirde kesilen hayvanın etinden yemek haram olur. Müellifimiz, bu konuda insanlara meşakkat verilmemesi adına toplumsal maslahat ilkesini benimseyerek ikinci görüşte olan fıkıh âlimlerinin görüşünü tercih etmektedir.<sup>276</sup>

Hayrettin Karaman da Allah'tan başka bir varlığın adını anılmamasının kesilen hayvanın yenmesi için yeterli olduğunu belirtmektedir. Eğer kesen kimsenin Allah’ın adını unuttuğu ihtimali bulunuyorsa bu durumda yiyen kimselerin besmele çekmeleri tavsiye edildiğini ifade etmektedir.<sup>277</sup>

### **2.5.2.Kadının Hâkimliği**

İnsanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözüme görevi olarak kabul edilen yargı makamı, farz-ı kifaye olarak görülmüştür.<sup>278</sup> Kadılık görevinin hakkıyla yerine getirilebilmesi için bu makama tayin olunacak kişinin bazı niteliklere sahip olması gerekmektedir.<sup>279</sup> Fıkıh âlimleri, kadının Müslüman, akıllı, ergin, işiten, gören ve konuşabilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak adaletli olmak, erkek ve müçtehit olmak gibi vasıflarda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>280</sup>

<sup>274</sup> Enam 6/121.

<sup>275</sup> Enam 6/145.

<sup>276</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.705.

<sup>277</sup> Bkz. Karaman, a.g.e., s.34, <http://www.hayrettinkaraman.net>.

<sup>278</sup> Şirbîni, a.g.e., VI. s.208.

<sup>279</sup> Bekir Karadağ, “İslam Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”, e- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, sy.2, Diyarbakır 2018, s.690.

<sup>280</sup> Kâsânî, a.g.e., IX. s. 85. , Şirbîni, a.g.e., VI. s.262. İbn Rüşd, a.g.e., III. s.620.

İhtilaf edilen konulardan biri de görüldüğü üzere erkek olmanın şart olup olmadığıdır. Konuyla ilgili olarak fikhî mezheplerin çoğunluğu kadılık için erkek olmanın şart olduğunu belirtirken, İmam Ebû Hanife, kadınlarında hukuk davalarında görev yapabileceğini söylemektedir. Taberi ise, kadınların bütün davalarda hâkimlik yapabileceğini söylemiştir.<sup>281</sup>

Kadının hâkimliğinin geçerli olup olmadığı konusu bir konferansında Ebû Zehre'ye de sorulmuştur. Muhammed Ebû Zehre, öncelikle hâkimlik vazifesi için kadın tayin eden kişilerin günahkâr oldukları konusunda fıkıh âlimleri arasında icmâ olduğunu belirtmiştir. Kadınların hüküm vermelerinin câiz olduğu yönündeki görüş için ise; hüküm vermenin farklı bir konu, kadının hâkim olarak tayin edilmesinin ise farklı bir konu olduğunu söylemektedir. Müellifimiz, kadının hüküm vermesinin câiz olmasını fıkıh âlimlerinin konu hakkındaki icmâsını bozmayacağını ifade etmektedir. Çünkü üsül hukukçularının şâz fetvâların icmâyı bozmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Muhammed Ebû Zehre, kadının hâkimlik görevi için tayin olunmasını ayrı olarak değerlendirmiş, bu konuda İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşünü tercih etmektedir. Kadının vermiş olduğu hükmün geçerliliği konusunu ise, ayrı olarak ele almıştır. Bu konuda ise; Ebû Hanife'nin görüşünü tercih ederek kısas ve hâd cezaları dışındaki hukuk davalarında kadının verdiği hükmün geçerli olduğunu ifade etmektedir.<sup>282</sup>

### 2.4.3.Sigaranın Hükümü

Sigaranın ham maddesi olarak kullanılan tütün bitkisi, X. yüzyılda ortaya çıkmıştır. XV. Yüzyılda başta Amerika Kıtası olmak üzere zamanla insanlar arasında kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>283</sup> Tütün bitkisinin yeni bir ürün olması ve hakkında yeterli araştırmaların yapılamaması zararının açık bir şekilde ortaya çıkmasını engellemiştir. Bu durum sigaranın hükmü hakkında görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir.<sup>284</sup>

Sigaranın fikhî boyutu hakkında İslâm fakihleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Sigara içmenin mübah olduğunu savunanların delilleri, tütünün haram

<sup>281</sup> İbn Rüşd, a.g.e., III. s. 620.

<sup>282</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.743.

<sup>283</sup> Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün, Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Tahlil,(1606-1883)* Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2005, s.2.

<sup>284</sup> Kardâvî, a.g.e., II. s.371-381.

veya mekruh olduğunu yönünde bir nassın bulunmamasıdır. Yiyecek ve içeceklerin hükmünü belirten açık bir nassın bulunmaması mübahlığı gösterir. Tütünün haram olmasını gerektirecek kadar pis olma, sarhoşluk verme, akli zayi etme ve uyuşturma özellikleri bulunmadığını, mübah olan şeyler için harcanan paranın da israf olarak kabul edilmediğini ifade etmektedirler.<sup>285</sup> Tütünün haram olduğunu savunanlar ise; hakkında nas bulunmayan meselelere hüküm verilemeyeceği anlamına gelmediğini, delâlet ve kıyas yoluyla nasların genel kapsamında değerlendirilerek bir hükme varılması gerektiğini belirterek, insanlara faydalı olan şeylerde mübahlık, zararı olan şeylerde ise haramlık ilkesinin geçerli olacağını ifade etmektedirler. Tütünün özellikleri düşünüldüğünde bid'at olması, pis ve zararlı olması, uyuşturucu ve başlangıçta sarhoşluk verici olmasının haram olması için yeterli gerekçeler olduğunu belirtmektedirler.<sup>286</sup> Mekruh olduğunu savunanlar ise; sigaranın kötü kokusunu soğan ve sarımsak gibi kokulu şeylere kıyas etmişler ve haram olduğuna sabit olan kesin bir delilin olmamasından dolayı mekruh olduğunu söylemişlerdir.<sup>287</sup>

Muhammed Ebû Zehre, sigaranın fikhî boyutu hakkında helâllığı veya haramlığıyla ilgili bir nas bulunmadığından dolayı konunun içtihat ile ele alınması gerektiğini belirtmektedir. İctihada konu olan bir şeyin ise; insanlara sağlamış olduğu fayda veya zarar yönünden değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Ebû Zehre, tıbbi kaynakların sigarada herhangi bir faydanın olmadığını bilakis zarar olduğunu ortaya koymalarına rağmen kendileri, sigara içmenin mekruh olduğu görüşünün daha isabetli olduğu görüşündedir. Müellifimiz, bu görüşünü selef âlimlerinin görüşlerine dayandırmaktadır. Selef âlimlerinin içtihat ederek sigara içmenin mekruh olduğunu belirttiklerini ve kendisinin de bu görüşü tercih ederek sigara içmenin mekruh olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>288</sup>

Sigaranın hükmü konusunda muasır İslâm hukukçuların birçoğu Muhammed Ebû Zehre 'den farklı bir görüşte bulunmuşlardır. Nitekim Ramazan el-Bûtî de sigara ve tütün ürünleri hakkında hükmün tespit edilmesinin tıp uzmanlarının verdikleri

<sup>285</sup> Bkz. Macid Muhammed Mahmud Ebû Rahye, *el-Eşribetu ve ahkâmüha fi şeriât'il İslâmiyye*, Camiât'ul Ezher, Kahire 2012.s.410-412.

<sup>286</sup> Bkz. Târik Tavariy, *Hükmüd-din fi âdeti tedhin*, El Mu'temeru İklimiyyi evvel li mukafeheti'l tedhin, Kuveyt 1998, s.14,

<sup>287</sup> Bkz. Şeyh Abdulhamid eş-Şirvânî, Şeyh Ahmed İbni Kasım el-İbadi, *Havaşi's Şirvânî âla Tuhfet'il muhtaç*, Matbaâtü Mustafa Muhammed, Kahire, IV. s.237. , İbn Âbidîn, a.g.e. , VII. s.474.

<sup>288</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.685.

bilgiye bağılı olduğunu ve sigaranın insan vücuduna birçok açıdan zararlı olduğunu bilimsel olarak ortaya koyulduğunu söyleyerek İslâm fıkına göre insan sağığına zararlı olan sigaranın kullanılmasının haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>289</sup>

Yûsuf el-Karadâvî de her ne kadar fıkîh âlimleri arasında ihtilaf olsa da sigara içmenin mûbah veya mekruh olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Tıp bilginlerinin yapmış oldukları açıklamalarda sigaranın insan sağığına açık bir şekilde zararının olduğunu bununla beraber kişinin sahip olduğu malı boşa harcaması ve kötü kokusuyla insanlara rahatsızlık vermesinin sigaranın haram olması için yeterli olacağını söylemektedir.<sup>290</sup>

#### **2.5.4. Alkol vb. Maddelerin Bulunduğı Kokularla Süslenmek**

Günümüz toplumların geneli içerisinde alkol bulunan kolonya ve parfüm gibi kokularla süslenmeyi adet edinmiştir ve bu durum insanlar arasında hızlı bir şekilde yayılma göstermektedir. Konunun Müslüman toplumlarda da yaygın olması İslâm hukukçularına içerisinde alkol barındıran kokularla süslenmenin fikhî boyutunu değerlendirme zorunluluğunu getirmiştir. Konuyu fikhî açıdan değerlendiren İslâm hukukçularından biri de Ebû Zehre'dir.

Muhammed Ebû Zehre, öncelikle parfüm ve kolonya gibi kokularda bulunan ispirto maddesinin sarhoşluk veren ve necis bir madde olduğunu belirten İslâm hukukçuları olduğu gibi ispirtonun temiz bir maden olduğunu, aşırı bir şekilde kullanılmasının bazı hastalıklara sebebiyet verdiğini ancak sarhoşluk veren bir madde olarak görmeyen İslâm hukukçularının olduğunu da belirtmektedir. Koku sürünmenin eski zamanlarda misk ve güzel kokulu yağlar ile yapıldığını belirten Ebû Zehre, misk ve yağ ile süslenmek ağır ve rahatsız edici kokulara sebebiyet verebildiğinden dolayı bu kokulara alkol vb. maddeler karıştırılarak daha hafif bir koku elde edilmesinin câiz olduğu yönünde görüşlerini ifade etmiştir. Müellifimiz, tercih ettiği bu görüşü alkolün bu amaçla kullanılmasının haram olduğuna delâlet eden sarih bir nassın bulunmadığına dayandırmaktadır.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Bkz. Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Ma'a'n-nâs meşverât ve fetâvâ*, Dâru'l Fikr, Dimaşk 1999, II. s.39.

<sup>290</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., II. s.372-381.

<sup>291</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.753.

Muasır İslâm hukukçularından Ramazan el-Bûtî de içerisinde alkol barındıran kokularla süslenmenin hükmü konusunda içinde bir miktar alkol olan maddeleri parfüm ve makyaj malzemelerinde kullanılmasının namaz kılmaya engel olmadığını ifade etmiştir.<sup>292</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da temizlik amacıyla olsa bile üretilen alkolün içilmesinin haram olduğunu belirtmektedir. Ancak kolonya, ispirto gibi içinde alkol bulunan ürünlerin sadece temizlik için kullanılmasının câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>293</sup>

### 2.5.5.Dans

İslâm dini, insanın yaratılışına uygun olan isteklerine ve ihtiyaçlarına önem vermiştir. Bu durumun bir gereği olarak da insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanmasını mübah görmüş, insanın zararına olan şeyleri ise, haram olarak kabul etmiştir. Günümüz Müslüman toplumlarında yaygın olmasından dolayı fikhî boyutu değerlendirilen konulardan biri de dans etmektir.

Dans etmenin câiz olup olmadığı konusunda Muhammed Ebû Zehre de kendi görüşlerini ifade etmiştir. Ebû Zehre, dans etmenin haram olduğu konusunda fıkıh âlimlerinin icmâ etmiş olduklarını ve bazı fıkıh eserlerinde dans etmenin helâl olduğunu söyleyen kimselerin kâfir olacaklarının belirtildiğini ifade etmektedir. Müellifimiz, dans konusunda icmâ edilen görüşü kabul etmekle beraber İmâm Mâlikî'nin "*Bir fiil veya sözün yüz cihetten küfre bir cihetten imana delalet ediyorsa imana delalet eden yönünün alınması gereklidir*" sözünü delil göstererek dans etmenin helâl olduğunu söyleyen kimselere kâfir denilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Ancak Müslümanların özellikle haram olduğuna icmâ edilen şeyleri yapmaktan kaçınmaları gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>294</sup>

Dans konusunda modern dönem İslâm hukukçuları arasında da farklı görüşler mevcuttur. Vehbe ez-Zühaylî, kırılma, eğilme, bükülme, eğilip kalkma gibi ölçülü birtakım hareketleri barındıran raksın haram olduğu görüşündedir. Bunun helal

<sup>292</sup> Bkz. Bûtî, *Ma'a'n-nâs*, II. s.17.

<sup>293</sup> Bkz. <https://kurul.diyaret.gov.tr/>

<sup>294</sup> Bkz.Ebû Zehre, a.g.e., s.764.

olduğunu söyleyen kimselerinde fâsık olduğunu söylemektedir.<sup>295</sup> Yûsuf el-Karadâvî ise, dans vb. oyunlar hakkında karşı cinsin şehvet duygularını kabartan oyunların icra edilmesinin câiz olmadığını ancak çocukların eğitimi amacıyla kadınların birtakım sportif hareketler sergilemesinde herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmektedir.<sup>296</sup>

### 2.5.6.Müzik

Günümüzde sıkça tartışılan meselelerden biri de müzik dinlemenin, çalgı çalmanın haram olup olmadığıdır. Müzik yapmanın ve dinlemenin hükmü konusunda İslâm bilginleri arasında birçok tartışma cereyan etmiş, olumlu ve olumsuz birçok görüş ortaya atılmıştır.<sup>297</sup> İmâm Gazzâlî, fitne ve şehvete sebebiyet vermediği müddetçe müziğin dinlenilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmektedir.<sup>298</sup>

Müzik dinlemenin fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre, insanların şehvet duygularını kabartan, hayâsızlık ve fitnenin yaygınlaşmasına sebep olan müziğin haram olduğu konusunda şüphe olmadığını söylemektedir. Fitne ve fesada davet etmeyen, şehvet duygularını hareket ettirmeyen müziğin ise; her ne kadar bazı tâbiûnun, her türlü müziğin eğlence olduğunu ve eğlencenin de batıl olduğu yönünde görüşleri olsa da bu tür müziğin haram olduğunu söylemenin doğru olmadığını belirtmektedir. Yani ona göre; fitne ve fesada davet ederek kötülüğe sebebiyet vermeyen müziği dinlemenin herhangi bir sakıncası yoktur.<sup>299</sup>

Modern dönem İslâm hukukçularının birçoğu da müzik dinlemenin fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre ile aynı yaklaşımı sergilemiştir. Yûsuf el-Karadâvî de kötü duyguları harekete geçiren fitne ve fesada yol açan ve ruhani duyguların yok olmasına sebebiyet veren müzikten kaçınılması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu tür şeyleri barındırmayan müziğin haram olduğunu söylemenin doğru olmadığını da ifade etmektedir.<sup>300</sup>

<sup>295</sup> Vehbe Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, s.377.

<sup>296</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., VII, s.219-220.

<sup>297</sup> Heyet, a.g.e. , s.528.

<sup>298</sup> Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâü ulûmi'd-Din*, (Çev) Mehmed A. MÜFTÜOĞLU, Vefa Yay. İstanbul 2007. II. s.617.

<sup>299</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.796.

<sup>300</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., IV, s.81-106.

Bir diğeri çağdaş İslâm hukukçusu Ramazan el-Bûtî de müziğin haram li gayri hi türünden olduğunu, eğlence mekânlarında toplu bir halde icra edilen müziğin birçok haramı barındırdığı için bu tür yerlerde bulunarak müzik dinlemenin câiz olmadığını söylemektedir. Ancak kişinin kendi evinde kaset vb. kayıt aletleriyle dinlenen şarkılarının çirkin bir şey ihtiva etmemesi halinde bir sakınca olmadığı görüşündedir.<sup>301</sup>

### **2.5.7. Gayrimüslimlerin Bayram ve Dini Törenlerine Katılmak**

Avrupa kültürünün Müslüman toplumlar üzerinde egemen olmasıyla ortaya çıkan sorunlardan biri de Müslümanların kendi kültür ve geleneklerinden uzaklaşarak Gayrimüslimlerin dini bayram ve törenlerine katılmalarıdır. Günümüz Müslüman toplumlarında yaygınlık kazanmaya başlayan bu durum karşısında İslâm hukukçuları konuyu fikhî açıdan değerlendirmişlerdir. Söz konusu meseleyi Ebû Zehre de fikhî açıdan ele almıştır.<sup>302</sup>

Muhammed Ebû Zehre, Gayrimüslimlerin dini bayram ve törenlerine katılan Müslümanların, İslâm toplumu içerisinde yaşadıklarını ve sayıca Müslümanlardan sayıldıklarını ancak İslâm diniyle bir ilgi ve alakalarının olmadığını söylemektedir. Bu davranışı sergileyen kimselerin yaptıklarının İslâm dininin hakikatlerine uymadığından dolayı kalplerinde sağlam bir iman olmadığını göstermektedir. Ona göre; Gayrimüslim kültürün Müslümanlar üzerinde yaygınlaşması İslâmi değerlerin küçümsenmesine ve ortadan kalkacağından dolayı Müslümanların, Gayrimüslimlerin bayramlarına katılmaları câiz değildir.<sup>303</sup>

Konu hakkında Yûsuf el-Karadâvî ise, bir Müslümanın veya İslâmi merkezin Gayrimüslimlerin bayramını tebrik etmek için tebrik kartı veya kartpostal göndermelerinde bir sakıncası olmadığını söylemektedir. Karadâvî, özellikle batı toplumlarında yaşayan Müslümanları göz önünde bulundurarak Gayrimüslimlerin bayramlarını tebrik etmelerinin aralarında sevgi, saygı ve komşuluk bağlarını güçlendirdiğinden dolayı bir beis olmadığı görüşündedir. Ancak Müslümanların kendi dini bayramlarına gereken önemi göstermeyip, Gayrimüslimlerin Noel

<sup>301</sup> Bûtî, *Ma'a'n-nâs*, I, s. 186.

<sup>302</sup> Ebû Zehre, a.g.e , s.802.

<sup>303</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.802.

bayramlarına katılmaya ısrarcı olmalarının câiz olmadığını ve buna karşı mukavemet edilmesi gerektiğini de belirtmektedir.<sup>304</sup>

Hayrettin Karaman da Hristiyanların yılbaşında yaptıkları dini törenlere katılan Müslümanların büyük bir günah işlediklerini ve kişinin niyetine göre itikadlarının bile tehlikeye girdiğini söylemektedir. Herhangi bir dini törene katılmaksızın yılbaşında toplantı ve eğlence düzenleyen Müslümanların bu etkinliklerde hiçbir haram işlemler bile Hristiyanlara benzemeye çalışmalarından dolayı günah işlediklerini ifade etmektedir.<sup>305</sup>

### 2.5.8.Kadının Çalışması

İslâm fıkhi, kadının yeme, içme, barınma ve giyinme gibi temel ihtiyaçlarını karşılama vazifesini kocaya vermiştir.<sup>306</sup> Dolayısıyla normal şartlarda kadının evi dışında çalışmasını zorunlu kılacak hukuki bir gerekçe mevcut değildir. Ancak aile bireylerinin sorumluluklarını yerine getirmemeleri, kadınların şiddete ve haksızlığa maruz kalmaları veya farklı nedenlerden dolayı kadınlar da iş hayatında aktif bir şekilde görülmektedirler.<sup>307</sup>

İslâm fıkhi kadının evi dışında çalışması kesin bir şekilde yasaklanmış değildir. Ancak kadına görev yeri olarak evinin ve çocuklarının ayrıldığı, evin dışındaki işlerin ise erkeğin vazifesi olduğu genel tutum olarak açık bir şekilde görülmektedir.<sup>308</sup> Günümüz Müslüman toplumlarında da kadınların aktif bir şekilde çalışmaları İslâm hukukçularının konuyu fikhî açıdan ele almalarına sebebiyet vermiştir. Müellifimiz de konunun fikhî boyutunu değerlendirmiştir.

Muhammed Ebû Zehre, toplumsal görevlerin kadın ve erkeği kapsayacak kadar geniş bir alana sahip olduğunu belirterek, erkeğin, eşi ve çocuklarının temel ihtiyaçlarını karşılamakla, kadının ise daha çok ev işleri, çocukların bakımı ve terbiye etmekle sorumlu olduğunu söylemektedir. Kadının ev dışında çalışmasının bedensel bir mücadele gerektirdiğinden dolayı bu durumun kendisi için bir zahmet

<sup>304</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., VII, s.364.

<sup>305</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale>.

<sup>306</sup> Günenç, a.g.e., II, s.183.

<sup>307</sup> Mustafa Yıldırım, "İslâm Hukukunda Kadının Çalışması", *İslâm ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir 2008, s.402.

<sup>308</sup> M. Cevat Akşit, "Kadının İş Hayatında İslâm'a Göre İstihdamı", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Kombad Yay., Konya 1997, s.50.

olduğunu belirten Ebû Zehre, çok zorunlu bir durum olmadığı müddetçe kadının evi dışında çalışmasının doğru olmadığı ifade etmektedir. Ancak kadın, nefsinin muhafaza etmek ve çocukların nafakasını temin etmek zorunda kalmış ise elinde bir sanat veya zanaat bulunuyorsa çalışmasında bir sakınca olmadığı görüşündedir. Toplumsal hizmet açısından farz-ı kifâye kabul edilen ve kadınların çalışmasının daha uygun olduğu ebelik, kadın hastalıkları doktorluğu gibi meslekleri yerine getirmelerinin câiz olduğunu da ifade etmişlerdir.<sup>309</sup>

Kadının çalışması hakkında Halil Güneç de İslâm dininin çalışma konusunda kadın erkek arasında ayırım gözetmediğini belirterek İslâm'ın emir ve yasaklarına aykırı olmadığı müddetçe kadınların çalışmasında bir sakınca olmadığını söylemektedir. Ancak kadın ile yabancı bir erkeğin baş başa kalabileceği veya gayri meşru ilişkilere sebep olabilecek işlerde kadınların çalışmasının haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>310</sup>

### 2.6.9. Promosyon

Günümüz ekonomi dünyasında gerek bireysel gerek kurumsal birçok finansal işlemler bankacılık sistemi üzerinden yapılmaktadır. Aynı şekilde zorunlu bir durum olarak memur, işçi ve emeklilerin maaşları da bankalar aracılığıyla verilmektedir. Bankalar, insanların kendileriyle olan ilişkilerini sürdürebilmek ve daha geniş kitlelere ulaşabilmek adına belirli çalışmalar yapmaktadırlar. Bu çalışmalardan biri de promosyondur.<sup>311</sup> Promosyon, bankaların ürün ve hizmetlerini tanıtmak ve kullanırmak amacıyla kurumlara yaptıkları kazanç olarak ifade edilmektedir.<sup>312</sup>

Promosyon güncel bir konu olduğundan dolayı fikhî boyutuna klasik fıkıh eserlerinde doğrudan temas edilmemiştir. Ancak günümüz İslâm hukukçularının birçoğu promosyonu fikhî açıdan ele almış ve konu hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>313</sup> Konu hakkında değerlendirmede bulunan İslâm hukukçularından biri de Ebû Zehre'dir.

<sup>309</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.760.

<sup>310</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s. 56-168.

<sup>311</sup> Mehmet Zeki Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fikhî Durumu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı.2, Konya 2018 s.635.

<sup>312</sup> Bkz. Gülnihal Tarhan, *Bankacılık Hizmetlerinde Promosyon Uygulamaları ve Muhasebesi*, İstanbul Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010. s.35.

<sup>313</sup> Mehmet Zeki Uyanık, a.g.m., s.641.

Muhammed Ebû Zehre, bankaların müşterilerine vermiş olduğu karşılıksız paranın çirkin ve pis mal olduğunu belirtmektedir. Bu paranın alınmaması halinde ise, paranın gerçek sahiplerine verilmediğini bilakis bankanın kendi menfaatleri için kullanacağını belirtmektedir. Ona göre bankaların verdiği promosyon gibi paraları bankaya bırakmak yerine bankadan alınarak ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerekir. Bu parayı alan kişilerin, kendi menfaatleri için kullanmasının ise câiz olmadığını belirtmektedir. Ebû Zehre'nin bu konuda belirtmek istediği şudur: Banka promosyon gibi fazla parayı kişinin hesabına aktardıktan sonra artık bu paranın alınıp, alınmaması arasında bir fark yoktur. Yani para kişinin hesabına geçtikten sonra bankaya geri verilmesi söz konusu olmadığı gibi paranın gerçek sahiplerine ulaşması da mümkün değildir. Bundan dolayı makbul olan, bu paranın alınması ve meşru yollarla ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>314</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da bankaların verdiği promosyonun faize benzemesi yönünden şüphe barındırdığından dolayı temel ihtiyaçlarını giderebilecek durumda olan kimselerin bu parayı kendileri ve bakmakla sorumlu olduğu kimseler için kullanmasını doğru olmadığını ve promosyonun ihtiyaç sahibi kimselere verilmesinin gerektiğini ifade etmektedir.<sup>315</sup>

Muasır İslâm hukukçularından Muhammed Takî Osmânî ise; banka ile olan ilişkiler konusunu farklı bir açıdan değerlendirmiştir. Ona göre; ister İslami düzen ile isterse normal banka sistemiyle işleyen bankalar olsun cari hesaplara yatırılan para konusunda banka ile kişi arasında borç akdi gerçekleşmektedir. Menfaat esaslı fazlalığın olduğu her borç akdinin de faiz olduğunu belirterek banka ile sözleşme yapılırken promosyan vb. bir fazlalığın verileceği üzerinde anlaşılması halinde alınan para haramdır. Ancak banka ile kişi arasında hiçbir şart koşulmadan ve sözleşme imzalamadan bankanın ilerleyen süreçte verdiği ikramiyenin hibe gibi olduğunu belirterek bunun câiz olduğunu söylemektedir. Takî Osmânî, bunun câiz olduğunu belirtirken bankanın hesap açan kişilere fazla para vereceği yönünde herhangi bir şart ve sözleşme imzalamamış olmasını ve hesap açan kimselerin de bankadan böyle bir beklentisinin olmamasına bağlamaktadır. Aksi takdirde günümüzde olduğu gibi

---

<sup>314</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.788.

<sup>315</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s. 500.

banka ile sözleşme imzalayarak alınan fazla paranın haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>316</sup>

### 2.5.10.Rüşvet

Günümüz dünyasında adalet, hak, hukuk gibi değerlerin önemini yitirmesi toplumsal yolsuzlukların artmasına, insanların torpille hak etmedikleri yerlere gelmesine neden olmaktadır. İnsanların emek vermeden bir menfaati elde etmelerinin yollarından biri de rüşvet vermektir. Rüşvet, sözlük anlamı olarak karşılıklı iltimas anlamına gelmektedir.<sup>317</sup> Fıkıh literatüründe ise; kamu görevlisine lehine hüküm vermesini sağlamak veya istediği şeyi elde etmek için para vermek veya menfaat sağlamaktır.<sup>318</sup>

Peygamber Efendimiz(s.a.v.) “Allah rüşvet alan ve rüşvet veren kişileri lanetlemiştir”<sup>319</sup> buyurarak haksız bir menfaat elde etmek için rüşvet alan ve veren kimselerin lanetlendiğini ifade etmiştir. Ancak toplumda ahlaki yozlaşma ve haksızlığın egemen olmasıyla insanlar bazen kendi emeğiyle hak ettiklerini elde edebilmek için de rüşvet vermek zorunda kalmaktadırlar. Bu gibi durumlarda verilen rüşvetin fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre, kendisine sorulan bir soruya cevap olarak görüşlerini beyan etmiştir.<sup>320</sup>

Muhammed Ebû Zehre, öncelikle Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) rüşvet ile ilgili yukarıda zikredilen hadisini delil göstererek rüşvetin alınmasının da verilmesinin de kesin bir şekilde haram olduğunu söylemiştir. Ancak kişinin, kendi emeğiyle hak ettiği şeyi elde etmesi için rüşvet vermekten başka bir yolu bulunmuyorsa bu hususta kendisine af olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü böyle bir durumda bir başkasının hakkı gasp edilmemekte sadece kişinin hak ettiğini elde etmesi söz konusudur. Müellifimiz, bu görüşünü toplumsal maslahat düşüncesine dayandırmaktadır. Rüşvet vererek makam elde etmenin İslâm dininin onayladığı bir davranış olmadığını, ancak liyakat sahibi olmayan kişilerin önemli makamlara gelip topluma zarar vermelerine engel olunmanın daha önemli bir konu olduğunu

<sup>316</sup> Bkz. Takî Osmânî, a.g.e., II, s.162.

<sup>317</sup> Zemahşerî, a.g.e., s.11.

<sup>318</sup> Abdulvahhâb Muhammed Camî İyilişin, “Ahkâmü’r-rüşveti fi-ş şeriâti’l-İslâm”, *Mecellet-u şeriât ve tedrisatu’l İslâmiyye*, Sayı: 21 (2003), s.57-202.

<sup>319</sup> Tirmizi, *Kitabu’l Ahkâm*, 1337.

<sup>320</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.792.

belirtmektedir. Dolayısıyla hak sahibinin hak ettiğini elde edebilmesi için rüşvet vermekten başka bir yol bulunmuyorsa rüşvet vermesinin câiz olacağını ifade etmektedir.<sup>321</sup>

Konu hakkında Muhammed Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım içerisinde olan muasır İslâm hukukçuları da mevcuttur. Nitekim Halil Güneç de rüşvet vermenin ve almanın kesin bir şekilde haram olduğunu ifade ettikten sonra kişinin hayatını ve malını muhafaza etmek için yetki sahibi kimselere rüşvet vermesinin helâl olduğunu ancak bu rüşveti alan kimse için haram olduğunu da belirtmektedir.<sup>322</sup> Hayrettin Karaman da toplumun bozulup, ahlaksızlığın egemen olması halinde kişi, canını, malını ve namusunu korumak için rüşvet vermekten başka çaresi bulunmuyorsa rüşvet verebileceği yönünde görüşlerini beyan etmiştir.<sup>323</sup>

### 2.5.11.Otopsi

İslâm dini, yaratılan varlıklar içerisinde insana özel bir değer vermekte ve insanı en şerefli varlık olarak nitelendirmektedir. İnsan, gerek hayatta iken gerekse ölümünden sonra bazı dokunulmazlıklara sahiptir. Beden dokunulmazlığı da bu dokunulmazlıklardan biridir. İnsan bedeni Allah'ın emaneti olduğundan dolayı kişi kendi bedeni üzerinde dilediği şekilde tasarrufta da bulunamaz.<sup>324</sup> Günümüz tıp dünyasında teknolojinin ilerlemesiyle yeni gelişmeler yaşanmaktadır. Söz konusu tıbbi gelişmelerden biri de gerek hastalıkların sebebinin ortaya çıkarılarak, tedbir alınması gerekse adli tıp açısından önem arz eden otopsi işlemidir.<sup>325</sup> Otopsi, insan vücudunu daha yakından tanıma, ölüm ve hastalık sebeplerinin belirlenmesinde hastalığın vücutta bıraktığı etkiyi görme ve inceleme, cinayet gibi kriminal olaylarda suçun işleniş biçimini teşhir etme işlemi olarak tarif edilmektedir.<sup>326</sup>

Tıp ilminin gelişmesine vermiş olduğu katkı ve mahkeme faaliyetlerinde adaletin yerine gelmesi hususunda vermiş olduğu fayda sebebiyle dünyanın birçok ülkesinde otopsi faaliyetine başvurulmaktadır.<sup>327</sup> Bu durum otopsi işleminin fikhî

<sup>321</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.792.

<sup>322</sup> Bkz. Güneç, a.g.e., II, s.305-306.

<sup>323</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale>.

<sup>324</sup> Karaman, a.g.e., s.232.

<sup>325</sup> M. Fatih Turan, "Fıkhi Açından Otopsi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı.23, Konya 2014, s.274.

<sup>326</sup> Erdoğan, a.g.e., s.462, TDK Sözlükleri.

<sup>327</sup> Turan, a.g.m., s.278.

boyutunun değerlendirilmesini daha önemli bir hale getirmektedir. Konunun fikhî boyutu hakkında birçok İslâm hukukçusu değerlendirmede bulunmuştur. Müellifimiz Ebû Zehre de bu konuda görüşlerini beyan etmiştir.<sup>328</sup>

Otopsi hakkında Ebû Zehre de fikhî mezheplerin çoğunluğunun kabul ettiği görüşü tercih etmektedir. Muhammed Ebû Zehre, İslâm dininde insanoğlunun, canlı ve ölü fark etmeksizin şerefli bir varlık olarak kabul edildiğini ve kişinin ölümünden sonra müsl<sup>329</sup> yapılmasının haram olduğunu belirtmektedir. Ancak zaruret halinde haram olan bir şeyin mûbah olacağını da söylemektedir. Müslümanların tıp ilmine olan ihtiyacının her yönüyle aşikâr olduğunu belirten Ebû Zehre, tıp uzmanlarının da kesin bir şekilde ihtiyaç olduğuna kanaat etmeleri hâlinde kişinin ölümünden sonra otopsi yapılmasının Müslümanların menfaatine olacağından dolayı mûbah olacağını ifade etmektedir. Ebû Zehre'nin bu açıklamalarından Müslümanların tıp ilmine olan ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğu ve toplumsal maslahata göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır.<sup>330</sup>

Çağdaş fıkıh âlimlerinin birçoğu da otopsinin fikhî boyutu hakkında Ebû Zehre ile benzer bir görüş benimsemektedir. Vehbe ez-Zühaylî de tıbbi eğitim amacıyla veya ölüm sebebini tespit etmek ve cinayet olaylarında katilin bulunması gibi zorunlu durumlarda otopsi yapmanın câiz olduğunu söylemektedir. Ancak her ne olursa olsun otopsi işleminde maksat hâsıl olduktan sonra bu işleminin genişletilmemesi gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>331</sup> Ramazan el-Bûtî de tıp eğitimi açısından veya gerçeklerin ortaya çıkması için ihtiyaç duyulan miktar ile sınırlı kalmak şartıyla otopsi işleminin câiz olduğu yönünde görüşlerini beyan etmiştir.<sup>332</sup>

### 2.5.12. Doğum Kontrol Hapı Kullanmak

Evlilik ve çocuk sahibi olma isteği, insanın fitratında yer almaktadır. İslâm dini de bu ihtiyacı dikkate alarak bunun için gerekli olan şeyi usulüne uygun yöntemlerle açıklamıştır. Ancak gerek tıbbi gerekse ekonomik, toplumsal ve ailevi

<sup>328</sup> Ebû Zehre, a.g.e., s.201.

<sup>329</sup> Müsle, İnsanlara ibret olması için bir kişinin gözlerine, kulaklarına vs. zarar vermek, çirkin bir cezalandırma yöntemidir.

<sup>330</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.816.

<sup>331</sup> Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, IV. s.332.

<sup>332</sup> Bkz. Bûtî, *Ma'a'n-nâs*, I, s. 51.

şartlar insanların çocuk sahibi olma isteklerine engel olabilmektedir.<sup>333</sup> Çocuk sahibi olmayı engelleyen durumlardan biri de doğum kontrolünün yapılmasıdır. Doğum kontrolü, sadece İslâm ülkelerinde olan bir durum olmayıp dünyanın birçok ülkesinde yapılmaktadır.<sup>334</sup> Bu durum konunun fikhî açıdan değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Doğum kontrol hapı kullanarak gebeliğe engel olunmasıyla ilgili klasik fıkıh eserlerinde doğrudan bir bilgi yoktur. Ancak gebeliğe engel olmanın yollarından biri olan azl işleminin câiz olduğu konusunda fıkıh mezhepleri arasında ittifak vardır.<sup>335</sup>

Doğum kontrolü hakkında birçok modern İslâm hukukçusu görüşlerini beyan etmiştir. Müellifimiz de bu konuyu fikhî açıdan ele almıştır. Muhammed Ebû Zehre, hap kullanarak doğumu kontrol altına almanın câiz olmadığını belirtmektedir. Ancak hamile kadında bazı hastalıkların mevcut olması veya kadının hamile kalması halinde hayati bir tehlikenin söz konusu olacağı durumlarda doğum kontrol hapı kullanmanın câiz olabileceğini ifade etmektedir.<sup>336</sup>

Modern dönem İslâm hukukçularından Ramazan el-Bûtî de İslâm dininde evliliğin asıl amaçlarından birinin de neslin devamını sağlamak olduğundan dolayı ancak hayati bir durumun söz konusu olması ve eşlerin ittifak etmeleri halinde hamileliğe engel olmak için ilaç kullanmanın câiz olduğunu belirterek bu konuda Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım içindedir.<sup>337</sup>

Yûsuf el-Karadâvî de kadın veya erkeğe doğumu engelleyen tüplerin takılmasının kadının doğum yapması halinde ciddi tehlikelerin olabileceği durumlarda câiz olabileceğini belirterek keyfî muameleyle doğuma engel olmanın doğru olmadığı yönünde görüşlerini ifade etmiştir.<sup>338</sup>

---

<sup>333</sup> Salim Abdülcelil, “İslâmî Açıdan Aile Planlaması”, (Çev. Bayram Köseoğlu), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.3. Rize 2013, s.275.

<sup>334</sup> Güneç, a.g.e., II. s.127.

<sup>335</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, IX. s.263.

<sup>336</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.817.

<sup>337</sup> Bûtî, *Maa'n-nâs*, I. s. 86.

<sup>338</sup> Bkz. Karadâvî, a.g.e., IV, s.291.

Konu hakkında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; sağlığa zararlı olmamak şartıyla deri altına hormon düzenleyici yerleştirmek, kondom kullanmak ve azl işlemi ile hamileliğin engellenmesinde herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektedir.<sup>339</sup>

Muhammed Ebû Zehre ve görüşlerine yer verdiğimiz diğer İslâm hukukçularına göre geçerli bir mazeret olmaksızın keyfi bir durum için doğum kontrol ilaçlarının kullanılması câiz değildir. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ise; doğum kontrolü için sağlığa zararının olmamasını şart koşturmaktadır. Yani insan sağlığına zararı olmadığı müddetçe doğum kontrolünün yapılabileceği yönünde görüş beyan etmektedir.

### **2.5.13. Tüp Bebek**

İslâm dini, neslin muhafaza edilmesi ve devam edebilmesi adına evlilik için gerekli şartları taşıyan kimselerin evlenip çocuk sahibi olmalarını teşvik etmiştir. Günümüzde teknolojinin de gelişmesiyle çocuk sahibi olmanın doğal yollardan olunamadığı durumlarda sun'i tohumlama yöntemiyle çocuk sahibi olamayan çiftler için çareler bulunmuştur. Sun'i tohumlama yönteminde en yaygın olan erkeğin spermi ile kadının yumurtasının bir tüpte birleştirilerek aşılana yumurtanın kadının rahmine yerleştirilmesidir.<sup>340</sup> Güncel bir konu olmasından dolayı modern dönemin birçok İslâm hukukçusu konu hakkında fikhî değerlendirmede bulunmuşlardır.

Muhammed Ebû Zehre, tüp bebek uygulamasının fikhî boyutu hakkında evli çiftler arasında yapılarak hamileliğin sağlanması konusunda şer'î naslarda buna engel olacak bir bilginin mevcut olmadığını, dolayısıyla tüp bebek uygulamasına ihtiyaç duyulduğu müddetçe fikhî açıdan bir sakınca olmadığını ifade etmektedir. Ancak tüp bebek işlemine ihtiyaç olmaksızın, yani doğal yollarla çocuk sahibi olabilecek çiftlerin bu operasyonu yapmasının câiz olmadığını da eklemektedir. Çünkü bu durumda zaruret olmaksızın yabancı kimselerin kadının avretini görmesi söz konusu olduğunu ve bunun dışında câiz olmadığını belirtmektedir.<sup>341</sup>

Konuyla ilgili olarak Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da yaptığı açıklamada doğal yollarla çocuk sahibi olmayan çiftlerin, her aşamasının nikâhlı çiftler arasında

<sup>339</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s.518.

<sup>340</sup> Karaman, a.g.e., s. 111.

<sup>341</sup> Bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s.826.

yapılması ve hem anne baba hem de doğacak çocuk açısından aklî ve rûhi yönden bir sorun olmayacağı tıbbi açıdan sabit olması şartıyla herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmektedir.<sup>342</sup>

Hayrettin Karaman da tüp bebek işleminde gerekli olan sperm, yumurta ve rahimin evli çiftlere ait olması şartıyla doğal yollardan çocuk sahibi olmayan çiftlerin bu yöntemle başvurularında şer'an bir sakınca olmadığını yönünde görüş beyan etmiştir.<sup>343</sup>

Tüp bebek uygulamasının fikhî boyutu hakkında Ramazan el-Bûtî ise, sedd-i zerâyi kâidesinin göz önünde bulundurulduğunda tüp bebek uygulamasının yolunun açılması nesillerin karışması ve benzeri tehlikeli durumların ortaya çıkmasına sebebiyet vereceğinden dolayı câiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Bkz. Heyet, a.g.e., s. 517.

<sup>343</sup> Karaman, a.g.e., s.112.

<sup>344</sup> Bkz. Bûtî, a.g.e., I. s.240.

## SONUÇ

Muhammed Ebû Zehre, bir meseleyi fikhî açıdan ele aldığında bütün fikhî âlimlerinde olduğu gibi dayandığı kaynaklar öncelikle Kur'an ve Sünnet olmuştur. Meselenin hükmünü bu iki kaynakta bulamadığında sırasıyla sahabe, tâbiûn ve müçtehit imamların sözlerine başvurmuştur. Ebû Zehre, konu hakkında aradığı hükmü bu kaynaklarda da bulamadığında İslâm hukukunda yerleşik olan fikhî kâidelerden istidlâl yoluyla hüküm çıkarma yolunu tercih etmiştir. Ebû Zehre'nin dayandığı deliller saydıklarımızla sınırlı kalmamış, aynı zamanda kişisel içtihatta da bulunmuştur. Fetvâ verirken toplumdaki insanların örf ve âdetlerini göz önünde bulundurması ve fetvâ verirken i'tidalli davranılması gerektiği de Ebû Zehre'nin hüküm verirken dikkate aldığı hususlardır. Çünkü ona göre; aşırı sert fetvâlar, insanların arasına fitne ve fesadın girmesine veya dinden soğumalarına sebebiyet verir, ciddiyyetten uzak bir şekilde verilen fetvâlarında dini emirlerin değer kaybına sebep olacaktır.

Muhammed Ebû Zehre, doğru olduğunu düşündüğü görüşlerini ifade etmekten asla geri durmamıştır. Bu kararlı kişiliği ve cesaretinden dolayı Mısır'da eş ve talâk sayısının sınırlandırılması konusunda kanun çıkarma esnasında yapmış olduğu sert eleştirilerden dolayı birçok engelle karşılaşmıştır. Ebû Zehre, bazı fikhî meselelerde mensup olduğu mezhebin genel görüşünü kabul etmekle beraber bazı konularda ise, gerek mensubu olduğu mezhebinin genel görüşünden gerekse de kendisiyle muasır olan İslâm hukukçularından farklı tercihlerde bulunmuştur. Batı kültürü ve düşüncesinin Müslüman toplumlarda yayılmasıyla ortaya çıkan tarihselci bakış açısıyla fikhî meselelerin değerlendirilmesine de şiddetle karşı çıkmış bu bağlamda yapılan itirazlara en açık şekilde cevap vermiştir.

Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri üzerine yapmış olduğumuz bu çalışmamızda en çok göze çarpan tercihleri ise; üç talâk lafzını bir defada kullanarak hanımını boşayan kimsenin sadece bir talâk hakkının gittiğini ve iddet süresi içinde yeni bir nikâh ve mehir gerekmeden eşine geri dönebileceğini ifade etmiş olmasıdır. Söz konusu mesele hakkında fikhî âlimlerinin çoğunluğu ise; bir defa da söylenen üç talâk lafzının, üç talâk sayıldığı görüşündedirler. Ebû Zehre, konu hakkında tercih ettiği görüşü, Peygamberimiz(s.a.v.)ve Sahabeler devrinde üç talâk lafzının söylenmesiyle

birden fazla talâkın meydana geldiğine dair bir bilgininin olmadığına ve tâbiînlerin de çoğunun görüşlerinin bu şekilde olduğuna dayandırmaktadır.

Mezhep imamlarının görüşlerinden farklı görüş tercih ettiği konulardan biri de recm konusudur. Ebû Zehre, evli kişilerin zinâ etmeleri halinde recm cezasına çarptırılması gerektiğini 1954 yılında yaptığı açıklamada kabul etmekle beraber 1972 yılında Libya’da yapılan “İslâm Âlimleri Toplantısı”nda recm cezasının olmadığını söylemiştir. Ebû Zehre, bu görüşünü recm cezasının Yahudi şeriatında var olan bir ceza olduğuna, konuyla ilgili ayetin nazil olmasıyla Peygamber Efendimiz’in de zinâ edenlerin cezasını evli bekâr, kadın erkek fark etmeksizin herkes için yüz sopa olarak belirlediğini ve bu süreçten sonra recm cezasının kaldırılmış olmasına dayandırmaktadır.

Muhammed Ebu Zehre, riddet konusunda da mezhep imamlarının görüşlerinden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Mürted kimselerin cezasının, Peygamber Efendimiz’in(s.a.v.) “dinini değiştireni öldürün” hadisini delil göstererek ölüm olduğunu belirtmekte ve bu cezanın “Dinde zorlama yoktur” ayetine ters düşmediğini ifade etmiştir. Ancak İmam Mâlik’in “*Eğer bir kişinin söylemiş olduğu söz bir yönden iman etmeye, yüz yönden küfre ihtimali varsa iman yönünü tercih etmemiz gerekir*” sözünü delil göstererek Müslüman âlimlerinin, mürted kimsenin kat’i delille sabit olan İslâmi bir akîdeyi küçümsemediği müddetçe onun öldürülmesine engel olmaları gerektiğini ifade etmiştir.

Günümüz dünyasında çok yaygın olan ve çoğu ülkelerde yapılması zorunlu olan sigorta konusunda da birçok İslâm hukukçusundan farklı bir görüş tercih ettiğini görmekteyiz. Sigorta meselesinde İslâm dininin yardımlaşma ve dayanışmaya karşı olmadığını ancak günümüzde yapılan sigorta türlerinin tamamen İslâmi değerlere aykırı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Zehre’ye göre sigorta faaliyetinin câiz olabilmesi için ancak para yatıran ile para yatırılan kişinin aynı şirket veya sendikaya üye olmaları sonucunda mümkün olabilir. Aksi takdirde günümüz sigorta şirketlerinde olduğu gibi kişilerin ayrı olması halinde câiz olmadığını ifade etmiştir. Ebû Zehre, sigorta işleminin câiz olmadığı yönündeki görüşlerine, yapılan işlemin İslâmi değerlere aykırı olduğunu ve bunun yardımlaşma ve dayanışma amacı taşımayıp ticari anlayışla yapılmasını delil olarak göstermektedir.

Muhammed Ebû Zehre'nin dikkat çeken bir diğere tercihi de gazete bayilerinin kupon karşılığında vermiş olduğu hediyeler hakkındaki görüşüdür. Muasır İslâm hukukçularının birçoğu ve fetvâ meclisleri birilerinin kaybedip başkalarının kazanmasının söz konusu olmadığı kupon hediyelerini almakta bir sakınca olmadığı görüşündedir. Ebû Zehre ise; gazete bayilerinin verdiği hediyelerin amacının sadece daha fazla kâr elde etmek olduğu için bunun câiz olmadığı görüşündedir. Kendilerine göre; insanları bir konuda bilgilendirmeyen, daha kültürlü olmalarını sağlamayan kuponların verdiği hediyeleri almak bir tür kumara benzemektedir.

Bu bölümde bahsettiğimiz konularda olduğu gibi bu çalışmamızda Ebû Zehre'nin bazı fikhî meselelerde mezhep imamları ve İslâm hukukçularından farklı tercihlerde bulunduğunu, bazı konularda ise aynı görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Ebû Zehre'nin fikhî tercihleri üzerinde yapmış olduğumuz bu çalışma için yaptığımız araştırmalarda daha önce bu konuda yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık bu durum her ne kadar işimizi daha zor bir hale getirse de yapacağımız çalışmanın bu alanda bir ilk olması bizi daha gayretli bir hale getirmiştir. Bu çalışmamızın bu süreçten itibaren Muhammed Ebû Zehre'nin fıkıhçı kişiliği üzerinde araştırma yapacak kimseler için faydalı olacağı konusunda hiçbir şüphemiz yoktur.

## KAYNAKÇA

- ABDÜLCELİL Salim, İslâmî Açından Aile Planlaması, (Çev. Bayram Köseoğlu), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Rize 2013.
- AKŞİT M. Cevat, *Kadının İş Hayatında İslam'a Göre İstihdamı*, Ed. Mehmet Bayyigit, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Kombad Yayınları, 1997 Konya, s.50-70.
- ATAR, Fahrettin, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *MÜİFD*, sayı.3, İstanbul 1985, s.18-31.
- AYDIN, Mehmet, "İslâm'da Ailenin Yeri ve Önemi", *Mehir*, sayı 2, 1998, s.26-29.
- BAHÇEKAPILI, Nedim, "İslâm ve Kilise Hukuku Açısından Aile ve Evlilik", *Avrupa İslam Üniversitesi İslâm Araştırmaları*, Sayı.1, 2008. s.29-40.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Ceza" DİA, Cilt:7, İstanbul 1993.
- BAYINDIR Servet, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, Rağbet Yay. İstanbul 2005.
- BERKİ, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yay. İstanbul 1979.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, Ravza Yay. İstanbul 2013.
- BÛTÎ, Muhammed Said Ramazan, *Ma'a'n- nâs Meşverât ve fetâvâ*, Dâru'l Fikr, c.1. Dımaşk 1999.
- BÛTÎ, Muhammed Said Ramazan, *Meşverât-ı İctimâ'iyye*, Dâru'l Fikr, Dımaşk 2001.
- CEZERİ, Abdurrahman, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fikhi*, 1993, (Çev. Mehmet Keskin) İstanbul, Çağrı Yayınları.
- CÜVEYNİ, İmam'ül Haremeyn rükniddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Varakat* (Çev. Adnan Memduhoğlu), Beyan Yayınları, İstanbul 2016.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- EBÛ RAHYE, Macid Muhammed Mahmud, *el-Eşribetu ve ahkâmuha fi-ş şeriât'i İslâmiyye*, Camiât'ul Ezher, Kahire 2012.s.410-412.
- EBÛ ZEHRE, Muhammed b. Ahmed, *el- Fetâvâ*, Dâru'l Kalem, Dımaşk, 2010.

- el-Fetâva'l Hindiyye, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut- Lübnan, 2000.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, Ensar Yay. İstanbul 2019.
- HEYET, *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu 'ulûmi'Din*, (Çev. Mehmed A. Müftüoğlu), Vefa Yayınları, İstanbul 2007.
- GÜNENÇ, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, Yasin Yayınları, İstanbul 2012.
- GÜNAY, Hacı Mehmet, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2016. s.3-26.
- ĞAMRAVÎ, Muhammed ez-Zehri, *Envârü'l-mesâlik*, Dâru nurus-sabah, Midyat 2011.
- HÎN Mustafa, BUĞA Mustafa, ŞERBECÎ Ali, *Büyük Şâfiî Fıkhi*, (Çev. Ali Arslan), Huzur Yayınları, İstanbul 2004.
- <http://www.hayrettinkaraman.net>
- <https://bayburt.diyaret.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=69>
- <https://www.diyaret.gov.tr>
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Dürrü'l-Muhtâr*, Dâru'l Fikr, Beyrut 2000.
- İBN BÂZ, Abdülazîz b. Abdillâh b. Abdirrahmân Âli, *Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlâtîn Mütenevvi'a*, Dâru'l Kasem, Riyad 2001.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l Fikr, Beyrut h.1405.
- İBN MANZUR, Muhammed b. Mükrim *Lisanu'l- Arab*, Daru's Sadr, Beyrut.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh, ve'n-Nezâir*, Dar'ul Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1999.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, (2015), *Bidâyetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Çev. Ahmed Mevlâni), İstanbul, Ensar Yayınları.
- İBN TEYMIYYE, Ebü'l Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. *Mecmû'u Fetâvâ*, Kral Fahd konseyi tarafından basılmıştır. Suudi Arabistan 2004.
- İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ. ORG.TR.

- İYLÎŞİN, Abdulvahhâb Muhammed Camii, “Ahkâmu’r rüşveti fi şeriâtil İslâm”, *Mecelletu’ş-şeriâti ve’t-tedrisati’l İslâmiyye*, sy. 21. Şubat 2013. s.157-202.
- KARADAĞ, Bekir, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”, *e- Şarkiyat İlim Araştırmalar Dergisi*, cilt.10, sayı.2, Diyarbakır 2018. s.690-707.
- KARAMAN, Hayrettin, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, İz Yay. İstanbul 2020,
- KARADÂVÎ, Yusûf, *İslâm’da Helal ve Haram*, (Çev. Ramazan Nazlı), İstanbul. Hilal Yayınları.
- KARADÂVÎ, Yusûf, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*,(Çev. Veysel Bulut)Tahir Yayıncılık, İstanbul 1994.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, *Bedâ’i’u’s-Sâna’i fi Tertîbi’ş- Şerâ’i*, Dâru’l Kütübi’l İlmîyye, Beyrut 2004.
- KENDİR, Ezgi, *Bireysel İnternet Bankacılığı ve Mevduat Bankalarında Karlılık Üzerine Bir Analiz*, Marmara Üniversitesi Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.
- KÖSE, Saffet, “Muhammed Ebû Zehre, Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri- Eserleri, *İslam hukuku araştırmaları Dergisi*, sayı 6. 2005. s.479-496.
- MELÛBARÎ, Zeynüddîn, b. Abdilazîz b. Âli, *Fethu’l Mu’in bi- şerhi kurreti’l ayn*, Dar’ul İbn Hazm, Beyrut 2004.
- MERĞİNÂNÎ, Burhâneddîn Ebü’l-Hasan, *el-hidâye, İdâretu’l Ulum’ul Kur’an ve-l İslâmiyye*, Pakistan 2010.
- MEVSİLÎ, Ebü’l- Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdud, *el İhtiyâr li-ta’lîli’l- Muhtâr*, Dâru’l Kütübi’l İlmîyye, Beyrut 2009.
- NEVEVÎ, Ebû Yahya Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü’t Tâlibîn*, Mektebetü’l Tefvikiyye, Mısır 2014.
- NEVEVÎ, Ebû Yahya Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Riyâzü’s Sâlihîn min Hadis-i Seyyidi’l Mürselin*, (Çev. Hanefî Akın), Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru’l Ma’rifet, Beyrut- Lübnan.
- ŞÂBAN, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usûlü’l- Fıkıh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.

- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2000.
- ŞİRVÂNÎ, Şeyh Abdulhamid, Abbâdî, Şeyh Ahmed İbni Kasım, *Havaşi's Şirvani ala Tuhfet'il Muhtâç*, Matbaâtü Mustafa Muhammed, Kahire.
- TAKÎ el-OSMÂNÎ, Muhammed, *Buhu's fi Fikhîyyet-u Mu'asire*, Daru'l Kalem, Beyrut 2011.
- TAKÎ el-OSMÂNÎ, Muhammed *Tekmiletu fethu'l mulhim*, Dar'ul İhyâ'ul Turasu'l Arab, Beyrut 2006.
- TARHAN, Gülnihal, *Bankacılık Hizmetlerinde Promosyon Uygulamaları ve Muhasebesi*, Marmara Üniversitesi Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.
- TAŞ, Aydın, *İslâm Aile Hukuku, Günümüz Fıkıh Problemleri*, Dicle Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, Diyarbakır 2014.
- TAVÂRİY, Târik, "Hükmüd-din fi âdeti tedhin", *el-mu'temeru iklimiyyi evvel li mukafeheti'l tedhin*, Kuveyt 1998, s.1-19.
- TDK Sözlükleri.
- TDV, *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2011.
- TERZİOĞLU, Hülya, İslâm'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar, Mûsâ Carullâh Örneği, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 18, Sayı. 33, Sakarya 2016, s.91-109.
- TURAN, M. Fatih, "Fıkıhî Açından Otopsi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı.23, Konya 2014. s.271-296.
- UCATLI, Abdulahat, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.
- UYANIK, Mehmet Zeki, Bankaların Memur, "İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkıhî Durumu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt.18, Sayı.2, Konya 2018, s.631-648.
- www.gzt.com.
- YAMAN, Ahmet ve ÇALIŞ, Halit, *İslam Hukuku*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

- YILDIRIM, Mustafa, “İslam Hukukunda Kadının Çalışması”, *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, İzmir 2008, s.400-408.
- YILMAZ, Fehmi, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün, Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Tahlil,(1606-1883)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2005.
- YILMAZ, İbrahim, “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar Ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname Dergisi*, Cilt.2019, Sayı.37, Kayseri 2019.s.559-591.
- VEHDAN, Nasır Mahmud, *Ebû Zehre, Âlimen İslâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fi buhûsihî ve kütübihî*, Şirketi’n-Nas li’t-Tıbaa, Kahire 1996.
- ZEMAŞERÎ, Carullah Ebû Kasım Mahmud b. Ömer, *Esâsu ’l-belağa*, Daru İhyai’t-Turâsi’l- Arabî, Beyrut 2001.
- ZERKÂ, Mustafâ Ahmed, *el-Fetâvâ*, Dâru’l Kalem, Dımaşk, bsk.4. 2010.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (Çev. Ali Şafak), Kayihan Yayınları, İstanbul 2011.
- ZÜHAYLÎ, Muhammed, *el-Mu’temed fi Fıkhı-ş Şafîi*, Dâru’l Kalem, Dımaşk, 2018.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe, Bey’ü’t-Taksît, *Mecelletu’l-Mecmai’l-Fıkhıyyi’l-İslâmi*, Sayı.11, Mekke1998, s. 27-71.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (Çev. Dr. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Doç. Dr. Yunus Vehbi Vural, Nurettin Yıldız) Risale yayınları, İstanbul 1994.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe, *el-Veciz fil usûl’il fikh*, Dar’ul Fikr, Dımaşk 1995.